

RÉQUIEM DE UM POVO (OU O QUE OS AIKEWARA TÊM A NOS DIZER SOBRE O DESAPARECIMENTO DOS QUEIXADAS)

REQUIEM OF A PEOPLE (OR WHAT THE AIKEWARA PEOPLE HAVE TO SAY ABOUT THE DISAPPEARANCE OF
THE WHITE-LIPPED PECCARY)

Orlando Calheiros

Doutor em Antropologia Social e pesquisador do Núcleo de Estudos de Antropologia Simétrica do Programa de Pós-graduação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (NAnSi/UFRJ).

RESUMO

Neste artigo exploramos a ideia de que a destruição dos ecossistemas que abrigam populações extramodernas (mais especificamente o povo Aikewara, tupis-guaranis do sudeste do Pará) pode ser compreendida de outra maneira que não "apenas" nos termos de uma tragédia ambiental. Com efeito, aqui investigamos como a destruição dessas paisagens (ainda que parcial) impõe a essas populações um déficit ontológico com consequências profundas para a reprodução simbólica de suas vidas.

PALAVRAS-CHAVE: antropologia; ambiente; filosofia da natureza.

ABSTRACT

In this article, we explore the idea that the destruction of ecosystems housing extra-modern populations (more specifically the Aikewara, Tupis-Guarani people of southeastern Pará) can be understood in ways other than "just" in terms of an environmental tragedy. Indeed, here we investigate how the destruction of these (albeit partial) landscapes imposes on these populations an ontological deficit with profound consequences for the symbolic reproduction of their lives.

KEYWORDS: anthropology, environment, philosophy of nature.

“Se tento me dizer, vagamente, o que me toca em um animal, a primeira coisa é que todo animal tem um mundo.”

(DELEUZE – Abecedário)

Nós (outros)

Em *Une autre science est possible* (2013), Isabelle Stengers adverte-nos que, diante do horizonte catastrófico que se avizinha, cabe a nós desdobrá-lo em uma operação, em um efeito. Uma operação cujo nome é Gaia. Uma operação que, nos termos da autora, se inicia com um ato demarcatório, a inscrição de um “nós” a quem essa operação se dirige: um “nós” que já não mais se confunde com os limites da espécie – e que não pode mais falar em nome dela –, um “nós” que circunscreve aqueles que se autoatribuíram a missão de modernizar os demais. Com efeito, um “nós” a ser responsabilizado *diante* dos demais pelo horizonte catastrófico que se desenha, e que assim deve ser feito para que lhe seja negada a posição de responsável *pelos* demais diante deste cenário. Trata-se, aqui, de localizá-lo para destituí-lo da posição de um sujeito universal, destituí-lo da *perspectiva cavaleira* a partir da qual promulga as condições absolutas do pensamento, a sua “reta natureza”, subjugando-o ao “modelo da reconhecimento”. Com outras palavras, trata-se de destituí-lo da autoridade de falar em nome dos demais povos, ou seja, de retirar-lhe a capacidade de ditar as regras do encontro entre eles, de demarcar solitariamente os limites e os termos de um suposto *mundo comum* – mesmo que seja para talvez salvá-lo.

Poder-se-ia dizer, então, que o gesto inicial da autora desemboca em uma recusa da unificação prematura tanto do humano quanto da própria Terra sob os auspícios unívocos da Natureza – e na determinação desta na qualidade de campo absolutamente distinto da esfera de influência humana. Destarte, o *anthropos*, isto é, a espécie como povo único determinado pela biologia, é posto de lado, dando vazão a uma verdadeira multiplicidade intensiva e extensiva de povos (incluindo-se aí os não humanos). A Terra, por sua vez, destituída do Humano, ou seja, do sujeito absoluto capaz de determiná-la de maneira unívoca, é redobrada, tornando-se então um espaço multinatural de coexistência (entrecruzamento) dos planos de imanência traçados no entorno de cada um desses múltiplos povos; um multiverso, propriamente. Tal proposta, levada ao limite, desdobra o próprio conceito de fim do mundo, bem como seu sentido, transformando-o em um acontecimento fractal, quer seja em algo que se reproduz indefinidamente em diversas escalas, cada uma delas atrelada a justamente um desses inúmeros povos (incluindo-se aí os não humanos) que o compõem: algo que, para citarmos alguns exemplos, reproduz-se no “genocídio lento” dos povos ameríndios, nas extinções em massa de espécies animais e até mesmo na conversão de montanhas em garimpos; em suma, reproduz-se na destruição de qualquer entidade que traga consigo um (outro) mundo.

Uma proposição cosmopolítica que, diria, se desdobra ela própria em um problema de ordem topológica. Afinal, se os contornos do “nós” e do “mundo” ao qual ela se destina são

suficientemente claros – os Modernos e a Natureza, como a autora não cansa de repetir –, o mesmo não se pode dizer sobre os outros, isto é, sobre essa multiplicidade intensiva e extensiva de povos e o próprio multiverso que nos circunda e nos atravessa. Afinal, como poderíamos demarcar seus limites, como poderíamos dizer “isto aqui é um povo que padece” ou “estamos aqui diante de um mundo que se esvai” sem recorrer ao juízo do *anthropos*? Como poderíamos fazê-lo sem evocar o naturalismo ocidental?

Com efeito, uma investigação sobre o fim do mundo e seu sentido – como é a proposta deste texto – deve invariavelmente estar atrelada a uma investigação sobre o povo do qual esse mundo que se encontra ameaçado é mundo – e os próprios termos desse outro mundo. Donde a necessidade de uma trapaça tipicamente antropológica, donde a necessidade de, diante de um problema particularmente complexo como este, expô-lo aos termos de outro pensamento, na esperança de desdobrá-lo. Com efeito, trata-se de expô-lo justamente àquilo que fora taxado como “não filosófico” pela razão ocidental, ao menos por sua versão dogmática, moral – vejam bem que não se trata de respondê-lo, mas, de subvertê-lo, de recolocá-lo sobre outros termos. No meu caso em particular, os termos aos quais recorro são aqueles do pensamento aikewara, uma população tupi-guarani do sudeste do Pará com a qual vivi por cerca de 18 meses entre 2009 e 2011 – e para onde retorno ao menos uma vez por ano.

Mas isso não é tudo, como diria Lévi-Strauss. Fundamental salientar que esse movimento, isto que estou chamando de uma “trapaça tipicamente antropológica”, pressupõe a existência de uma equidade conceitual entre os procedimentos que caracterizam os discursos mobilizados durante uma investigação desta sorte; a saber, o discurso do analista (do antropólogo, do sociólogo, do filósofo etc.) e o discurso do nativo (VIVEIROS DE CASTRO, 2002; CALHEIROS, 2017). Destituindo, assim, a vantagem estratégica do primeiro sobre o segundo, negando-lhe a capacidade de determiná-lo por meio de conceitos que lhe sejam estranhos, de impor-lhe um juízo; em suma, minando sua capacidade de reduzi-lo a um conjunto de proposições, em geral, vazias (isto é, desprovidas de um sentido eminentemente “verdadeiro”). Movimento, este, que nos afasta da típica relação de conhecimento unilateral, em que o analista, em sua prática de sentido, detém exclusivamente a posse das razões que estão por detrás do pensamento nativo: uma relação de conhecimento cuja condição de possibilidade é a própria deslegitimação sistemática desse pensamento, seu “epistemocídio”, como diria Scholte (1984, p. 964). Todavia não nos aproxima do extremo oposto, que seria “acreditar” naquilo que as etnoantropologias ou mitofilosofias indígenas dizem sobre o mundo, seja de uma maneira branda e condescendente, interpretando-as como alegorias; seja, no limite, encarando-as como uma forma de saber hermética, capaz de acessar uma dimensão supostamente oculta da realidade (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Trata-se, aqui, de retirar essas (outras) tradições interpretativas, usualmente neutralizadas sob o termo “cultura”, “crença” ou “pensamento pré-lógico”; de retirá-las da suspeição em que foram mantidas sem, no entanto, submetê-las ao juízo dogmático do modelo geral da reconhecimento (SCHÖPKE, 2004). E de fato a questão, aqui, não é saber se devemos tomá-las como “erros”,

exemplos do estado negativo do pensamento; ou como elementos do verdadeiro (DELEUZE, 1988): trata-se de propô-las à nossa reflexão como utensílio do pensamento. Dito de outra maneira, significa interpretar, a partir dos próprios termos, a lógica que este ou aquele (outro) pensamento põe em funcionamento e, a partir de um confronto com os limites de nossas categorias, torná-la parte de nossa empresa filosófica. O que se propõe é, no sentido técnico do termo, pensar um *acontecimento*, isto é, o produto simultaneamente improvável e lógico de um *encontro*, no qual o que está em jogo não é a descrição de uma relação entre familiares – por exemplo, um pensamento e algo que possa conceder ou reafirmar seu estatuto de verdade –, mas a relação entre determinado saber, o nosso; e um *fora*, que apesar de ser-lhe originalmente estranho será capaz de afetá-lo.

Nos termos propostos por Pierre Clastres (1968), uma prática de sentido que não mais se imagina nos termos de um discurso *sobre* o outro, como *interpretação*, mas antes, nos termos de um diálogo, de uma composição com aqueles que originalmente foram excluídos do próprio ato de pensar, aqueles que, da perspectiva do “nós” demarcado por Stengers (2013), estariam além e aquém da razão. A noção de diálogo, aqui, admite um sentido bastante característico, distinto daquele que se costuma atribuir ao termo na filosofia e nas humanidades de maneira mais geral. Pois não consiste em simplesmente reproduzir o pensamento do observado ou incorporá-lo ao modo da fenomenologia, em suma, não consiste em estabelecer uma suposta relação direta com esse discurso. Pelo contrário, consiste em prepará-lo, elaborá-lo para que ele possa, de alguma maneira, reverberar nos termos de nossa empresa de sentido para que possamos, de algum jeito, experimentá-lo filosoficamente. Parafraseando Deleuze (1988), consiste em produzir entre eles, entre o discurso do analista e do nativo, uma semelhança por meios que não sejam semelhantes. Tal operação – a base do diálogo, justamente – consiste em tratar as ideias expressas por esse (outro) pensamento na qualidade de conceitos; em determinar os personagens conceituais e a matéria do real por eles acionado. Um diálogo, então, que se interessa menos pelo “modo de pensar indígena” do que pelos objetos que compõem o horizonte desse pensamento; que se interessa pelo mundo que seus conceitos trazem consigo. Um mundo que, propriamente, encontra-se ameaçado e/ou até mesmo já destruído.

O fim dos queixadas

Tomemos o que foi dito anteriormente como pressuposto metateórico, a fundação que sustenta a exposição etnográfica que se segue. Como se fosse uma manobra de camelô, uma rápida explicação sobre o funcionamento desta maquineta que pretendo “vender” ao leitor, essa forma de cocriação antropológica.

Em janeiro de 2017 estive entre os Aikewara para participar de algo que poderíamos chamar de uma despedida-ainda-em-vida de Sawara’á, o último de seus *murerekotareté* (chefe-de-verdade) – termo que utilizam para designar os chefes do “caminho-de-outrora” (*akykwere*), forma como designam o “mundo de antes dos brancos”. Sawara’á não apenas foi o último a ocupar tal posição, como também o último a ocupar a função de *ywyé’eté* (“corpo-terreno-verdadeiro”), aquele que

durante o *karuwara* – sequência ritual cujo ponto culminante é a “captura” dos espíritos homônimos – encarnava o papel de outro tipo de *principal*, quando efetivamente se tornava como os antigos tiranos canibais que habitavam a maloca original da cosmogonia nativa, a *wetometé*. “Guerreiro”, como Sawara’á era chamado em português pelos seus pares, me contou sobre a proximidade de sua morte, me disse que durante a noite conseguia ver claramente os espíritos que espreitavam a aldeia à espera da libertação definitiva de sua “imagem-espírito” (*a’ua*). Por essa razão, pediu que filhos e netos reunissem seu povo uma última vez. “Seu povo”, enfatizo, pois o “povo” aqui, como veremos, é menos um *dado* que um *feito*: algo que não preexiste ao desejo desse homem e que, justamente, não sobreviverá ao seu desaparecimento.

Antes de continuarmos é importante falar sobre estas duas posições, o *murerekotareté* e o *ywyé’eté*, para compreendermos o que se passou durante a despedida-ainda-em-vida de Sawara’á. *Murerekotareté* remete a um mundo que já não existe mais, à vida de antes do contato, quando os Aikewara, melhor, os bandos que posteriormente viriam a se tornar os Aikewara sob os olhos do Estado, viviam dispersos, cada qual com seu devido *principal*, mas todos em uma contínua “marcha de fuga”; fugiam de seus vizinhos, os Xikrim, é verdade, mas fugiam, sobretudo dos antigos chefes canibais da maloca original – que ainda permaneciam em seu encalço, mas agora sob a forma dos espectros *karuwara*. Nesse cenário, os *murerekotareté* foram aqueles que de alguma maneira conseguiram interromper a marcha e reunir pelo menos alguns desses bandos em uma “comunidade” (*weton*).

Movimento frágil e por isso temporário, a vida comunitária não era – e assim permanece – exatamente desejada pelos Aikewara; “não é o certo para nós-outros”, diziam-me. E assim o faziam, pois tal experiência lhes parecia perigosamente próxima daquela que tinham sob o jugo dos chefes canibais da *wetometé*. Isso posto, não é de se estranhar que precisassem de “outros” para produzir suas comunidades; não é de se estranhar que a existência da própria comunidade Aikewara, no “caminho-de-outrora”, estivesse atrelada à presença de outra nos arredores, uma “comunidade” formada por queixadas. Com efeito, reuniam-se temporariamente não por uma suposta vontade de viver juntos, reuniam-se em função do desejo (*putah*) que nutriam pela carne de seus vizinhos recém-descobertos e o que advinha de seu consumo, o sangue e com ele o “crescimento” (*semotó*). O *murerekotareté* era aquele que não apenas descobria a presença dos animais nos arredores, mas que de uma maneira ou de outra, seja pelo carisma, seja pela própria qualidade como caçador, era capaz de acionar os bandos vizinhos para que pudessem caçá-los de maneira coordenada. Um esforço colaborativo que, ao menos temporariamente, se desdobrava em uma experiência comunitária.

É crucial, se digo que toda comunidade aikewara pressupõe a existência de outra (*aipewara*) formada por suas presas preferenciais, se digo que por debaixo dela há um plano animal, o faço estritamente a partir da perspectiva dos próprios Aikewara, pois os queixadas, ao que consta, tinham uma ideia completamente diferente sobre o que se passava. Se para os humanos havia uma terra (humana) sobre outra terra (animal), para os queixadas havia, ali, uma terra ao lado da

outra – da mesma maneira que os próprios Aikewara enxergariam caso seus vizinhos fossem uma comunidade inimiga, por exemplo. Vejam que não se trata de um enunciado que nos remete a uma realidade objetiva e exterior, a uma natureza independente, mas a dois acontecimentos paralelísticos e correlativos. A “comunidade” pressupõe um espaço em seu estado complicado: há, aqui, duas realidades sensíveis que se encontram em uma disputa, a dos humanos e a dos queixadas, que permanecem à espreita do descuido alheio para se atualizar.

Dito isso passamos para o *ywyé'eté*. Em razão do espaço, será necessário reduzir aqui o complexo ritual *karuwara* à atualização de uma perspectiva. Tudo se passa como se, durante os quinze dias do ritual, especificamente durante as exaustivas danças de até oito horas, os Aikewara se tornassem capazes de regredir no fluxo do tempo até a *wetometé*; até o momento em que viviam sob o jugo dos antigos chefes canibais. E assim o fazem para que estes, agora sob a forma de espectros imortais, os reconheçam – ao menos temporariamente – como propriamente humanos, e não mais como simples presas animais. A perspectiva do *ywyé'eté* é crucial, afinal, para todos os efeitos, ele é um desses canibais que espreitam os viventes, mas, ressalta-se, um que se recusa a devorá-los – desde que eles se mantenham sob suas ordens, desde que se mantenham continuamente em movimento durante as etapas do ritual –, aceitando-os como “seu povo”. Justamente é esse ato, essa recusa, que se desdobra no reconhecimento da humanidade dos dançarinos pelos demais *karuwara*; no lugar das presas, um bando de urus – forma como esses tiranos canibais nos percebem –, agora eles enxergam apenas o povo-do-*ywyé'eté*, e isso é o suficiente para que cessem temporariamente seus ataques sobre eles.

De posse dessas informações, podemos regressar à despedida-ainda-em-vida do velho Guerreiro. Sabemos de seu desejo, sabemos que ele desejava ver o seu povo uma última vez. Contudo, não sabemos exatamente o que isso representa. O ato não o faria apenas feliz, disseram-me, mas ele seria capaz de resistir um pouco mais: iria fortalecer-lo, faria com que crescesse como no “caminho-de-outrora”, mais uma vez como o principal de um povo, afastando os espectros que o espreitavam. Com efeito, a despedida não era assim propriamente uma despedida, um movimento melancólico de aceitação da morte, mas um ato final de resistência, uma última “fuga” (*semim*). Para tanto, pediu que filhos e netos convocassem os homens de todas as sete aldeias aikewara para uma caçada coletiva. Apesar das tensas relações intercomunitárias, Sawara’á ainda gozava de grande prestígio entre seus pares, de modo que, nos dias seguintes, pouco a pouco, os vizinhos se mudaram com suas famílias para a aldeia do velho Guerreiro. Era a primeira vez em anos que o povo Aikewara se via reunido em uma única “comunidade” (*weton*).

Pouco a pouco, de uma maneira aparentemente descoordenada, cada homem partiu para um canto da mata em busca dos queixadas. Enquanto isso, mulheres e crianças permaneceram na aldeia preparando o urucum e o jenipapo para as pinturas: a ideia era que os caçadores e, sobretudo, a caça fossem recebidos com festa. No entanto, após um, dois dias, os homens foram retornando de mãos vazias, um ou outro caititu abatido, um jabuti, e só, não havia mais queixadas na mata, sequer vestígios. Para o desespero de meus amigos, os boatos que já circulavam havia

algum tempo se mostraram verdadeiros: tudo indicava que esses animais estavam extintos. Consternados e visivelmente envergonhados, decidiram, então, que o *purahai* (dança-ritual) deveria seguir como o programado; as tintas já haviam sido preparadas e não poderiam ser descartadas. Assim lançaram mão do único alimento que tinham mãos em quantidade suficiente, bacaba-açu – o que levou muitos a desistirem imediatamente de participar da dança, sobretudo os mais velhos.

A despeito de tudo, dançamos, e assim o fizemos durante toda a noite. Mas dançamos de uma maneira que “não é a certa” (*katu’yime*), repetiam continuamente durante os movimentos. A sequência ritual deveria ser executada ao sabor da fumaça da carne assada, e não ao redor de uma canoa de bacaba-açu – o fato de estarmos todos pintados como queixadas reforçava a distância entre o planejado e o executado. E assim deveria ser para que pudéssemos crescer de uma maneira apropriada – incluindo-se aí o próprio Sawara’á –, para que pudéssemos “crescer” propriamente como “caçadores” (*huka’ikara’e*), nos tornando firmes como eles. Mas dançamos “com fome”, explicavam-me – “bacaba não é comida de verdade”, diziam – e isso, ao contrário daquilo que fora originalmente planejado, nos enfraqueceu, nos “diminuiu”, encheu nossos corpos de uma substância venenosa que denominavam apenas como “podre” (*punura*). Não é de se estranhar que no dia seguinte já não havia mais dança, e que os presentes foram pouco a pouco retornando silenciosamente para suas aldeias. Também não foi surpresa para meus amigos que, dias depois, o próprio Sawara’á tenha caído doente, vomitando sangue, sentindo fortes dores no peito, indo parar em um hospital de Marabá (PA), onde morreria algumas semanas depois.

E não havia surpresa, pois os Aikewara já sabiam o que os aguardava, sabiam o que a extinção das varas de queixadas representava – e não apenas para Sawara’á, mas para o futuro dos próprios Aikewara: sabiam que aquilo representava o fim de um mundo.

Frase que só adquire sentido se olharmos com atenção para o que se passa durante o *karuwara*, mais especificamente, para a relação que se desenha entre o *ywyé’eté* e seu povo (os dançarinos). Sabemos que o *ywyé’eté* é um chefe canibal e que isso não se trata de uma metáfora – pelo menos não no sentido usualmente empregado; para os presentes ele é efetivamente um desses outros, e por essa razão, um que os espreita a espera de um descuido qualquer para devorá-los. E só não o faz, dizem, pelo fato de que os dançarinos, durante a sequência ritual, permanecem em contínuo movimento, fugindo assim do seu desejo antropofágico. A dança, então, se desdobra em fuga, uma fuga que se atrela a outra.

Como já disse, o *karuwara* é um ritual extenso, portanto, demanda uma grande quantidade de alimentos, em especial, aquele que os Aikewara denominam como sendo a única “comida de verdade”, a carne dos porcos. Não é de se estranhar, portanto, que os dias que antecedem o ritual sejam marcados por expedições de caça dedicadas à captura desses animais, operações extremamente arriscadas, sabemos. Não vejo, aqui, a necessidade de evocar toda a literatura dedicada aos riscos metafísicos da caçada, apenas me limito a dizer que, entre os Aikewara, sair para caçar porcos também implica risco de se ver “preso” ao mundo desses animais. Risco de não

apenas tomá-los temporariamente por humanos, como de se tornar um morador definitivo da sua “comunidade”: para todos os efeitos, o caçador é um genro em potencial dos queixadas. Caçar, portanto, se remete a essa situação-limite em que o humano pode vir a ser capturado pela “comunidade” animal, “engolido”/“comido” (*a’u*) por ela – a utilização do vocabulário alimentar não é acidental, trata-se efetivamente de uma forma de devoração. Caçar, portanto, implica fugir desse outro mundo, melhor dizendo, em se expor a ele e dele fugir. Fuga que se desdobra em crescimento, pois crescer, para meus amigos, é o movimento extensivo e intensivo que emerge da exposição e da sobrevivência de um corpo a um influxo alógeno.

A carne da presa não é apenas um atestado da resistência do caçador, mas uma espécie de signo anicônico da caça. A peça traz dentro de si a “imagem-espírito” (*a’ua*) do animal abatido, e por isso as mesmas relações, a mesma *complicação* entre o mundo dos queixadas e o dos humanos – fato explicitado por uma série de restrições na sua manipulação. A relação entre comer e crescer se dá por meio dos perigos envolvidos no ato, e não por supostos valores nutricionais. Enfim, o que nos interessa aqui é o fato de que a caça dos queixadas, sua carne, está na base de uma longa cadeia de transformações dos humanos, transformações que são descritas pela filosofia local como “fugas” (*semim*). Melhor seria dizer, em termos mais próximos do vocabulário local, que a caça está na origem de uma longa marcha de fuga. Uma fuga que começa no nascimento e só termina na morte. Durante o *karuwara*, é ela que garante – ou garantia – aos dançarinos a potência, o crescimento necessário para sobrepujar o desejo canibal do *ywyé’eté*, e, por consequência, o desejo dos próprios *karuwara*. E foi ela, sua falta, que determinou o infortúnio do velho Guerreiro. Sem a carne, sem a sua potência, nos tornamos incapazes de crescer e o sobrepujar as forças do podre que atravessam nossos corpos, que nos diminuem e nos enfraquecem. Se entre os mais jovens isso se desdobra em um leve cansaço, entre os mais velhos, como Sawara’á, pode se mostrar fatal.

Mas isso não é tudo...

Um mundo em fuga

Aikewara é “aquele que foge” (*semim*), como dizia o finado Awasa’i – então o mais velho dos cantores-xamã aikewara – sempre que lhe perguntava o significado do termo. Tratava-se de uma palavra difícil, sem cognatos em línguas vizinhas e cuja glosa oscila. Por vezes me era apresentada sob a forma de uma locução pronominal, um “nós-daqui”, um “a gente”, sempre em contraste com um “eles de lá” (*aipewara*); em outros momentos aparecia sob a forma da palavra “índio”, designando, de uma maneira geral, todos que consideram como “não brancos”, incluindo-se aí os melanésios que viam em meus livros, mas também os adeptos do Santo Daime (este que vos fala ou os na’vi do filme *Avatar*). Se insistia, buscando reconciliar as traduções que me eram oferecidas, o velho cantor acrescentava – como se estivesse explicando o óbvio a uma criança (o que não deixa de ser verdade) – que *aikewara* é aquele que anda (*wata*) para longe da morte, que foge da doença, da dor; dos afetos característicos da experiência mundana.

Uma experiência que, dizia-me, se manifesta de maneira quase ideal na vida citadina, nos termos da existência dos não indígenas, destes que conhecem como *kamará* e cujos corpos, afirmavam, são doentes, podres e – como já demonstrei em outras oportunidades – descrevem movimentos análogos aos dos mortos (tratar-se-iam de seres presos em uma eterna repetição, seres que se movem segundo seus vícios, e não por conta de seus desejos, enfim). Uma existência que, acrescento, não lhes é estranha, pois o mito nos ensina – e já falamos sobre isso, que na aurora desta terra existira outra –, que os povos indígenas do mundo, todos eles, viviam sob o jugo dos tiranos canibais nesta “maloca” de proporções imensuráveis; nesta que, segundo meus amigos seria a “cidade original”, a primeira experiência citadina da qual se tem notícia (CALHEIROS, 2014). Os *aikewara* – os índios – de hoje, justamente, são aqueles que perceberam que ali não era seu lugar e partiram, fugiram, cada bando seguindo atrás de seus cantores e seus principais, cada um fugindo a seu modo (CALHEIROS, 2015).

Contudo, *aikewara*, como dizia Awasa’i, é “aquele que foge”, uma marca que não se refere apenas a um acontecimento passado, ocorrido em tempos imemoriais, mas também a uma ação no presente, um ato contínuo que não se pode deixar de realizar sob o risco de desaparecer. Fugir é vital.

E aqui entendemos a dimensão da tragédia que se abate sobre meus amigos em consequência da extinção dos queixadas – e com ela a destruição desse mundo subterrâneo que atravessa a vida *aikewara*: como permanecer fugindo, se transformando, se o elemento basal dessa marcha, dessa operação vital, está agora desaparecido? Como escapar, por exemplo, da feitiçaria dos brancos – a atração das cidades –, sua influência, ou do desejo antropofágico de seus antigos chefes, sem o auxílio dos queixadas? Como lutar contra esse déficit ontológico? Quando parti do Sororó (PA) ainda não havia resposta para esse questionamento, apenas um lamento profundo por aquilo que se perdeu. Um lamento que me remete à reflexão melancólica do escritor Éric Chevillard (2007), após imaginar a morte do último dos orangotangos:

O ponto de vista do orangotango, que não significou pouca coisa na invenção do mundo e que segurava o ar no globo terráqueo, com suas frutas carnudas, seus cupins e seus elefantes, esse ponto de vista único ao qual se deve a percepção dos trinados de tantos pássaros cantores e aquela das primeiras gotas de orvalho sobre as folhas, esse ponto de vista não existe mais, você se dá conta [...] o mundo de repente encolheu [...]. É todo um aspecto da realidade que colapsou, uma concepção completa e articulada dos fenômenos que fará falta doravante à nossa filosofia. (p. 16).

Referências

CALHEIROS, O. *Aikewara: esboços de uma sociocosmologia tupi-guarani*. 2014. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional do Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

- CALHEIROS, O. Entre Lévi-Strauss e o diabo (ou algumas notas sobre a arte da antropologia). Revista Ideação, Feira de Santana, n. 35, 2017.
- CALHEIROS, O. O próprio do desejo: a emergência da diferença extensiva entre os viventes (Aikewara, Pará). Cadernos de Campo, São Paulo, n. 24, 2015.
- CLASTRES, P. Entre silence et dialogue. L'Arc 26, Paris, 1968.
- CHERVILLARD, E. Sans l'orang-outan Paris: Minuit, 2007.
- DELEUZE, G. Diferença e repetição. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- SCHOLTE, B. Reason and culture: the universal and the particular revisited. American Anthropologist, v. 86, n. 4, p. 960-965, 1984.
- SCHÖPKE, R. Gilles Deleuze, o pensador nômade: por uma filosofia da diferença. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.
- STENGERS, I. Une autre science est possible!: manifeste pour un ralentissement des sciences. Paris: La Découverte, 2013.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. O nativo relativo. MANA, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, abr. 2002.