

ENTRE LÉVI-STRAUSS E O DIABO (OU ALGUMAS NOTAS SOBREA ARTE DA ANTROPOLOGIA)

Orlando Calheiros¹

RESUMO: O objetivo deste artigo é o de expor algumas breves notas sobre os desdobramentos possíveis de uma antropologia inspirada por aquilo que identificamos como uma *arte da interpretação* nietzschiana. Uma breve nota sobre uma antropologia que busca produzir seus conceitos a partir de uma experiência limite vivida durante o trabalho de campo. Para tanto, o texto se socorrerá de uma interpretação pouco usual do trabalho de Lévi-Strauss e dos esforços interpretativos do próprio antropólogo.

PALAVRAS-CHAVE: Antropologia; Etnografia; Aikewara; Outras Ontologias.

ABSTRACT: The purpose of this article is to present some brief notes on the possible developments of an anthropology inspired by what we have identified as an art of Nietzschean *interpretation*. A brief note about an anthropology that seeks to produce its concepts from a limit experience lived during the field work. To do so, the text will come from an unusual

interpretation of Lévi-Strauss's work and the interpretive efforts of the author himself.

KEYWORDS: Anthropology; Ethnography; Aikewara; Other Ontologies.

Je hais les voyages et les explorateurs...
Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*.

Poder-se-ia atestar, sem qualquer esforço, a persistência de uma *arte da interpretação* tipicamente nietzschiana, isto é, de uma prática de sentido que passa ao largo das abordagens hermenêuticas, daquelas em que o intérprete se dedica a restituir o sentido original e profundo de um determinado saber. Trata-se, como em Nietzsche, de pensar por meio de encontros, inscrevendo relações entre um determinado saber, um autor, um texto, entre estes e acontecimentos forâneos. Trata-se de fazê-lo não com o intuito de sobrecodificá-los — fundamental salientar — mas para dessas relações, justamente, extrair um outro sentido para o saber original; extrair “aquilo que ele não disse e, no entanto, estava presente no que ele disse” (DELEUZE 1990: 186): trata-se, em suma, de produzir, no sentido técnico do termo, um *acontecimento*. Com efeito, trata-se-ia de uma arte que não busca estabelecer/descrever uma relação entre familiares, entre, por exemplo, um pensamento e algo que possa lhe conceder ou reafirmar um estatuto de verdade; tampouco operar uma associação entre diferenças que, pelo sabor das circunstâncias, teriam por interesse se adicionar. Pelo contrário, a *arte da interpretação* que persiste, tal como aquela defendida originalmente nas páginas da *Genealogia da Moral*” (1998), busca estabelecer uma proximidade inesperada entre um determinado saber, um autor ou um texto, entre eles e um fora que lhes é originalmente estranho, mas que a partir daquele momento, daquele encontro, ele não pode prescindir. Trata-se, como bem definia Deleuze, de produzir a semelhança por meios que não sejam semelhantes.²

Recorrer a Deleuze para introduzir o leitor a isso que chamo de uma *arte da interpretação* de inspiração nietzschiana parece-me mais do que natural, afinal, trata-se de um dos hospedeiros mais notórios desta empresa interpretativa (cf. Lapoujade 2014; Schöpke 2012; Zourabichvili 2016). De fato, poderíamos dizer, sem qualquer exagero, que talvez tenha sido ele próprio o autor de um de seus desenvolvimentos mais produtivos, alocando-a no centro de sua co-produção conceitual, transformando-a numa forma de escapar — talvez a única, diria o mesmo — daquilo que veio a definir, ao lado de Guatarri, como uma “forma-estado do pensamento” (DELEUZE e GUATARRI 1980: 466).³

Vejo-me, aqui — sob o risco de perder a atenção do leitor que até o momento se mostrava interessado — obrigado a frear os ânimos, pois não será o caso de explorarmos as reverberações da proposta nietzschiana na obra de Deleuze ou de qualquer outro autor, de precisar exatamente a dimensão de sua contribuição na maneira como estes formulam seus conceitos — me faltaria tempo e, sobretudo, competência para fazê-lo. Nosso objetivo, aqui, será o de expor algumas notas sobre os desdobramentos possíveis e etnográficos de uma antropologia inspirada por esta *arte da interpretação*. No entanto, antes, será preciso efetuar um breve sobrevoo pela obra daquele que talvez seja o maior antropólogo de todos os tempos, Lévi-Strauss. Sobrevoos necessários, pois, dele retiraremos uma noção sobre a maneira como a antropologia formula, processo de co-criação, seus conceitos que nos acompanharão durante a exposição propriamente etnográfica. Para tanto, dispensaremos ao autor um “tratamento menor” de forma a desvelar uma potencialidade pouco explorada

de sua obra: a necessidade de um devir-outro para a criação antropológica.

É Deleuze que, mais uma vez, nos fornece a “fórmula” para tanto, ao evidenciar as conseqüências do teatro de Carmelo Bene: tratar-se-ia de avançar extirpando todos os elementos de poder — na língua, nos gestos, na representação, no representado, avançar abolindo a História, “marcador temporal do Poder”, e a estrutura, seu “marcador sincrônico, conjunto de relações entre invariantes” (1979, p. 103). Procede-se, assim, “operação por operação, cirurgia contra cirurgia, concebe-se como [...] ‘minorar’ (termo empregado pelos matemáticos), como impor um tratamento menor ou de minoração, para extrair devires contra a História, vidas contra a cultura, pensamentos contra a doutrina, graças e desgraças contra o dogma” (idem, p. 97).

DOIS AFORISMOS LÉVI-STRAUSSIANOS E SEUS DESDOBRAMENTOS

“[N]ão é jamais ele mesmo nem o outro que ele [o etnógrafo] encontra ao final de sua pesquisa”, escreveu o autor das *Estruturas Elementares do Parentesco* em um artigo intitulado *Le champ de l’Anthropologie*, posteriormente reeditado sob a forma de um capítulo do segundo volume do *Anthropologie structurale* (Lévi-Strauss, 1973a, p17). A este aforismo inicial acrescentaria um segundo do mesmo autor, retirado do texto “Place de l’Anthropologie dans les Sciences Sociales et problèmes posés par son enseignement”: “enquanto a sociologia se esforça em fazer a ciência social do observador

[...] a antropologia procura, por sua vez, elaborar a ciência social do observado”, (Idem 1958, p. 397).

Talvez um leitor mais familiarizado com a obra de Lévi-Strauss estranhe a presença destes aforismos em um artigo que se debruça, justamente, sobre os efeitos de uma certa *arte da interpretação* tipicamente nietzschiana na antropologia, deste estilo de pensamento que, como supunham Deleuze e Guatarri, seria capaz de sobrepujar as armadilhas da forma-Estado do pensamento. Afinal, tratar-se-iam de sentenças que costumam ser interpretadas como expressões de um certo viés teológico — se assim valesse a pena classificá-lo — do autor, de momentos em que o seu pensamento aspira ocupar o ponto de vista de siriús; uma posição que seja “independente, ao mesmo tempo, do observador e do seu objeto”. Sempre bom lembrarmos que estamos, aqui, diante de um autor que pensava seu empreendimento intelectual nos termos de uma prática científica — ainda que, ao mesmo tempo, tanto falasse sobre a dificuldade de fazê-lo (cf Goldman 2016).

Contudo, concederemos a estas sentenças o *status* de aforismos e não de máximas e/ou princípios teóricos fundamentais: não se tratam, em suma, de sentenças que devem ser compreendidas como “juízos soberanos” sobre a obra do autor, mas — para pensarmos como Deleuze — ao modo de fragmentos que encontram o seu sentido na relação com uma força exterior, e que, por esta razão, detêm a capacidade de pôr “o pensamento em relação imediata com o fora, com as forças do fora”, transformando-o em uma “máquina de guerra” (DELEUZE 1977, p.21 e DELEUZE e GUATARRI 1980). Justamente, conjuradas desta maneira, sob a forma de aforismos, tais sentenças nos permitiriam desviar

do termo positivista usualmente atribuído ao autor. Extirpa-se a possibilidade que destas sentenças emergja uma perspectiva à cavaleira, soberana, em suma, um sistema independente capaz de pôr todos os outros em perspectiva, extirpa-se tal coisa e temos a aparição de dois problemas convergentes: (1) O que seria isto que o etnógrafo encontra ao final de sua pesquisa que não é ele mas tampouco é o seu outro? (2) o que significaria elaborar uma ciência social do observado?

Mister salientar que tal operação, o “tratamento menor” que estamos destinando ao autor, avança sem o prejuízo de um certo ar de família kantiano, tipicamente associado ao pensamento do autor. Pelo contrário, ela permanece no horizonte, intocável. Afinal, é ele que nos ensina que uma sociedade qualquer (os Aikewara, os Bororo, os Inuit. etc.) deve ser encarada como uma atualização particular de um conjunto de virtualidades humanas universais e, portanto, potencialmente presentes em todas as outras sociedades. Proposição que pode ser levada além, levada ao limite, ultrapassando a simplória constatação de que os personagens de nossos aforismos, o “etnógrafo” e o seu “outro”, o “observador” e o “observado”, sejam entes de uma mesma espécie e condição, ambos humanos e dotados de uma função simbólica; proposição que se desdobra na concepção de que tais personagens conceituais — e isso nos termos do próprio Lévi-Strauss — seriam transformações um do outro, e não apenas eles, mas suas práticas de sentido (cf. Maniglier 2002, Viveiros de Castro 2008).

O ponto é fundamental. “Observador” e “observado”, o “etnógrafo” e seu “outro” tornam-se, nos termos do pensamento do autor antes posições necessárias — como veremos — de

uma certa prática de sentido amplamente difundida entre as civilizações humanas, e não estados pré-codificados e/ou pré-determinados por diferenças culturais naturalizadas; tornam-se, com efeito, os termos necessários da “ciência social do observador”. Note, leitor, não se trata aqui do cientista tradicional e do seu objeto mudo; o “outro” lévi-straussiano é tudo menos um ente passivo, desprovido, ele próprio, de qualquer esforço reflexivo — penso aqui na célebre anedota sobre o encontro entre indígenas e missionários nas Antilhas contida no *Race et Histoire* (LÉVI-STRAUSS, 1987). Pelo contrário, o “observado”, o “outro” do etnógrafo, possui, ele próprio, uma prática de sentido análoga, uma “ciência social”, uma *outra* ciência social. E elaborá-la, como nos ensina o aforismo, é o objeto da antropologia.

Elaborada! Palavra forte e por (muitas) vezes mal-compreendida: por vezes utilizada para reduzir a “ciência social do observado”, a *pensée sauvage*, a algo que permanece “perfeitamente inconsciente” na vida dos observados à espera do etnógrafo para descrevê-la, explicá-la — por vezes aos próprios observados —, ou representá-la. Muito pelo contrário, afinal, não foram poucas as vezes que o próprio Lévi-Strauss se referiu aos “observados” como filósofos, aludindo a existência de outras filosofias totalmente domesticadas — para nos mantermos no plano das oposições propostas originalmente pelo *pensée sauvage* — e perfeitamente elaboradas; o “outro” lévi-straussiano não pode ser reduzido ao ser-aí mítico heideggeriano. Bravatas à parte, o que nos importa por ora é que a tarefa do etnógrafo lévi-straussiano não consiste na explicação ou interpretação do pré-consciente indígena. Talvez, como sugeriu Clastres em artigo dedicado

à contribuição da obra de Lévi-Strauss, o etnógrafo seja o representante de um “novo pensamento” (1968, p. 90). Um pensamento que não mais se imagina nos termos de um discurso sobre o outro, mas nos termos de um *diálogo*, nos termos de uma composição com aqueles que deveriam ser excluídos do ato de pensar, aqueles que da perspectiva do ocidente estariam além e aquém da razão. E que o leitor tenha em mente que o *diálogo* adquire aqui um sentido bastante característico, diferente daquele que costumamos atribuir ao termo; afinal, não se trata de simplesmente reproduzir ‘textualmente’ o pensamento do observado, ou de incorporá-lo ao modo dos fenomenólogos, trata-se prepará-lo para que ele possa, de alguma maneira, ser trabalhado pelos termos da nossa filosofia. Elaborado, efetivamente.

Para que se compreenda o que está em jogo, é necessário retornar ao primeiro dos nossos aforismos. Lembro: “[N]ão é jamais ele mesmo nem o outro que ele [o etnógrafo] encontra ao final de sua pesquisa”. Com efeito, não é o Eu nem o Ele que o etnógrafo encontra ao cabo de sua investigação, mas algo que se passa *entre* os dois. “Entre”, justamente! E aqui retornamos de maneira insuspeita ao problema kantiano do estruturalismo — “problema”, veja bem, termo usado em sua concepção matemática: as condições de possibilidade da vida social. Diria Lévi-Strauss que somos todos, eu, o leitor, os “outros” do etnógrafo, entes de uma mesma espécie e condição, todos humanos — espero —, e dotados de uma determinada função simbólica. Função esta que o autor chama de “inconsciente”, aquilo que, segundo o próprio, nos fornece o material para a composição da vida social, a própria matéria da socialidade, pois se trata daquilo que, ao mesmo tempo,

permite e exige a comunicação. E se nos permite e exige tal coisa, nos termos do autor, é porque se trata daquilo que nos permite empreender esforços recíprocos de tradução.

A antropologia, diria o próprio, nada mais seria que uma extensão radical desta capacidade comunicativa, desses esforços recíprocos de tradução, um desdobramento agudo da própria matéria da socialidade (cf. Goldman 2016). E se a tomo por radical e aguda, o faço tendo em vista aquilo que o próprio disse ao longo das belíssimas páginas dos *Tristes tropiques* (1955) e no artigo intitulado *Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme* (1973b). A antropologia, diferentemente das outras formas de comunicação, não emerge de maneira espontânea. Pelo contrário, ela deve ser provocada, e provocada, de preferência, justamente, ali onde ela parece ser mais impossível. Ela, a antropologia, começa no momento em que o antropólogo duvida de sua própria matriz filosófica, de sua cosmologia espontânea; tal dúvida há de se converter em fuga, mas não uma fuga qualquer, mas em uma fuga de si; não de uma fuga sem direção, mas em uma fuga na direção do “outro”. Uma fuga que, por definição, nunca pode se completar, o antropólogo não pode se converter naqueles em que observa, sob o risco de interromper a produção conceitual. “Não é ele nem o outro”, lembro. “Não é ele”, pois não se tratam de verdades caseiras, das suas próprias palavras, da própria filosofia, a antropologia se funda na fuga de si mesmo e de tudo aquilo que ele representa. “Nem o outro”, pois tampouco se trata de representar o mundo do “observado”, de simplesmente reproduzi-lo. A antropologia seria aquilo que se passa *entre* os dois, repito, aquilo que se desenha nos termos estritos de uma comunicação: ela

consistiria no esforço de tradução dos esforços de tradução empreendidos por aqueles que o etnógrafo escolheu estudar, na elaboração da ciência social do observado em termos que sejam compreensíveis para o próprio “etnógrafo”. E toda tradução implica em certa transformação.⁴

Liberto de uma suposta pretensão positivista, percebemos como o pensamento lévi-straussiano, ele próprio, se desdobra em uma arte interpretativa próxima àquela que defendemos de maneira irresponsável como nietzschiana. Tratar-se-ia, aqui e lá de um pensamento que avança por meio dos encontros, do encontro com o outro, que procede pela exposição e aliança necessária com forças do fora; um pensamento que se imagina, ele próprio, como um acontecimento, uma redistribuição do campo dos possíveis. Uma arte da interpretação que se desdobra experiência limite, em um movimento que arranca o sujeito, o “antropólogo”, o “etnógrafo”, o “observador”, de si. Bastou esse movimento, bastou “minorá-lo”, para nos depararmos com algo que, em termos mais afeitos à antropologia contemporânea, chamaríamos de “devir-outro”, ou “devir-nativo”, algo que, nos termos deste “Lévi-Strauss menor”, seria essencial para a coprodução de conceitos antropológicos, sua própria condição. Coprodução, digo, pois o “etnógrafo” avança à maneira do *bricoleur*, como bem notou Goldman (2003), empregando os elementos concretos coletados ao longo de seu trabalho de campo e por outros meios a fim de transformá-los em proposições, em conceitos um pouco mais abstratos e, por isso, capazes de conferir alguma inteligibilidade aos acontecimentos forâneos e ao mundo, tanto o seu quanto o do outro.

E talvez aqui nos deparemos com a originalidade da antropologia, dos seus conceitos, o fato de eles, por definição, se remeterem ao esforço imaginativo — e portanto comunicativo — das próprias sociedades que eles pretendem explicar. Tratar-se-iam, assim, de conceitos que se não pertencem originalmente ao antropólogo, tampouco pertencem ao seu outro. Tratar-se-iam de conceitos que se remetem a algo que se passou *entre* eles, resultado daquilo que o próprio Lévi-Strauss chamou de uma “ginástica mental” necessária do esforço antropológico. Essa, arrisco dizer, talvez seja a própria *arte* da disciplina. Para tanto, para que haja *arte*, repete-se a fórmula, é preciso descolar-se do Eu-original, fugir do natal, para que se possa aprender com o outro, aprender não no sentido técnico, mas no sentido pleno de uma educação (cf. Lévi-Strauss, 1958, p. 409). Movimento necessário, é fundamental que o etnógrafo não reduza sua experiência, o trabalho de campo, a um mero relato sobre a vida nativa — não se trata de produzir um relato de viagens — é preciso que ele se deixe modificar por ela em algum nível, que se deixe afetar por ela: isso, naturalmente, inclui a sua prática de sentido, sua antropologia. Seu pensamento deve ser alargado até que possa conter, dentro de si, aspectos do pensamento daqueles com os quais ele conviveu, mas não à maneira de um organismo que fagocita o outro, tornando-o parte de si, resumindo-o a parcela, a um alimento do Eu-original, suas certezas; mas à maneira de uma recombinação gênica, incorporando-o como uma parte de si mesmo, replicando-o, mas de uma maneira diferenciada, transformando-o e se transformando no processo.⁵

MAS ISSO NÃO É TUDO (OU O INFORTÚNIO DO JOVEM-INDÍGENA)

Tomemos o que foi dito anteriormente como pressuposto metateórico, a fundação que sustenta a exposição etnográfica que se segue. Uma manobra de camelô, naturalmente, uma rápida explicação sobre o funcionamento desta maquina que pretendo vender ao leitor, que seja capaz de lhe oferecer uma ideia sobre como se formulam os conceitos antropológicos, uma anatomia propriamente etnográfica da co-criação da disciplina. E o faço por meio de um resgate dos esforços tradutivos que eu mesmo empreendi ao longo de minha convivência com os Aikewara, povo tupi-guarani do Sudeste do Pará. Mais exatamente, nos esforços necessários para que chegasse ao conceito de *aikewara*, do ser-*aikewara*, que venho utilizado (cf. Calheiros 2014).

Com efeito, nossa exposição começa pelo que significa ser um *aikewara*⁶, isto é, um índio — pois o designativo aplica-se, virtualmente, a todos os povos indígenas do mundo —, para os Aikewara (povo tupi-guarani do Sudeste do Pará), mas, sobretudo, o que significa não sê-lo. Para tanto, nos debruçaremos sobre o passeio de duas personagens: nos debruçaremos sobre a trajetória de um jovem que, pouco antes da minha chegada ao campo, havia se enforcado; este que, segundo me diziam, trazia consigo um desejo excessivo pelos objetos do mundo dos *kamará* – forma como denominam os brancos em sua própria língua – e que, por esta mesma razão, vivia mais na cidade do que na própria terra indígena; era casado com uma mulher *kamará*, inclusive. A outra seria este próprio etnógrafo, e seu esforço empreendido durante

trabalho de campo, este que havia abandonado a vida citadina para viver entre os Aikewara durante algum tempo. E que meu leitor não pense que se trata de uma escolha aleatória, mas de um caminho traçado pelos próprios Aikewara que, em mais de uma ocasião, recorreram ao infortúnio do jovem indígena para dar sentido à minha presença. Eles o utilizavam para me explicar o que eu realmente fazia ali; o meu nível de ignorância era tamanho, diziam-me, que eu sequer tinha ideia do que realmente fazia ali.

Enfim, voltaremos a este ponto, por ora nos basta compreender que nos movemos no entorno de um indígena que, como explicaram-me, desejava excessivamente os produtos industriais, que por esta razão acabou se enforcando em um pé de maracujá que crescera junto à cerca. Enfim, nos basta compreender que esta apresentação gira entre este e um outro, um *kamará* que, supunham os Aikewara, desprezava os mesmos objetos e que por esta razão nutria pouco apreço pela vida na *wetometé* — forma como denominam a cidade em seu próprio idioma. E dispô-los desta maneira é fundamental, pois nosso entendimento começa na compreensão de que o passeio de ambos encontra-se descrito no entorno daquilo que meus amigos designam como um “desejo destoante” (*putá ohotéhé*); algo que, como demonstrei em outras oportunidades (Calheiros 2014, 2015, 2017), estaria na origem dos movimentos míticos que deram origem às diferenças extensivas entre os vivos (animais/humanos, homens/mulheres, brancos/indígenas... etc) — o primeiro movimento, aquele que dá origem a tudo que existe, é o desejo destoante que emerge em um homem chamado cobra por conta do cheiro da menarca de uma jovem chamada Cutia —, mas também nas cisões intestinas contemporâneas, na formação de novos grupos, aldeias.

Enfim, dispô-los desta maneira nos permite compreender que se tratam de dois, de um *aikewara* e um *kamará* que portavam dentro de si vontades divergentes, um sob o signo do excesso, o outro sob os termos da escassez. Haveria, ainda, uma relação explícita no que diz respeito à orientação de nossos desejos, o primeiro, excessivo, seguindo na direção da cidade, o segundo, comedido, para longe dali. Contudo, se nos limitássemos a esse ponto, a apenas constatar essa oposição, correríamos o risco de reduzir a formulação nativa a uma espécie de versão “selvagem” das repisadas teses sociológicas sobre imigração; o tal “povo do campo” que, à maneira dos insetos, é atraído pelas luzes da cidade.

Enfim, para fugirmos disso seria necessário ir além, e nos aprofundarmos na equivalência que meus amigos desenhavam entre o termo, o fim, dos passeios; entre a morte do jovem *aikewara* e a minha presença no Sororó. Mas que relação poderia existir entre eles se, como demonstrei em outra oportunidade (cf Calheiros 2014), a cosmologia *Aikewara* não concebe a existência de um destino pós-vida, se aqui a morte representa a destruição quase total do sujeito? Não há, aqui, tal como nos *Araweté*, por exemplo, algo como um sujeito que escapa da destruição da *sôma* para viver alhures, que escapa e renasce entre seus inimigos. Com outras palavras, não se trataria de dizer — como talvez pudéssemos imaginar num desdobramento cristão — que o antropólogo renasce entre os *aikewara*. Nada seria mais distante do entendimento de meus amigos.

No entanto, ainda assim, ainda que não exista uma equivalência desta sorte, o recurso à escatologia nativa permanece fundamental, pois dela, veremos, extrairemos os

elementos que nos permitirão compreender melhor o que se passou. Com efeito, a morte se apresenta como a destruição quase total do sujeito, “quase”, disse, pois desse evento emergem duas entidades — diriam os Aikewara que “escapam/fogem” (*semim*) de seu cadáver. Trata-se — utilizando-me de termos consolidados da tupinologia — de um “duplo”, aquilo que meus amigos chamam de *ta’uwa*, e um “espectro”, a *ywyterera*, do vivente — ou, nos termos da glosa nativa diríamos, respectivamente, o seu “feitiço” e o seu “bicho”. Elementos que não podem ser confundidos com o vivente, com aquele que denominam *akówaé*. O “companheiro”, o duplo, por exemplo, seria antes uma espécie de “inimigo” (*akwawa*) íntimo daquele que viveu; íntimo pois não apenas coabitou o seu corpo (que da sua perspectiva nunca passou de uma maloca) — tema clássico do duplo e o vivente que se ignoram —, como compartilha de seu rosto. Contudo, ainda assim um inimigo, ser impossível que vê a noite como se fosse dia e que toma os parentes do vivente como suas presas preferidas, os urus (*Odontophorus capueira*). O espectro, a *ywyterera*, por sua vez, sequer poderia ser compreendido como um “ser”: trata-se, como diziam, de uma “coisa” (*ma’ea*)⁷ em seu estado mais bruto, um objeto, algo que age como se fosse uma “gravação” do vivente, um videotape, um robô; trata-se, em suma, de uma “imagem” (*i’onga*) liberta do cadáver que se limita a repetir de maneira patética seus antigos movimentos.

E se isto ainda não nos diz nada de muito relevante sobre o destino do finado e a relação que meus amigos desenhavam entre ele e a minha estadia no Sororó, é por que ignoramos um detalhe crucial entre estes elementos, um detalhe sobre o duplo e o espectro. Ignoramos que aqui, também, o desejo possui um

papel central, ignoramos que estes sejam, como meus amigos bem definiam, entes portadores de desejos destoantes, ainda que cada um a seu próprio modo. Ignoramos, assim, que a existência do duplo, por exemplo, encontra-se atrelada à caça e à guerra, atividades que exerce de maneira ininterrupta pois o seu ódio (*pirahy*) e sua fome (*ma'eway*) — que lá, como cá, são definidos como desejos (*putá*) — são propriamente insaciáveis. Ignoramos, ainda, que o espectro surge enquanto “coisa” desprovida de desejos próprios e, por esta razão, coisa totalmente submissa aos desejos do vivente que ele substitui. Seus próprios movimentos são desdobramentos destes desejos pretéritos. Enfim, ignoramos que estamos diante de um outro quadro, de uma nova disposição dos elementos em função do desejo, e mais uma vez nos termos de um contraste entre o excesso e uma falta — mesmo que esta, por fim, se converta ela própria em um excesso. Poder-se-ia então afirmar que no plano ideal inscrito pela escatologia nativa, o vivente existe na iminência de ser substituído por dois entes que, diziam-me, não apenas trazem consigo “desejos destoantes”, sejam eles próprios ou alógenos, mas que estão verdadeiramente “presos” (*mo'pom*) a eles. De fato, tudo se passa como se estes entes pudessem ser reduzidos às pulsões que trazem consigo — “os duplos sentem raiva”, “os duplos sentem fome”, “o bicho não gosta de nada”, diziam-me —, enfim, tudo se passa como se fossem totalmente incapazes de desviar-se destas pulsões. Por esta razão, justamente, tratam-se de entes incapazes de mudar. O duplo está condenado a caçar e a guerrear até o fim desta terra, o espectro, por sua vez, está condenado a repetir os atos daquele que lhe serve de referente.

É fundamental que se tenha outro detalhe em mente, que a decomposição do vivente em dois não é universal, que ela é reservada tão somente àqueles que segundo meus amigos foram capazes de “viver verdadeiramente”. Isto é, aqueles que não apenas viveram como *aikewara*, como índios, mas que foram capazes de permanecer assim até certa idade, aqueles que se tornaram “velhos” (*awaimona*). Diz-se que apenas os corpos destes são “duros” (*otó*) o suficiente para produzir sombras; e estas sombras nada mais são que seus duplos. Nós, os *kamará*, por exemplo, não somos capazes de fazê-lo, pois não “vivemos verdadeiramente”, e tampouco aqueles *aikewara* que, à maneira do finado, falecem ainda jovens: de nossos corpos emergem tão somente espectros.

Podemos então recolocar o infortúnio do finado de outra maneira: tratava-se de um homem que trazia consigo um desejo destoante pelas mercadorias, um desejo excessivo que, à maneira do ente que viria a substituí-lo, o mantinha “preso”. Não é por outro motivo que meus amigos insistiam que ele “andava” (*wata*) como um espectro, que era um “espectro-por-engano” (*ywyterera-angaw*).⁸ “Espectro-por-engano”, justamente, epíteto daqueles que vivem nas cidades, os *kamará*, destes que, à maneira dos espectros, vivem sob o signo do “caminho-da-anta”, o *tapi'ira'arape*; isto é, aqueles que, como os tapirídeos, vivem “presos” a um único caminho, sempre condenados a repetí-lo — coisa que diziam apontando para os pontos de ônibus lotados na cidade de Marabá. No entanto, o que inquieta meus amigos não é apenas a rotina, a repetição, mas o fato de que os moradores da cidade reagem a ela de maneira descontraída, como se estivessem diante de acontecimentos perfeitamente normais. O que lhes surpreende

é a trivialidade daquilo que consideram grotesco. E isso era o atestado definitivo de certa corrupção, diziam-me, o signo da presença de uma influência nefasta, de que ali, na cidade, estavam diante do poder do Diabo (*ta'uwa-agaw*). Com efeito, caminhamos como as antas, mas também como os espectros, pois não apenas seguimos por um único caminho, como o fazemos seguindo os desígnios de outrem, deste que na maior parte do tempo chamam apenas de Inimigo — invocar o nome do Diabo é perigoso e só pode ser feito em situações específicas, na presença de portadores do feitiço de Cristo (pastores). Ser “espectro-por-engano”, portanto, implica numa certa relação com uma influência alógena. Significa existir à maneira dos espectros, à maneira destes que nada desejam propriamente, que tão somente se movem segundo os desejos de outrem.

Neste caso, desejos que, afirmam, emanam dos objetos industriais, que deles saem sob a forma de uma fumaça — especialmente dos carros, mas também rádios, das geladeiras, dos celulares, etc — que contamina seus portadores. Não sendo suficiente, esta fumaça sobe aos céus e cai continuamente sob a forma de uma chuva tóxica invisível que cai sob a cabeça da humanidade, dos *awatuó*.⁹ E isto nos enfeitiça, diziam-me, sobretudo os mais jovens, os mais frágeis, tornando-nos irascíveis, libidinosos, sovinas, mentirosos, induzindo-nos a beber cachaça e a, sobretudo, comprar coisas que não precisam, comprar apenas para acumular. E assim nos contaminamos ainda mais, cada vez mais, tornando-nos viciados — como diziam em meu próprio idioma. Em suma, nos importa que, enfeitiçados, os humanos tornam-se gradualmente submissos aos desejos que estes objetos “trazem” (*rupi*) dentro de si,

os desejos do Inimigo. E assim acontece, pois o Inimigo é o “dono-das-coisas” (*ma’etirua-sára*), dono dos objetos de toda sorte, das flechas aos celulares, ele os inventou, todos eles, e por isso carregam dentro de si uma “parte” (*ma’ekwera*) deste, o seu desejo.

A própria cidade, sua geografia, suas relações seriam desdobramento desses desígnios implementados nos objetos. A cidade não nasceu cidade, diziam-me. No princípio, era tão somente uma aldeia onde existia apenas uma pequena maloca habitada por um único homem com suas duas mulheres e seus filhos — a essa altura, eles eram tudo o que restou da primeira humanidade após um dilúvio. Tudo mudou no momento que um “irmão derramou o sangue do outro” e a guerra se instaurou entre aqueles que viviam sob o mesmo teto. Conta-se que este “irmão” agiu assim por estar possuído pelos desejos de uma flecha que encontrara no meio da mata, um artefato do mundo de outrora; conta-se que ele estava possuído pelos desejos do Inimigo, pelo desejos deste que, entre outras coisas, foi o primeiro a consumir a carne de seus semelhantes. Destes dois, que “eram como Caim e Abel” — explicavam-me recorrendo a exemplos bíblicos —, fizeram-se outros tantos, outros igualmente inimigos, gente que vivia “presa/atada” à vontade das flechas que carregavam consigo, que portavam dentro de si um desejo propriamente insaciável.

Desde o princípio, a cidade, a *wetometé*, é o lar daqueles que estão possuídos pelo desejo deste outro. Mas a história nos revela um dado crucial, com o fato de que a cidade não é estranha aos Aikewara, melhor dizendo, aos *aikewara*. Afinal, ali viviam todos os povos indígenas do mundo, mesmo que em uma versão resumida. Os *aikewara*, havia muito tempo,

perceberam que ali não era seu lugar e partiram, e por isso “fugiram”, cada bando seguindo atrás de seu cantor. “Nós-outros fugimos” (*semim*), dizia-me um *se'engara'e* (cantor-xamã) aikewara quando lhe perguntavam sobre aquilo que definia os aikewara, sobre aquilo que os diferenciava dos kamará, daqueles que fizeram da cidade a sua morada. “fugimos”, compreendi com o tempo, referia-se não apenas ao acontecimento passado, à fuga original, mas também a uma ação no presente, um ato contínuo que seu povo não pode deixar de realizar sob o risco de desaparecer. Afinal, os aikewara, eles próprios, já foram como os brancos, e não podem voltar a sê-lo. Afinal, da mesma maneira que a primeira cidade nasceu de uma aldeia, as aldeias atuais podem, elas mesmas, se converterem em cidades. Afinal, sabem os Aikewara que basta que dois briguem — e eles vão brigar, dizem —, que um derrame o sangue do vizinho, para que a guerra generalizada se instaure no interior do *socius*, para que a aldeia se transforme em uma cidade. E que o ouvinte tenha em vista que essa transformação do espaço aldeão, daquilo que meus amigos concebem como *weton* (comunidade), trás a reboque a transformação do povo que o habita, a transformação dos aikewara em kamará, em *capitalistas*. Pois implicaria em existir à maneira dos primeiros habitantes da primeira cidade, “preso/atado” à vontade das flechas (ou das balas) que carregavam consigo, aos desígnios do Inimigo. Não é de se estranhar que, até o contato definitivo com o “mundo capitalista”, até se descobrirem cercados por cidades, confinados a um território de pouco mais de 20 mil hectares, preferissem viver sob a forma de pequenos bandos dispersos — “sozinhos como as onças”, como diziam —, em vez de

propriamente em uma *aldeia*, em uma *comunidade*. Embora se reunissem, de tempos em tempos, para caçar porcos ou para dançar, as reuniões não duravam mais do que uma ou duas estações, pois, ao menor sinal de conflito, punham-se novamente em movimento. “Nós-outros fugimos” (*semim*), dizia-me *se'engara'è*, referindo-se então não apenas à cidade de Marabá, mas também à cidade que poderia emergir no seio de sua própria aldeia.

Com efeito, estamos, aqui, diante de um povo que faz da fuga, da rejeição ativa à atualização de certa experiência, o mote de sua existência. Um povo que, entre o muito variado conjunto de práticas que caracterizam sua vida, elegeu a “fuga” — *semim* em seu próprio idioma — como a expressão de sua diferença no seio da humanidade. Este, justamente, foi o infortúnio do finado, por influência do inimigo, ter se tornado incapaz de fugir como os *aikewara*. Ao menos, de fugir em vida. Com efeito, o jovem aikewara não cometeu suicídio, ensinaram-me, jamais poderia designar o seu infortúnio por meio do termo “*usesuká*” (lit. matou a si mesmo), ele se “enforcou” (*usewik*). E isso era radicalmente outra coisa. Seus familiares oravam por ele, contaram-me, pediam para que ele se libertasse da influência do Inimigo, que percebesse que aquela vida não lhe era direita. As preces foram capazes de libertá-lo momentaneamente, apenas o suficiente para perceber que já não era mais dono de seus movimentos, que já não era mais o dono de seu próprio caminho; percebeu que já era tarde demais, que estava preso ao caminho-da-anta, que estava em vias de se transformar em um “soldado” (*marehai*) do exército inimigo. Diante disso, optou pela saída honrosa de negar-lhe o seu corpo, enforcando-se. Morreu como um

verdadeiro *aikewara*, diziam, fugindo do destino citadino e levando consigo um inimigo, ele próprio.

Para concluir, é preciso voltar ao etnógrafo — e podem ter certeza que faço isso com certo constrangimento —, voltar a este que, segundo meus amigos, seguia uma orientação contrária. A este que, ao contrário do finado, não estava preso aos desejos do inimigo, que mesmo morando na cidade foi capaz de resistir à influência demoníaca, ao poder de seus artefatos; um atributo que imaginavam ser exclusivo dos *crentes-eté* (evangélicos) — coisa que nunca fui, sempre souberam. Desejava de outra maneira, destoante, e isso de certa maneira me mantinha imune. Esta relativa imunidade, diziam-me, permitia a minha fuga da vida citadina, me permitia fugir do *caminho-da-anta*: me permitia, em suma, fugir à maneira dos próprios *aikewara* — e não à maneira dos já citados *crentes-eté*. De fato, da perspectiva de meus amigos, ao menos ali, fugindo daquela maneira, eu era propriamente um *aikewara* — e isso era algo que não se furtavam em dizer —, ainda que, nos termos estritos da minha filosofia caseira, eu nunca pudesse sê-lo. Pois ser *aikewara* para os Aikewara é antes um ato de resistência contínua, o resultado de uma fuga ativa, que uma identidade étnica monolítica. Com efeito, ser *aikewara* não é pintar-se de tal e tal maneira, ser *aikewara* não é falar uma língua, tampouco ser — na falta de uma palavra melhor — geneticamente indígena (os *aikewara*, como diversos povos, tinham como hábito adotar crianças de outras etnias, entre eles os brancos), ser *aikewara* para os Aikewara é resistir a esses mecanismos de captura, a essas “amadilhas” (*usekyu*) da *wetometé*, da cidade.

NOTAS

¹ Doutor em Antropologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Está realizando pós-doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), onde também atua como professor visitante. E-mail: ocalheiros@gmail.com

² “[A] semelhança deve ser produzida, e não ser um meio para reproduzir” (Deleuze 1990, p. 158).

³ Um pensamento “conformista”, isto é, um pensamento que opera conforme ao aparelho de poder, mas não à maneira de véu, uma ideologia, que ocultaria a realidade, mas de um pensamento contaminado pelos mesmos mecanismos que operam na fixação da soberania da forma-Estado.

⁴ E talvez estejamos, aqui, muito mais próximos da célebre máxima wagneriana do que poderíamos supor: “Estudamos a cultura através da cultura, e portanto as operações, sejam quais forem, que caracterizam nossa investigação devem ser também propriedades gerais da cultura.” (1981, p. 35)

⁵ Essa constatação seca encontra eco em uma formulação recente de Patrice Maniglier a propósito do que este filósofo chama de “a mais alta promessa” da antropologia, a saber, a de “nos devolver uma imagem de nós mesmos em que não nos reconheçamos” (2005, p.773-74).

⁶ Palavra sem cognato em línguas próximas, geralmente traduzida para o português local como “nós-daqui”. Ainda, a palavra é sempre posta em oposição ao termo *aipewara*, “eles-de-lá”).

⁷ Categoria que inclui alguns animais (cf Calheiros, 2017)

⁸ Por questões práticas, venho adotando a palavra “simulacro” como uma tradução temporária para o termo *-angaw* (cf. CALHEIROS, 2014). Contudo, inspirado pelo pensamento nativo, creio na necessidade de nos afastarmos desse vocabulário demasiado platônico; termos como “efeito” ou “fantasma” — em sua acepção estoica — me parecem, hoje, mais adequados.

⁹ É o “feitiço” (*pasé*) que cai, diziam-me, que nos leva a fazer coisas “*punura*”, coisas “ruins”, coisas “podres”, coisas “feias”, coisas “pecado”. Ninguém está a salvo, “a chuva cai na cabeça de todo mundo”, repetiam durante os cultos evangélicos que ocorriam na aldeia. Todos os humanos estão expostos a ele, insistiam, mesmo os *aikewaraeté*, maneira como designam os indígenas que vivem isolados, mesmo estes recebem sob a sua cabeça a influxo do Inimigo.

REFERÊNCIAS

CALHEIROS, Orlando. Aikewara: esboço de uma sociocosmologia tupi-guarani. Rio de Janeiro, PPGAS-MN/UFRJ, 2014.

CALHEIROS, Orlando. “O próprio do desejo: a emergência da diferença extensiva entre os viventes (Aikewara, Pará)”. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 24, p. 487-504, 2015.

CALHEIROS, Orlando. “El animal que seguiré: notas de una teoría etnográfica sobre la distinción entre lo humano y lo animal (Aikewara, Brasil)”. In *La humanidad compartida*. UNAM: Ciudad de Mexico, 2017. No prelo.

CLASTRES, Pierre. “Entre Silêncio e Diálogo”. In: *Lévi-Strauss. L’Arc Documentos*. São Paulo: Editora Documentos LTDA 1968

DELEUZE, Gilles. *Pourparlers*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1990.

DELEUZE, Gilles. *Dialogues avec C. Parnet*, Paris: Flammarion, 1977.

DELEUZE, Gilles. & BENE. Carmelo. *Superpositions*, Paris, Minuit, 1979

DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Felix *Mille Plateaux*. Paris: Minuit, 1980.

GOLDMAN, Marcio. “Os tambores dos vivos e os tambores dos mortos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2003. V.46 N2. 2003.

GOLDMAN, Marcio. *Mais alguma antropologia: ensaios de geografia do pensamento*. Rio de Janeiro: Ponteio. 2016.

LAPOUJADE, David. *Deleuze, les mouvements aberrants*. Paris, Minuit. 2014.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes tropiques*. Paris: Plon, 1955.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “Introduction: Histoire et Ethnologie” . In: *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958a

LÉVI-STRAUSS, Claude. “Place de l’Anthropologie dans les Sciences Sociales et problèmes posés par son enseignement” , in: *Anthropologie structurale*, Paris, Plon. 1958b

LÉVI-STRAUSS, Claude. “Le champ de l’Anthropologie” , in: *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon. 1973a.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “fondateur des sciences de l’homme.” in: *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon. 197B.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Race et Histoire*. Paris : Gallimard, 1987

MANIGLIER, P. *Le vocabulaire de Lévi-Strauss*. Paris: Ellipses, 2002. 64 p.

MANIGLIER, P. La Parenté des Autres (À propos de Maurice Godelier, *Metamorphoses de la parenté*). In: *Critique*. v.701. 2005

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral. Uma polêmica*. São Paulo, Companhia das Letras. 1998

SCHÖPKE, Regina. *Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade*. Rio de Janeiro, contraponto. 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, “Eduardo. Xamanismo Transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica”. In *Lévi-Strauss: Leituras Brasileiras*. Belo Horizonte: UFMG. 2008

WAGNER, Roy. 1981. *The Invention of Culture* (2ª ed.). Chicago: University of Chicago Press.

ZOURABICHIVILI, François. *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*. São Paulo: Editora 34. 2016.