

UM GRUPO E(M) TRANSFORMAÇÃO: “O XAMANISMO AYOREO”

LEIF GRÜNEWALD¹
UFGD

RESUMO: *O presente artigo tem como objetivo examinar um conjunto de versões diferentes sobre o xamanismo do povo Ayoreo — falante de uma língua Zamuco e habitante do Chaco paraguaio — mobilizadas diante de diferentes acontecimentos ocorridos ao longo da história à luz de alguns aspectos de uma noção de transformação. Além disso, procede-se pela apresentação de três variantes do que se chamou de “xamanismo ayoreo” para oferecer, ao fim, uma reflexão sobre esse conceito, quando é posto em conexão com uma descrição etnográfica de alguns aspectos da sociocosmologia desse povo.*

PALAVRAS-CHAVE: *Ayoreo; xamanismo; transformação.*

ABSTRACT: *This article aims at exploring a set of different versions of Ayoreo shamanism — a Zamucoan-speaking group from the Paraguayan Chaco — brought to bear in the face of different events that occurred throughout history through some aspects of a notion of transformation. For the purpose of doing so, we present a body of three different variants of what was called “Ayoreo Shamanism” in order to propose a reflection about the concept of transformation and its connections with the ethnography of some aspects of Ayoreo sociocosmology.*

KEYWORDS: *Ayoreo; shamanism; transformation.*

*The characteristic of a discreet change
is to be indiscreet*

Claude Lévi-Strauss, *The Naked Man*
(1981, p. 676).

¹ Mestre (2011) e doutor (2015) em Antropologia Social pela Universidade Federal Fluminense e atualmente realiza estágio pós-doutoral no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFGD. Trabalha desde 2012 com os Ayoreo no Chaco Paraguai e tem interesse nas áreas de xamanismo, cosmopolítica e regimes de produção de conhecimento ameríndios. E-mail: leif.grunewald@yahoo.co.uk.

1. Desde "Don Luciano"

Don Luciano era um bom homem. Don Pedro tambem. Mas Don Luciano era um pouco louco tambem. Queria saber [coisas] sobre 'ora~oes' (ayoreo: *ujnarone*) que n~ao se podia contar. Ele pediu para Uejai. L~a em Campo Loro. Uejai n~ao queria, mas acabou contando. Don Luciano quis saber e n~ao sabemos o que aconteceu com ele depois que Uejai contou. Voc~e, *coj~noi*, tem not~icias dele? (Entrevista com Gildo na Aldeia Tiogai em novembro de 2012).

Essa era a pergunta que alguns ayoreo garaigosode, um povo falante de uma l~ingua zamuco que habita hoje a regi~ao do alto rio Paraguay e com quem convivi por algum tempo durante os anos de 2012 e 2013 na aldeia Tiogai, eventualmente fizeram para mim sobre aquele de quem lembravam ter recebido uma visita durante os anos de 1960: Don Luciano, Lucien Sebag.

A partir de setembro de 1963² e at~e novembro desse mesmo ano³, Sebag, ent~ao com 29 anos, passou a viver, por ocasi~ao de uma expedi~ao organizada por Alfred M~etraux a pedido de Claude L~evi-Strauss, entre um grupo de homens, mulheres e crian~as ayoreo garaigosode. Esse grupo havia sido recentemente transferido para um terreno de 18.750 hectares localizado na margem direita do alto rio Paraguay, no Chaco Central, por um grupo de padres salesianos da regi~ao de Chovoreca.

Nesse mesmo ano, foi estabelecida nessa regi~ao a miss~ao cat~olica de Puerto Mar~ia Auxiliadora (Cf. GR̃NEWALD, 2015). Em novembro, Sebag deixou a regi~ao do alto rio Paraguay e seguiu at~e a Bol~ivia, onde viveu at~e fevereiro de 1964, em Santa Cruz de la Sierra, com os Ayoreo habitantes do terreno da miss~ao protestante de Tobit~e, criada pelos mission~arios da *New Tribes Mission* durante os anos de 1950.

O que sabe-se sobre o tempo que Sebag passou entre as pessoas desse povo no Paraguai foi registrado pelas m~aos do pr~oprio autor e

² H~a aqui uma controv~ersia sobre o tempo durante o qual Sebag esteve no Paraguai e entre os Ach~e e os Ayoreo. A informa~ao que trouxe ~a baila acima ~e a que encontra-se dispon~ivel no dossi~e organizado por Salvatore D'Onofrio e publicado numa edi~ao de 2005 da revista *Gradhiva*. Por~em, segundo registro de Fran~ois Dosse (1997, p. 88), a viagem de Sebag teria ocorrido, alternativamente, em 1961 e sua estada entre os Ach~e teria se prolongado por nove meses.

³ Ap~os uma estada, acompanhado por Pierre Clastres, de aproximadamente sete meses entre os Ach~e em Arroyo Moroti, localizado na por~ao centro-sul do Paraguai.

restringe-se ao que foi documentado em dois artigos de maior fôlego sobre o xamanismo ayoreo, publicados em 1965 (o mesmo ano da morte de Sebag), em um relato de viagem publicado um ano antes, em 1964⁴, e em um material do arquivo do *Fonds Lucien Sebag*, que encontra-se sob responsabilidade da *Bibliothèque Claude Lévi-Strauss* do *Collège de France*, cujo conteúdo consiste em onze cadernos de campo⁵, um dossiê em que compilou-se um conjunto de mitos ayoreo, uma coleção de fotografias tiradas em 1963, nas quais pode-se visualizar Sebag a compartilhar da vida entre os ameríndios com Pierre Clastres, e em duas séries de correspondências que compreendem ao período entre 1962 e 1963 e outra que remete ao período que vai de 1964 até o tempo do falecimento de Sebag, ocorrido em 9 de Janeiro de 1965.

Sabe-se então, por meio desse material, que os Ayoreo Garaigosode, com quem Sebag conviveu por um par de meses durante o ano de 1963, no primeiro ano de contato mais intensivo⁶ com os padres salesianos na missão de Puerto María Auxiliadora, apresentavam um padrão de residência uxorilocal e um sistema de parentesco de feição Crow-Omaha, que faz-se existir a partir de uma distinção entre matrilineagens e patrilineagens. Além disso, faz classificar sob um mesmo termo uma mãe e sua irmã, assim como um pai e seu irmão, um conjunto de primos e os irmãos e irmãs de Ego, bem como todos os seus filhos aos filhos e filhas de Ego.

Nesse mesmo material, é possível encontrar uma descrição interessante sobre o fato de, por ocasião do início da vida de um grupo Ayoreo sob “tutela” dos padres salesianos na missão no alto Paraguay, as pessoas desse povo raramente desejavam ter filhos, postergando normalmente essa decisão por tanto tempo quanto fosse possível e conferindo, portanto, à relação entre um homem e uma mulher, um

⁴ Por sinal, o mesmo ano em que publicou-se a primeira edição do único livro não póstumo de Sebag, *Marxisme et Structuralisme*.

⁵ A partir dos quais Carmen Bernand-Muñoz publicou, em 1977, um estudo crítico em que buscou comparar e estabelecer relações de simetria e de inversão com a etnografia de outro povo falante de uma língua zamuco, os Chamacoco-Yshyr (Tomaráho e Ebitoso).

⁶ Que se principiou de fato em 1956 com a captura de um menino ayoreo nomeado Ikebi pela marinha paraguaia, que seria posteriormente “doado” aos padres salesianos. Sobre esse ponto, ver Grünewald (2015).

“caráter paroxístico” (para reproduzir a expressão utilizada pelo próprio Sebag (1964, p. 127)).

É possível encontrar, ainda, uma descrição sobre a mitologia ayoreo, em que se transfere a inimidade característica da vida social dos humanos vivos para um plano mítico, conferindo aos xamãs a tarefa de intervir junto a formas não humanas de alteridade a fim de atenuar os efeitos de sua hostilidade. Caberia, assim, ao xamã ayoreo desempenhar, segundo a descrição de Sebag (SEBAG, 1964, p. 128), um papel que identificou como simétrico ao exercido pelo chefe “laico” (é o termo curioso empregado pelo próprio autor) de uma aldeia: indicar e incitar as pessoas de um grupo sobre que conduta ter em determinadas ocasiões.

Em novembro de 2012, fui viver pela primeira vez com os Ayoreo que habitam contemporaneamente o terreno na margem direita do alto Paraguai, local em que se estabeleceu, durante os anos de 1960, a missão católica de Puerto María Auxiliadora, e onde Sebag também viveu por um par de meses. Dentre tudo que pude aprender sobre o mundo em que os Ayoreo vivem, dois fatos sobre o xamanismo ayoreo me pareceram ser, desde o princípio, interessantes, sobretudo quando contrastados com o material que Sebag registrou num par de artigos publicados durante os anos de 1960 (SEBAG, 1965a e 1965b) sobre a ação xamânica tal como mobilizada pelas pessoas desse povo.

O primeiro fato consiste na percepção de que havia ocorrido uma transformação no modo de ação xamânica convencional a partir do momento em que o contato com os padres salesianos intensificou-se, no âmbito da missão salesiana. Estabelecido no mesmo ano da chegada de Sebag entre os Ayoreo (depois de sete anos de contatos esporádicos, da captura de um menino ayoreo pela Marinha Paraguaia e de sua “doação” para os padres salesianos, quando passou a servir como uma espécie de “cão de caça”, para que os padres pudessem contatar definitivamente as pessoas desse povo), o evento da criação da missão de Puerto María Auxiliadora provocou uma alteração radical nas conceitualizações ayoreo sobre a ação política e guerreira, sobre a geometria preferencial das aldeias, das casas e do cosmos, nos modelos de organização social, bem como numa teoria ayoreo sobre as

enfermidades e a terapêutica xamânica posta em execução para curá-las.

Já o outro fato diz respeito a uma segunda transformação que se impôs ao modelo de ação xamânica *inventado* (Cf. WAGNER, 1981) pelos ameríndios diante das ações dos padres salesianos por ocasião do evento que os Ayoreo identificam como o “abandono” dos padres, dito ter ocorrido em algum tempo durante os anos de 1990. Esse período coincidiu com a desarticulação da missão e com a mudança das pessoas desse povo para uma região rio abaixo, próxima à cidade brasileira de Porto Murinho.

Se os padres figuravam, aos olhos dos Ayoreo, como formas não humanas de alteridade razoavelmente ambíguas, risíveis por seu desajeito, temíveis pelo potencial patogênico contido em seus duplos anímicos (Ayoreo: *orégate*) e invejáveis pelos bens que possuem e por sua distinta capacidade de xamanizar, sua ação entre as pessoas desse povo, bem como a transformação que impuseram no “mundo vivido” (GOW, 2001) ameríndio não tardaram em estimular, então, conforme tive a oportunidade de expor em minha tese de doutorado, a sua contra-efetuação (DELEUZE, 1974) por parte dos índios, através da “duplicação”, à moda indígena, de ações como o xamanismo, a guerra humana e os modelos de arranjos matrimoniais com as intervenções particulares ao projeto salesiano, executado na missão de Puerto María Auxiliadora.

Durante algum tempo, a existência dessas três variantes sobre aquilo que se chamou de “xamanismo ayoreo” representou para mim um problema difícil, cuja solução parecia exigir um recurso suplementar à própria descrição etnográfica que se poderia resumir na seguinte questão: o que é mesmo o “xamanismo ayoreo” e como se poderia abordá-lo?

Certamente não me pareceu ser o caso de buscar uma “versão original” do xamanismo que preterisse uma dimensão histórica e as transformações que teriam ocorrido na socialidade ayoreo ao longo da história. Tampouco pareceu ser o caso de partir de uma versão contemporânea do xamanismo e empreender, a partir dela, uma análise diacrônica de um passado que, para a maior parte das pessoas que moram hoje em Tiogai e que têm menos de 30 anos, nunca foi presente,

reduzindo, assim, a análise antropológica a um tipo de exame necrológico de uma cultura que intimamente se acreditaria estar morta.

Porém, aparentemente, há outro modo de encarar essas variações acerca do “xamanismo ayoreo”. Uma que implica pensar sobre ele de maneira próxima (mas não idêntica) ao que Lévi-Strauss pensou a respeito da ideia de “grupo de transformação” e sua relação com a antropologia estrutural e objetos como sistemas de parentesco, mitos, sociedades distintas ou subsistemas delas, de forma que busca-se relações de simetria que levam de um mito ao outro, de um átomo de parentesco a seu correspondente, ou interligam sociedades distintas.

Dedico, então, a pausa breve nas linhas a seguir à discussão preliminar sobre algumas transformações.

1.1. Sobre grupos de transformações

Desde o princípio deve-se reconhecer que a questão “O que são grupos de transformações?” é chamada, ela mesma, a sofrer algumas transformações. Em primeiro lugar, é preciso entender *quando* e *o que* Lévi-Strauss cuidou de apontar a respeito da ideia de grupo de transformações.

Dentre muita coisa, esse autor escreveu, em 1958, que esses grupos se encontram epistemologicamente ligados a uma noção de estrutura social. Se essa não corresponde, segundo Lévi-Strauss (2008[1958], p. 301), a mais que modelos com feição de sistema⁷, construídos a partir da realidade empírica e a partir de séries de oposições, então todos os modelos constituintes dessa *estrutura-sistema* (i.e., uma estrutura que é um sistema) integram um grupo de transformações, no qual um conjunto de transformações constitui um grupo de modelos. Essa característica, somada à feição de sistema, confere à estrutura, segundo Lévi-Strauss, uma certa previsibilidade com relação às reações do modelo, conforme modificação dos elementos.

⁷ A feição de sistema característica do conceito lévi-straussiano de estrutura implicaria, como efeito, no fato de que qualquer alteração num elemento da estrutura-sistema acarreta numa alteração de todos os demais elementos.

Há, porém, mais por dizer. É possível dizer, ainda, que cada um dos modelos compõe com outros um grupo de transformações de uma mesma família, de modo que um conjunto de transformações acaba igualmente por compor um grupo de modelos. Assim, e em suma, pode-se afirmar que, dada a variedade de representações de um mesmo objeto (comparáveis, por sinal, entre si), a estrutura desse objeto é dependente unicamente das propriedades do grupo de transformações.

É importante que não se reduza, porém, o que se disse sobre o conceito de grupo de transformações à intervenção de 1958. Isso porque convém fazer notar que num comentário do autor, realizado dez anos depois e já nos escopos de seus estudos sobre a mitologia ameríndia, acrescentou-se um ponto suplementar ao argumento de 1958. Comentando sobre a tarefa assumida ao longo da composição do *Mythologiques*, Lévi-Strauss (1968, tradução minha) disse muito bem: “[a tarefa consiste em] provar que mitos que não são similares, ou em que as similaridades seriam, a primeira vista, acidentais, poderiam ser dispostos numa estrutura idêntica e pertenceriam ao mesmo grupo de transformações”.

Novamente, o conceito de grupo de transformação, associado ao de uma estrutura que comporta diferentes sistemas simbólicos, permite que se reivindique uma possibilidade comparativa muito distinta de um comparativismo clássico. Pois ainda que se reconheça na mitologia de povos ameríndios a existência inegável de alguma similaridade de temas e de argumentos narrativos, dando-nos a impressão de que haveria uma espécie de léxico comum a partir do qual se comporiam esses mitos, a aposta lévi-straussiana é de outra ordem.

Tendo em vista a noção de um mito como sendo, tal qual Hénaff bem observou (1998, p. 181), uma narrativa muito peculiar formada pela ligação de sequências num eixo sintagmático que só são inteligíveis mediante a articulação de códigos que compõem um sistema de referências num nível paradigmático, e que a multiplicação de variantes de um mito não corresponde a nenhum sinônimo de enfraquecimento ou de comprometimento de uma dita “versão original” do narrativa mítica, o mito, segundo Lévi-Strauss, sempre integra um grupo de transformações e suas variantes, comparáveis entre si, que correspondem a diferentes respostas para diferentes situações

contextuais e tipos de explorações conceituais que transcendem esses contextos.

Em síntese, no caso da análise estrutural, a comparação não se reduz a destacar, em diferentes produções, elementos comuns. Ao contrário, esse tipo específico de comparação almeja recompor o sistema de permutações de diferentes agenciamentos uns nos outros. Ora, note-se, ademais, que dizer isso não corresponde a sugerir tão e somente que uma variante pode ser transformada livremente em qualquer outra apenas pela permutação de seus elementos constitutivos. Muito mais que isso, essa afirmação permite-nos, ainda, sugerir, como veremos mais detalhadamente adiante, que qualquer permutação contida por esse sistema, aplicada a qualquer variante que o integre, acabará sempre por desembocar num representante existente da mesma variante.

Mas isso não é tudo. Sobretudo porque foi através do recurso a um fenômeno bem conhecido dos linguistas — a analogia — que pôde-se elucidar um ponto digno de nota acerca da natureza das transformações que afetariam as estruturas sociais. Isso porque, de acordo com Salmon (2008), tanto as mutações que alterariam um sistema linguístico quanto as que provocariam, por exemplo, a reorganização de um sistema totêmico convocariam uma imagem muito peculiar de transformação. Uma que remeteria, a exemplo do que Saussure descreveu para o conceito de “inovação analógica”, menos à “mudança” que à “criação”, dotada de um par de características paradoxais. É ela, a um só tempo, inteiramente sincrônica e inteiramente conservadora.

À vista disso, Salmon fez notar que, tanto para o caso linguístico quanto para o sociológico, ao buscar o restabelecimento de uma sistematicidade afetada por acontecimentos estrangeiros a um sistema (que teriam aqui o estatuto de mutações diacrônicas), um esquema analógico transforma uma estrutura.

Desse modo, pode-se perceber um par de pontos importantes. Primeiro: a oposição entre sincronia e diacronia, evidenciada por Lévi-Strauss em *La Pensée Sauvage* sobre as classificações totêmicas, pareceu se distribuir por outros terrenos. Além disso, e segundo as análises de Saussure trazidas à baila no *Cours de Linguistique Générale*,

esse restabelecimento constante de uma sistematicidade foi considerado ainda uma propriedade das estruturas construídas a partir de elementos concretos. Isso porque suas formas estão “materializadas” e se tornam vulneráveis às mudanças que alteram a substância que subjaz essa rede de relações.

É, portanto, esse tipo de sistema que nos comove aqui. Sistemas simbólicos que são compostos, segundo a classificação esquemática proposta por Lévi-Strauss no *Finale* de *L’Homme Nu* (1981, p. 578), por símbolos concretos encarnados “nos sons e nos sentidos”, indissociáveis dos elementos organizados por eles, diferentemente de sistemas de símbolos lógico-matemáticos constituídos a partir da abstração de um conteúdo (LÉVI-STRAUSS, 1981) e da possibilidade de aplicação de uma estrutura algébrica sobre uma multiplicidade de objetos distintos.

Ainda no âmbito do funcionamento desses sistemas simbólicos, pode-se perceber que essa propriedade analógica e seu modo de operação não se restringem ao espaço interno de um ou outro sistema simbólico. Ela, ao contrário, transborda para diferentes níveis da estrutura social e possibilita a recomposição incessante desses sistemas simbólicos, subordinando, nesse movimento, as desordens introduzidas num sistema simbólico a partir de seu exterior a um “momento harmônico” anterior.

Tudo isso, como Lévi-Strauss (1962, p. 92) descreveu nas páginas de *La Pensée Sauvage* dedicadas ao estudo da lógica das classificações totêmicas, graças a um tipo de “máquina de *feedback*” que faz tanto com que um conjunto de símbolos concretos reaja a toda mudança que afete um dos termos que o compõe, como se operasse tal qual um regulador estrutural dos acontecimentos e da passagem do tempo, quanto com que o conceito lévi-straussiano de estrutura, por exemplo, possa ser concebido como o produto da reorganização de um estado anterior. Isso torna possível comparar o pensamento simbólico, de acordo com a mesma intervenção de Salmon (2008), à bricolagem dos resíduos dos estados anteriores de um sistema simbólico, e faz, assim, com que cada arranjo novo de elementos, salvo as disposições internas, forme sempre o mesmo objeto, cuja natureza dos elementos permanece intacta.

Mas tudo isso que se sobrevoou até agora sobre transformações também faz descortinar diante de nós um ponto importante. Cada termo integrante de um grupo em transformação encontra-se sob influência de um duplo determinismo: um deles, que, como um fio condutor, conecta um termo atualizado num determinado contexto aos estados anteriores; o outro, que traça uma linha transversal no sistema, força a modificação de um termo e acarreta, através das exigências [*constraints*] surgidas de uma infraestrutura, a reorganização de um sistema com fins de adaptá-lo à diferença vinda de seu exterior.

Abrem-se, então, duas possibilidades: ou a “infraestrutura” (LÉVI-STRAUSS, 1981, p. 629) é idêntica ao tipo de coisas que deveriam vir à tona a partir de um termo em transformação e, nesse caso, ela revela-se inerte e passiva e não pode, portanto, engendrar nada, ou ela pertence ao domínio da experiência vivida. Assim, e justamente por esse motivo, se encontraria num estado de tensão permanente e sujeitando uma série de transformações (impossibilitado de derivar dela através de uma relação de pura causalidade) ao risco de rapidamente se tornar tautológica.

Ao invés disso, as transformações devem constituir respostas locais e temporais para problemas levantados a partir de contradições insolúveis, de modo que o conteúdo de que um mito, por exemplo, apropria-se nunca é anterior, mas sempre posterior a seu impulso inicial, levando-o a mover-se em direção a determinado conteúdo por meio de uma espécie de “gravitação” específica. Assim, individualmente, o mito faz alienar nesse processo uma parte de sua aparente liberdade, que não é mais que um aspecto de sua própria necessidade — cujos desdobramentos espontâneos são, segundo Lévi-Strauss (*ibidem*) também cuidou de assinalar, acelerados ou bifurcados através da ação de exigências [*constraints*] históricas que se pareiam a ele.

Já na última parte de *L'Homme Nu* (1981, p. 581), Lévi-Strauss diz, então, muito bem a respeito do conceito de transformação: no fundo, trata-se mesmo do funcionamento de um tipo de “mecanismo de trocadilhar”⁸ que impulsiona a circulação de um termo por diferentes contextos sem jamais reduzi-lo a um caso de identidade. Mas, ao contrário, tomando-o e afirmando-o em sua diferença, e que o imerge

⁸ No original em francês, “*un mécanisme du calembour*”.

em processos de alteração que acabam por engendrar, nesse movimento, a substituição de um termo (ou de uma sequência) por outro, a circulação de uma estrutura modificada por através de uma série de estados que juntos integram um mesmo conjunto, ou ainda a seriação de diferentes variantes sob uma série de relações sistemáticas.

Nesse sentido, pode-se observar, ainda, aquilo que Salmon (2008, p. 80) descreveu como uma das principais resultâncias da análise estrutural: tudo aquilo que se colocaria para além de uma imagem de “pura transformação” desordenada e aleatória, uma vez que, como Lévi-Strauss (1981, p. 675) bem enfatizou, a ideia de transformação não é o “todo da história”. Ela é, pois, todo o conjunto de relações sistemáticas de simetria, de oposição, de inversão, de contrariedade, etc., que determinam alguns dos estados possíveis que um termo em transformação pode ser atualizado.

Regulação estrutural dos acontecimentos; bricolagem dos resíduos dos estados anteriores; máquina de *feedback* e mecanismo de trocadilhar; isomorfia entre o conjunto das transformações e um conjunto transformado podem precisar uma imagem daquilo que se deseja entender aqui por grupos de transformações. Tomando-se, por exemplo, o mito, se poderia dizer, com efeito, que ele corresponde sempre à tradução de outro mito acrescida de um número determinado de exigências culturais que acabam por impor a ele transformações.

Nesse movimento, a circulação do mito por diferentes contextos implica no surgimento de diferentes variantes, sem que nenhuma delas resulte de mutações aleatórias, mas tão somente de transformações sistemáticas das relações que tanto as estruturam quanto delimitam o pertencimento de um conjunto de variantes a um mesmo grupo de transformações, cuja estrutura é, segundo Salmon (2011), formalizada por um objeto matemático de topologia não euclidiana — a saber, a garrafa de Klein — e aberta, assim, às imprevisibilidades.

Levando-se esse conjunto de imagens conceituais sobre o grupo de transformações ao encontro do caso sobre a multiplicação de variantes do “xamanismo Ayoreo”, chega-se, então, a algumas questões boas para pensar que se poderiam formular assim: seria a descrição sobre a “identidade” do “xamanismo ayoreo” equivalente à descrição que se poderia fazer da relação entre essas variantes? Relação que carregaria

de uma versão a outra do xamanismo, de modo que não haveria, ao fim, nem privilégio de uma variante sobre a outra, nem direção preferencial de onde se pudesse partir com fins de investigar as transformações e compor uma imagem “integral” do xamanismo? Se é verdadeiro que noções correlatas como a de variante e de transformação não são propriedades exclusivas do pensamento mítico, mas coextensíveis a outros campos da antropologia, que tipo de operações metafóricas de substituição e de transposição caracterizariam a passagem de uma variante a outra do xamanismo ayoreo?

Em todo caso, esse grupo de questões de trabalho traz consigo a exigência de uma precaução que não me parece possível deixar de tomar. Ela é: a apreensão das transformações de um sistema como o “xamanismo ayoreo” ainda exige de nós a operação de investigar a transformação dos próprios referenciais expressa numa transladação por diferentes universos de referência contra-efetuados pelo pensamento ayoreo diante de diferentes acontecimentos ocorridos no mundo vivido das pessoas desse povo ao longo da história.

Assim, e em suma, já me parece ser tempo de retornar à investigação de Sebag sobre o xamanismo, a fim de recompor alguns traços do desenho de uma primeira “variante”, a qual trago à baila nessa ordem mesmo à guisa de homenagem a Don Luciano.

2. Variante A: o “xamanismo ayoreo” em 1963

A propósito do xamanismo ayoreo (tema sobre o qual versou a publicação de maior fôlego desse autor, editada apenas em 1965 (1965a e 1965b), caberia perguntar o seguinte: o que serviu de “fio de Ariadne” para Sebag, para que o autor pudesse compreender, por exemplo, o acontecimento de cura xamânica presenciado por ele no espaço da missão protestante de Tobité⁹, em Santa Cruz de la Sierra, Bolívia? Qual a associação com motivos que cortariam transversalmente o tema da ação xamânica, tal como mobilizada pelas pessoas desse

⁹ Após ter estado na missão salesiana de Puerto María Auxiliadora, no alto Paraguai, durante os meses de outubro e novembro de 1963, Sebag rumaria em direção à estação missional de Tobité, localizada em Santa Cruz de la Sierra, Bolívia, criada pela *New Tribes Mission* no fim dos anos de 1950.

povo, como a mitologia, a constituição da pessoa humana, e uma teoria das enfermidades, apreendida sob uma dupla perspectiva (tanto do ângulo dos xamãs ayoreo quanto da ótica dos enfermos)?

Pois Sebag encontrou esse “fio” numa pergunta mais ou menos difícil colocada por ele nos seguintes termos: o que é um xamã e como alguém transformar-se em um? Difícil também porque a própria resposta que Sebag encontrou para ela é múltipla. À primeira vista, um xamã é, dentre muitas coisas, um curador de doenças por meio do emprego de fórmulas e sugações. Mas não só isso. Um xamã se revela igualmente um protetor contra quaisquer perigos que venham do exterior do *socius*, bem como um mestre daquilo que Sebag nomeou ali de “constantes psicológicas e sociais” (SEBAG, 1965a, p. 17) de sua própria sociedade.

Mas dizer somente isso leva certamente a também indagar: como uma pessoa ayoreo aprenderia a xamanizar? Segundo a descrição de Sebag, um homem ayoreo tornava-se apto a xamanizar mediante um processo penoso¹⁰ e público — realizado sob o olhar de todos os habitantes de uma aldeia —, caracterizado pela alternância entre o jejum diurno e a intoxicação noturna do candidato a xamã com a mistura fria de tabaco verde (ayoreo: *sidi*) e água, sempre conduzido com o auxílio de um *iyodisoj*, isto é, de um homem não xamã responsável por orientar o aprendiz de xamã e mantê-lo aquecido durante todo o processo.

Note-se ainda que Sebag acrescenta ao comentário sobre o “virar-xamã” o fato de que, via de regra¹¹, não há entre os Ayoreo quem pudesse começar a xamanizar sem ingerir previamente essa mistura de tabaco e água, uma vez que é justamente o tabaco o continente do *puopié*: uma espécie de “força indiferenciada” (SEBAG, 1965a, p. 10) que se encontra distribuída pelos objetos de posse de um xamã e que é ativada após a iniciação xamânica mediante a ingestão de fumaça do tabaco *sidi*.

¹⁰ 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.

¹¹ Excetuando-se os casos extraordinários em que as pessoas de um povo passariam a reconhecer a capacidade de uma pessoa de xamanizar mediante, sobretudo, um conjunto de “previsões”, ditas terem sido recebidas de sujeitos não humanos, que passa a realizar na aldeia através do anúncio cantado de seus sonhos ou de sua capacidade de realizar.

Do ângulo dos Ayoreo, entã, é o consumo da fumaça responsável por possibilitar que o *oregaté*, o duplo do xamã, se desvincule do corpo físico (que os Ayoreo nomeiam de *pibaí*) e passe a se entreter em rela~oes com formas não humanas de alteridade. Seria, pois, a partir dessas intera~oes, expressas nas fórmulas xamãnicas *ujnarone* e *sarode*, que um xamã se tornaria apto a curar uma pessoa que estivesse doente ou anunciaria aos humanos vivos a morte vindoura de alguém de uma aldeia.

Mas o que seriam as fórmulas xamãnicas *ujnarone*? Conforme o que também pode-se ler no trabalho de Sebag (1965b, p. 94), seriam os *ujnarone* uma classe de recita~oes que dão força vital a um ser e que se confundem, segundo o autor, com a própria respira~ao de um sujeito, na medida em que as palavras seriam, para empregar as mesmas palavras escolhidas por Sebag, apenas “o suporte de um poder que confunde-se com o sopro de cada sujeito”. Um poder invisível que, ao encontrar-se no corpo de um enfermo, destruiria o objeto patogênico.

Suplementarmente, duas notas sobre os *ujnarone*: (1) os *ujnarone* também podem ser transmitidos, a exemplo do vínculo clânico, agnaticamente, e (2) há de existir ainda, segundo os xamãs ayoreo, uma espécie de “gradiente de intensidade” dos *ujnarone* empregados como parte da a~ao xamãnica, rebatido num outro gradiente de “magnificidade”: crianças só podem ser tratadas pelos xamãs pelo emprego de *ujnarone* mais “fracos” que os *ujnarone* com os quais se trata um adulto. Grandes chefes e xamãs poderosos, por outro lado, podem ser tratados com *ujnarone* consideravelmente mais “fortes” do que os quais com que se trata um ayoreo adulto não chefe e/ou não xamã.

Interessado, ainda, em descobrir o que chama, em sua discussã sobre o xamanismo, de “personalidade real”¹² dos xamãs ayoreo, Sebag acrescenta que para que alguém se transforme num xamã é preciso

¹² Apesar de o autor não ter mencionado o que deve-se entender por “personalidade real”, imagino que o que tinha 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 inicia~ao xamãnica estariam habilitados, por razã de uma quase-transforma~ao ontológica que os permitiriam transitar no domínio que nomeou Sebag de “sobrecultura” para designar o domínio em que a condi~ao da diferen~a entre diferentes seres coincidiria com a mesma expressa nos mitos.

ainda que se some ao aprendizado das fórmulas *sarode* e *ujnarone* e ao requisito da ingestão da bebida fria de *sidi* e de água tanto uma exigência “corporal” (seria preciso que os xamãs fossem, apontaria Sebag, donos de “corpos sólidos”), quanto outra “etária” — os xamãs não podem ser, segundo o autor, nem homens muito velhos, nem homens novos demais.

Assim, aprender a xamanizar corresponderia, segundo a percepção de Sebag, a aprender a curar, aprender a futurar e aprender a enunciar corretamente um conjunto de fórmulas xamânicas, tendo em vista sua estruturação sonora e rítmica específicas. Nesse sentido, os xamãs ayoreo personalizam, então, para Sebag, o aspecto positivo do xamanismo desse povo¹³, por revelarem-se portadores do poder tanto de curar enfermidades quanto de proteger as pessoas de um grupo daquilo que o autor (1965a, p. 106) chamou de “violência natural e humana” ao preverem os perigos que possam eventualmente atingi-las.

Portanto, se um dos aspectos do aprendizado xamânico consiste, segundo Sebag, na aquisição das capacidades de curar mediante um processo de iniciação e no emprego de um “conversor ontológico” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 533), o xamã propriamente se revela, para o autor, uma espécie de variante complementar do chefe ayoreo (ayoreo: *dacasuté*), pois se atribui a ele o dever de assegurar a “segurança física” das pessoas do grupo. O xamã é considerado pelas pessoas desse povo, segundo Sebag, um especialista em promover a “segurança espiritual” das pessoas de um grupo por meio do emprego de sua capacidade de xamanizar, *puopié*.

2.1. Puerto María Auxiliadora

Pois bem. Convém mesmo lembrar que a estada de Sebag entre os Ayoreo no alto Paraguay, durante os anos de 1960, coincidiu com um evento importante para a vida das pessoas do povo habitante dessa região: a criação da missão salesiana de Puerto María Auxiliadora pelas

¹³ Os xamãs se opunham aos que praticavam o que Sebag chamou de *sorcellerie* (1965a, p. 102) para descrever um modo específico de ação xamânica associado à vingança, mediado por formas específicas de alteridade, como o pássaro *tobehrna*, por exemplo, qualificado por Sebag como “maldição por procuração”.

mãos do padre Antonio Ruggiero, num terreno de 5 quilômetros de largura e 40 quilômetros de comprimento, localizado imediatamente na margem direita do alto rio Paraguay, a aproximadamente 6 quilômetros da cidade brasileira de Porto Murtinho, comprado pelo Vaticano por 40 mil dólares de um produtor espanhol de quebracho.

Puerto María Auxiliadora, estabelecida entre os Ayoreo na margem direita do Paraguay, buscou progressivamente fazer da vida dos índios (para empregar as palavras de 1971 do padre salesiano Bruno Stella) “um *fac-simile* da primeira comunidade cristã de Jerusalém” e se transformou, segundo os Ayoreo que não se concentraram na missão salesiana, no novo território dos *pa'i gosode*; da “gente do padre” (STELLA, 1971, p. 28).

Desse modo, ficou caracterizado o projeto salesiano posto em execução pelos padres na missão do alto Paraguay. Ele foi uma prática civilizatória particularizada tanto pela imposição de transformações nas relações espaço-temporais constituintes do mundo ayoreo, quanto pela invasão de fluxos não codificados vindos do exterior do *socius* indígena que, quando não destruíam as codificações primitivas, as reduziam a peças secundárias de uma nova máquina.

Além disso, essa prática foi marcada pela fabricação de uma espécie de “mundo sem Outrem” (DELEUZE, 1974), por meio da elaboração de um sistema construído a partir da imagem de um pensamento sobre si próprios e sobre o mundo de um Outro que não ocuparia, perante essa perspectiva, posição de objeto, e de um pensamento segundo o qual a abertura a esse Outro seria impossível. Dessa maneira, o sistema civilizatório salesiano construiu uma forma de expressão indissociável dos agenciamentos que, do ponto de vista dos padres, formalizaram sua ação sobre o mundo “selvagem” dos Ayoreo, desviante da imagem de civilização que mobilizavam.

Assim sendo, tratou-se, dentre várias coisas, de conceber uma nova geometria para as aldeias ayoreo, que tiveram sua feição circular substituída por um modelo análogo àquele empregado nas missões jesuíticas, e de criar residências exclusivas para famílias nucleares, e não mais para grupos mais amplos de parentesco; instaurou-se um modelo monogâmico de casamento, conflitante com aquilo que era, do ponto de vista dos Ayoreo, um dos ideais de prestígio dos grandes

chefes, guerreiros e xamãs: a poligamia; associou-se *Iroquimamito*, o “dono da chuva”, para quem os Ayoreo diziam “rezar” por água quando ainda viviam distantes do alto Paraguai, e *Guedé*, o sol, habitante da último andar celeste (ayoreo: *gatájnoquei gatei*), a Deus, chamado pelos Ayoreo de *Dupade*.

Mas isso não foi tudo. Fez-se cessar ainda o infanticídio entre os Ayoreo por meio da recriação de uma ideia de pessoa humana (Cf. GRÜNEWALD, 2015), assim como interditou-se a guerra e diferenciou-se os Ayoreo batizados dos não batizados, bem como o “pecado” do “não pecado” e aqueles que “tinham fé” daqueles que não a tinham. Ademais, estimulou-se o uso de roupas “civilizadas” e instituiu-se, entre as pessoas desse povo que habitavam o terreno da missão, um sistema de recompensas e punições, segundo o qual punia-se aquele que ousasse cantar e/ou xamanizar com a suspensão tanto do fornecimento das rações semanais de arroz e macarrão batizadas a habitantes de Puerto María Auxiliadora, quanto do acesso aos bens que ali encontravam-se disponíveis.

Uma vez posto isso sobre a missão, é importante que se perceba também, curiosamente, que o próprio evento da criação de Puerto María Auxiliadora levou as pessoas desse povo a pensar. Isso porque, à primeira vista, os padres não pareciam ser, para os Ayoreo, nem um pouco distintos das outras espécies de Branco (ayoreo: *cojñoi*) que conheciam.

Logo, os padres também deviam ser, vistos de um ângulo “selvagem”, formas de alteridade enigmáticas. Sobretudo porque se eram, de fato, donos de bens poderosos, eram também centros de agência patogênicos cujo duplo (ayoreo: *oregaté*) era reputado provocar nos Ayoreo uma classe específica de doenças, denominada por eles de *dequeyutiguei*, e dentre as quais deve-se incluir doenças como a varíola, a pneumonia, a catapora e o sarampo. Bastava que se olhasse para a cara branca dos *cojñoi*. Se eles a tinham, era porque sua origem não devia se encontrar no domínio terrestre, mas talvez embaixo dele, no domínio subterrestre *jnaropié*, dito ser o destino da alma dos Ayoreo falecidos. E, assim sendo, os brancos eram donos de caras pálidas, porque eram um pouco como os mortos e, como eles, tinham a cara pintada por *ijnámejnai*, pela terra branca.

Em todo caso, se era assim, também não tardou para que os Ayoreo reconhecessem que os salesianos, por si só, eram uma espécie mais ou menos ambígua de *cojñoi*. Ambígua porque, por um lado, eram eles, como todos os Brancos, donos de um duplo-*oregaté* nocivo e agressivo, considerado pelas pessoas desse povo como algo que fizesse extinguir as fontes de água e provocar doenças em quem quer tocasse tanto as cruzes e as imagens trazidas pelos padres quanto os objetos nos quais o duplo-*oregaté* nocivo dos Brancos encontrava-se distribuído. Por outro, percebia-se que aos poucos os padres revelavam-se grandes curadores das enfermidades *dequeyutiguei* — que representavam, por seu lado, um desafio para o modo convencional da ação xamânica ayoreo.

Dessa maneira, se os padres apreendiam o mundo ayoreo como um tipo de variante quimérica de seu próprio mundo e, em nome de um projeto, viam-se impelidos a unificá-los através de uma operação de redução de um mundo ao outro, as pessoas desse povo também punham-se, não reciprocamente, a pensar sobre os padres salesianos como a expressão de um mundo possível e coerente com uma imagem que tinham da ação xamânica. Logo, os Ayoreo indagavam-se indagar: podiam os padres xamanizar? E se isso lhes era possível, seria o xamanismo dos padres da mesma ordem que o xamanismo ayoreo “convencional”?

3. Variante B: o “xamanismo ayoreo” em transformação

O que simbolizava a capacidade curativa que se passou a atribuir aos salesianos ao lidarem particularmente com essas enfermidades *dequeyutiguei*? Estariam os padres mais habilitados para lidar com as doenças que seu próprio duplo-*oregaté* provocava nos Ayoreo? Teriam eles também passado por algum processo de iniciação xamânica? Em caso negativo, o que lhes permitia xamanizar que não um processo de iniciação e de conversão ontológica?

Verdade era que o caso do xamanismo dos padres era outro. Verdade, inclusive, porque a capacidade xamânica que se atribuía aos salesianos encontrava-se associada, para os Ayoreo, a outro conjunto

de relações que não aquele característico do processo convencional de formação xamânica, caracterizado pelo aprendizado técnico e um processo de transformação corporal e conversão ontológica.

Mas quais relações estariam contidas nesse outro conjunto que confeririam alguma potência xamânica para formas de alteridade ontologicamente ambivalentes? As relações que os salesianos estabeleciam com as pílulas e as injeções oferecidas na missão como tratamento para varíola, pneumonia, sarampo, catapora. Esses medicamentos eram, visto do ângulo dos Ayoreo, capazes de destruir no corpo de uma pessoa enferma (a exemplo da capacidade atribuída aos *ujnarone*) tanto qualquer objeto estranho quanto o próprio duplo-*oregaté* agressivo dos Brancos¹⁴.

Assim sendo, julgava-se que os padres talvez pudessem xamanizar, visto seu trato especial com as doenças *dequeyutiguei*. Não havia igualmente na missão quem pudesse negar. Ora, se os salesianos o fazem, é, sobretudo, porque estão habilitados a entreterem-se num modo privilegiado relação com Deus, *Dupade*!

Mas ao que mais estava ligado, então, o poder de *Dupade*, para que os padres salesianos pudessem, por meio da relação especial que estabeleceram com ele, intervir eficientemente sobre as enfermidades *dequeyutiguei*?

As coisas para os Ayoreo são assim: é *Dupade* um transformador da condição ontológica dos seres originários *Jnanibajade* (masc.) e *Chequebajedie* (fem.), bem como um poderoso chefe (ayoreo: *dacasuté pise*) cuja força se manifesta de forma a assegurar que os Ayoreo batizados e conhecedores de suas palavras (ayoreo: *uruode*) possam “viver bem”, com acesso tanto a medicamentos quanto aos poderosos bens dos *cojñone*, dos Brancos.

Verdade também é que *Dupade* já há muito não vive entre os humanos de verdade, *ayoréode*. Desde o dia em que ele, indignado com a descrença dos Ayoreo e com o mau odor de tudo aquilo que havia no domínio terrestre (ayoreo: *erami*), resolvera ascender para a última capa do céu e carregar consigo os únicos que, segundo seu próprio julgamento, acreditavam em suas palavras e lhe chamavam pelo vocativo *yoquipai*, “o nosso pai”: as estrelas e a lua (Cf. FISCHERMANN,

¹⁴ Conforme também se pode encontrar em Bremen (1991, p. 259).

1988, p. 302). E, se *Dupade* não vivia mais entre os humanos vivos, era verdadeiro que os Ayoreo não viviam “abandonados” no domínio terrestre, mas sim sob tutela de uma figura em quem a pessoa “cósmica” de *Dupade* e sua capacidade de xamanizar e promover o acesso aos bens dos Brancos e ao trabalho teria se distribuído: os próprios padres salesianos.

Assim sendo, há essa relação triádica entre uma forma humana determinada pelos humanos de verdade, *ayoréode*; uma forma cósmica e não humana determinada por *Dupade*; e uma forma a meio caminho da humanidade e da não humanidade e em circulação entre uma série cósmica e outra sociológica.

Nesse sentido, sendo *Dupade* uma figura não humana dotada de uma extraordinária capacidade de xamanizar, ele figura no pensamento dos Ayoreo habitantes de Puerto María Auxiliadora como distribuído nos padres. Por esse motivo, aqueles que habitaram a missão salesiana no alto Paraguai atestavam: era preciso ouvir com atenção as palavras de *Dupade* que podiam-se ouvir da boca dos padres. O que deve ser apreciado não só com relação apenas à contraparte material, 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 padres podiam xamanizar, portanto, porque figuravam, no fundo, como versões “desmagnificadas” (Cf. SZTUTMAN, 2005) de *Dupade*: homens em quem, do ponto de vista dos Ayoreo que habitavam junto com os padres o terreno da missão, a capacidade xamânica *puopíé* de *Dupade* encontrava-se amplamente distribuída. E, ao xamanizarem como *Dupade*, os padres ainda faziam reenviar, em certo sentido, a vida dos Ayoréode batizados a um estado mítico em que as pessoas desse povo viviam na fazenda de Agayéguede.

Mas quem é Agayéguede? Conta-se que foi ele o primeiro “capitão” (ayoreo: *eduguéjna*) dos Ayoreo, humano para si próprio e “um pouco Paraguaio” do ponto de vista dos humanos de verdade, além de 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. Então, se é verdade que os Ayoreo tinham para golpear uns aos outros apenas as mãos nuas, essas mesmas não serviam, contudo, 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 comiam, sobretudo, feijões.

Mesmo sendo “um pouco” paraguaio, conta-se que Agayéguede era tido como um grande capitão justamente pelo reconhecimento de sua capacidade de entender bem a língua ayoreo, além de detectar, em diferentes partes da semiárida paisagem chaquenha, onde havia lagoas e de prever as guerras e a chegada de outros grupos indígenas.

Eis o modo de ação de Agayéguede diante da chegada do inimigo: dizia-se que ele se punha a gritar a pleno pulmões, com a finalidade de que o inimigo recém-chegado se distraísse. Essa era, segundo os Ayoreo, sua própria demonstração de poder, que provocava, por outro lado, a dispersão dos Ayoreo que viviam consigo nesta fazenda.

Entretanto, conta-se 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. Quando não puderam mais ouvir os gritos de Agayéguede, os Ayoreo teriam deduzido: “Nosso capitão só pode estar morto!”. 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 Peebi, o chefe da aldeia Tiogai, que coabitou a missão com os padres salesianos quando criança, explicou-me certa vez: “eles correram e deixaram tudo para trás”.

Nesse mesmo movimento, os Ayoreo abandonaram também o uso de palitos para se alimentar, ainda que isso tenha lhes provocado inicialmente certo transtorno. Conta-se que, inicialmente, os Ayoreo não sabiam mais comer e a comida caía continuamente no chão quando eles tentaram pegá-la pelas primeiras vezes com as mãos nuas.

Dada, então, a morte do primeiro “capitão” dos Ayoreo, conta-se

que, por fim, se iniciou no Chaco um processo de diferenciação em que aqueles que viviam sob a tutela de Agayéguede abandonaram a fala de uma língua única e, também, 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, devido a esta espécie de “patologia” de comunicação¹⁵ que se instaurou entre eles.

Posto isso, é sabido, então, que os padres salesianos xamanizavam porque eram um pouco como *Dupade*: homens que xamanisticamente, do ponto de vista dos Ayoreo batizados, podiam tanto curar uma classe de enfermidades quanto disponibilizar, para os Ayoreo habitantes da missão, bens e trabalho (ayoreo: *trabajádi*). Mas, se os padres, ao xamanizarem como *Dupade*, faziam reenviar a vida humana a um estado “mítico” — diante da perspectiva dos Ayoreo batizados —, em que as pessoas desse povo viviam na fazenda de Agayéguede sob sua proteção e dispondendo livremente de seus múltiplos bens, deve-se notar, por outro lado, que um evento dito pelos Ayoreo, ocorrido em algum tempo durante o fim dos anos de 1980, produziu severas transformações na cosmopraxis e num modelo de ação xamânica.

Veja, então, quais alterações o evento que as pessoas desse povo caracterizam como o “abandono” (ayoreo: *timiningara*) dos padres produziu no “mundo vivido” (Cf. GOW, 2001) ayoreo.

4. Variante C: A (re)invenção do xamanismo

“Vivemos aqui há uns 20 anos. Desde o dia em que os padres foram embora e nos abandonaram!” (Entrevista com Gildo na Aldeia Tiogai em novembro de 2012).

¹⁵ Mais ainda: o que não é certamente menos notável é o fato de que os próprios Ayoreo reconheçam (não sem que tal fato lhes provoque algum espanto-curiosidade) que a história de Agayéguede é análoga a outra história que passaram a conhecer, especialmente depois da chegada dos padres salesianos: a história bíblica da Torre de Babel.

Para onde teriam ido os padres salesianos? Era justamente o que me indagava nas ocasiões em que os Ayoreo traziam à baila o tema do *abandono*. A resposta que quase sempre eu obtinha era a seguinte: “Devem ter ido para Roma. Viver com o Papa”. Essa imagem não me parecia, claro, condizer com a realidade, haja vista que havia na vila paraguaia de Carmelo Peralta, localizada a aproximadamente 3 km da aldeia Tiogai, uma paróquia chefiada por um padre salesiano. Ele podia ser facilmente avistado quase todas as manhã de domingo perambulando a bordo de sua motocicleta vermelha por entre diversos pátios domésticos das aldeias Punta e Tiogai, recrutando homens e mulheres para irem até a paróquia em Carmelo Peralta escutar as “palavras de Deus” (ayoreo: *Dupade uruode*).

Foi apenas depois que eu descobri, por meio de Peebi, que as pessoas batizadas na missão pelos padres e que hoje habitam Tiogai, por algum momento durante os anos de 1990, tentaram viver, logo após o evento do “abandono” dos padres, na região de Puerto Casado, localizada imediatamente rio abaixo, e mais próxima da cidade brasileira de Porto Murtinho. Esse mesmo período coincidiu com o evento de uma *retratação* dos padres salesianos. “Os padres 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” (Entrevista com Gildo na Aldeia Tiogai em novembro de 2012).

Peebi me disse ainda mais: “*Tito*, nós achávamos que iríamos morrer depois que os padres nos abandonaram. Mas eles se foram e o que aconteceu? Ainda estamos aqui. Na beira do rio” (Entrevista com Peebi na Aldeia Tiogai em dezembro de 2012).

Assim como outras pessoas de Tiogai enfatizavam:

Antes da mudança, da missão para a região rio abaixo, e do abandono dos padres, o dinheiro, *pláta*, não existia em nosso mundo. Misturou as coisas e mudou. Se nossos avós (espanhol: *abuelos*) vivessem a cultura que passamos a viver, não trocariam a sua pela que passamos a ter (Entrevista com Peebi na Aldeia Tiogai em dezembro de 2012).

No entanto, que torções o evento do “abandono” dos salesianos provocou especificamente na questão do xamanismo tal como figurada no pensamento ayoreo e mobilizada pelas pessoas desse povo?

É a família de Peebi a quem devo lições sobre um modelo contemporâneo de ação xamânica, tal como posto em prática desde os anos de 1990 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 (ayoreo: *eramî*) 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 dinheiro ou sem estudo e sem dinheiro? 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 (Entrevista com Peebi na Aldeia Tiogai em abril de 2013).

De fato, Peebi não exagerava quando dizia que de Porto Murtinho vinha sempre muita gente desejava de ser curada pelos xamãs de Tiogai. Eu mesmo, que passei muito do tempo que estive em Tiogai, sentado no pátio doméstico de Ysidro e Claudia (o par de xamãs da aldeia), pude contabilizar 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, a fim de encontrar curas 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; um problema jurídico em que uma pessoa se envolvesse. Tudo isso seria passível de ser tratado xamanisticamente e de tudo isso o chefe de Tiogai se orgulhava, mas não apenas disso.

Peebi também afirmava, orgulhosamente, que para receber algum tratamento xamânico bastava apenas que os “brancos da pele preta”¹⁶ (ayoreo: *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 à cidade da outra margem do rio para tratar um ou outro caso específico que requeresse qualquer adaptação e/ou intensificação no modo convencional de ação xamânica.

Quanto custava, então, para que um Branco fosse tratado xamanisticamente por um dos xamãs de Tiogai? Nenhum centavo! Dizia-se ali que não se deve cobrar nem pela terapia xamânica presencial, nem por aquela realizada à distância. Sobretudo porque os Ayoreo sugerem que quem quer que saiba bem empregar as fórmulas *sarode* ou *ujñarone* só o sabe porque aprendeu anteriormente com um parente no tempo em que ainda vivia-se no mato.

Por isso, conclui-se que há a injustiça em cobrar o que quer que fosse (e que, conseqüentemente, não coincidissem com o desejo [ayoreo: *-ipota*] de um paciente de recompensar o xamã pelos efeitos terapêuticos que lhe proporcionou) pelo tratamento. Dizia-se, então, que não se pode cobrar pela cura proporcionada por um xamã ayoreo, porque ela é menos um trabalho remunerável que uma *ajuda* (ayoreo: *áta*) oferecida pelas pessoas desse povo aos brancos.

No entanto, é importante que se saiba que isso também não corresponde a dizer que não haja, no pensamento ayoreo sobre o aprendizado xamânico posto em ação contemporaneamente — no mundo que constitui-se após o evento do “abandono” dos padres —, nenhuma possibilidade de que uma pessoa não ayoreo e habitante dessas localidades de adquirir capacidade xamânica. Podem aprender a xamanizar, segundo os Ayoreo, aqueles que ocupam uma posição simétrica àquela ocupada, por exemplo, pelos padres salesianos e dos chefes ayoreo ditos serem “boa gente”: a de uma pessoa *agutíyamáini*, um “ajudador”.

É *agutíyamáini* todo aquele de quem se espera aquilo que as pessoas desse povo nomeiam de *agutíyabádode cucha*. Esse termo é empregado cotidianamente (juntamente com seu correlato espanhol,

¹⁶ Eis como os Ayoreo referem-se aos brasileiros habitantes de Porto Murtinho.

apoio) para designar os objetos, benefícios, lucro, “orientações”, conseguidos junto a outrem (o Estado; os brancos de Carmelo Peralta ou Porto Murtinho; 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 um sujeito *agutíyamáini* alguém que leve, por exemplo, uma grande quantidade de alimentos, um ventilador, um colchão, ou um mosquiteiro para as pessoas de uma aldeia, bem como diz-se em ayoreo que são todos esses objetos *agutíyabádode cucha*. Da mesma forma, se diz que é *agutíyamáini* a pessoa que intermedia, por exemplo, junto ao Estado, a obtenção da carteira de identidade indígena para os filhos pequenos de um casal, ou que consiga aposentadorias para as pessoas habitantes de uma aldeia com mais de 60 anos.

Tendo em vista sobre o que é ou não, sob uma perspectiva ayoreo, *agutíyamáini* e *agutíyabádode cucha*, deve-se notar, então, que os *agutíyabádode cucha* figuram como tipos de compósitos formados pelas relações entre as pessoas de um grupo doméstico e os brancos. Então, todo sujeito *agutíyamáini* é uma espécie de mediador da relação entre um conjunto composto por centros de agência não humanos (os próprios brancos) e os Ayoreo que compõem um grupo doméstico, cuja posição é reconhecida por outrem através de sua habilidade de “gerar/trazer/fazer chegar” (ayoreo: *dí -údi*) objetos e estados de coisas até um grupo doméstico.

Assim, talvez o que haja de mais curioso a respeito das relações que se organizam sob a posição de *agutíyamáini*, e que parece operar como uma espécie de condição de possibilidade para uma versão do processo contemporâneo de iniciação xamânica, é o fato de que ela aponte para uma certa “potência cosmopolítica” (Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 124).

Uma potência que se faz visível justamente na mudança de escala das relações: de um nível intralocal e marcado pela relação de algumas pessoas desse povo com os padres salesianos no âmbito da missão, e de outro interlocal, possibilitado pela mudança para a região rio abaixo e caracterizado pelas relações com diferentes espécies de brancos, mas não redutível a elas. Isso porque o que tal mudança de escala faz visível é menos uma forma de interesse racional das pessoas desse povo, posta

em ação meramente a fim de obter-se os bens dos brancos, do que uma função de um desejo (ayoreo: *-ipota*) de se tornar outro.

5. Xamanismo e(m) transformação: reconversões

Quase 50 anos separam dois “primeiros-encontros” com os Ayoreo no alto Paraguay. O primeiro deles, ocorrido em algum tempo durante o início dos anos de 1960 e quase coincidido com o “primeiro-encontro” dos salesianos com as pessoas desse povo, permitiu que um autor sugerisse que a verdade do xamanismo ayoreo consistia em sua característica de objeto folheado: de terapêutica transespecífica a modo de ação (e de obtenção) de um ideal de conhecimento sobre o mundo habitado pelas pessoas desse povo. De atividade de exoespecificação e administração de relações com formas não humanas de alteridade a possibilitador de cruzamento de barreiras corporais entre diferentes espécies e adoções de outras perspectivas subjetivas.

Já o outro, ocorrido em 2012, permitiu que se observasse uma variação do modo de ação xamânica, descrito por Sebag nos anos de 1960, como se fosse ela um tipo de para-choque sociocósmico das contigências e intensificação, ao longo da história, das relações estabelecidas pelos Ayoreo com diferentes espécies de brancos — que são formas não humanas para os Ayoreo, mas que percebem a si próprios e a seu comportamento sob uma forma humana, e percebem os Ayoreo como figuras incivilizadas e quase não humanas.

Entre as duas versões a respeito da ação xamânica, encontra-se uma versão do xamanismo estreitamente ligada a um conjunto de agenciamentos coletivos específicos e a um novo modo de individuação determinado pela agência dos salesianos no âmbito da missão de Puerto María Auxiliadora — terreno da “equivocação” (Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2004) entre uma representação universalista e formalista da subjetividade e a singularização diferencial daquilo que cada um, a sua maneira, chama de humano.

Antes de apresentar essas versões, foi trazida à baila, em todo caso, uma questão para investigação, que era: poderia fazer equivaler a descrição de cada variante do modo de ação xamânica ayoreo à

“identidade” do xamanismo desse povo de modo que, nesse caso, a partir de uma versão, uma imagem do xamanismo fosse restituída em sua totalidade?

Junto com essa questão, exigia-se que uma certa prevenção ao abordar as transformações de um sistema como o que chamamos de o “xamanismo ayoreo”, investigando conjuntamente uma espécie de dobra dessas transformações sobre os próprios referenciais, expressa na passagem de um universo de referência a outro, mobilizada e contraefetuada pelo pensamento ayoreo diante de diferentes acontecimentos ocorridos no mundo vivido das pessoas desse povo ao longo da história.

Dada, então, a apresentação anterior sobre uma ideia de transformação e de diferentes versões de xamanismo ayoreo, gostaria de destacar, já a caminho do encerramento, um par de pontos. Primeiramente, que uma relação formal e externa de passagem de uma versão a outra não deve negligenciar as relações internas existentes, de maneira mais geral, entre diferentes posições de uma escala sociocósmica, sobre a qual sujeitos distintos agenciam um modo de ação descrito pelas pessoas desse povo como xamânico. Além disso, a verdade da transformação do xamanismo é que os xamãs ayoreo estabelecem relações entre natureza e cultura, humanidade e não humanidade, Ego e Outrem, em função da maneira pela qual modificam as relações sociais (bem como o histórico de interações passadas e possibilidades futuras de interação) que entretêm com diferentes pessoas.

Ademais, o xamanismo ayoreo designa menos um modo relação empírica com o mundo do que um modo de delegação acompanhada de verdadeiros sopros especulativos e que obrigam o pensamento ayoreo sobre a ação xamânica a se enriquecer e a se complexificar de maneira imprevista. Com isso, permite-se o acomodamento de novos modos de relação com diferentes formas de alteridade. A ação xamânica parece revelar-se uma operação de delegação mobilizada em momentos de rupturas nas relações características de um modo “convencional” (Cf. WAGNER, 1981) de atividade xamânica.

De um modo mais geral, deve-se fazer notar, então, que o que nos interessa aqui é que essa relação é menos uma alteração formal

observável na passagem de uma variante a outra do que a força que se conserva na transformação e que serve como um tipo de fio condutor que permanece intacto. É menos arranjos simples, formação de agrupamentos e combinações que efetuam-se em função escalar do tempo do que as rotações, translações e multiplicações escalares representadas pela relação funcional entre duas variantes. Menos modelos categoriais do que actanciais. Menos mudanças lineares e relações de paralelismo do que razões cruzadas, isometrias e transformações projetivas entre diferentes descrições sobre o xamanismo.

O ponto decisivo aqui reside no fato de que as transformações impostas ao modelo de ação xamânica descrito por Sebag, durante os anos de 1960, carregam não só o conteúdo simbólico ou a função social do xamanismo desse povo. Elas consistem, também, numa convergência de diferentes relações estabelecidas com formas não humanas de alteridade na atividade xamânica no contexto de um conjunto de alterações espaço-temporais a partir do primeiro contato efetivo dos Ayoreo com os brancos no alto Paraguai no início dos anos de 1960. À vista disso, há algo que desde o início me interessou mais que a pura diferença entre uma versão e outra: as estratégias de distinção mobilizadas pelo pensamento ayoreo sobre o xamanismo para definir aspectos considerados problemáticos que os forçariam a pensar.

O ponto que interessa aqui não se apoia, então, nos elementos de formas, de matéria ou de significação comum entre as variantes expostas acima. Mas se apoia antes no destaque de um “motivo” existencial que se instaura como um “atrator” no meio do caos sensível e significacional criado, por ocasião do início da vida mais próxima dos Brancos, no espaço da missão salesiana e, posteriormente, nos terrenos localizados rio abaixo. Um ponto que captura e interpreta, numa constelação de universos de referência, elementos vindos do exterior do *socius* dos humanos de verdade, como Deus, os remédios dos padres, os sujeitos *agutiyamáini*, ou a classe de objetos

Não é demais apontar que a transformação no xamanismo desse povo agencia-se com a constituição tanto de novas modalidades de dar existência a si próprios como sujeitos no contexto das relações com diferentes formas de alteridade, quanto com a constituição de maneiras

diversificadas de recompor uma corporeidade existencial nessa mesma circunstância.

O que parece essencial precisar, diante da passagem de uma variante a outra, é a conexão da ação xamânica ayoreo a uma certa cartografia feita de demarcações míticas, rituais e sociocósmicas, que se colocam em variação contínua diante de uma sucessão de acontecimentos. Dando vistas, portanto, tanto para um tipo de processo que “sociocosmopoesis” — pelo que quero designar um de multiplicação das diferenças na sociocosmologias ayoreo face aos acontecimentos ocorridos com as pessoas desse povo ao longo do tempo — quanto para a própria criatividade processual do xamanismo ayoreo.

Foi possível ver, então, que a máquina xamânica ayoreo implica numa complementaridade com diferentes elementos exteriores para existir como tal, não apenas com o xamã que a faz funcionar, mas ela própria em relação de alteridade com outras máquinas não humanas.

Abordar, em todo caso, o xamanismo ayoreo como uma dimensão em transformação perpétua diante de diferentes experiências de ruptura de um equilíbrio formal e de reconversão ontológica (Cf. GUATTARI, 2012) faz romper, finalmente, com o próprio conceito de significante. Isso porque não são as mesmas entidades que operam as diferentes alterações nos referentes ontológicos que fazem passar da vida pré-chegada dos padres à criação da missão de Puerto María Auxiliadora e à mudança para a região rio abaixo, nas imediações de Porto Murtinho e Carmelo Peralta.

E, ao fim, dado esse rompimento, ainda que as diferentes formas de alteridade possam, à primeira vista, assemelhar-se de um contexto a outro e dar-nos a ilusão de que uma mesma “trama significante” (GUATTARI, 2012, p. 48) habita todos esses domínios, não parece ser verdadeiro que o mesmo ocorra com a “textura” (GUATTARI, 2012, p. 48) de cada um dos universos de referência constituídos ao longo do tempo e caracterizados por sua singularidade. Assim, mais que atravessar um conjunto de elementos heterogêneos, o que a ação xamânica parece fazer em cada uma das variantes expostas acima é heterogeneizar qualquer traço que poderia unificá-las segundo um princípio de singularidade.

Referências bibliográficas

BERNAND-MUÑOZ, Carmen. **Les Ayoré du Chaco septentrional**: etude critique à partir des notes de Lucien Sebag. Paris-La Haye: Mouton, 1977.

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

D'ONOFRIO, Salvatore. Autour de Lucien Sebag. **Gradhiva**, Paris, v. 2, p. 64-141, 2005.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do Sentido**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

DOSSE, François. **History of Structuralism**: the sign sets, 1967-present. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

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

GOW, Peter. **An Amazonian Myth and its History**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

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

GUATTARI, Félix. **Caosmose**: um novo paradigma estético. Rio de Janeiro: Editora 34, 2012.

HÉNAFF, Marcel. **Claude Lévi-Strauss and the Making of Structural Anthropology**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.

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

_____. **L'Origine des manières de table**. Paris: Plon, 1968.

_____. **The Naked Man**. Londres: Jonathan Cape e Harper and Row, 1981.

_____. Claude. **Antropologia estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

SALMON, Gildas. Les incongruités de la pensée symbolique. **Philosophie**, Paris, n. 98, p. 71-90, 2008.

_____. Du système à la structure: la redéfinition de la méthode comparative dans "Les systèmes de transformations" (*La Pensée sauvage*, chapitre 3). In: MANIGLIER, Patrice (Org.). **Le Moment philosophique des années 1960**. Paris: PUF, 2011. p.159-176.

SEBAG, Lucien. Compte rendu de mission chez les Indiens Ayoré. **L'Homme**, Paris, v. 4, n. 2, p. 126-129, 1964.

_____. Le chamanisme ayoréo (parte 1). **L'Homme**, Paris, v. 1, p. 7-32, 1965a.

_____. Le chamanisme ayoréo (parte 2). **L'Homme**, Paris, v. 2, p. 92-122, 1965b.

SZTUTMAN, Renato. **O profeta e o principal**. A ação política ameríndia e seus personagens. 2005. 447 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – PPGAS, USP. São Paulo, SP, [2005].

WAGNER, Roy. **The Invention of Culture**. Chicago: University of Chicago Press, 1981

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

_____. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. **Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v. 2, n. 1, p. 3-22, 2004.

_____. Filiação intensiva e aliança demoníaca. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, v. 77, p. 91-126, 2007.

Recebido em: 08/06/2017 * Aprovado em: 14/02/2017 * Publicado em: 30/06/2017
