

Foras-da-História

Off-History

Leif Grünewald¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.vi44.750>

Resumo: Esse texto, ao debruçar-se sobre um dispositivo técnico elaborado pelo banco mundial, que dispõe sobre projetos de desenvolvimento para povos indígenas e da África Subsaariana, busca examinar que espécie de juízo estaria posto ao se pensar as noções de história e de diferença em termos daquilo que lhe faltaria a essas populações quando comparadas ao nosso próprio regime de existência. Assim, ao se indagar sobre o que se encontra em questão ao se pensar esses coletivos como gente “fora da história”, esse texto busca retornar à alguma discussão em antropologia sobre a noção de história, bem como ao material etnográfico sobre os Ayoreo, um povo falante de uma língua Zamuco que habita a região do Chaco Paraguai.

Palavras-chave: história; banco mundial; desenvolvimento; povos indígenas.

Abstract: By looking at a technical device developed by the world bank, that provides a framework for development projects for indigenous peoples and Sub-Saharan Africa, this paper seeks to examine what kind of judgment would be put when thinking about the notions of history and difference in terms of what these populations lack when compared to our own regime of existence. So, by inquiring what is at stake when thinking about these collectives as people “out of history”, this paper aims to return to some anthropological scholarship about the notion of history, as well as the ethnographic material about the Ayoreo, a Zamucoan speaking group that lives in Paraguayan Chaco.

Keywords: history; the world bank; development; indigenous peoples.

1 INTRODUÇÃO

Ponho-me a escrever esse texto num fim de agosto de 2020, num momento da história em que tudo que efetivamente acontece nos dá a sensação de “estarmos presos num filme”, como se diz usualmente. Como se fossemos um bando de atores amadores e muito pouco talentosos recém expulsos de um *Actors Studio*¹,

1 O *Actors Studio* é uma associação de atores profissionais, diretores de teatro e roteiristas situado

temos a impressão de que já há alguns meses apenas assistimos da coxia um par de cenas. Na primeira, ocorrida num plano maior e “grande-angular”, vê-se encenar os atos absolutamente perversos e descabidos da figura aberrante de uma “máfia-de-estado”². Como num tipo de pastiche tupiniquim de um *Vampiro de Düsseldorf*, assistimos, dos bastidores, um misterioso capitão e sua trupe que deixam um país inteiro em pânico com seus atos de desmonte e cerceamento de autonomia das instituições federais de ensino superior, de violação e desarticulação de políticas ambientais e de etnocídio enquanto “política púb(l)ica” para coletivos indígenas *no* Brasil (que, em tal contexto, em nada são parte *do* país). Na mesma cena, vemos ainda que quando as investigações começam a atrapaalhar os negócios da máfia local e dos numerados filhos do capitão, os próprios criminosos se juntam para tentar esconder toda a família do capitão antes de que a polícia os encontre.

Na outra cena, que quase nos faz termos a sensação de que já a assistimos em 2008 em *Ensaio sobre a Cegueira*, testemunhamos a cena distópica de uma população inteira atingida por uma epidemia viral que tanto as impede gravemente de respirar quanto as transforma em vítimas da cegueira moral de um governante inclemente e narcisista que faz veicular constantemente enquanto propaganda de estado a tese de que sua pretensa capacidade atlética faria com que a doença viral se manifestasse apenas como um simples resfriado, bem como afirma aos quatro ventos ter sido o único em todo mundo a ter descoberto a panaceia que poderia curar a epidemia viral.

De minha parte, me tem sido extremamente difícil ao longo dos últimos 18 meses ser um expectador dessas duas cenas sem me recordar cotidianamente do que Deleuze (1983) observou nos anos de 1980 acerca da produção

em Manhattan, na cidade de Nova Iorque. Fundado em 1947 por Elia Kazan, Cheryl Crawford e Robert Lewis, o *Studio* é conhecido por seu trabalho de ensino e refinamento da arte de representação, conseguido através de uma técnica conhecida como “o método”, desenvolvida nos anos 30 pelos artistas ligados ao *Group Theater*, baseado em leituras particulares das proposições do Konstantin Stanislavski. Ver em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Actors_Studio.

2 Trago à baila a imagem de uma “máfia-de-estado” apenas para os fins da elaboração desse texto e de seu argumento principal, tendo em mente um tipo complexo de agenciamento promovido pelo acoplamento de um regime quase-totalitário com uma organização criminosa cujas atividades parecem estar sempre submetidas a uma direção de membros que ocorre, aparentemente, sempre de forma oculta e que repousa numa estratégia de infiltração na sociedade civil e instituições.

cinematográfica no período pós-guerra e sobre o que deu o nome de “crise da imagem-ação” para fazer referência ao desfazimento dos sistemas de ações, percepções e afecções dos quais o cinema se alimentara até então. Deleuze diria naquela ocasião que em toda parte os clichês que constituíam um determinado tipo de ação haviam ficado comprometidos, ao ponto de o realismo (com toda sua violência que permanecia sendo vinculada aos encadeamentos sensorio-motores do clichê) não dar conta de um novo estado de coisas. Carecia-se de novos signos. De uma nova espécie de imagem que não remetesse a uma situação globalizante, mas dispersiva, e que a *perambulação*, a contínua ida e vinda, substituiu a ação e o clichê.

Tenho a impressão de que minha lembrança desse comentário de Deleuze provenha exatamente da sensação muito íntima de que desde as eleições de 2018 que culminaram na fatídica eleição de Jair Bolsonaro a linha que prolongava os acontecimentos uns nos outros (e que garantia as junções das porções de espaço) tornou-se deliberadamente fraca e se rompeu. As formas e planos se comprometeram e a realidade se tornou lacunar e dispersiva, de modo que o acaso se transformou no único fio condutor da vida. Ao longo dos meses, os acontecimentos tardaram e se perderam num novo tempo que parece estar completamente morto e estéril: ora eles parecem chegar rápido demais, ora eles simplesmente aparentam não pertencerem aqueles a quem acontecem. A sensação de estar há meses *perambulando*, por necessidade, interior ou exterior, de fuga – como se fosse possível desfazer tanto os espaços, quanto a história, as intrigas ou a ação.

Mas o que cimta tudo isso? Os clichês anônimos habituais dessa época que circulam no mundo exterior, mas também penetram em muitos, constituindo seu mundo interior de maneira que cada um dos apoiadores do governo parece se encontrar repleto de clichês psíquicos dentro de si, por meio dos quais se pensa e se sente, sendo eles próprios um clichê entre os outros no mundo que os cercam. E por que há quem aceite o que parece tão intolerável como o governo Bolsonaro? As pessoas não o aceitariam se as mesmas razões que elas o impunham de fora nelas mesmas não se insinuassem para as fazer aderir de dentro.

Em tal contexto de organização da miséria interior e exterior – da qual nada parece, por ora, poder nos salvar diante de toda potência do falso em que todas as imagens se tornam clichês do perverso- acabei por me ver perambulando durante

o período de confinamento provocado pela pandemia de COVID-19 entre uma aba e outra do Chrome e ao encontro de uma pequena nota técnica emitida pelo Banco Mundial (BM) denominada de Environmental and Social Standards 7 (ESS7).

Sobre ela, direi desde já que se trata de um dispositivo elaborado ao longo dos anos de 2012 a 2016 no contexto de extensa revisão, atualização e consolidação das políticas de salvaguarda ambientais e sociais do BM. Após três fases de revisão das políticas de salvaguardas mediada por consulta pública a povos indígenas (descritas como tentativas de aumentar o nível de participação dessas populações, acolher suas demandas e estreitar o relacionamento entre o BM e povos indígenas), a direção executiva do BM aprovou em 04 de agosto de 2016 uma nova estrutura socioambiental (Environmental and Social Framework) que expandiu as proteções para povos e territórios através de projetos de investimento financiados pelo BM e introduziu no quadro da política do banco o princípio *Free, Prior and Informed Consent* (FPIC). No escopo desse trabalho de revisão, o FPIC passa a ser um direito específico que (1) reconhece o direito de auto-determinação de povos indígenas sobre as decisões que afetam a si próprios e a seus territórios; e (2) provê orientação sobre populações indígenas vivendo em áreas urbanas ou em situação de isolamento voluntário.

Mas vale a pena notar outro traço da nota técnica ESS7 que me pareceu ter um lugar importante no funcionamento desse dispositivo ao expressar uma certa lógica sob a qual ele foi concebido. Aqueles que, como eu, também não se encontram familiarizados com o linguajar acronímico empregado pelo pessoal do Banco Mundial, talvez ainda não saibam que a nota técnica ESS7 é igualmente definida como uma contribuição para o desenvolvimento sustentável e a redução da pobreza ao visar assegurar que os projetos apoiados pelo Banco Mundial fomentem tanto quanto possível a participação de pessoas de coletivos ameríndios e da África Sub-Saariana. Trata-se, como pode-se ler no documento que deu origem a ela, de um instrumento que busca fomentar processos de desenvolvimento que não ameacem o bem-estar e as identidades culturais de um grupo de pessoas classificadas como “comunidades locais historicamente mal-servidas” (*Historically Underserved Traditional Local Communities*).

Pois deve-se indagar: por que é que se classificou um conjunto de comunidades locais como “historicamente mal-servidas”? Penso ser apropriado recordar,

antes de tudo, duas coisas. A primeira, é que segundo o que se dispõe nessa nota técnica, emprega-se o termo “historicamente mal-servidas” para designar coletivos sociais distintos que possuem regimes de produção de conhecimento sobre si e sobre o mundo específicos. São eles caracterizados, acompanhando a definição que Banco Mundial tem atribuído aos povos indígenas há pelo menos duas décadas, como aqueles que possuem instituições econômicas, sociais e políticas que não operam pelos mesmos termos que àquelas de um mundo ocidental, euro-americano, etc., por encontrarem-se vinculadas a um território tradicional e ao emprego de uma língua específica que não coincide com a língua oficial pela qual opera o Estado. A outra é que ao considerar que as pessoas desses coletivos possuem identidades e aspirações distintas daquelas que se encontram associadas a modos “maiores”³ de existência, esse termo expressa um tipo holista de conceito que faz articular a noção de território à ideia de um “modo tradicional de existência”.

Assim sendo, aqueles classificados sob o termo “comunidades locais historicamente mal-servidas” figurariam como particularmente vulneráveis num cenário de transformação e/ou degradação dos recursos disponíveis num determinado território tradicional. Ademais, através do mesmo dispositivo técnico ESS7 reconhece-se que enquanto é perfeitamente possível que projetos de desenvolvimento podem realmente minar o uso de uma língua, práticas culturais, arranjos institucionais ou algum conjunto de práticas que compõem um determinado modo tradicional de existência, esses mesmos projetos podem fomentar a criação de oportunidades importantes para esses coletivos, tais como o acesso a escolas, a serviços públicos de saúde, ou a outros mecanismos que podem melhorar as condições de seus mundos-vividos.

Pois bem. Não pretendo levantar aqui nenhum questionamento sobre a competência técnica da equipe do Banco Mundial em produzir algum dispositivo técnico que verse *sobre* coletivos extramodernos. Ela, sem dúvida, deve existir e se fazer manifesta nos próprios efeitos que este dispositivo é capaz de causar. Porém, o que almejo colocar em questão é que espécie de juízo parece estar posto ao se

³ Emprego o termo “maior” no sentido proposto por Gilles Deleuze ao sugerir que “maior” e “menor” não são dados ou características atribuíveis a textos e autores; mas sim operações sob as quais não há divisão rígida, nem maniqueísmo.

pensar a diferença em termos daquilo que lhe falta quando comparada ao nosso próprio regime de existência. Em outras palavras, gostaria de nortear o restante de minha intervenção pela seguinte pergunta: o que se encontra em questão ao se pensar esses coletivos extramodernos como gente “fora da história”? Para responde-la, deverei retornar à alguma discussão em antropologia sobre a noção de história, bem como ao material etnográfico de que disponho sobre os Ayoreo, um povo falante de uma língua Zamuco que habita a região do Chaco Paraguaio.

2 FORAS-DA-HISTÓRIA

Estou convencido de que a leitora e o leitor se recordarão de uma certa imagem atribuída aos povos indígenas habitantes das Terras Baixas da América do Sul reiteradamente. Com alguma frequência retratou-se as pessoas desses coletivos como “gente que parou no tempo”, reconhecível por sua ligeira incapacidade de contraefetuar as mudanças e a passagem do tempo como “história”. Costumeiramente olha-se para os povos indígenas, conforme Carlos Fausto e Michael Heckenberger (2007) bem observaram, como nossos “ancestrais contemporâneos”, representantes de um passado e de um modo de vida dito ter sido, noutro momento, comum a história humana. De tal perspectiva, olha-se para os povos indígenas como se fossem gente que, por sorte ou por desgraça, fosse “alheia a mudança”, reproduzindo a si próprios de forma idêntica ao longo do tempo, até o momento de um tipo de “choque abrupto” com a modernidade.

Ora, tudo isso pode predominar na mentalidade popular e oferece um certo retrato racista e etnocêntrico que adorna a imagem de algum pensamento que olha para essas populações como quem as vê do exterior. Mas não se pode sustentar, frise-se, tal imagem primitivista frequentemente atribuída às populações indígenas sul-americanas dados os avanços recentes em pesquisa histórica e etnográfica nessa região. Como Fausto e Heckenberger (2007) cuidaram igualmente de apontar, algo como uma “revolução temporal” está em curso, expressa num novo olhar para o continente que não apenas antecipa a data de ocupação das Américas, mas faz acelerar o ritmo de sua diversificação e complexificação, deixando cada vez mais cristalina a ideia de que as sociedades indígenas na Amazônia sempre estiveram em constante e intensa mudança ao longo de pelo menos os últimos 2000 anos – o que certamente acelerou-se depois de 1492, após a chegada das

caravelas de Colombo e catástrofe demográfica e a emergência de novas formas sociais que tal “mau-encontro” (cf. CLASTRES, 2004) provocou. Tem sido assim expresso tanto pela vitalidade da pesquisa contemporânea sobre a história de povos indígenas quanto pela possibilidade de síntese comparativa de um vasto material etnográfico que tem cada vez mais incorporado perspectivas diacrônicas e dado vistas a uma microhistória local que nem perde em densidade quando comparada com alguma história local euro-americana nem deixa de expor o dinamismo até então inconcebível das sociedades dessa região.

Escrever, porém, sobre a relação entre história e povos indígenas implica retornar à formulação que talvez seja a mais famosa sobre a pretensa ahistoricidade dos povos indígenas e recompor alguns traços do desenho da distinção proposta por Lévi-Strauss (1962), em *La pensée sauvage*, entre sociedades “quentes” e sociedades “frias”, separando, nesse movimento, os povos “com história” daqueles “sem história”. Nestes dois pares de oposição (quente: frio/com história: sem história) coube a caracterização, à qual Overing (1995) se dirigiu, de que enquanto aquelas classificadas como “frias” faziam subordinar à história ao sistema e à estrutura, as sociedades categorizadas como “quentes” (e históricas) se caracterizariam pela crença na eficácia do progresso e na avidez pela mudança. Assim, ali se pode sugerir que as “sociedades frias” fariam coexistir um regime mítico “atemporal” e o presente, donde tal apontamento lévi-straussiano de “atemporalidade” indicaria, à lá Marx, um certo tipo de vontade de “eliminação da história”.

Assim pavimentava-se um caminho para futuras discussões como a elaborada por Marcio Goldman (1999) acerca da relação entre Lévi-Strauss e os sentidos da história, em que esse autor observou no que se refere à história, Lévi-Strauss ao retomar os efeitos que a experiência da antropologia pode ter sobre o tema, ampliou seus efeitos fazendo com que passassem a dar conta de funcionar como uma crítica de determinados pressupostos arraigados no pensamento ocidental. Nele, um pressuposto como a história exerceu, como Goldman observou, um certo imperialismo alicerçado na crença de que a forma exclusiva de compreensão dos fatos humanos passa inevitavelmente pela recomposição linear do processo que fez com que chegassem a ser como são.

Em tal ambiente marcado pelo imperialismo da história constitui-se, ainda, outras coisas. Como é de se observar, a própria antropologia constitui-se ali, no

final do século XIX, quando acabou por transpor para seu interior, praticamente desde o momento em que se constituiu, o debate entre o método histórico e o método sociológico, a ponto de não ser difícil de se distinguir na história do pensamento antropológico, como Goldman cuidou de observar, aqueles que ocupam uma posição “historicista” daqueles que, por sua parte, chegaram a ser considerados “inimigos da história”.

A sério, o próprio Lévi-Strauss chamou a atenção desde o fim dos anos de 1940 (mas mais particularmente no início dos anos de 1960 já nos últimos dois capítulos de *La pensée sauvage*) que a própria experiência da Antropologia poderia ser utilizada para elaborar uma forte crítica ao imperialismo da história no pensamento ocidental. Marcio Goldman (1999) faz recordar que o primeiro passo dessa crítica generalizada foi explicitar a polissemia do termo ao enfatizar que por história podia-se entender ao menos três coisas distintas: a historicidade ou “história dos homens”, a “história dos historiadores”, e a “filosofia da história”. O problema posto então para Lévi-Strauss com relação a história se colocaria contra a ideia de que a história ocuparia algum lugar privilegiado e exerceria qualquer papel definidor na própria humanidade das pessoas humanas. Assim, para Lévi-Strauss, o conhecimento produzido por uma via história seria tão esquemático quanto qualquer outro. No entanto, o conhecimento produzido por uma via antropológica, ao buscar adotar uma perspectiva estrangeira a qualquer sociedade em particular ao voltar-se para o inconsciente, acabaria por produzir um saber mais geral que aquele produzido pela história. Nesse caso, portanto, se boa parte do problema posto por Lévi-Strauss residiria justamente na maneira de se conceber a história em seu “primeiro modo” – a história concebida enquanto historicidade, a novidade introduzida por ele diria respeito às formas diferenciais de se pensar a historicidade. Pois, ao final, conforme o próprio Lévi-Strauss (1952) já apontava uma década antes da publicação de *La pensée sauvage*, por ocasião da publicação de *Race et histoire*, “a história não é, pois, nunca A história, mas a *história-para*”

A percepção lévi-straussiana de que as populações das terras baixas da América do Sul não investiriam, necessariamente, num modo de historicidade que valorizasse o acúmulo e o progresso tornou-se um predicado importante no que discurso antropológico que se produziu acerca dos efeitos da passagem do tempo nos mundos ameríndios. De fato, conforme Overing (1995) argumentou para o caso da etnografia Piaroa, se poderia atribuir um certo caráter “devolucionista” à

uma noção Piaroa de história. Isso porque, de acordo com o que Joanna Overing observou a partir da etnografia Piaroa, na história das pessoas desse povo todos as formas existentes (inclusive os próprios Piaroa) perderam, ao fim do tempo de origem, muitos dos poderes tecnológicos que haviam até então criado e adquirido. Segundo a mesma descrição etnográfica narra-se ainda que de acordo com os *ruwatu* (os líderes/especialistas) Piaroa a perda dessas mesmas capacidades agentivas produziu um efeito positivo no desenvolvimento último da socialidade humana.

A descrição dá vistas novamente à tópica que sugere que enquanto nossa historicidade tende a associar a história social ao desenvolvimento tecnológico, identificando e classificando este acoplamento como “progresso”. Consequentemente, segundo Overing (1995), a associação em particular que conectam a historicidade ao progresso social e tecnológico, a operação de julgamento de conceber aqueles que não compartilham do mesmo sentido de historicidade que nós (que é assunto apenas de *nossa* história) como pertencentes a sociedades “sem-história”. E desse modo, o fato de que poderíamos ou não sugerir que as populações indígenas da América do Sul atentam-se a história é unicamente dependente da definição de história que alguém adota (a *nossa* ou a *deles*).

3 VARIAÇÕES

Agora diante de tal questão, penso que é realmente de se reconhecer que ouve, por felicidade, quem argumentasse com fineza de atenção, como fizeram Marshall Sahlins e Jean-Pierre Vernant, por exemplo, cada um à sua maneira, em favor da ideia de que diante da possível relação entre “história” e “cultura”, diferentes ordens culturais possuiriam diferentes práticas históricas, de maneira que, ao final, tudo poderia ser resumido ao simples fato de que diferentes culturas fossem dotadas de diferentes historicidades, fazendo da história algo como um objeto folheado absolutamente complexo.

De minha parte, porém, gostaria de me debruçar nas páginas que me restam, antes de encerrar mesmo esse texto, sobre uma espécie de dobra desse “folheamento” da história e sugerir que no caso dos mundos ameríndios toda a questão não se resume a redução do problema a ideia de que cada ‘cultura’ impõe um olhar distinto sobre a passagem do tempo e tal variação culmina em

diferentes maneiras de se conceber a história. Ainda que não penso que haja nenhum problema grave em se pensar assim, gostaria de sugerir, alternativamente, que, como Lévi-Strauss bem apontou, o problema que se passa para a história é o mesmo que parece se passar para a antropologia. O que quero dizer com isso é que tal como a Antropologia, tomada enquanto disciplina acadêmica comprometida com a atividade de descrever diferentes representações “culturais” humanas sobre uma natureza humana e não-humana, a história pensada nesses termos acaba por se ater apenas a comparação de si própria (alimentada por um repertório conceitual derivado de uma metafísica ocidental) com outras histórias “estrangeiras” que podem conter um conjunto completamente distintos de pressupostos conceituais.

Uma primeira hipótese elaborada diante de tudo isso seria supor que, novamente, se poderia passar para a história o mesmo que se passa para a Antropologia. Pois se a Antropologia alterada pelos efeitos daquilo que recebeu o nome nesse campo disciplinar de “virada ontológica” se engajaria, conforme Viveiros de Castro (2010) fez notar, com a comparação de linguagens conceituais sem pressupor um conceito independente que servisse bem como base de comparação, mas que fosse exterior ao domínio ontológico cuja metafísica não alicerçou sua elaboração, o mesmo se poderia esperar da história: que cada história se torna-se apreensível apenas como variações contínuas e contingentes umas das outras, percorrendo os diferentes objetos que nomeamos normalmente de culturas, sociedades, cosmologias ou tradições intelectuais.

Mas me parece haver ainda outra. Uma segunda hipótese que se alimenta parcialmente de descrições como a oferecida Joanna Overing a respeito de uma ideia Piaroa de história, mas, com maior intensidade, de meu próprio material etnográfico (GRÜNEWALD, 2015) sobre os Ayoreo, um povo falante de uma língua Zamuco que habita a região do Chaco Paraguai com quem convivi mais intensamente durante os anos de 2012 a 2014.

Antes de elaborá-la, gostaria de oferecer a leitora e ao leitor algum “firmamento” – justamente o mesmo de onde irei partir ao encontro da segunda hipótese acerca de uma ideia de história.

Numa das noites que passei na aldeia Tiogai, localizada na margem direita do alto rio Paraguay, na altura da cidade brasileira de Porto Murtinho, fiz a seguinte

pergunta ao meu amigo Enrique, que naquele tempo era o chefe da aldeia: “*Há uma história de como os Ayoreo surgiram nesse mundo?*”. Enrique, sem hesitação, respondera o seguinte, após ter replicado a pergunta a seus pais, que sentavam próximo: “*Nós sabemos de dois tipos. Há *umpemejá*, que dizemos ser uma terra antiga onde tudo começou. Foi ali que *Agayéguede* passou a viver com os antigos Ayoreo. Ele era um antigo capitão, *eduguéjnai*, e dali foram separados todos os indígenas. A norte, sul, leste...*”.

Minha suspeição inicial ao ouvir Enrique era a de que *Agayéguede* fosse talvez um dos magníficos chefes/guerreiros Ayoreo, protagonistas das histórias exuberantes que tanto gostam de contar os Ayoreo sobre um passado que nunca foi presente para a maioria das pessoas que vive atualmente em Tiogai. Mas o que eu viria a descobrir algum tempo depois é que eu estava duplamente equivocado. Primeiro porque *Agayéguede* era sim reputado ter sido um grande chefe, mas este não era, contudo, Ayoreo.

Agayéguede era, alternativamente, uma pessoa humana para si própria e “um pouco paraguaio” do ponto de vista dos Ayoreo. Contava-se também que este senhor foi o primeiro morador de uma grande fazenda na região de Fortín Ingavi, onde também viviam os Ayoreo após o fim dos tempos míticos (Ayoreo: *umpemejá*), quando ainda não havia sido inscrita no cosmos a diferença entre humanos e não-humanos e sob a sua chefia, as pessoas desse povo eram 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, capitaneados por *Agayéguede*, nunca conseguiam matar uns aos outros, pois não tinham armas, logo, qualquer golpe era desferido apenas com as mãos nuas. Pois bem, se é verdade que as mãos eram o que tinham os Ayoreo para golpear uns os outros, estas não serviam, conta-se, curiosamente, para comer. Tal tarefa era realizada, como se estes 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, *Agayéguede* era sim tido como um grande capitão, reconhecido pela sua capacidade de entender bem a língua Ayoreo, além de reconhecer em diferentes partes da paisagem semi-árida chaquenha onde haviam 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: gritava ele a pleno pulmões, a fim de que o inimigo recém-chegado se distraísse! Esta era, dizia Enrique, “*sua própria demonstração de poder*”, que provocava a pronta dispersão dos Ayoreo que viviam consigo nesta fazenda. Contava-se, entretanto, que houve um dia em que os gritos de *Agayéguede* vieram acompanhados de tiros saídos de duas armas distintas: a arma do inimigo e a arma do próprio *Agayéguede* e quando não puderam mais ouvir os gritos de *Agayéguede* os Ayoreo deduziram: “*nosso chefe só pode estar morto!*”

Dada a morte do primeiro “capitão” dos Ayoreo, iniciou-se um processo de “cromatização” do Chaco: aqueles que viviam sob a tutela de *Agayéguede* abandonaram a fala de uma língua única e diferenciou-se linguisticamente os Ayoreo dos Chamacoco (Ybytóso e Tomaráho), dos Guarani, dos Kaiowá, 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 a norte e ao sul do Chaco Central e passassem a guerrear uns com os outros, dada uma espécie de ‘patologia de comunicação’ que se instaurou entre eles.

E se no começo todos os Ayoreo tinham animais, armas e criações de gado, esta espécie de passagem uma qualidade “contínua” para outra “discreta” fez com que os Ayoreo perdessem tudo que era de sua posse, pois, como explicou-me Enrique, “*eles correram e deixaram tudo para trás*”. Nesse mesmo movimento, os Ayoreo abandonaram, então, o uso daqueles palitos para se alimentar, ainda que isso tenha lhes provocado inicialmente um imenso transtorno – Enrique ria e conta-se que a comida caía continuamente no chão quando os Ayoreo tentaram pegá-la pelas primeiras vezes com as mãos nuas. Mais ainda: o que não é menos notável é o fato de que o próprio Enrique reconhecesse (não sem que tal fato lhe provocasse algum espanto) a história de *Agayéguede* é análoga a outra história que passou a conhecer apenas quando viveu na missão Salesiana de Porto María Auxiliadora durante os anos de 1970 e 1980: a história bíblica da Torre de Babel.

Ainda que num primeiro momento tivesse me embaraçado um pouco a imagem evocada no mito de um estado de abundância de bens associada a um personagem mítico branco/civilizado a imagem de um “capitão” cuja maneira de ser humano parecia ontologicamente distinta da dos outros humanos (“*só um pouco paraguaio, e um pouco Ayoreo*”, como constatava Enrique), era de se

reconhecer que este fragmento de mito não era tão estranho quanto poderia parecer. Ele parecia poder ser tanto incluído num grupo mais amplo de mitos de povos chaquenhos sobre a chegada dos Brancos – e tomado, por exemplo, como uma inversão de uma versão de um mito Angaité (cf. VILLAGRA, 2010) sobre a chegada dos Paraguaiois, ou ainda como uma variante de um mito Chamacoco (vizinhos dos Ayoreo e falantes de uma língua que também é da família Zamuco) sobre os imponentes *Anabsero* (BLASER, 1997) –; quanto figurado entre um conjunto de mitos de povos falantes de línguas Jê (como, por exemplo, a gesta de *Auke* (MELATTI, 1972) que os Krahô narram, especialmente o detalhe sobre a casa de *Auke* tida como uma “imagem sintética da riqueza e poder dos civilizados da região” (MELATTI, 1972, p. 47).

Além do mais, (e aqui se encontrava meu segundo equívoco), havia sim na etnografia sobre povos falantes de línguas da família Zamuco produzida desde o século XVIII a imagem de um *agayé*⁴. Uma na qual o padre Ignácio Chomé reconheceu uma descrição de si próprio em 1738, por ocasião de sua breve temporada na redução jesuítica de San Ignacio de Zamucos, no período que teria antecedido sua transferência à cidade de Concepción, e em quem Fischermann (1988) identificou todos padres jesuítas. Ainda que não houvesse em parte alguma referência à um *Agayéguede*, a descrição do *agayé* presente na etnografia Ayoreo disponível era, sem dúvida, consonante com a que eu havia ouvido em Tiogai sobre *Agayéguede*.

Pois bem. Como é de se notar, a cada descrição a sua história. Enquanto na história do *Agayé* da missão de San Ignacio de Zamucos haveria um tipo “histórico” de história pautado pelo entendimento linear de tempo e causalidade sujeito a uma espécie de força reativa de sucessão sob a qual se apreenderia o modo como um acontecimento é atualizado sob determinadas circunstâncias, para o caso do *Agayéguede* de Tiogai a questão seria, aparentemente, outra. Pois se a primeira se comporia a partir de uma sucessão de acontecimentos, a “história”

⁴ Segundo Luca Ciucci (com. pessoal) a própria origem da palavra *agayé* é confusa, pois enquanto há entre a maior parte dos linguistas que trabalham com línguas da família Zamuco uma vontade de crença de que a língua Ayoreo é uma evolução direta do protozamuco, supõe-se também que a palavra *agayé* é derivada do termo *agaire*, “senhor”, em protozamuco. Paralelamente, como Ciucci considera, a origem da palavra *agayé* também poderia remontar um fenômeno linguístico que consiste na criação de uma palavra no contexto da redução jesuítica de San Ignacio de Zamucos na região de Chiquitos, localizada na porção oriental da Bolívia.

de *Agayéguede*, tal como figura no pensamento Ayoreo se definiria menos como uma “teoria da sucessão” que como uma espécie de “sucessão ativa” que possibilita a passagem de uma condição por entre um conjunto de acontecimentos mutuamente comunicantes. Com isso, quero sugerir que é a inseparabilidade e a coexistência desses acontecimentos com a vida dos Ayoreo contemporâneos que confere a eles uma liberdade de interpretá-los e atualizá-los conforme as condições de funcionamento de seu mundo vivido.

Joanna Overing (1995) há alguns anos enfatizou a importância do tempo enquanto um valor variável na criação da historicidade. Assim, recordando do que Overing cuidou de observar, antes que um julgamento válido sobre alguma “historicidade” amazônica pudesse ser feito, dever-se-ia atentar para a imagem complexa figurada no pensamento ameríndio sobre a relação entre história, tempo e processo social. Em suma, como bem concluía Overing, o tempo, tal como a historicidade, também teria um lado social. Apesar de reconhecer haver aí uma valiosa contribuição, me parece ser importante fazer notar que se haveria de existir, alguma “história” Ayoreo, ela certamente aparentaria se mover para além de um entendimento da sucessão histórica pensada ao modo de uma “sucessão reativa”. Em outras palavras, o fato da existência de uma “história” Ayoreo não implica, ao fim, que ela seja “histórica”. Ao contrário, a “história” tal como pensada pelas pessoas desse povo com quem convivi por mais tempo permite-se, ao mover-se de um “virtual” mítico a um atual vivido, ser constantemente feita e refeita.

Mas ao dizer isso já imagino que se poderia, ao final, objetar, colocando uma questão como a seguinte: “Mas como sugerir alguma coexistência diante da distinção elaborada pelos próprios Ayoreo reconhecem uma descontinuidade e classificam dois modos de existência distintos e caracterizados por diferentes estados de coisas?” Pois retrucarei apontando que a sucessão e a distância entre esses modos de existência (que no caso Ayoreo é mais geográfica que histórica) se faz visível justamente a medida que o modo de existência dos Ayoreo contemporâneos se separa da natureza do acontecimento ao qual referencia-se, mas, ao fazê-lo, se torna inseparável de *umpemejá*. E justamente nesse sentido um acontecimento classificado como *umpemejá* se revelaria como um fluxo coexistente com o presente. Em Tiogai, e, curiosamente, de maneira similar a um dos argumentos de Deleuze (1968) em *Difference and repetition*, a repetição e a coexistência são, em um mundo Ayoreo, a condição “histórica” para a produção

de algo efetivamente novo. Dessa maneira, o que figura aqui como necessário para dar corpo a repetição é o desenvolvimento de um tipo de filosofia Ayoreo da história que inclua em si uma ontologia do que é que significa apreender a passagem do tempo.

Pois bem. Ao final e já à guisa de conclusão, talvez reste ainda colocar uma última questão: como uma nova mirada sobre a complexa relação entre ontologia e passagem do tempo em mundos ameríndios pode se conectar a alguma imagem não-indígena de desenvolvimento?

Diante dela o que penso ser possível responder é que tal mirada sobre os mundos vividos desses coletivos, ao dar vistas à diferença e a sua complexidade, possibilita o desenvolvimento alguma política de desenvolvimento que, ao invés de basear-se numa narrativa totalizante de uma sucessão de eventos e fases, se alicerce justamente nos regimes de produção de relações em que a própria relação diferencial (ou a síntese disjuntiva) de termos radicalmente heterogêneos, como é a ideia de história, figura como indispensável ao próprio pensamento sobre um determinado mundo vivido.

Ao final, penso que mais uma vez tudo parece tratar de uma escolha. Ou opta-se, como muitas vezes, pelo abuso de poder típico de nosso encontro com a diferença expressa noutros modos de existir, privilegiando uma estranha vontade de “conhecer” e de “transformar”. Ou, de forma mais interessante, opta-se por pensar menos em termos de “políticas para desenvolver” que em “cosmopolíticas para diferenciar”, sem buscar definir de antemão que espécie de diferença se encontra em questão por ocasião do encontro entre dois regimes conceituais heterogêneos, evitando reforçar a imagem de que existe apenas um mundo possível, um a forma e um efeito possível da passagem do tempo, e um estado de coisas concebível, sobre os quais existem apenas perspectivas (ou visões de mundo, como há aqueles que gostam de dizer) distintas, mas hierarquicamente conciliáveis.

REFERÊNCIAS

BLASER, Mario. *The charnacoco endurance: global politics in the local village*. 1997. Dissertação (Mestrado em Antropologia e Sociologia) – Universidade Carleton, Canadá, Ottawa, 1997.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

DELEUZE, Gilles. *L'Image Mouvement*. Paris: Éditions de Minuit, 1983.

DELEUZE, Gilles. *Difference et Répétition*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

FAUSTO, Carlos; HECKENBERGER, Michael. *Time and memory in indigenous Amazonia*. Gainesville: Florida University Press, 2007.

FISCHERMANN, Bernd. *Zur weltansicht des ayoréode ostboliviens*. Bonn: Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität, 1988.

GOLDMAN, Marcio. *Alguma antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

GRÜNEWALD, Leif. *O fascismo dos homens bons: sobre padres e os ayoréode do alto Paraguai*. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, 2015.

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

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Race et histoire*. Paris: UNESCO, 1952.

MELATTI, Julio Cesar. *O messianismo krahó*. São Paulo: Herder, 1972.

OVERING, Joanna. O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 107-40, 1995.

VILLAGRA, Rodrigo. *The two shamans and the owner of the cattle: alterity, storytelling and shamanism amongst the angaité of the paraguayan Chaco*. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Saint Andrews, Escócia, Saint Andrews, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metaphysiques cannibales: lignes d'anthropologie post-structurale*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010.

Sobre o autor:

Leif Grünwald: Doutor e mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Realizou estágio de pós-doutoramento no programa de pós-graduação em Antropologia na Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), e foi professor visitante no mesmo programa de pós-graduação. Atuou em 2019 como visitante na Escola de Ciências Sociais da *University of Kwazulu-Natal* (UKZN), na África do Sul. Realizou estágio de pós-doutoramento no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná

(UFPR) e atualmente encontra-se vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da PUC-Rio e como pesquisador externo/visitante na *Université Toulouse II – Jean Jaurès*. Tem interesse na área de Etnologia Indígena, particularmente em dois aspectos dessa subdisciplina: (1) regimes indígenas de produção de conhecimento e conexão com os modelos sociocosmológicos de coletivos ameríndios das terras baixas da América do Sul; e (2) na articulação de ideias ameríndias transmitidas etnograficamente com determinadas ideias referenciais de alguma filosofia da diferença. E-mail: leifgrunewald@gmail.com, Orcid: <http://orcid.org/0000-0001-7399-389X>

Recebido em: 28/11/2020

Aprovado para publicação em: 16/12/2020

