



‘Apenas pobres’: um conceito antropológico de pobreza do ponto de vista ayoreo (alto Paraguay)

Leif Grünewald¹

Resumo

Esse exercício de pensamento busca relacionar parte da discussão promovida por Marilyn Strathern acerca da noção de estética das relações à etnografia Ayoreo (um povo falante de uma língua Zamuco que habita a região do Chaco Paraguai), buscando dar vistas à conexão entre um idioma Ayoreo da pobreza e um sistema de transformação de posições e relações que caracteriza no pensamento das pessoas desse povo, segundo entendo, um campo de forças e de possibilidades de variação subjetiva e a experimentação de vias possíveis de transformação

Palavras-chave: Ayoreo; Chaco; Transformação; Estética; Pobreza

Abstract

This exercise of thought seeks to relate part of the discussion promoted by Marilyn Strathern about the notion of aesthetic of relations to Ayoreo ethnography (a Zamucoan speaking group that inhabits the Paraguayan Chaco region), aiming to show the connection between an Ayoreo language of poverty and a system of transformation of positions and relations that characterizes in Ayoreo mind a field of forces and possibilities of subjective variation and the experimentation of new possible ways of transformation.

Keywords: Ayoreo; Chaco; Transformation; Aesthetics; Poverty

¹ Pesquisador Associado ao LESPFI/ERRAPHIS/Université Toulouse II Jean Jaurès e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná. E-mail: leifgrunewald@gmail.com.





No momento em que me ponho a começar a escrever esse texto a lembrança de dois acontecimentos ocorridos em dois momentos espaço-temporais distintos ocupa a minha memória. A recordação de cada um deles, de forma distinta e por meio de intensidades diferentes, acabou por alicerçar o exercício de pensamento com o qual gostaria de me engajar aqui em torno, tanto de uma caracterização etnográfica de uma teoria da pobreza mobilizada sob uma perspectiva Ayoreo (falantes de uma língua Zamuco que habitam tradicionalmente a região do Chaco Central, mas que passaram a residir desde os anos 60 na região do alto rio Paraguay), quanto de seus agenciamentos possíveis com duas imagens do pensamento de Marilyn Strathern (1988) sobre a ideia de uma estética das relações. O que intenciono ao buscar relacionar um acontecimento ao outro é justamente dar vistas, preliminarmente, à conexão entre um idioma Ayoreo da pobreza e um sistema de transformação de posições e relações que caracteriza no pensamento das pessoas desse povo, segundo entendo, um campo de forças e de possibilidades de variação subjetiva e a experimentação de vias possíveis de transformação.

Ademais, o exercício de pensamento que proponho aqui a partir desse par de lembranças supõe igualmente um duplo retorno. Um deles, que se encontra, como se verá, distribuído ao longo de todo o texto, consiste na retomada de algo das discussões teóricas promovidas no entorno das ideias de “conceito antropológico de conceito” e de “estética das formas sociais”. Já o outro, a alguma parte do material etnográfico que embasou a elaboração de minha tese de doutoramento (GRUNEWALD, 2015) e toda a produção advinda dela.

Imagino que, assim sendo, a leitora e o leitor notarão, ao final, um certo desequilíbrio entre as discussões teóricas a que me ative e o material etnográfico de que disponho. Não exatamente pela extensão de cada uma, mas, talvez, pela forma como a etnográfica é apresentada – já ao final da leitura -, deixando a leitora e o leitor com a sensação de que a discussão teórica extrapola e sobrepõe a descrição etnográfica. Bem como penso que em muitos momentos a própria descrição etnográfica talvez se fará em termos que poderão soar muito abstratos (em termos de princípios, formas de relações, efeitos, etc.), de modo que se tenha a impressão de que a discussão encontra-se sempre entre dois polos num contexto em que um polo teórico denso e espinhoso faz o outro de refém.

Quanto a isso, penso que nada possa fazer, apenas salientar o caráter ainda provisório e preliminar de experiência de pensamento que o sustentou, enfatizando que seu objetivo era o de iluminar sobre as possíveis torções que uma “teoria etnográfica” mobilizada por um povo chaqueño provocaria sobre um elemento constituinte do repertório conceitual da antropologia social, negritando os traços particularmente indígenas daquilo que as pessoas de um povo nomeiam de pobreza. Assim, devo enfatizar também que essa mesma experiência que tem um cerne elaborado rigorosamente por via etnográfica, que consiste na elaboração etnograficamente motivada de que a ideia ayoreo de ser pobre, sendo menos ser que devir, remeteria a uma modalidade de abertura para o exterior expresso numa vontade ayoreo de experimentação do mundo oferecido por diferentes formas de Brancos (ayoreo: *cojñone*). É justamente a partir desse cerne e dos elementos

etnográficos que sustentam sua afirmação que esse exercício se ramifica (e busca se debruçar sobre) questões tais como: de que maneira as formas ayoreo “ser índio” e “ser pobre” figuram como essencialmente instáveis? De que maneira estão parcialmente em conexão? De que maneira a evocação de uma se fundamenta nas variações produzidas pelas interações entre elas?

Estética(s)

Pois bem. O primeiro deles, ocorrido mais recentemente em algum momento durante o ano de 2017, consiste na lembrança de uma mensagem enviada por mim por minha colega Ashley Lebner noticiando o acontecimento recente do lançamento de seu livro *Redescribing Relations*. Mais especificamente, a lembrança conectava-se com outra, que concernia à própria organização do livro, que trazia como primeiro capítulo a versão em inglês da entrevista bem conhecida realizada com Marilyn Strathern em 1999 por Eduardo Viveiros de Castro e Carlos Fausto. Creio que muitas daquelas e daqueles que, em algum momento, possivelmente lerão esse ensaio já tiveram a oportunidade de acessá-la e se recordarão que ali dizia-se algo realmente muito interessante acerca do emprego da noção de estética ao longo de *The Gender of the Gift* (1988). Assim, tomarei a liberdade de reproduzir aqui, a partir da versão trazida no livro de Ashley Lebner (2017: 51), o trecho que tenho em mente. Os negritos e os itálicos são meus:

MS: Well, part of it I'm afraid – and this doesn't put me in a very good light – part of it is being irresponsible; that is, I'm not claiming total responsibility for what I'm doing, I'm shrugging it off, I'm saying that's rhetoric – that's running away. One doesn't like to admit to that kind of thing. *The second part, though, is perhaps the counterpart to the role that the notion of aesthetics plays in The Gender of the Gift, which is that things that live in culture, so to speak – or live in life – live because they have a particular form, and they persuade because they take a particular form.* And I do actually think that it matters the form that things take, that it matters whether one starts off with relationships or whether one starts off with the notion of things as we were talking about earlier. (...) MS: That's right because *aesthetics is about the appropriateness of form. There is a propriety to the way things appear. And in fact, things don't appear unless there is some kind of will or intention*, so to speak, which you can then act on and judge – and so it's judgmental. So, yes, *aesthetics is a question of judgement.* (LEBNER, 2017: 51)

A questão de Marilyn Strathern com a noção de estética, tal como mobilizada ao longo de *The Gender of the Gift* (GoG), se resumiria, à primeira vista, a ideia de que aquilo que “vive na cultura” só pode viver pois é dotado de uma forma específica – o que daria sustento, inclusive, à sua capacidade de persuadir. No entanto, me parece ser importante observar suplementarmente





que em *GoG* a mesma autora salienta (particularmente no tópico *Reification: the constraint of form*) que relações precisam aparecer sob uma forma específica para serem reconhecidas:

The objectification of relations as persons simultaneously makes them into *things* in so far as *the relations are only recognized if they assume a particular form*. Indeed, there is a very small number of (conventional) forms that will do as evidence that relations have been thus activated (...) Objectification necessarily requires the taking of a form; knowledge has to be made known in a particular way”; “...to evince power or capability, it must manifest itself in a particular concrete way, which then becomes the elicitory trigger. This can only be done through the appropriate aesthetic (STRATHERN, 1988: 180-181).

À vista disso, me parece acertado apontar que a noção stratherniana de estética indica que o reconhecimento dos estatutos figura como um efeito das relações, porém a noção é empregada por essa autora para indicar a maneira específica como isso ocorre – a partir da elicitación de uma forma convencional.

Sabemos, em todo caso, de outras duas coisas sobre algum emprego da noção de estética. A primeira delas, que durante as últimas quatro décadas e com mais firmeza de intenção desde o fim dos anos de 1980, como resumiu Morten Nielsen (2013) de maneira brilhante, um conjunto de produções sobre a estética de formas sociais produziu uma coleção de novos modos particulares de estudar regimes de troca recíproca e relações sociais como um todo.

Se uma imagem de socialidade era apresentada por Strathern no fim dos anos de 1980 (1988, p.181) como uma visível através de atos padronizados de evocação revelados sobre formas estéticas específicas, um *insight* importante sobre o qual esses trabalhos se alicerçaram era o de que diferentes formas de socialidade não eram simplesmente apresentadas sob uma forma cotidiana/convencional. Ao invés disso, elas figurariam através de atos padronizados de evocação que poderiam ser vistos como momentos específicos de invenção, nos quais formas particulares de relações sociais e políticas emergiriam e produziriam efeitos. Nesse sentido, a significância e a potência das relações sociais dependeria de um tipo particular de visibilidade criada por meios estéticos apropriados. Em suma, relações seriam reconhecíveis enquanto sociais quando manifestadas sob formas específicas, de modo que a forma da realidade é, em grande medida, como bem definiu Roy Wagner (1977b: 396 *apud* NIELSEN, 2013), “consequência dos termos simbólicos através dos quais a realidade é conceitualizada”.

A outra coisa que sabemos acerca do emprego da noção de estética é que pelo menos desde a publicação de *Property, Substance and Effect*² (1999) que ao conectar dessa maneira a noção de estética a algum modo específico de figuração, Strathern estaria fazendo algo bem mais profundo do que simplesmente nos recordar tanto que uma forma material é dotada de aparência

2 Que ocorreu, curiosamente, no mesmo ano em que Strathern foi entrevistada por Fausto e Viveiros de Castro para a revista *Mana* (1999).

intencional quanto que modos de existência e modos de figuração encontram-se conectados. Muito mais, então, que sugerir que a forma de existência de um determinado objeto é, à sua maneira, “cultural”, penso que, por intermédio da noção de estética, Strathern estaria buscando evidenciar que a maneira pela qual pessoas e atos tornam-se conhecidos é efeito, justamente, das relações em que diferentes sujeitos se engajam e, assim sendo, um tipo de “qualidade” das próprias relações – que proveem, por sua parte, as próprias condições de um determinado modo de existência.

Tentarei ser mais ou menos descomplicado tomando como alicerce um tipo de acontecimento etnográfico amplamente conhecido por todo estudante de antropologia: as trocas de colares e braceletes que caracterizam o circuito Kula tal como descritas por Malinowski (1922). Não penso que seja necessário recompor os contornos da descrição desse acontecimento. A fim de manter minha exposição suficientemente sintética, creio que bastará a leitora e ao leitor recordar que ao reificarem um conjunto de convenções (por exemplo, troca de objetos, um determinado regime alimentar, um modo específico de adorno de espaços públicos e privados, uma coleção de objetos que são exibidos apenas por ocasião desse acontecimento etc) que se vêem reiteradas em acontecimentos e em relações, os habitantes de Omarakana assumiriam, conforme se pode depreender tanto da descrição de Malinowski sobre a socialidade Trobriand quanto do desenvolvimento suplementar que se pode encontrar no trabalho de Mosko (2014, 2017), uma forma estética em conformação com a qual devem figurar a fim de serem reconhecidas, assim como devem pensar a si próprias sob uma forma “convencional”, a fim de que possam produzir determinado efeito social. Suplementarmente, alguém ao assumir uma forma estética “correta” acaba por impelir os outros a responderem, fomentando nesse movimento o reconhecimento de suas próprias capacidades.

Note-se, então, diante dessa espécie de “ato de eliciação” (STRATHERN, 1988), que toda a questão não diz respeito exatamente a algum problema de criação de assimetrias e de emergência de hierarquia mediante a atribuição de um poder obtido a partir da autoridade sobre outrem. Creio que, mais apropriadamente, ela diga respeito a um modo de organização e de efetuação de critérios estéticos a partir do qual se constitui uma espécie de “teoria da ação social”, posta à vista nos efeitos produzidos nas pessoas umas pelas outras. E assim sendo, tal como ocorreria, por exemplo, para o caso do emprego que Gell (1995) fez da noção de impacto estético, o uso que Strathern faz da noção de estética parece também remeter, em último caso, a um certo tipo de poética: cada forma atualizada a partir desse conjunto de critérios estéticos é, pois, visivelmente e explicitamente, dependente do discurso que se elabora sobre a própria forma.

Pois bem. Diante das duas coisas mencionadas acima acerca do emprego da noção de estética, penso que se poderia afirmar tanto que socialidade e a estética de um conjunto de formas que cromatizam sequências da vida social encontram-se intimamente conectados, quanto que a ênfase em processos de evocação atrelou a criação de relações sociais à geração de formas a partir de determinados padrões estéticos. Mas, a bem dizer, elas permitem-nos igualmente indagar: seria possível examinar essas formas sociais a partir de outro ponto de vista que não o de sua





elicitção? Como examinar a emergência de formas sociais a partir de padrões estéticos tomando como ponto de partida a diferenciação e a variação entre elas, sem nos encontrarmos atrás das grades dessa prisão que nos protege – a de uma natureza universal e de um mundo “cultural” da linguagem, do signo, da convenção e da tradição (cf. Viveiros de Castro, 2010) – e que parecem alicerçar o emprego da noção de estética?

Apenas pobres

Eis que reencontro então o acontecimento em que consiste a segunda lembrança que ocupa (já há algum tempo) lugar em minha memória. Este, que ocorreu na noite do dia 09 de novembro de 2012, durante a primeira perna de meu trabalho de campo. Naquele tempo eu residia numa pequena barraca que abrigava com muita dificuldade uma pessoa, a qual armei na lateral do pátio doméstico de Kikome e Kuisi, um velho casal de xamãs de Tiogai, e já tarde naquela noite todos os outros que integravam aquele grupo doméstico e eu embarcamos em uma canoa rumo à cidade brasileira de Porto Murtinho a fim de participar do comício de um homem que se candidatava à prefeitura daquela cidade pelo Partido dos Trabalhadores.

Segundo o que podia se ouvir comentar sobre o candidato do PT, em Ayoreo e em espanhol, entre as pessoas de Tiogai embarcadas na canoa ao longo da curta viagem até um porto nas proximidades da praça central da cidade, esse era um homem conhecido pelas pessoas das aldeias Ayoreo no alto Paraguay como alguém que já há algum tempo mobilizava-se com a realização de projetos “bons para os pobres” (Ayoreo: *omi tu ome jmatai*).

Uma vez aportados na outra margem do rio, Peebi, o filho mais velho de Kikome e Kuisi (que também era naquele tempo o líder da aldeia), e seu irmão José Fernando contavam, ao longo do trajeto que conduzia do porto até o parque de exposições da cidade, que lhes agradava particularmente a candidatura do candidato do PT, pois diziam que tanto o candidato quanto sua esposa eram considerados, tal como se dizia sobre os chefes de aldeia contemporâneos e sobre os missionários salesianos da antiga missão de Puerto María Auxiliadora, velhos “apoiadores” (Ayoreo: *agutiyamainióde*) que em outras ocasiões já haviam alimentado e amparado pessoas da aldeia – inclusive o próprio Kuisi, que algum tempo antes adoecera gravemente e só havia conseguido um leito no hospital por intermédio da esposa do candidato do PT. Paralelamente, José Fernando acrescentava, ao longo da noite, que o outro candidato à prefeitura de Porto Murtinho, filiado ao PSDB, era, tal como eu já ouvira antes dizer sobre os bruxos de outras aldeias Ayoreo no alto Paraguay, uma pessoa que “desejava apenas para si própria” e que, justamente por esse motivo, gente de que não se podia obter nenhuma espécie de auxílio ou objeto para levar à aldeia. Donde o próprio José Fernando sugeriria, ao final, para minha própria surpresa, o seguinte: “antes nós éramos índios e pobres. Agora, somos apenas pobres”.

Recordo-me que após o encerramento de meu período de trabalho de campo argumentei

em outra parte (GRÜNEWALD, 2015) que supunha que longe de nos encontrarmos diante de uma variante selvagem de utilitarismo ou de uma espécie de “efeito ameríndio” dos programas de distribuição de renda que marcavam, naquela ocasião, pouco mais de uma década de governo do PT, nos encontrávamos diante de duas imagens do pensamento Ayoreo sobre a ideia de se ser “apenas pobre” e sobre o contraste entre bondade e maldade atribuída a uma classe específica de sujeitos nomeada pelos Ayoreo de *cojñone*, brancos. Sobre o contraste entre a possível bondade e maldade atribuída a outrem sustentei que toda a questão me parecia dizer respeito a um certo “modo de constituição da esfera política” (cf. CLASTRES, 2003: 44) que se encontrava expresso na habilidade de um sujeito em mediar a relação entre as pessoas de um grupo e os centros de agência que se encontrariam no exterior do *socius*.

Nesse sentido, minha sugestão era a de que a recusa da troca caracterizava o modo de existência daqueles que, ao mobilizarem um conjunto de relações com formas de alteridades localizadas no avesso do *socius* negavam-se em compartilhar tanto uma classe de objetos quanto palavras e informações. Tal recusa parecia dar vistas a um vetor que tangenciaria tanto o modo de ação dos feiticeiros quanto o do candidato do PSDB, cujos atos não eram reputados serem “bons para os pobres”. Ainda, então, que se pudesse reconhecer que cada um desses modos se encontrava vinculado a um pedaço de espaço e de tempo distintos e a um regime de reações com agências que se encontram no exterior do *socius*. Eu imaginava que se poderia sugerir, mesmo diante da heterogeneidade entre eles, que eles figuravam como um conjunto de transformações. Estas transformações circulavam sobre uma face do pensamento Ayoreo sobre formas não humanas de alteridade, de modo que as relações que se poderia estabelecer com elas que compreenderiam um mesmo elemento simbólico: a troca e/ou a recusa dela.

No que concernia, por outro lado, à ideia de ser “apenas pobre”, minha suspeição naquele tempo era outra. Ela consistia na hipótese de que a elaboração de um determinado princípio em favor de outro fosse um tipo de reação ayoreo à proliferação promovida pelas ações dos padres salesianos de uma imagem de “pobreza” entre eles. Esta supressão se mobilizava em favor da supressão da imagem de “selvageria” que substituiria, sob o julgamento dos padres salesianos e sob a perspectiva do regime civilizatório de ações mobilizadas por eles, o conjunto “tradicional” de ações, percepções e afecções das pessoas desse povo.

O que me interessava particularmente (e que talvez não pude abordar satisfatoriamente naquela ocasião) era, então: (1) uma espécie de variação num regime relacional e o efeito que produzia num esquema classificatório – se antes os Ayoreo diziam-se “índios e pobres”, após a desarticulação da missão de Puerto Maria Auxiliadora nos idos dos anos de 1990 e a mudança para a região rio abaixo, mais próximo das cidades, teriam passado a ser “apenas pobres” –; (2) a ideia interessante que me parecia se encontrar mais ou menos difundida entre as aldeias originadas a partir da fragmentação da missão salesiana de que a pobreza que se autoatribuíam era um efeito de uma espécie de “mistura” (Ayoreo: *imere iji ñane*).





Era muito difícil para mim deixar de reconhecer na ideia Ayoreo de “mistura” algo da discussão de Peter Gow (1991) sobre a ideia mobilizada pelos Piro da região do baixo rio Urubamba sobre serem *gente [de sangre] mezclada*. Particularmente a importante tese do autor de que o idioma da mistura se referia entre os Piro a uma espécie de colapso dos “tipos puros de gente” que existiriam, segundo as pessoas desse povo, “no começo da história”, promovido pela sucessão de intercassamentos propiciados por novas gerações e novos aldeamentos. Assim, as identidades pessoais dos povos contemporâneos do baixo Urubamba se encontrariam, segundo Gow, “misturadas” no sentido de que cada pessoa é, simultaneamente, de inúmeros “tipos de gente” (1991: 252), de modo que a dimensão temporal do sistema de parentesco dos povos do baixo rio Urubamba corresponderia ao próprio processo descrito pelos Piro de “tornar-se civilizado”³.

Ocorria, porém, que o caso da “mistura” Ayoreo me parecia se inserir, segundo meu entendimento, num tecido de relações distinto. Isso porque, se para o caso da etnografia Piro esse tecido seria composto pela sequência temporal de intercassamentos entre diferentes espécies de gente, dando vistas a uma noção Piro de história, para o caso dos Ayoreo, a “mistura” me parecia ser, alternativamente, um efeito da transformação nas relações com diferentes figuras de alteridade e nos meios de obtenção de acesso a uma classe de objetos denominada de *agutiyabádode cucha* da qual a posse seria, desde o tempo mítico, dos brancos. Assim, eu imaginava naquela ocasião que se podia sugerir que se a dimensão temporal do parentesco dos habitantes do baixo Urubamba correspondia ao processo de “tornar-se civilizado”, uma dimensão temporal da socialidade Ayoreo corresponderia ao fluxo de relações com diferentes figuras que ocuparam, ao longo da passagem do tempo, a posição de “apoiador”/*agutiyamáini* ao possibilitarem o acesso a essa classe de objetos.

Ao final minha indagação era, portanto, a seguinte: seria a tese Ayoreo sobre serem “apenas pobres” correspondente a alguma espécie de índice de uma teoria “selvagem” de aculturação? Diante dela, pude argumentar, ainda um pouco hesitante, que eu imaginava tratar-se, de maneira particular, de um processo de reespecificação no qual a posição de branco não era um parâmetro de posicionamento pré-estabelecido, de maneira que a ideia de ser “apenas pobre” poderia ser apreendida como uma expressão possível para a criação de novas possibilidades de vida e de novos movimentos e intensidades.

Em todo caso, por ocasião da elaboração desse texto e com essas duas recordações em mente, gostaria de retomar ao meu material etnográfico e à ideia Ayoreo de “deixar de ser índio” e de se ser “apenas pobre” lançando-me num exercício de pensamento alicerçado sobre a seguinte proposição: são as ideias de “ser índio” e “ser pobre” formas sociais inerentemente instáveis cuja exploração é possível através do exame das variações e justaposições entre elas. Dessa forma, essas mesmas ideias emergiriam como efeitos da maneira pela qual elementos apenas aparentemente incomensuráveis encontram-se parcialmente em conexão. Assim sendo, a evocação de uma forma ou de outra emergiria justamente como função das variações criadas a partir da interrelação entre

3 Que diria respeito, de acordo com a descrição de Gow (Op. cit.: 265) ao reconhecimento legal das aldeias e às escolas nelas presentes, e ao consumo de objetos associados ao modo de existência dos Brancos, *gente blanca*.

elas – acabando por revelar, nesse movimento, um tipo “temporal” (cf. NIELSEN, 2013) de estética à luz do qual a socialidade se faria perceptível tanto *em* quanto *como* modulação de formas.

No quadro dessa proposição, penso uma saída interessante para sustentá-la e desenvolvê-la, tendo como anteparo a ideia de uma “teoria etnográfica”, que tomo de empréstimo de Peter Gow (2015) e de Marcio Goldman (2013) que, por sua vez, tomaram-na do trabalho de Malinowski, *Coral Gardens and their Magic*. É bom lembrar que toda questão ali se erguia, conforme Peter Gow (2015: 34) bem notou certa vez, em torno do emprego da palavra Kiriwina *buyagu*. O que essa palavra poderia significar? Malinowski ensinava-nos: “jardim”, mas isso não era absolutamente o todo do problema. Ao buscar elaborar um modelo de entendimento da linguagem e da magia, Malinowski engajava-se, a partir daí, numa reflexão sobre um duplo emprego da ideia de tradução⁴. Por um lado, a ideia de “tradução” poderia corresponder à busca de equivalentes verbais em duas línguas distintas, o que tornaria a tarefa impossível (*traduttore, traditore*, lembra-brava Malinowski...). Por outro, a mesma ideia poderia ser apreendida ao modo da definição de um termo via análise etnográfica, revelando-se a única maneira possível (e correta) de definir as características linguísticas (e culturais) de uma determinada palavra, contribuindo, assim, para um entendimento mais aprofundado dos mecanismos concretos através dos quais determinada palavra é efetivamente empregada

Note-se que sob a perspectiva de Malinowski uma “teoria etnográfica” não se confunde absolutamente nem com uma “teoria nativa”, nem com uma “teoria científica”. Como Goldman (2013: 18) cuidou de observar no escopo de uma discussão sobre uma “teoria etnográfica da democracia”, a ideia malinowskiana de uma “teoria etnográfica” esquia-se justamente dos riscos do subjetivismo e da parcialidade da “teoria nativa” e do “objetivismo” e “arrogância” das “teorias científicas”. A diferença entre elas reside, então, em diferenças de grau ou em “programas de verdade”, como diria Goldman, tomando de empréstimo a expressão de Paul Veyne. Assim, se a ideia de uma “teoria etnográfica” teria um ponto central, este consistiria, conforme Goldman, na elaboração de um modelo de entendimento para algum objeto social que, mesmo quando produzido *em e para* um contexto particular, encontra-se habilitado a operar como matriz de inteligibilidade *de e para* outros contextos. Nesse sentido, uma “teoria etnográfica” nos permite, ao menos em parte, sobrepor alguns paradoxos que caracterizam reconhecidamente o campo disciplinar da antropologia, tal como aquele entre particular e geral, ou aquele entre práticas e normas e entre real e ideal.

Frente a essa ideia, o exercício de pensamento sobre uma “teoria etnográfica da pobreza” supõe a compreensão de que aquilo que os Ayoreo da região do alto Paraguai nomeiam, em seus próprios termos, de *pobreza*, não me parece estabelecer nenhuma relação de vizinhança com o que eu próprio chamava em 2012 de pobreza. Na esteira do que Goldman (Op. cit.: 19) bem observou acerca da noção de teoria etnográfica, o exercício que proponho também procede um pouco na

4 Malinowski desenvolveria essa questão no segundo volume de *Coral Gardens and its Magic* sob o título paradoxal “Translation of Untranslatable Words”.





esteira do que Lévi-Strauss nomeava de “pensamento selvagem”: ele emprega elementos concretos do próprio campo a fim de articulá-lo em proposições mais abstratas, capazes de conferir inteligibilidade a outros eventos ao elaborar uma matriz de inteligibilidade capaz de prover outro entendimento de nossa própria ideia de pobreza.

Sendo assim, me parece caber, certamente, perguntar: quais são as passagens de conversão por meio das quais seria possível, para os Ayoreo, “ser pobre”? Que efeitos permitiriam as pessoas desse povo “serem pobres” sem dever nada aos “outros pobres” de Porto Murtinho? Como a “pobreza” é concebida pelos brancos com os quais os Ayoreo convivem e conviveram e quais elementos aparecem nesse contexto como indicativos de “pobreza”? Que operações de pensamento estariam em jogo ali que permitiriam afirmar a pobreza como uma posição de enunciação possível e independente da “identidade”?

Parece-me haver apenas uma forma de responder a esse conjunto de questões, que é perguntando aos próprios Ayoreo. Deixo, então, momentaneamente essa paisagem teórica para retornar a uma paisagem etnográfica do alto rio Paraguay.

Ritornelo

Já voltarei à ideia de uma “teoria etnográfica da pobreza”. Por ora, ao modo de um tipo de *flashback*, gostaria de começar esse exercício retornando aos anos de 1960, quando se estabeleceu a missão salesiana de Puerto María Auxiliadora pelas mãos do padre Antonio Ruggiero, num terreno de 200 quilômetros quadrados localizado na margem direita do alto rio Paraguay, há aproximadamente 6 quilômetros da cidade brasileira de Porto Murtinho, comprado por 40 mil dólares pelo Vaticano de um produtor espanhol de madeira de quebracho⁵ (*Schnopsis balansae*).

Estabelecida entre os Ayoreo na margem direita do rio Paraguay, os padres da missão de Puerto María Auxiliadora ocuparam-se progressivamente de fazer da vida das pessoas desse povo (para empregar as palavras de 1971 do padre salesiano Bruno Stella) “um *fac-simile* da primeira comunidade cristã de Jerusalém”, transformando-a, sob a perspectiva dos Ayoreo que não se concentraram na missão salesiana, no novo território dos *pa’i gosode* – da “gente do padre”. Assim caracterizado, o projeto salesiano posto em execução pelos padres na missão do alto Paraguay revelou-se, conforme argumentei em minha tese de doutoramento (GRUNEWALD, 2015), 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* ameríndio – quando não destruíam as codificações primitivas, as reduziām

5 O quebracho é uma árvore nativa do Chaco e do pantanal brasileiro, de madeira densa, dura, avermelhada e altamente resistente à decomposição, empregada na feitura de mourão de porteiras, aviamentos de casas e cabos de ferramentas. Ademais, a tintura da resina de suas folhas maceradas é dita ser tônica em pequena dose e sua casca, que contém tanino e é utilizada na indústria de curtume, quando triturada e cozida é reputada naquela região aliviar dores de dentes, ouvidos e auxiliar no tratamento de verminoses. Ver <http://www.umpedeque.com.br/arvore.php?id=634> (Acesso em 24/03/2020).

a peças secundárias de uma máquina despótica inserida no Chaco paraguaio.

Marcado pela fabricação artificial 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 determinada perspectiva, posição de sujeito – tornando a abertura a esse Outro impossível –, 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.

Tratou-se por muitos anos de conceber, dentre outras coisas, uma nova geometria para as aldeias (que tiveram sua feição circular substituída por um modelo análogo àquele empregado, por exemplo, nas missões jesuíticas), 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). Fez-se cessar ainda o infanticídio entre os Ayoreo por meio da recriação de uma ideia de pessoa humana, assim como interditou-se a guerra e instaurou-se uma lógica de classificação segundo a qual distinguia-se os batizados dos não batizados, bem como o “pecado” do “não pecado” e aqueles que “tinham fé” daqueles que não tinham. No mesmo golpe, estimulou-se também o uso de roupas “civilizadas” e instituiu-se entre os habitantes 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, quanto do acesso aos bens que ali encontravam-se disponíveis.

Tudo isso, porém, segundo uma forma-Estado de pensamento dos padres salesianos. Se os padres apreendiam o mundo ayoreo como um tipo de variante quimérica de seu próprio mundo e, sob determinada imagem de pensamento, viam-se impelidos a unificá-los através de uma operação de redução de um mundo ao outro, as pessoas desse povo também se punham, não reciprocamente, a pensar sobre os padres salesianos como a expressão de um mundo possível.

Sob a perspectiva dos Ayoreo os padres não se distinguiam de outras espécies de Branco que conheciam previamente. No entanto, isso não significa que os salesianos não eram vistos, desse ângulo “selvagem”, formas de alteridade razoavelmente enigmáticas. Donos de bens poderosos, os padres também figuravam como centros de agência patogênicos cujo duplo (ayoreo: *oregaté*) era considerado capaz de fazer extinguir as fontes de água e provocar doenças em quem quer que tocasse tanto as cruzes e imagens trazidas pelos padres, quanto os objetos nos quais o *oregaté* nocivo dos brancos encontrava-se distribuído, e reputado curar e provocar nos Ayoreo uma classe específica de enfermidades denominada por eles de *dequeyutigueti*⁶ e cuja condição ontológica seria análoga a dos habitantes⁷ do domínio subterrestre *jnaropié* – destino póstumo

6 Dentre as quais deve-se incluir doenças como a varíola, a pneumonia, a catapora e o sarampo.

7 Diz-se que os brancos são, tal como os mortos, donos de caras pálidas e, como eles, tem a cara pintada por *ijnámejnai*, pela terra branca.





do duplo dos Ayoreo falecidos.

Além disso, os salesianos encontravam-se habilitados a se entreterem num modo privilegiado de relação com *Dupade*, Deus.

Dupade figura no pensamento Ayoreo como o grande transformador da condição ontológica dos seres originários *Jnanibajade* (masc.) e *Chequebajedie* (fem.), bem como um chefe poderoso cujos atributos manifestam-se ao assegurar que os Ayoreo batizados, habitantes da missão, e conhecedores de suas palavras (ayoreo: *uruode*) possam “viver bem” – com acesso tanto a medicamentos quanto a essa classe de objetos poderosos. Reconhece-se, ademais, que *Dupade*, já há muito tempo, não vive entre as pessoas humanas. Desde o dia em que, ofendido pela descrença dos Ayoreo e pelo mau-odor do domínio terrestre, abandonou a socialidade humana e ascendeu para um patamar celeste, acompanhado daqueles que viriam a se transformar, por sua intervenção, nas estrelas e na lua – os únicos que, segundo seu próprio julgamento, acreditavam em suas palavras e lhe chamavam pelo vocativo *yoquipa’i*, “o nosso padre”.

Os Ayoreo, “abandonados” (ayoreo: *timiningara*) no domínio terrestre, passaram a viver sob a tutela da pessoa cósmica e destituída da condição humana de *Dupade*. Este, por outro lado, ao ascender para o patamar celeste, teria se magnificado e distribuído sua capacidade xamânica e de provimento de acesso a um tipo específico de trabalho (cf. GRÜNEWALD, 2015) e a uma classe determinada de objetos aos Brancos – dentre eles, os próprios padres⁸ da missão de Puerto María Auxiliadora que, ao figurarem como versões “desmagnificadas” (cf. SZTUTMAN, 2005) de *Dupade* faziam reenviar, em certo sentido, a vida de uma classe de pessoas desse povo a um estado mítico em que as pessoas desse povo viviam na fazenda de Agayéguede⁹.

8 Sendo *Dupade* uma figura não humana dotada de extraordinária capacidade xamânica e dono de objetos poderosos e encontrando-se seus atributos distribuídos nos padres salesianos, aqueles que habitavam a missão depreendiam a importância de ouvir com atenção as palavras de *Dupade* que podiam 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.

9 Segundo os Ayoreo, Agayéguede foi seu primeiro “capitão” (ayoreo: *eduguéjnai*), humano para si próprio e “um pouco Paraguaio” do ponto de vista dos humanos de verdade, além de ter sido o primeiro morador de uma grande fazenda localizada rio acima, 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. Mesmo considerado “um pouco” paraguaio, Agayéguede é reconhecido ainda tanto por sua habilidade com a língua ayoreo, quanto por sua capacidade de detectar na árida paisagem chaquenha a localização de depósitos de água e de antever a ocorrência de guerras e a chegada de inimigos – diante da chegada eventual, dizia-se que ele se punha a gritar a plenos pulmões, com a finalidade de que o inimigo recém-chegado se distraísse. Essa era, segundo os Ayoreo, sua própria demonstração de poder, que provocava imediatamente, por outro lado, a dispersão daqueles que viviam consigo nesta fazenda. No entanto, houve um dia em que o aviso verbal de Agayéguede se confundiu com os estampidos de tiros saídos de duas armas distintas: a arma do inimigo e sua própria arma. Quando não se podia mais ouvir os gritos de Agayéguede, os Ayoreo teriam deduzido: “Nosso capitão só pode estar morto!”. Se no começo todos os Ayoreo tinham animais, armas e criações de gado, após a morte de Agayéguede iniciou-se um processo de diferenciação que teria feito com que as pessoas desse povo perdessem tudo que até então era de sua posse. Conta-se ainda que por ocasião do mesmo acontecimento aqueles que viviam sob a tutela de Agayéguede abandonaram a fala de uma língua única e diferenciou-se linguisticamente os Ayoreo dos Chamacoco (Ybytóso e Tomaráho), dos Guarani, dos Angaité, dos Kadiwéu, dos Bororo, dos Terena etc, e a carência de comunicação provocada pela criação da diferença linguística fez com que esses povos se dispersassem ao norte e ao sul do Chaco Central e passassem a guerrear uns com os outros, dada esta espécie de patologia de comunicação que se instaurou entre eles.

Pois bem. É importante notar que dentre os efeitos produzidos pela instauração da máquina despótica salesiana ao se colocarem em filiação direta com *Dupade*, partilhando com ele da mesma condição ontológica, é relevante o estabelecimento, por meio de um conjunto de atos civilizatórios, da distinção entre os Ayoreo *batizados* e os *não batizados*, revelando-se ali determinante para tratar comparativamente a criação de duas séries comunicantes, mas distintas, de gente, de acordo tanto com uma diferença corporal e espacial, quanto com o regime de relações em que cada série de gente se engaja.

É assim que a distinção entre *batizados* e *não batizados* se prolongava na diferença entre corpos e regimes de relações. Os *batizados* surgiam, mediante as ações dos padres da missão, numa série que fundava um tipo corporal, reduzido a um envelope físico e apenas um duplo, construído a partir de um regime alimentar que tolera livremente e abundantemente a comida dos Brancos obtida na missão (sal, óleo, bolachas, macarrão etc.).

Não concorrentemente, a condição corporal dos *não batizados* manifestava-se, no exterior da missão, na floresta, sob um modelo ampliado de corpo (somava-se ao envelope físico dois princípios anímicos) para o qual a comida dos Brancos é reputada ser radicalmente patogênica, sendo ele construído perante um regime alimentar específico, pautado no consumo restrito de alimentos que, sob a lógica de um sistema classificatório Ayoreo, também são considerados provocadores de doenças, mas são obtidos no espaço da floresta: por exemplo, a carne de jabotis, tatus, tamanduás ou frutos de cactos – que não podem ser consumidos em excesso, sob pena tanto de enfraquecer o corpo físico do comedor imprudente, quanto provocar-lhe uma transformação no simétrico do animal de cuja carne consumiu excessivamente.

Vejamos ainda que no caso dos *batizados* a fixação no terreno de propriedade da missão, na margem do rio, figurava de maneira distinta sob duas perspectivas não recíprocas. Do ponto dos *batizados*, a residência ali possibilitava acesso tanto a possibilidades de trabalho remunerado na própria missão, como por exemplo, a atividade de criação de gado, quanto a objetos como o barco a vapor dos padres, a bordo do qual podiam se locomover, transportados pelos padres, para outras regiões rio acima e rio abaixo para exercer trabalho remunerado e adquirir com o dinheiro que obtivessem alguns objetos dos Brancos, expandindo, assim, as possibilidades de relação com diferentes formas de alteridade de cujo ponto de vista os Ayoreo figuravam até então apenas como “selvagens” e “canibais”.

Por outro lado, do ponto de vista dos padres a conversão de uma série em outra dava vistas para um processo de reespecificação que, se não era relacional – tal como do ponto de vista dos Ayoreo *batizados* – era “de substância”. Sob sua perspectiva, a transformação espacial (da floresta para a missão) e a transformação nas condições materiais em que os *batizados* viviam provocadas por seus atos implicavam, por fluxo, numa espécie de “transformação moral” daqueles que, segundo os padres (e aqui emprego sua própria terminologia apresentada nos *Bolletinos Salesianos*), ainda eram “selvagens” e se encontravam “na idade da pedra” – carecendo, portanto, careceriam da piedade e da comiseração daqueles que enxergavam a si próprios como “civilizados”.





Os padres desejaram suprimir a “selvageria” dos *batizados* da missão sob a crença de que era preciso defendê-los dessa condição até os anos de 1980, quando se substituiu no repertório da missão no Chaco o idioma da “selvageria” pelo idioma da “pobreza”. Fosse, porém, “selvageria” ou “pobreza”, o teor desse movimento de deslocamento continuava a se alimentar, segundo o “monismo ontológico” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004) que caracterizava a máquina despótica dos padres, da ideia de que apenas o trabalho (para os Brancos, na cidade) “libertava” de sua própria condição.

Mas por outro lado, e mais profundamente, o fim dos anos de 1980 e o início dos anos de 1990 é igualmente o momento em que os *batizados* passaram a se reconhecer como “pobres” e “abandonados pelos padres”. Foi esse um momento crucial na história do encontro dos *batizados* com diferentes formas de alteridade nas cidades: os *batizados*, agora “pobres”, optaram por abandonar a missão de Puerto María Auxiliadora e se mudarem, inicialmente, para a região rio abaixo, próximo a Puerto Casado, em busca de trabalho nas fábricas de tanino que ali se instalaram desde o fim do século XIX. De acordo com Peebi, em suas conversas comigo, o tempo da mudança para a região rio abaixo coincidiria ainda com uma espécie de retratação dos padres:

Os *pa’i* nos pediram desculpas e disseram: – ‘Estávamos errados! Vocês deveriam voltar a viver como antes’. Mas não queríamos, né? Viver como antes, no mato, dava muito trabalho. Nós achávamos que iríamos morrer depois que os *pa’i* nos abandonaram. Mas eles se foram e o que aconteceu? Ainda estamos aqui. Pobres. Na beira do rio. Antes da missão, da mudança para a região rio abaixo, e do abandono dos *pa’i* o dinheiro não existia em nosso mundo. Misturou as coisas e mudou. Se nossos avós se batizassem e vivessem a cultura que passamos a viver, não trocariam a sua pela que passamos a ter (Enrique Peebi, entrevista, 03/12/2012, Aldeia Tiogai)

Se tal afirmação sobre a pobreza e a inexistência de dinheiro não me parecia ser historicamente verdadeira, sobretudo quando evocava novamente na memória a conexão entre o trabalho, o dinheiro, a relação desse par com os anseios do projeto civilizatório salesiano posto em ação pelos *pa’i*, ela não me parece ser nem uma reação ameríndia a um conceito euro-americano de “pobreza”, nem sociologicamente desimportante.

Se um dos efeitos da imagem do abandono foi a recriação entre os Ayoreo *batizados* de um modelo de chefia e de organização política (cf. GRÜNEWALD, 2015), outra consequência da situação de “pobreza”, “descaso” e “falta de recursos” que caracterizava a vida na região rio abaixo era o retorno e o estímulo da ideia de “ser indígena”. Sob a perspectiva dos ex-habitantes da missão, todos que viviam nas novas aldeias constituídas na região rio abaixo eram “indígenas” e, por este motivo, deveriam ter o direito de acesso a seu território tradicional (na zona de Cerro León e Cerro Chovoreca, na fronteira do Paraguai com a Bolívia) assegurado pelo Estado Paraguai, pois ali dizia-se que poderiam se alimentar daquilo que os Ayoreo *não batizados* se alimentavam no passado e ter acesso às mesmas plantas das quais se serviam, antes do tempo da

missão, para se manterem a salvo das novas enfermidades que passaram a provocar torções no “mundo vivido” (GOW, 2001) ayoreo.

Uma teoria ayoreo da pobreza

A partir desse ponto, gostaria de retornar a essa forma evocada pelo pensamento ayoreo acerca de “ser pobre” que acabei de trazer acima, por cujo intermédio imagino que possamos perceber a consistência de uma “teoria ayoreo da pobreza”. O que gostaria de tomar como sugestão é que a evocação de cada, assim como a passagem de uma à outra, dá vistas menos à substituição de um quadro conceitual por outro, ou a alguma espécie de transformação substancial, que ao movimento pelo qual uma pessoa Ayoreo deixa sua própria condição e passa a se engajar noutro regime de afetos e relações¹⁰. Diretamente conectada, segundo a concebo, a uma discussão etnográfica sobre “virar branco” (KELLY, 2005) que passou a integrar a lista de temas de interesse da produção antropológica sobre povos indígenas nas terras baixas da América do Sul, o que gostaria de negritar sobre essa forma tal como evocada pelo pensamento ayoreo é menos a mudança de lógica cultural que a uma processualidade ontológica.

Penso, assim, que se passaria para o caso aqui de “ser pobre” algo parecido com o que Deleuze e Guattari disseram se passar com o conceito de devir. Deleuze e Guattari (1980) diziam que se ver atravessado e arrastado por um devir não é o mesmo que se ver em meio a uma transformação estrutural ou a um processo de identificação. Não sendo questão de imitação ou proporcionalidade de relações formais, a ideia de devir remete a processos pré-representativos aquém da geração de identidades. Nessa acepção, conforme Viveiros de Castro (1986: 123) observou ao indicar que o ser da pessoa Araweté é um “devir-outro”, o devir trata de processos que se passam no Real sem se ater necessariamente à distinção realidade/representação. Com isso, quero sugerir ao recorrer a algo do repertório da filosofia da diferença para uma descrição intuitiva da feição geral da ideia ayoreo de “ser pobre” que esta é determinada justamente pelo conjunto das relações que, ao qualificar um processo de transformação de uma série em outra, compõe, decompõe e modifica indivíduos – correspondendo, assim, a sua potência de agir aumentada ou diminuída ao se reterritorializarem num outro território existencial.

Este é, porém, apenas um andaime improvisado para tornar visível o fato de que num mundo que não é o meu, mas dos Ayoreo, a ideia de “ser pobre” não se define por uma forma que a determina como substancia. Sustento, de outra forma, que a ideia de “ser pobre” se define, nesta sociedade, como um modo de articulação e de transformação do interior com o exterior do *socius* e de apreensão de outras topologias sociais (cf VIVEIROS DE CASTRO, 1986: 608) não Ayoreo que se realizam noutros afetos e noutro conjunto de elementos materiais.

¹⁰ Sob esse aspecto, a ideia de uma teoria ayoreo da pobreza conecta-se diretamente com a discussão em Etnologia Indígena sobre o “virar branco” e sobre o engajamento em eixos de transformações. A esse respeito, ver a discussão importante promovida por Kelly (2005).





Por isso, o que me parece estar em jogo em uma teoria Ayoreo sobre “ser pobre” não é uma identificação com uma imagem de pobreza visível do outro lado do rio, território dos Brancos, atualizada de maneiras distintas a partir de diferentes máquinas concretas sociais de produção de subjetividades. Menos que a isso, todo problema me parece remeter a outra coisa mais interessante: a um modo específico de projetar-se na alteridade, de modo que o que se experimentaria ao se dizer “pobre” é uma nova posição perante Outrem, sobredeterminada no pensamento ayoreo por uma vontade de alteração. Em última análise, portanto, trata-se de um modo que excede a mediação *através* da alteridade que visa a restituição de uma identidade. Ele determina, alternativamente, uma passagem *para* a alteridade, de maneira que “ser pobre” (bem como a outra ideia que transparecia no mesmo contexto: “ser índio”), ao extravasar a pura representação, se efetuará como um valor funcional de um atributo de alteração.

Note-se, por fim: como a ideia ayoreo de “ser pobre” conecta-se com a noção de pobreza tal como mobilizada em outras sociedades? Sahlins enfatizava em *Stone Age Economics* (1972) que a pobreza não remete nem a alguma condição material (de modo que se reconheceria como pobre aquele desprovido de coisas), nem a uma relação entre meios e fins. A pobreza, dirá esse autor (Op. cit.: 36), é, sobretudo, uma *relação* (o itálico é meu) entre povos. Sendo um *status* social, a pobreza corresponde à própria invenção da civilização: cresceu com ela simultaneamente como distinção entre classes e, mais importantemente, como relação tributária.

Há nisso muita validade. Mas me parece que para o caso da “pobreza” ayoreo, o xis da questão se encontra em outro lugar. Onde? Creio que justamente na ideia de que os “pobres” não existem propriamente como substância ou princípio de identidade. Longe de mim querer sugerir com isso que a pobreza, tal como figurada em nosso pensamento ocidental, euro-americano etc, inexistia na região do alto rio Paraguay ou que as pessoas desse povo não vivam realmente em situação de grave vulnerabilidade, vivendo muitas vezes com pouco mais de 4 reais por dia. O que quero sustentar à guisa de experimento com a lógica de um pensamento sobre um mundo que não é o meu, mas dos Ayoreo, é que “ser pobre”, apenas neste caso particular, não designa ali um ente, mas um “entre”¹¹, alheio ao funcionamento da máquina identitária que se ocupa de reduzir uma relação a um termo. Se à luz de outra ideia de pobreza se identificaria o “pobre” como termo englobante oposto a uma substância de outra ordem (o “rico”), tomada como seu avesso, a “pobreza” Ayoreo, segundo a pude entender, faz referência à alteridade tomada não como predicado, mas como verbo, por meio do qual se acessa e se incorpora, ao se dizer “pobre”, menos um estado de coisas que a posição ambigualmente perigosa e poderosa de Branco.

E eis que reencontramos numa teoria ayoreo da pobreza algo que se poderia dizer também sobre um certo emprego da noção de forma estética (pelo menos o que disse antes me interessar

11 Minha sugestão inspira-se no que Viveiros de Castro (1986: 118) sugeriu acerca da pessoa Tupi Guarani (TG). Recorde-se que o autor destacava ali que a pessoa Araweté (TG) figurava como um ponto aleatório (ou como elemento paradoxal) que circulava como casa vazia entre domínios e formas do extra-Social. Donde Viveiros de Castro viria a sugerir que, enquanto devir, ela não ‘é’. Ela é um ‘entre’. Intercalaridade vazia e tensa que subjuga a identidade à diferença.

aqui). Minha vontade de crença é a de que o que sugeri acerca de uma teoria ayoreo da pobreza é importante para se conceber, de forma diferencial, uma noção de estética. Creio que a complicada lição ayoreo expressa na ideia de “ser pobre” de que há “formas diferenciais de pensar o fato da diferença” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986: 32) nos coloca algo importante para a noção de estética.

Já se disse acima sobre a noção de estética que formas particulares de relações sociais produzem efeitos ao serem evocadas a partir de determinados atos. Bem como se disse também que a noção stratherniana de estética indicava que o reconhecimento dos estatutos figurava como um efeito das relações, se atendo ao modo como relações internas e externas redescrevem a si próprias. Contudo, tenho a ligeira impressão de que ao não se ater ao modo específico como a relação *em si* cria espaço para si própria como um momento epistemológico, um pequeno dilema encontra-se posto para noção stratherniana de estética. Este dilema parece se encontrar no tipo de metáfora que parece sustentar esse conceito de estética – que, sob a minha percepção, é menos antropológica que linguística. Digo isso porque tenho a impressão de que ao supormos que a questão central para a noção de estética seja o mesmo que aquele posto para a linguagem, dizemos que tanto num caso quanto noutro, ao concebermos uma imagem de uma natureza universal de mundo estanque, acabaríamos por determinar a existência de uma grande divisão entre um mundo exterior estável, idêntico e objetivo e as diferentes “formas” que podem ser elicitadas e versar “culturalmente” sobre ele a partir do agenciamento de diferentes elementos (cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2010). No entanto, me parece tentador colocar a seguinte questão: talvez cumpra perguntar: o que ocorre se deslocarmos a questão e a formularmos tal como o pensamento ayoreo parece formular a ideia de “ser pobre”, ocupando-se menos de uma variação de “formas” que de mundo?

Com essa questão, imagino que a dobra extra que se poderia acrescentar à noção de stratherniana estética pode ser elaborada a partir da sugestão de que a noção de estética em contextos ameríndios não exprime apenas a elicitação de formas, mas, sobretudo, a elicitação de novos mundos – uma transformação do real em que o próprio sentido que se poderia atribuir ao verbo “ser” quando posto diante do pensamento ameríndio aparenta se encontrar alterado. Com isso, não quero dizer que os Ayoreo expressem por meio da imagem de “ser pobre” a ideia de que os “índios” viam o mundo de um jeito e os “pobres”, elicitados a partir do engajamento noutro conjunto de relações, o vejam de outro. O que imagino que os Ayoreo estejam dizendo ao referirem a si próprios como “apenas pobres” é que o engajamento noutro conjunto de relações implica na elicitação menos de outra forma social que de outro mundo, mobiliado pelas mesmas formas e conceitos, mas que se referem a coisas completamente diferentes.

Ao final, gostaria ainda de apontar o seguinte: ao se distanciar de uma operação predicativa e de uma ação transitiva, o “ser” de “ser pobre” se configura, dotado de consistência própria que é, como um movimento de desterritorialização dos termos de um conjunto de relações criado entre os Ayoreo e formas de alteridade que não equivale, em nenhuma instância, a ideia de “imitar”. Por fim, uma palavra importante sobre a ideia Ayoreo de “ser pobre”. Ela não é fictícia, nem hipotética,





embora se comprometa com as relações reais que as pessoas desse povo estabelecem entre si e com diferentes formas de alteridade. Nesse sentido em particular, aquilo que se “é” me parece ser, portanto, uma relação múltipla que não é indeterminada, justamente porque é indeterminante (cf. BLANCHOT, 2010: 121) que, sempre em deslocamento, lança o “eu” para fora de seu lugar – o qual, no entanto, ele não deixa de manter.

Referências

CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify. 1993.

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

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux*. Paris: Éditions de Minuit. 1980.

GELL, Alfred. On Coote’s Marvels of everyday vision, *Social Analysis*, n. 38: p.18-31. 1995.

GOLDMAN, Marcio. *How Democracy Works. An Ethnographic Theory of Politics*. Londres: Sean Kingston Publisher. 2013.

GOW, Peter. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press. 1991.

_____. *An Amazonian Myth and its History*. Oxford: Oxford University Press. 2001.

_____. Steps towards an ethnographic theory of acculturation. *Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia*, v. 1, 34–39. 2015

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

LEBNER, Ashley. *Redescribing relations: Strathernian conversations on ethnography, knowledge and politics*. New York: Berghahn Books, 2017.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Coral Gardens and their Magic: A Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands*. London: George Allen & Unwin. 1935

MOSKO, Mark. Malinowski magical puzzles: Towards a new theory of magic and procreation in Trobriand society. *Hau*. V. 4. N.1 p.1-47. 2014.

_____. *Ways of Baloma*. Chicago: Hau Books. 2017.

NIELSEN, Morten. Temporal Aesthetics: On Deleuzian Montage in Anthropology. In: Christian Suhr; Rane Willerslev. *Transcultural Montage*. New York/Oxford: Berghahn Books

SAHLINS, Marshall. *Stone Age Economics*. New York: de Gruyter, 1972.

STRATHERN, Marilyn. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1988.

_____. *Property, Substance and Effect: Anthropological Essays on Persons and Things*. Londres: The Athlone Press. 1999.

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

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

_____. Etnologia Brasileira. In: Sergio Miceli (org.) *O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995)*. Vol. I (Antropologia), p. 109-223. São Paulo: Sumaré/ANPOCS; Brasília: CAPES. 1999.

_____. O Anti-Narciso: lugar e função da Antropologia no mundo contemporâneo. *Revista Brasileira de Psicanálise*, v.44, n. 4, 15-26 · 2010.

WAGNER, Roy. Scientific and Indigenous Papuan Conceptualisations of the Innate: A Semiotic Critique of the Ecological Perspective.. In T. Bayliss-Smith e R. Feacham (org.) *Subsistence and Survival*. London: Academic Press. 1977. 385–411.

