



F(*chamacáre*) = acontecimento: desejo e expressão no pensamento Ayoreo (alto Paraguay)

Leif Grunewald¹

Resumo: Este texto caracteriza etnograficamente a criação e recriação do que os Ayoreo dão o nome de *chamacáre*, uma expressão do pensamento xamânico que envolve a produção e transformação nas relações com formas humanas e não-humanas e na composição de mundos e novos possíveis. O texto também aborda o conceito de desejo de Deleuze e Guattari em *L'Anti Oedipe* (1972), a fim de elucidar como a função *chamacaré* possibilita a composição de diferentes mundos entre seus operadores, influenciando e transformando um mundo através de modos variados de relação e apropriação, resultando em formações cada vez mais complexas.

Palavras-chave: Ayoreo, Desejo, Transformação, Mundos.

F(*chamacáre*) = Event: Desire and Expression in Ayoreo Thought (Upper Paraguay)

Abstract: *This text ethnographically describes the creation and recreation of Ayoreo chamacáre, an expression of shamanic thought involving the production and transformation in relations with human and non-human forms and in the composition of worlds and new possibles. The text also addresses Deleuze and*

¹ Universidade do Estado do Pará (UEPA) – Belém – Brasil – leifgrunewald@gmail.com
– <http://lattes.cnpq.br/9190184122896989> – <https://orcid.org/0000-0001-7399-389X>.

Guattari's concept of desire in L'Anti Oedipe (1972), to shed light on how the chamacaré function enables the composition of different worlds among its operators, influencing and transforming a world through various modes of relation and appropriation, resulting in increasingly complex formations.

Keywords: *Ayoreo, Desire, Transformation, Worlds.*

F(*chamacaré*) = Acontecimiento: deseo y expresión en el pensamiento Ayoreo (Alto Paraguay)

Resumen: Este texto relata etnográficamente la creación y recreación del *chamacaré* Ayoreo, una expresión del pensamiento chamánico que implica la producción y transformación en las relaciones con formas humanas y no humanas y en la composición de mundos y nuevas posibilidades. El texto también aborda el concepto de deseo de Deleuze y Guattari en *L'Anti Oedipe* (1972), para iluminar cómo la función *chamacaré* permite la composición de diferentes mundos entre sus operadores, influyendo y transformando un mundo a través de varios modos de relación y apropiación, resultando en formaciones cada vez más complejas.

Palabras-clave: *Ayoreo, Deseo, Transformación, Mondos.*

1. Introdução

Neste ensaio, não gostaria de oferecer outra coisa além de um relato que, ele próprio, expresse um duplo querer. De um lado, gostaria de oferecer, num primeiro movimento, um relato etnográfico sobre a criação e a recriação daquilo que os Ayoreo, um povo chaquenho falante de uma língua da família Zamuco, nomeiam como *chamacaré* na aldeia Tiogai (cuja localização encontra-se na margem direita do alto rio Paraguay, na altura da cidade brasileira de Porto Murtinho) para designar uma expressão de seu pensamento xamânico caracterizada como produção e transformação num modo de relação com formas humanas e não-humanas e no modo de composição de mundos e de novos possíveis. Além disso, a fim de desdobrar o meu encontro com os próprios xamãs Ayoreo e com o conceito de *chamacaré*, proporei algumas possibilidades de avizinhamo e de transformação entre a noção de origem Ayoreo, o conceito deleuzo-guattariniano de desejo - tal como trazido à baila em *L'Anti Oedipe* (1972) - e certos movimentos que animam desde os anos de 1980 a esquizoanálise deleuzo-guattariniana.

Em vista disso, gostaria de iniciar apresentando um abreviadíssimo relato etnográfico a partir não só da experiência com as várias conexões que os Ayoreo compartilharam comigo com tanta generosidade durante diferentes períodos em que morei com eles na aldeia Tiogai durante os anos de 2012, 2013, 2014 e 2018 (cf. Grunewald, 2015) sobre a noção de *chamacáre*, modos de transformação típicos da ação xamânica e uma pequenina parte de um ciclo mítico cujo personagem principal é o iguana Poji, além de mencionar um precioso encontro ocorrido na rodoviária de Corumbá, no Mato Grosso do Sul, em maio de 2018, com a esposa e a filha de Peebi, um velho amigo ayoreo. Nesse sentido, meu relato aqui não é nem descritivo, nem alguma exposição pretensamente sintética da noção de *chamacáre*. O que se encontrará aqui, na verdade, excede a mera restituição de alguns de seus inúmeros e muito variados aspectos.

Dito isso, gostaria de iniciar meu relato dizendo que Kuisi, um velho xamã que residiu em Tiogai durante as duas primeiras décadas dos anos 2000, me contou, durante uma visita minha matinal ao seu pátio doméstico para fumar e tomar tereré em 2013, que o iguana Poji foi quem inventou aquilo que as pessoas de Tiogai nomeavam cotidianamente como *chamacáre*, diferenciando daquilo que me parecia ser um modo específico de articulação entre a linguagem, o mundo e a política, sem recair nem em relações de causalidade, nem em relações de interdependência. Naquela altura da segunda etapa de meu trabalho de campo, a fama de *Poji* já me era bem conhecida. A partir da escuta, há vários meses da narração de diferentes mitos do ciclo mítico de *Poji*, já se sabia que seus pais eram a engole-ventos (*caprimulgus parvulus*) Asojna e Potajnai e seu irmão era o condor Jnanucútoi, assim como já me era conhecido que *Poji* tinha a reputação de ser, ele próprio, um grande xamã curador de enfermidades e condutor/acompanhante daqueles desejosos a visitar o mundo subterrestre *Jnaropíé*². Nessas mesmas narrativas, descrevia-se igualmente o impressionante fato da morte de *Poji*, ocasionada por um sofrimento mental intenso e mudanças estruturais e funcionais associadas a ele e às suas formas de manifestação, inseparável e estritamente complementar à criação e proliferação de enfermidades e psicopatologias no mundo vivido Ayoreo.

Naquela ocasião, Kuisi trazia à baila mais um componente do ciclo mítico de *Poji*, correspondente ao auto tratamento de suas psicopatologias, dito ter sido possibilitado por meio da auto aplicação recursiva dos sopros xamânicos, denominados *chubuchu*, sobre seu próprio corpo, além da aplicação inaugural de

2 Segundo a geometria do mundo vivido Ayoreo, *Jnaropíé* é destino *post-mortem*, do duplo anímico *oregaté* das pessoas humanas.

uma nova técnica de transformação e criação de efeitos, denominada *chamacá-re*. Kuisi apontava que a experiência de criação de *Poji* a partir do que sentia, via, pensava e desejava tinha uma espécie de sentido pragmático especulativo que suscitava novos estados de coisas possíveis por intermédio de algum meio, cuja propriedade essencial seria a produção de efeitos na realidade. Assim, Kuisi me contava com vivacidade, enquanto arrumávamos no chão da praça de Porto Murtinho as raízes de mandioca que levava de barco até lá para vender, que durante o tempo mítico *Poji* empregava o pó vermelho da pedra curude ou até sua própria saliva para soprar³ sobre os objetos que desejava obter. Kuisi dizia também que não tardou para que a técnica *chamacáre* logo se tornasse sensação entre outras capacidades agentivas e, assim, outros sujeitos ficaram interessados em aprender a *chamacáre* com *Poji*, cujo aprendizado conservou-se após a cessação dos tempos míticos a transformação de sua condição ontológica. Kuisi entendia que por esse motivo os animais - como ex-humanos que são e objetivando vingarem-se dos humanos vivos que, ao provocarem suas mortes durante os tempos míticos, provocaram a transformação definitiva de sua condição ontológica -, empregam técnicas de *chamacáre* contra os ayoreo humanos em determinadas situações.

Assim, não se podia fazer troça dos gaviões, dos macacos ou dos tamanduás, conforme o relato de Kuisi, pois corria-se o risco deles *chamacáre* ataques de onças para vingá-los da zombaria da qual foram vitimados. O mesmo aconteceria com o modo de relação com os sapos (eventualmente torturados pelas crianças Ayoreo que se divertiam nos inícios de noite jogando sal em suas costas), patos ou animais aquáticos que, mediante alguma situação de agressão que se sentissem vitimados, mobilizariam, por intermédio de *chamacáre*, um ataque de vingança realizado por *Direjna*, uma espécie de avó-grilo, além da atuação de nuvens-humanóides que cor residem com ela no espaço de seu grupo doméstico, que, diante da solicitação, ocupariam-se de inundar os espaços da aldeia com ventos, relâmpagos e muita chuva descontrolada e proveniente da água que escorreria de seus cabelos. Kuisi acrescentava ainda que o mesmo poderia ocorrer durante a estação seca por ocasião das expedições de coleta de mel e de

3 Segundo os Ayoreo, após ter se deparado com a morte de *Poji*, uma espécie de gente-iguana uniu-se ao coelho *Guiorama* a fim de recompor uma “imagem” viva do corpo do iguana-xamã. Cada um deles recolheu um pouco do pó em que o cadáver de *Poji* havia se transformado e passaram, sob a orientação de *Guiorama*, a soprá-lo continuamente, a fim de tentar recompô-lo xamanisticamente. Mas em desobediência às lições de xamanismo do coelho, os iguanas, ao pressentirem a ressuscitação de *Poji*, param de assoprar e expulsaram o coelho, sem ao menos deixar que ele recolhesse os objetos que possuía. Enraivecido por sua expulsão, *Guiorama* espalhou, através de um sopra desastrado, todas as cinzas de *Poji* sobre si, ganhando a cor branco-acinzentada que lhe é particular.

pequenos jabu tis que, ao sentirem-se molestados pelos ayoreo, organizariam via *chamacáre*, sucessivos ataques de cobras contra aqueles que os agrediram.

De tudo isso, nada jamais teria se passado com o próprio Kuisi. No entanto, em suas conversas comigo, mais de uma vez Kuisi afirmou que, de sua parte, os ayoreo humanos podiam lançar mão de *chamacáre* para produzir efeito sobre outros corpos, pensamentos e estados de coisas. Assim, *chamacáre* tinha mais uma função essencial: produzir efeitos na natureza de acordo com o próprio pensamento e o corpo da pessoa humana, de modo que o pensamento aja; e ele não age sem fazer outros corpos agirem, de maneira que é, ele próprio, o pensamento, uma espécie de veículo condutor que opera por meio da seleção das palavras, dos meios, dos objetos e das técnicas empregadas para manipulação de acordo com o próprio desejo da pessoa humana que faz *chamacáre*. No relato de Kuisi, fazer *chamacáre* demandava a manutenção do pensamento em atividade, possibilitando que um sujeito antecipasse o que desejasse e ali concentrasse seu pensamento, ativando, assim, um conjunto de forças transformativas ativadas por *chamacáre* que fazem os desejos aparecerem como materialidade. Em outras palavras, *chamacáre* enquanto contribuição para um desdobramento daria materialidade e faria visível o que se desejava ver.

Era assim, segundo dizia-me noutra ocasião Peebi, filho de Kuisi, que muitos jovens Ayoreo obtinham objetos na cidade, a ponto de se dizer que era possível até mesmo ganhar dinheiro com o uso de *chamacáre*. Nesse caso, porém, demandava-se que o sujeito conseguisse transformar seu próprio pensamento em algo que se caracterizava como uma “máquina de fazer imagens” a fim de efetivamente vê-lo desdobrar-se materialmente. *Chamacáre*, assim, consistiria, para quem o mobiliza, num experimento variável segundo o tipo de efeito que se produz a partir dele.

Isso ficou evidente numa ocasião em que um conjunto de jovens se reuniram, após uma partida de futebol realizada num começo de noite nas imediações do pátio doméstico da mãe de José Maria, e que, em torno do celular de um deles, de mais ou menos, 16 ou 17 anos e que recém tinha comprado o aparelho por ocasião de uma viagem a *Asunción*, discutiam acaloradamente sobre as diversas propagandas que interrompiam os vídeos exibidos no celular em uma plataforma de exibição *online*. Os cliques musicais, a cada 3 minutos, mais ou menos, eram interrompidos por vídeos comerciais - o que logo suscitava, entre os jovens, um intenso debate sobre a possível obtenção dos objetos ou o engajamento num modo de relação específico com algum sujeito ou paisagem por meio de *chamacáre*. Seria possível fazer *chamacáre* nesse contexto ou não? Havia entre eles quem disse vivazmente “claro que é possível! Afinal, não era

isso mesmo que se conta que Poji fazia?”. Assim como havia também quem logo objetasse “ Caritui! Mentira! Quem faz *chamacáre* assim vai enlouquecer! Não é possível que se mantenha a alma-pensamento (Ayoreo: *ayipié*) em atividade diante de algo que é apenas imagem, q ue não existe! Fazer *chamacáre* assim certamente deixa alguém enlouquecido (Ayoreo: *urusori*)”.

É possível afirmar que, dentre uma infinidade de caminhos, obstáculos e disposições possíveis para o desejo da pessoa humana, a ideia de *chamacáre* pareceu muitas vezes figurar como uma espécie de beco *com* saída e um modo de superação dos desafios para efetuação do desejo. A realidade é que além dessas duas disposições, existia ainda uma terceira. O que despertou minha atenção para isso foi um acontecimento ocorrido em abril de 2018 na rodoviária da cidade brasileira de Corumbá, mas que igualmente repercutiu entre os residentes da aldeia Tiogai-2 (que, naquele mesmo mês, havia sido recém estabelecida num terreno nas imediações da antiga Tiogai, no entorno da localidade de Carmelo Peralta), quando um homem a yoreo decidiu dali partir com sua esposa e sua filha mais nova para visitar outra aldeia ayoreo na região de *Santa Cruz de la Sierra*.

Retrospectivamente, lembro que numa manhã recebi no *Facebook* uma mensagem desse homem me informando que precisava falar comigo com urgência. Nada que eu pudesse sequer imaginar, afinal, ainda que fôssemos muito próximos um do outro e que eu próprio tivesse residido na casa de sua família por muitos meses, nossa última conversa já datava pelos menos 4 anos, por ocasião de um encontro na cidade de Porto Murtinho. Após contatá-lo, ele me informou, com um certo pesar em sua voz, que naquele momento se encontrava já há alguns dias a caminho de *Santa Cruz de la Sierra* com um grupo de outros ayoreo da aldeia Tiogai, mas que sua esposa e sua filha tinham tido problemas com a documentação no momento da fiscalização no posto fronteiro da Polícia Federal brasileira. Dessa maneira, elas foram repentinamente impedidas de acompanhar o grupo na viagem, tendo decidido retornarem então para o terminal rodoviário de Corumbá – onde se encontravam já há dois dias, no momento da ligação, sem ao menos se alimentarem e dormindo pelos bancos vagos do terminal. Dizia-me ele também que apesar do serviço de assistência social tê-las oferecido alimentação e estadia em algum abrigo da cidade, elas optaram por retornar para o terminal rodoviário.

A história precedia, em todo caso, de um pedido peculiar: que eu me deslocasse, se possível, até Corumbá e que oferecesse à sua esposa e sua filha, algum tipo de suporte e dinheiro. Antes de encerrar a ligação, prometi-lhe, em ayoreo, que mesmo estando a milhares de quilômetros de distância de Corumbá,

encontraria alguma maneira de dar-lhes suporte. Naquele momento, todo peso e embargo da voz do homem desaparecera e ele, do outro lado da linha, repentinamente parecia radiante. Logo imaginei que essa tranquilidade surgia a partir da minha fala. Antes que eu pudesse dizer qualquer coisa, ele encerrara a ligação, aos risos, dizendo: - “ eu tinha certeza que tudo ia dar certo. Quando tudo aconteceu, logo fiz *chamacáre* para que você fosse apoiá-las”. Confesso que no instante que ouvi aquilo, sequer me indaguei sobre o emprego curioso da noção de *chamacáre* naquele contexto. Tudo que pensava naquele momento era tentar, com urgência, contatar alguém naquela cidade e pedir que levasse à esposa e à filha de meu amigo alguma quantia em dinheiro. Por sorte, a pessoa em Corumbá a quem imediatamente recorri se encontrava naquele momento na cidade e prontamente se dispôs a ir até o terminal rodoviário para encontrá-las e tentar dar-lhes algum suporte.

Horas mais tarde, eu, ansioso por notícias, fiz contato novamente com a amiga em Corumbá. Ela me disse, com alegria e vivacidade, que havia as encontrado bem, na medida do que era possível naquela situação. Ambas encontravam-se famintas, um pouco doentes, mas completamente felizes em saber que eu havia buscado atender o pedido delas e também por ter notícias minhas. A amiga de Corumbá contava-me, aos risos, como foi que elas reagiram quando souberam que ela tinha ido até o encontro delas: - “Claro que sabíamos [que ele nos ajudaria]. Ele come de nossa comida. Ele conhece e sabe fazer *chamacáre*. Claro que *chamacáre* iria funcionar!”. Do outro lado do telefone, eu ri, completamente aliviado em saber que a esposa e a filha de meu amigo já estavam sob a assistência da amiga em Corumbá.

Enquanto ouvia, desejei poder ver a cena toda no terminal rodoviário, mas o que me intrigava muito - mais, inclusive, que a situação em si - era o emprego da noção de *chamacáre* em uma situação como esta. Explicarei melhor, dando à leitora e ao leitor um exemplo. Desde a primeira vez em que estive em Tiogai, sempre escutei recursivamente um emprego curioso da função *chamacáre*, de uma tal maneira que desde o primeiro momento sempre me pareceu curiosa. Se alguém anunciava que tinha planos de ir a Porto Murтинho comprar fardo de pacotes de arroz e macarrão, prontamente retrucava-se, em espanhol “se você quer, vá!”. Além disso, se alguém dizia que tinha planos de comer um pedaço de um porco do mato, logo escutava: “se você quer, coma!”, ou ainda, muitas vezes para a minha própria surpresa, ao anunciar que se iria dormir, escutava-se logo alguém dizer “se você quer, durma!”. Até mesmo, para a minha enorme consternação, quando anunciava-se, aos resmungos, que se ansiava para que a

temperatura amenizasse um pouco e parasse de fazer tanto calor, alguém retrucava “se você quer, faça com que diminua!”.

Se durante muito tempo achei que se tratava de uma enorme ode à liberdade humana, ou uma defesa explícita de um sujeito (fosse ele o que for no mundo vivido Ayoreo) fazer o que quisesse, tudo isso era posto, quando explicado em ayoreo, em termos de um modo de operação específico da função *chamacáre*. Era, porém, a primeira vez em que eu escutava uma tal formulação posta ao lado de um tema como o da comensalidade, que ocupa um lugar tão importante na pauta de interesses da etnologia de povos indígenas habitantes das Terras Baixas da América do Sul, e que se relaciona ao tema da fabricação de corpos, pessoas e parentes entre os coletivos dessa parte do globo.

Não abordarei aqui o tema no conjunto de exemplificações etnográficas extraídas de diferentes partes da América indígena, em que é possível observar que as evidências nele encontradas dão vistas ao simbolismo fecundo dos idiomas corporais expressos na articulação entre proposições sociocosmológicas e processos simbólicos de produção de corpos e identidades sociais, mas tão somente destacarei que vejo, sobre a noção de *chamacáre* nesse acontecimento, algo como uma pragmática especulativa (Debaise e Stengers, 2016) na qual o especulador, ao fazer *chamacáre*, observa, vigia, cultiva os sinais de uma mudança na situação, tornando-se sensível ao que, nesta operação especulativa, poderia ser importante. Assim, fazer *chamacáre* implica no conhecimento que esta prática o expõe e na colocação da questão pragmática por excelência: a possibilidade cuja insistência sente-se ao fazer *chamacáre* acrescenta à situação ou a empobrece? Em outras palavras, no escopo da operação de *chamacáre* a possível previsão/antecipação dos resultados futuros não é o ponto de partida desse modo de ação, mas uma operação especulativa que não tem outro papel que não o de suscitar possibilidades a partir do desejo do sujeito, e de dar vistas as evidências e as renúncias que essas possibilidades devem questionar para se tornarem elas próprias perceptíveis.

A função *chamacáre*, diante da realidade do acontecimento, parece ser, antes de tudo, um combate - uma luta contra as probabilidades, na qual o próprio sujeito, humano ou não-humano e operador da função *chamacáre*, deve definir-se contra as probabilidades. Em suma, trata-se de também “tornar visíveis as palavras de ordem”, para mencionar palavras que encontro quando recorro ao trabalho de Debaise e Stengers. O que resta ao operador de *chamacáre* é a criação de uma imagem que só terá sentido se provocarem a reinvenção da realidade, imagem cuja maior ambição é tornar-se uma espécie de componente da realidade que, sem ele, certamente teria sido bastante diferente.

De tudo isso, pode-se dizer que tudo se torna possível no escopo da função *chamacáre* na medida em que as partes da operação, tal como o operador da função *chamacáre* as apreende, não estão conectadas de antemão: são tantas quanto possível e que, como elementos puros, compõem um único evento e cabe aos acontecimentos ressoarem uns com os outros, uns dentro dos outros, caoticamente. Como veremos abaixo, tudo é possível, mas nada está dado antecipadamente, uma vez que permanece a ser criado por meio da função *chamacáre*: o possível é o que se torna, e a potencialidade merece a alcunha de possível na medida em que abre o campo da expressão de novos possíveis - e a partir daí tudo pode ser feito.

2. Possíveis: de desejo e função

Considerando o exposto, proponho, agora, um exercício no qual apli carei esse brevíssimo trabalho de caracterização etnográfica sobre algo que se dispõe no entorno da função *chamacáre* com um conjunto de proposições que não são Ayoreo, pois as tomo de empréstimo de *O Anti-Édipo*, de Deleuze e de Guattari (1972), e que, apesar da reconhecida dificuldade e quase obscuridade na leitura da obra, facilitam meu argumento. Para o propósito dessa intervenção, a escolha dessas proposições tem valor estratégico para mim: elas elaboram que o desejo não é, para Deleuze e Guattari, um estado de um sujeito, nem uma tensão em relação a uma coisa em objetividade, ou em direção à sua representação no sujeito.

Da noção de desejo em Deleuze e Guattari (1972), pode-se dizer que ela não remete à uma realidade especificamente natural, ainda que não remeta também a nenhuma realidade que seja especificamente antropológica. Com isso, pode-se dizer que o desejo não se encontraria remetido a uma essência humana que se apresentaria como um império dentro de um império, e à qual caberia relacionar-se ou opor-se à natureza como um polo exterior distinto. Trata-se, por outro lado, de um processo de produção dentro do qual a “essência humana da natureza e a essência natural do homem são identificadas na natureza como produção ou indústria” (Deleuze e Guattari, 1972: 10). De onde pode-se dizer que a definição naturalista e a definição laboriosa de desejo tornam-se perfeitamente reversíveis, e uma tal reversibilidade significa que, em sua conceituação, o desejo é realizado inteiramente numa espécie de processo sem sujeito. Homem e natureza, produção social histórica e produção natural não são como termos frente a frente, mesmo tomados numa relação de causalidade, compreensão ou expressão (causa-efeito, sujeito-objeto, etc.), mas um e o mesmo essencial, realidade do produtor e do produto. Assim, a ideia de produção tomada

como processo vai além de todas as categorias ideais e forma um ciclo que se relaciona com o desejo como princípio imanente. É, portanto, apenas examinando as relações internas neste processo, as articulações imanentes neste ciclo, que o desejo pode ser especificado dentro da categoria genérica de produção.

É, pois, própria do desejo, uma atividade transindividual de elaboração, analisável em termos de uma espécie de eficiência energética, conectável, móvel, transformável e em termos tópicos de sistema de inscrição complexo articulando representações de coisas e memórias, sinais e símbolos sociais, estados de coisas, partes de corpos e pedaços de palavras. Da causa do desejo em *O Anti-Édipo*, não se trata, como se acha expresso de maneira cristalina num trecho de Sibertin-Blanc (2015), de uma representação objetiva, mas de uma representação expressiva que não se encontra absolutamente numa relação causal entre um objeto fantasiado análogo a um objeto empírico. Trata-se da produção de uma fantasia na qual ela se representa e na qual o desejo só pode ser expresso – isto é, encenar a sua falta constitutiva e encenar a absolutização desta falta separada de qualquer relação com outro espaço referencial.

Se há desejo, ele próprio encontra-se ligado a uma causalidade imanente, que, por sua vez, é uma causa que é atualizada, integrada e autodeterminada em seus efeitos que são imediatamente sociais, econômicos, políticos e sob certas condições representacionais e psicológicas, de modo que a produção desejante é imanente à produção social. Se os Ayoreo fazem *chamacáre*, essa operação não só deve ser produzida e produtora nesta realidade antes de ser a expressão de uma imagem de pensamento na qual um desejo se representa e só pode se exprimir, isto é, encenar tanto a possibilidade de sua efetuação, quanto a absolutização dessa efetuação com relação a outro espaço referencial.

Não é, evidentemente, minha pretensão fazer um enorme volteio etnográfico sobre o mundo vivido ayoreo para, ao final, oferecer à leitora e ao leitor a sugestão da existência de alguma equivalência entre a função *chamacáre* tal como mobilizada pelo pensamento ayoreo e algo tomado de empréstimo do pensamento de Deleuze e Guattari. Cabe-me, antes de tudo, recolocar o que hipotetizo e objetivo aqui e salientar que não se trata absolutamente de considerar a função *chamacáre* como correspondente a algo que, por não ser efetivamente nem finalidade de um objeto (real ou fantasiado), nem a expressão de um sujeito, efetuar-se-ia como um tipo de feixe de relações de produção que, ao não serem caracterizáveis como estado de um sujeito, ou como tensão em relação a algo tomado em sua objetividade ou representação no sujeito, faria às vezes de atividade transindividual de elaboração. Trata-se, ao contrário, de considerar a função *chamacáre* como tendo a mesma natureza que um sistema de inscrição

complexo que articula os mais diversos elementos, representações de coisas e memórias, signos, estados de coisas e fragmentos de palavras; tomar como propriedade comum à função *chamacáre* e à concepção deleuzo-guattariniana de desejo o fato de que só existem como expressão⁴ de outros possíveis⁵, isso é, só podem operar num terreno em que se dá uma redistribuição geral das singularidades, dos agenciamentos concretos, dos afetos e dos próprios acontecimentos.

Acredito, assim, que o *a priori* particular da função *chamacáre* não é a criação de um espaço-tempo comum, mas a reelaboração de um espaço-tempo que se desdobre tanto quanto a implantação do operador dessa função num espaço-tempo que é em si especial, intensivo, não dado antecipadamente. Diante disso, vale dizer que aquilo que se expressa por meio da função *chamacáre* nunca é da ordem de algum conjunto de significados. Trata-se sob a vigência dessa função da emergência dinâmica do outro possível. Da efetuação de uma operação que não introduz nada de novo no mundo – uma vez que não há, nem para a função *chamacáre*, nem para a ideia de desejo tal como mobilizada por Deleuze e por Guattari, diferença conceitual entre um possível tomado como projeto e sua efetuação - tudo o que há é apenas o salto para sua realização, de maneira que ainda que a abertura de outros possíveis seja um objetivo da função *chamacáre*, todo o problema remeteria menos à construção de outro possível objetivamente posto e tomado como alternativa real ou imaginária, que à própria possibilidade de emergência dinâmica de algo.

3. Conclusões, ex-clusões

Para encaminhar-me ao encontro de algum fio que me permita alinhar algumas conclusões, voltarei à Deleuze e Guattari. Eles que argumentaram, ao criticarem aquilo que se poderia chamar de “filosofia espontânea da psicanálise” (Sibertin-Blanc, 2015: 26), em favor de uma mudança de terreno, cujos novos pressupostos passariam a ser: (1) a univocidade da categoria de produção nas formações libidinais e nas formações sociais; (2) a imanência do desejo e do social no mesmo processo de produção da realidade histórica; (3) o imediatismo do investimento da produção socioeconômica através do pensamento do desejo

4 Nessa intervenção não me centrarei no conceito de expressão a fim de buscar compreender o problema ontológico envolvido. Ele certamente encontra-se mais bem abordado no livro de Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression* (1968). Além disso, devo acrescentar que as questões que se encontram relacionadas a uma lógica da expressão (principalmente estudadas em *Mille Plateaux* (1980)) não serão incluídas nest e ensaio.

5 Sobre a relação entre os temas do desejo e do possível em Deleuze, ver o texto impressionante de François Zourabichivili (1998), “*Deleuze et le possible de l'involontarisme en politique*”.

– que encontra-se ligado a uma causalidade imanente que é atualizada, integrada e autodeterminada em seus efeitos que são imediatamente sociais, econômicos, políticos e sob certas condições representacionais e psicológicas. Assim, Deleuze e Guattari (1972: 34) reconhecem que não há nenhuma forma particular de existência que poderíamos chamar de realidade psíquica, que contrastaria, enfatizando o qualificador psíquico, com uma realidade material, externa, social, ou que a referimos ao que confere valor da realidade a um Eu.

Já meu próprio argumento, que construí até aqui em torno de uma função cuja efetuação encontrei no pensamento Ayoreo e compartilharia com a noção de desejo a mesma natureza, cujo *a priori* se encontraria na expressão de um possível, permitiria-me afirmar algo como um estado de sínteses cosmológicas destinadas a satisfazer interesses, em que a função *chamacáre* em si estranha a categoria de necessidade, impondo-lhe uma contingência que acompanha as transformações das suas próprias articulações. Por mais importante que os lineamentos de Deleuze e de Guattari sejam fecundos para mim e para meu entendimento desse fato da etnografia ayoreo, minha impressão é que postos diante da função *chamacáre*, eles me permitiriam sugerir ainda mais. Direi, portanto, que o que parece haver para a função *chamacáre* é a colocação do pensamento sob o signo de um engajamento por e para uma possibilidade que deve ser tornada perceptível no presente. Com efeito, o sentido da ativação de uma possibilidade reside nos seus efeitos, na verificação que constitui a modificação do presente à vista de uma técnica referenciada às condições intensivas de um passado mítico que ela pode provocar - o que implica, em troca, um engajamento especulativo como pensamento de consequências, e não utopia ou imaginação, projetado no presente, mas referenciado a um passado mítico.

Se quisermos imaginar a função *chamacáre* como expressão do desejo, não podemos nos esquecer que ela expressa uma tendência à expansão que emprega diferentes meios de captura e alianças provisórias entre humanos e não-humanos. Qual o limite da expansão promovida pelo operador da função *chamacáre*? Seja qual for, ele não é interno a ela, pois provém mesmo dos limites e resistências que lhes são impostas pelos demais sujeitos, potenciais operadores dessa função, de maneira que o mundo habitado por esses sujeitos, sem limite pré-existente, tem potencialmente como limite as expressões possíveis da função *chamacáre*. Diante disso, a função *chamacáre*, diferentemente das máquinas desejantes deleuzo-guattarinianas, não se efetua *em um* mundo. Contrastivamente, ela *compõe* diferentes mundos entre diferentes operadores dessa função, influenciando-o e transformando-o por meio dos diferentes modos de relação e

de apropriação em que se engajam, que dão origem a formações cada vez mais complexas e abrangentes.

Considerando-se que no cosmos Ayoreo, a exemplo da imagem que Lima (2002) trouxe à baila para caracterizar o cosmos yudjá, tudo é relação. A tal ponto, inclusive, que se quiséssemos imaginá-lo como uma espécie de enorme teia de relações, não poderíamos nos esquecer que essa teia nem é dotada de um só centro, nem totalmente destituída de um (há ali uma infinidade, tanto quantos são os dos seres capazes de ocupar uma posição de sujeito e operar a função *chamacáre*), as apropriações recíprocas por meio da operação dessa função não são só espaciais, mas também, e simultaneamente, temporais. Não há nada propriamente social, na verdade, exceto as relações com diferentes outros e com figuras míticas como *Poji*.

São esses os aspectos do cosmos Ayoreo que imagino aos quais a função *chamacáre* dê acesso. Em especial, a dinâmica que busquei descrever nessa minha intervenção, bilinearmente, manifesta tanto no plano de efetuação de um passado mítico, quanto nas incidências sobre os modos de relações entre diferentes sujeitos, que continuam a se transformar de acordo com a feição estrutural da função *chamacáre* tal como mobilizada pelos seres míticos e a maneira como o modo de existência dos ayoreos contemporâneos ressoa nela. A partir do que se pode dizer, em suma, que a função *chamacáre* efetua-se, a um só tempo, transversalmente, atravessando, a um só tempo, uma disposição “horizontal” (dos sujeitos humanos e não-humanos, seus consanguíneos, afins e afins potenciais) e outra “vertical” (característica do tempo de seres míticos como *Poji*), de modo que a vigência que ela inaugura se dá simultaneamente em duas linhas distintas, mas mutuamente implicadas.

Ao final, é possível ainda objetar dizendo que isso que proponho a afirmar sobre a função *chamacáre* não seria mais que algo da ordem de uma espécie de ficção metafísica, na medida em que apenas leva em consideração a relação mínima de um sujeito com outro e com a dimensão do possível que se expressa a partir dela. Tal ficção, retrucaria eu imediatamente, justifica-se à medida em que o que deve ser destacado é o mínimo necessário para falarmos de uma função e de sua expressão numa determinada sociedade ameríndia. No entanto, as sociedades tais como as conhecemos – nas quais se agregam, pelo menos desde Gabriel Tarde, as rochas, as células de um organismo, os corpos dos indivíduos, as instituições políticas *etc.* - são sociedades emaranhadas, atravessadas por uma multiplicidade de outras relações. As relações que conhecemos são, antes de tudo, aquelas que se estabelecem entre sujeitos já engajadas em relações, em arranjos complexos, que encontram, a todo instante, com outros.

4. Referências

- DEBAISE, Didier; STENGERS, Isabelle. L'insistance des possibles: pour un pragmatisme spéculatif. *Multitudes*, v. 4, n. 65, 2016, p. 82-85. Disponível em: <cairn.info/revue-multitudes-2016-4-page-82.html>. Acesso em: 10 jul. 2024.
- DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris, Minuit, 1968.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *L'Anti Oedipe*. Paris, Minuit, 1972.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux*. Paris, Minuit, 1980.
- GRUNEWALD, Leif. *O Fascismo dos Homens Bons: Sobre Padres e os Ayoréode do alto Paraguay*. Tese de doutorado, Antropologia, Universidade Federal Fluminense, 2015.
- LIMA, Tania Stolze. "O que é um corpo?". *Religião e Sociedade*, v. 22, n. 1, 2002, pp. 09-20.
- SIBERTIN-BLANC, Guillaume. *Deleuze et l'anti-Oedipe: La production du désir*. Paris, Presses Universitaires de France, 2015.
- ZOURABICHVILI, François. Deleuze et le possible. De l'involontarisme en politique. In: Eric Alliez (sous la direction de). *Gilles Deleuze: une vie philosophique. Rencontres internationales (Sao Paulo-Rio de Janeiro, juin 1996)*. Paris, Synthelabo, 1998.

Data de recebimento: 22/07/2024

Data de aceite: 05/11/2024

Como citar este artigo:

- GRÜNEWALD, Leif. F(*chamacáre*) = acontecimento: desejo e expressão no pensamento Ayoreo (alto Paraguay). *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v.14, p. 1-14, e141345, 2024. DOI: <https://doi.org/10.14244/contemp.v14.1345>