



ANTI-EQUIVALÊNCIAS: SOBRE 2 ANTROPOLOGIAS

Antonio Carlos Benites e Leif Grünewald

Resumo: Este artigo trata da reconstituição de um encontro geográfico e ontológico entre dois pensamentos distintos e não-equivalentes sobre o que *é* Antropologia. Trata-se, para além de uma discussão que busca marcar a diferença entre dois modos de existência e duas modalidades de pensamento distintas, de uma intervenção dedicada a pensar e a multiplicar *antropologias*, propondo tarefas e elencando problemas, sem buscar necessariamente um fim *para* ou *sobre* elas.

Palavras-Chave: Antropologia, Diferença, Pensamento Antropológico, Kaiowá

Abstract: This article covers the restoration of a geographic and ontological encounter between two different and non-equivalent regimes of mind and its attempt to answer the following question: what anthropology *is*. It addresses both a discussion that aims to set apart different thought regimes and the quest of multiplying *anthropologies*, putting forward tasks for and detailing issues about it, without having to find necessarily an end for/about it.

Keywords: Anthropology, Difference, Anthropological Thought, Kaiowá

I.

Muitas coisas acontecem nas aulas de uma disciplina, inclusive nada. Porém, há sempre algo de especial nas aulas. Ainda que elas tenham, conforme Deleuze observou em seu abecedário, durações similares e repitam-se sequenciadamente a cada semana, há sempre algo de formidável nelas: as pessoas mudam entre uma semana e outra. Assim, se aulas são um pouco como cubos, e dotadas, portanto, de uma dimensão espaço-temporal, são também como o vento que arrasta o público e os professores que encontra pelo caminho para novos espaços e outros tempos.

Foi nesse ambiente que apesar de conservar uma dimensão espaço-temporal, encontra-se aberto às torções que nos encontramos pela primeira vez. Eu, como uma pessoa não-indígena, recém doutorada e em uma terra estrangeira, em cargo das aulas de um curso num programa de pós-graduação; ele, como aluno Kaiowá não-vinculado à esse programa e habitante de uma aldeia mais ou menos distante, mas que havia decidido matricular-se nesse curso de Etnologia Indígena como aluno especial.

Após esse primeiro encontro, nos aproximamos muito, cada um, a fim de constituir um mundo em torno daquilo que chamava-se naquela ocasião de antropologia. E isso não era,



certamente, nem simples nem pouco. Primeiro porque se tratava menos de pensar *sobre* alguma antropologia que pensar *alguma* antropologia. Sobretudo porque nenhum de nós buscava revelar um solo último e seguro sobre o qual se assentava aquilo que chamávamos, tomando de empréstimo o nome de um livro de Lévi-Strauss (1962), que é tão belo, “o pensamento selvagem”. Interessava-nos mais, e cada um à sua maneira, conforme à seu mundo vivido, pensar antropologia, propondo tarefas e elencando problemas, sem buscar necessariamente um fim *para* ou *sobre* ela.

Buscávamos, então, menos a realização de um fim que eu, enquanto um dos professores da disciplina, pudesse estabelecer previamente, que embrenhar-nos, cada um conforme seu próprio interesse, por caminhos que poderiam nos levar talvez à outra dimensão, ou, se tudo desse certo, a um caminho que não levava a lugar algum, mas que conservava a diferença entre dois modos de existência e duas modalidades de pensamento distintas. E algum tempo depois, Antonio externou para mim, no contexto de outras conversas, em outros espaços, o desejo de participar da próxima seleção do Programa de Pós-graduação em Antropologia para produzir uma dissertação sobre o “dono das coisas da natureza”, *mba'e jara*.

Ora, menos interessante que o desejo expresso em estudar antropologia, o que me pareceu interessante naquele momento foi o que Antonio elencou enquanto tema propício para embrenhar-se pelo caminho que chamou de ‘antropologia’.

Para mim, o que havia de formidável nessa ideia é que, aparentemente, o que eu e ele chamávamos de ‘antropologia’ pareciam sem linguagens estranhas entre si e irreduzível uma a outra. Sob minha perspectiva, e sem que eu me desse conta naquele momento, a posição de antropólogo encontrava-se quase sempre vinculada a um povo ou uma região etnográfica específica. Havia aqueles que trabalhavam *no* alto Xingu, assim como havia aqueles que trabalhavam *no* alto rio Negro, assim como havia aqueles que trabalhavam *com* os Kaiowá, *com* os Parakanã, *com* os Marubo, *com* os Ashaninka. E no meu caso, eu trabalhava *no* Chaco Central e *no* alto Paraguay *com* os Ayoreo, um povo falante de uma língua Zamuco que habita tradicionalmente a fronteira do Paraguai com a Bolívia.

Ainda que o trabalho *com* cada povo e *em* cada região etnográfica específica exigisse tanto a abordagem de um conjunto de questões clássicas formuladas por antropólogos que nos precederam em cada região, quanto o estabelecimento de padrões, correlações e correspondências, bem como a identificação de formas de causalidade e de transformação



estrutural com elas, havia uma ideia que parecia englobar todos eles. Às vezes, o discurso do antropólogo se revela perigosamente sociocêntrico e narcísico, de forma que a fala do antropólogo parece ter, eventualmente, privilégio sobre a fala dos próprios nativos.

Longe de mim querer sugerir que a antropologia pudesse se resumir a um discurso sobre o discurso dos nativos. Mas ao mesmo tempo, não me deixava de parecer interessante uma questão¹ sobre uma certo ‘sintoma’ da disciplina, que se poderia formular assim: se nós, antropólogos, somos ocidentais e Euro-Americanos e se a disciplina é reconhecidamente Ocidental e Euro-Americana, nascida do “mau-encontro” (Clastres 2004) entre uma civilização imperialista e as sociedades que encontrava em seu caminho, e a partir da invenção por nós de uma imagem para elas, que é inversa a que fazemos de nós mesmos, seria mesmo “moralmente suspeito” (Pina-Cabral 2010) para nós preferirmos nossos próprios discursos ao invés do de Outrem?

Ao mesmo tempo, a posição que a antropologia defendeu por muito tempo - talvez devido a um dos princípios de uma velha história da disciplina segundo o qual todo ‘povo’ tem uma ‘cultura’ e, *a priori*, cada uma delas é tão digna quanto as outras – foi: cabe a nós, antropólogos, apenas investigar e comparar, em nome da ideia de um ‘relativismo cultural’, aquilo que artificialmente atribuímos abusivamente a outrem e nomeamos, por nossa própria conta, de ‘cultura’. Mas nesse caso, e para todos os efeitos, apenas uma dessas ‘culturas’ é tida como capaz de reflexionar sobre essa relatividade. E esta é, justamente, aquela de onde vem, primordialmente, os antropólogos.

Aparentemente, então, o que os antropólogos fazem parece ter algo a ver com uma certa ideia de ‘imaginação’ (cf. Sartre 1963), que faz de Outrem, sob a marca da ‘cultura’ e de sua descrição textual, uma mistura de impressões passadas e de seu conhecimento prévio e posterior ao seu encontro com os nativos. E nesse sentido, aquilo que chamamos de ‘nativo’ e o retrato que pintamos deles consistem, muitas vezes, naquilo que realmente desejamos que eles sejam, ainda que a maneira como figuram aos nossos olhos nos leve a concebê-los como reais, ainda que o que mobilizamos enquanto real raramente corresponda ao que eles próprios mobilizam sob o mesmo termo.

¹ Devo o grato encontro com essa questão à Pina-Cabral (2010), que a formulou antes de mim.



Pois bem. Mas como Marcio Goldman (1999) apontou há algum tempo, a grande questão é “se esse ‘discurso sobre’ pode se transformar em um ‘diálogo com’, diálogo que, é claro, pode também assumir formas distintas”. Uma dessas formas de reflexividade crítica, conforme há de se recordar, emergiu nos EUA a partir da segunda metade dos anos de 1970 e, mais intensamente, durante os anos de 1980, quando a antropologia passou a se debruçar e dar verdadeira importância, para o aquilo que os antropólogos escrevem (e *imaginam*) sobre outrem.

Pois lembremos rapidamente que em nome do que chamou-se de pós-modernismo em antropologia (ou ainda, de sua variante, a “etnografia pós-moderna”), James Clifford e George Marcus (1986) argumentaram, por ocasião da publicação de *Writing Culture*, em favor da recusa de uma ideia de antropologia que se restringisse à “ciência da cultura”, de um conceito de ‘cultura’ que pudesse ser mobilizado como um objeto inerte, coeso e auto-coerente, mas, especialmente, de uma imagem da etnografia cuja respeitabilidade científica fosse fruto de sua ambição totalizadora e de um apagamento de uma multiplicidade de vozes que, na realidade (cf. Charbonnier, Salmon & Skafish, 2017, p.5).

Qual era, portanto, a inclinação do pós-modernismo em antropologia? Marilyn Strathern (1987, p.265) a descreveu muito bem:

(...) esmaecer fronteiras, destruir um quadro dicotomizante, e justapor vozes, de modo que o produto múltiplo, a etnografia elaborada conjuntamente, torne-se concebível. Resta ao leitor escolher um caminho entre as diferentes posições e os contextos dos falantes. Meros pontos de vista (cf. Hill 1986), estes contextos cessam em si próprios a fim de prover um quadro organizacional para a narrativa etnográfica. Uma nova relação entre escritor, leitor e assunto é concebida. Decodificar o exótico (“fazer sentido”) não é mais suficiente; o pós-modernismo requer que o leitor requer que o leitor interaja com a própria forma plural do exótico.

Nesse sentido, e de acordo com uma observação da mesma autora (*idem*, p. 256), uma palavra que define a disposição de ânimo do pós-modernismo: *ironia*, que remete a justaposição de contextos que não almeja o estabelecimento de nenhuma similaridade, mas levantar questões sobre eles. O jogo entre os contextos justapostos torna-se, então, consciente, assim como sua capacidade para *ironia*.

Em todo caso, não penso que se possa deixar de dizer – remontando um pouco o que Roy Wagner destacou numa resenha de *Writing Culture* – que o que pode-se dizer realmente sobre



o projeto pós-moderno é que ele consistiu num gênero que tornava difícil “tanto contar uma mentira honesta quanto uma verdade honesta” (1986, p.99). Então, se o criticismo é uma forma de arte e as críticas formuladas em *Writing Culture* representam o estado da arte de um projeto, então o pós-modernismo em antropologia consistiu numa chance de aumentar o nível dos insights sobre os objetivos da disciplina. No entanto, menos que permitir a criação de um quadro teórico mais poderoso, o anseio do projeto pós-moderno² parece ser alcançável apenas sob a forma de uma crítica das etnografias produzidas anteriormente.

II.

Se o melhor que podemos dizer hoje, pouco mais de 30 anos depois, dos chamados pós-modernos é, de acordo com Goldman (2011), é que foram capazes de levantar questões importantes, ainda que não tenham se ocupado de oferecer nenhuma resposta interessante para elas (talvez porque nunca se preocuparam mesmo com outra coisa que adotar uma postura “irônica, mas responsável, daqueles que sabem que nada podem saber com certeza), é outra trilha que gostaria de percorrer aqui.

Uma que se abre, por sinal, a partir de uma elaboração de Wagner (1975) e que mantém-se limpa e aberta em trabalhos como o de Kirsch (2006) e Viveiros de Castro (2002, 2009). Detalhadamente: o ponto digno de nota que o primeiro trouxe à baila em meados dos anos de 1970 por ocasião da publicação de *The Invention of Culture* ofereceu a nós, antropólogos, a oportunidade de abordarmos os conceitos indígenas menos como aproximações (ou variantes alegóricas) dos conceitos mobilizados normalmente pela disciplina, que como alternativas irreduzíveis a eles, que operam, então, ao modo de uma “antropologia reversa” [*reverse anthropology*].

Assim, e de acordo com uma observação de Charbonnier, Salmon e Skafish (2017, p.7) trazida num brevíssimo comentário sobre a intervenção desse autor, os *cargo cults* melanésios devem ser tratados, para Wagner, como variantes inversas da antropologia, a fim de demonstrar que a tentativa de traduzir a produção material Ocidental em termos religiosos nunca foi nem tão absurda, nem menos inventiva, que a operação repetida por gerações de

²Sobre esse ponto, ver o belo trabalho de Santos da Costa (2011).



etnógrafos de qualificar (e classificar) as atividades de diversos coletivos relativas as relações entre pessoas a partir de um conceito curatorial de ‘cultura’.

Nesse sentido, se o limite do relativismo cultural era a admissão de que, *a priori*, todas as culturas são iguais em sua integridade, mas seu problema era tratar apenas uma delas como capaz de pensar esta relatividade através da produção de antropólogos (cf. Charbonnier, Salmon e Skafish, *idem*), o que parece encontrar-se em jogo no caso de uma “antropologia reversa” é a desestabilização e a transformações de conceitos da disciplina (o de ‘cultura’ talvez seja o principal deles) de acordo com as perspectivas de diferentes coletivos.

Reverse Anthropology foi, curiosamente, o mesmo nome que Kirsch (2006) deu a seu livro dedicado a apresentar “uma análise indígena de relações sociais e ambientais” através da etnografia Yonggom, um povo habitante da floresta central da Nova Guiné, na região ao longo do baixo rio Ok Tedi e do rio Fly que faz fronteira com a Papua Ocidental, Indonésia. Se a etnografia convencional é o espaço privilegiado para as interpretações do antropólogo, o livro de Kirsch trata de algo muito distinto. Ali, o autor almeja examinar um tipo “processo recíproco” (ou ‘reverso’) de descrever modos indígenas de análise por meio de uma narrativa de emergências ontológicas. Assim, e através de um tipo de exegese de operações do pensamento Yonggom e da participação deles em dois movimentos políticos distintos, esse autor nos mostra como a análise das pessoas desse povo organiza o conhecimento local e fornece um quadro, na forma de uma outra linguagem conceitual, para a apreensão de um conjunto de relações e como sistemas de participação e de troca operam como formas de análise social.

Pois bem. Essa elaboração de outra linguagem conceitual significa também uma outra problematização da noção de alteridade, que torna possível encarar com ainda mais seriedade outras sociedades, promovendo um deslocamento que levante novas questões.

Assim, imagino – ao final e amplamente inspirado na discussão promovida num curso ministrado por Marcio Goldman e Eduardo Viveiros de Castro em 2006 no MN/UFRJ - que o verdadeiro problema para nós, conectado à questão sobre a possibilidade de um ‘diálogo com’ ao invés de um ‘discurso sobre’ alguém, não diz respeito exatamente a uma antropologia que tem como arrimos as noções de ‘cultura’, de ‘representação’ (que sejam individuais ou coletivas, sempre exprimem um estado de coisas anteriores a elas), e de ‘categoria’ (que universais ou coletivas, sempre manifestam as propriedades de uma coisa do mundo).



Trata-se, alternativamente, de conceber uma imagem do pensamento antropológico que tenha por objeto algo muito mais profundo. Menos representações e categorias que *conceitos*. E tomar as definições indígenas como *conceitos* implica, conforme Viveiros de Castro (2002) bem notou, em toma-las como potencialmente capazes de um uso filosófico. E, portanto, em investigar os mundos que elas constituem e o fundo virtual de onde procedem.

Mas implica também que aprendamos algo valioso. Ou melhor. Muito difícil, mas muito valioso. A transformar ‘concepções indígenas’ em ‘conceitos ameríndios’. A extrair delas relações complexas e intensivas entre ‘concepções’, mas também a devolvermos a elas. Não se trata, portanto, nem de levarmos a sério, nem de acreditarmos ou não no que os ‘nativos’ dizem. Isso é colocar mal a questão, pois para crer ou não num pensamento é preciso imaginá-lo como um sistema de crenças. E sobre as crenças, já dizia Latour (1996b: 15 Apud. Viveiros de Castro 2002), que elas “não são um estado mental, mas um efeito da relação entre os povos”. O tipo de efeito que imagino que ninguém realmente esteja interessado em produzir.

Trata-se, então, de tomar o pensamento ameríndio como prática de sentido e dispositivo auto-referencial para produção de conceitos. Essa parece ser a chave, então, para que se torne possível a elaboração de ensaios de ‘Kaiowáologia’, ‘Terenologia’, ‘Ayoreologia’, ‘Tukanologia’, ‘Ashaninkologia’, ‘Panologia’, etc. sobre a antropologia, mas não só sobre ela. Também sobre preocupações muito mais profundas que remetem, às vezes, sobre a propagação de discursos antropológicos em diferentes áreas e a elaboração conceitual ameríndia de termos Euro-Americanos através de uma chave composta por elementos de sua própria sociocosmologia.

Tudo isso me parece fazer eco, então, com a lembrança de um trabalho que, na minha opinião, é um dos mais brilhantes e interessantes elaborados nos últimos tempos: a dissertação de mestrado em antropologia defendida por um estudante Tukano nomeado João Paulo Lima Barreto, intitulada de “*Wai Mahsã: um ensaio de antropologia indígena*” (2013), onde a ideia de uma “antropologia indígena” não se dá pelo simples fato de tratar-se de um indígena antropólogo, mas, especialmente, porque João Paulo dispõe-se a pensar os conhecimentos a partir de conceitos indígenas, identificando-os e colocando-os em operação num processo de comparação tradutiva com os próprios conceitos da antropologia.



Ali, João Paulo (2013, p. 69-70), como ele próprio afirma em sua dissertação, almeja mostrar, diante da proliferação de discursos sobre o animismo no alto rio Negro, que o:

peixe, a exemplo de qualquer outro animal, é apenas um animal, com os quais os humanos não estabelecem relações do tipo entre sujeitos, como propõem Descola (1992; 1997) e Kaj Arhem (2001; 2004), e muito menos que ele tem um “ponto de vista” humano, na condição de sujeito, como sugere Viveiros de Castro (2007).

Trata-se, assim, de uma dissertação sobre o conhecimento Tukano a respeito da relação entre humano e não-humano desdobrada sobre uma via distinta. Sobre a diferença entre *wai*, peixe, e *wai-mahsã*, os donos de uma humanidade latente e tidos como repositórios do conhecimento.

Em seu trabalho, então, as narrativas míticas figuram enquanto o terreno da possibilidade e o discurso sobre elas coloca em relação dos modos de atualização - um mítico e outro não-mítico -, juntamente com as implicações de dois tipos de transformações diferentes. Um ‘metonímico’, onde o peixe figura, quando atualizado em modo mítico, como parte do corpo, ou adorno, dos *wai-mahsã*, e outro ‘metafórico’, no qual os *wai-mahsã* figuram enquanto humanos quando atualizados em modo mítico. E é justamente a diferenciação entre dois modos que revela-se a condição de possibilidade para o conhecimento.

Ademais, há ali duas importantes lições importantes, dignas de serem assinaladas. A primeira é que não poderemos dar fim à questão apenas com a pergunta inicial sobre se peixe é ou não é gente, sob risco de termos um entendimento apenas parcial de uma relação absolutamente sofisticada entre humanos e animais. A outra, é que também não podemos tomar os mitos, *kihti*, como palavra final explicativa sobre uma relação absolutamente complexa e sofisticada como a entre humanos e não-humanos. Cabe apenas identificar seus diferentes componentes – no caso, *wetidarero* e *wai-bahsekero*, duas maneiras inconfundíveis de se conceber a relação com os componentes do espaço.

A soma de tudo isso nos leva, ao fim, ao encontro do que há de mais importante aqui: a sugestão de que pode-se pensar em termos de uma *outra* antropologia. Não que se trate de fundar antropologicamente uma outra ciência social, nem de conceber um tipo de ‘antropologia auxiliar’, pois parece ser melhor mesmo colocar a questão em termos de uma *alteração* da antropologia mediada pela emergência da possibilidade de pensar conhecimentos e seus regimes de produção a partir de conceitos indígenas. E justamente nesse sentido, a



antropologia não deve, nem pode, se pensar mais *in abstracto*, mas, sobretudo, em um diálogo constante com esses outros regimes conceituais.

Mas o que é que essas figuras de alteração provocam no repertório especulativo da antropologia? De onde vislumbro, imagino que uma torção conceitual que não deve ser interpretada como uma dissolução do próprio rol de conceitos da disciplina. Para além disso, penso que trata-se mesmo de uma ‘reabilitação’ da antropologia, condicionada a um descentramento de si própria através de outras conceitualizações e problemáticas mobilizadas pelo pensamento de outrem e tidas aqui como verdadeiramente produtivas.

Assim, essa *alteração* da antropologia convoca fatalmente o antropólogo à necessidade de ‘fazer antropologia’ de *outra* maneira. Uma que impõe, e penso que isso é realmente digno de nota, uma subversão da própria antropologia e de alguns de seus conceitos que, de certa maneira, já se tornaram, com o passar do tempo, mais ou menos ‘caducos’ – como parece ser o caso, por exemplo, dos conceitos de cultura, de sociedade, de identidade, e de representação, que parecem colocar o pensamento de outrem sobre uma espécie de tutela metafísica. Trata-se, portanto, menos de enfatizar a centralidade de noções como cultura e identidade, que as relações sociais que a pessoa humana pode estabelecer com diferentes formas de alteridade, num esforço de elaboração de uma linguagem conceitual alternativa que menos que confinar, exponencie a diferença.

Dito isso, penso que deva ceder espaço para o que realmente interessa aqui. Para o que Antonio tem a dizer a respeito de seu conceito de antropologia, ou ainda, de como uma ‘Kaiowáologia’ conecta-se parcialmente (os leitores de Strathern entenderão) com uma certa imagem da antropologia e com termos de seu próprio mundo vivido.

outra antropologia

Procurarei fazer a conexão/reflexão dos povos indígenas Guarani-Kaiowá com outros estudos relacionados a outros povos indígenas, seus aspectos culturais, políticos, num esforço de uma antropologia simétrica, cruzada e indígena.

Percebo que os povos indígenas, em seu modo de viver, são diferentes e ao mesmo tempo semelhantes em alguns aspectos: a cosmologia, partes do corpo, movimentos em seu modo de viver em cada lugar e espaço, o que os Guarani-Kaiowá chama de *tekoha*. A alma, a cosmologia e a base do fortalecimento da sua cultura, a língua, e as práticas do xamã. Tudo



isso para, assim, buscar o bem viver em aldeia, comunidades. Este bem-viver seria o *teko porã* para os povos indígenas Guarani- Kaiowá.

A antropologia, assimétrica ou simétrica, é o movimento dos saberes indígenas, que estão em constante circulação. E esta circulação é comum nas comunidades indígenas Guarani-Kaiowá. Nela mesma ocorre o movimento dos saberes tradicionais, como, por exemplo, a prática dos xamãs. O xamanismo é o mediador dos atos cosmológicos dentro das circunstâncias de um determinado espaço e do momento das necessidades de praticar alguns saberes dentro de sua estrutura organizacional.

Assim, esse nosso tipo de antropologia é simétrica ou assimétrica conforme a necessidade do movimento que não é visível ao olho nu. Mesmo assim, o movimento e a circulação estão sempre vivos nas comunidades indígenas, e isso faz parte do que vocês chamam de ‘cultura’ e de ‘política’ indígena, aquilo que faz a locomoção em forma de movimento de um coletivo. A necessidade de movimento dentro de um espaço e o fato que faz este coletivo funcionar.

Já por meio da antropologia cruzada, entendemos que é onde encontra-se a diferença da língua, da cosmologia, da política, da cultura indígena. São estas as categorias nas quais faz-se o cruzamento da diferença para que possam entender e interpretar a ciência dos povos indígenas. Fazer antropologia cruzada é fazer o encontro dos saberes indígenas com a epistemologia que atualmente está presente nas outras sociedades do mundo. É cruzar as diferenças dos saberes. Ela pode ser considerada ainda como relacional, mas quando estuda-se profundamente a diferença, há de se entender que não existe uma única ciência na sociedade, nem uma única cultura universal, nem uma única política universal.

Esta antropologia cruzada pode construir ou desconstruir a epistemologia existente. Pode criar novas ideias, descobrir novas ideias, reconstruir ideologias. A epistemologia indígena é uma parte da antropologia cruzada. É onde há a diferença e parte da ciência indígena. E a antropologia ajuda a criar nossa ciência. Segundo Gilton Mendes “*devemos criar minhocas na mente para pensar e descobrir onde estão estas minhocas*” (1º Seminário Internacional da Etnologia Guarani, nos dias 06 e 08 de outubro de 2016

A antropologia indígena estaria conectada, então, com a antropologia assimétrica/simétrica e cruzada, essa mesma conexão faz parte do mundo e da sociedade dos povos indígenas. Sociedades indígenas que vivem da sua prática epistemológica do



conhecimento para viver e construir o bem-estar por meio da sua ciência, compreender o mundo a partir dos mitos, rezas, danças, cantos e comunicações espirituais dos xamãs.

Por meio da antropologia indígena, assimétrica/simétrica e cruzada estarei aqui me referindo dos povos Guarani-Kaiowá. Pode-se entender que a antropologia indígena é a ciência que aborda os meios da convivência dos povos indígenas, estuda a estrutura social, econômica e política das sociedades indígenas, onde a sociedade é feita conforme a sua necessidade na qual o tempo é feito pelo movimento do coletivo dos povos indígenas.

Essa antropologia busca entender uma sociedade, mas também busca criar dúvidas, para que possamos pensar sobre ela e encontrar um caminho para solucioná-las. Este é o problema para o estudo da epistemologia de uma antropologia indígena.

O debate desse texto consiste em olhar com outros olhos para os povos indígenas, donos de uma epistemologia diferente. Não se pode mais ficar acostumado nem acomodado com a antropologia existente. Percebe-se diante desse texto que procuro conectar os Guarani-Kaiowá com outros povos indígenas do Brasil. Sua política, cultura sociedade, economia, coletivo, mas sobretudo, a ciência da vida cotidiana.

Concluo com a ideia de que a teoria e a ciência de uma antropologia assimétrica, simétrica cruzada e indígena são categorias e fatores reflexivos vistos com outros olhos. Com outros que só podem perceber a partir de um mundo Guarani-Kaiowá.

Por fim, trago um pouco desse exercício de uma antropologia indígena, a partir do que deve se originar meu projeto e minha dissertação de mestrado.

tata jara reko

Sobre o fogo, ou *tata*, devemos dialogar com *tata jara*. Fogo seria apenas *tata* e *tata jara* quem seria o dono ou responsável pelo fogo. O que seria *jara*? *Jara* é o dono de algo existente na natureza, Mas, por fim quem será que é responsável pela criação do *tata* para que o *tata jara* possa existir? Vamos tentar responder algumas questões.

O início do fogo deu-se com juntamente com o da necessidade da sociedade Guarani Kaiowá. Eram eles que faziam fogo, segundo a linhagem teórica da minha bisavó Cristina Ximenes. Ela é de uma geração de vida resistente que hoje tem em torno de 80 a 85 anos, juntamente com sua filha única que tem entre 60 e 65 anos e sua prima-irmã, que também tem entre 70 e 75 anos. São pessoas que cantam, que rezam, fazem remédios tradicionais e



conhecem muito sobre a etnologia cosmográfica dos *jaras*. Há vários *jaras*, mas neste texto vamos abordar apenas o *tata jara*.

Voltando a introdução do *tata jara*, como disse antes segundo minha bisavó, o *tata jara* tem o seu dono, o seu mês, seu dia, a hora em que deve ser alegrado juntamente com a comunidade e sua reza (não iremos colocar a reza), sua data comemorativa e o tempo para socializarmos com o fogo, para termos do *tata jara* a benção divina para curar e tirar os pecados das futuras gerações.

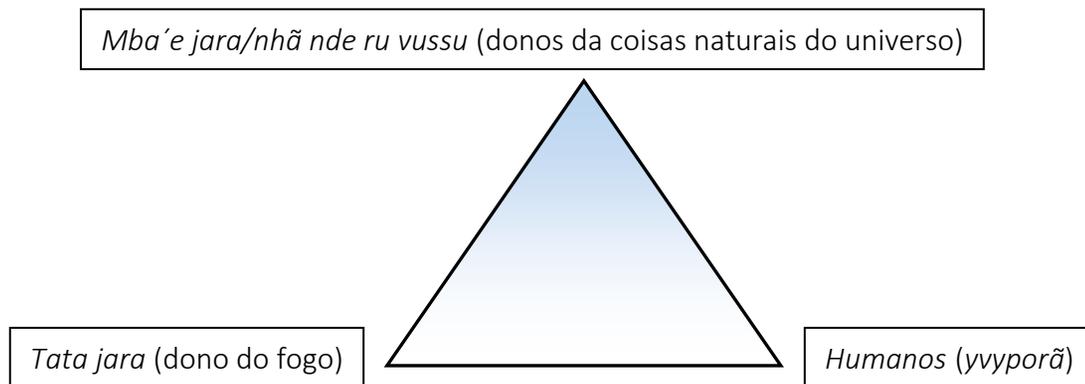
O fogo inicia-se com a invenção do *mba'e jara*, o dono das coisas da natureza e do universo, juntamente com *nhã nde ru vussu*, o pai e dono de todas as coisas inventadas e produzidas no universo típicos dos humanos. Assim, penso que o *mbae'jara* e *nhã nde ru vussu* sejam uma só pessoa, pois *mba'e jara* seria o dono das coisas naturais e *nhã nde ru vussu* o pai de todas as coisas naturais. São a mesma pessoa, pois ele trocou de nome porque era muito perseguido durante o início do universo. Nessa história, *nhã nde ru vussu* criou o mundo três vezes. Criou porque o mundo em que vivemos atualmente já morreu três vezes no passado e antigamente os *jara* mais fortes perseguiam esse *mba'e jara* por razão de uma disputa de poder na hierarquia dos *mba'e jara*

Esse é um breve relato dos *mba'e jara*. O *tata jara* é o filho criado pelo *mba'e jara* e esse filho deu as ferramentas para o ser humano ou a comunidade pudesse ter fogo, pois o fogo é para a comunidade Guarani e Kaiowá o fundamento da coletividade, da união e fortalecimento. É o centro de informações dos Guarani e Kaiowá.

A ferramenta dada pelo *tata jara* é a pedra conhecida como *ita verá* (uma pedra que brilha em formato amarelo). É uma pedra preciosa encontrada nos rios que escorre pelas pedras. A famosa *cachoeira*, como se diz na língua popular dos conhecedores desse tipo de rio. As pedras são batidas uma contra a outra e colocava-se entre as outras duas pedras sapê ou palha de coqueiro bem seca, como meio de formar e usar fogo. Elas são nomeadas pelos indígenas Guarani e Kaiowá de *tata mba'e poru*, 'as ferramentas utilizadas para fazer fogo'. Essas ferramentas são dadas às pessoas por meio de sonhos ou através da interpretação de fatos exemplares. Muitos diriam a alguém, então: - 'você é genial!', porque o *tata jara* comunica-se com essa pessoa e nem todos tem essa comunicação com ele. Mas se alguns tem o contato, eles começam a ensinar uns aos outros para que possam ter o seu próprio fogo.



O *tata jara* foi aquele que foi escolhido pelos *mba'e jara* para ser o dono do fogo. O que ele faz com as pessoas? Ele escolhe alguém e comunica-se com ele para dar uma habilidade de ter fogo, juntamente com ensinamentos sobre sua circulação, que ocorre segundo a seguinte sistematização da relação entre os *mba'e jara* (*nhã nde ru vussu*- dono da natureza e do universo), o *tata jara* (dono do fogo), e os humanos (*yvyporã*), compondo esse elemento triangular:



Abordamos, assim, a circulação entre os donos das coisas naturais do universo e entre os humanos desde o início de sua criação. A seguir, falaremos quem é esse dono, qual sua representação segundo um formato de pessoa, qual seu personagem em formato de fogo, e o que ele fez durante sua vida.

O *tata jara* é São Lourenço. Ele é a pessoa escolhida pelos *mba'e jara* para continuarem com a comunicação com as pessoas que escolhem. E como se escolhem essas pessoas? Normalmente são escolhidos aqueles que tem atenção com rezas, cantos e que gostam muito de plantar, roçar e caçar. São essas as pessoas escolhidas no universo Guarani e Kaiowá. São Lourenço é o santo que cuida do fogo, faz fogo, e também tira o fogo. Seu tempo inicia-se no mês de Julho e termina no fim do mês de agosto. Entre os Guarani Kaiowá, este é o mês de passar em cima do fogo em formato de brasa. Tempo em que as pessoas de 7 a 100 anos vão passar em cima do fogo. São escolhidas as melhores lenhas para serem queimadas, até que cheguem no ponto certo, para que em determinada hora todo mundo possa passar. Os mais



velhos vão primeiro, e depois os mais novos - que seriam os adultos e os jovens -, para que então as crianças de todos os sexos possam passar. Podem passar mulheres, homens, crianças, jovens e adultos.

Neste mês, isto é feito, no dia 23 de Julho, à meia noite, As horas são contadas de acordo com a cantoria do galo e uma pessoa mais velha sempre fala a hora em que deve-se começar a passar, mas a base de horário dele é a cantoria do galo. Entre os dias 23 e 24, quando acontece o ritual, os pés não se queimam. Eu sou prova disso, pois já passei. Segundo os mais velhos da aldeia Jaguapiré e minha bisavó, apenas os pés daqueles que tem muitos pecados que se queimam. Isso só acontece com os adultos. As crianças não se queimam porque não tem pecados.

Atualmente, a manutenção do ritual está muita escassa nas comunidades Guarani e Kaiowá. Eram nas aldeias localizadas na fronteira que ocorria mais o ritual da festa do fogo e do dia de passar sobre ele (*tatapyi'ara jehasa*)

Dando seguimento sobre os *jara*, o *tata jara* seria São Lourenço, que no mundo habitado pelos católicos religiosos é bem conhecido. Mas para os Guarani e Kaiowá, e mais para Kaiowá Tavytera (uma mistura cultural dos Tavytera do Brasil e dos Tavytera do Paraguai, falantes da mesma língua tanto atualmente quanto antigamente), ele é conhecido por ser o dono e responsável pelo fogo.

O *tata jara* também é o responsável pelo equilíbrio da comunidade e da família em dias frios, em que o fogo é bem utilizado. O início da mitologia e da cosmografia do fogo vem sendo esquecido por alternativas que os não-indígenas bem colocando nas casas, em que o fogão a gás e elétrico substitui muito a prática de fazer fogo. E um dos fatos que atualmente vem sendo visível aos olhos do povo Guarani e Kaiowá é, claro, que a lenha em muitas aldeias ou já não é mais acessível, ou não existe mais mesmo.

O fogo do dono do fogo passa por vários donos para chegar até a comunidade, que foi criada e inventada, mas sua origem vem sendo esquecida. Todo mundo usa isqueiro ou fósforo, mas o fogo mesmo, a parte que sai desse produto, continua ainda sendo do *tata jara*. Um dos motivos que os acidentes de fogo ocorrem e um dos fatores de ele mesmo criar essas situações que podem ocorrer nas aldeias é que o *tata jara* se sente muito esquecido e tenta buscar a atenção das pessoas. O *tata jara* existiu, existe e existirá por causa do fogo, necessário para a sobrevivência do ser humano. Esse *tata jara* é um dono invisível que vive no nosso meio e



uma de suas falas foi interpretada e traduzida. Elas são contadas pela minha bisavó e pela comunidade indígena jaguapiré. Eles são conhecedores da cosmografia.

Essas são partes orais etnológicas e etnográficas da cosmologia e da cosmografia Guarani-Kaiowá. Volto a dizer que essa prática é mais dos Kaiowá, mas tem muitos Guarani na região do Conesul, no sul do Mato Grosso do Sul, que também conhecem o ritual.

Referências bibliográficas

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

CLASTRES, Pierre. 2004. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify

PINA-CABRAL, João. 2010. "The Door in the Middle: Six Conditions for Anthropology". In: Deborah James, Evie Plaice, Christina Toren (eds.). *Culture, Context and Anthropologists' Accounts*. Berghahn: New York/Oxford.

SARTRE, Jean Paul. 1963. *L'imagination*. Paris: Presses Universitaires de France.

GOLDMAN, Marcio. 1999. *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro: RelMume Dumará.

_____. 2011. "O Fim da Antropologia". *Novos Estudos – CEBRAP*. São Paulo. N.89.

STRATHERN, Marilyn. 1987. "Out of context: the persuasive fictions of anthropology [and comments and reply]". *Current Anthropology*, Chicago, v. 28, n. 3

_____. 2004. *Partial Connections*. Oxford: Altamira Press.

WAGNER, Roy. 1975. *The Invention of Culture*. Chicago. University of Chicago Press.

_____. 1986. "The Theater of Fact and Its Critics: Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography by James Clifford; George E. Marcus". *Anthropological Quarterly* Vol. 59, No. 2, Ethnographic Realities/Authorial Ambiguities.

KIRSCH, Stuart. 2006. *Reverse Anthropology: Indigenous Analysis of Social and Environmental Relations in New Guinea*. Michigan: University of Michigan Press.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. "O Nativo Relativo". *Mana*. Rio de Janeiro. vol.8, n.1, pp.113-148.

_____. 2009. *Metaphysiques Cannibales:Lignes de Anthropologie Post-Structurale*. Paris: Presses Universitaires de France.



CHARBONNIER, Pierre; SALMON, Gildas; SKAFISH, Peter. 2017. *Comparative Metaphysics: Ontology after Anthropology*. London: Rowman & Littlefield International.

SANTOS DA COSTA, Priscila. 2011. *Obviando a Crise da Representação: Considerações sobre as Antropologias de Roy Wagner e Marilyn Strathern*. Araraquara. Trabalho de Conclusão de Curso de Ciências Sociais. Universidade Estadual Paulista Julio de Mesquita. Faculdade de Ciências e Letras. Departamento de Antropologia, Política e Filosofia.

LIMA BARRETO, João Paulo 2013 *Wai-mahsã: peixes e humanos – um ensaio de antropologia indígena*. Manaus, Dissertação de Mestrado em Antropologia, UFAM.