

ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
DOUTORADO EM HISTÓRIA

BRUNO CAMPOS RODRIGUES

**POR UMA HISTÓRIA INCORPORADA DO CHACO: COSMOTÉCNICAS DE PRODUÇÃO DO
CORPO E DA HISTORICIDADE INDÍGENA NO SÉCULO XVIII**

Porto Alegre
2025

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

BRUNO CAMPOS RODRIGUES

**POR UMA HISTÓRIA INCORPORADA DO CHACO: COSMOTÉCNICAS DE PRODUÇÃO
DO CORPO E DA HISTORICIDADE INDÍGENA NO SÉCULO XVIII**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutorado em História pelo Programa de Pós-Graduação em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul na área de concentração de História das Sociedades Ibéricas e Americanas.

Orientador: Prof^a. Dr^a. Luciana Murari

BRUNO CAMPOS RODRIGUES

**POR UMA HISTÓRIA INCORPORADA DO CHACO: COSMOTÉCNICAS DE PRODUÇÃO
DO CORPO E DA HISTORICIDADE INDÍGENA NO SÉCULO XVIII**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutorado em História pelo Programa de Pós-Graduação em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul na área de concentração de História das Sociedades Ibéricas e Americanas.

Orientador: Prof^a. Dr^a. Luciana Murari

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Luciana Murari (Orientadora)

Prof^a. Dr^a. Eliane Cristina Deckmann Fleck

Prof. Dr. Carlos Daniel Paz

Prof^a Dr^a. Alessandra Gonzalez de Carvalho Seixlack

Prof. Dr. Guilherme Bianchi Moreira

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq pela concessão da bolsa integral de doutorado, sem a qual a presente investigação seria inviável. Sobretudo, me parece fundamental ressaltar o papel indispensável dos órgãos públicos de fomento à pesquisa para o desenvolvimento de uma sociedade mais justa e horizontal. Minha profunda admiração aos trabalhadores, estudantes e pesquisadores que dedicam suas vidas a essa luta permanente contra a apatia.

Agradeço, em segundo lugar, à Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS e, principalmente, ao Programa de Pós-Graduação em História pelo auxílio e infraestrutura fundamentais para que eu pudesse desenvolver minhas pesquisas em condições adequadas. Quero destacar que meus longos 11 anos de formação e todas as pessoas que me atravessaram nesse espaço compõem profundamente as redes de desejos, responsabilidades e metamorfoses que sou hoje.

Agradeço à minha mãe Eloiza, que é a imagem perfeita da luta e do carinho irredutível em que consiste a vida, em seus detalhes e seu afeto. Eu e minha mãe somos o reflexo de duas gerações bastante distintas da classe trabalhadora deste país, mas que mobilizam a esperança fundamental que nos mantém em movimento para ser feliz e tornar o mundo um pouco melhor. Portanto, não posso deixar de agradecer à minha ancestralidade, às inúmeras gerações que me precederam e que buscaram seu lugar e sua radiância, não tenho dúvidas, por meio de muita luta.

Agradeço, por fim, à minha companheira Isadora, que é minha rainha, mas também grita pelo fim dos imperialismos. Minha arte é brincar com as palavras e a tua é extrair o melhor das pessoas que te importam, apenas ao estar por perto. Te amo bichinho.

RESUMO

A produção de conhecimento histórico está sempre mediada pelas diretrizes epistemológicas que constituem os meios de legitimação coletiva do saber, bem como pelas escolhas metodológicas que o historiador faz para abordar os passados. A presente investigação busca localizar a imanência do conhecimento histórico sobre os povos indígenas americanos em sua própria historicidade e contexto de produção, fazendo emergir as condições políticas e culturais que orientaram esse fazer historiográfico dentro dos marcos da modernidade e da colonialidade, que constituem o passado e o legado da própria disciplina. Para isto, procuramos fazer a crítica da geopolítica do conhecimento ao fabricar um aparato metodológico, para analisar as fontes coloniais, que esteja em consonância com os conceitos indígenas e suas perspectivas sobre a história. Para cumprir este objetivo, partimos da investigação de quatro obras escritas por missionários da Companhia de Jesus, que desenvolveram seus trabalhos com povos indígenas do Chaco, em meados do século XVIII, tendo publicado seus textos durante o período do exílio da Companhia, após sua expulsão dos territórios ibéricos em 1767.

Buscando aprofundar a compreensão sobre as noções de corpo e historicidade para os povos indígenas do Chaco, elaboramos questões para a documentação que enfocaram as afetações dos missionários jesuítas em suas relações e seu convívio intenso com as populações indígenas, e que foram registradas cheias de ambiguidades em suas obras, analisando o choque de cosmologias que transformou profundamente as paisagens chaquenas. Sob a ótica interdisciplinar da História e da Antropologia, propomos uma investigação das práticas corporais indígenas descritas na documentação a partir dos conceitos de cosmotécnica e perspectivismo como engenharia criativa de fabricação do mundo e de orientação diplomática nos conflitos cosmopolíticos que as sociedades indígenas vivenciaram em suas relações com humanos e não-humanos. Pretendemos assim, aportar reflexões originais para repensar a historiografia indígena e a teoria da história, de modo a incluir os modos de historicidade alternativos, divergentes e plurais em que consistem as perspectivas indígenas sobre a história.

Palavras-chave: Indígenas; Chaco; Corpo; Historicidade; Cosmotécnicas.

ABSTRACT

The production of historical knowledge is always mediated by the epistemological structure that constitutes the means of collective legitimization of knowledge, as well as the historians' methodological choices to approach historical sources. This investigation searches to locate the immanence of historical knowledge about American indigenous people in its own historicity and context of production, bringing about the political and cultural conditions that lead this historiography inside its colonial and modern frameworks, inasmuch it inherited these disciplinary references. Therefore, we elaborate the critics of knowledge geopolitics by supporting a methodological apparatus, to analyze the colonial documents, that's in consonance with indigenous concepts and perspectives of history. To make that effort, we came to investigate four Jesuit missionaries works, that developed their labour with the indigenous people of Chaco during the exile after 1767.

Looking to deepen the understanding of notions like body and historicity to the indigenous people of Chaco, we have come to question the documents in a way to focus on the missionaries affects in their intense relations with the indigenous people, analyzing the cosmological clash that deeply transformed the region landscape. From a historical and anthropological interdisciplinary approach, we propose an investigation of the indigenous body practices and rites through concepts of cosmotechnics and perspectivism as a creative engineering of worlding and diplomacy in their cosmopolitic conflicts with human and other-than-human beings. We intend, in this way, to contribute to the rethinking of indigenous historiography and theory of history, so as to include the modes of historicity that are alternative, divergent and plural.

Keywords: Indigenous people; Chaco; Body; Historicity; Cosmotechnics.

Yo digo que no hay más canto
Que el que sale de la selva
Y que será, el que lo entienda
Fruto del árbol más alto

Y digo que cuesta tanto
Y que hay que cruzar la tundra
Pero, al final, la penumbra
Se hace arco iris del canto

*(Yo digo que las Estrellas –
Sílvia Rodríguez)*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. LIÇÕES DE ARGOS: ESTRATÉGIAS PARA COMPOR A HISTÓRIA DAS MULTIPLICIDADES	25
1.1. Viabilizar o método histórico das multiplicidades	27
1.2. Diagnosticar a episteme moderna-colonial	39
1.3. Fabricar as técnicas da produção de conhecimento em perspectiva	50
2. PAISAGENS INCORPORADAS: O CHACO E OS MISSIONÁRIOS JESUÍTAS	62
2.1. O Chaco pelas narrativas dos jesuítas	63
2.2. Os jesuítas pelas paisagens do Chaco	74
3. QUEM TEM MEDO DAS ONÇAS ARTIFICIAIS? COSMOTÉCNICA, CORPO E HISTORICIDADE INDÍGENA NO CHACO	85
3.1. De pássaros e cães, o cosmos indígena entre o céu e a terra	87
3.2. Corpos em perspectiva na fabricação do cosmos indígena	99
3.3. Diplomacias cosmopolíticas e contribuições para uma historiografia perspectivista do Chaco	110
CONSIDERAÇÕES FINAIS	119
REFERÊNCIAS	124

INTRODUÇÃO

A segunda metade do século XVIII atestou uma significativa ruptura e transformação nas formas de produção de conhecimento, no que tange ao Ocidente euramericano. Caracterizado também pela intensificação da circulação de publicações científicas de cunho político e contestador do *status quo*, o espírito das Luzes entusiasmou o desenvolvimento e a consolidação de procedimentos que vieram a legitimar *quais* eram os objetos que se apresentavam ao conhecimento humano e *como* este conhecimento era produzido, a saber, através de novos parâmetros de observação, classificação e conceptualização dos fenômenos. A partir disto, lentamente foi se consolidando uma maneira particular de autorizar e validar discursos que privilegiava testemunhos imparciais, distanciados e acompanhados de uma sistematização teórica e científica.¹

No que diz respeito à produção de conhecimento sobre a América, os padres da Companhia de Jesus se destacam enquanto protagonistas por seu volume exponencial de produção e pela distância em que seus registros circulavam. Se desde o século XV, com a multiplicação das navegações no ultramar, o volume de registros e narrativas sobre as terras remotas despontou, no século XVI os jesuítas já estavam presentes na América e progressivamente fundariam missões nos quatro cantos do globo. Nomeadamente os “soldados de Cristo”, a Companhia estava estreitamente vinculada aos pressupostos imperiais e militares de universalização do cristianismo pelas novas terras descobertas. Como “letrados intermediários entre o tempo humano e o tempo de Deus” (Oliveira, 2011, p. 267), articularam o processo de conquista dos territórios e expansão dos impérios absolutistas à conquista de almas e expansão do império de Deus. Com efeito, mesmo que o ponto fulcral de interesse da Ordem fosse o trabalho religioso nas missões e a conversão do gentio, os padres produziram um vasto conhecimento sobre as mais variadas temáticas: botânica, geografia, física, filosofia, entre outros (Justo, 2011, p. 156).

A vasta produção documental produzida pelos jesuítas em todo o período moderno serviu aos desígnios do colonialismo enquanto preciosas fontes de conhecimento sobre as paisagens americanas e seus habitantes. No caso dos impérios ibéricos, era habitual a troca de

¹ O espírito sistemático das Luzes buscava compor explicações que se mantivessem sempre abertas às controvérsias e refutações, rejeitando qualquer noção de produção de conhecimento que se baseasse em enunciações dogmáticas, de maneira que “não é por acaso que, nas matrizes iluministas, se encontra o nascimento de boa parte dos saberes disciplinares modernos” (Agnolin, 2009, p. 222).

correspondências entre os sacerdotes e autoridades coloniais, locais e metropolitanas, para averiguação e controle do território. O aumento significativo da publicação de impressos, relatórios e livros, a partir do século XVIII, identificam a intensificação e massificação do interesse pelas narrativas por letrados das metrópoles, de maneira que “os Estados europeus sentiram a necessidade de fiscalizar o acesso ao conhecimento”, pois ainda que a circulação de saberes e informações fosse fundamental para o funcionamento dos Estados modernos, “também a restrição ao acesso se tornou requisito básico na lógica das monarquias católicas” (Mecenas, 2018, p. 2).

Em decorrência de uma série de polêmicas que acometeram a Ordem na segunda metade do século XVIII, os padres da Companhia de Jesus foram expulsos dos territórios ibéricos em 1767, e em 1773 a instituição seria extinta por decreto do Papa Clemente XIV. Sem abandonar o sistema de comunicação que alçou a Companhia e concretou as bases de narrativas preocupadas com a historiografia da instituição, os padres continuaram realizando a defesa escrita contra as injúrias que acometeram a Ordem, de modo que “paradoxalmente, esta foi uma época de enorme produção textual em que os autores jesuítas lutaram para não serem expulsos dos debates científicos do momento” (Justo, 2011, p. 163).²

No exílio, escrevendo sobretudo a partir dos Estados pontifícios e de cidades germânicas,³ os jesuítas desenvolveram uma escrita idiossincrática que possibilita evidenciar com mais clareza que os intercâmbios de conhecimento que os padres mantinham com o desenvolvimento da ciência eram mais frequentes do que se poderia pensar: as experimentações que os padres realizaram em missão, identificam que “apesar de habitarem regiões marginais do cenário intelectual do período – áreas tidas apenas como receptoras de práticas e saberes produzidos em outras partes do mundo –, foram decisivos na construção e renovação de

² Todas as referências em citação direta de bibliografia em língua estrangeira contam, neste trabalho, com a tradução livre de minha responsabilidade no corpo do texto para manter a fluidez da leitura, e o original em nota de rodapé, com exceção dos trechos das fontes documentais, em que se optou por manter os originais no texto. “*Paradójicamente, esta fue una época de enorme producción textual en la que los autores jesuitas lucharon para no dejarse expulsar de los debates científicos del momento*”

³ Acometidos por uma série de crises que afetavam a Ordem desde meados do século XVIII, os jesuítas, despojados de sua instituição representativa, continuaram a transitar por redes intelectuais de circulação de conhecimento caracterizadas por sua “*high efficiency in circulating information*” (Yun-Casalilla, 2018, p. 283), de maneira que “mesmo quando foram excluídos da *cidade letrada* americana e ibérica, por ocasião de sua expulsão, os inicianos acabaram por encontrar o seu lugar na *cidade das letras* da Itália onde, de seu exílio, continuaram escrevendo obras mais ou menos influentes na Europa e Ibero-América. Na obra dos jesuítas exilados, a língua secreta da *cidade das letras* alcançou seu esplendor. Encontra-se aí um corpo maciço de estudos americanos, nos quais é possível perceber certa penetração do espírito iluminista europeu após 1767” (Domingues, 2002, p. 145, *grifos no original*).

conhecimentos consagrados” (Fleck, 2015, p. 157). Composto as extensas obras jesuíticas de exílio estão a defesa do trabalho missionário na América, o apontamento sistemático dos progressos religiosos e civilizatórios nas diversas esferas sociais, culturais, políticas e econômicas, consistindo em verdadeiras experimentações e observações científicas onde convergem múltiplas referências.

À época, a ampliação da impressão de livros especializados (de botânica, física, química, anatomia) fomentou a formação e multiplicação de “homens de ciência” (Fleck; Poletto, 2012, p. 1130), que passaram a revisitar obras célebres abrindo espaços para discussões e formulações teóricas renovadas que suscitaram muitas polêmicas, dentre elas a “Polêmica do Novo Mundo” (Cañizares-Esguerra, 2011). Esta contenda girou em torno de, sobretudo, dois autores que faziam parte do projeto ilustrado, a saber, o Conde de Buffon e Cornelius de Pauw, que sustentaram teorias sobre a degeneração do continente americano e de suas gentes, afirmando que na América “os homens eram enfraquecidos, infantis, sífilíticos, diminuídos, frágeis, incapazes de ter barba, quase incapazes de fazer sexo, sua inteligência era limitada, a produtividade de seu trabalho era baixa e eles eram inclinados à preguiça e passividade” (Huffine, 2005, p. 284).⁴

Entre os proeminentes grupos intelectuais que debateram a “Polêmica do Novo Mundo” estiveram os padres da Companhia de Jesus, incluídos (e talvez principalmente) aqueles que missionaram na Província Jesuítica do Paraguai. Adequando-se parcialmente às novas disposições das narrativas ilustradas, os jesuítas se posicionaram contrários às dissertações que afirmavam a condição degenerada da América.

Ao registrar extensivamente os aspectos das paisagens e das pessoas do Novo Mundo, os jesuítas compilaram e organizaram obras abordando uma enorme variedade de temáticas, extremamente pertinentes à época e ainda hoje. Se bem é verdade que com “a necessidade de controle sobre as populações nativas, se gerou um *corpo de documentação*” (Paz, 2019, p. 383, *grifos nossos*),⁵ também o é de que a prática de escrita jesuítica gerou uma intrigante *documentação sobre o corpo* nativo, onde chocam-se percepções, interpretações, fantasias e experiências. Dentro destas narrativas, sobretudo no que tange à sua pertinência para com os

⁴ “The weakened human males were childish, syphilitic, diminutive, frail, incapable of growing beards, and barely capable of having sex, their intelligence was limited, their work productivity low, and they were prone to laziness and passivity”.

⁵ “La necesidad de control sobre las poblaciones nativas, se generó un cuerpo de documentación”.

debates científicos de fins do século XVIII, encontram-se reflexões particularmente originais – e, porque não, pioneiras – sobre, por exemplo, a origem das características hereditárias das populações humanas em questão, algo que será extensivamente debatido no século XIX: “*Los abipones deben sus cuerpos llenos de vida a sus padres y a ellos mismos. [...] La experiencia enseña que de enfermos y débiles nacen hijos enfermos*” (Dobrizhoffer, 1968, t. 2, p. 52).

Se por um lado, o interesse pelo corpo indígena é notável nas narrativas dos padres que missionaram entre parcialidades chaquenhassas, atestado na densidade de descrições sobre os corpos e práticas corporais nativas, também o é o fato de que em um trecho de sua obra, o padre Dobrizhoffer relata que a língua abipón carecia de palavras “*que significan hombre, cuerpo, Dios, lugar, tiempo, nunca, siempre, en todo lugar, etc.*” (Dobrizhoffer, 1968, t. 2, p. 183), o que suscita reflexões acerca dos códigos linguísticos e semânticos que são ativados para construir a representação de um corpo, bem como seus significados implícitos em um contexto de relações particulares. A inexistência, para o padre Dobrizhoffer, de palavras que significassem “corpo” na língua nativa, aponta para um desencontro de percepções e para a dificuldade em compreender o outro por meio de uma dada concepção epistêmica.

É sabido, pelo menos desde a publicação de *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*, em 1979 por Seeger *et al.*, que a noção de corpo possui é um elemento central e fundante das dinâmicas sociais dos grupos indígenas, sendo que “o corpo, afirmado ou negado, pintado e perfurado, resguardado ou devorado, tende sempre a ocupar uma posição central na visão que as sociedades indígenas têm da natureza do ser humano” (1979, p. 4).

No caso das populações nativas chaquenhassas, a literatura antropológica contemporânea tem explorado com significativo sucesso a respeito da centralidade que os conceitos de *corpo-pessoa*, *relações intercorporais*, e *extensões corporais* possuem na estruturação das lógicas do pensamento nativo e de suas dinâmicas sócio-culturais, de maneira que os Toba, parcialidade indígena do tronco linguístico guaicuru, entendem que:

A concepção de pessoa e sua corporalidade se define a partir de uma série de múltiplas e intensas relações com o mundo natural, humano e com os seres não-humanos com poder (*jaqa'a*) que habitam as diversas regiões cosmológicas; a corporalidade está aberta a ser influenciada e a influenciar estes âmbitos, de modo que os seres se constroem nestas interações (Citro, 2008a, p. 43-44).⁶

⁶ “*La concepción de la persona y su corporalidad se define a partir de una serie de múltiples e intensas relaciones con el mundo natural, humano y de los seres no humanos con poder (jaqa'a) que habitan las diversas regiones*

Na documentação jesuítica, é possível encontrar trechos em que os padres narram o uso de partes ou fluidos de animais em seus corpos, concebidos “como suas *extensões* pelo fato de que, mesmo fora do limite corporal, contém uma parte que pertence a ela ou, melhor, são a pessoa” (Tola, 2007, p. 502-503) em contextos estratégicos:

Los abipones y los jinetes mocobies llevaban colgado del cuello o del brazo un diente de cocodrilo, porque aseguraban que este amuleto las asustaba [a las serpientes]. No pocos misioneros y muchos españoles, imitaron a estos bárbaros, y llegaron a comprar a elevado precio estos dientes (Dobrizhoffer, 1968, t.2, p. 314).

Entre os *qom* contemporâneos (Toba), existe por exemplo a prática de untar-se com gordura de onça em ocasiões de disputas políticas, como o narrado por uma liderança que “quando lidei com a polícia, para dialogar sobre leis, foi como todos se atordoassem e não pudessem me responder”, o que parece atestar que as características deste corpo composto (ou *corpo múltiplo*, nas palavras de Florencia Tola) incidem diretamente nos acontecimentos vivenciados pelos indígenas, e explica-se no fato de que “ao untar-se com gordura de onça ou puma, os seres humanos estariam adquirindo propriedades desse animal, gerando desta forma naqueles que se aproximam (humanos e animais) as mesmas reações que provocam a onça e o puma” (Medrano; Tola, 2016, p. 117).⁷

O que queremos argumentar não é o fato de que o entendimento de corpo pelos indígenas escapou da compreensão dos padres jesuítas que narraram estes eventos, tampouco deve-se ignorar as condições e as diretrizes que orientaram tal escrita e produção de conhecimento tomando-as com descrédito. Meu ponto é de que se faz imprescindível ressignificar e efetivamente criar conceitos que deem conta do pensamento indígena que emerge da documentação, de maneira que “a própria forma, melhor dizendo, a estrutura de nossa imaginação conceitual que deve entrar em regime de variação, assumir-se como variante, versão, transformação” (Viveiros de Castro, 2015, p. 21-2).

cosmológicas; la corporalidad está abierta a ser influida y a influir en estos ámbitos y los seres se construyen en estas interacciones”.

⁷ “Cuando enfrenté con la policía, en dialogar [...] de leyes, [fue] como que todos se cayeron, no podían contestarme”. “Al untarse de grasa de tigre o puma, los seres humanos estarían adquiriendo propiedades de ese animal, generando así en quienes se les acercan (humanos y animales) las mismas reacciones que suscitan el tigre y el puma”.

Se nas sociedades indígenas chaquenhas, a realidade é entendida como povoada por entes não-humanos que desempenham um papel ativo e ativador de acontecimentos no cotidiano, e que estes entes fazem parte da composição corporal indígena, “uma análise sobre o corpo deve combinar as interconexões entre os corpos humanos e não-humanos a partir dos elementos, as extensões e os fluídos que circulam entre estes” (Tola, 2005, p. 114).⁸

Nosso trabalho tem como objetivo investigar na documentação histórica referente às parcialidades ameríndias chaquenhas como estes constroem e percebem sua historicidade a partir das novas dinâmicas coloniais que tomam assento na região no século XVIII, e como o corpo vem a ser um conceito fundamental na produção desta historicidade. Para isso, é necessário compor um aparato teórico-metodológico que prepare a leitura das fontes e viabilize a análise levando em consideração o contexto e os interesses que orientaram a narrativa dos autores, os elementos dos grupos narrados que foram incluídos no universo simbólico de quem produz as narrativas e as idiosincrasias de cada autor e das relações que estes estabeleceram com as parcialidades descritas.

Pretende-se, também, explorar a hipótese de que reconstruir a historicidade dos indígenas chaquenhos, por meio de categorias que reflitam de maneira próxima o *modus operandi* do pensamento ameríndio no século XVIII, pode aportar significativas contribuições para a historiografia da América colonial e para a teoria da historiografia, fazendo deslindar as condições e exclusões que constituíram e constituem a prática da escrita da história, de maneira a expandir os limites interpretativos da disciplina em relação às sociedades não-modernas.

Nesta esteira, objetiva-se refletir sobre as potencialidades das abordagens interdisciplinares, no que toca ao estudo dos povos indígenas americanos, conjecturando a proficuidade do encontro entre referências de distintas áreas do conhecimento, para o projeto de descolonização epistêmica das ciências disciplinares modernas e dos usos que estas fazem de seus conceitos. Para tanto, pensamos que se faz necessário uma aproximação às reflexões dos pensadores e pesquisadores indígenas contemporâneos, que de maneira crescente propõem questionamentos inovadores às ciências humanas e pressionam seus coetâneos a experimentarem outras perspectivas sobre os acontecimentos. Se dispensarmos essas importantes contribuições, em um trabalho que se diz comprometido com as sociedades indígenas, talvez estejamos fadados a apenas reificar uma velha “valoração ética da história ou

⁸ “Un análisis del cuerpo debe combinar las interconexiones entre los cuerpos humanos y no-humanos a partir de los elementos, las extensiones y los fluidos que circulan entre ellos”.

da historicidade. Afirmar que os índios têm – e sempre tiveram –, história, equivaleria a uma reatualização de reconhecimentos anteriores; o de que eles têm, por exemplo, alma ou racionalidade” (Calávia-Sáez, 2005, p. 40).

Os recortes desta investigação refletem um incômodo epistemológico, particularmente relacionado a historiografia dos grupos indígenas americanos, e que diz respeito às condições históricas e políticas que autorizam e legitimam as escolhas de certos objetos de pesquisa em detrimento de outros, ou como assinalou Michel de Certeau, “aquilo que esta nova compreensão do passado considera como não pertinente – dejetado criado pela seleção dos materiais, permanece negligenciado por uma explicação” (1982, p. 16). Propor um projeto que busque investigar as implicações do conceito de “história” e de “corpo” de um ponto de vista indígena, levando em conta a noção nativa de historicidades não cronológicas, mas trans-temporais, onde animais e mortos compõem e efetivamente produzem os corpos e as pessoas, significa precisamente voltar à fenda das questões ontológicas e epistemológicas fundantes da história da historiografia.

Ponderando duas questões colocadas pelo antropólogo Bruno Latour: “como fazer para historicizar a criação de um ser que parece logo transbordar de seu quadro histórico para retornar na totalidade do tempo e se espalhar na totalidade do espaço?” (1995, p. 13); e “como pretender respeitar entidades que teriam sido inicialmente privadas de existência?” (2002, p. 85), o problema que emerge inicialmente é o de entender quais são as estratégias metodológicas que legitimam um saber e quais as intenções que orientam a prática historiográfica. Em outras palavras, é necessário problematizar “os próprios conceitos de real e de objetividade, inventados há cinco séculos no Renascimento, que remetem à crise paradigmática que comove o núcleo duro desses conceitos, seus conteúdos (éticos, cognitivos e estéticos) moderno-ilustrados eurocentrados” (Busso, 2012, p. 111), e que definem as diretrizes da escrita da história.⁹

Trata-se, portanto, de parcialmente renunciar ao privilégio epistêmico de nossos conceitos, demonstrando as contingências e os recalques que possibilitaram a criação dos mesmos. O resultado desta operação, pode ser, justamente, o de contribuir para o “exercício de descolonização permanente do pensamento e propor um outro modo de criação de conceitos que não o ‘filosófico’, no sentido histórico-acadêmico do termo” (Viveiros de Castro, 2015, p. 51).

⁹ “El concepto mismo de lo real y de la objetividad, inventados cinco siglos atrás en el Renacimiento, están arrastrados por la crisis paradigmática que conmueve el núcleo duro mismo, sus contenidos (éticos, cognitivos y estéticos) moderno-ilustrados eurocentrados”.

Contextualizando o objeto de pesquisa entre as dinâmicas da produção de conhecimento sobre os indígenas americanos e as relações de poder que se estabeleceram entre estes e os agentes da empresa colonial, devemos ter em conta os múltiplos atravessamentos entre as dinâmicas políticas da colonização e da produção do conhecimento sobre os colonizados. Isto é, que as estruturas epistemológicas modernas-coloniais se constituíram em paralelo com o exercício do poder colonial e dele não devem ser dissociadas.¹⁰ Para a problemática aqui proposta, é necessário argumentar que a *colonização epistêmica* calçou as bases para o desenvolvimento posterior de nossas disciplinas científicas, ou como apontou Jorge Cañizares-Esguerra, “que nossas sensibilidades historiográficas modernas (e pós-modernas) podem ter-se originado em debates a princípio periféricos no século XVIII. Sob essa luz, o Novo Mundo era tão importante para produzir os princípios fundamentais dos historiadores contemporâneos quanto o fora para moldar as economias do mundo atlântico” (2011, p. 22-23).

Parece-nos também, que uma reflexão renovada a respeito da historiografia da América colonial deva perceber as nuances de um problema que é esquematicamente *ontoepistemológico*, pois os questionamentos sobre a posição da alteridade colonial nas estruturas de produção de conhecimento incidem diretamente nas condições e possibilidades de existência das pessoas e grupos em posição de alteridade:

Precisamos conceber a escrita da história do modo ocidental e moderno não com um veio imperialista (não estamos corrigindo as percepções errôneas dos outros acerca dos seus passados), e sim como um exercício de tradução (estamos traduzindo as suas autodescrições em termos que fazem sentido dentro das nossas tradições intelectuais). Não se trata de recuar em nossas tradições – pois elas são o ponto de partida do nosso exercício de razão, se quisermos mesmo exercitar a razão. Só não atribuímos a elas um privilégio epistêmico a priori (Seth, 2013, p. 187).

No que se refere à reflexão e a análise de narrativas sobre os grupos ameríndios, escritas por autores que representam o projeto colonial, como são os missionários da Companhia de Jesus, estão colocadas uma série de questões metodológicas que devam visar a ampliação dos limites interpretativos das fontes, bem como traçar estratégias para fazer emergir da

¹⁰ Neste caso específico de analisar as narrativas dos padres da Companhia de Jesus como agentes do poder colonial, deve-se levar em consideração que “*en la modernidad la episteme dominante no sólo será definida en parte por las tensiones y mutuas colaboraciones entre la idea de religión y la visión imperial del mundo conocido, sino más bien por una dinámica entre imperio, religión, y las gentes que aparecieron en el mundo antes desconocido o creído despoblado*” (Grosfoguel, 2013, p. 43).

documentação histórica as perspectivas daqueles que são os *outros* na narrativa. Nas palavras de Paula Montero, é necessário averiguar as “práticas de representação da alteridade, de modo a compreender como elas selecionam (e operam) os códigos capazes de produzir as ‘traduções’ intelectualmente compreensíveis e afetivamente aceitáveis entre os vários níveis de diversidade entre nós e o outro” (2006, p. 32-33). Argumentando que “o texto do colonizador deve incorporar signos do universo do colonizado, o que transforma o seu discurso num texto heteróclito, com um grau incômodo de desarrumação que não é apenas estético, mas basicamente ético” (Carvalho, 2001, p. 128-129), este esquema, por sua vez, participa de um processo de composição criativa sempre original, pois idiossincrático e localizado, e que é afetado “por um referente exterior ao discurso, por si mesmo inacessível” (Certeau, 1982, p. 52).

Este referente exterior, inacessível em si mesmo porque é sempre invariavelmente “filtrado” pelo autor da narrativa, constitui, ao nosso ver, o ponto fulcral do processo de composição narrativa, e, conseqüentemente, da estruturação e atualização dos sistemas de conhecimento do mundo:

Seria a mais pura tautologia dizer que um contexto particular recebe suas características de si mesmo ou das experiências que estrutura. Uma vez que seus elementos articuladores guiam e canalizam nossas experiências de sua realidade, os contextos não podem receber sua forma e seu caráter diretamente desta experiência. Segue-se que essas características são dadas em grande medida pelas *outras* associações dos elementos que articulam o contexto, aquelas que eles obtêm com a participação em contextos externos àquele em questão. Os vários contextos de uma cultura obtêm suas características significativas uns dos outros, por meio da participação de elementos simbólicos em mais de um contexto (Wagner, 2010, p. 83, *grifos no original*).

Se compreendida desta maneira, a narrativa apresenta-se como uma construção em camadas onde “se depositam inúmeras vozes, em contraponto ou em uníssono, e em diferentes tempos” (Montero, 2006, p. 13). Este trabalho de tradução que também consiste no trabalho do historiador deve ser conduzido a partir das práticas de atenção e do cuidado aos conceitos e as perspectivas que são caras às sociedades que não são as nossas próprias, pois “uma boa tradução é aquela que permite que conceitos estranhos subvertam o arcabouço conceitual do tradutor

para que as intenções da língua original possam ser representadas dentro dos marcos da nova língua” (Viveiros de Castro, 2004, p. 5).¹¹

No caso concreto das fontes que escolhemos investigar, “não se deve ignorar o fato de que estes relatos são a consequência escrita da perturbação que a presença e a atuação dos índios exerceram sobre quem registrou” (Felippe; Paz, 2019, p. 72). Uma afetação na escrita que se expressa pela admiração e nostalgia, ou pela repugnância e rejeição, ela recoloca o corpo do autor em seu texto, de maneira indelével, mas como uma marca d’água, visível através das ambivalências que compõem a narrativa.

A aposta metodológica de uma análise da documentação histórica preocupada em investigar a perspectiva indígena a respeito dos acontecimentos narrados, as lógicas nativas que orientaram determinadas ações frente aos autores coloniais, e, sobretudo, como se dá o entendimento do corpo e da historicidade para estas populações, não deve dispensar dos aportes teóricos da Antropologia contemporânea, principalmente no que tange ao exame das continuidades e rupturas no interior de cada grupo social e nas transformações de suas relações com a sociedade moderna.

Parece fundamental assinalar, ao menos inicialmente, o estatuto diametralmente oposto que a produção de conhecimento nas sociedades ameríndias possui em relação ao conhecimento moderno, onde o que vale é a subjetividade, mais que objetividade:

Conhecer é “personificar”, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido. Ou antes, *daquele*; pois a questão é a de saber “o *quem* das coisas” (Guimarães Rosa), saber indispensável para responder com inteligência à questão do “por quê”. A forma do Outro é a pessoa. [...] diríamos que estamos aqui diante de um *ideal* epistemológico que, longe de buscar reduzir a “intencionalidade ambiente” a zero a fim de atingir uma representação absolutamente objetiva do mundo, faz a aposta inversa: o conhecimento verdadeiro visa à revelação de um máximo de intencionalidade, por via de um processo de “abdução de agência” sistemático e deliberado (Viveiros de Castro, 2015, p. 50-51, *grifos no original*).

Nesta lógica, o corpo é o meio pelo qual se pode “intencionar”, e através da troca de perspectivas com outras pessoas, animais, antepassados, se pode efetivamente *conhecer* através de outros olhos: “o perspectivismo é, literalmente, uma troca de perspectivas, algumas vezes mediadas pela troca de partes do corpo, isto é, partes da sede-de-perspectiva, ele deve ser

¹¹ “A good translation is one that allows the alien concepts to deform and subvert the translator’s conceptual toolbox so that the intention of the original language can be expressed within the new one”.

entendido como ‘feixe de afecções’, um conjunto de capacidades e comportamentos típicos de um ser” (Luciani, 2001, p. 125).

Tendo isto em vista, a historicidade dos grupos indígenas não pode ser definida em função somente de uma concepção cronológica dos eventos, pois a lógica que orienta a história indígena é, fundamentalmente, *relacional* e *trans-temporal*, onde o corpo, em relação com os outros corpos, funciona como uma forma de atualizar os acontecimentos “entre humanos, e entre estes e os entes não-humanos, decorridos em cenários variados em que todos se associam, se distanciam, se fundem e voltam a se desarticular” (Medrano; Tola, 2016, p. 120).¹² Ainda de maneira particularmente instigante no que diz respeito aos grupos indígenas chaquenhos, onde parecem coexistir, em situações específicas, duas ou mais perspectivas em um mesmo corpo (do humano e do jaguar, por exemplo, no relato de Medrano e Tola), e que este fato incide direta e radicalmente nos acontecimentos vividos.

Sem dúvidas, o trabalho de investigar sobre as perspectivas indígenas sobre os acontecimentos históricos demanda uma série de ponderações sobre o método de abordagem, decorrente do fato de que a documentação que nos serve de fonte de produção desse conhecimento nos chega, de maneira quase que exclusiva, a partir do olhar parcial e localizado dos autores coloniais, de modo que “o arquivo é apenas tão interessante quanto as questões que nós fazemos a ele. Portanto, devemos ter bastante claro sobre o que estamos buscando no arquivo, bem como exatamente deve se parecer quando nós o encontrarmos” (Gow, 2001, p. 21).¹³ Portanto, o cuidado necessário para inferir sobre as possibilidades de justaposição entre a documentação histórica e os dados etnográficos contemporâneos deve ser meticuloso e apoiar-se em sólidas reflexões teóricas a respeito, tendo em vista que

A escolha dos temas e/ou dos personagens priorizados nos relatos dos autores coloniais não se resume, somente, ao registro de flashes da tradição nativa, a partir dos quais podemos fazer ilações com as análises da etnografia contemporânea, em busca de um rastro de elementos há muito existentes, mas pouco percebidos. O protagonismo dado pelos autores coloniais, a alguns temas ou a determinados personagens devem “sempre” serem analisados com cuidado e atenção, sob a pena de cairmos na armadilha criada pelo próprio autor que produziu o relato. A escolha dos temas e/ou personagens protagonistas nos relatos coloniais mostram, muitas vezes, o uso estratégico e consciente dos autores, ao utilizar-se das tradições nativas para desenvolver

¹² “Entre humanos, y entre estos y los existentes no-humanos desplegadas en escenarios múltiples en los que todos se asocian, se distancian, se fusionan y se vuelven a desarticular”.

¹³ “The archive is only as interesting as the questions we seek to ask of it. Therefore, we must be very clear what we are looking for in the archive, and what exactly it might look like if we were to find it”.

argumentações sobre a eficácia de “sua ação” no contexto colonial (Santos, 2016, p. 1112).

Apontar estas considerações teórico-metodológicas, a respeito do objeto de pesquisa proposto, tem como uma de suas finalidades apontar para a necessidade de novos conceitos para lidar com desafios historiográficos que hoje também são outros, pois, nas palavras de Deleuze e Guattari, “se os conceitos anteriores puderam preparar um conceito, sem por isso constituí-lo, é que seu problema estava ainda enlaçado com outros”, e almejando o desenvolvimento de uma prática historiográfica cada vez mais ética, sabe-se que “os planos, é necessário fazê-los, e os problemas, colocá-los, como é necessário criar conceitos” (1995, p. 40).

Uma das reflexões que encontramos como muito potenciais para nossa investigação é o conceito de cosmotécnicas, do filósofo Yuk Hui, que buscou revisitar a crítica sobre a tecnologia inferindo que os “seres humanos se formam em mundos simbólicos e linguísticos variados. Os diferentes modos de conhecimento e as variadas formas de se relacionar com o mundo e com a Terra não podem ser medidos pelos avanços na ciência e na tecnologia modernas” (Hui, 2020, p. 68). Isto é, ao pensarmos sobre o entendimento dos povos indígenas do passado sobre sua historicidade, deve-se ter em conta o desenvolvimento dos procedimentos técnicos localizados que permitiram e articularam a produção do conhecimento destes coletivos. Quando se trata de sociedades que interagem permanentemente com uma vastidão de seres não-humanos, que compõem suas realidades, é indispensável abordar a historicidade dessas relações a partir do ponto de vista da cosmopolítica, e consequentemente, das cosmotecnia desenvolvida para dar conta dessa diplomacia, onde

A primeira dimensão é cultural (que trata do conhecimento ontológico, epistemológico e cosmológico culturalmente condicionado). Podemos encontrar diferentes pensamentos tecnológicos em diferentes culturas, que não são exclusivamente tecno-lógicas. Isto não quer dizer que as tecnologias oriundas deste pensamento não possuem nada de causalidade mecânica. Por certo, todas as máquinas devem seguir as leis da física para funcionarem. Entretanto, também devemos reconhecer que a tecnologia não é definida somente por seus princípios funcionais, mas também por seus locais de uso, modos de uso, sua manutenção e melhorias, para nomear alguns aspectos (Hui, 2024, p. 234).¹⁴

¹⁴ “The first dimension is cultural (or culturally constrained ontological, epistemological, and cosmological knowledge). We can find different technological thinking in different cultures, which is not exclusively technological. This is not to say that technologies guided by this thought have nothing to do with mechanical causality. For sure, all machines have to follow the laws of physics in order to set themselves into motion. Still, we also have

A historiografia contemporânea a respeito das dinâmicas coloniais que tiveram como palco a região do Chaco no século XVIII tem se renovado de maneira significativa. Se por um lado, nota-se um grande contingente de publicações que versam, sobretudo, sobre as dinâmicas político-econômicas que se estabeleceram entre as missões jesuíticas e as cidades hispano-crioulas, as negociações entre lideranças indígenas e agentes coloniais, disputas territoriais e a delimitação de fronteiras, alguns autores também apontam para o fato de que “existem escassos estudos desde uma perspectiva histórica e antropológica sobre os Mocobí, que integravam junto com os Toba, Abipón e Mbayás o grupo linguístico guaicuru e formavam parte de uma mesma cadeia étnica” (Salinas; Valenzuela, 2015, p. 171).¹⁵

Entretanto, nos é pertinente mencionar as pesquisas a respeito da valorização e da agência indígena na produção de conhecimento nas obras jesuíticas, sobretudo as realizadas por Eliane Fleck em suas análises sobre a farmacopeia missionária (2015), e em colaboração com Mariana Joaquim, onde a análise da obra do jesuíta exilado Sánchez Labrador demonstra que “apesar de não serem tão frequentes ao longo dos quatro tomos da obra, há trechos em que o jesuíta chama a atenção para algumas práticas indígenas que observou, reconhecendo seus conhecimentos e apontando para a oportunidade que teve de aprender a vivenciar” (Fleck; Joaquim, 2017, p. 39).

Destacam-se também as publicações de Beatriz Vitar sobre as narrativas jesuíticas sobre as mulheres nas missões, que permitem identificar a articulação entre o exercício do poder colonial e as dinâmicas patriarcais da produção de conhecimento nas missões (2004), e particularmente como estes conflitos incidiram de maneira mais radical em relação as anciãs indígenas, pois “certos papeis das mulheres, e sobretudo das anciãs, entravam em aberta contradição com a posição hegemônica que os religiosos da Companhia deviam cumprir em suas missões” (Vitar, 2015, p. 59-60).¹⁶

A respeito da temática do corpo indígena no Chaco, não se nota na historiografia um interesse relevante, além de análises como as de Heloisa Gesteira sobre as estratégias jesuíticas,

to recognize that technology is not defined only by its working principles but also by its place of use, its way of use, and its maintenance and improvement, to name a few”.

¹⁵ “Existen escasos estudios desde la perspectiva histórica y antropológica sobre los mocobí, quienes integraban junto con los tobas, abipones y mbayas el grupo lingüístico de los guaycurúes o formaban parte de una cadena étnica”.

¹⁶ “Ciertos roles de las mujeres y sobre todo de las ancianas entraban en abierta contradicción con el papel hegemónico que los religiosos de la Compañía debían cumplir en sus misiones”.

nos séculos XVI e XVII, da conversão dos indígenas através de práticas de cura do corpo dos nativos que sofriam das novas enfermidades (2004), e dos trabalhos supracitados de Beatriz Vitar sobre o menosprezo dos corpos femininos pelos padres em missão.

Sobre a incorporação das dinâmicas cosmopolíticas que se estabeleceram no Chaco por parte dos indígenas, Carlos Paz tem apresentado as estratégias nativas de manejar os novos conhecimentos e de que maneira “a modernidade impulsionada pela Companhia foi adotada por uma porção de chaquenhos; sobretudo no que diz respeito ao direito divino da propriedade privada, a não-condenação de quem trabalha honestamente para aumentar seu patrimônio” (Paz, 2009, p. 261).¹⁷ Inclusive buscando traçar o percurso do cacique abipón Ychoalay como protagonista destacado da história chaquenhos no final do século XVIII, bem como os usos que os padres jesuítas fizeram deste como um “tipo ideal” de liderança em suas narrativas, “onde tentavam legitimar seu lugar na política nativa como um dos sujeitos mais visíveis quanto à participação na execução das diretrizes jesuíticas sobre os comportamentos desejados nas reduções” (Paz, 2019, p. 387).¹⁸

A tese de Guilherme Felipe, publicada como o livro *A cosmologia construída de fora* em 2014, explorou as dinâmicas de produção e reprodução social dos grupos chaquenhos através da relação com o *outro*, focando principalmente na aquisição de elementos simbólicos e materiais externos aos grupos, através da guerra e do comércio, como fundamento da atualização de suas estruturas de pensamento. Esta pesquisa é particularmente relevante por seu esforço cuidadoso de aproximação entre a documentação histórica e dados etnográficos, abrindo espaço para uma renovada potência analítica contida nas fontes através de cruzamentos interdisciplinares, tomados os devidos cuidados metodológicos.

O critério de seleção da documentação a ser analisada teve como foco as obras de padres jesuítas que missionaram no Chaco em meados do século XVIII, e que compõem a chamada *literatura de exílio*. Estas extensas obras, escritas após a dissolução da Ordem, são referenciadas por alguns autores como *proto-etnografias* (Rosso e Cargnel, 2012; Paz; 2009, 2019), devido ao exercício dos autores de “retomar aspectos físicos das parciaisidades, seus rituais durante o nascimento, matrimônio e falecimento, o que converteu suas obras em verdadeiros trabalhos de

¹⁷ “La modernidad impulsada por la Compañía fue adoptada por una porción de los chaquenses; sobre todo atendiendo al respeto del derecho divino a la propiedad privada, la no condena al que trabajaba honestamente para aumentar su patrimonio y sí, en cambio, era culpable el mal administrador”.

¹⁸ “Que intentan legitimar su lugar en la política nativa al presentarse como uno de los sujetos más visibles en cuanto a participación en la ejecución de las directivas jesuíticas sobre el comportamiento deseado dentro de la reducción”.

antropologia social americana” (Salinas; Valenzuela, 2015, p. 173).¹⁹ Isto configura esta documentação como extremamente profícua para uma análise do cotidiano indígena e das lógicas que organizaram seu pensamento. Cabe atentar também, para que o período do exílio jesuítico significou uma libertação de certas amarras tradicionais às quais os jesuítas estavam submetidos, como a censura inquisitorial e às restrições da administração bourbônica permitindo aos padres “gozar de maior liberdade acadêmica e literária, da qual estavam privados em suas antigas terras das missões” (Perrone, 2012, p. 110),²⁰ e, portanto, constituem obras em que as vozes indígenas emergem da documentação de maneira mais ou menos frequente em meio a retórica edificante da Companhia.

Foram elencadas a obra do missionários jesuítas Martin Dobrizhoffer, chamada *Historia de los Abipones* (1784, 3 tomos), sobre o período em que missionou entre os Abipón de 1750 a 1767; a obra *Hacia allá y para acá* (1780, 3 tomos) do padre Florián Paucke, em sua missão entre os Mocobí, de 1749 a 1767; uma das obras do jesuíta José Sánchez Labrador, intitulada *El Paraguay Católico* (1770, 2 tomos), que missionou entre os Mbayá-Guaicurú entre 1747 e 1767, mas relata aspectos de diversas parciaisidades da região; e a obra do padre Joaquín Camaño, publicada por Guillermo Furlong SJ em 1955 como *Notícia del Gran Chaco* (1778), que relata suas viagens por várias missões chaquenhas.

O primeiro capítulo desta tese traz a explicitação teórica dos principais conceitos e referenciais utilizados para investigar a documentação. Apresenta propostas para repensar a teoria da historiografia a partir de reflexões sobre método, ontologias e temporalidade, localizando a produção de conhecimento histórico dentro dos marcos de sua herança iluminista e das dinâmicas moderno-coloniais que pautaram as diretrizes epistemológicas das disciplinas científicas contemporâneas. Ao delinear um diagnóstico sobre a formação histórica e localizada da epistemologia moderna, propomos fornecer algumas ferramentas teóricas e conceituais alinhadas com o pensamento indígena para repensar nossas próprias técnicas de investigação e escrita da história, valendo-nos de conceitos como o perspectivismo e cosmotécnica para que possamos dar conta de reconhecer estes passados que o passado da nossa disciplina desprezou.

Em seguida, queremos desenhar em nossa narrativa as paisagens do Chaco que emergem da documentação histórica, explorando as relações que os missionários jesuítas desenvolveram

¹⁹ “Retomar aspectos físicos de las parciaisidades, sus rituales durante el nacimiento, matrimonio y defunción, lo que convirtió a las obras en verdaderos trabajos de antropología social americana”.

²⁰ “Gozar de una mayor libertad académica y literaria de la cual estaban privados en sus antiguas tierras de misión”.

com as diversas parcialidades indígenas da região e a transformação dessas paisagens ao longo do século XVIII. Para isto, buscamos enfocar nossas análises nas afetações que atravessaram as pessoas dos missionários do Chaco, seus repertórios de formação e as sensibilidades desenvolvidas no convívio intenso com os indígenas e seu cosmos. Uma análise a partir desse ângulo pode nos servir para materializar e corporizar os autores em suas narrativas, de maneira a enriquecer a compreensão sobre as nuances de suas escritas, e consequentemente, de suas perspectivas sobre os indígenas.

Por fim, empreendemos uma abordagem sobre as cosmologias indígenas no Chaco a partir de um cruzamento entre a documentação jesuítica e etnografias contemporâneas, com a intenção de nos aproximar das relações que as parcialidades indígenas chaquenas desenvolveram com outras parcialidades, bem como com entes não-humanos, espíritos e agentes coloniais para seguir a trama cosmopolítica da região e suas mudanças no século XVIII. Propomos uma análise das práticas corporais e da fabricação do corpo indígena como cosmotécnicas centrais na produção das pessoas enquanto aptas para desempenhar a diplomacia cosmopolítica em seus coletivos, refletindo sobre de que forma a corporalidade e a historicidade são apreendidas de forma consoante e simultânea no seio das sociedades indígenas.

Também cabe mencionar que buscamos, sempre que possível, dialogar e trazer para nossa escrita algumas reflexões oriundas de pensadores e pesquisadores indígenas da América do Sul e de outras regiões do planeta, que tem adentrado os espaços acadêmicos de produção de conhecimento, aportando perspectivas muito potentes para pensar as crises éticas e metodológicas das ciências humanas na contemporaneidade. Pensamos que aprender com esses diferentes olhares dos povos indígenas para seus problemas locais, mas que se somam enquanto uma força comum de resistência e criatividade de maneira global, é o caminho para o fortalecimento de redes de cuidado e sensibilidade em prol das práticas científicas mais plurais, abertas e conscientes que queremos construir.

1. LIÇÕES DE ARGOS:²¹ ESTRATÉGIAS PARA COMPOR A HISTÓRIA DAS MULTIPLICIDADES

Pensé que Argos y yo participábamos de universos distintos; pensé que nuestras percepciones eran iguales, pero que Argos las combinaba de otra manera y construía con ellas otros objetos; pensé que acaso no había objetos para él, sino un vertiginoso y continuo juego de impresiones brevísimas. Pensé en un mundo sin memoria, sin tiempo; consideré la posibilidad de un lenguaje que ignoraba los sustantivos, un lenguaje de verbos impersonales o de indeclinables epítetos (Borges, 2019, p. 231).

A indecifrável ignorância e irracionalidade do troglodita Argos fascina o protagonista do conto *El inmortal* de Jorge Luis Borges, que especula a discrepância das possibilidades de entendimento e interpretação entre eles. A existência de uma estirpe de seres humanos aparentemente incapazes de se comunicar, e até mesmo de se relacionar em qualquer nível inteligível na compreensão do legião romano Marco Flamínio Rufo, coloca em dúvida a própria noção de razão e, em última instância, de Ser. O inescrutável da situação faz com que o personagem considere a existência de “universos distintos”, da infinidade de objetos que podem ser compostos com um número limitado de signos, da disparidade das percepções, enfim, da multiplicidade. E assim, “*fueron muriendo los días y con los días los años, pero algo parecido a la felicidad ocurrió una mañana. Llovió, con lentitud poderosa*” (Borges, 2019, p. 231).

Para os trogloditas imortais do conto, o tempo não existe, não tem significado algum para estes, que se dedicavam infinitamente à contemplação e ao pensamento desencarnado, até que “*un estímulo extraordinario nos restituía al mundo físico. [...]. Esos lapsos eran rarísimos*” (Borges, 2019, p. 234). Sentindo a chuva escorrer em seus corpos, os imortais lembram de quem

²¹ O título deste capítulo é inspirado no texto *Lições de Erovocá* (2016) de Maria Cristina dos Santos, que foi minha professora e orientadora, e me ensinou grande parte do que sei hoje sobre pesquisa histórica.

são e de quem foram, Argos não é senão Homero, autor da Odisseia e autor de Argos, e então o devir se realiza. Sentir o corpo é fazer existir o tempo e lembrar: “*ya habrán pasado mil cien años desde que la inventé*” (Borges, 2019, p. 232).

Pensar a noção de tempo a partir da lógica das multiplicidades é entendê-lo como uma unidade de medida parcial e contingente, uma dentre as muitas maneiras de apreender e explicar as mudanças. Constituir uma linha de raciocínio que leve a sério o múltiplo, que conceda autoridade às muitas diferentes formas de pensar e agir no mundo, de produzir conhecimento, de se relacionar com outros seres, requer um posicionamento radicalmente crítico frente a algumas certezas naturalizadas. É necessário duvidar dos marcos de compreensão hegemônicos e disciplinados, em prol de uma filosofia aberta à “*infinitos mundos paralelos, fractales, ordenados, caóticos, contingentes, concomitantes y sincrónicos al actual. Infinitud potencial y actual de la vida Una, infinitas perspectivas en guerra permanente*” (Busso, 2012, p. 112).

A lição que oferece Argos aos mortais é a de que, ainda que tenha sido Homero a compor a Odisseia, “*postulado un plazo infinito, con infinitas circunstancias y cambios, lo imposible es no componer, siquiera una vez, la Odisea*” (Borges, 2019, p. 234). Isto é, que ao contrário, ainda que todas as possibilidades sempre tendam a se realizar, a realização é impossível a todas as possibilidades. O devir passa pela multiplicidade, pelas percepções e pelo acontecimento, em um tensionamento entre passado e futuro que vai atualizando o mundo no presente: “em outros termos, a ação do futuro, *que ainda não existe*, sobre o presente, não me parece nem mais nem menos concebível do que a ação do passado, *que não existe mais*” (Tarde, 2007, p. 169, *grifos no original*). Que a História se disponha a perscrutar somente as ações do passado, tratando o tempo nessa assimetria, deve ser justificado pelas possibilidades metodológicas que formam o próprio campo disciplinar, a saber, a dependência da prática historiográfica pelo registro, pelas fontes. Contudo, se seguirmos a hipótese de que o que foi registrado é uma contingência singular mínima da multiplicidade do devir, estaremos abrindo as reflexões à crítica institucional, epistemológica, ontológica e tecnológica da prática de produção do conhecimento histórico. Argos sempre conteve Homero em seu devir, perdido no infinito dos dias que passavam despercebidos, até que um dia entre tantos outros, a chuva escorreu da cabeça aos seus pés, e ele aconteceu.

1.1. Viabilizar o método histórico das multiplicidades

A proposta de pensar historicidades no plural, sobre a ideia de multiplicidade e idiossincrasia das formas de apreensão e representação do passado no presente, parte de uma demanda e uma preocupação que diz respeito aqui às historicidades dos povos indígenas americanos, especificamente no que toca às insuficiências da historiografia em dar conta de aprofundar e explicar alguns temas das sociedades indígenas e seus mundos na história. Pretende-se, portanto, com a finalidade de elaborar estratégias que demonstrem e superem certos limites da produção do conhecimento histórico, postular uma crítica teórica interseccional que articule as implicações institucionais, epistemológicas, ontológicas e tecnológicas da prática historiográfica, assinalando, por exemplo, a relatividade das noções de tempo e de corpo nas sociedades indígenas, bem como a admissão de que seres não-humanos efetivamente participam e fabricam, também, as noções de historicidade.

Esta última afirmação requer necessariamente a problematização da existência daquilo que é considerado ao mesmo tempo o objeto e o sujeito da História – a humanidade.²² A naturalização do sujeito-objeto transcendental da História está na raiz da fragilidade da discussão sobre ontologias na História, que propomos aprofundar neste capítulo. Entretanto, faz-se necessário, antes, explorar algumas qualidades do lugar da disciplina e seus métodos.

A historiografia, como práxis da História, se fabrica na dialética da realidade histórica, onde como bem resumiu Michel de Certeau, “de um lado o real é o *resultado* da análise e, de outro, é o seu *postulado*. Estas duas formas de realidade não podem ser nem eliminadas nem reduzidas uma a outra. A ciência histórica existe, precisamente, na sua relação” (Certeau, 1982, p. 45, *grifos no original*). Dentro dessa dinâmica, acrescenta-se que a mudança da realidade postulada pelo trabalho histórico deverá necessariamente conduzir a uma mudança na realidade que resulta do trabalho historiográfico, mas apenas se este exercício estiver acompanhado da mudança metodológica e técnica adequada para essa operação. A afirmação de Certeau não nos leva a conceber a existência de uma realidade *a priori* e uma *a posteriori*, mas uma multiplicidade de realidades históricas possíveis que dependem das condições e articulações da produção do conhecimento através das técnicas.

²² Neste sentido, nos parece importante superar a ficção de que “a história-como-disciplina é o estudo de uma história-como-objeto que está dada [e] serve para tornar a consciência humana o sujeito e a fonte de tudo o que acontece” (Seth, 2013, p. 181), ainda que dentro dessa ficção se costume afirmar a excepcionalidade da *história* como termo que faz referência tanto à disciplina quanto ao objeto desta.

Acompanhemos a definição do historiador Jörn Rüsen sobre como o método constitui o fundamento da História como disciplina:

O pensamento histórico torna-se especificamente científico quando segue os princípios da metodização, quando submete a regras todas as operações da consciência histórica, cujas pretensões de validade se baseiam nos argumentos das narrativas, nas quais tais fundamentos são ampliados sistematicamente. A *razão*, tal como reivindicada pela história como ciência, fundamenta-se nesse princípio da metodização. É com base nos princípios que tornam o pensamento histórico *racional*, isto é, que definem seu caráter argumentativo-fundante, que a história se constrói como especialidade (Rüsen, 2010, p. 12, *grifos no original*).

O princípio da metodização tem como objetivo organizar e formalizar, disciplinarmente, a consciência histórica, isto é, a realidade histórica que nos chega como fragmentos do real materializados nas fontes. Já está superado, pensamos, dentro da discussão teórica proposta por Rüsen, a ilusão de que o método reconstitui o passado, e, portanto, a história. O que a metodização do trabalho histórico faz é, essencialmente, *inventar* as histórias, e não recuperar as histórias “perdidas”. Não há nenhuma realidade histórica a ser recuperada pois não há a possibilidade de restituir pragmaticamente o que não existe mais. O método funciona, pois, a partir dos mecanismos do recorte e do limite, da parcialidade das contingências do passado e do presente, das escolhas conscientes e inconscientes que as pessoas fazem para abordar o passado, “quer dizer, daquilo que num momento dado se *tornou* impensável para que uma identidade nova se *tornasse* pensável” (Certeau, 1982, p. 16, *grifos no original*).

Nossa crítica à esta abordagem do princípio de metodização como orientador do trabalho histórico vai de encontro ao que Rüsen fala quando separa a discussão metodológica das condições epistemológicas de produção do conhecimento, pois ao tratar do método, diz que “ao contrário da metodologia epistemológica, que reflete o conjunto de todos os princípios metodológicos da matriz disciplinar, aqui só se focaliza a técnica de pesquisa especializada ou, para ser mais exato, suas regras orientadoras” (Rüsen, 2010, p. 102). Não nos parece ser possível abordar teoricamente a questão do método histórico sem fazer referência direta às condições históricas, materiais e geopolíticas da produção de conhecimento e suas práticas legitimadoras, isto é, às epistemologias, que devem, por sua vez, serem historicizadas, já que “nem as inteligências nem as ideias são desencarnadas e, contra os pensamentos do universal, que categorias dadas como invariantes, quer sejam filosóficas ou fenomenológicas, devem ser

construídas na descontinuidade das trajetórias históricas” (Chartier, 2002, p. 68).²³ Qualquer trabalho de reflexão teórica que queira abordar qualquer disciplina parecerá insuficiente, ao nosso ver, sem incluir em sua argumentação a fabricação da matriz disciplinar, fazendo a crítica de seus conceitos fundantes: “Todas as disciplinas acadêmicas herdaram o campo de significação que precederam sua formalização [...]. Qualquer discurso só pode encontrar novas direções se conseguir modificar as fronteiras de onde se desenvolve” (Trouillot, 2003, p. 9).²⁴

Quando Rüsen escreve que a disciplina se constitui a partir dos “princípios que tornam o pensamento histórico *racional*”, ele já está fazendo o recorte epistemológico ao que se refere, um *metarecorte*, se quisermos. A ideia de que o método histórico *racionaliza* o passado, isto é, submete-o à *Razão*, parte do pressuposto de que a *Razão* é a instituição universal da inteligência, que forma a equação razão igual inteligência, lógico igual cronológico, onde “lógica e tempo são tomados como sinônimos. Numa forma mais abrangente, ao tempo é concedida uma lógica própria e, a isto, em geral se chama história” (Dickie, 2012, p. 6).²⁵ O problema é, evidentemente, que a própria noção de Razão pertence, ela própria, a um quadro histórico e geopolítico específico, formulada por pessoas de uma dada sociedade concreta e consagrada, neste caso, nos contextos da modernidade europeia e do Iluminismo. Ostentar a Razão como fundamento universal da consciência humana é ignorar as exclusões sistemáticas que a constituíram enquanto conceito, isto é, do recorte mais ou menos intencional realizado por pessoas de uma época para caracterizar o *conhecido*, o *desconhecido*, o *cognoscível* e o *incognoscível*, ou, em outras palavras, onde “a operação de conhecimento é assim relacionada à aparelhagem nocional que os contemporâneos utilizavam para tornar sua própria sociedade menos opaca a seu entendimento” (Chartier, 2002, p. 74).

²³ Este é um problema que remonta às origens da metafísica no Ocidente, promovendo a ilusão de que “problemas que na verdade são filosóficos devem ser expressos em termos que sejam independentes de qualquer situação histórica ou concreta. Em outras palavras, questões de epistemologia, filosofia natural e metafísica devem ser mantidas fora do alcance da análise *contextual*, onde, por exemplo, é de se esperar que as experiências desta ou daquela cultura sejam relevantes” (Overing, 1995, p. 116, *grifos no original*).

²⁴ Os conceitos com os quais a disciplina histórica opera, como qualquer modo de produção de conhecimento, são herdados a partir dos quadros de referência da sociedade de onde surgiram, portanto, “como esses conceitos não são elementos-átomos, como são tirados duma sintaxe e de um sistema, cada empréstimo determinado faz vir a si toda a metafísica” (Derrida, 1971, p. 234). “*Like all academic disciplines, it inherited a field of significance that preceded its formalization. [...] Like any discourse, it can find new directions only if it modifies the boundaries within it which operates*”.

²⁵ Neste sentido, Roy Wagner faz uma crítica ao método fundante da noção de que lógica e cronologia tornam-se sinônimos dentro do conceito de Razão, que é o princípio de causa e efeito: “A ideia de causa e efeito só pode funcionar quando a causa e o efeito são a mesma coisa, e enxergamos, portanto, de modo duplo. Quando falamos de causa e efeito, criamos uma separação ou um espaço artificial. No entanto, se não fizéssemos isso, não teríamos nada para chamar de razão ou lógica. Assim, a razão ou a lógica é um fenômeno não existente” (Wagner, 2011, p. 962).

Entretanto, quando um conceito localizado e contingente se estabelece como referência universal para todo o conhecimento da humanidade (lembremo-nos do sujeito transcendental da História), seus recortes-exclusões, acabam por se tornar uma forma de violência que nega a existência de outras inteligências que transbordam seus quadros, relegando o *incognoscível* ao *irracional*. A consequência direta dessa constatação para os fins aqui propostos, é a de que a História como privilégio da humanidade, e, portanto, da racionalidade, não pode ser atribuída àqueles banidos para o porão da irracionalidade: “Essa formulação profundamente etnocêntrica negou a história e a historicidade aos povos indígenas. Somente quando eles foram atentamente observados, puderam ser incluídos nas correntes da história, mas enquanto coadjuvantes” (Harkin, 2010, p. 118).²⁶

Sendo assim, a crítica inicial deve ser dirigida à relativização e historicização dos conceitos, onde “uma estratégia para problematizar a Razão é, portanto, a de demonstrar as contingências e as exclusões adotadas na sua criação” (Seth, 2013, p. 174). O simples movimento de deslocar o conceito de sua forçada transcendência e restituí-lo à sua conjuntura histórica de emergência, isto é, referir à imanência do conceito, faz com que “a própria Razão já não apareça mais como algo singular – ela seria claramente a razão de *alguém*” (Seth, 2013, p. 175, *grifos no original*), e dessa forma, a Razão constituiria apenas uma das muitas formas de pensar, apreender e explicar o mundo em suas variadas relações – é fazer aparecer a multiplicidade.²⁷ Constatar que a Razão é apenas um mínimo possível da multiplicidade de formas de conhecer faz referência ao que Sanjay Seth chamou de *tradições de raciocínio*, um conceito que visa dissolver o privilégio epistêmico concedido à Razão em termos de universalidade, desconstruindo a reificação do conceito e substituindo-o por epistemologias das multiplicidades baseadas em contextos históricos locais e localizados.

Ao descentralizar a Razão como motivação unívoca da História, é preciso realizar a mesma incursão em uma série de naturalizações decorrentes da força hegemônica do conceito, isto é, reformular os princípios metodológicos que constituem a disciplina nos termos de Rüsen,

²⁶ “This profoundly ethnocentric formulation in essence denied history and historicity to indigenous people. Only once they had been observed were they considered to be in the main current of history, albeit as minor participants”

²⁷ Ao realizar a crítica da Razão singular e universal como fundamento de toda uma metafísica do Ocidente, pretendemos demonstrar como esta trava uma guerra incessante contra a concepção da multiplicidade: “Isto quer dizer que este pensamento nunca compreendeu a multiplicidade: ele necessita de uma forte unidade principal, unidade que é suposta para chegar a duas, segundo um método espiritual. [...]. As relações biunívocas entre círculos sucessivos apenas substituíram a lógica binária da dicotomia. Uma opera no objeto, enquanto outra opera no sujeito” (Deleuze; Guattari, 1995, p. 13).

se quisermos levar a cabo a crítica teórica, mesmo que “todo enunciado que se quer inovador em relação a uma disciplina sempre foi, é e será assimétrico, até mesmo aquele feito em nome da simetria” (Benthien, 2020, p. 6). Posto isso, é preciso problematizar a matéria primeira que orienta a disciplina, a saber, as noções de tempo e cronologia que fizeram com que, desde o Iluminismo, a história promova um certo “imperialismo entre nós, apoiado sobre a suposta certeza de que a única forma de compreensão dos fatos humanos passa necessariamente pela recuperação do processo que fez com que chegassem a ser como são” (Goldman, 1999, p. 229). O postulado do tempo cronológico como linear e (não necessariamente, mas geralmente) progressivo tem uma série de consequências de ordem teórica, política e tecnológica, que devemos remontar. A primeira delas diz respeito ao *princípio hierárquico* e o *efeito cumulativo* que a cronologia engendra: a noção de que o que vem antes tem poder sobre o que vem depois (como os pais têm poder sobre os filhos) e a ideia de que o que vem depois é melhor ou mais aperfeiçoado que o que vem antes (pois acumulou mais tempo) (Overing, 1995, p. 131). A astúcia da naturalização da cronologia, neste sentido, é fazer a ilusão de que o tempo é neutro, quando ele na verdade é valorativo e variável no que diz respeito às relações de poder e tecnologia.

A extrapolação desse movimento é a formulação que estabelece uma escala civilizatória entre os povos não-ocidentais (irracionais e tecnologicamente rústicos) que ainda não se desenvolveram para estar em pé de igualdade com os povos ocidentais (racionais e tecnologicamente avançados). Assim, o tempo se destaca como uma das categorias centrais que justifica a violência epistêmica contida na ideia de Razão:

E os compromissos epistêmicos que sugeriram que essas eram pessoas incapazes de representar o seu próprio passado foram os mesmos compromissos epistêmicos que sugeriram, mais adiante, que essas pessoas eram atrasadas. Ou vice-versa: que essas pessoas ainda pertencessem ao passado era algo indicado, entre outras coisas, pela sua incapacidade de representar o seu passado apropriadamente (Seth, 2013, p. 174).

É preciso assim, para seguir a crítica, se desvencilhar da noção lógica-cronológica, pois “o tempo, matéria da história, provavelmente não é melhor imaginado de forma filosófica (como no Ser e o Tempo), mas de forma prática e tecnológica, o que é, certamente, outra forma de fazer filosofia” (Muecke, 2020. p. 230).²⁸ Quando pensamos o tempo não como

²⁸ “Time, the stuff of history, is probably not best thought of philosophically (as in *Being and Time*), but practically and technologically, which is, of course, another way of doing philosophy”.

transcendência, mas como uma ferramenta técnica para explicar as mudanças (novamente, uma dentre muitas), podemos entender como a “a tecnologia moderna – a base de apoio da filosofia do Iluminismo – se transformou em sua própria filosofia”, sincronizando “histórias não ocidentais no eixo do tempo global da modernidade Ocidental” (Hui, 2020, p. 60-61). É também, pensamos, a partir da abordagem da técnica que podemos ir além da crítica e elaborar estratégias originais para conceber as historicidades das multiplicidades, já que ao perceber a importância do tempo como valor variável “aceitamos que os modos de produção da história podem variar, segue-se que é possível predicar histórias específicas com base em concepções diferentes do tempo” (Overing, 1995, p. 109).

Há, definitivamente, um desencontro nas concepções de tempo que merece toda nossa atenção com o propósito de desenvolver os métodos para abordar as historicidades indígenas que emergem da documentação. Podemos pensar, a partir de um exemplo da narrativa do padre jesuíta Florian Paucke, numa situação onde relata sua preocupação sobre os indígenas reduzidos consumirem o gado sem moderação e em curto tempo. Dirigindo-se a um dos caciques, ele diz:

Mi querido Cithaalin, de esta manera en que tú quieres carnear diariamente cinco bueyes o vacas, no habrá dentro de algunos meses ganado alguno sobre estos campos y se dirá de ti y los tuyos que tú has consumido todo. Nosotros tenemos que pensar en algo más y también en otros; yo tengo otros que son más que tú y tu gente (Paucke, 2010, p. 173).

A lógica por trás das disposições do padre, remete a um tempo da providência e da moderação – é preciso consumir menos gado para que haja tempo de ele se reproduzir e continuar alimentando o povoado. A própria lógica expressa na preocupação do padre é atravessada por uma noção de tempo idiossincrática, diferente da dos indígenas que dizem que “*cuando nosotros tenemos o mientras tenemos, cesamos apenas en dejar sin asado u olla al fogón hasta que todo está comido; y aunque somos tan glotones somos después también tan fuertes y saciados que podemos aguantar sin comer cuatro días*” (Paucke, 2010, p. 303). Esse trecho demonstra a materialidade de uma outra concepção temporal da alimentação, onde estes devoram “toda a comida que tinham à sua disposição, prática inserida no que se pode chamar de regime de prodigalidade” (Felippe, 2014, p. 221).

Não só isto, como quando da reprimenda do padre ao cacique Cithaalin, ele responde que “*si tu no me das, carnearé yo mismo en el campo para mí lo que me plazca. Tú nos das bueyes pero mi mujer quiere carne de una vaca, ella no puede comer carne de buey*” (Paucke, 2010, p. 174). Esse relato cede à narrativa uma completa outra dimensão interpretativa quando

consideramos as proibições alimentares dos diferentes grupos indígenas americanos, incluídos os chaquenhos, em certos períodos e em situações específicas, onde talvez as mulheres que comessem carne de boi ao invés de vaca “durante o período proibido, poderiam se transformar em um ser com garras que come carne humana” (Citro, 2008a, p. 50).²⁹ A exigência de respeitar essa prescrição social, demanda uma flexão da temporalidade onde o momento, devido à proibição, deve ser de carnear bois e vacas, e não apenas bois, além das implicações temporais políticas da proibição.³⁰ Este é apenas um exemplo dentre muitos dos *desencontros temporais* que emergem da documentação jesuítica, constituindo narrativas privilegiadas das situações de contato, e que, portanto, possuem um valor inestimável do ponto de vista metodológico:

As extremas disparidades de sentido e de potência que essa colisão histórica instaura abrem seus sistemas culturais para uma dinâmica de reestruturação constantemente desafiada pelo desenvolvimento complexo das situações de contato. Esse processo ilustra *in status nascendi* o trabalho cognitivo de lógicas simbólicas no cruzamento de conjunturas e perspectivas sociais críticas. [...]. Assim, o “pensamento selvagem”, geralmente reconstituído enquanto arquitetura formal, recupera, nesse contexto – e provavelmente em nenhum outro com tal intensidade – toda sua dinâmica e pragmática (Albert, 1990, p. 152).

Guilherme Bianchi escreve, tratando da questão do tempo em Heidegger e seu discípulo Löwith, que a formulação do conceito de *Dasein* contém o germe da concepção de que a historicidade é construída na “relação geral que os entes mantêm com as distintas ordens do tempo” (Bianchi, 2019, p. 270). Traduzido como ser-aí, ele concebe a noção de que o ser está *aí no mundo*, se torna ser onde se relaciona com o mundo, e este é o princípio de uma ruptura radical, ainda que incompleta, com a noção de transcendência na história. Radical, pois realiza o deslocamento parcial, porém simultâneo, da ontogênese do ser e da temporalidade da história, formulando que o ser só *vem-a-ser* na relação, e a historicidade, estando fundada nas relações dos seres, é da ordem do *acontecimento* – a historicidade constitui-se assim como o princípio fundamental do ser, e vice-versa. Portanto, é necessário enfocar o tempo do acontecimento, sabendo que este é:

²⁹ “Durante el período prohibido, podrían transformarse en un ser con garras, uñas y que come carne humana”.

³⁰ Desde um ponto de vista da militância indígena contemporânea, a pensadora Aymara Julieta Paredes propõe que “se trata de descentrar el tiempo de la hegemonía colonial y, desde esta concepción, de descentrarnos del tiempo de Europa para así recuperar el tiempo nuestro: el tiempo de la vida en nuestros territorios desde los tiempos ancestrales, y desde ahí proyectar nuestro propio tiempo como una raíz de temporalidad, que hoy nos posiciona a nosotras en los tiempos actuales que nos toca vivir. Los tiempos no son los mismos en los diferentes territorios” (Paredes, 2017, p. 7-8)

Estruturalmente indecível, não tendo materialidade outra que a ruptura para se garantir. Na medida em que o sujeito acontecimental só poderia ser o veículo de uma concepção da alteridade efetiva atrelada à multiplicidade irreduzível, ele é uma extensão prático-discursiva *indiscernível* do ser enquanto ser, pois o sujeito novo é concebido como *formação irreduzível àquilo que já tem história* (Madarasz, 2016, p. 124, *grifos no original*).

Essa abdicação do paradigma da transcendência tem consequências de grandes dimensões para qualquer reflexão teórica das ciências humanas, e, marcadamente, no que diz respeito à História, pois demanda que esta leve cada vez mais a sério a noção de devir na análise das realidades históricas, já que “a renúncia da metafísica do ser – em favor de uma metafísica do haver – exige, portanto, uma mudança radical: em vez de buscar a essência identitária dos entes, cabe defini-los por suas propriedades diferenciais e por suas zonas de potência” (Vargas, 2007, p. 34-35).

Esse movimento, contudo, mantém-se incompleto se não articula o deslocamento do eixo do humanismo, argumentando que só os humanos possuem a capacidade de perceber e se orientar no tempo – de *autorizar* as mudanças. Está indicada aqui, ao nosso ver, a principal barreira que se depara a teoria da história no movimento de tentar abrir suas fronteiras para o campo da multiplicidade – ao não conseguir superar o humanismo, não consegue explorar a noção de temporalidades múltiplas. Sem inserir em profundidade a reflexão da ontologia dentro das discussões sobre a produção das historicidades, deixa escapar a multiplicidade e não consegue renovar seu método e sua episteme para abordar as historicidades que não prestam contas diretamente à Razão. Lhe escapa o devir e a dimensão relacional,³¹ e, portanto, acontecimental da história, pois o humano pressuposto em seu postulado é aprioristicamente tomado como origem e finalidade da disciplina histórica, ainda que, como bem colocou Seth:

Houve sempre muitos, e muito possivelmente uma maioria da população mundial, cujo mundo é povoado por deuses que agem no mundo e acima do mundo, e cuja atividade deve ser registrada em qualquer relato do mundo, assim como existem pessoas cuja temporalidade, assim como é vivida, permite que os seus ancestrais mortos intervenham diariamente nos seus afazeres (Seth, 2013, p. 176).

³¹ Estamos falando de uma historicidade relacional que não opera, necessariamente, sobre dicotomias humano-natureza, por exemplo: “como a relação não é entre o homem e seu ambiente, mas entre o homem e aquilo com que ele se vincula. Como o homem se vincula com elementos diferentes em cada modo de existência, podemos considerar o sujeito ocidental junto àquilo com que ele se vincula, e isso forma uma imagem completamente diferente de sua história” (Latour, 2014, p. 511-512).

É preciso levar a sério, teórica e metodologicamente, as ações de entidades mais-que-humanas na fabricação das historicidades. Essa postura obviamente supõe a valorização da diferença e da multiplicidade, é preciso que a historiografia “retorne à fenda entre as questões epistemológicas e as questões ontológicas” (Latour, 2002, p. 85),³² e que desenvolva as técnicas necessárias para esta empreitada.³³ Se “o passado dos povos não-ocidentais não é o passado da História” (Seth, 2013, p. 179), devemos elaborar estratégias para que o futuro da disciplina seja também o futuro desses povos, “em uma abordagem futurística do passado que possa nos permitir projetar um ‘horizonte de expectativas’ alternativo, baseado em ‘espaços de experiência’ passados e presentes que são abertos e inclusivos aos modos de pensamento não-ocidentais, que também abordem as experiências de seres não-humanos” (Domanska, 2014, p. 63).³⁴ Ao admitir a permeabilidade e a multiplicidade dos sentidos temporais contidos nas realidades históricas das populações indígenas e dos seres com as quais se relacionam, podemos estar iniciando, enfim, o processo do qual fala Certeau de que a mudança da realidade *postulada* produzirá uma mudança na realidade *resultada* de fato, atualizando a “exigência intelectual, para a historiografia e o pensamento histórico, capaz de dar conta dos traços específicos e dos modos próprios de devir, dos ‘gêneros de historicidade’ presentes em outros mundos” (Bianchi, 2019, p. 273).

Podemos ilustrar a fecundidade dessa perspectiva com um relato do jesuíta Florian Paucke, narrando um episódio ocorrido na missão de São Xavier, ele conta que:

Cuando una garza ceniza vuela sobre ellos y grita a la vez, presagia la muerte [y] que pronto alguien de ellos debe morir. Ocurrió que yo estuve parado con algunos indios delante de la iglesia al lado de la cruz y conversaba con ellos cuando vino volando una garza, se sentó sobre la punta de la cruz y comenzó a gritar; entonces un indio viejo de nombre *Anselmo Pelegzoquin* dijo que moriría alguien de nuestra aldea. [...]. Al día siguiente su hijito de cinco años de edad, de nombre *Pantaleon* jugaba animoso y sano con otros de sus semejantes ante la choza de su padre; entre el continuo juego este muchacho cayó de golpe y quedó muerto. El padre vino en seguida a mi lado y con la mayor lamentación me comunicó la muerte de su querido hijito. (Paucke, 2010, p. 347).

³² Tomadas separadamente, não parece possível propor uma reformulação das preocupações ontológicas e epistemológicas na produção de conhecimento histórico, afinal, “*debemos recordar que la ontología indaga qué es la realidad y que naturaliza tiene el mundo, no sólo la relación humano-animal, y la epistemología supone a la ontología ya que es como conozco este mundo*” (Wright, 2016, p. 147).

³³ Pensando com Homi Bhabha, precisamos a historiografia “de um outro tempo de *escrita* que seja capaz de inscrever as interseções ambivalentes e quiasmáticas de tempo e lugar” (Bhabha, 1998, p. 201), que deem conta dos distintos níveis de relações possíveis.

³⁴ “*In a futuristic approach to the past that would allow us to envision an alternative ‘horizon of expectations’ based on past and present ‘spaces of experience’ that are open and inclusive of non-Western ways of thinking and even the experiences of non-human beings*”.

A narrativa do padre flagra, por um lado, um episódio de rara “credulidade”³⁵ por parte do jesuíta em relação às percepções indígenas sobre os acontecimentos, mas por outro, e principalmente, atesta que na lógica indígena outros seres estão cotidianamente influenciando suas experiências, balizando, por exemplo, fenômenos que incidem na vida e na morte. Isto é, que a própria historicidade indígena é construída através das relações entre humanos, animais, mortos e astros, que se afetam reciprocamente. Assim sendo, nos parece preciso cruzar as reflexões sobre as ontologias para flagrar essa historicidade, como a partir do conceito de *ontohistória*, proposto por Celeste Medrano e Florencia Tola, que visa traçar essas “ontologias históricas não apenas pelas transformações que as formas de compor o mundo sofrem ao longo do tempo, mas também pela importância de incluir as ontologias nas abordagens históricas” (Medrano; Tola, 2016, p. 120).³⁶

Que Paucke atribua a morte da criança à um castigo divino contra a heresia de seu pai, e os indígenas atribuam a morte aos desígnios da garça cinza,³⁷ denota uma diferença sobre a convicção ontológica que mapeia os seres que participam e atuam num acontecimento histórico dado. Entretanto, essa diferença significa tudo, pois

Se para o pensamento moderno a realidade é inata, porque faz parte da natureza, possibilitando apenas sua observação, para o pensamento indígena a realidade é uma construção, passível de ser transformada a partir da relação que os índios estabelecem com os demais seres, entidades e fenômenos (Felippe, 2014, p. 29).

Ainda que, como bem apontou Latour, “por mais heterogêneas, por mais relacionais que sejam as entidades que entrarão em certa combinação, não será por esta razão que daí surgirá a historicidade” (Latour, 1995, p. 21). O que temos nessa conjuntura são perspectivas sobre a

³⁵ Ainda que haja discordâncias a este respeito, dentro da própria Ordem, como dirá o padre Joaquín Camaño: “*Los alemanes, Señor mío, según la experiencia de nuestras misiones, son demasiado suspicaces y demasiado crédulos*” (Furlong, 1955, p. 145).

³⁶ “*Ontologías históricas no solo por las transformaciones que las formas de componer mundos atraviesan a lo largo del tiempo, sino por la importancia de incluir las ontologías en los abordajes históricos*”.

³⁷ Nas sociedades indígenas chaquenas os pássaros parecem ser interlocutores vitais cujos efeitos se fazem sentir em diversas esferas da realidade. O padre Paucke relata também que “*hay otra ave nocturna que silba como un ser humano. Acerca de ésta los indios tienen esta superstición de que ha de morir quien la oye primero pero el contra pact estaría en contestarle de inmediato: Amé loqui atipinic, aléjate volando, te sumergirás en la tierra*” (Paucke, 2010, p. 656). Nos registros etnográficos sobre os Toba, grupo do mesmo tronco linguístico que os Mocobí, também conta Medrano e Tola que saber escutar o que os pássaros dizem é um aspecto estratégico da ação dos xamãs: “*A veces vienen los villen [tagará comum, Euphonia chlorotica] y habla. Pitogüe [benteveo, Pitangus sulphuratus] a veces viene, pitogüe avisa [...]. Todos los bichitos, las aves que hay, él conoce, escucha y ya sabe qué noticia traen. Muy poderoso*” (Medrano; Tola, 2016, p. 116).

realidade histórica do acontecimento profundamente dessemelhantes. A historicidade do acontecimento e dos seres envolvidos surgirá a partir do método do qual nos valeremos para esse trabalho.

Uma das questões que consideramos fecundas para superar o humanismo e pensar as historicidades múltiplas, é a recuperação da *sociologia monadológica* de Gabriel Tarde, onde “o humano não se define por nenhuma essência, ou por qualquer figura da transcendência; em vez disso, o que define é uma posição ou perspectiva: o mundo humano é o único que nos é conhecido *de dentro*” (Vargas, 2007, p. 24-25, *grifos no original*). Sua noção de sociedade, formulada no final do século XIX já continha a resignação do humanismo que, ao tomar o social como princípio de conexão, modalidade de associação, supõe, “em primeiro lugar, *que toda coisa é uma sociedade*, que todo fenômeno é um fato social. Ora, é significativo que a ciência tenda, aliás por uma continuidade lógica de suas tendências precedentes, a generalizar estranhamente a noção de sociedade” (Tarde, 2007, p. 81, *grifos no original*). A proposta é mesmo de uma alternativa à metafísica, fundamentada na diferença e na multiplicidade, onde não há essência do ser, apenas a imanência do devir, os seres se realizam no acontecimento da relação e a historicidade, portanto, deve ser buscada nesses movimentos de *diferenciar-se*, e essa diferença pressupõe a multiplicidade:

Existir é diferir; na verdade, a diferença é, em um certo sentido, o lado substancial das coisas, o que elas têm ao mesmo tempo de mais próprio e de mais comum. [...]. Pois a identidade é apenas um *mínimo*, e portanto apenas uma espécie, e uma espécie infinitamente rara, de diferença, assim como o repouso é apenas um caso do movimento, e o círculo uma variedade singular da elipse (Tarde, 2007, p. 98).

As mônadas, os seres relacionais, para Tarde compõem um sistema de articulações temporais entre o devir e o acontecimento. Todas possuem a potência de múltiplas e infinitas realizações em uma complexa trama onde o acontecimento atualiza o devir, de maneira que “cada ocorrência preenche exatamente, sem nada sobrar ou faltar, seu invólucro espaço-temporal” (Latour, 1995, p. 23). Além disso, ele vai dizer que o que comove os seres a se relacionarem, é o desejo da diferença, relacionar-se para diferenciar-se: “todo ser quer, não se apropriar aos seres exteriores, mas apropriá-los a si” (Tarde, 2007, p. 117), com a finalidade da metamorfose.

Nada parece mais adequado que uma metafísica da diferença, para abordar as modalidades de pensamento e as historicidades de coletivos indígenas que “*por su naturaleza*

son muy sometidos a la mutabilidad [y] no tienen tampoco en su nombre una continuidad. Ellos modifican éstos según su propio parecer o también según el de otros indios” (Paucke, 2010, p. 288), onde a ocasião da morte de uma pessoa do grupo é a motivação para a mudança constante das palavras:

Así ocurrió también con otro indio que tenía el nombre: *Nayamin*, esto significa «zorro» pues el zorro en su lengua denota *Nayam*; como murió este indio, el zorro ya perdió su nombre y de ahí en adelante fue denominado *Novagaiga*. ¡Quién no deduciría suficientemente de esta costumbre que en años venideros y con el tiempo poco a poco la lengua mocóbí ya no se parecería a sí misma [y] sería una lengua completamente diferente! (Paucke, 2010, p. 285).

Os mortos para os *Mocobí*, constituem um perigo real constante, pois “não há nenhuma relação social significativa que seja possível com estes. É isto que é demarcado, não sua não-existência” (Gow, 2001, p. 92).³⁸ E já que os mortos não pertencem particularmente ao passado, “como seres eternamente presentes, ainda que normalmente vivam em moradias fora das habitações humanas terrenas, os mortos podem interferir (com efeitos desastrosos) nas atividades terrenas” (Overing, 1995, p. 130-131). É por este motivo que se deve *esquecer* o nome do morto, isto é, *diferenciar*, para estabelecer uma distância segura com estes seres ex-humanos potencialmente prejudiciais, numa “combinação de mimetismo e esquecimento, cuja função seria reverter ou neutralizar assimetrias relacionais” (Fausto, 2005, p. 402).

Nesse cenário é indiscutível, pretendemos ter demonstrado, a multiplicidade dos seres que compõem as realidades históricas indígenas aqui esboçadas e que devem ser levados em consideração na elaboração dos métodos de abordagem da documentação: “Para o múltiplo, é necessário um método que o faça efetivamente; nenhuma astúcia tipográfica, nenhuma habilidade lexical, mistura ou criação de palavras” (Deleuze; Guattari, 1995, p. 34). Em vista disso, pensamos em dois exercícios que devem servir para a elaboração do método. Um primeiro diz respeito à crítica da herança epistemológica que a História carrega e seus mecanismos operatórios dentro de um sistema localizado de produção de conhecimento. Afiliamo-nos, portanto, a um posicionamento desconstrucionista frente aos conceitos herdados, pois

A qualidade e a fecundidade de um discurso medem-se talvez pelo rigor crítico com que é pensada essa relação com a história da Metafísica e aos conceitos herdados. Trata-se aí de uma relação crítica à linguagem das ciências humanas

³⁸ “No meaningful social relationships with them are possible. It is this that is marked, not their non-existence”.

e de uma responsabilidade crítica do discurso. Trata-se de colocar expressa e sistematicamente o problema do estatuto de *um discurso que vai buscar a uma herança os recursos necessários para a des-construção dessa mesma herança* (Derrida, 1971, p. 235, *grifos nossos*).

O segundo exercício que deve ser empreendido, após o diagnóstico, é o de aproximação às filosofias indígenas, na medida de traduções possíveis para compor o método. Afinal, se o objetivo é o de explorar as complexidades das historicidades indígenas na documentação histórica, devemos valer-nos de discursos que caminhem na esteira do pensamento nativo, “em ‘sinergia relacional’ com o conceito indígena – isto é, faz teoria *com* uma teoria nativa, deixa-se fecundar pela imaginação conceitual ameríndia” (Sztutman, 2020, p. 186, *grifos no original*). Pensamos que assim poderemos receber melhor as lições oferecidas por Argos.

1.2. Diagnosticar a episteme moderna-colonial

Ao ter realizado a crítica à Razão enquanto conceito de proposições universais orientadoras da consciência humana e histórica, estabelecemos o próprio caráter histórico e localizado de sua concepção, o que desestrutura as pretensões universais e a legitimação de toda uma metafísica e uma epistemologia no Ocidente. A este sistema, vamo-nos referir como sistema-mundo moderno-colonial, entendido enquanto estrutura subjetiva que age como arcabouço referencial conceitual e cognitivo que orienta as práticas de produção de conhecimento da sociedade euro-americana moderna. É importante ressaltar alguns aspectos desse sistema, no que diz respeito a nossa abordagem metodológica. O impacto dessas formas de produzir e autorizar o conhecimento possuem uma dimensão relativa ao tempo de *fabricação* das nossas fontes, – sendo produções narrativas particulares que pertencem ao seu contexto histórico euro-americano do século XVIII, partem do sistema para dar sentido ao discurso –; e uma dimensão relativa ao tempo de *análise* de nossas fontes, – argumentamos que os conceitos que fazem referência a este sistema continuam a fornecer as diretrizes da prática historiográfica como prática científica na contemporaneidade.

Localizar o sistema dentro de suas condições históricas de emergência faz referência ao que os teóricos do grupo modernidade/colonialidade³⁹ chamam de *geopolítica do conhecimento*, isto é, de que toda produção de conhecimento “surge de conceitualizações baseadas em experiências e sensibilidades sócio-históricas particulares, assim como de concepções de mundo geradas desde espaços e corpos sociais específicos” (Grosfoguel, 2013, p. 34).⁴⁰ Porém, a principal particularidade que caracteriza a episteme moderna-colonial é a de que suas formulações possuem o imperialismo como elemento inextricável, que reduz a diversidade de modos de pensamento às possibilidades do sistema, disfarçadas de universalidade. Esse conjunto de enunciados, referenciados à geopolítica do conhecimento, podem ser descritos como postulados universais norte-atlânticos, que

Definidos desta forma, não são meramente descritivos ou referenciais. Não descrevem o mundo: oferecem visões de mundo. Parecem se referir às coisas tal como existem, mas ao estar enraizadas em uma história particular, evocam múltiplos estratos de sensibilidades, persuasões, suposições culturais e escolhas ideológicas vinculadas a esta história localizada. Nos chegam carregados de sensibilidades estéticas e estilísticas, persuasões religiosas e filosóficas, condicionamentos culturais que vão desde o que significa ser humano até qual seria a forma adequada de relação entre humanos e o mundo natural; e escolhas ideológicas que vão desde a natureza da política à suas possibilidades de transformação. [...]. Entretanto, como são projetadas como universais, ocultam sua localização, suas sensibilidades e a história de onde brotam (Trouillot, 2011, p. 81).⁴¹

Assim sendo, produzem o imaginário de que as referências postuladas por este sistema servem como modelo e escala para toda produção de conhecimento, como se a história norte-atlântica fosse o referencial para todo o mundo. Uma singularidade que seria capaz de englobar a multiplicidade. Porém sabemos, como já foi apontado, que estes postulados se constroem a partir de uma série de exclusões e violências simbólicas e epistêmicas, sobrescrevendo sua

³⁹ O grupo modernidade/colonialidade é uma iniciativa transdisciplinar “pioneira” no sentido de articular a crítica interseccional sobre os impactos e as consequências do colonialismo na América do Sul, do desenvolvimento do capitalismo e dos alcances do imperialismo na colonização das estruturas cognitivas e das formas de conhecimento dos povos indígenas e nações colonizadas, propondo alternativas de enfrentamentos a partir do hemisfério sul, chamadas de epistemologias do Sul.

⁴⁰ “Surge de conceptualizaciones basadas en experiencias y sensibilidades socio-históricas concretas, así como de la concepción de mundo desde espacios y cuerpos sociales particulares”.

⁴¹ “Así definidos, no son meramente descriptivos o referenciales. No describen el mundo: ofrecen visiones del mundo. Parecen referir las cosas tal como existen, pero al estar arraigadas en una historia particular, evocan múltiples estratos de sensibilidades, persuasiones, supuestos culturales y elecciones ideológicas atadas a esa historia localizada. Nos llegan cargados de sensibilidades estéticas y estilísticas, persuasiones religiosas y filosóficas, supuestos culturales que van desde lo que significa ser un ser humano a la adecuada relación entre humanos y el mundo natural; y elecciones ideológicas que van de la naturaleza de la política a sus posibilidades de transformación. [...]. Sin embargo, desde que son proyectadas como universales, niegan su localización, las sensibilidades y la historia desde la cual brotan”.

história por cima de outras historicidades, pois entendemos que todo “esse acidentado processo implicou no longo prazo uma colonização das perspectivas cognitivas, dos modos de produzir ou outorgar sentido aos resultados da experiência material ou intersubjetiva” (Quijano, 2005, p. 121).

Queremos explorar os processos intelectuais imbricados na formulação desse sistema-mundo característico da Europa ocidental, pois entendemos modernidade e colonialidade como processos simultâneos e indissociáveis em distintos níveis, de maneira que a formação da sociedade moderna, tal como é entendida *latu sensu*, só pode ser concebida atrelada ao processo de colonização das Américas pela Europa, e que nesse sentido “não apenas resulta que o imperialismo e a produção de conhecimento surgem de maneira simultânea, mas também que, em consequência disto, serviram como formas de dominação interrelacionadas de forma causal que se reforçam mutuamente” (Wood, 2017, p. 309).⁴² Ora, a Razão como fundamento universal tem sua origem atribuída às concepções do pensamento europeu entre os séculos XV e XVIII, mais particularmente consolidada pelo pensamento Ilustrado, período em que se reifica a modernidade. Nesse sentido, o grupo transdisciplinar modernidade/colonialidade tem apontado uma série de discussões que consideramos extremamente profícuas para a investigação da extensão e das consequências desse sistema-mundo para o desenvolvimento da ciência e dos modos de produção de conhecimento na atualidade.

Em primeiro lugar, assinalam a propriedade diferencial dessa geopolítica do conhecimento como sendo uma *ego-política do conhecimento*, a partir do exame das produções filosóficas de René Descartes sobre o *ego cogito*, o “penso, logo sou”, que carrega em seu germe a concepção do pensamento racional como condição primeira para a existência, isto é, universal tanto

No sentido dos enunciados (um conhecimento que se abstrai de toda determinação espaço-temporal y que pretende ser eterno); como no sentido epistêmico (um sujeito de enunciação abstrato, esvaziado de corpo, conteúdo e localização na cartografia do poder mundial, mas que produz conhecimentos com pretensões universais, como desenho global, para todos no mundo) (Limic, 2015, p. 138).⁴³

⁴² “No solo resulta que el imperialismo y la producción de conocimiento surgen uno junto al otro, sino que en lugar de eso sirven como formas de dominación interrelacionadas de forma causal y que se refuerzan mutuamente”.

⁴³ “En el sentido de los enunciados (un conocimiento que se abstrae de toda determinación espacio-temporal y pretende ser eterno); [como] en el sentido epistêmico (un sujeto de enunciación abstraído, vaciado de cuerpo, contenido y de localización en la cartografía de poder mundial produce conocimientos con pretensiones universales, como diseño global, para todos en el mundo)”.

Para os autores da teoria decolonial, a filosofia cartesiana foi aquela que formulou descritivamente a concepção do sistema-mundo moderno colonial. Ramón Grosfoguel desenvolve a hipótese de que o conceito de *ego cogito* esteve precedido no Ocidente, desde a Antiguidade clássica, pela lógica da conquista e dominação, que o filósofo Enrique Dussel chamou de *ego conquiro* (conquisto, logo sou), à qual ele adiciona que estas duas identidades estiveram mediadas pela “*lógica del genocidio/epistemicidio [...] como nuevo fundamento del conocimiento en el mundo moderno colonial. El ego extermino es la condición socio-histórica estructural que hace posible la conexión del ego conquiro con el ego cogito*” (Grosfoguel, 2013, p. 39). Por este ângulo podemos começar a vislumbrar as práticas de violências que cunharam a epistemologia da Razão, por um processo de extermínio físico indissociável do extermínio epistêmico. Cabe apontar, ainda que brevemente, as implicações da produção de um sistema-mundo que possui em sua historicidade o extermínio de *seres* e de *formas de conhecimento* legadas às concepções de ontologia e epistemologia no Ocidente.

No desenvolvimento de sua hipótese, Grosfoguel define o que ele chama de os quatro genocídios/epistemicídios do largo século XVI que possibilitaram, assim, a criação do sistema moderno-colonial, a saber, a conquista de Al-Andalus por Castela; a escravização de povos africanos; o assassinato de mulheres consideradas bruxas sob o signo da inquisição; e o genocídio das populações nativas americanas. O que queremos assinalar, dentro de sua hipótese, é o espaço primordial da violência, que atravessa tanto o genocídio quanto o epistemicídio, que é o *corpo* dos povos subjugados e colonizados. Ainda que em alguns contextos já estivessem estabelecidos sistemas de escrita como mecanismo de produção e circulação de saberes, na maior parte das Américas “não havia livros para queimar, dado que a transmissão de conhecimento se fazia de geração em geração por meio da tradição oral. Os ‘livros’ eram os corpos” (Grosfoguel, 2013, p. 51).⁴⁴ A partir da interpretação da violência contra a corporalidade podemos concluir a formulação do *ego cogito* como um “eu” solipsista e abstraído da materialidade, que está *por cima* da materialidade,⁴⁵ precisamente na metafísica que funda a transcendência, que recusa “todo o factual, cotidiano e corporal como fonte de erro

⁴⁴ “No hubo libros que quemar, puesto que la transmisión del conocimiento se hacía de generación en generación mediante la tradición oral. Los ‘libros’ eran los cuerpos”.

⁴⁵ Para os grupos indígenas chaquenhos dos quais tratam nossas fontes, entende-se que “los ancianos simbolizan la conservación de las costumbres y tradiciones, transmitiéndolas de generación en generación. Así también, entre los pueblos del Chaco las ancianas asumían el papel de guardianas de la memoria comunitaria, encargándose del culto al héroe cultural o antepasado común – gran chamán – al que los jesuitas llamaban el ‘abuelo’” (Vitar, 2015, p. 68).

e abrange também o *outro*, que é abstraído enquanto corporalidade” (Soto Morera, 2017, p. 150, *grifos no original*).⁴⁶

É relevante marcar a posição do corpo na formulação do sistema-mundo moderno-colonial como espaço rechaçado e violentado, atribuído ao lugar da alteridade negativa nessa metafísica: “o corpo é, neste sentido, instrumento perfeito de todas as formas de dominação e desumanização, e a matéria pela qual se reproduzem durante gerações inteiras múltiplas experiências de degradação humana” (Bucheli, 2017, p. 228).⁴⁷ Daí que o cartesianismo se constituiu como uma alternativa muito favorável para a empresa colonial-moderna na consolidação do humanismo,⁴⁸ pois a corporalidade é entendida como extensão compartilhada com outros seres vivos, “mas a diferença está em que no seio da máquina humana há a mente e, portanto, uma alma separada, enquanto os seres brutos são autômatos desprovidos de almas ou mentes” (Keith, 2010, p. 43).

Podemos afirmar, porém, que as pessoas indígenas neste sistema são elementos ambivalentes: o indígena é humano e, portanto, excepcional, mas um humano incapaz de raciocínio abstrato, o que “o assemelha aos animais, o exotiza, o inferioriza, o fetichiza e o define, diferenciando-o cada vez com maiores elementos científicos do homem ocidental” (Bucheli, 2017, p. 221).⁴⁹ Daí que o padre jesuíta Martin Dobrizhoffer, ao falar dos indígenas *Abipón*, faz uma diferenciação entre o pensamento prático e o pensamento abstrato:

Cuando les hablas de los caballos, de un tigre o de armas, cualquier abipón te parecerá un Demóstenes o un Tulio; pero si les preguntas sobre los sentimientos del espíritu y sus funciones, o sobre el habito de la virtud, la respuesta se volverá más obscura que la noche, y permanecerán mudos (Dobrizhoffer, 1968, t.2, p. 183).

⁴⁶ “Todo lo fáctico, cotidiano y corporal como fuente de error [y] abarca también al otro, que es abstraído como corporalidad”.

⁴⁷ “El cuerpo es, en este sentido, instrumento perfecto de todas las formas de dominación y deshumanización y materia mediante la cual se reproducen durante generaciones enteras múltiples experiencias de degradación humana”.

⁴⁸ Julieta Paredes faz uma analogia com a colonização dos territórios e dos corpos, fazendo um paralelo com as condições modernas-coloniais do desenvolvimento do patriarcado, que ela chama de *penetração colonial*: “Penetración nos plantea la acción de introducir un elemento en otro. Colonial como la invasión y posterior dominación de un territorio ajeno, empezando por el territorio del cuerpo. Como las palabras y los discursos son formas auditivas que toman posición ante las hegemonías discursivas del poder, podemos decir que la penetración colonial nos puede evocar la penetración coital, como la imagen de violencia sexual, de la invasión colonial” (Paredes, 2017, p. 7).

⁴⁹ “Lo asemeja a los animales, lo exotiza, lo inferioriza, lo fetichiza y lo define, diferenciándolo cada vez con mayores elementos científicos, del hombre occidental”.

E enquanto “a sensação é algo puramente passivo, a representação supõe uma atividade; as sensações são paixões da sensibilidade, e as representações são produções da alma” (Caponi, 2017, p. 67).⁵⁰ Ao considerar que os indígenas não possuem a capacidade de pensamento racional, se deslegitima seus modos de pensar e agir, lhes relega um espaço limítrofe de humanidade, e, portanto, de ser, dentro do sistema moderno-colonial, o que justifica a violência, a disciplina e o controle de suas existências: “Fica evidente que ali se desenvolveram os mecanismos utilizados para disciplinar a sexualidade indígena, a ontologia, a cosmologia e a corporalidade, entendidas aqui como esferas interconectadas” (Fernandes; Arisi, 2017, p. 7).⁵¹

O que queremos explicitar aqui com essas reflexões é a invenção do lugar atribuído às populações indígenas americanas dentro das estruturas de conhecimento do sistema moderno-colonial, sendo este lugar – do *outro*, da alteridade, da diferença em negativa, do corpo – a condição necessária da própria formulação da modernidade e da colonialidade, no momento em que Europa e América se inventam simultânea e reciprocamente, no qual “estes projetos supõem o desenvolvimento de metodologias e tecnologias civilizatórias que se baseiam no planejamento e na implementação de diversas políticas de produção e subjetivação” (Quintero, 2019, p. 150).⁵² O advento dessas tecnologias civilizatórias estão rigorosamente relacionados à elaboração da epistemologia científica que forneceu e segue provendo os parâmetros e as lógicas da produção de conhecimento histórico sobre as populações indígenas, onde uma das críticas da teoria decolonial é, justamente, o fato de que “é do Norte global onde a criação de teorias com pretensões universais e explicativas são exportadas, estimulando um complexo processo de dependência acadêmica” (Ballestrin, 2017, p. 1035).⁵³

Diagnosticar a episteme moderna-colonial e suas implicações para a produção de conhecimento na contemporaneidade é um passo fundamental em direção à elaboração de novas metodologias para investigar as historicidades múltiplas inicialmente excluídas e desconsideradas em seu processo de concepção. Isso indica a necessidade de concentrar

⁵⁰ “*la sensación es algo puramente pasivo, la representación supone una actividad: las sensaciones son pasiones de la sensibilidad; y las representaciones son producciones del alma*”

⁵¹ “*It becomes evident that they display the mechanisms used to discipline Indigenous sexuality, ontology, cosmology and corporeality understood here as interconnected spheres*”.

⁵² “*Estos diseños suponen el desarrollo de metodologías o tecnologías civilizatorias que se basan en la planificación e implementación de diversas políticas de producción y de subjetivación*”.

⁵³ A este processo de condicionamento e produção de subjetividades característica do *modus operandi* da modernidade, o sociólogo Aníbal Quijano chamou de eurocentrismo, onde “a elaboração intelectual do processo de modernidade produziu uma perspectiva de conhecimento e um modo de produzir conhecimento que demonstram o caráter do padrão mundial de poder: colonial/moderno, capitalista e eurocentrados. Essa perspectiva e modo concreto de produzir conhecimento se reconhecem como eurocentrismo” (Quijano, 2005, p. 126).

esforços em dilucidar a criação das sensibilidades historiográficas originadas nos debates intelectuais do período moderno, onde, como aponta Jorge Cañizares-Esguerra, “sob essa luz, o Novo Mundo era tão importante para produzir os princípios fundamentais dos historiadores contemporâneos quanto o fora para moldar as economias do mundo atlântico” (Cañizares-Esguerra, 2001, p. 23). Isto é, a importância de uma crítica que faça o diagnóstico diacrônico entre as condições que orientaram a produção dos processos de modernidade/colonialidade e as condições que orientam a prática historiográfica contemporânea, pois:

Isto tem sido constitutivo do que nós compreendemos por história, sendo a base de muitas reivindicações epistemológicas feitas em seu nome. À História, têm sido concedida o privilégio de representar o passado, em detrimento de outras formas de conhecimento sobre o passado, mas não apenas por ser baseada em evidências e governada por protocolos rigorosos e verificáveis, mas sobretudo por uma presunção que é anterior e que permeia todas essas concepções, isto é, que evidências e narrativas não são questão de perspectiva, mas são racionalmente e objetivamente apreensíveis. Elas são entendidas como racionalmente verificáveis (precisamente a herança do Iluminismo) porque há um “coletivo singular”, e em consequência disto, uma razão singular ao invés de múltiplas perspectivas (Seth, 2020, p. 157).⁵⁴

Daí que a elaboração de técnicas de investigação que façam surgir as historicidades das multiplicidades passa por diagnosticar a episteme, e em seguida fazer a crítica a partir das múltiplas perspectivas que destronem a Razão singular que ainda orienta nossas práticas historiográficas. Não é preciso, na esteira desse exercício, se desfazer de nossa herança epistemológica e dos conceitos que dão sentido à nossa interpretação das realidades históricas. De certo, esse movimento nem poderia ser possível pois significaria a perda de coerência da própria produção de conhecimento sobre tudo aquilo que nos cerca. Não há a possibilidade de suprimir a perspectiva e o lugar que ocupamos nessa dinâmica, mas é, sim, possível conceber a multiplicidade de perspectivas que podem compor outras realidades e, conseqüentemente, outras histórias: “O passo crucial – que é simultaneamente ético e teórico – consiste em permanecer fiel às implicações de nossa presunção da cultura. Se nossa cultura é criativa, então,

⁵⁴ “*This has been constitutive of what we understand by history and is the basis for many of the epistemological claims made for it. History is to be accorded privilege in representing the past, over other modes/knowledges of the past, not principally because it is based upon evidence, governed by rigorous and verifiable protocols, and so on, but rather because of a presumption which is prior to and underlies all these, namely, that questions of evidence and narrative are not a matter of perspective, but are rationally or objectively ascertainable. And they are thought to be rationally ascertainable because (precisely the legacy of the Enlightenment) there is a ‘collective singular’ and corresponding to it, a singular reason rather than multiple perspectives*”.

as ‘culturas’ que estudamos, assim como outros casos desse fenômeno, também têm de sê-lo” (Wagner, 2010, p. 46).

Uma das alternativas que surgem nesse deslocamento, é o que Jacques Derrida se refere quando fala sobre buscar em nossa herança os elementos para desconstruí-la, separando o *método* de seu suposto privilégio axiológico, conservando “como instrumento aquilo cujo valor de verdade ele critica” (Derrida, 1971, p. 238). Segue-se disso que, ao dirigir nosso olhar para a construção discursiva dos *outros* pelo sistema moderno-colonial, em nosso caso mais particularmente os povos indígenas americanos, a partir de uma crítica epistemológica diacrônica, fazemos emergir as lógicas de produção desse sistema, que podem nos oferecer os instrumentos para questionar o próprio *locus* de produção dessas subjetividades. Como quando Homi Bhabha escreve que o “discurso colonial produz o colonizado como uma realidade social que é ao mesmo tempo um ‘outro’ e ainda assim inteiramente apreensível [...] pela qual a produtividade e a circulação de sujeitos e signos estão agregadas em uma totalidade reformada e reconhecível” (Bhabha, 1998, p. 111). Ele está se referindo justamente ao processo da modernidade de fabricar representações que sincronizem outros tempos e outras lógicas sob seu próprio mecanismo de produção de sentidos. Isto não significa, contudo, que outras historicidades deixaram de existir, apenas que elas foram privadas de legitimidade dentro das dinâmicas de produção do conhecimento moderno. A estratégia, então, deve corresponder ao exercício de *perspectivar* as produções de sentido e as estruturas cognitivas que criam as realidades históricas, pois isso significa devolver à multiplicidade sua autoridade, argumentando que “a experiência histórica sempre escapa aos universalismos exatamente porque a história sempre envolve objetos irreduzíveis. Não há o Outro, mas uma multidão de Outros que são Outros pelos mais diversos motivos, a despeito de narrativas totalizantes” (Trouillot, 2003, p. 27).⁵⁵

Ao voltar-se para o estudo da documentação colonial sobre o contato, mais especificamente as narrativas feitas por padres da Companhia de Jesus em missões na América, fazemos referência ao complexo heterogêneo e ambíguo que Georges Balandier chamou de *situação colonial*, ressaltando os elementos que nos fazem vislumbrar diferentes historicidades em construção simultânea, e demonstrando “o quanto a noção de *situação* é capaz de assegurar a integração dos diversos pontos de vista (inclusive o do historiador) que no atual estado das

⁵⁵ “The historical experience always escapes universalisms exactly because history itself always involves irreducible objects. [...]. There is no Other, but multitudes of others who are all others for different reasons, in spite of totalizing narratives”.

ciências sociais existe” (Balandier, 1993, p. 121, *grifos no original*). A investigação, dentro dos recortes da situação, remete-nos também à dimensão acontecimental da historicidade onde podemos buscar a multiplicidade a partir de diferentes perspectivas, tanto porque “o texto do colonizador deve incorporar signos do universo do colonizado, o que transforma o seu discurso num texto heteróclito” (Carvalho, 2001, p. 128), quanto porque é possível identificar como as lógicas que norteiam o pensamento e a ação dos grupos indígenas “se particularizam ao assimilar de forma diferencial as medidas uniformes de aculturação, em função de sua matriz cultural específica” (Batalla, 1972, p. 117).⁵⁶

Ao tratar da documentação jesuítica em particular, cabe lembrar a relação inextricável que o poder religioso mantém com o poder colonial dentro da atuação dos impérios ibéricos nas Américas,⁵⁷ onde a episteme dominante é construída “por uma dinâmica entre império, religião, e as pessoas que apareceram neste mundo antes desconhecido ou tido como despovoado pelos europeus” (Grosfoguel, 2013, p. 43),⁵⁸ de maneira que as narrativas jesuíticas têm uma importância vital na criação da modernidade:

Seus textos, configurados em gêneros variados, transformaram-se em objetos de inteligibilidade e exemplos de interpretação do mundo, até mesmo contribuindo para estabelecer modelos de descrição e inteligibilidade de “outros mundos”. Eles colaboraram, assim sendo, para a formação de um “discurso etnológico” e daquilo que compreendemos como “razão ocidental”, inclusive na produção de discursos para sustentar o colonialismo (Rodrigues; Martins, 2019, p. 11-12).

Por outro lado, e é sobre isso que trata nossa abordagem teórico-metodológica, os indígenas representados e narrados nessas relações também elaboraram estratégias para apropriar a si essa modernidade, de acordo com seus próprios interesses e lógicas nativas, construindo sua historicidade ora em consonância, ora em dissonância da historiografia moderna, pois “eles eram outros, mesmo no seio da colonização que os ‘assimilava’

⁵⁶ “*Se particularizan al asimilar en forma diferencial las medidas aculturativas uniformes, en función de su matriz cultural específica*”.

⁵⁷ Como coloca Guillermo Wilde, é preciso formular um método cuidadoso ao abordar as situações de contato para não reificar certas lógicas que acabam distanciando as realidades históricas contidas na documentação das lógicas mais gerais da produção e circulação de conhecimento: “*Como sea, para quienes nos dedicamos al análisis de situaciones circunscritas de interacción, el debate actual sigue presentando el desafío de expandir la escala sin reificar las antinomias local-global, micro-macro, individual-social, apostando a un continuum analítico que responda preguntas generales a partir de situaciones locales*” (Wilde, 2018, p. 106).

⁵⁸ “*Por una dinámica entre imperio, religión, y las gentes que aparecieron en el mundo antes desconocido o creído despoblado por los Europeos*”.

exteriormente; seu modo de usar a ordem dominante exercia o seu poder, que não tinham meios para recusar; a esse poder escapavam sem deixá-lo” (Certeau, 1998, p. 39-40).

É isto que vemos quando o padre Paucke descreve os diálogos com seu cacique preferido e braço direito na missão de São Xavier, Domingo *Nevedagnac*, liderança que possuía na visão do sacerdote “*un entendimiento y buen juicio que siempre le ha distinguido de otros caciques*” (Paucke, 2010, p. 315), bem como era “*tan ávido de saber fundamentalmente todo, especialmente en asuntos de la Fe*” (Paucke, 2010, p. 240). Afinal, é evidente que dentro das dinâmicas de poder nas missões, “o controle político só pôde efetuar-se através dos ‘chefes’ e, numa certa medida, pela intermediação das instituições nativas” (Balandier, 1993, p. 114). Trazer o cacique *Nevedagnac*, que além de ser um dos mais exímios guerreiros mocobí, era uma das lideranças mais articuladas em relação a outras parcialidades étnicas da região, fazia parte de um excelente negócio para o jesuíta que poderia exercer seu trabalho através desse mediador, ou, desse *dispositivo de poder*, tão eficiente: “Um personagem com o qual o missioneiro, fazendo uso do diálogo enquanto recurso narrativo e de legitimação de uma determinada liderança, parece interagir afavelmente milhares de vezes” (Paz, 2019, p. 387).⁵⁹

No entanto, estabelecer essa relação de proximidade com a autoridade jesuítica da redução era um negócio tão bom para *Nevedagnac* quanto para Paucke, pois isso significava a aquisição de uma série de privilégios locais tanto por meio de bens materiais como bens simbólicos, o que colocava o cacique numa posição de prestígio em relação às outras lideranças, e, conseqüentemente, acabava dispondo de mais capital para fornecer à sua parentela e afins.⁶⁰ *Nevedagnac* soube da importância dessa relação desde a primeira vez que vai tratar com o padre, onde este relata que

Él no usó del lenguaje ordinario para conmigo sino que me hablaba como suelen hablar entre ellos los caciques, esto es con un idioma que difiere con el lenguaje ordinario. [Y dijo] que no hablaran tan ordinariamente con el Pater

⁵⁹ “*Un personaje con el cual el misionero, haciendo uso del dialogo como recurso narrativo y de legitimación de un determinado principal, parece interactuar afablemente en un sinnúmero de veces*”.

⁶⁰ Nas missões, justamente essa perspicácia de se apropriar de influências externas às lógicas nativas para beneficiar o grupo cognático e aliados próximos, possui uma importância central, almejada pelas lideranças que conseguiam flexibilizar em um movimento criativo as novas relações de poder: “O ato de manejar os códigos constituintes do novo contexto colonial era antes uma demonstração de força diante dos seus do que uma associação subserviente à ordem estabelecida. Saber manejar a relação com a alteridade e administrar o regime de trocas através do sistema de alianças poderia significar, para o seu grupo ‘familiar’ e étnico de origem, uma competência inestimável, um valor essencial para comandar a manutenção e reprodução da comunidade” (Carvalho Junior, 2016, p. 71). A lógica do dom também se manifesta nas sociedades indígenas chaquenhassas, assim como na maior parte da América do Sul, onde um dos exemplos é o fato de que “En frecuentes veces el traje de un cacique es peor que el de un ordinario. La causa se encuentra en que ellos tienen la costumbre de no negar nada de lo que otros, sean quienes fueren, solicitan de ellos” (Paucke, 2010, p. 273).

como con otros de sus semejantes, pues —decía él— yo extraño que vosotros no tengáis mayor respeto ante un Pater; no me parece correcto que nosotros hablemos con él como con alguno de nuestra gente común (Paucke, 2010, p. 214).

Foi isso que Carlos Paz chamou de “a modernidade dos bárbaros”, sobre a elaboração, por parte dos indígenas, de pactos políticos com autoridades coloniais, se apropriando de elementos da modernidade que se exercia sobre eles para, por exemplo, “levar adiante projetos próprios dos nativos, como disputas por terras ou a formação de bases políticas para sustentar diferenciações sociais que com o tempo viriam a ser hereditárias” (Paz, 2009, p. 258).⁶¹ Por essa abordagem é possível identificar a multiplicidade dos motivos e dos tempos contidos na documentação quando focalizamos as distintas perspectivas das relações, de maneira que a modernidade singular e universal cede lugar às modernidades plurais e locais, contrapondo essa

Modernidade que disfarça e desconhece os muitos Outros que cria. [...]. Portanto, sugiro que a modernidade como um momento da geografia da imaginação, é necessariamente plural. É estruturalmente plural: demanda uma alteridade, um referente fora de si mesmo, um pré-moderno ou um não-moderno em relação com o qual o moderno adquire significado pleno. É historicamente plural: produziu essa alteridade a partir da projeção da administração e da imaginação de várias populações dentro, mas especialmente fora, do Atlântico Norte (Trouillot, 2011, p. 82).⁶²

Essa parece ser uma outra imagem da noção derridiana de buscar na herança os elementos para desconstruí-la, a partir da reflexão de que “compreender outra natureza de pensamentos implicaria romper com as fronteiras fundantes desse discurso, ou seja, romper com a redoma que o protege das perigosas ondas do que se chama de irracionalidade” (Carvalho Junior, 2016, p. 60). Pluralizar a modernidade sob a ótica da crítica epistemológica decolonial é uma das alternativas de fazer surgir a multiplicidade das temporalidades que coexistem e que compartilham acontecimentos, dando origem a diferentes historicidades em perspectiva. Por esse caminho, queremos explorar o perspectivismo enquanto tecnologia para fabricar a

⁶¹ “Llevar adelante proyectos propios de los nativos como disputas por tierras o la conformación de bases políticas para el sustento de diferenciaciones sociales que con el tiempo devendrían en hereditarias”.

⁶² “La modernidad disfraza y desconoce a los muchos Otros que crea. [...]. Entonces, sugiero que la modernidad como un momento de la geografía de la imaginación, es necesariamente plural. Es estructuralmente plural: requiere una alteridad, un referente afuera de sí misma, un pre-moderno o un no-moderno en relación con los cuales el moderno adquiere un significado pleno. Es históricamente plural: produjo esta alteridad a través de la proyección de la administración y de la imaginación de varias poblaciones dentro, y especialmente afuera, del Atlántico Norte”.

historicidade das multiplicidades e compor um método histórico que busque elementos na herança, mas também fora dela, para reformular o futuro da disciplina.

1.3. Fabricar as técnicas da produção de conhecimento em perspectiva

Pensar as práticas de produção de conhecimento histórico sob a ótica da multiplicidade e da diferença demanda um *shift* significativo em relação às técnicas que possibilitam efetivamente conhecer as realidades estudadas. Dando continuidade na crítica às diretrizes epistemológicas que orientam a prática historiográfica, argumentamos que é necessário recuperar algumas reflexões sobre o conceito de técnica, ou melhor, faz-se necessário multiplicar as técnicas e localizá-las nos meios em que são produzidas para lidar com a multiplicidade, lembrando que se “a meta do conhecimento é constitutiva da própria intencionalidade histórica” (Chartier, 2002, p. 98), os procedimentos técnicos que viabilizam esse conhecimento devem ser explorados na imanência histórica de onde parte sua ação de fabricar sentidos.

Se como desenvolvemos anteriormente, a tecnologia tornou-se a própria filosofia da modernidade, sincronizando a pluralidade de tempos dentro da escala de um tempo global moderno e dentro de uma hierarquia definida pelo centro (moderno-colonial), o exercício para descentrar esse eixo deve corresponder ao questionamento de que a tecnologia não é universal no sentido de que “é ativada e restringida por cosmologias específicas, que vão além da mera funcionalidade ou utilidade. Portanto, não existe uma única tecnologia, mas várias *cosmotécnicas*”. (Hui, 2017, p. 11, *grifos nossos*). O conceito de cosmotécnicas elaborado por Yuk Hui contribui ao nosso movimento de pensar como produzir, em nossa prática histórica, as diferentes realidades que as fontes contêm e que foram inicialmente privadas de legitimidade nos moldes do conhecimento histórico moderno-acadêmico. Partimos da ideia de que os diferentes modos de conhecimento e as formas de se relacionar com o mundo geram técnicas distintas, cada uma adequada à sua realidade correlata, ativadas na contingência de cada cosmologia específica. Reapropriar e ressignificar a tecnologia moderna, nesse sentido, é um dos movimentos que viemos fazendo ao traçar os caminhos da metafísica e da história dos conceitos herdados. A tecnicidade deve ser entendida aqui como a engenharia criativa que cada ser ou coletivo elabora para dar sentido à realidade relacional da qual participa, tomando um

papel constitutivo do modo de realidade articulador das diferenças e das historicidades. Isso exige, necessariamente, a “reflexão sistemática e da abordagem da questão das epistemologias e das epistemes à luz de múltiplas cosmotécnicas – ou, colocado de modo mais simples, da tecnodiversidade que possa ser localizada na história e que ainda seja produtiva” (Hui, 2020, p. 66).

A raiz da técnica está na sua conceptualização de geradora, de *poiesis*, enquanto confecção de realidades e dos modos de atuar nessas realidades. Quando nos deparamos com contextos indígenas onde o cosmos é povoado por uma variedade significativa de entidades não humanas que compõem sua historicidade paralelamente, um mundo que demanda o manejo de cosmopolíticas específicas e diferenciais, o conceito de cosmotécnicas parece apropriado para a investigação da fabricação dessas realidades históricas. Essa reflexão lança luz, por exemplo, aos relatos como o do padre jesuíta Martin Dobrizhoffer, sobre os eclipses, de que “*los indios chiquitos sostienen que el sol y la luna son despedazados por los perros, a los que creen salidos del aire [...]. Y para matarlos arrojan al cielo, vociferando, una granizada de flechas*” (Dobrizhoffer, 1968, t.2, p. 89-90). Paucke também relata, ao questionar um indígena mocobí sobre “*qué cosa de nuevo encontraba él en la luna. ‘¡Ay! —me dijo— ¿Tú no ves nada? ¡Los perros han comido la luna!’*. *Miré la luna y noté un eclipse de luna*” (Paucke, 2010, p. 143-144).

Dessa perspectiva, as entidades caninas que devoram a lua e o sol compõem a realidade tal como os indígenas a concebem, elaborando estratégias pragmáticas para contornar esses eventos, como atirar flechas nos cães para impedir que a lua ou o sol desapareçam, o que significa considerar que “o processo inventivo é motor da produção da existência: a invenção de mundos ou realidades existenciais, consequência de operações inventivas de uma realidade técnica erguida sobre a possibilidade de distinção de seus próprios seres” (Aravena-Reyes; Krenak, 2018, p. 140). Para uma realidade em que os humanos, a lua, o sol e os cães celestiais fazem parte simultaneamente dos acontecimentos vivenciados, a técnica de produção dessa realidade relacional deve ter o caráter de *sympoiesis*, como definiu Donna Haraway, que “significa ‘fazer com’. Nada faz a si mesmo; nada é realmente auto-poiético ou autogestado. *Sympoiesis* é uma palavra apropriada para os sistemas históricos complexos, dinâmicos, situados e sensíveis. É uma palavra que se refere à produção conjunta dos mundos” (Haraway,

2017, p. 25).⁶³ A criação de conceitos em proximidade com as realidades históricas indígenas vai de encontro a nossa empresa de pensar as multiplicidades de historicidades possíveis, no sentido da introdução de variáveis criativas que deem conta das relações que se apresentam em cada contexto histórico e cosmológico, onde “é a própria forma, melhor dizendo, a estrutura de nossa imaginação conceitual que deve entrar em regime de variação, assumir-se como variante, versão, transformação” (Viveiros de Castro, 2015, p. 22).

José Aravena-Reyes e Ailton Krenak, pensando a respeito do conceito de técnica, vão argumentar que é a *métis*, mais que a *techné*, que definem a técnica na sua dimensão inventiva e variável em relação estreita e atenta aos outros seres. Como mecânica voltada para o manejo cuidadoso (diríamos também, *meticuloso*) das relações experimentadas, “suas formas manifestas passam pelo engenho e a astúcia dado que designa uma inteligência que, exercida sobre os planos mais diversos, nos quais a ênfase é colocada na eficácia prática e na procura de êxito, sempre no domínio da ação” (Aravena-Reyes; Krenak, 2018, p. 140). Na esteira dessa proposta, queremos explorar as potencialidades do perspectivismo como cosmotécnica elaborada em sinergia relacional com as filosofias indígenas, *modus faciendi* característico das exigências cosmopolíticas de

Um universo povoado por diferentes tipos de agências ou agentes subjetivos, humanos como não-humanos – os deuses, os animais, os mortos, as plantas, os fenômenos meteorológicos, muitas vezes também os objetos e os artefatos –, todos providos de um mesmo conjunto básico de disposições perceptivas, apetitivas e cognitivas, ou, em poucas palavras, de uma “alma” semelhante. Essa semelhança inclui um mesmo modo, que poderíamos chamar performativo, de apercepção: os animais e outros não-humanos dotados de alma “se veem como” pessoas, e portanto, em condições ou contextos determinados, “são” pessoas, isto é, são entidades complexas com uma estrutura ontológica de dupla face (uma visível e outra invisível), existindo sob os modos pronominais do reflexivo e do recíproco e os modos relacionais do intencional e do coletivo (Viveiros de Castro, 2015, p. 43-44).

Enquanto técnica nativa para fabricar e agir em um mundo superpovoado e heterogêneo, o perspectivismo se define nas noções de potencialidade ontológica dos seres considerados em cada realidade concebida, realidade esta que se dispõe de maneira relacional e acontecimental, como vale lembrar. A ideia de que os mundos se constroem a partir de perspectivas específicas, e que as percepções mudam como um jogo de posições cambiantes em permanente negociação, colabora para pensarmos que as historicidades também são constituídas na trilha de cada

⁶³ “It means ‘making-with’. Nothing makes itself; nothing is really auto-poietic or self-organizing. [...]. *Sympoiesis* is a word proper to complex, dynamic, responsive, situated, historical systems. It is a word for worlding”.

realidade projetada em perspectiva, nos deslizos de cada relação específica entre os diversos seres que compõem o universo. A teoria perspectivista como *proxy* por onde passa a fabricação das realidades indígenas, da qual Eduardo Viveiros de Castro é um dos principais proponentes, surge a partir do trabalho etnográfico em contextos indígenas amazônicos, ainda que, e é importante ressaltar, dentro de nossa argumentação, “essa forma de ver o que chamamos de natureza como algo idêntico à sociedade dos homens também não é uma característica exclusiva da Amazônia” (Descola, 2016, p. 14).⁶⁴

Também não se trata de simplesmente apontar que todas as coisas são seres e tem perspectiva, e que, por conta disso, criam realidades concretas e apreensíveis, pois assim teríamos “a impressão vertiginosa *that anything goes*. Ao lado desse relativismo ontológico, o relativismo cultural parece quase inocente” (Latour, 2002, p. 86). Também não se poderia dizer, por consequência desse primeiro movimento, que tudo tem história, afinal, ainda que exista múltiplos seres que se relacionam e que atestemos sua presença no acontecimento, isso não é condição suficiente para o surgimento da história. Quando dizemos que as realidades históricas existem de maneira relacional não se trata de concluir que as relações são as histórias, mas que elas devem ser investigadas em sua dimensão acontecimental particular, no momento em que os implicados dão sentido às suas trajetórias reciprocamente, entendendo a potencialidade e o dever histórico como a capacidade de cada ser de ocupar um ponto de vista, e “é nessa dimensão que a *métis* é importante, porque é estratégica e cria condições para a ação futura” (Aravena-Reyes; Krenak, 2018, p. 148).

Pretendemos ir além, ainda, para buscar refletir sobre as contribuições que as cosmotécnicas indígenas podem prestar às reformulações das técnicas de investigação histórica, e vice-versa.⁶⁵ Pensamos então, junto com Didier Debaise e contra os críticos da “generalização

⁶⁴ Esse é um ponto focal das críticas nas discussões contemporâneas sobre o perspectivismo e a virada ontológica, onde autores preocupados com a falta de “materialidade” ou de articulações entre a ontologia e o sistema capitalista global, argumentam que esses debates “*generalizan casos particulares para todas las tierras bajas sudamericanas. Esto parece suceder, por otra parte, en toda área cultural construida por la disciplina. Todas las áreas culturales, no solo las áreas culturales clásicas sino por ejemplo también en corrientes disciplinares como la antropología urbana, las áreas más temáticas a veces corren el riesgo de ontologizar o naturalizar los tópicos que surgen en las investigaciones*” (Wright, 2016, p. 146). Críticas essas que, ao nosso ver, caem por terra quando enumeramos a quantidade de manifestações do perspectivismo em toda as terras baixas, como é o caso do Chaco, compondo “*imágenes que, sin duda difieren en algunos puntos a raíz de las experiencias históricas y coloniales vividas por los pueblos (aunque quizás no solo), pero que coinciden en contraponer una lógica nativa y una blanca de relacionamiento con el entorno y los seres que lo componen*” (Tola et al., 2019, p. 822).

⁶⁵ Ainda que, alinhados ao que diz Ewa Domanska sobre a crítica de usar “*indigenous knowledges in order to resurrect the declining authority of Western science in the process of knowledge building*” (Domanska, 2014, p. 65), argumentamos que não é possível incluir a multiplicidade das abordagens de produção do conhecimento sem partir do nosso lugar de pertença e das estruturas epistêmicas que estamos inseridos, e sendo assim, o objetivo

do perspectivismo”, sobre justamente a universalização do conceito de perspectivismo contra qualquer perspectiva de universalização. Sendo este conceito elaborado nas particularidades locais, temporais e relacionais de cada encontro, as realidades históricas só podem ser definidas em sua idiossincrasia acontecimental – e é isso que é universal: de que o devir supõe a multiplicidade de possibilidades (virtualidades), que se realizam (se atualizam) no presente do acontecimento, tornando-se histórico quando formulamos uma cadeia de sentido sobre ele, de modo que

Não deveria mais existir domínios fundados a priori pelas bifurcações sucessivas, real ou subjetivo, ser e aparência, fato e valor, e sim tudo deveria ser recolocado no interior de cada ser, na importância das relações que ele tece com todos os outros. Um universo próprio a cada ser, uma maneira singular de existir, com suas tendências, seus apegos, suas aspirações e suas renúncias, tal é o sentimento que chamaremos de perspectivista da metafísica (Debaise, 2019, p. 72).

Essa extrapolação do conceito de perspectivismo para dar conta dos universalismos e as exclusões que têm regido a produção de conhecimento moderna desde muito tempo atrás, vai de encontro com a necessidade epistemológica da disciplina histórica de compreender e fabricar os sentidos de historicidades que, desde sua origem, escapam de seus marcos interpretativos. O perspectivismo é sobretudo adequado para falar de perspectivas históricas diferenciais, elaborando alternativas criativas à constatação de que “simplesmente, essa história não é a nossa e nós não a percebemos” (Lévi-Strauss, 1998, p. 109).⁶⁶

Se estamos alinhados que a produção das historicidades que intencionamos passa pela recuperação e elaboração das técnicas diversas e adequadas, cabe explorar agora o *como* da questão, os espaços e os processos da produção cosmotécnica que conduzir-nos-á em nosso objetivo de propor a História das multiplicidades. Já que “a pluralidade é primeira, mas como um sujeito entra em relação com outro, sob que modalidade, como ele se diferencia, por que meios ele impõe uma certa versão do universo” (Debaise, 2019, p. 75), essas são as questões que devem nortear como os seres fabricam as técnicas – como *incorporam* o cosmos. Entender

deve ser construir dentro das estruturas institucionais que nos referenciam, uma prática ética capaz de beneficiar os múltiplos modos de viver e de estar no mundo.

⁶⁶ Fazendo aquilo que Lévi-Strauss teria julgado, ao menos no final da década de 90, impossível, de “reintegrar a cultura na natureza”, argumentando que “alguma coisa que se parece com o pensamento já existe na vida, e que alguma coisa que se parece com a vida já existe na matéria inorgânica. Não acredito, aliás, que se chegue a isso daqui a séculos ou mesmo milênios, pois isso suporia que, sem contradição, fosse possível a um sujeito pensante e vivente apreender o pensamento ou a vida enquanto objeto” (Lévi-Strauss, 1998, p. 110).

que a percepção é simultaneamente um ato de visão e um ato de pensamento,⁶⁷ significa dizer que ela “não somente organiza os dados dos sentidos, mas integra o que não lhe é dado diretamente, por exemplo, a face oculta dos objetos, seu horizonte interno” (Collot, 2013, p. 24), e sendo referente a um horizonte, está referida por um espaço, de onde parte a percepção. Elaboremos bem essa reflexão pois ela é importante para compreender as realidades históricas indígenas:

No contexto ameríndio, a experiência é engendrada por um conjunto de percepções apreendidas em todas as suas medidas pelos sentidos: é por meio dos cheiros, sabores, sons, luzes e texturas que as experiências mais diversas se constituem e podem ser transmitidas. São, portanto, os sentidos que, em última instância, legitimam um conhecimento (Oliveira, 2012, p. 58-59)

Daí que o movimento consequente deve ser o de recuperar e enfatizar, pois ele é o ponto de partida dos pontos de vista, o corpo e sua sensibilidade como lugar da produção cosmotécnica, e este é um movimento radical, pois o corpo é o elemento escamoteado da metafísica moderna, pois mesmo quando não foi explicitamente violentado dentro dos processos de genocídio/epistemicídio, esteve implicitamente indisposto em relação à ontologia, pois “a ausência categorial do corpo não apresenta maiores problemas para a coerência do sistema” (Madarsz, 2016, p. 124). A estratégia, por conseguinte, deve elaborar a fabricação do corpo como a fabricação da técnica, pois “enunciar o corpo já é por si um ato transgressor, pois reposiciona o elemento reprimido por excelência: o corporal” (Soto Morera, 2017, p. 144).⁶⁸

Essa questão salta ainda mais aos olhos quando argumentamos que o corpo é o lugar da construção da diferença e, assim sendo, das perspectivas diferenciais. *O que é o corpo* é uma pergunta que, curiosamente, tem muitas respostas à disposição. É preciso entender a elaboração cognitiva sobre a produção do corpo como lugar que é “ao mesmo tempo o centro do

⁶⁷ Perspectivismo também como um conceito que ativa a noção de espaço animado: “nada de noção espacial que não seja, por assim dizer, animada, permanentemente modulada pelos mais heterogêneos agenciamentos do real” (Latour, 2014, p. 501). O que tensiona a importância fundamental dos sentidos, sobretudo da visão, na composição (ou seria projeção?) da realidade, “*como indica el propio doble sentido de ‘ya veo’, las relaciones entre el acto de ver y el acto cognitivo son igualmente complejas. La ‘perspicacia’ capta la capacidad de ver más allá de lo que es inmediatamente visible para el ojo, es decir, la idea de que se puede ser capaz de ir más allá de la superficie que se capta físicamente hasta llegar al significado invisible. ‘La visión’ es a la vez una función fisiológica y una capacidad imaginativa en la que de algún modo se presencian fenómenos no-materiales*” (Cosgrove, 2002, p. 71).

⁶⁸ “Enunciar el cuerpo es de por sí un acto transgresor, pues reposiciona lo reprimido por excelencia: lo corporal”.

desenvolvimento das relações e o lugar da enunciação da diferença” (Tola, 2005, p. 114),⁶⁹ pois, segundo o argumento perspectivista,

As formas de conhecer o mundo não parecem estar atreladas à noção do corpo como limite impeditivo do conhecimento, o corpo quase sempre pode superar e se ajustar a níveis diferenciados de realidade. A implicação primeira dessa inversão é que ao afirmar a transsubstantialidade da alma, ela concebe o corpo como lugar de produção de pontos de vista. A percepção do mundo é outra se o corpo é outro (Bianchi, 2019, p. 284, *grifos no original*).

A própria definição do que é o corpo parece se desencontrar profundamente nos relatos dos jesuítas sobre os indígenas, ilustrado na constatação que Dobrizhoffer faz de que a língua abipón carece de “*voces que significan hombre, cuerpo, Dios, lugar, tiempo, nunca, siempre, en todo lugar, etc.*” (Dobrizhoffer, 1968, t.2, p. 170), ainda que devamos salientar que a afetação das relações entre indígenas e missionários se dá nos e através dos corpos, onde “mesmo o corpo do sacerdote, e por extensão, o corpo dos nativos, é de onde, em boa medida, funda-se aquela afetação dos sentidos, que logo é registrada” (Felippe; Paz, 2019, p. 211).

Assim, trata-se de entender como o corpo pode ser tomado como o *locus* privilegiado da produção de conhecimento, tecendo uma relação estreita com a realidade a partir de, principalmente, suas formas sensoriais, pois “é pelo corpo que o sujeito se comunica com a carne do mundo. [...]. Ao mesmo tempo vidente e visível, sujeito de sua visão e sujeito à visão de outrem. Corpo próprio e, contudo, impróprio, que participa de uma intercorporeidade complexa” (Collot, 2018, p. 51). Retomando a discussão ontológica, é preciso perceber como o corpo tem, ele também, sua ontogênese nas diferentes relações potenciais e atuais com outros corpos, e está “vinculado às possibilidades para gerar e desenvolver-se, enquanto veículo das consequências de um acontecimento” (Madarsz, 2016, p. 124), e isso manifesta toda sua historicidade, as marcas indeléveis dos acontecimentos nos quais participa. No que toca às sociedades indígenas das quais tratam nossas fontes, é possível verificar em variados níveis as cosmotécnicas empregadas na fabricação dos e pelos corpos, em uma série de procedimentos rituais, coletivos e cosmopolíticos de produção e manejo da corporalidade, o que indica também a dimensão pedagógica-cognitiva das técnicas: “Trata-se, assim, da construção de uma habilidade para ver, que pode ser estendida para os demais sentidos. São, portanto, os processos

⁶⁹ “*Al mismo tiempo como el centro de la combinación de las relaciones y como el lugar de la diferencia*”.

de constituição das capacidades para conhecer que são diversos em cada um desses regimes de conhecimento” (Oliveira, 2012, p. 68).

São inúmeras as passagens na documentação jesuítica sobre os indígenas do Chaco que fazem referência aos processos constantes de fabricação corporal, como quando Paucke relata os ritos de iniciação feminina, após a menarca, entre os *Mocobí*:

Los bosquejos consisten en dos rayas paralelas desde arriba de la frente hasta la nariz que se efectúan mediante una espina en unos cuantos cientos de puntos; otras dos rayas paralelas [se trazan] sobre cada mejilla desde el ojo hasta por debajo el mentón. El labio inferior hasta debajo del mentón recibe incisiones en manera de rayas como en los hombres. [...]. Así termina el boceto hasta que *las personas femeninas aumentan tanto en años como en fuerzas corporales* (Paucke, 2010, p. 262, *grifos nossos*).

O procedimento de incisões e escarificações é distinto para as pessoas masculinas do grupo, que ocorrem geralmente durante os períodos de bebedeira ritualística, mas que possuem um impacto análogo na produção corporal: “*los hombres se dibujan con algunos cientos de cicatrices por todo el pecho y brazos las cuales ellos se pungen al tiempo de sus reuniones y beberajes mediante una espina que es la colita de Schwannenfisch para demostrar que ellos son corajudos e insensibles*” (Paucke, 2010, p. 263).

Essa tecnologia de produção corporal participa de um conjunto de procedimentos onde elementos externos e outros seres são literalmente *incorporados* às pessoas, dentro de uma dinâmica simultânea de produção da individuação e de educação do corpo. O uso da cauda da arraia (*Schwannenfisch*) como ferramenta de realização das escarificações corporais não é um elemento aleatório dentro da técnica: o ritual faz a transferência do poder da arraia para a pessoa, pois esta é entendida como um animal poderoso na cosmologia mocobí onde “*con este mismo instrumento los indios se perforan jactanciosos la lengua, de un lado al otro, se untan con sangre el cuerpo y creen que ninguna bala ni espada pueden causarles daño*” (Paucke, 2010, p. 540).

Dentre outros animais, “a arraia, a centopeia, a aranha e o escorpião seriam percebidos como parte de um mesmo grupo em que suas características venenosas se vinculam com o poder atribuído a esses animais” (Citro, 2008b, p. 180).⁷⁰ Neste sentido, as partes desses animais também passam a compor o corpo das pessoas, um corpo composto e fabricado pelos múltiplos

⁷⁰ “*La raya, el ciempiés, la araña y el escorpión serían percibidos como parte de un mismo grupo en el que sus características ponzoñosas se vinculan con el poder atribuido a esos animales*”.

fluidos, partes de animais, plantas e espíritos em um processo constante de metamorfose. As escarificações, que fazem parte de um ritual chamado na atualidade pelos *Mocobí* de *nqana*, tem também, como os relatos na documentação jesuítica indicam, procedimentos distintos para os homens e as mulheres do grupo. Sendo uma sociedade indígena da qual um dos motores sociais é a guerra, o *nqana* para os homens tem como objetivo fabricar guerreiros, onde

As escarificações implicavam o contágio da força e das qualidades atribuídas a cada animal, sendo necessária a intervenção cultural através do rito para fazê-la efetiva. A mulher, em contrapartida, já possui um corpo em si mesmo poderoso que é capaz de contaminar (a partir de sua primeira menstruação) e de procriar (a partir do sêmen masculino); e no seu caso, as intervenções rituais são realizadas para pautar e limitar este poder, não para construí-lo, como ocorre com os homens (Citro, 2008a, p. 50).⁷¹

Nesse aspecto é possível identificar a importância da pedagogia do corpo, que tem significações sociais diferentes para cada pessoa em suas particularidades sexuais, etárias e de prestígio dentro do grupo, a partir de técnicas de disciplina onde educar o corpo não significa reprimi-lo, mas torná-lo apto para conhecer e compor a realidade nas relações que participa: “um corpo educado é também um corpo totalmente consciente de seus constituintes materiais e imateriais, capaz de alcançar um engajamento sensível com o mundo” (Micarelli, 2015, p. 79).⁷²

Este corpo é, como entendido pelos indígenas chaquenhos, um corpo múltiplo, nas palavras de Florencia Tola, onde a definição da pessoa “sobrepassa a pessoa humana e inclui uma pluralidade de entidades, onde a pessoa humana existe como tal e se diferencia das outras pessoas pelo tratamento gradual e coletivo sobre seu corpo” (Tola, 2005, p. 110).⁷³ As cosmotécnicas são, portanto, os procedimentos pelos quais se fabricam esses corpos múltiplos. Para os indígenas do Chaco, o uso de partes de animais *como partes de si mesmo*, são uma prática frequente, e vamos nos referir a elas como *extensões corporais*, que permitem “que se dê conta do fato de que a pessoa não está só ou somente em seu corpo [...] e a condição das

⁷¹ “Las escarificaciones implicaban el contagio de la fuerza y de las cualidades adscriptas a cada animal, era necesaria la intervención cultural a través del rito para hacerla efectiva. La mujer, en cambio, ya posee un cuerpo en sí mismo poderoso que es capaz de contaminar (a partir de su primera menstruación) y de procrear (a partir del semen masculino); en su caso, las intervenciones rituales son para pautar y limitar ese poder, no para construirlo, como sí sucede con los hombres”.

⁷² “An educated body is [...] also a body fully conscious of its material and immaterial constituents, and able to achieve a sentient engagement with the world”.

⁷³ “Sobrepasa la persona humana e incluye una multitud de entidades [...]. Donde la persona humana existe como tal y se diferencia de las otras personas por el tratamiento gradual y colectivo llevado a cabo sobre su cuerpo”.

relações intersubjetivas que ocorrem entre pessoas cujos corpos tornam-se o espaço onde se dá o devir da pessoa” (Tola, 2007, p. 512).

Um dos exemplos de extensões corporais são os dentes de crocodilo, referidos tanto por Dobrizhoffer quanto por Paucke: *“Los indios e indias llevan tales dientes de cocodrilos en derredor de todo el cuello pero yo llevaba el mío atado a guisa de brazalete. Los españoles buscan mucho estos dientes, pagan por uno de buen grado dos o tres reales de plata”* (Paucke, 2010, p. 639). Atar os dentes de crocodilo em partes do corpo eram práticas muito frequentes, sobretudo ao adentrar a mata, pois *“através deste processo, certas características presentes nos animais são suscetíveis de serem assimiladas pelos humanos”* (Medrano; Tola, 2016, p. 117),⁷⁴ de maneira que ao encontrar uma serpente no monte, a ela lhe suscitaria o mesmo efeito que encontrar-se com um crocodilo. Outro exemplo são as patas de um animal que Paucke chama de Gamita (provavelmente algum cervídeo do gênero *Mazama*), e os *Mocobí* de Avenec: *“Los indios tienen una superstición respecto a las uñitas que ellos cortan y las atan en sus pies sobre los tobillos tanto a los hombres y mujeres como también a sus niños. Ellos dicen que por esto obtienen una gran velocidad durante la corrida”* (Paucke, 2010, p. 697).

As extensões corporais, seguindo essa lógica, possuem um aspecto de tomada de perspectiva de certos animais, que se manifesta na fisicalidade do mundo através de habilidades e outras formas sensíveis. Os *Qom* contemporâneos do Chaco também fazem uso, por exemplo, de se untar com gordura de onça ou puma quando devem encontrar-se com políticos ou autoridades estatais em termos de diplomacia, como quando se refere uma liderança *qom* de que *“se há polícia montada, se usam essas coisas, porque os cavalos não conseguem nem se aproximar”* (Medrano; Tola, 2016, p. 117).⁷⁵ Isto é, ao untar-se com gordura de onça estariam adquirindo o poder desse animal, produzindo àqueles que se aproximarem da pessoa os mesmos efeitos de medo que suscitariam a onça, *“não como um elemento do mundo natural, mas como um fenômeno da experiência”* (Ingold, 2012, p. 19).⁷⁶

⁷⁴ *“A través de este proceso, ciertas características presentes en los animales son susceptibles de ser asimiladas por los humanos”.*

⁷⁵ *“Si hay policía montada se usan esas cosas, porque eso no [se] le puede acerca a los caballos”.*

⁷⁶ Ainda que os grandes felinos fossem considerados pela maioria dos grupos indígenas americanos como seres temíveis e poderosos, o que está atestado na documentação colonial, devido à sua posição na cadeia predatória da realidade vivenciada, devemos considerar também que *“the more general identification of White People with Jaguars is consistent with the Indians experience of them as powerful, murderous and predatory and as being outside the bounds of civilized society, themes which are repeatedly expressed in more historical narratives”* (Hugh-Jones, 1988, p. 143). A partir dessa identificação dos brancos com os jaguares poderíamos pensar interpretações interessantes do uso da gordura de tigre pelos indígenas como uma reapropriação de tecnologia, que os faria temíveis também em contextos relacionais específicos, pois *“uma das dimensões básicas das inversões de*

O corpo indígena entendido como extenso e em constante metamorfose pelas relações intercorpóreas que estabelece com outros seres, demanda uma série de técnicas de cuidados também, pois estas extensões corporais – aqui não apenas entendidos como partes de animais, mas também fluidos como sangue e objetos pessoais das pessoas – podem ser alvo de ataques maléficos que podem sobrevir em doenças e mortes. É preciso lembrar, como já mencionamos anteriormente, que tanto para os indígenas do Chaco colonial, quanto para algumas populações contemporâneas da região, a morte não é concebida como um processo natural do corpo, mas como consequência dos ataques intencionais de algum feiticeiro, espíritos ou alguma outra entidade do cosmos. Disto decorre, por exemplo, o esquecimento e a proibição de falar o nome dos mortos, pois os nomes também são “extensões da pessoa cuja unidade ultrapassa o corpo” (Tola, 2007, p. 510), e os mortos não são mais humanos e sim entidades que fazem o mal e provocam catástrofes. Assim, os indígenas “*no quieren que sobreviva algo que les traiga el recuerdo de los muertos. De modo que pronto suprimieron las palabras apelativas que refieran alguna afinidad con los nombres de los muertos*” (Dobrizhoffer, 1968, t.2, p. 184).

Mas é possível, também, contornar os ataques dirigidos às pessoas, e isso também é um aspecto da cosmotécnica relacionada aos corpos os elementos que os compõem. Relata o jesuíta que quando morre algum parente próximo, os *Mocobí*

acuden a la ayuda de otro hechicero el que despachará al asesino de la vida a la muerte lo que él efectúa de la siguiente manera: él hace llevar al cuerpo del fallecido al campo libre y colocarlo sobre paja seca, enciende la paja y quema el cuerpo por un costado; le tira una o dos flechas por la garganta; la tercera al corazón; junto con esto el hechicero pronuncia en secreto algunas palabras y deja estar yaciente por un tiempo el cuerpo muerto; después lo llevan a sepultarlo. Los hechiceros dicen que mediante este procedimiento el matador debe perecer pues las flechas que él hace pasar en el cuerpo por el corazón debían a la vez traspasar la garganta y el corazón del matador y matarlo fuere quien fuere (Paucke, 2010, p. 338).

Para os *Abipón* o procedimento parte do mesmo fundo subjetivo, trata-se de que “*el hechicero será eliminado enseguida de entre los vivos si los perros devoran el corazón y la lengua secos del muerto que arrancan del cuerpo aún caliente*” (Dobrizhoffer, 1968, t.2, p. 220). O que queremos destacar é que o foco da técnica está em agir em cima da relação intercorpórea estabelecida pelos envolvidos, “apesar das atividades maléficas não poderem ser evocadas ou controladas pelo homem comum – ficando restritas à capacidade xamânica –, os

perspectivas diz respeito aos estatutos relativos e relacionais de predador e presa” (Viveiros de Castro, 2015, p. 45).

índios sabem que podem contornar estes fenômenos por meio de práticas que os liguem a eles” (Felippe, 2014, p. 70).

Chegamos em nossa argumentação, na articulação do perspectivismo como cosmotécnica – estratégias criativas para estabelecer relações de vida com os múltiplos seres que compõem o cosmos –, que se fabrica nos e através dos corpos, como lugar sede e de sede de perspectiva, e, portanto, de construção da realidade. O corpo, dessa forma, reaparece como elemento fundamental de uma metafísica das multiplicidades absolutamente acêntrica, sem definição instituída *a priori*, mas em permanente metamorfose relacional e acontecimental. Pensamos com isso, valer-nos dessas reflexões sobre como as técnicas e os corpos são múltiplos, diferenciais e diferenciantes, participando de realidades históricas heterogêneas em perspectiva, das quais nós como produtores de conhecimento histórico devemos fazer-com essa multiplicidade (no sentido de *making-with* de Donna Haraway). Restabelecer o corpo metodologicamente dentro dos paradigmas de produção de conhecimento parece ser um projeto frutífero para a investigação das realidades históricas indígenas que nos propomos. Cabe atentar que, tomado assim, “o corpo humano emerge como o *locus* da consciência histórica. Portanto, o corpo não é apenas uma imagem espelhada da história, mas reflete de volta à história, de modo que para curar o corpo é necessário curar a história também” (Micarelli, 2015, p. 84).⁷⁷

Por fim, quase como um retorno a Ítaca, podemos entender como a chuva que cai sobre o corpo de Argos desperta a memória e traz à tona toda sua historicidade, lembrando seu corpo e sua história e “*como si descubriera una cosa perdida y olvidada hace mucho tiempo, Argos balbuceó estas palabras: ‘Argos, perro de Ulises’. Y después, también sin mirarme: ‘Este perro tirado en el estiércol’*” (Borges, 2019, p. 232). O que pode a historiografia ao recolocar o corpo como lugar de produção da historicidade? Pode, talvez, fazer as pazes com os passados que deixou de apreender, pois “o corpo é um instrumento de escrita, um agente da inscrição como intervenção, capturado nessa agonia incansável entre violência e segurança. A sintaxe do corpo é um grito de resistência em sua tentativa de fazer sentido entre viver e escrever” (Bhabha, 2020, p. 48).⁷⁸

⁷⁷ “the human body is thus revealed as the locus of historical consciousness. [...]. Then, the human body is not just the mirrored image of history, but reflects back into history. And to cure the body is the first step to curing history as well”.

⁷⁸ “The body is a writing instrument, an agent of inscription as intervention, caught in the restless agony between violence and security. The syntax of the body is a struggling sentence that attempts to make sense of living and writing”.

2. PAISAGENS INCORPORADAS: O CHACO E OS MISSIONÁRIOS JESUÍTAS

Al término de la primera semana, mataron y asaron un venado, pero se conformaron con comer la mitad y salvar el resto para los próximos días. Trataban de aplazar con esa precaución la necesidad de seguir comiendo guacamayas, cuya carne azul tenía un áspero sabor de almizcle. Luego, durante más de diez días, no volvieron a ver el sol. El suelo se volvió blando y húmedo, como ceniza volcánica, y la vegetación fue cada vez más insidiosa y se hicieron cada vez más lejanos los gritos de los pájaros y la bullaranga de los monos, y el mundo se volvió triste para siempre (García Márquez, 1999, p. 18).

Assim descreve Gabriel García Márquez como era empreender uma viagem para explorar os arredores de Macondo em seu romance *Cien años de soledad*. Na intenção de conectar a cidade com o resto do país, o patriarca José Arcadio Buendía junta uns poucos corajosos e arrisca uma insidiosa travessia para o norte através de selvas colombianas “*dónde las botas se hundían en pozos de aceites humeantes y los machetes destrozaban lirios sangrientos y salamandras doradas*” (García Márquez, 1999, p. 18). Padecendo de terríveis

incômodos e infortúnios, jamais chega a questionar a razoabilidade e a importância de sua empresa, em uma demonstração de força de vontade apenas comparável àqueles dedicados a fé, o personagem resume que “*no importa, lo esencial es no perder la orientación*” (Id.).

A simbologia envolta na narrativa dos fundadores de Macondo situa-se num espectro que varia entre a jornada do herói ansioso por desbravar os segredos do mundo e a aspereza de uma paisagem insólita que demanda que este persevere e se reinvente. A selva colombiana retratada por García Márquez é, precisamente, esse misto de mistério, magia, promessas e dificuldades, que reflete bem o imaginário fabricado sobre as terras baixas da América do Sul, desde os primórdios da colonização, e que tão bem define o gênero literário de realismo fantástico pelo qual o autor é consagrado.

O trecho acima narra uma viagem ficcional por uma Amazônia fantástica, mas guarda semelhanças significativas com algumas narrativas dos trajetos percorridos pelos missionários jesuítas no interior do Chaco no século XVIII, onde abundam relatos sobre os percalços e riscos que vivenciaram nessas viagens, como neste breve relato do jesuíta José Sánchez Labrador:

Entramos en las tierras bajas, que caminamos con notable fatiga, por la mucha agua y barro. Descubrimos el río con grande consuelo, pero nos costó mucho coger su orilla a causa de unos grandes zanjones que están antes, y son muy pantanosos por el bañado que tienen a los lados y se llena con las crecientes el río. Hicimos noche sobre la misma barranca del lado del Norte del río dicho. Con el ruido que metíamos, salió del mismo sitio un enorme tigre y se metió en los pajonales de cortadera (Sánchez Labrador, 1910, t.2, p. 167).

Explorar a construção narrativa dessas paisagens chaquenas por onde andaram os *padres paracuários* em suas missões com os indígenas, bem como os processos individuais e coletivos dos próprios jesuítas nessa relação intensa com este ambiente, é o que pretendemos aqui desenvolver e que deve nos render um panorama para compreender a complexidade da cosmopolítica específica que se formou e se transformou nessa região no século XVIII.

2.1. O Chaco pelas narrativas dos jesuítas

A macrorregião conhecida como Chaco possui particularidades geográficas e políticas (cosmopolíticas, das quais trataremos mais adiante) que só vieram a ser conhecidas em

profundidade a partir do século XVIII. Sendo a última região americana invadida pela empresa colonizadora dos impérios ibéricos, figuraram desde sempre um território em constante disputa que “sempre esteve marcado pela ambiguidade representativa de um território extremamente periférico, mas ao mesmo tempo, de vital importância” (Quintero, 2015, p. 244).⁷⁹

Constitui-se de uma extensão territorial que atualmente atravessa o norte da Argentina, chegando em seus limites ao sul do Paraguai, leste da Bolívia e oeste do Brasil, marcando suas fronteiras, sobretudo, pelos rios maiores que são o Pilcomayo, o Vermejo e o Paraná.⁸⁰ Possui também a especificidade de oscilar suas paisagens radicalmente entre o verão e o inverno, o que “*hace que el clima sea por general mui ardiente: y lo fuera mucho más, si no mitigaran el ardor las lluvias, que son frecuentes en el Verano, cuando el sol está más próximo: al contrario del hibierno, que en aquel País, como también en el Tucumán, y en otros vecinos, es sequísimo*” (Furlong, 1955, p. 116). No verão, também chamado pelos jesuítas de temporada úmida, os rios e seus afluentes transbordam criando zonas pantanosas e lagoas por todo lado que acabam por bloquear completamente algumas estradas e alagar regiões inteiras,⁸¹ além de produzirem “*una cantidad prodigiosa de reptiles venenosos, víboras de muchas especies; cientopíes; escorpiones; y una multitud mucho mayor de insectos volantes molestísimos, que inquietan con sus agujones, y quitan el reposo unos de día, y otros de noche*” (Id.).

⁷⁹ “Los sentidos que le han sido atribuidos siempre han estado signados por la ambigüedad representacional de un territorio extremadamente periférico, pero al mismo tiempo, de vital importancia”.

⁸⁰ Os rios maiores eram também fronteiras políticas, dentro dos marcos étnicos do Chaco, pois “los accidentes geográficos importantes, como ríos anchos y caudalosos, actuaban como límites si no infranqueables, por lo menos de vecinos ‘no amigos’. Esos ríos eran, entonces, demarcaciones territoriales entre grupos étnicos y/o parcialidades. El Paraná por ejemplo tenía este significado para los abipones, aunque lo cruzaban cuantas veces era necesario para cumplir sus objetivos” (Salinas, 2009, p. 300).

⁸¹ Era recorrente as reduções fundadas terem de passar por mais de um traslado devido às inundações ameaçarem a integridade dos terrenos onde estas se situavam, como conta Florian Paucke: “los indios junto con los misioneros y todos sus trastos, tuvieron que refugiarse otra vez sobre una colina distante a un cuarto de legua. Pues en el mes de Martis el Paraná comenzó a desbordarse de manera tal e inundar en tanta altura la vasta campaña, aunque distaba cuatro leguas de él, que en la ínsula sólo se veían únicamente las copas de los árboles más altos y las aguas asemejaban un mar. Los indios debieron permanecer sobre esta colina durante todo el tiempo de la cuaresma. Y como a causa de la mucha agua uno no podía moverse hacia ningún lado, se trató alimentarse mediante peces y carpinchos. Tampoco hubo existencia de pan, pero el misionero poseía todavía algunos celemines de harina, de la cual él amasó en la ceniza caliente algunos panecillos redondos; en lo demás se remedió con albóndigas de harina, las que él debió preparar con manteca de pescado, hasta que al fin bajó la gran agua. Pero como ellos temieron que tal vez dentro de algún tiempo pudiese ocurrir igual cosa, resolvieron abandonar también este lugar y buscar otro al que esta gran agua no pudiese alcanzar; se retiraron alrededor de seis leguas más al Norte y encontraron un lugar aún más bello. Por esto todos los indios marcharon con el misionero hacia allí, acamparon ahí y comenzaron en seguida a erigir la iglesia y las viviendas para los misioneros” (Paucke, 2010, p. 185).

No inverno, ou temporada seca,⁸² por outro lado, o interior do Chaco desvela-se como um lugar onde o acesso às fontes de água potável era muito restrita, pelo menos àqueles que não possuíam um bom conhecimento do terreno. Conta o padre Martin Dobrizhoffer que “*la sed consumía al español en estas soledades de América; tal vez porque desconocía los métodos utilizados por los naturales, o porque no poseía la paciencia necesaria para realizar este trabajo*” (Dobrizhoffer, 1968, t. 2, p. 114). De certo, esses relatos ilustram que para habitar essa paisagem severa era necessário o desenvolvimento de técnicas criativas que tornassem possível o acesso a certos recursos, como descreve o padre Joaquín Camaño que os Guaicurus “*guardaban en hoyos profundos una multitud de tinajas grandes llenas de agua. Guardaban también sandías. Servíales asimismo de bebida el jugo de unas raíces grandes a manera de botijos, que ellos llaman Uagli*” (Furlong, 1955, p. 127).

Tomar ciência dessas técnicas ecológicas nativas, ter a disposição de aprender a fazer com eles, certamente teve uma importância central no sucesso da empresa evangelizadora da Companhia de Jesus no Chaco,⁸³ não somente no que diz respeito ao entendimento que fizeram os jesuítas das dinâmicas sociais e ambientais dos indígenas, mas também da compreensão de que a paisagem e a temporalidade possuíam uma relação mais estreita ali do que se podia imaginar inicialmente. Sánchez Labrador escreve que, buscando essas áreas onde os *Eyiguayegui* sabem que há água ou frutas, “*conviene que el Misionero esté enterado de tales sitios porque a mediodía, o por la tarde, hacen en ellos sus paradas*” (Sánchez Labrador, 1910, t.1, p. 145). Isso pode significar que a duração de um trajeto está condicionada a estas importantes paradas, e que “*a veces en siete leguas emplean más de una semana; fue necesario acomodarse a su modo, bien que a costa de reduplicadas molestias, que no son menores al caminar que en las paradas*” (Sánchez Labrador, 1910, t.1, p. 11).

⁸² Ainda que o relato do padre Florián Paucke contradiga outras fontes, indicando que “*en el invierno, en que por la mayor parte perdura el tiempo lluvioso, el campo quedaba inundado de tal manera que apenas o de ningún modo se podía llegar a la ciudad*” (Paucke, 2010, p. 183), isso pode explicar-se pelo fato de o Chaco ser um território extenso com grandes variações entre planícies úmidas, zonas áridas e semiáridas.

⁸³ Isto, é claro, sem mencionar o pragmatismo inaciano da *acomodatio*, que consistia em acomodar as práticas culturais consideradas “civis” dentro dos moldes da ritualística católica: “*Esto significaba que, en función de su objetivo fundamental (la conversión para la salvación, de acuerdo a los parámetros católicos), los jesuitas podían aceptar modificaciones de las prácticas y ritos del cristianismo, pervivencias de costumbres pre-cristianas, diversos tipos de mestizajes, etc.*” (Vega, 2017, p. 95). Este foi um dos diferenciais da atuação da Companhia de Jesus nos mais variados contextos das missões americanas, pois “antes de conquistarem territórios, conquistaram seus habitantes, através de uma ‘infiltração cultural’ - ou, melhor dizendo, de uma política de transferência cultural, afirmando-se como agentes de transição entre a(s) cultura(s) do Velho Mundo e a(s) do Novo Mundo” (Bettiol, 2016, p. 83).

Não obstante, essas narrativas dos padres paraguaios que missionaram na segunda metade do século XVIII possuem descrições da paisagem do Chaco que as aproximam das histórias naturais encomendadas. Além de “retomar os aspectos físicos das parcialidades, seus rituais durante o nascimento, matrimônio e morte, o que converteu suas obras em verdadeiros trabalhos de antropologia social americana” (Salinas; Valenzuela, 2015, p. 173),⁸⁴ também se descreve e se detalha os atributos da natureza que poderiam servir aos interesses extrativistas da empresa colonial, numa descrição “caracterizada por uma exposição sistemática e detalhista – ausente de referências religiosas – das peculiaridades físicas da Colônia, que nos permite vislumbrar a ação exercida por algumas ideias ilustradas sobre o pensamento do jesuíta” (Domingues; Santos, 2009, p. 236-237):

Fácilmente puede reconocerse que el suelo debe ser muy fértil a causa de la gran cantidad de bosques y de la hierba, que por sí solo basta para producir en corto tiempo una gordura en el ganado astudo, caballos y otra caza silvestre. En la mayoría de los lugares, la tierra es negra y gorda, pero de una profundidad de tres cuartos de vara o de una [vara]. Debajo de la tierra buena y fértil se encuentra en alguna parte arena o una greda dura o seca que es muy poco fértil. Cuando esta tierra se labra por los indios con un arado de madera, el arado penetra apenas un cuarto de vara en la tierra: sin embargo, todo cuanto se siembra crece bien. Si estos arados cortaran para dentro de la tierra, al igual de los de hierro y la revolvieran como ocurre en nuestros países alemanes, se cosecharían frutos más copiosos (Paucke, 2010, p. 543).

Ainda que as obras jesuíticas de exílio, com as devidas particularidades que já apresentamos anteriormente, mantivessem seu caráter de obras edificantes que se empenhavam em exaltar o trabalho de controle e civilização desempenhado pela Ordem, onde o “conhecimento científico não havia sido buscado por seu próprio fim, mas como uma contribuição para a cristianização do mundo” (Asúa, 2019, p. 191),⁸⁵ é inevitável relacionar a potência dessas narrativas enquanto obras que causaram um grande efeito na geração de sensibilidades estéticas e literárias, bem como constituíram arcabouços retóricos e epistemológicos fundamentais para orientar a ação dos mais diversos atores nessa arena cosmopolítica que foi o Chaco setecentista.

⁸⁴ “Retomar aspectos físicos de las parcialidades, sus rituales durante el nacimiento, matrimonio y defunción, lo que convirtió a las obras en verdaderos trabajos de antropología social americana”.

⁸⁵ “conocimiento científico no habría sido perseguido allí por sus propios fines, sino como una contribución a la cristianización del mundo”.

Uma paisagem anteriormente considerada um deserto selvático e perigoso passou a ser compreendido sistematicamente à luz das narrativas “ilustradas” jesuíticas.⁸⁶ “As publicações do fim do século XVIII reivindicaram a posse dos indígenas da Província Jesuítica do Paraguai ao situá-los dentro do contexto racionalizante, extrativista e de propriedade das classificações científicas jesuítas” (Huffine, 2005, p. 279).⁸⁷ Decerto, é evidente que narrativas tão detalhadas e organizadas sobre os indígenas e seus espaços “também estavam indubitavelmente relacionadas com o poder e a dominação. Os mesmos instrumentos e tecnologias de investigação foram os instrumentos de conhecimento para legitimar várias práticas coloniais” (Smith, 2016, p. 93).⁸⁸ Mesmo que a cúpula da Companhia não tivesse a intenção de se envolver nos conflitos políticos dos estados nos quais ela esteve presente, essa “talvez tenha sido uma das diretrizes que os missionários jesuítas menos obedeceram” (Justo, 2013, p. 8).⁸⁹

A fundação das cidades coloniais espanholas na região do Chaco possui uma história complexa e dramática, refletindo um processo histórico onde muitas delas passaram por reiteradas destruições e reconstruções. Esse espaço disputado e fronteiriço apresenta-se como um território onde os limites do Tratado de Tordesilhas, e posteriormente o de Madri, não estavam bem desenhados e não eram respeitados.⁹⁰ Ali habitavam grupos indígenas seminômades que adotaram rapidamente o cavalo em sua economia cultural, o que os dotava de uma mobilidade incomparável e que, ademais, “*el odio, que casi todas aquellas naciones concibieron contra los Españoles por las vejaciones, y daños que estos les hicieron al querer*

⁸⁶ Mesmo que tivessem sofrido duras críticas dos expoentes da Ilustração no que tange ao ensino das ciências e da produção de conhecimento de maneira generalizada, os jesuítas foram os que fizeram o maior esforço para mediar e acomodar as novas perspectivas epistemológicas advindas dos pensadores ilustrados aos arcabouços de conhecimento escolástico. É bem verdade que a progressiva incorporação dos novos saberes às interpretações dos jesuítas sobre as variadas realidades sociais em que operavam tenha se mostrado de grande valia para o sucesso da Companhia, “o *topos* clássico de matriz iluminista inscreveu sua luta ferrenha aos inicianos na recriminação de um poder que se configurou em linha demasiado conservadora e filopapal. Todavia, a análise das conturbadas controvérsias mostra, ao contrário, que a política missionária dos inicianos sofreu duras críticas justamente por sua demasiada autonomia na defesa de formas e estratégias evangelizadoras necessariamente abertas à confluência e à convergência com as culturas junto às quais operava” (Agnolin, 2009, p. 217).

⁸⁷ “*The late eighteenth-century Jesuit publications laid claim to Paraguayan Indians by situating them within the rationalizing, extractive, and proprietary context of Jesuit scientific classification*”.

⁸⁸ “*También estaba indudablemente relacionada con el poder y la dominación. Los mismos instrumentos y tecnologías de investigación fueron instrumentos de conocimiento para legitimar varias prácticas coloniales*”.

⁸⁹ “*Quizás fue una de las directivas que menos obedecieron los jesuitas misioneros*”.

⁹⁰ Pode-se argumentar que o estabelecimento das reduções em áreas estratégicas do Chaco teve uma grande relevância na contenção dos colonos portugueses que buscavam estabelecer rotas de contrabando com as Minas de Potosí, como conta Sánchez Labrador: “*Varias veces han dado parte a la real audiencia y señores virreyes de los intentos de los portugueses. Estos ya desde Cuyabá pasando el río Paraguay ya desde el Jauni, en que mantienen guardias, ya desde Matogrosso, han querido atravesar por los pueblos de San Rafael, Santa Ana y otros al Perú, para hacerse prácticos del terreno, pero en vano por no habérselo permitido los misioneros*” (Sánchez Labrador, 1910, t.1, p. 80).

sujetarlas por armas, era tan grande, cuanto lo han mostrado después en las invasiones que han hecho a todas las provincias nuestras confinantes” (Furlong, 1955, p. 123).

É, portanto, somente no século XVIII, que se estabelecem de maneira mais ou menos duradoura, as cidades de Córdoba, Santa Fé, Asunción, Formosa, Corrientes e Santiago del Estero, formando “*un cordón por sus confines occidentales y orientales: y que de este modo defendían las Provincias Españolas delas invasiones delos que aún quedaban Gentiles en el Chaco*” (Furlong, 1955, p. 125). No entanto, foi só com o apoio dos indígenas reduzidos em missões algo próximas dessas cidades que esse estabelecimento foi possível, pois as parcialidades inimigas ficavam receosas de saquear uma cidade onde sabiam que iam encontrar resistência, e também não atacariam cidades defendidas por seus parentes reduzidos ou aliados.⁹¹ Esse manejo étnico e político realizado pelo estabelecimento das reduções condicionou em grande medida a progressiva e relativa paz que vivenciou essa região em que historicamente “as ambigüidades étnicas e políticas são uma constante, onde se expressam a pressão expansionista dos impérios ibéricos, a complexidade identitária dos sujeitos colonizados e os conflitos entre agentes imperiais e elites locais” (Wilde, 2018, p. 106).⁹²

Nesse trabalho de composição narrativa da paisagem chaquenha realizado pelos jesuítas paraguaios em suas obras, uma questão fundamental, que teve um papel simultaneamente administrativo e enciclopédico, foi o de mapear as parcialidades indígenas em toda a região, suas qualidades, características comportamentais e relações interétnicas, com a finalidade de orientar a diplomacia que se estabeleceu entre administradores coloniais, missionários e indígenas. Deste modo, os jesuítas lançaram mão de um recurso discursivo que Carlos Paz chamou de *tipos ideais da escrita jesuítica*, de forma que “é no marco destas disputas onde se percebe, de modo claro, os tipos ideais projetados por essa escrita, assim como por meio das

⁹¹ Os impérios ibéricos aprenderam a dispor dos jesuítas para elaborar suas estratégias administrativas, unindo as intenções de um e de outro: “*Los ataques de los guaycurúes se intensificaron en la zona de Santa Fe entre 1720 y 1730. Fue una época de crisis para la ciudad, por los robos y asesinatos que se producían permanentemente. Se encomendó a los jesuitas iniciar su labor entre los mocovíes, enemigos tradicionales de los abipones. En 1743 el padre Burgés fundó la reducción de San Javier de los indios mocovíes, la misma sirvió como estrategia de acercamiento también para los abipones*” (Salinas, 2009, p. 299). Entretanto, foram os jesuítas que deram o tom de como proceder a fundação das reduções, onde são inúmeros os relatos sobre as negociações entre as partes para que tudo corresse bem: “*Tal era la orden del Rey: que no se dejara partir misionero alguno sin una correspondiente y precisa escolta de hombres armados y no se sacrificara su vida [entregándolos] a los indios. Pero tanto el Superior del Collegij como el misionero se opusieron. Este quería partir sin escolta por confiar que con su santa Cruz obtendría más que los españoles con la espada empuñada, y así sucedió*” (Paucke, 2010, p. 156).

⁹² “*Las ambigüedades étnica y política son una constante, dónde se expresan la presión expansionista de los imperios ibéricos, la ambigüedad identitaria de los sujetos colonizados y los conflictos entre agentes imperiales y elites locales*”.

representações que acompanharam essas obras que se constituíram em núcleos de referência do ‘saber natural’ na América” (Paz, 2019, p. 382).⁹³

Nessa escrita, é perceptível a preocupação dos jesuítas em classificar, por exemplo, como os indígenas Mataguayos “*son Indios más ruines y cobardes del Chaco: pero mui prontos y dispuestos a matar a traición a los que se fían de ellos: y esto más por robarles, que por odio o venganza*” (Furlong, 1955, p. 118), enquanto os Lules “*son de bello natural, muy dóciles y pacíficos; y así al mismo tiempo valerosos: dignos finalmente de mejor fama*” (Furlong, 1955, p. 119). Entretanto, é importante ressaltar que essas descrições, ainda que ancoradas em um largo repertório de narrativas dos jesuítas que os precederam, variam de acordo com cada jesuíta que ali esteve,⁹⁴ pois cada experiência vivenciada pelos padres em missão foi única e as relações que estabeleceram entre os nativos foi diversa.

Dessa forma, o padre Dobrizhoffer, que missionou tanto entre os *Guarani* quanto entre os *Abipón*, escreve: “*yo hablo con conocimiento de causa sobre los paracuarios, los pueblos ecuestres que vimos en el Chaco; en general éstos aventajan a los pueblos pedestres por su forma, estatura, vigor, salud y vivacidad*” (Dobrizhoffer, 1968, t.2, p. 46). Essa percepção é compartilhada também pelo padre Paucke sobre seus *Mocobí*, outro povo equestre, mas que não são generalizadas na documentação jesuítica sobre o Chaco.⁹⁵

O importante é perceber, sobretudo, que o jesuíta ao traçar estas classificações “está menos atribuindo-lhes características para possíveis comparações do que construindo um mapa étnico de orientação aos demais missionários” (Felippe, 2014, p. 23). Esse *corpus* narrativo e descritivo da Companhia de Jesus, que assimilou e incorporou acertadamente características

⁹³ “*En el marco de estas disputas es dónde se percibe, de modo claro y sin ambages, los tipos ideales delineados mediante aquella escritura [...] así como por medio de representaciones que acompañaban las obras que tempranamente se constituyeron como núcleos de referencia del ‘saber natural’ en América*”.

⁹⁴ Ainda que houvessem algumas concordâncias quase que absolutas em alguns casos, como o dos indígenas *Payaguás*: “*un pueblo que es muy aleve, que ha solicitado misioneros en muchas ocasiones y ha sido reunido en reducciones, pero siempre ha asesinado alevosamente sus maestros. Por tan reiterado engaño no pueden obtener misioneros algunos hasta ahora, aunque han vuelto a pedirlos en muy frecuentes veces, pues ellos son considerados unos abyectos por los españoles*” (Paucke, 2010, p. 187). Contudo, ‘pode-se supor que a acumulação de uma tradição escrita externa consolida, ou eventualmente cria, uma distinção entre povos de referência’ e povos marginais a esse centro. O contraste entre documentações ricas e pobres – sendo as ricas, necessariamente, aquelas em que os membros de uma etnia jogam um papel ativo, formulando suas memórias – não é um simples gradiente quantitativo, mas o resultado de um processo que introduz divergências qualitativas e distribui papéis diferenciados no campo étnico” (Calávia-Sáez, 2005, p. 42).

⁹⁵ Investiguei em trabalho anterior sobre como as diferenças das narrativas sobre os corpos indígenas se apresentam nas obras de Paucke e Dobrizhoffer em relação aos grupos chaquenhos equestres e pedestres, e como estas diferenças serviram para justificar uma série de interesses dos padres paraguaios sobre o potencial da missão continuada entre os *Abipón* e os *Mocobí*, bem como serviram para explicitar suas próprias concepções de moralidade e sexualidade mediante essa escrita sobre a alteridade (Rodrigues, 2021, p. 110).

das narrativas ilustradas como a sistematização dos saberes,⁹⁶ ganhou uma grande dimensão de relevância nas dinâmicas de colonização do Chaco no século XVIII, afinal:

A sociedade colonizada é *dividida etnicamente*; divisões fundadas na história nativa, mas utilizadas pelo poder colonial e complicadas pela arbitrariedade das “divisões” coloniais ou dos recortes administrativos. Elas orientam não apenas as relações de cada uma das etnias com a sociedade colonial (assim por exemplo os povos que serviram de “intermediários”, na época do comércio escravo africano e das feitorias, tentaram deslocar o seu papel do plano econômico para o político e aparecem como minorias “militantes”), mas também a sua atitude face à cultura importada (alguns grupos étnicos são mais “assimilacionistas” ou mais “tradicionalistas” que certos grupos vizinhos, em reação, ao menos em parte, contra estes) (Balandier, 1993, p. 119, *grifos no original*).

Por outro lado, embora seja inegável a importância do pragmatismo e da sensibilidade dos padres jesuítas no estabelecimento de missões razoavelmente bem-sucedidas no interior do Chaco ao longo do século XVIII,⁹⁷ não nos parece que estas fossem razões suficientes para que uma pacificação duradoura tomasse forma na região. Algo mudou significativamente no seio das dinâmicas cosmopolíticas internas dos grupos indígenas que habitavam o Chaco e que os impulsionaram a provar novas alianças e relações, onde os jesuítas eram potenciais aliados muito relevantes. Isto diz respeito, fundamentalmente, àquilo que os próprios nativos e suas lideranças passaram a considerar como prioritário em suas tomadas de decisões coletivas, e que está diretamente relacionado a como alinhar as práticas desses novos atores cosmopolíticos com os seus interesses. O que está em jogo não é a manutenção de seu *modus vivendi* tradicional, mas a questão de como transformar suas dinâmicas sociais, econômicas e cosmológicas para acomodar de forma privilegiada as mudanças que já estavam em curso há tempos.

O estabelecimento de uma redução aqui ou ali, a adoção de missionários por uma e outra parcialidade indígena, eram acontecimentos que embaralhavam as cartas cosmopolíticas em jogo, demandando que os outros grupos também se reinventassem, já que o advento dessa novas

⁹⁶ Como já apresentado na introdução, sobretudo essas narrativas jesuíticas de exílio (mas não apenas), guardam semelhanças estruturais na classificação e sistematização de seus conteúdos para com as narrativas naturalistas ilustradas, de modo que “nesse sentido, os jesuítas são aqui tratados enquanto um grupo (religioso, político e ideológico) que tentou manter-se atualizado com as novas ideias do século XVIII recorrendo à forma sincrética (ecclética) que já vinha caracterizando suas formulações desde fins do século XVI. Sem jamais reclamarem para si o adjetivo iluminista, eles frequentemente se descreviam como humanistas e universalistas” (Domingues, 2002, p. 137).

⁹⁷ E certamente a perseverança da Companhia e o caráter “religiosamente militar” da Ordem tiveram um rol igualmente central pois muitos jesuítas perderam a vida durante a empresa civilizatória ali, como diz Camaño: “Los Jesuitas procuraron lograr siempre las ocasiones de paz para predicar el Evangelio a estos Gentiles. Fundaban ya de una nación ya de otra, alguna Reducción, o Misión. Pero al mejor tiempo se frustraban las esperanzas, obligando el nuevo rompimiento de guerra a desamparar la población; lo cual sucedió muchas veces con muerte del Misionero” (Furlong, 1955, p. 124).

relações também “delimitou espaços; gerou afinidades sociais; impulsionou hierarquias verticais e horizontais dentro daquela interação de *primus inter pares* constituída de diversos caciques reduzidos; propiciou mudanças ambientais e transformações dentro das dinâmicas cosmopolíticas” (Paz, 2019, p. 385).⁹⁸

Daí que os indígenas não-reduzidos, de forma progressiva e crescente, passaram a visitar os aldeamentos com o objetivo de pedir missionários, como conta Sánchez Labrador quando visitou o povoado de *Chanás*:

La gente *Echeoladi* de los dos pueblos es de un mismo idioma con los *Chanás*, y pide también misioneros jesuitas. El cacique *Caminigó* me dio quejas, porque ya había misionero en la reducción de San Juan Nepomuceno de *Chanás*, y no en sus feudatarios los *Echeoladís*. Consoléle con que, volviendo a la ciudad de mi viaje, trataríamos con el Capitán Grande o el señor Gobernador este asunto, que esperaba lograría en breve el cumplimiento de sus deseos (Sánchez Labrador, 1910, t.1, p. 40).

As reduções representaram também uma abertura ao desenvolvimento de novas práticas econômicas que adquiriram uma variedade de significados no interior dos grupos indígenas, seja o facilitado acesso a recursos importantes, ou a apreensão de tecnologias diferenciais para o manejo de seu entorno, pois de fato “as reduções facilitaram o comércio de alguns productos (gado, couro, mel) ao mesmo tempo em que permitiram o desenvolvimento de novas atividades comerciais e produtivas, como a criação de ovelhas, o cultivo de trigo e algodão, etc.” (Salinas, 2009, p. 310).⁹⁹ Porém, as motivações dos grupos indígenas estavam, muitas vezes, associadas a finalidade de buscar *recursos cosmopolíticos* junto aos padres missionários, a fim de desenvolver técnicas para superar seus inimigos, como conta Dobrizhoffer que os *Abipón* consideravam os *Guaicurú* adversários muito temíveis, pois:

Dicen que los naturales caen bajo sus lanzas como hongos; no porque éstos los superen con mejores armas, firmeza, o animosidad sino porque suelen ir al combate acompañados de hechiceros muy sabios, *Alaykin*, un viejo jefe de los abipones, me aseguraba que ellos caían en tierra sólo con ser tocados por su aliento, como tocados por un rayo (Dobrizhoffer, 1968, t.2, p. 434).

Por isso argumentamos que a arena política que foi o Chaco setecentista foi reconfigurada conforme as complexas negociações entre os interesses das mais diversas

⁹⁸ “Delimitó espacios; generó afinidades sociales; impulsó jerarquías verticales y horizontales dentro de aquel cuerpo de *primus inter pares* conformado por diversos caciques reducidos; propició cambios medioambientales y transformaciones dentro de las formas de la cosmopolítica”.

⁹⁹ “Las reducciones facilitaron la comercialización de algunos productos (ganado en pie, cueros, miel) a la vez que permitieron el desarrollo de nuevas actividades comerciales y productivas, como la cría de ovejas, el cultivo de trigo y algodón, etc.”.

parcialidades indígenas da região, dos padres missionários e dos colonos espanhóis, mas reconhecendo principalmente que os pactos selados pelas lideranças indígenas com os jesuítas tiveram um peso diplomático enorme. Para os caciques, ganhar a confiança dos padres significava adentrar um campo político importantíssimo, de maneira que “manejar a relação com a alteridade e administrar o regime de trocas através do sistema de alianças poderia significar, para o seu grupo ‘familiar’ e étnico de origem, uma competência inestimável, um valor essencial para comandar a manutenção e reprodução da comunidade” (Carvalho Junior, 2016, p. 71). Da mesma forma, o apreço dos caciques pelos missionários significava uma maior facilidade na condução das tarefas nas reduções, bem como possibilitava atrair seus parentes ainda não-reduzidos para mais próximo dos desígnios da Companhia.

Assim, ainda que o estabelecimento das reduções jesuíticas no Chaco tenha servido ao projeto colonial de maneira a consolidar dinâmicas administrativas que tiveram um efeito de longa duração, não se pode afirmar que estas representaram as rédeas dos impérios ibéricos, como alguns insistem em argumentar.¹⁰⁰ O que emerge da documentação é justamente a complexidade das relações, o conflito de interesses e de entendimentos, de partes que tiveram que se reinventar mutuamente e desenvolver as técnicas corporais, pedagógicas e políticas adequadas para buscar seus fins:

Es preciso usar de modos extraños y mañas para conducir al Bien al indio; jamás debe hacerse esto con celo y consejo exorbitantes, si no el indio se fastidia pronto y ya no comparece más. Aún el consejo no debe ser demasiado teológico sino él no comprende nada y ello resulta igual como si uno hablara al aire. Tampoco pueden aguantar que se les hable con una voz demasiado alta; ellos creen en seguida que uno quiere obligarlos a la fuerza y está enojado con ellos (Paucke, 2010, p. 198).

Ao contrário do que às vezes possa parecer nesta documentação jesuítica, os espaços reducionais estavam também, frequentemente, compostos de famílias que nem sempre

¹⁰⁰ Como algumas análises decoloniais, talvez excessivamente materialistas, possam querer afirmar que as missões representaram um aprisionamento aos grupos indígenas reduzidos e que “*tal vez como ningún otro patrón de asentamiento, las misiones tuvieron la capacidad para producir a largo plazo una dominación efectiva sobre la población indígena en la región que estaría más allá del encauzamiento del trabajo social de estas poblaciones. Las misiones permitieron una colonización efectiva de los marcos intersubjetivos de las comunidades originarias al tiempo que servían como modelos de clausura y aislamiento dominados por las cofradías religiosas. [...] este tipo de espacios se configuran históricamente después del siglo XVI, no sólo para lograr un control social sobre las poblaciones dominadas y explotadas, sino más aún, para evitar las fugas de la mano de obra*” (Quintero, 2019, p. 170). O fato é que a documentação desmente enfaticamente esse “enclausuramento dos indígenas”, pois estes transpassavam os limites da redução e do monte diariamente, para encontrar com seus parentes, caçar ou tratar de outros assuntos, tratando frequentemente os aldeamentos como mais um elemento da paisagem onde estabelecer relações sociais.

pertenciam ou pertenceram à mesma etnia, pois essas fronteiras étnicas também são movediças. Daí que podemos entender que, por exemplo, a missão de São Xavier de Mocoibís não fosse constituída sempre apenas de mocoibís, mas também de parentes e afins que vinham visitar e se estabeleciam sazonalmente na redução, pois como conta o padre Camaño, “*cualquier Toba le dirá que los Mocoibís son sus parientes*” (Furlong, 1955, p. 162). Além disso, matrimônios interétnicos, crianças cativas em guerras com outras parcialidades, indígenas de outras reduções enviados para trabalhar nas sementeiras, entre outros, compunham uma paisagem muito diversa onde cosmologias e modos de ser distintos estavam sempre em sobreposição. Essa camada cognitiva das reduções radicalizava a complexidade das relações que os jesuítas tentavam manejar *in loco* e que depois registraram:

Com isso, percebe-se que a diversidade cultural permeia não apenas todos os territórios onde os missionários agem, mas também o longo processo histórico reducional. A homogeneização das reduções como pertencentes a uma única tradição, enfim, não é confirmada pela documentação. O que há, sim, é a composição constante, com avanços e retrocessos, de diversos grupos no mesmo espaço, ainda que em períodos distintos (Santos; Baptista, 2007, p. 244).

Ao aproximar-se da documentação jesuítica em questão a partir de distintos referenciais metodológicos, é possível construir uma noção afeita das paisagens chaquenhas que os padres se esforçaram em tentar representar em suas obras, bem como as transformações pelas quais essas paisagens passaram e até mesmo aspectos que fugiram parcial ou completamente de suas percepções. Não resta dúvidas de que um dos elementos centrais que compuseram essas paisagens e que passaram também por mudanças drásticas, foram os próprios missionários jesuítas, ao longo dos muitos anos que estiveram nessas terras em uma relação intensa e sensível com seus nativos, tornando-se parte do cosmos do Chaco e em metamorfose com ele. Queremos investigar as particularidades dessas mudanças e do profundo impacto que a paisagem chaquenha teve nos missionários que ali compartilharam parte de suas vidas, pensando em “como as imagens da paisagem se constroem, ao mesmo tempo em que refletem, a expressão geográfica das identidades sociais e individuais, o que revela associações entre a paisagem e identificadores como gênero, classe, identidade étnica e idade” (Cosgrove, 2002, p. 66).¹⁰¹

¹⁰¹ “*Cómo las imágenes del paisaje construyen, a la vez que reflejan, la expresión geográfica de identidades sociales e individuales, lo que revela asociaciones entre el paisaje e identificadores como género, clase, identidad étnica y edad*”.

2.2. Os jesuítas pelas paisagens do Chaco

A Companhia de Jesus se fez presente, desde sua fundação por Inácio de Loyola em 1534, nos quatro cantos do mundo, desempenhando um trabalho inestimável na mediação de conhecimentos e culturas ao longo do período da modernidade nascente. São inúmeros os aspectos que podem nos apontar para o rápido crescimento da Ordem e sua rápida dispersão pelos territórios recém conhecidos pelo mundo europeu, como a construção da missão edificante de seus fundadores para levar o evangelho a essas novas gentes. Notamos a importância do elaborado sistema de comunicação utilizado pelos membros da Companhia para informar seus confrades e compor um acervo centralizado e hierárquico, que teve como principal objetivo mensurar os variados desafios que os missionários enfrentaram em distintos contextos e de padronizar, na medida do possível, a atuação do grupo. Cabe destaque também para a relação dos jesuítas com a pedagogia, em seus esforços de aprender as línguas nativas, compor dicionários e ensinar o evangelho adaptando-se às realidades locais.

Queremos explorar, também, um aspecto frequentemente sobrelevado na historiografia que trata da temática, que diz respeito a vocação pessoal de seus membros para o trabalho missionário em terras incógnitas, a relação íntima da formação jesuítica com os ideais dos santos mártires e o caráter quase militar dos “Soldados de Cristo” de expandir o império de Deus. Esse conjunto de atributos moldaram um tipo de sensibilidade bastante peculiar e atraiu tipos muito determinados para o trabalho missional, como conta o próprio padre Florian Paucke à espera de seu quarto voto:

Yo soporté todo con gozo e inmutable alegría en la consideración de que diariamente abreviaba el tiempo de mi año de prueba en la esperanza de aguardar el cumplimiento de mi anhelo y emprender mi viaje a las misiones. No debía decirlo, pero nadie tomará a mal mi sinceridad que el deseo de llegar pronto a las misiones indias me ha hecho verter muchos miles de lágrimas (Paucke, 2010, p. 134).

Quando tratamos dos sacerdotes que sonharam em levar a missão às paisagens da América do Sul no século XVIII, falamos de indivíduos que já estão familiarizados com as ideias, os desafios e as inclemências dos territórios americanos pois já passaram os olhos por muita tinta e papel dos missionários que os precederam. Cabe refletir o tipo de sensibilidade e disciplina necessária para enfrentar o risco e o misterioso, uma vez que “essa mistura de sedução e medo exigia a intervenção da experiência na representação dessa relação entre uma natureza

bela e admirável e o horror do extraordinário” (Sánchez, 2017, p. 28).¹⁰² Por conseguinte, podemos concluir que esta vocação claramente não era para todos, mas que essa sensibilidade se construiu através das imagens das narrativas dos missionários anteriores, muitos dos quais inclusive morreram em missão tornando-se mártires. O desejo profundo de evangelizar os infieis por meio dos ardores e das dificuldades consiste num ato heroico que acabou por moldar a psiquê dos padres entre a missão coletiva e universal, e os desejos individuais e particulares de cada um.

Essa vocação para a missão é reconhecida e fomentada dentro da Ordem, como explicita também o padre Paucke ao dizer que *“yo recordé de algunos cofrades temerosos que dejé en la provincia y en consideración de su índole porcelánea que en muchas circunstancias había notado en ellos, no dudé que hubieran saltado en mil pedazos si habrían tenido que aguantar con nosotros”* (Paucke, 2010, p. 23). Decerto, o Chaco certamente não é lugar para aqueles com “índole porcelânea” e o padre sabe disso, o que destaca a coragem de sua pessoa ao empreender a missão, ainda que saibamos que “as poderosas metáforas empregadas são acréscimos subjetivos e poéticos para que os leitores possam dimensionar os incríveis desafios e terríveis perigos. [...]. A fixação de um cenário adverso e repleto de desafios já denota o valor do homem que vai dominá-lo” (Oliveira, 2011, p. 274).

Nas obras jesuíticas do século XVIII, a essa escrita se acrescenta uma nova dimensão, que é a ampliação do público leitor e o crescente interesse das metrópoles em se informar sobre as colônias do além-mar. Não é sem motivo que o jesuíta inicia sua obra escrevendo que *“A causa de las múltiples solicitudes de mis muy estimados y apreciados favorecedores, me he dejado animar a acceder a su pedido dentro de mis posibles y darles a conocer”* (Paucke, 2010, p. 9). O tipo de descrição sistemática dessas obras, que é um misto de compilação enciclopédica, narrativa heroica e relato edificante, passou a angariar um número cada vez maior de interessados onde “a descrição natural e etnográfica devia funcionar como o marco necessário para tornar real o relato heroico, dando credibilidade à cruzada dos missionários” (Justo, 2013, p. 10).¹⁰³

Nessas obras, escritas e publicadas no contexto do exílio da Companhia de Jesus, suas narrativas adquiriram um tom ainda mais enérgico no que diz respeito à defesa da importância

¹⁰² “Esta mezcla de seducción y temor exigía la intervención de la experiencia en la representación de la relación entre una naturaleza admirable y bella y el horror de lo extraordinario”.

¹⁰³ “La descripción natural y etnográfica debía funcionar como el marco necesario para hacer real el relato heroico, para poder dar credibilidad a la cruzada de los misioneros”.

do trabalho e da presença jesuítica nas colônias, tendo em vistas cooptar apoiadores para sua causa, sejam eclesiásticos ou leigos,¹⁰⁴ de maneira que “os padres paracuários, assim como seus homólogos mais famosos nos círculos acadêmicos europeus, produziram estudos sobre a natureza do Novo Mundo que eram tanto cientificamente informados como retoricamente construídos para alcançar os objetivos narrativos de consumo em massa” (Huffine, 2005, p. 289).¹⁰⁵ Por isso, de igual forma, se evidencia a atualidade dos acervos jesuíticos em lugares tão distantes das metrópoles, como conta Paucke sobre o colégio de Córdoba, que “*si bien este collegium tiene una pequeña biblioteca, está provista asimismo con los libros más selectos y más modernos*” (Paucke, 2010, p. 123). Esse fato denota a importância dada pela Companhia em renovar constantemente seu arcabouço referencial e dar aos seus membros os recursos necessários para manterem-se atuais nos debates globais de produção de conhecimentos,¹⁰⁶ já que “os acervos das bibliotecas e das boticas instaladas nos colégios e reduções da Companhia de Jesus na América meridional, não apenas evidenciam a penetração de ideias, como também o diálogo que os membros da ordem mantiveram com a ciência e a filosofia modernas” (Fleck, 2015, p. 157).

Outro aspecto relevante para pensar as individualidades dos *padres paracuários* em suas obras de exílio, diz respeito ao controle (ou a ausência de controle) editorial sobre essas publicações, pois antes da supressão da Ordem, “na maioria dos escritos jesuíticos, quem cumpria o papel de ‘editor’ contava com ampla liberdade de supressão e manipulação” (Vega, 2017, p. 88).¹⁰⁷ Já no exílio, pode-se dizer que a flexibilização das regulações editoriais fez emergir narrativas menos rígidas, onde as particularidades de cada autor transparecem

¹⁰⁴ Como destaca María de la Soledad Justo, a escrita heroica da Companhia é uma marca distintiva do grupo desde sua fundação, onde desenvolveu uma retórica formada para produzir sensibilidades e convencer outros indivíduos a tomar o manto da Ordem: “*Uno de los casos más conocidos fue el de Jerónimo Nadal, que ingresó a la Compañía luego de la lectura de una carta circular. Nadal no había aceptado ser miembro de los jesuitas, a pesar de haber conocido en la Sorbona a Ignacio y al grupo de los iniciadores de la Compañía. Sin embargo, tiempo después, estando en Mallorca, su tierra natal, llegó a sus manos una carta circular de Francisco Javier que lo decidió viajar hasta Roma para ponerse a disposición de Ignacio e ingresar a la Compañía*” (Justo, 2013, p. 7).

¹⁰⁵ “*The Paraguayan Fathers, like their more famous counterparts in European academic circles, produced studies of New World nature that were both scientifically informative and rhetorically crafted to meet the narrative aims of mass consumption*”.

¹⁰⁶ Além de destacar a importância dos conhecimentos indígenas que foram assimilados e traduzidos para os moldes do conhecimento moderno: “*En la fijación textual de la investigación jesuita de la naturaleza, han quedado huellas y registros de las culturas indígenas: elementos de estas se han incorporado a los patrones conceptuales y representacionales del mundo natural propios de la ciencia jesuita europea de la temprana Edad moderna*” (Asúa, 2019, p. 193).

¹⁰⁷ “*En la mayoría de los discursos jesuíticos, quien cumplía el rol de ‘editor’ contaba con una amplia libertad de supresión y manipulación*”.

proficuamente,¹⁰⁸ e que “nos permite refletir sobre a intervenção feita por censores e tipógrafos no texto manuscrito e originalmente escrito, bem como em relação às licenças concedidas para impressão e circulação dos impressos no Setecentos” (Mecenas, 2018, p. 9-10).

Assim, podemos nos aproximar de uma reflexão sobre as diferenças e as idiossincrasias de cada padre jesuíta em missão no Chaco como uma confluência de desejos, interesses, sensibilidades trazidas de suas terras natais e transformadas nas paisagens chaquenhas em relação com os indígenas, compondo uma narrativa entre o que deveria ser escrito e aquilo que eram impressões pessoais, sempre registrando devotamente suas experiências em missão, pois “se a mobilidade e a disposição para estar onde quer que exigisse seu ministério surgiam desde logo como marcas identitárias, a escrita foi uma das principais obrigações que lhes cabia cumprir” (Rodrigues; Martins, 2019, p. 11). Não obstante, padeceram grandes adversidades em suas vivências e sentiram no corpo a dor e o prazer de tornar-se parte dessa paisagem, afinal,

O corpo do padre é o primeiro a mostrar os sinais resultantes do que foi habitar aqueles novos espaços, e não faltam descrições sobre como algumas práticas indígenas de sociabilidade, sexualidade, tratamento dos humores corporais, afetividade, bem como a comensalidade, repugnavam os jesuítas. Por isso, é importante ponderar que mesmo o corpo do sacerdote, e por extensão, o corpo dos nativos, é de onde, em boa medida, funda-se aquela afetação dos sentidos, que logo é registrada pela escrita inaciana desde uma posição na qual o jesuíta mantinha seu *ser* não incorporando – ou não tolerando – práticas corporais ou sociais do mundo indígena (Felippe; Paz, 2019, p. 211).

É importante perceber, e comprometidos metodologicamente em investigar a corporalidade que emerge sub-reptícia na escrita jesuítica, que “os intelectuais, tomados de maneira geral, parecem abstrair-se do ponto inicial de onde suas escritas surgem: onde estão seus corpos? Às vezes, mas raramente, o corpo está ali, de maneira fugaz e superficial em diários ou eventualmente em cartas” (Corrigan, 1988, p. 369).¹⁰⁹ Essa *escrita do corpo* quase sempre se configura em um lapso não-intencional do autor, um elemento fugidio da narrativa, mas que fundamenta toda a experiência narrada, secretamente, pois ela é percebida e

¹⁰⁸ É possível questionar os limites do conceito de autoria no contexto das publicações jesuíticas e da provável transformação que essa concepção teve durante o século XVIII, como ilustrado no relato de Furlong sobre o mapa do Chaco feito pelo padre Joaquín Camaño, mas publicado na obra de José Jolís: “[Dice Muriel] que vino [Jolis] con este empeño, y con el mapita en mano, a mi aposento. Yo le dije que no era decente, que sacase en su obra mapa de otro Autor, porque extrañarían los lectores, que quien describe el Chaco y escribe de él, no diese mapa propio, etc. Fuera de esto le mostré el título del mapita, y el marco, que está metido dicho título, todo lleno, diciéndole que no caía ya mi nombre” (Furlong, 1955, p. 25).

¹⁰⁹ “Intellectuals, taken generally, as I do here, seem to lack that starting point from which their scriptures come: where are their bodies? Sometimes, but rarely, the body is there ~ fleetingly and sparingly in journals, diaries, sometimes in letters”.

comunicada com o corpo,¹¹⁰ isto é: “A escrita é um trabalho e, como tal, empenha e coage o corpo, impõe a ele uma disciplina, o coloca e o convoca a assumir dadas posições, o gasta e o desgasta, mas faz ele ganhar uma vida para além de si mesmo, ganhando uma extensão, uma sobrevida naquilo que escreve” (Júnior, 2023, p. 15).

Sobretudo quando se trata de obras escritas sobre a experiência sentida e vivenciada de modo tão próximo e intenso com o desconhecido, a narrativa se molda conforme as mudanças do corpo do autor, dos sentimentos reprimidos ou exaltados (ou até mesmo recém descobertos!), das dificuldades suportadas e as alegrias festejadas em silêncio, o corpo projeta a visão de mundo e apreende com ele a pedagogia da paisagem “sem que tenhamos, necessariamente, consciência disso; opera sobre a massa de impressões sensoriais, selecionando-as, estilizando-as, reunindo-as em sistemas em que a representação do mundo se une à própria forma da vivência corporal. É o ponto de inserção do dentro e do fora” (Collot, 2013, p. 39).

Mesmo que creditemos a inabalável determinação desses soldados da fé que foram os missionários jesuítas, tão distantes de suas terras, o sofrimento e as adversidades que sofreram na pele se apresentam para além do que se faz necessário para compor um bom relato heroico. Os incômodos físicos do cotidiano das reduções, como “*la colosal cantidad de moscas [...] [y] el frecuente aullar de todos los perros de los índios*” (Paucke, 2010, p. 147), forçaram o missionário a acostumar-se com uma vida permanente de coceira e insônia. Assim como relatam que “o clima, as condições precárias e os incômodos provocaram por vezes graves doenças nos sacerdotes, que tinham que ser trasladados para sua recuperação” (Salinas, 2009, p. 303),¹¹¹ como o caso do padre Dobrizhoffer ao escrever ao Visitador Nicolas Contucci: “*Me hallo casi habitualmente con dolor de cabeza y con un penoso de muela quebrada, penando a veces noches enteras sin pegar los ojos. Además de esto padezco un achaque ocasionado por una recia borrasca en un viaje de dos años ya [...] y pudiera degenerar en fistula o cáncer*” (Dobrizhoffer, 1763, fl. 1r).

As moléstias eram possivelmente ainda maiores quando os padres tinham que realizar alguma viagem para buscar recursos ou visitar outros locais,¹¹² onde mesmo acompanhado dos

¹¹⁰ Desta perspectiva metodológica, alinhamo-nos a François Hartog em sua análise sobre a construção da alteridade, onde “classificando o outro, classifico-me a mim mesmo e tudo se passa como se a tradução se fizesse sempre na esfera da *versão*” (Hartog, 2014, p. 258-259, *grifos no original*), de modo que as descrições obstinadas que faziam os jesuítas dos corpos dos indígenas refletem sobremaneira qual seria, enfim, o padrão de referência.

¹¹¹ “*El clima, las condiciones precarias y las incomodidades provocaron en ocasiones graves enfermedades a los sacerdotes, por lo que debían ser trasladados para su recuperación*”.

¹¹² Não era infrequente que alguns padres se mobilizassem por vontade própria ou por ordem de seus superiores a prestar apoio temporário em outras reduções: “*No obstante, estando el Padre Martin Dobrizhoffer, cura de San*

indígenas eram tomados pelo medo e o terror de encontrar inimigos ou algum animal predador: *“Más de uno de mis indios ha perdido su vida. ¡Dios salve al ser humano que llegue a estar frente a un tigre que ya ha comido a un ser humano! Este recibe tal incitación a la carne humana que corre hasta muy lejos sobre las pisadas donde ha caminado un ser humano”* (Paucke, 2010, p. 675).

Além disso, temos de pensar que a comunicação dos jesuítas nas reduções com seus pares e superiores era muito limitada e demorada, quando possível. A solidão que vivenciaram esses missionários nos faz pensar em uma vida difícil que também demandava uma grande disciplina de espírito e,¹¹³ principalmente, paciência, pois “a rede de solidariedade jesuítica operou com bastante dificuldades nessas regiões” (Salinas, 2009, p. 313-314).¹¹⁴

O nível de adaptabilidade que os padres precisaram desenvolver para estar com os nativos nessas paisagens transformou profundamente a percepção e os corpos dos jesuítas. Reprimir e disciplinar emoções já fazia parte do rol de atividades interiorizadas dos jesuítas orientados pelos Exercícios Espirituais, mas no Chaco estes se depararam com a prova verdadeira “destes costumes e práticas, qualificados em sua grande maioria como vícios de gente sem pudor ou moral” (Felippe; Paz, 2019, p. 212). Porém, os missionários também não deixaram de registrar os prazeres que por vezes tiveram nessa relação com os grupos indígenas. Em contraponto ao relato de Paucke sobre a insônia que desenvolveu por causa dos uivos dos cães de noite, Sánchez Labrador conta que *“Lo que en tales noches se oye con agrado, aunque no tengan fiesta es el remedo de varias aves y animales. Imitan con mucha propiedad las voces de aquéllas y de éstos. En esta habilidad tiene gran parte el agujero del inferior labio y la flechilla o barbote que de él cuelga”* (Sánchez Labrador, 1910, t.2, p. 10). Também nos parece que Paucke tinha seus momentos de diversão quando saía com os indígenas da redução, e faz questão de rememorar que *“algunos que generalmente eran de ánimo divertido, comenzaban a representar los cantos de los indios emborrachados, otros las mujeres plañideras ante los difuntos; hacían burlas de otros que tal vez tenían un modo especial de hablar o de*

Joaquín, solo, y su compañero enfermo en las Misiones de los Guaranís, fui a ayudarle en los oficios de la Semana Santa, y a confesar Indios” (Sánchez Labrador, 1910, t.2, p. 247).

¹¹³ Mas também sabemos, por exemplo, que Paucke e Dobrizhoffer se conheceram em sua viagem para a América e cultivavam grande simpatia entre si de acordo com o relato em sua obra: *“Desde este tiempo yo fui por todo el viaje entretenedor de los jesuitas españoles junto con otro jesuita de la provincia austríaca que tenía ocurrencias cómicas y sabía amenizar el viaje a los españoles. Su nombre de pila era Martinus; [él era] agradable en su manera de hablar y divertido en sus ideas. Su manera de pensar podía alegrar a cualquiera”* (Paucke, 2010, p. 111).

¹¹⁴ *“La red de solidaridades jesuíticas se manifestó con algunas dificultades en su funcionamiento en estas regiones”.*

pronunciación y tales cosas cómicas que yo no podía escuchar sin gran risa” (Paucke, 2010, p. 546).

Um dos aspectos mais interessantes, na esteira dessa reflexão, diz respeito à alimentação dos indígenas e dos padres em redução. A narrativa mais digna de nota é a do padre Florián Paucke ao narrar o preparo de um assado pelos indígenas, ao qual o sacerdote se submeteu a comer “*para causar un placer y mediante él hacerme grato a ellos*” (Paucke, 2010, p. 202), mas que ele sabia que seria um desafio, e descreve:

Que anoten esta manera de lavar todos los cocineros desaseados y cocineras desaseadas: es un procedimiento muy fácil, rápido y poco carente de agua. El indio ya había colocado en el asador el pedazo de carne sucio y muy emporcado en lo devorado por el vacuno, corrió a un charco barriento, metió a la boca algunas manadas llenas de agua barrosa y arrojó el agua desde la boca sobre la carne, pasó la mano algunas veces por arriba y abajo sobre la carne y corrió con ella al fuego. [...] pero no obstante puedo decir en toda verdad que entonces y en [otras] frecuentes ocasiones cuando he comido semejantes asados, no he sentido asco o repulsión alguna y que lo he saboreado muy bien pero con ninguna otra idea sino que el fuego absorbe todo (Paucke, 2010, p. 292-293).

Paucke não somente havia se acostumado a comer o assado indígena como ao escrever sua obra no exílio,¹¹⁵ se enche de nostalgia ao contar que “*Debo confesar (otros me llamen o no un tragaldabas) que después que yo he retornado de Las Indias, he sentido antojos más por un asado indio preparado de semejante manera que por una pierna de ternero preparada en óptima forma*” (Paucke, 2010, p. 293). E indo além, termina seu relato com um convite: “*Quien tuviera un apetito de [comer] semejante asadito, se presente ante mí; yo conozco especialmente bien la receta y —si con ello se hace un servicio— quiero prepararle también el asado*” (Paucke, 2010, p. 294).

A relação de Paucke com a comida que experimentou no Chaco, junto com seu espírito jocosos, o levaram tão longe como a pregar uma peça no padre Manuel Canelas ao dar-lhe carne de onça sem que este o soubesse, e que este, por fim, acabou também saboreando o “*comistraje*” com grande agrado:

¹¹⁵ Não se pode saber ao certo se os jesuítas exilados tiveram acesso a alguns de seus registros para compor as obras monumentais que escreveram, que apesar de inacreditável pela densidade de detalhes narrados com precisão histórica, parece improvável, pois conta Paucke que “*Nadie extrañe por ello que yo sienta una notable merma de mi memoria en el 59º año de mi vida, después de haber sufrido mucho calor solar y tantos debilitamientos en los viajes, y después de veintiún años de labores en Paracuaria sin haberme llevado aún un papel siquiera antes cuando estuve en aquellos países, u otro breve apunte; más bien me admiro por haber conservado totalmente presentes en mi memoria aún tantas cosas que escribo*” (Paucke, 2010, p. 596-597).

Yo no pude convencerle de que él había comido hoy conmigo en la mesa carne de tigre hasta que tomé para testigos los muchachos circunstantes los que lo afirmaron con todas las circunstancias. Mi caro colega comenzó a extrañar por un rato; al fin dijo: —Haberlo sabido con anterioridad, no habría tocado ni un bocado, pero como ya ha ocurrido, debo confesar sin embargo que me ha gustado muchísimo y he creído comer el mejor carnero (Paucke, 2010, p. 677).

Além do caráter cômico que estas passagens possuem, que não deixam de atestar uma transformação pela qual passou o jesuíta, o que se pode aferir também é que o padre percebeu a importância da comensalidade para os indígenas que passaram a reconhecê-lo como um ser mais próximo de si mesmos pois “a comensalidade possui um papel central, não apenas porque alimentos similares fazem corpos similares, mas porque compartilhar a comida é um importante sinal de identidade perspectiva. Aqueles que comem juntos estão afirmando que compartilham uma perspectiva, que é o oposto do que ocorre com quem come um ao outro” (Vilaça, 2005, p. 454).¹¹⁶ Decerto que o relato de Paucke sobre o gosto peculiar que desenvolveu comendo junto aos indígenas foi uma bonita consequência de um convívio íntimo e intenso com eles,¹¹⁷ de uma afetação dos sentidos que o jesuíta levou consigo de volta para a Europa, mas que teve como catalisador inicial a sua intenção diplomática, pois “*por ello los indios concibieron no menor afecto hacia mí cuando vieron que yo no aborrecía ni despreciaba su manera de comer y su modo indio de cocinar*” (Paucke, 2010, p. 295).

Outros recortes das narrativas também atestam o prestígio que os jesuítas desenvolveram com os nativos ao incorporar algumas de suas práticas, tornando-se de fato personagens reputados daquela paisagem, como quando conta Sánchez Labrador de que os Guaicurú “*cazaron un avestruz; a mí me dieron a comer el corazón, porque así lo hacen con sus capitanes*” (Sánchez Labrador, 1910, t.2, p. 236). Dentre outras coisas, a êxito em adaptar-se e manejar códigos simbólicos distintos, aprender idiomas,¹¹⁸ incorporar tecnologias

¹¹⁶ “*Here commensality plays a central role, not simply because the same food makes similar bodies but because being able to share food is an important sign of perspectival identity. Those who eat together are above all confirming that they share like points of view, which is the opposite to what happens with those who eat each other*”.

¹¹⁷ E é muito curioso perceber, enquanto contraponto às condenações feitas pelos jesuítas às bebedeiras indígenas, da qual trataremos em capítulo subsequente, o gosto que também desenvolveu o padre Florián Paucke pelas bebidas feitas de alfarroba, muito utilizadas pelos nativos do Chaco: “*Desde las antiguas misiones de los guaraníes algunos misioneros me escribían todos los años pidiendo de esta fruta; yo les enviaba bolsas de un cuero entero de vaca completamente llenas de donde ellos hacían y bebían no la chicha a uso indio sino la aloja a manera española. Cuando yo estaba en mi reducción me servía de esta bebida y olvidaba todo vino. Quisiera Dios que yo tuviera esa fruta acá en Alemania, de buen grado me abstendría de la cerveza y del vino*” (Paucke, 2010, p. 598).

¹¹⁸ Muito podemos falar da importância para os padres de aprender as línguas nativas, de preferência mais de uma, num contexto onde a maioria dos indígenas não se comunicava em nenhuma das línguas europeias, ainda que os jesuítas demonstrassem as dificuldades que padeceram para aprendê-las: “*Nada me fue más duro que comprender*

diferentes, tiveram um impacto significativo no prestígio que construíram ao longo dos anos vivendo com os indígenas, servindo como importante estratégia para suplantar as lideranças espirituais rivais pois “os missionários buscavam legitimar sua autoridade sagrada por meio da demonstração de que seu conhecimento do funcionamento do mundo e sua capacidade de operar no mesmo (ciência ou magia, respectivamente) era superior do que o dos especialistas indígenas” (Asúa, 2019, p. 182).¹¹⁹

Além disso, as habilidades advindas da capacidade de curar doenças, resolver conflitos e apresentar soluções inovadoras a problemas antigos eram mesmo as características admiradas pelos indígenas em seus xamãs, pois “*en ningún asunto se sentirá obligado contigo el ánimo de estos bárbaros, salvo en la destreza que demuestres para curarlos. Consideran que nada puede ignorar quien conoce la naturaleza y los remedios para las enfermedades*” (Dobrizhoffer, 1968, t.2, p. 253). O desenvolvimento de tecnologias social e cosmologicamente relevantes para os indígenas também teve um papel de destaque na configuração dos missionários como figuras de poder dentro daquela paisagem, como quando relata Paucke que: “*Finalmente yo construí diversos instrumentos de viento como ellos usan cuando van a la guerra; hice pipas de fumar a su modo, ya en forma de una cabeza de cocodrilo, tigre o león, luego ya en alguna otra. Entonces ellos demostraron su mayor alegría y yo obtenía en seguida mi título honroso de un piognac o hechicero*” (Paucke, 2010, p. 603-604).

No entanto, essa apreensão dos elementos simbólicos relevantes para os nativos e o domínio em manejar essas tecnologias ressoou junto com a vocação pessoal desses indivíduos, que deixaram seus registros dentro dos padrões da retórica do convencimento, de apresentar seus sucessos e sua competência em missão nas Américas, mas que também transparece enquanto a metamorfose profunda de seus corpos em relação com o Chaco e suas gentes, pois “não se tratava de representação [apenas] no sentido dramático, mas de transformação, de apropriação de capacidades, algo que os missionários reforçavam pois, eles mesmos, acreditavam no poder místico do hábito para além de sua função institucional” (Fausto, 2005, p. 394). É perceptível, de forma reiterada na documentação, os sentimentos de regozijo dos jesuítas ao serem reverenciados de xamãs e feiticeiros pelos indígenas, de receberem presentes

la lengua de la que hasta entonces había aprendido poco si bien en frecuentes ocasiones me mortificaba hasta la media noche. En cuántas ocasiones las lágrimas se me cayeron de los ojos y me invadió una profunda tristeza que la lengua no quiso pegárseme tan pronto como yo pretendía” (Paucke, 2010, p. 191).

¹¹⁹ “Los misioneros buscaban legitimar su autoridad sagrada mediante la demostración de que su conocimiento del funcionamiento del mundo natural o su poder de operar sobre el mismo (ciencia o magia, respectivamente) era superior al de los especialistas religiosos o sabios de aquellos que aspiraban a evangelizar”.

por seus feitos e, por vezes, de sentirem-se parte daquele coletivo que acabou por domesticá-los em certo sentido.

Essas narrativas demonstram a complexidade da trama emocional e retórica de uma escrita idiossincrática, sentida no corpo dos missionários em relação com outros corpos, rememorada em exílio, fundada numa mescla heterogênea de referências epistemológicas e cosmológicas que foram absorvidas e filtradas pela malha da sua percepção, mas nem sempre, e é por isso que “foram estas múltiplas influências que acabaram por imprimir certa oscilação nas suas percepções e descrições, que ora expressam sua incompreensão das práticas indígenas, apresentadas como bárbaras pelo jesuíta, ora a admiração em relação a determinados grupos e saberes nativos” (Fleck; Joaquim, 2017, p. 42).

O conceito de *escrita afetada*, proposto por Guilherme Felipe e Carlos Paz, é bastante adequada para refletir sobre esses discursos que transbordam cosmologias em conflito, que possuem lastros intencionais claros, mas que se deixam levar pela experiência metamórfica que também é o ato de escrever sobre o outro:

a *escrita afetada* é o resultando da ponderação; é a expressão discreta, já que não é proveniente de um esforço de convencimento por parte do narrador, do vínculo que os jesuítas e os índios estabeleceram durante o período de convívio reducional. A escrita afetada é a expressão materializada por meio da narrativa de uma pessoa que se encontra em um mundo de relações que, mesmo pressentidas ou identificadas em distintos graus, incide discretamente sobre ela, expondo suas percepções sem acomodação alguma (Felipe; Paz, 2019, p. 213, *grifos no original*).

Diversos autores têm explorado as variadas influências e os interesses específicos das obras dos jesuítas exilados, destacando o caráter de uma *edificação ilustrada*, que busca defender as virtudes da América e de seus habitantes. Frequentemente, essas obras mencionam a hospitalidade dos nativos, suas boas índoles e o potencial transformador que a continuidade das missões poderia oferecer. Nesse contexto, é possível interpretar essas narrativas como uma retomada e reincorporação do conceito do “bom selvagem”, que foi inaugurado pelas grandes viagens de descobrimento no final do século XV, mas que ganhou novos significados no século XVIII, em função dos debates sobre o papel da Europa em relação ao restante do mundo (Martínez, 2015, p. 11). Para isso, os autores utilizaram estratégias retóricas para mobilizar esperanças e desesperanças diante das significativas rupturas do final do século XVIII.

Assim, é razoável considerar que os jesuítas, ao escreverem em exílio, acreditavam “na possibilidade de progresso das sociedades dos trópicos” (Domingues; Santos, 2009, p. 239).

Para eles, a América se apresentava como um espaço ideal para a plena implementação do cristianismo, como tecnologia disciplinária onde “a partir da ideia de um ‘espaço vazio’ se projeta e se instala um ‘povoado’. Essa organização físico-espacial leva em consideração os corpos, as atividades econômicas e a dinâmica representativa do poder (as instituições)” (Mora Rodríguez, 2010, p. 28),¹²⁰ além de permitir a introdução de aspectos administrativos modernos liderados pelos jesuítas. Esses aspectos foram “adotados de forma mais integral na América, onde não havia reminiscências feudais, como estamentos e corporações, que limitassem seu poder” (Domingues, 2002, p. 142).

As narrativas dos jesuítas exilados que atuaram na região do Chaco reconstruíram o tropo narrativo do maravilhoso por meio da representação das missões e dos indígenas americanos. Assim, é possível identificar trajetórias discursivas que constantemente reforçam a ideia da potencialidade do território americano para a construção de um Estado cristão pleno e a idealização do indígena americano como um cristão exemplar. Dessa forma, mesmo diante da carência e desilusão que os jesuítas enfrentaram após a expulsão, os sucessos das missões se tornaram o núcleo da retórica de esperança dos padres, o que se percebe claramente nas recomendações de Dobrizhoffer ao seu público leitor:

Si los europeos envidian esta longevidad de los abipones, que imiten su modo de vida. Apacigüen su espíritu con la renuncia de las pasiones vehementes. Reemplacen los afanes por la quietud, el vino por el agua, el ocio por el movimiento; moderen el lujo de la comida y del vestido. No se corrompan con comidas excesivas para excitar el hambre. Usen los médicos y las medicinas con moderación. Y, en lo que hay de más oportuno para conservar la salud, aborrezcan las voluptuosidades como si fueran una ruina segurísima, y prefieran para si una fresca vejez (Dobrizhoffer, 1968, t.2, p. 67).

Notemos que até em seu discurso recomendatório a narrativa de Dobrizhoffer é organizada pela experiência corporal do autor,¹²¹ de maneira que os elementos mobilizados remetem às práticas corporais observadas e absorvidas através da vivência do jesuíta com os indígenas, de forma que “o texto que apresenta modelos sociais tem como contraponto determinante as estruturas obscuras (tanto coletivas quanto individuais) [...]. Ele indica, no

¹²⁰ “A partir de la idea de un ‘espacio vacío’ se planifica y se instala una ‘población’. El ordenamiento físico-espacial toma en cuenta los cuerpos, la actividad económica y la dinámica representativa del poder (las instituciones)”.

¹²¹ Também cabe mencionar a popularidade que possuíam à época, e que os jesuítas certamente tinham conhecimento, das ciências que buscavam relacionar o aspecto do corpo ao valor da alma, onde a Fisiognomonia é a mais conhecida, e que orientava a normatividade do corpo como os desvios a serem corrigidos, onde a “construção de discriminações sociais e das diferenciações sexuais se davam no campo do olhar” (Courtine, 2008, p. 405).

mínimo, que os modelos de corpos sociais são assombrados por um outro corpo, disseminado e, no entanto, estruturante” (Certeau, 2002, p. 409).

Por fim, cabe expressar que quisemos explorar aqui a fabricação, paralela e simultânea, do Chaco e dos missionários jesuítas, nessa relação intensa e recíproca de afetação de sentidos e de construção de significados que transformou a percepção dos entes envolvidos profundamente, pois “a paisagem implica um sujeito que não reside mais em si mesmo, mas se abre ao fora. Ela dá argumentos para uma redefinição da subjetividade humana, não mais como substância autônoma, mas como relação” (Collot, 2013, p. 30). O padre Martin Dobrizhoffer relata em um momento de sua obra um episódio interessante sobre o avistamento de um cometa quando estava na cidade de Córdoba, e parece relatar, sem dar-se conta, algo sobre peso ontológico de outros seres, como o do próprio cometa, que também faziam parte daquelas paisagens, ao dizer que “*sin embargo por su misma naturaleza era triste porque fue o causa o indicio seguro del principio de un catarro mortal, que, propagándose por todo el Tucumán, había de consumir durante dos años gran cantidad de españoles y de negros*” (Dobrizhoffer, 1968, t.2, p. 241). Muito preocupados em construir sua posição de poder dentro do cosmos chaquenho e em relação com os grupos indígenas que ali habitavam, os jesuítas ignoraram o fato que, para os ameríndios, outros seres eram tão ou mais importantes na diplomacia cosmopolítica e na produção da historicidade quanto eles próprios, mas que a partir de seus registros, podemos buscar investigar.

3. QUEM TEM MEDO DAS ONÇAS ARTIFICIAIS? COSMOTÉCNICA, CORPO E HISTORICIDADE INDÍGENA NO CHACO

Assim, como todos vocês tiveram a oportunidade de descobrir sozinhos, existem novos deuses crescendo nos Estados Unidos, apoiando-se em laços cada vez maiores de crenças: deuses de cartão de crédito e de auto-estrada, de internet e de telefone, de rádio, de hospital e de televisão, deuses de plástico, de bipe de néon. Deuses orgulhosos, gordos e tolos, inchados por sua própria novidade e por sua própria importância. Eles sabem da nossa existência e tem medo de nós, e nos odeiam (Gaiman, 2016, p. 125).

No romance *Deuses Americanos* de Neil Gaiman, publicado pela primeira vez em 2001, um conjunto de deidades antigas se vê confrontado por uma nova estirpe de deuses surgidos dos influxos do capitalismo tardio nos Estados Unidos, que ameaçam sobrepuja-las e leva-las à extinção. Em sua (nem tão) ficção, as tendências consumistas, destrutivas e alienantes oriundas do modo de produção capitalista globalizado adquiriram tamanha centralidade na vida das pessoas que elas eventualmente tornaram-se seres poderosos encarnados, alimentados diariamente pela ganância e pela glorificação da miséria em um culto moderno e silencioso às novas tecnologias.

Em contrapartida, os deuses antigos, aqueles dos povos tidos como ultrapassados e retrógrados, encaram o abandono de seus fieis e o esquecimento explorando como alternativa uma aliança com todas as divindades antigas ao redor do mundo que se encontram na mesma situação, com o argumento de que, na terra da Liberdade, “os novos deuses se erguem, entram em decadência e se erguem mais uma vez, mas este não é um país que tolera seus deuses muito tempo” (Gaiman, 2016, p. 398). A temporalidade dessa sociedade da mercadoria é tão volátil que nem seus novos deuses perduram muito tempo, substituídos muito brevemente por novas telas e números.

A metáfora dos deuses de Gaiman é interessante para refletir sobre como as mudanças históricas são sempre acompanhadas por novos seres que passam a se dispor no horizonte de percepção e nas disputas cosmopolíticas de uma sociedade, transformando as formas de compreender e interpretar essas mesmas mudanças. Diferente do que o senso comum poderia sugerir, essa redistribuição ontológica periódica pelas quais passam todas as sociedades, umas de maneira implícita e outras de maneira explícita, não é uma questão de crença, mas sim, efetivamente, de diplomacia e política.

Assim como quando o mundo europeu se chocou com os mundos indígenas americanos, no século XV e ao longo dos muitos séculos de colonização do continente, as ontologias pelas quais essas diferentes sociedades organizavam seus entendimentos passaram por mudanças radicais e novos seres passaram a ter relevância nas dinâmicas sociais e nos desígnios dos coletivos implicados. Tomemos como um breve exemplo uma doença como a varíola, trazida pelos europeus à América e que teve como consequência milhares de mortes de indígenas em todo o continente, e que os Guaicurú “*Tienen rarísimo concepto formado de este mal, no muy frecuente en estas tierras. Green que es un ente vivo aunque invisible, amigo del Sol y del calor,*

no menos opuesto al frío y a la sombra. Según la naturaleza que se fingen, los hacen andariegos, buscando a quien pegarse” (Sánchez Labrador, 1910, t.2, p. 44).

Enfermedades são frequentemente compreendidas como seres malfazejos que adentram o cosmos indígena vindos de fora, e que instauram uma disputa com os seres que já habitavam esses mundos anteriormente, gerando verdadeiras tensões cosmopolíticas que precisam ser manejadas, como quando conta o pensador indígena Davi Kopenawa sobre estes seres que, trazidos pelas tecnologias utilizadas no garimpo ilegal em território indígena, assombram os Yanomami na atualidade:

Esses seres maléficos se parecem com os brancos, com roupas, óculos e chapéus, mas estão envoltos numa fumaça densa e têm presas afiadas. Entre eles estão os seres da tosse, *thokori*, que rasgam as gargantas e os peitos, ou os seres da disenteria, *xuukari*, que devoram as entranhas, e também os seres do enjoo, *tuhrenari*, os da magreza, *waitarori*, e os da fraqueza, *hayakorari*. Eles não comem caça nem peixe. Só tem fome de gordura humana e sede de nosso sangue, que bebem até secar (Kopenawa, Albert, 2015, p. 366).

Bem como para os deuses antigos de Gaiman, a solução dos povos indígenas para estes conflitos também consistiu em desenvolver e reforjar alianças cosmopolíticas. Os seres que passaram a compor o cosmos chaquenho da sociedade colonial instauraram uma série de novas potencialidades, de alianças e de ameaças, exigindo que os coletivos indígenas reinventassem suas técnicas, buscando desenvolver estratégias que os possibilitassem acesso a recursos relevantes para a manutenção e transformação de suas vidas, evidenciando que as ontologias, assim como a política e a história, estão sempre em constante metamorfose.

3.1. De pássaros e cães, o cosmos indígena entre o céu e a terra

Nas narrativas jesuíticas sobre os indígenas do Chaco, é possível perceber inúmeros relatos sobre as interpretações dos indígenas sobre o espaço celeste e sobre os fenômenos que o compõe. Seja nos discursos mais ilustrativos da documentação, como o dos indígenas atirando flechas para o céu durante o eclipse lunar, ou em simples relatos que demonstram o temor e a consternação dos indígenas (e dos padres) em relação aos trovões, nota-se que o céu, na percepção dos ameríndios, está povoado de uma multiplicidade de seres que afetam a vida das pessoas cotidianamente, e com os quais é necessário estabelecer posturas de diplomacia e

apaziguamento. Tanto é assim, que podemos dizer que os jesuítas foram os fundadores da ideia, muito difundida durante todo o período colonial e posteriormente, de que os indígenas americanos só adoravam e temiam o céu: *“Halló que solo reverenciaban a la luna y al carro celeste, sin conocer otra alguna deidad. Supo que al tiempo de la luna nueva se juntaban todos a adorarla con ademanes y clamores supersticiosos. Hasta el tiempo presente tienen esta práctica los Guaycurús, como ya se dijo”* (Sánchez Labrador, 1910, t.2, p. 68).

Os missionários jesuítas registraram intensamente as características do clima e das paisagens por onde estiveram, e não é infrequente que os relatos sobre as tempestades de raios viessem à tona: *“Como luego estos rayos tronantes indican que por casualidad no encienden, demuestran asimismo su fuerza en el ganado y en las gentes, de que mucha cantidad es muerta durante el año en todas las regiones”* (Paucke, 2010, p. 99). As tempestades de raios, assim como as inundações sazonais, podiam impedir completamente o estabelecimento de uma redução, como foi testemunhado pelo padre Sánchez Labrador, que diz que em uma das tentativas de estabelecer uma redução, durante a noite, um raio caiu sobre as tolderias dos indígenas e *“quitó la vida á un mozo y a una mujer, y culebreando por las esteras, derribó desmayados a otros dos, y a los demás llenó de asombro. Aquí fue cuando gritaban que en sus tierras de hacia el Norte no sucedían estas desgracias, que su seguridad estaba en dejar aquel lugar, buscado de los rayos”* (Sánchez Labrador, 1910, t.1, p. 152).

Queremos propor, metodologicamente, alguns conceitos que já foram mais ou menos introduzidos em nossa discussão teórica, para uma análise do cosmos indígena-missionário que emerge na leitura da documentação jesuítica em questão, e que deve nos proporcionar alternativas interventivas sobre como interpretar as relações entre os distintos seres que habitavam esse espaço narrado. Enquanto os padres jesuítas relatavam as tragédias ocorridas durante as tempestades de raios como fenômenos meteorológicos consequentes das características ambientais do espaço chaquenho, os indígenas afirmavam com segurança de que isso se tratava da atuação de seres vivos e iracundos contra essas pessoas, revelando um equívoco cosmológico e conceitual sobre a explicação dos acontecimentos, mas de um grande potencial metodológico, pois “o desentendimento produz tanto um equívoco conceitual entre mundos, quanto uma espécie de comunicação potencial pela diferença” (Bianchi, 2019, p. 289).

Devemos lembrar, portanto, que uma investigação sobre a cosmologia e a historicidade indígena contida nesta documentação colonial produzida pela Companhia de Jesus só é capaz de obter resultados fidedignos e satisfatórios, ética e teoricamente, se a formulação da

engenharia metodológica de leitura e análise das fontes estiver alinhada e aberta a se reinventar com as condições apresentadas por essa mesma documentação, estando ancoradas em novas técnicas de pesquisa que sobrelevem os limites disciplinares e se adequem aos objetivos propostos. Isto significa dizer que para realizar uma leitura do equívoco, é necessário seguir com o equívoco, de maneira controlada como recorte metodológico da investigação, pois “o equívoco não é aquilo que impede a relação, mas o que a funda e a promove: a diferença em perspectiva. Traduzir é presumir que o equívoco sempre existe; é comunicar pela diferença, ao invés de silenciar o Outro assumindo uma univocalidade” (Viveiros de Castro, 2004, p. 10).¹²²

Tendo isto em vista, faz-se necessário mapear as entidades que surgem como significativas e evidentes desses equívocos, pois “um problema central nessa linha de análise é o de explorar em que medida os diferentes coletivos humanos tendem a objetivar, ou a outorgar uma condição de pessoa – seres simétricos aos humanos, com interioridade – às espécies vivas não-humanas” (Merlo, 2023, p. 366).¹²³ Os seres associados ao espaço celeste, por exemplo, possuem um lugar privilegiado e importante na cosmologia chaquenha e a bibliografia demonstra que

Devido à luminosidade de muitas de suas manifestações, o espaço celeste é visto como um ambiente povoado por seres bastante poderosos, fecundos e vorazes. Estes potentes seres celestiais não-humanos possuem recursos que a terra e os humanos precisam para sua existência. Portanto, é essencial se relacionar com estes seres com o objetivo de obter estes recursos, seja por meio de força ou de alianças. Esses laços entre os Guaicuru e os céus são caracterizados pelo manejo de relações de poder complexas com os seres não-humanos que habitam a região celeste (Lopez, Altman, 2017, p. 63).¹²⁴

O entendimento que se tem do céu como espaço composto de seres e forças poderosas e perigosas não é, decerto, privilégio dos povos indígenas chaquenhos, e paralelos com descrições provindas de alguns pensadores ameríndios podem ser ilustrativos para uma

¹²² “The equivocation is not that which impedes the relation, but that which founds and impels it: a difference in perspective. To translate is to presume that an equivocation always exists; it is to communicate by differences, instead of silencing the Other by presuming a univocality”.

¹²³ “Un problema central en esta línea de análisis radica en explorar en qué medida los diferentes colectivos humanos tienden a objetivar o a otorgar un estatus de personas – o seres simétricos a los humanos, con interioridad – a las especies vivas no-humanas”.

¹²⁴ “Due to the brightness of many of its manifestations, the celestial space is seen as an environment populated by quite powerful, fecund, and voracious beings. These potent celestial non-human beings possess resources that the earth and humans need for their existence. It is therefore essential that they relate to these beings and obtain those resources, either by force or through alliances. Thus, the bonds between the Guaycuru and the sky are characterized by the management of complex power relations with the non-human beings inhabiting the celestial region”.

compreensão mais ampla e acertada das significações contidas na documentação colonial. Davi Kopenawa diz que “o céu não é tão baixo quanto parece aos nossos olhos de fantasma e fica tão doente quanto nós! Se tudo isso continuar, sua imagem vai ser esburacada pelo calor das fumaças de minério. [...]. Isso ainda não está acontecendo porque seus espíritos *hutukarari* não param de jogar água nele para resfriá-lo” (Kopenawa, Albert, 2015, p. 371). Enquanto narrativa contemporânea sobre como os indígenas amazônicos atuam e se mobilizam para lidar com as crises celestes presentes, o que queremos destacar é que o constante relacionamento com os espíritos e outros seres que interferem no espaço celestial é uma demanda que não pode ser ignorada. Esse infinito processo de invenção e reinvenção relacional do cosmos é o se tem convencionado como *worlding*, que “seria então, o processo pelo qual atualizam, percebem, selecionam e agrupam qualidades, fenômenos e relações de mundo” (Santos, Tola, 2016, p. 83).¹²⁵

Como um espaço fundamental da manutenção das relações cosmológicas e cosmopolíticas das realidades indígenas no Chaco, o desenvolvimento de técnicas e cosmotécnicas de fabricar-se com o céu para lidar com essas potências criativas e destrutivas pode ser evidenciado na documentação, como quando Sánchez Labrador narra um episódio sobre as pinturas corporais dos *Eyiguayegui* em algumas datas festivas:

En los días más clásicos, sobre lo colorado y negro remedan soles y estrellas de color blanco. No brillan, pero lucen tales astros en las sombras de unos cuerpos atezados. Es traje privativo de los hombres. El modo con que forman dichas figuras tienen algo de ingenio. De piel hacen los moldes sacándole los cortes y rayos que ha de llenar el color blanco, materia de la estrella. Cuando quieren parecer estrellados, arriman los moldes al cuerpo, ya pintado de encarnado o negro. Después ponen en los claros o cortes lo blanco, que queda pegado; levantan aquellos y quedan hechos un cielo imaginario (Sánchez Labrador, 1910, t.1, p. 285).

Além dos astros e dos fenômenos meteorológicos que se apresentam como seres inseridos no complexo jogo diplomático da cosmologia chaquenha, outros seres animais são também tão importantes nas dinâmicas cotidianas quanto estes primeiros, onde os mais proeminentes são as variadas espécies de aves que habitam essas paisagens. Além do relato sobre a garça cinza premonidora da morte e do pássaro noturno que assovia e deve ser contestado, narrados pelo padre Florian Paucke, podemos identificar muitas outras espécies que

¹²⁵ “Sería, entonces, el proceso por el cual se actualizan, perciben, seleccionan y agrupan cualidades, fenómenos y relaciones del mundo”.

tem relevância na sociabilidade cotidiana desses povos, como o joão-de-barro, entendido como espião das parcialidades inimigas e que “*ni bien tal ave se hace ver cuando los indios están sentados en rueda y conversan, vuela arrojado contra ella todo cuanto tienen en las manos o pueden tomar porque ellos creen que esta ave descubre a otros todo cuanto ellos hablan entre sí*” (Paucke, 2010, p. 662).

É interessante perceber a dimensão técnica produzida pelos indígenas na apreensão da linguagem dos pássaros, fundamental e estratégica em seu aspecto bélico, quando Sánchez Labrador relata que os indígenas imitam de forma idêntica as vozes dos pássaros, e desenvolvem instrumentos de sopro que os simulam também, que “*sírveles mucho para avisarse, conocerse y llamarse en las expediciones contra sus enemigos. Están tan prácticos en estos reclamos que al oírlos conocen la distancia en que unos de otros se hallan y se comunican las ideas por su médio*” (Sánchez Labrador, 1910, t.2, p. 10).¹²⁶ O conhecimento da linguagem dos pássaros e de outros animais é uma dimensão valiosa da cosmotécnica indígena, como conta João Paulo Tukano ao dizer que “entre nós, povos indígenas, os animais participam da interpretação dos fatos cotidianos. Entretanto, segundo os especialistas, para interpretar é necessário o domínio da linguagem dos animais para distinguir entre uma manifestação normal e uma manifestação de toque de aviso, ou de alerta” (Barreto, 2021, p. 116). Mas não apenas em relação às suas guerras, os pássaros frequentemente são mensageiros do cosmos que precisam ser levados a sério, pois efetivamente transmitem mensagens que incidem na vida e na morte das pessoas, e diz Dorvalino Cardoso Kaingang que “eles são muito inteligentes, quando vai acontecer algo com uma pessoa, sabem o futuro. Os indígenas prestam atenção na linguagem deles para entender o que eles estão transmitindo” (Cardoso, 2021, p. 33).

Nos é relevante também trazer o relato de Sánchez Labrador de que, enquanto povos caçadores, “*no son tan aficionados los Guaycurús a cazar aves, como lo son a cazar bestias cuadrúpedas. [...]. Lo que puede fundarse en la vana creencia de que son descendientes de las aves*” (Sánchez Labrador, 1910, t.1, p. 204). E em outro trecho de sua obra, falando sobre o que pensam os indígenas sobre suas origens, traz à luz um pequeno trecho de um de seus mitos:

¹²⁶ Também os Abipón retratados por Martin Dobrizhoffer utilizam estes instrumentos aviculares fabricados por eles para causar temor em seus inimigos, além do uso da plumagem ornamental, ritualística e guerreira amplamente difundida entre os povos indígenas do Chaco: “*Los abipones, como a menudo he recordado, acostumbran a utilizar estas artimañas tanto cuando atacan como cuando son atacados, que no son nada más que instrumentos para atemorizar los enemigos [...]. Distinguen sus cabezas con plumas de diferentes aves colocadas a manera de una cresta o una corona cuando van a la guerra, como si a fueran a unas nupcias segurísimos de la victoria; pues piensan que el enemigo al ver tanta osadía depondrá su ánimo*” (Dobrizhoffer, 1968, t.2, p. 395).

En una encumbrada montaña buscó su habitación un pájaro de corporatura extraordinaria. Halló en las concavidades de las peñas agujeros espaciosos, en uno de los cuales formó su nido: puso sus huevos y los calentó. Veis aquí que en lugar de aves de la misma especie, por metempsicosis admirable, los que habían de salir pollos, salieron *Eyiguayeguis*. (Sánchez Labrador, 1910, t.2, p. 51).

Essa associação ancestral dos Guaicurú com os pássaros é norteadora do tipo de relação que é possível e inclusive recomendável de se estabelecer com esses animais, de modo que “a escolha de animais ancestrais poderia significar que a figura do animal é utilizada como um ponto de referência no processo de passagem de ‘o humano’ para outra forma de ser humano (ao tornar-se social e talvez até corporalmente simbiótico com formas de vida mais-que-humanas)” (Domanska, 2014, p. 74).¹²⁷ Não se pode ignorar que “do ponto de vista cultural os animais têm um grande papel. Simbolizam forças da natureza e características humanas, ocupando um papel fundamental na mitologia das tradições indígenas” (Cardoso, 2021, p. 33), e que as diferentes formas de lidar com os diferentes animais evidencia a estrutura cognitiva pela qual se forma e transforma as cosmologias indígenas.

O padre Sánchez Labrador relata também um outro mito de origem dos Guaicurú, que convive sem problemas e de forma simultânea ao seu mito ornítico:

Una casualidad descubrió el tesoro oculto. Pasó por aquel lugar un perro, cuyo delicado olfato percibió los hálitos que exhalaban los *Eyiguayeguis*, que vivían en aquella caverna como aherrojados. Paróse y empezó a arañar la tierra y abrió boca capaz por la cual salieron a ver la luz los soterrados valentones. No pasa más adelante el discurso de los que reconocen por su libertador a un perro (Sánchez Labrador, 1910, t.2, p. 50).

Esse relato sobre os cães ancestrais dos Guaicurú também é ilustrado na narrativa do padre Joaquín Camaño quando conta que “*Dicen que dos o tres de sus antepasados estaban en una cueva soterranea enterrados; y que pasando por allí un perro, olio gente, cavó la tierra, abrió un agujero por donde salieron los primeros Guaicurus a multiplicarse, y ocupar la tierra*” (Furlong, 1955, p.171).¹²⁸ O interessante destes relatos é o cotejo que se pode fazer com

¹²⁷ “Choosing animal ancestors [...] would mean that the figure of the animal is used as a point of reference in the process of passing from ‘the human’ to another way of being human (to becoming socially and perhaps even corporally symbiotic with other-than-human forms of life)”.

¹²⁸ Podemos por ora apenas especular, por falta de referências neste tema, sobre se o mito dos cães ancestrais pode ser entendido como anterior ou posterior ao contato com os europeus, pois apesar de que muitas raças de cães tenham sido introduzidas pela sociedade colonial na América, e efetivamente adotados por diversos grupos

as descrições das relações entre indígenas e cães trazidos na obra de Paucke, de que “*De seguro que estos indios tenían comida en abundancia, pero ellos querían tener todos los días una carne recién carneada; tiraban la del día anterior a los perros que ellos quieren muchísimo y prefieren padecer hambre más bien antes de hacer carecer algo a sus perros*” (Paucke, 2010, p. 167). Também Dobrizhoffer atesta a relevância que tinham os cães para os Abipón, sobretudo quando narra os procedimentos indígenas quando da morte de um parente, onde “*El principal trabajo de los presentes, una vez producida la muerte del individuo, es extirparle el corazón y la lengua; cocerlos con agua, y dárselos a algún perro como alimento*” (Dobrizhoffer, 1968, t.2, p. 265). Essas narrativas parecem demonstrar a complexa rede de cuidados e prescrições que orientam as relações dos indígenas com alguns animais, a exemplo dos cães,¹²⁹ onde devemos pelo menos refletir que “os povos indígenas americanos sempre souberam que o complexo e frágil equilíbrio do universo depende de gerar e regenerar constantemente as relações de cuidado, cortesia e diplomacia entre os diversos seres que compõem os múltiplos mundos” (Tola *et al.*, 2019, p. 810).¹³⁰

Isto não significa, entretanto, que devamos ressignificar a falácia do bom selvagem em harmonia com a natureza, pois não se trata disso. Afinal, essa concepção animista do cosmos não diz respeito a “poder falar o tempo todo com plantas, animais, espíritos ou com astros, nem os ver perambulando pela mata. Não é (ou não deveria ser) uma metáfora exótica para um tipo de harmonia entre os índios e os animais projetada pelo *mea culpa* de um ecologismo fracassado e panfletado no mundo industrial” (Felippe, 2022, p. 13). Decerto, o estabelecimento de relações de cuidado e de atenção se faz necessário pois sua não observância pode acarretar acontecimentos perigosos e em consequências prejudiciais para as pessoas em questão,¹³¹ à exemplo do relato do padre Dobrizhoffer sobre as interpretações das doenças pelos médicos indígenas:

indígenas, sabe-se que já haviam espécies canídeas que habitavam os espaços sulamericanos com os indígenas desde tempos pré-colombianos (Velden, 2009).

¹²⁹ Destacamos os exemplos mais significativos para o desenvolvimento de nossa argumentação pois parecem estruturar muitos aspectos da cosmopolítica indígena, mas poderíamos continuar elencando muitos outros relatos das prescrições que orientam as relações com outros animais, vide “*si viniera alguna abeja viva en los panales que traen de la selva, dicen que hay que matarla fuera de casa; porque si la mataran dentro de ella, nunca más podrán recolectar miel*” (Dobrizhoffer, 1968, t.2, p. 91-92).

¹³⁰ “*Los pueblos indígenas americanos siempre supieron que el complejo y débil equilibrio en el universo depende de generar y regenerar constantemente relaciones de cuidado, cortesía y diplomacia entre los diversos seres que componen los múltiples mundos*”.

¹³¹ Os Tukano também tem um conceito parecido sobre os cuidados que se deve ter ao dar alimentos para distintos animais, pois “na concepção dos especialistas, os alimentos são contaminados pelos animais que, por sua vez, vão agir no corpo da pessoa que deles faz uso, devorando seu corpo da mesma maneira como faziam com seus alimentos” (Barreto, 2021, p. 93).

El médico cansa al enfermo con un montón de preguntas: ¿En dónde se encontraba ayer? ¿Qué caminos recorrió? ¿No derramaste acaso por azar la bebida preparada con maíz al darse vuelta al cántaro? ¿Ofreciste imprudentemente a los perros que comieran carne de tortuga, ciervo, jabalí u otro animal? Si el enfermo contesta afirmativamente a alguna de estas cosas, el médico dice que está bien; que ya tiene la causa del mal. El alma de aquel animal ha entrado en tu cuerpo para vengar la injuria y te atormenta; éste es el origen del dolor que sientes (Dobrizhoffer, 1968, t.2, p. 261).

Também é preciso destacar que não são todos os animais que podem possuir o *status* de pessoa ou seres poderosos em algumas situações para uma determinada sociedade. Inclusive, podemos identificar que “em um mesmo grupo humano podem coexistir ontologias que tomam certos coletivos de animais como pessoas, dignas de ser cuidadas, e outra classe de seres vivos como objetos/coisas, ou inclusive como merecedores de maus-tratos” (Merlo, 2023, p. 370).¹³² Além disso, nos parece que alguns seres possuem uma posição dupla e ambivalente nas ontologias indígenas que se desenvolveram no Chaco colonial, e este parece ser o caso do gado equino introduzido pelos colonizadores nas Américas.¹³³ Grupos indígenas chaquenhos como os Guaicurú, os Abipón e os Mocabí adotaram prontamente o cavalo como elemento fundamental de sua economia, tomados como importantes instrumentos de troca mercantil, mas também como seres dignos dos maiores cuidados, pois os indígenas “*conocen las enfermedades de sus caballos mejor que las suyas propias. Según les dicta su conocimiento, los sangran, sajan los tumores y los desgusanan con tanto acierto, que por lo común se restablecen. [...]. No sé si con un hijo hiciera otro tanto*” (Sánchez Labrador, 1910, t.1, p. 298).

Os relatos sobre as relações dos indígenas com seus cavalos é exemplar para explorar como as “ontologias se transformam em contato com a experiência – assim como as teorias científicas” (Almeida, 2021, p. 20). O gado equino introduzido nas paisagens do Chaco passou a compor de maneira significativa os cosmos indígenas, sendo transportado até mesmo para o *post mortem* dessas sociedades, onde predizem “*que cuando uno ha de morir ven el alma del moribundo a caballo*” (Sánchez Labrador, 1910, t.2, p. 45), e isto porque quando morre um

¹³² “En un mismo grupo humano pueden coexistir ontologías que toman a ciertos colectivos de animales como personas, dignas de ser cuidadas, y a otra clase de seres vivos como objetos/cosas o incluso como merecedores de maltrato”.

¹³³ Do ponto de vista bélico, esses grupos entenderam que o uso do cavalo e da lança era superior ao uso do arco e flecha nos assaltos que faziam às cidades, devido à velocidade com que podiam atacar e logo bater em retirada, de modo que “pasaron de indios a pie y buenos flecheros, a ser indios de a caballos y manejar en sus guerras la lanza y dardo” (Furlong, 1955, p. 127).

guerreiro também matam o cavalo que o acompanhou para que este possa cavalgar em direção ao céu.

O engendramento das relações cosmopolíticas e interespecíficas em um espaço circunscrito está relacionado diretamente ao estabelecimento das cosmotécnicas locais adequadas para o bom manejo dessas relações. É categórico que esse complexo técnico deve passar por mudanças quando as relações também mudam. É disto que nos fala Cristiane Takuá Maxakali quando diz que “essa grande complexidade que existe na floresta dialoga há muitos séculos com uma forte potência criativa de seres vegetais e animais que, assim como nós, há muitos séculos resistem e criam fórmulas de continuar caminhando neste planeta” (Takuá, 2020, p. 1). Por isso que tomar com seriedade as reflexões dos indígenas acerca de seus mundos é tão importante para esta renovação indispensável de uma historiografia que pretende dar conta dos passados que o passado da disciplina rechaçou. É importante portar-se teoricamente de modo a sublinhar que para os povos indígenas, no caminhar de suas experiências de vida, “os poderosos seres mais-que-humanos que habitam o cosmos não são recursos analógicos, mas interlocutores vitais. Esse cosmos é poliglota, um híbrido de vozes pelas quais diversos seres, em suas línguas diferentes, enunciam sua presença, são sentidos e fazem seu efeito” (Ingold, 2012, p. 21).

Como já reiteradamente mencionamos, a decisão de diversas parcialidades indígenas do Chaco de optarem por estabelecerem-se em reduções junto aos missionários jesuítas no século XVIII teve, como uma de suas principais forças motrizes, o aspecto cosmopolítico de forjar alianças com esses importantes agentes do poder colonial sintetizados nas figuras dos sacerdotes. Do ponto de vista indígena, relacionar-se com os missionários cumpria a exigência de angariar recursos, materiais e políticos, para manejar com maiores benefícios seu entrosamento com outras parcialidades e outros seres do cosmos englobante. Sendo assim, podemos refletir sobre como os indígenas foram identificando que os padres jesuítas, sujeitos importantes pela influência que exerciam na rede de relações da sociedade colonial, detinham a primazia de uma relação com outros seres celestiais estranhos aos indígenas, mas que passaram a ser entendidos como potenciais aliados. Simulando uma conversa com o cacique mocobí *Aletín*, o padre Paucke oportuniza sua narrativa como sucesso edificante da conversão de um importante cacique indígena:

He conocido recién que existe aún otro que es superior a nosotros y al cual no podemos resistir y él es Aquel de quien tenemos el origen y que nos ha creado. Éste —como oímos— es más fuerte y más valiente que todos nosotros; él es

también el cacique más poderoso y habita arriba de nosotros, tiene nuestra vida en su poder y si bien Él es el más poderoso, tiene compasión de nosotros (Paucke, 2010, p. 216).

Esse tipo de recurso discursivo utilizado pelo jesuíta, embora corriqueiro nas crônicas edificantes da Companhia para demonstrar os êxitos das missões, também faz surgir uma camada da narrativa que faz referência às intenções dessa liderança em estabelecer essa aliança com esse Deus dos missionários. Oriundo do espaço celeste, trazido pelo conhecimento dos jesuítas, alguns indígenas entenderam que este era um ser importante com quem se relacionar, demonstrando que “a presença dos missionários engendrou um intenso diálogo entre os céus dos Guaicurú e os céus que eles próprios trouxeram consigo, como resultado de seu repertório jesuítico e dos imaginários oriundos de suas regiões europeias de origem” (Lopez, Altman, 2017, p. 67).¹³⁴

Nos parece fundamental investigar esses processos inventivos pelos quais os indígenas reconfiguram suas ontologias, desenvolvendo novas relações que atravessam toda as dinâmicas sociais e cosmopolíticas de seus coletivos. As culturas indígenas que assentam sua base nocional do cosmos em suas mitologias, possuem elementos amplamente manipulados pelas cosmotécnicas que estas sociedades desenvolvem constantemente para dar conta das mudanças, onde “aquilo que aparece no processo inventivo só não se encontra no significante do mundo fático; a rearticulação inventiva estabelece novas referências para o fático. Assim, se pode postular a ideia de que no próprio rearticular sejam gerados entes que não existiam antes dessa rearticulação” (Aravena-Reyes; Krenak, 2018, p. 138). Deste ponto de vista os aspectos do cristianismo adotados pelos indígenas representam uma tomada de um conhecimento que reestrutura a própria produção de conhecimento nativo,¹³⁵ e consequentemente, as entidades

¹³⁴ “The missionaries’ presence gave rise to an intense dialogue between the Guaycuru skies and the skies that they themselves had brought, as a result of their Jesuit background and the popular ideas typical of their different European regions of origin”.

¹³⁵ As mulheres, por exemplo, adotaram o cristianismo mais prontamente que os homens pois essa doutrina combatia um costume muito frequente que as acometia, que é o repúdio pelo marido: “También ocurre que el marido repudia su mujer, ya no la admite y pronto se casa con alguna otra. Pero la mujer no deja tan fácilmente al marido como el marido a la mujer” (Paucke, 2010, p. 325). Dobrizhoffer comenta neste mesmo sentido o interesse das mulheres no batismo: “Aprueban maravillosamente la ley de Cristo, sobretudo porque por ello no se les permitía a sus maridos repudiarlas y tomar otras esposas. Por esta razón desean ardientemente que las bauticemos a ellas y a sus maridos lo más pronto posible” (Dobrizhoffer, 1968, t.2, p. 148). Este é um dos relatos que demonstram estrategicamente as escolhas por elementos de uma cosmologia em detrimento de outra, onde vislumbramos que “qualquer ‘modernização’, que impacte a ‘tradição’, é controlada desde o nativo, pois o ‘novo’ é examinado em relação às práticas e representações simbólicas relativas aos ecossistemas socioeconômicos e culturais em que ocorre” (Fernandes; Fernandes, 2015, p. 147).

que habitam o cosmos e as relações potenciais a se estabelecer, fundamentando a ideia de que “o conhecimento é recursivo: ele se consolida ao produzir os objetos do conhecimento a partir de procedimentos que precisam ser reconhecidos e legitimados para a comunidade que o pratica. O que uma comunidade de conhecedores não reconhece como conhecimento é rejeitado junto com suas possibilidades de produzir realidades” (Cadena; Blaser, 2018, p. 6-7).¹³⁶

O manejo das relações dos indígenas com seres invisíveis poderosos cumpre um requisito fundamental no jogo cosmopolítico das sociedades ameríndias que não é acessível a todas as pessoas de uma mesma coletividade. Algumas pessoas possuem aptidões e técnicas particulares que as classificam como apropriadas para lidar com essas entidades, como é o caso dos xamãs, sistematicamente referenciados com desdém pelos missionários:

Entre esta casta de embusteros había uno que decía que su *Latenigi*, ó fantasma que invocan y se les aparece, era un tigre disforme. El médico, al ponerse el sol, se fue por la orilla de un bosque, que al Oriente nos caía inmediato. Estuvo cosa de una hora sin saber nosotros porque dilatava tanto en un sitio realmente madriguera de tigres. Al fin volvió, y en modo misterioso dijo que había hablado con su *Latenigi*, tigre feroz para otros, pero para él manso. Encargó que nadie se apartase de las esteras que nos servían de choza, so pena de ser despedazado de algún tigre y que esto se lo había amenazado su oráculo (Sánchez Labrador, 1910, t.1, p. 191).

A fabricação das cosmotécnicas relacionais com estes seres invisíveis se apresenta como uma habilidade do conhecimento restrita a algumas pessoas e em alguns tempos específicos, evidenciando a profunda dialética entre quem detém o conhecimento e os seres com quem esse conhecimento está associado, afinal de contas, o *Latenigi* é um ser poderoso invisível *para os outros*, pois “a autoridade do saber, sua legitimidade, é dada pela ostensão pautada em uma visão privilegiada: seja esse um atributo restrito a corpos diferenciados por substâncias e espelhos, seja uma prerrogativa de quem domina a tecnologia” (Oliveira, 2012, p. 64).

Essa visão privilegiada está associada à própria dialética da corporalidade e da temporalidade indígena enquanto elementos mobilizados pela cosmotécnica para lidar com as situações que se apresentam em seu cotidiano. Um guerreiro Abipón pode estar munido das ferramentas necessárias para matar onças que ele vê na mata, mas não possui as técnicas

¹³⁶ “Knowledge is recursive: knowledge reveals itself by making its objects through procedures that need to be recognizable by the community that practices it. What the community of knowers does not recognize as knowledge is displaced along with its reality-makings possibilities”.

necessárias para matar onças que ele *não vê*, é o que ilustra o relato do padre Dobrizhoffer conversando com seus Abipón:

Yo les decía: vosotros que diariamente matáis sin miedo tigres verdaderos en el campo, ¿Por qué os espantáis como mujeres por un imaginario tigre en la ciudad? Sonrientes, me contestaron: vosotros, Padre, no comprendéis nuestras cosas. A los tigres del campo no les tememos y los matamos, porque los vemos; tememos a los tigres artificiales porque no podemos ni verlos ni matarlos (Dobrizhoffer, 1968, t.2, p. 85).

As onças também são compreendidas como seres poderosos na cosmologia pois além de possuírem o *status* de serem os mais eficazes predadores das paisagens chaquenhãs,¹³⁷ estão associados à detenção de conhecimentos preciosos: “Eles estavam falando em onça relativo ao título do saber e do conhecimento, ao domínio de conhecimentos indígenas referentes às plataformas do universo, do terrestre e do rio” (Diakara, 2021, p. 5).

Essa diferenciação, portanto, fundante do processo de desenvolvimento da cosmotecnia indígena que é o perspectivismo, se radica sobretudo numa construção técnica coletiva do corpo indígena que possui como finalidade, justamente, fabricar e transformar o corpo para que este possa experienciar e manejar as relações. Sendo estes corpos diferenciados por sexo, idade, posição e relações com outros seres, desenvolvem também aptidões distintas ao longo da vida de um indivíduo, o que representa a atuação em esferas cosmológicas e cognoscentes também distintas. Este é um exemplo do que Yuk Hui chamou de *individuação* que “pode ocorrer através do intercâmbio intelectual, mas pode também, e talvez de forma mais proeminente, ocorrer a partir da invenção e do uso da tecnologia – este é o momento em que a tecnologia se torna filosófica e a filosofia se torna tecnológica” (Hui, 2024, p. 248-249).¹³⁸

¹³⁷ Como sociedades caçadoras e guerreiras, podemos identificar que animais considerados predadores como onças, aves de rapina e cães possuíram uma posição relevante na significação cultural e cosmológica dos grupos indígenas, assim como os animais *antipredatórios*, como o Tamanduá, descrito por Sánchez Labrador: “*Al Bidioni [Oso Hormiguero] a veces algunos de los perros que le atacan, o por descuido o por intrepidez cae en sus garras, que es lo mismo que en las de la muerte: porque le abraza tan estrechamente que exhala el alma entre sus brazos*” (Sánchez Labrador, 1910, t.1, p. 200). É interessante perceber que esses animais também eram inseridos nas dinâmicas cosmológicas como seres poderosos, de forma a notar-se que “*the anteater is regarded as just as dangerous as the jaguar, since it can sometimes kill a jaguar with its sharp nails when defending itself. The anteater is not predator, but might be an anti-predatory being*” (Kondo, 2015, p. 16).

¹³⁸ “*May occur through intellectual exchange but may also, perhaps more importantly, be realized in the invention and use of technology—this is also the moment when technology becomes philosophical and philosophy becomes technological*”.

3.2. Corpos em perspectiva na fabricação do cosmos indígena

Ao refletir sobre as dinâmicas de composição do cosmos indígena contido nas narrativas jesuíticas, sobre a relação entre as distintas parcialidades étnicas do Chaco com os variados seres que são relevantes e fazem parte de suas realidades, retornamos para a problemática de pesquisa que foi a grande motivadora do desenvolvimento desse trabalho, e que diz respeito ao questionamento sobre o equívoco conceitual que tange a noção de corpo e à investigação acerca dos regimes e as práticas corporais dos indígenas que podemos filtrar da documentação.

É importante mencionar a indissociabilidade que se apresenta, na bibliografia e na documentação, a partir de nosso repertório teórico-investigativo, entre as ideias de corporalidade, ontologia e epistemologia indígena, de maneira que a fabricação e transformação do corpo está ancorada nas técnicas da produção, acumulação e circulação de conhecimentos ancestrais e ao mesmo tempo orienta e define as potenciais relações ontológicas de cada coletivo indígena. Portanto, queremos pesquisar como as descrições dos padres jesuítas sobre as práticas corporais dos indígenas no Chaco evidenciam que “nas sociedades ameríndias o corpo não é dado no nascimento; ao contrário, é constantemente criado ao longo de toda a vida através de diversos processos de transformação social” (Tola, 2007, p. 500). Esse processo de produção do corpo, que nos diz Florencia Tola, e que cabe notar, não é exclusividade dos povos ameríndios chaquenhos, mobiliza os coletivos como um todo e participa, em diferentes momentos da vida de uma pessoa, da apreensão das cosmotécnicas necessárias para a fabricação e a transformação dos mundos indígenas.

Tendo este objetivo em vistas, precisamos destacar os aspectos descritos na documentação que se relacionam com a produção do corpo indígena, como as práticas alimentares, as escarificações e pinturas, os ritos festivos e mortuários, bem como as marcantes distinções entre o tratamento dado sobre os corpos das crianças, dos homens e das mulheres. É bem verdade que as descrições dos sacerdotes sobre quaisquer outros grupos que não fossem o dos homens adultos são bastante escassas, mas ainda assim é possível eventualmente encontrar observações interessantes sobre, principalmente, as mulheres jovens.

Ao dissertar horrorizados sobre as práticas de escarificações dos indígenas, os padres mencionam que as perfurações e pinturas eram realizadas nas crianças de ambos os sexos, e apesar de que “*No graban a los niños hasta que ya tienen fuerzas para sufrir el martirio, que es en la edad de catorce a dieciséis años*” (Sánchez Labrador, 1910, t.1, p. 286), as

escarificações possuíam formatos e intensidades diferentes de acordo com o sexo da pessoa gravada. Curiosamente, essa documentação jesuítica possui longas descrições em que constam os procedimentos de escarificações femininas, de modo que se pode perceber que os padres observaram atentamente este costume e consideraram relevante descrevê-lo. Dobrizhoffer escreve que “*Cuántas mujeres abiponas veas, tantas variaciones de figuras encontrarás en sus rostros. Aquella que fuere más pintada, punzada con más púas, la reconocerás como patricia, y nacida en un lugar más noble*” (Dobrizhoffer, 1968, t.2, p. 36), e Sánchez Labrador descreve a técnica de escarificação entre as mulheres Guaicurú:

Con la espina de *Omagaladi*, se dan los piquetes necesarios para el dibujo; chorreando la sangre caliente, ponen encima la ceniza hecha de las hojas de la palma *Eabuigo*, o la tinta de *Notique*. Déjanla secar incorporada con la sangre, y al cabo de algunos días, en que padecen buenos dolores e hinchazones en ellos sitios picoteados, salta la costra, y la cicatriz aparece de color negro. A pocos días pierde la tez y queda azulado por toda la vida (Sánchez Labrador, 1910, t. 1, p. 285).

O instrumento com o qual era realizado essa prática, que Sánchez Labrador se refere como *Omagaladi*, é o esporão de arraia, também descrito pelo padre Paucke, chamado pelos Mocobí como cauda de *Dopocnic*, peixe que “*es un círculo completo, tiene una colita de un dedo de largo, tanto de grasas como abajo de un hueso, por ambos lados recortado como un serrucho. Esta colita es muy puntiaguda y sirve a los indios en lugar de la lanceta para sangrarse ellos mismos*” (Paucke, 2010, p. 540). As arraias, como já mencionado anteriormente, são valorizadas pelos indígenas por suas propriedades venenosas, veneno este que possui o atributo de *enfraquecer* ou também de *fortalecer*, dependendo do procedimento realizado e das características invocadas no processo. Ao descrever as práticas de escarificação feminina dos Mocobí, Paucke diz que “*La cara se hincha totalmente y la convalecencia se demora por tres o cuatro meses durante cuyo tiempo la mujer no debe comer carne sino raíces y hierbas; ella debe tener un aspecto tan demacrado que se le conozca haber pasado por un ayuno de cuatro meses*” (Paucke, 2010, p. 263). Perceba-se como tanto as tatuagens e as restrições alimentares neste período fazem parte de um mesmo complexo cosmotécnico de construção corporal, e, neste caso, de debilitação corporal também. Toda essa refinada maquinaria de manipulação e formatação da corporalidade das mulheres mediante a ritualística e às restrições possuem a finalidade de agir nos aspectos imateriais e nas relações ancestrais que atravessam as mulheres, denotando que “essa noção consiste na compreensão de que o corpo não se restringe ao aspecto biológico. Antes, pelo contrário, envolve aspectos

cosmopolíticos que conectam o indivíduo a uma teia de relações com outros seres, com os animais, com os especialistas, com seus parentes e com outras pessoas” (Barreto, 2021, p. 64).

A especial atenção dirigida às práticas de fabricação do corpo das mulheres, no caso dos grupos indígenas chaquenhos, diz respeito à consideração que se tem destas como seres particularmente poderosos e perigosos, e que, portanto, precisam passar por processos de *enfraquecimento* para que não causem futuros desequilíbrios no coletivo:

O perigoso poder das mulheres aparece inscrito nas características distintivas de sua corporalidade (particularmente aberta ao mundo e com capacidade de transformá-lo), e ao ser assim naturalizado pelos discursos sociais, se legitima a necessidade de delimitá-lo. A prática ritual e os mitos transmitidos à iniciada constituem os mecanismos que tentaram operar historicamente este controle (Citro, 2008: 54-55).¹³⁹

O fato de as mulheres, em períodos específicos como durante os ritos de passagem ou os períodos menstruais, não poderem comer carne de onça nem de outras caças, podendo apenas se sustentar de alimentos brandos, deve-se à necessidade de refrear esse poder feminino. Além disso, uma leitura da mitologia chaquenha sobre o surgimento das mulheres, feita por Guilherme Felipe, ilustra como as mulheres aparecem como elementos externos ao mundo humano do coletivo indígena e que precisou ser internalizado a partir de mecanismos de socialização: “as mulheres representam o *Outro*, aquilo que não pertence ao grupo no qual são inseridas, fazendo surgir a distinção entre o estrangeiro e o conterrâneo, o distante e o próximo, o externo e o interno. Nestas condições, atribui-se às mulheres a posição que se vincula aos seres cuja existência aproxima-se da imortalidade” (Felipe, 2014, p. 91). Portanto, as técnicas de fabricação e de controle dos corpos femininos cumprem a demanda de enfraquecer esses seres poderosos *por meio* da sociabilização e interiorização dessas pessoas no seio do coletivo indígena, tornando-as humanas, isto é, dotando-as de uma perspectiva humana. Esta é, afinal de contas, uma cosmotécnica da produção da corpo voltada para a mediação das relações cosmopolíticas, pois “os Guaicurú desenvolveram um modo de pensamento sistemático para manejar relações de poder assimétricas, de maneira que isto constituiu o eixo de suas elaborações cosmológicas” (Lopez, Altman, 2017, p. 71-72).¹⁴⁰

¹³⁹ “El peligroso poder de las mujeres aparece inscripto en los rasgos distintivos de su corporalidad (particularmente abierta al mundo y con capacidad de transformarlo), y al ser así naturalizado por los discursos sociales, se legitima aquella necesidad de delimitarlo y pautarlo. La práctica ritual y los mitos y tabúes transmitidos a la iniciada constituyen los mecanismos que intentaron operar históricamente este control”.

¹⁴⁰ “This is so because the Guaycuru have developed a systematic thought process about the ways of managing asymmetric power relations and have constituted it in the axis of their cosmological elaborations”.

Não o é assim, em contraponto, nas práticas referentes à produção dos corpos masculinos, que também sofrem escarificações e restrições alimentares,¹⁴¹ mas conforme outros ritos e com o objetivo oposto, o de *fortalecer* a pessoa. Quando fala da alimentação dos Mocobí, conta o padre Florian Paucke que “*El indio jamás comerá una bestia flaca por más hambriento que él estuviere salvo en la miseria más grande*” (Paucke, 2010, p. 297). Também comentando sobre a alimentação de várias parcialidades do Chaco, o padre Joaquín Camaño relata que os indígenas não costumam comer galinhas, porcos e outros animais domesticados, com exceção do gado bovino, e que alguns “*se abstienen del pescado por ser alimento débil, y que hace cobardes a los hombres (como ellos dicen) y por eso gustan de comer caimanes, tigres, y otras fieras, creyendo que este alimento da fuerzas y brio al hombre*” (Furlong, 1955, p. 127).

Os ritos de escarificação masculina também eram realizados com o uso do esporão de arraia, com a finalidade de transferir para o corpo dos homens aquelas características venenosas. Tornar o corpo venenoso significaria, na esfera masculina da fabricação de caçadores, tornar o corpo apto para a prática da caça. O antropólogo Felipe Velden apresenta uma reflexão interessante a respeito dos ritos de produção de caçadores entre os Karitiana, que consistem em cerimônias onde os meninos a partir da idade de dezesseis anos competem buscando ninhos de vespas para “passar marimbondo no corpo”, suportando a dor das picadas:

A ideia era transferir o “veneno” das vespas para os corpos dos homens, porque bons caçadores são aqueles que possuem corpos amargo-venenosos. [...]. Flechas precisam ser amargo-venenosas para bem matar: isto se obtém por meio de um corpo humano amargo-venenoso, que modera no consumo de alimentos doces (frutas, açúcar) para que flechas não acertem as presas // sem matá-las, ou que se abstém do consumo de óleos, para que as flechas lançadas não resvalém no corpo do animal, não o ferindo. O que está em jogo, assim, é tornar os corpos dos caçadores e seus “ferrões” (ou seja, suas flechas) os mais semelhantes possível com os corpos das vespas (Velden, 2022, p. 4-5).

Tornar o corpo venenoso, portanto, no caso dos homens, consiste na tomada de posse das características do animal em questão que possui atributos adequados para a caça. Essa

¹⁴¹ Um dos exemplos mais ilustrativos das restrições alimentares masculinas é o da couvade, prática onde se entende que a criança recém-nascida possui uma parte de cada um dos pais, sendo que as ações destes acarretam consequências relevantes para a prole: “*The couvade and other abstinence rituals clearly show that human bodies, subject to a continual process of fabrication, can be attracted by other subjectivities, such as animals, and transformed into them. Kinship processes involve an implicit dialogue with non-human subjectivities, indicating their relationship to much wider cosmological processes*” (Vilaça, 2005, p. 450). As narrativas jesuíticas possuem relatos interessantes, e por vezes cômicos, desta prática entre os indígenas chaquenhos. Dobrizhoffer conta que ao questionar um indígena, porque este se abstinha do uso do tabaco e só ficava em casa, este “*Volvio a su tugurio a echarse otra vez para que su tierno hijo no sufriera ningún detrimento si permanecía mucho tiempo con nosotros al aire libre. Creen que la intemperie del padre influye en la prole recién nacida por un lazo y simpatía natural entre ambos*” (Dobrizhoffer, 1968, t.2, 212). Também Paucke narra um episódio de encontrar um indígena escondido em uma das habitações, perguntou: “—¿Qué haces aquí? —Nada —respondió él. Yo quise saber además si él estaba enfermo. —No —dijo él— yo he parido” (Paucke, 2010, p. 327).

fabricação do corpo como ato de posseção pode ser vista como a aquisição parcial da perspectiva do animal, valendo-se apenas daquilo que é entendido como o conhecimento necessário para a caça, sendo regulado pela ritualística coletiva. Também entre os Yepamahsã, estudados pelo pensador indígena João Paulo Barreto, a construção e o cuidado do corpo estão relacionados à tomada de perspectiva dos animais com finalidades definidas, de modo que “o corpo é uma potência, pois quando acionados as qualidades de *waikurã kahtiro* o corpo fica sob qualificação daquele animal ou bicho” (Barreto, 2021, p. 56). As substâncias utilizadas nas práticas de fabricação corporal são subjetivizadas e significadas pelo coletivo que legitima e pauta o conhecimento, baseado na ancestralidade: “É através dessas ações que as substâncias são subjetivizadas, ao mesmo tempo em que permite que a percepção sensorial se torne mais aguçada e sutil. É graças a estes processos alquímicos que o conhecimento é incorporado” (Micarelli, 2015, p. 79).¹⁴²

São também igualmente importantes para os grupos indígenas chaquenhos o uso dos ossos de onças nos ritos de passagem dos homens, como descreve Sánchez Labrador que “*Antes de ocultarse el sol un Nigienigi o medico inhumano toma el punzón de hueso de tigre. Así armado, le punza en varias partes de su cuerpo, sin ocultar las que oculta el recato*” (Sánchez Labrador, 1910, t.2, p. 8). Durante seus jogos e cerimônias desportivas também os homens carregam suas ferramentas perfurantes feitas de ossos de onça e “*con este instrumento se taladran de parte a parte las pantorrillas junto al talón del pie y cerca de las corvas. Dicen, y creo que no yerran, que con tales sangrías no sienten cansancio*” (Sánchez Labrador, 1910, t.2, p. 8). É curioso perceber que ao narrar essas práticas como flagelos e barbaridades de pessoas irracionais, o jesuíta acaba por atestar incautamente a própria eficácia dessas práticas, dizendo que “*Esta es una vana ostentación de coraje; y ellos se dan bárbaramente las heridas que rara vez abre la lanza o flecha de sus rivales*” (Sánchez Labrador, 1910, t.2, p. 21).

Percebe-se que essas práticas corporais transitam entre ritos coletivos e práticas individuais dependendo da conjuntura. Os efeitos proporcionados pelo uso dos ossos e outras substâncias também está diretamente relacionado com as *partes* dos animais que são utilizadas,¹⁴³ como por exemplo os ossos das pernas ou pés desses animais para obter agilidade:

¹⁴² “It is through these actions that substances are subjectivized, at the same time allowing sensual perception to become more subtle and sharper. It is thanks to these alchemical processes that the knowledge is embodied in it”.

¹⁴³ Partes de animais ou objetos manufaturados com partes de animais, como no caso da gordura de onça que os Toba contemporâneos utilizam para falar com políticos. Sánchez Labrador conta que os Guaicurú fabricavam também das onças “*unas zamarras o jaquetillas que se ponen principalmente cuando van a la guerra, porque creen que el coraje del animal muerto en la piel se le comunica al que la lleva*” (Sánchez Labrador, 1910, t.1, p. 189). Essa é uma das práticas que está relacionada como uma “corporificação temporária, em que seu usuário

Existem partes de corpos de animais que são utilizados para aprimorar a capacidade da pessoa para caminhar na floresta. Uma delas são os ossos de cervídeos, especialmente os ossos dos metatarsos. Cervos correm rápido na floresta quando são perseguidos por predadores, cães e caçadores, e frequentemente conseguem escapar de seus predadores. Colocando uma mistura de suco de jenipapo com os ossos esmagados no corpo da pessoa, e desenhando uma linha reta do queixo até a cintura, a pessoa adquire o efeito de correr tão bem quanto o animal (Kondo, 2015, p. 16).¹⁴⁴

A aquisição e fabricação dessas cosmotécnicas que consistem na tomada de posse da perspectiva de certos animais está diretamente relacionada com a produção simultânea da tecnicidade e do conhecimento dos grupos de referência, no sentido de que “os sujeitos, como seres de perspectivas, não são, portanto, anteriores a suas relações com o mundo; eles se constituem através delas. O que é primeiro, pelo contrário, são os atos de possessões, as tomadas, toda essa economia do ter da qual fala Tarde” (Debaise, 2019, p. 76). Essa dimensão acontecimental da produção das relações, da temporalidade e da corporalidade se atesta no fato de que produzem a técnica e atualizam os conhecimentos ancestrais em seu próprio corpo a partir do desenvolvimento da técnica: “estes conhecimentos procedimentais normalmente descritos como formas de ‘saber fazer’ requerem um alto grau de tecnicidade usando ferramentas ou convertendo o próprio corpo em uma delas” (Merlo, 2023, p. 379).¹⁴⁵

Devemos mencionar, decerto, que as cosmotécnicas de fabricação do corpo indígena, possuindo a finalidade de incorporar aspectos cruciais de outros seres, engendram a perspectiva do animal sem perder a sua própria perspectiva humana, isto é, que por exemplo, “as dimensões humana e felina dos jaguares (e dos humanos) funcionarão alternadamente como fundo e forma potenciais uma para a outra” (Viveiros de Castro, 2007, p. 323), sendo mobilizadas em cada tempo e contexto específico. A perspectividade da pessoa, neste caso, configura-se na coabitação estratégica da perspectiva humana e animal, caso sejam tomados os cuidados necessários para que assim aconteça, e a pessoa em questão esteja apta a controlar todos esses

adquire a perspectiva do dono da roupa. No entanto, aquele, por sua vez, continua humano, isto é, não perde sua perspectiva humana, embora num outro corpo, o que traz outra visão sobre o mundo” (Barreto, 2021, p. 135).

¹⁴⁴ “*There are animal body parts that are used for enhancing one’s capacity to walk in the forest. One of these are deer bones, especially, the metatarsal bone. Deer run fast in the forest when they are chased by predators, dogs, and hunters and sometimes succeed in outrunning their predator. Putting the mixture of the genipap juice and the crushed bones on one’s body, by drawing a straight line from the shin to the thigh, has the effect of enabling the person to walk as well as this animal does*”.

¹⁴⁵ “*Estos conocimientos procedimentales normalmente descritos como formas de ‘saber hacer’ requieren un alto grado de tecnicidad usando herramientas o convirtiendo el mismo cuerpo en una de ellas*”.

influxos em seu corpo,¹⁴⁶ pois “por outro lado, a não observância de certos cuidados pode transformar algumas substâncias em veneno. Substâncias animais mal preparadas ou consumidas podem causar a transmissão de agências animalísticas para o corpo humano” (Kondo, 2015, p. 11-12).¹⁴⁷ Estes cuidados são vários, estão sempre regulados de maneira coletiva e foram registrados pelos jesuítas frequentemente como curiosidades ou credices aos olhos dos sacerdotes que nem sempre acessaram as redes cognitivas das práticas indígenas, como no relato de Sánchez Labrador sobre as pinturas dos *Eyiguayegui*, de que “*Con ser tan amartelados del color encarnado, como ya se dijo, no le usan en la guerra. Le tienen por infausto para sus victorias. Dicen que si van teñidos de Nibadena [Urucum], fijamente su sangre correrá por tierra, y quedarán o muertos o saldrán heridos sin gloria*” (Sánchez Labrador, 1910, t.1, p. 308).

Um dos momentos mais singulares para uma reflexão em profundidade sobre a fabricação da corporalidade para os indígenas chaquenhos, e conseqüentemente, da construção da subjetividade guerreira e caçadora, consiste nas cerimônias de bebedeiras sazonais, muito narradas pelos padres jesuítas que viam nessas liturgias o grande desafio para a realização de seu trabalho e que possuem, neste relato visceral de Paucke, sua descrição mais icônica:

Las ceremonias que ellos usan al tiempo de beber en exceso a emborracharse consisten en cosas inhumanas y muy deshonestas. Muchos abandonan sus nombres y se hacen dar algún otro; otros compran de otros sus nombres; otros se pinchan y aplican a su pecho y brazos muchos cientos de punzadas; otros a su vez perforan sus lenguas con el aguijón que sacan a peces esponjiarios y llevan siempre consigo, también se pinchan las venas. Este aguijón es de un dedo de largo fuertemente puntiagudo, bien dentellado al igual de un serrucho. En cuanto se perforan con él la lengua, no pueden retirar más el aguijón porque los dientes no son derechos sino inclinados; por esto ellos deben arrancar el aguijón cortando la lengua de modo que los dos pedazos cuelgan separados. Con la sangre de esto untan su pecho y brazos [y] dicen que con ella quedan resistentes contra la bala y la lanza. Otros expelen la sangre dentro de una vasija, beben de nuevo la sangre ya ellos, ya algún otro que al igual de un copero saca en tales borracheras el beberaje y lo brinda. Algunos se exceden en la bebida en tal forma que la expelen frecuentemente por ambas vías; ahí

¹⁴⁶ A variedade de regimes corporais que um ser pode encarnar, afinal de contas, é um indicativo confiável do poder daquele ser, como é o caso dos seres primevos das narrativas mitológicas que podiam se transformar livremente em qualquer coisa: “*The corporality itself of the beings inhabiting the world is connected to their power scale. The greater the power, the greater the variety of bodily regimes available to a being. For this reason, in the time of origins, beings were able to choose among a variety of bodily forms—animal, anthropomorphic, meteorological phenomena, and so on. Such bodily forms are conceived by the Guaycuru as pervious, with vague limits, pulled by desires and asymmetric relations with other Bodies*” (Lopez, Altman, 2017, p. 64).

¹⁴⁷ “*On the other hand, misappropriation of these ‘could always turn those substances into poison’. [...]. Inappropriately prepared or consumed animal substances can cause the transmission of animalistic agencies to the human body*”.

hacen igual que con la sangre: o ellos u otros la beben de nuevo (Paucke, 2010, p. 317).

Queremos examinar alguns elementos mobilizados nesse relato e que corroboram para uma possível compreensão sobre a importância dessas cerimônias na construção da corporalidade e da historicidade dos grupos chaquenhos. Primeiramente, observa-se a dimensão performática do episódio relatado que apresenta aspectos dos quais já dissertamos sobre, como o uso do esporão de arraia para ganhar forças e ficar resistentes contra seus inimigos. Essas cerimônias aconteciam de maneira regular em tempos de paz durante as épocas da colheita da alfarroba, fruto com o qual se faziam as bebidas alcoólicas utilizadas, mas também, e sobretudo parece ser o caso do relato de Paucke, eram realizadas nos momentos que precediam as incursões guerreiras dos indígenas contra seus rivais. Nessas cerimônias ocorriam também, além das práticas narradas, querelas discursivas entre as lideranças presentes, cantos e usos de diversos instrumentos, bem como brigas que por vezes terminavam em mortes de indivíduos aparentados, aspectos que podemos interpretar como uma atualização fundamental do *ethos* guerreiro que estrutura a cosmologia dessas parcialidades indígenas, de maneira que “não apenas representava ou simbolizava a valentia e a coragem dos participantes, ainda que estes fossem atributos que ali eram expressados, mas também contribuíram para construir e legitimar socialmente estes atributos como características típicas do cacicado e dos guerreiros” (Citro, 2008: 179).¹⁴⁸

A realização das bebedeiras fora dos tempos de colheita também invoca uma temporalidade específica que suspendia o tempo regular da vida em redução, substituindo-a pela temporalidade da guerra enquanto durava a cerimônia, ali eram experienciadas relações diversas que poderiam muito bem ser descritas como um congresso cosmopolítico onde as lideranças e guerreiros lidavam com diferentes entes e reiteravam sua posição enquanto lideranças capazes dentro do coletivo, de modo que “esta performance pode criar um espaço formal e aberto de liminaridade onde múltiplos tempos são sincronizados. Neste sentido, a

¹⁴⁸ “No solo se representaba o simbolizaba la valentía o coraje de los partícipes, en tanto atributos preexistentes que allí eran expresados, sino que también contribuyeron a construir y legitimar socialmente dichos atributos, como rasgos del cacicazgo y los guerreiros”.

demanda cosmopolítica requer o reconhecimento e a legitimação da coexistência de diferentes tempos” (Bonaldo; Pereira, 2023, p. 7).¹⁴⁹

Outro aspecto que este relato manifesta é a troca e o abandono de seus *nomes* durante a cerimônia, extensão fundamental do corpo indígena que possui uma carga cosmológica significativa, como já mencionamos quando tratamos do esquecimento dos nomes dos mortos e da transformação periódica do idioma por meio dessa prática. Os nomes das pessoas fazem referência aos seres que compõem o corpo e as relações que o indivíduo estabelece, sendo assim mutável de acordo com as experiências vividas por cada um. É importante notar também, como registraram os jesuítas em suas obras,¹⁵⁰ que “*los Mbayás casi todo lo nombran en plural posesivo, y por eso fue fácil corregir lo escrito y formar una Gramática bastante completa con el tiempo*” (Sánchez Labrador, 1910, t.2, p. 115). O mesmo foi identificado pelo padre Camaño sobre a língua Chiquita, que possuía o mesmo sistema de conjugação: “*No se usan los nombres de partes del cuerpo en sentido absoluto, o abstractos de los posesivos mía, tuya, etc. Nunca se dice cabeza, cuerpo, ojos, etc. Sino mi cabeza, tu cabeza [...]. De este modo: quando duele nuestra cabeza, duele también todo nuestro cuerpo*” (Furlong, 1955, p. 174).

Estes relatos demonstram que a nomeação é uma das cosmotécnicas que corporificam uma pessoa, estando sujeito ao mesmo regime de metamorfose e de possessão que as outras práticas de fabricação do corpo, compondo a pessoa, de forma temporária ou permanente, pois “as carnes se tornam corpos humanos nos encontros e desencontros com outros corpos, com outros entes, humanos ou inumanos, através da encarnação dos códigos sociais, dos modelos de corpos que circulam socialmente” (Júnior, 2023, p. 3). Essa reflexão é interessante para pensar sobre o conceito de pessoa corporizada, proposto por Florencia Tola para os Toba do Chaco, que trata da ideia de que a pessoa só pode vivenciar e estabelecer relações *possuindo* um corpo em relação com outros:

O conceito de pessoa corporizada permite levar em consideração as estreitas relações entre a pessoa e os processos coletivos de constituição corporal. Por meio deste conceito, faço referência à pessoa humana, uma vez que ela se corporifica ou se “torna corpo” a partir das ações e das intenções de outrem. Este conceito permite ultrapassar a noção de corpo enquanto produto ou

¹⁴⁹ “*This performance may nevertheless create a formal and open space of liminality in which multiple times are synchronized [...]. In that sense, the cosmopolitical demand requires the recognition and confrontation of the co-existence of different times*”.

¹⁵⁰ O envio de seus nomes era uma prática frequente entre as lideranças que se reconheciam como tal: “*Un cacique anciano y principal del pueblo de los Chanás que lo visité antes, sabiendo que me hallaba en el toldo de Epaquini me envió de regalo su propio nombre, que es Nemó; para que sea por él conocido entre sus vasallos, y obedecido como él mismo. Pedíame que le enviase yo el mío. Hícelo con el mismo mensajero, y le dije que se llamara José*” (Sánchez Labrador, 1910, t.2, p. 241).

questão social, colocando em evidência o agente desencadeador humano associado ao processo de metamorfose corporal, o qual se mantém ao longo da existência corporizada de uma pessoa. Noutras palavras, a pessoa corporizada assim se torna graças a outras pessoas, que desencadeiam o advento e a sua transformação em um corpo (Tola, 2007, p. 502).

Em consequência deste pensamento, onde os humanos são aqueles que possuem um corpo humano, pessoas não-corporizadas não podem firmar relações do tipo que se faz com humanos, e este é precisamente o caso dos mortos no Chaco. As práticas mortuárias dos indígenas chaquenhos, narradas pelos jesuítas, deixam claro a impossibilidade, e inclusive o medo, de continuar mantendo relações com as pessoas falecidas, de modo que é necessário se distanciar imediatamente quando morre uma pessoa pois a proximidade pode fazer com que o morto queira trazer seus ex-parentes para si:¹⁵¹ “*Retirando el cadáver del toldo, queman las esteras y lo que tienen presente del difunto. Después todos los del cacicato mudan a un sitio algo distante los toldos, temerosos de que la muerte los recorra todo, si no la dejan sola en descampado*” (Sánchez Labrador, 1910, t.2, p. 48).

Podemos pensar sobre as mudanças que essas práticas também tiveram com o convívio com os missionários, pois como já vimos, o Céu dos jesuítas não é o mesmo céu dos indígenas,¹⁵² de forma que os caminhos para um e outro também deveriam ser diferentes. Um relato de Paucke é ilustrativo de como os elementos da morte cristã foram interiorizados pelo pensamento ameríndio no Chaco. Conta este que ao tentar convencer uma idosa mocobí a receber o batismo, com o argumento de que assim esta poderia estar junto de seus filhos e netos já batizados ao invés de no fogo do inferno, recebia sempre a sua negativa, dizendo que “*Si mis abuelos pueden padecerlo y aguantarlo, yo también podré aguantarlo; hasta ahora ninguno ha vuelto hacia mí que se hubiere quejado que él no podría padecer este gran fuego. Bastante placer tendré en verlos y vivir de nuevo con ellos*” (Paucke, 2010, p. 436).

¹⁵¹ Quando recente da morte de uma pessoa, entende-se que essa pessoa ainda precisa dos cuidados e dos instrumentos que fazem parte de seu corpo, enquanto encontra o seu caminho para a terra dos mortos, pois “*Una alma desarmada hiciera pocos adelantamientos en la caza y pesca, si se hallara sin los pertrechos necesarios para tales empleos. Previendo esto, a un lado de la sepultura le ponen las armas, y cuanto estando en el cuerpo usó en semejantes ejercicios, a excepción de la ropa, que la entierran, envolviendo con ella el cadáver*” (Sánchez Labrador, 1910, t.2, p. 94).

¹⁵² E provavelmente o céu dos Mocobí atualmente não seja o mesmo céu de seus antepassados: “*For example, a Moqoit explained to us that in the celestial space he can still harvest with his parents. In addition, the encounter in dreams with dead people (traditionally feared due to the risk of been dragged to the underworld) is now seen by some Moqoit as a source of peace*” (Lopez, Altman, 2017, p. 71).

Os enterramentos de batizados junto à igreja estabelecidos pelos sacerdotes também causaram grandes comoções por conta da proximidade entre os vivos e os mortos. Ainda que os indígenas interpretassem que não haveria risco, já que os batizados eram imediatamente enviados para outro lugar no *post mortem*, ainda geraram relatos curiosos como este trazido por Sánchez Labrador sobre a morte de uma cativa Toba dos Guaicurú na redução:

Convirtieron entre otros una famosa hechicera de la nación de los Frentones, que son los Tobas, cautiva de los Guaycurús. Dice la Historia del Chaco que les había causado notables daños por arte mágica. Mucho aguantó la ferocidad Guaycurú a una vieja cautiva y perjudicial, cuando por una mala cura, o sin efecto, quita la vida a sus temidos médicos o embusteros. Lo gracioso estaba en que, yéndola a bautizar el Padre Romero, le cercaron los Guaycurús, pidiéndole que no lo hiciera. Porque si muere bautizada la enterrarás en la iglesia, y en este caso todos somos perdidos. Cree, Padre, que esta mujer, después de muerta, se convertirá en tigre, y si está cerca, acabará con nosotros (Sánchez Labrador, 1910, t.2, p. 72).

É certo que os seres que passaram a habitar o Chaco com a chegada dos missionários reconfiguraram significativamente a cosmopolítica chaquenha, adicionando novas dimensões relevantes na compreensão da historicidade dos grupos indígenas que habitavam na região. Tentamos investigar como fabricação dos corpos indígenas transparece na documentação, mobilizando questões referentes à ontologia desses grupos, bem como as cosmotécnicas de fabricação do corpo incidem na produção de uma historicidade particular, onde uma miríade de seres não-humanos afeta a história das pessoas, e, eventualmente, protagonizando muitas dessas histórias.

O perspectivismo, entendido neste trabalho como cosmotécnica de produção da corporalidade indígena, deve ser considerado como elemento agregador da multiplicidade de mundos que emergem do pensamento ameríndio, já que “o mundo real das diferentes espécies depende de seus pontos de vista, considerando que o ‘mundo em geral’ consiste propriamente de diferentes espécies. Portanto, não existem pontos de vista sobre as coisas, coisas e seres são eles mesmos pontos de vista” (Viveiros de Castro, 2004, p. 11).¹⁵³ A historicidade indígena da qual nos referimos consiste em uma noção animista da história,¹⁵⁴ de uma história que é

¹⁵³ “The real world of the different species depends on their points of view, since the ‘world in general’ consists of the different species themselves. Because there are no points of view onto things, things and beings are the points of view themselves”.

¹⁵⁴ E uma concepção animista da história não pode deixar de abarcar o componente mitológico, que embora não seja aprofundado no presente trabalho, atravessa toda nossa abordagem metodológica pois “Falar de animismo é falar sobre tempo e espaço. O animismo remete a um passado mitológico que não cessa de acontecer, revisitando

profundamente múltipla e composta das relações das mais heterogêneas, em constante metamorfose. Sendo fabricada nos corpos e pelos corpos, essa historicidade demanda que “vamos ter que produzir outros corpos, outros afetos, sonhar outros sonhos” (Krenak, 2020, p. 47), para seguir na empreitada de também fabricar a História que possa contar essas histórias

3.3. Diplomacias cosmopolíticas e contribuições para uma historiografia perspectivista do Chaco

Passando pelo mapeamento parcial das cosmologias indígenas do Chaco, que podemos realizar a partir das grandes obras de exílio de alguns jesuítas que missionaram na região no século XVIII, com análises sobre as práticas corporais indígenas e sobre o desenvolvimento de suas cosmotécnicas para agir politicamente nessas paisagens cambiantes, esperamos ter demonstrado um panorama aproximado de como os eventos experienciados pelas pessoas nesse contexto é atravessado, interferido e também fabricado por uma miríade de seres que enunciaram suas presenças das mais diversas formas. Realizar uma abordagem metodológica que vise investigar as relações históricas entre humanos e não-humanos em um dado contexto requer, necessariamente, um alto grau de imaginação e cuidado teórico, mensurando distanciamentos com a tradição historiográfica e agregando uma variedade bastante heterogênea de referenciais.

Antes de passarmos para uma reflexão sobre as contribuições que uma abordagem dessa espécie pode propor para o avanço da historiografia, parece necessário aprofundar algumas questões referentes à cosmopolítica localizada que se desenvolveu e se transformou nos espaços reducionais do Chaco setecentista. Já mencionamos que o corpo das pessoas indígenas é o protagonista de um complexo sistema de elaboração cosmotécnica que mobiliza todo o coletivo em conjunto com outros seres que vêm a compor aquela pessoa, de forma que a pessoa se torna corpo, e conseqüentemente se torna pessoa humana dentro daquele coletivo a partir de sua interação com as outras pessoas (humanas e não-humanas). Neste contexto, as práticas de nomeação jogam um papel importantíssimo como parte que define e transforma a pessoa, sendo que o ato político de nomear está reservado, nas sociedades indígenas chaquenhas, às pessoas anciãs:

os índios em momentos específicos – ou sendo revisitado em situações operadas por xamãs – e, com isso, alertando que a percepção sobre a passagem do tempo não é privilégio nem domínio dos índios” (Felippe, 2022, p. 11).

Introducir nombres nuevos a las cosas, es derecho y trabajo de viejos. Cuando recién había llegado me admiraba muchas veces que palabras dadas a conocer desde los más apartados caseríos, fuesen recibidas por todo el pueblo, por la arbitraria intervención de alguna vieja sin que nadie las rechazara; las aceptaban con tanta religiosidad que consideraban nefasto enunciar de nuevo la palabra abolida (Dobrizhoffer, 1968, t.2, p. 185).

Os jesuítas frequentemente registraram como a linguagem se modificava intensamente por esse costume, e, a seu ver, de maneira completamente arbitrária, onde algumas palavras sugeridas por uma ou outra pessoa velha de maneira local era universalizada para todo o coletivo em questão de dias. Os relatos sobre as nomeações são interessantes, sobretudo para refletir sobre as mudanças na cosmopolítica de um determinado coletivo, pois os nomes das coisas fazem referência direta aos seres que são donos, ou que possuem aquelas coisas. Por isso, quando morre uma pessoa de nome tal, é necessário impor outra palavra para se referir aquela coisa para não acarretar desentendimentos com os seres que possuem aquele nome. Quando nasce um infante, este nunca terá o nome de um morto recente, e quem mantém esses importantes registros são justamente os anciões: *“Pero ni bien ha nacido una criatura, ya se le adjudica un nombre. Únicamente las indias viejas o indios viejos que se encuentran en el rango de hechiceros o brujos reparten los nombres”* (Paucke, 2010, p. 288).

Sabidamente, as anciãs indígenas consideradas xamãs foram as mais intrépidas inimigas dos missionários, não apenas por sua resistência à introdução dos elementos da cosmologia cristã nos coletivos indígenas, mas porque elas eram efetivamente pessoas muito poderosas e prestigiadas nessas sociedades, fato reconhecido pelos padres ao dizer que, por exemplo, *“los abipones, de ningún modo rechazaron el gobierno de las mujeres nobles, a ejemplo de los antiguos britanos”* (Dobrizhoffer, 1968, t.2, p. 111). Em consequência, esforçaram-se em elaborar meios de combater a sua presença na redução, registrando o seu desprezo em suas obras. Os aspectos negativos frequentemente associados às anciãs se revelam na forma como se narra a degradação de seus corpos, retratando-as como *“unas viejas depreciables, harapientas y llenas de arrugas”* (Dobrizhoffer, 1968, t. 2, p. 105). De fato, as críticas direcionadas às mulheres velhas fazem parte de um estratégico processo de construção da diferença promovido pelos sacerdotes para deslegitimar seu poder como mulheres velhas indígenas, que traziam em seus corpos e em sua oralidade os valores e conhecimentos ancestrais de suas comunidades, reivindicando uma posição de poder que entrava em conflito com a autoridade dos padres. Sem dúvida, a figura das anciãs estava inserida em uma dinâmica “onde sua presença no coletivo social era frequentemente mais temida do que a dos mais nobres caciques” (Salinas; Valenzuela, 2015, p. 178). Isso se deve ao fato de que a posição que essas

mulheres ocupavam ameaçava não apenas a atuação dos padres nas missões, mas também a própria lógica do exercício do poder:¹⁵⁵

Dentro dos povos guerreiros a oralidade feminina manifesta o domínio de um espaço ritual de grande importância para a vida comunitária. Nas cerimônias de consagração dos guerreiros abipón, por exemplo, uma “velha” se encarrega de enunciar os méritos do jovem que ingressava na prestigiosa classe de *Höcheros* (guerreiros), adotando um novo nome (Vitar, 2015, p. 68).¹⁵⁶

Esses relatos sobre o aspecto esfarrapado e maltrapilho também era por vezes dirigido aos caciques em um tom de crítica por parte dos jesuítas, que não entendiam por que as lideranças se vestiam pior do que os outros indígenas comuns:

Ningún cacique se distingue de entre ellos por su vestimenta, su casa o ajuar. Entre ellos, nobles y villanos, tienen tan exacto uniforme que uno no puede reconocer un cacique ni distinguirlo de un indio ordinario si uno no está informado de antemano. En frecuentes veces el traje de un cacique es peor que el de un ordinario. La causa se encuentra en que ellos tienen la costumbre de no negar nada de lo que otros, sean quienes fueren, solicitan de ellos. Cuántas veces los he vituperado por este despilfarro pero sin resultado pues ellos no pueden aguantar de modo alguno que se diga de ellos ser mezquinos lo que en su lengua denota: *Acimatcaet* (Paucke, 2010, p. 273).

Os próprios padres nas reduções eram por vezes chamados de mesquinhos e sovinas por possuírem bens de interesse da comunidade, mas não os compartilharem livremente, controlando seus fluxos: “*Niégameles una bagatela en ocasión de haberles dado ya tres o cuatro cosas de alguna estimación que tienen en las manos: basta, todo va perdido. Dicen: Acami Aquilegi; tú eres un menguado, miserable, mezquino*” (Sánchez Labrador, 1910, t.1, p. 251-252). Destes relatos é possível elaborar algumas explicações, sendo a primeira destas referente às razões do prestígio entre as lideranças indígenas, considerando que o poder de um cacique está atrelado a sua capacidade de prover os recursos necessários para seu grupo. Além da oratória, a capacidade de manejar as relações cosmopolítica e a de adquirir bens que podem ser compartilhados são características centrais na influência que possui uma liderança. Uma outra

¹⁵⁵ Percebe-se, inclusive, que as anciãs cumpriam um papel fundamental em todo o processo que decorria nas guerras indígenas, sendo elas as fabricantes das bebidas utilizadas nas *borracheras*, mas também frequentemente participando da retaguarda das próprias incursões guerreiras, como retratado pelo padre Paucke: “*De nada tenía que reírme más que de las mujeres indias viejas de las que vi una gran bandada bailar y cantar detrás de los indios formados en orden [de combate]. El baile era tan abominable como el canto en el cual ellas habían arreglado el texto contra el enemigo. De pronto silbaban como las víboras; de pronto hacían movimientos supersticiosos con las manos contra el enemigo; de pronto alentaban sus hijos y sus nietos que se hallaban entre los armados*” (Paucke, 2010, p. 391).

¹⁵⁶ “*Dentro de los pueblos guerreros la oralidad femenina pone de manifiesto el dominio de un espacio ritual de gran importancia para la vida comunitaria. En las ceremonias de consagración de los guerreros abipones, por ejemplo, una “vieja” se encargaba de enunciar los méritos del joven que ingresaba a la prestigiosa clase de los Höcheros (guerreros), adoptando un nuevo nombre*”.

interpretação é trazida por Alejandro Lopez e Agustina Altman, ao escreverem que, para os Guaicuru, “nos tempos primevos, seres humanos eram capazes de viajar ao longo do rio *Nalliagdigua* e obter todos os recursos para sua existência sem esforços. Este tempo acabou por conta de um comportamento antiético relacionado à reciprocidade” (Lopez, Altman, 2017, p. 66).¹⁵⁷

Esse componente mitológico da explicação de uma ordenação social pode ser um bom indicativo de como os indígenas mobilizam sua historicidade para organizar as diretrizes de relações cosmopolíticas que estabelecem. Um exemplo interessante também nesta esteira está contido na reflexão de Oscar Calavía Saéz em sua análise sobre os mitos sobre o Inca Pano, onde os indígenas também relacionam os missionários com o Inca, que era um Sovina:¹⁵⁸ “Donos de inexplicáveis riquezas, e por isso mesmo tão sovinas quanto generosos — como determinar o limite de ambas as atitudes? —, os relatos sobre o Inca podem muito bem retratá-los: mostram afinal uma evidente preocupação com a origem das mercadorias e de sua distribuição” (Calavía Saéz, 2000, p. 14).

O que estas análises parecem revelar é que essa política da reciprocidade que regula as relações está pautada em vários referenciais que se articulam para dar sentido de forma holística aos mundos dos indígenas. Pensemos, por exemplo, como a reciprocidade está pautada por uma orientação histórica a partir de seus mitos, que é atualizada na prática social das lideranças, fazendo a manutenção do poder e do prestígio ao mesmo tempo que segue a prescrição do mito e evita possíveis desentendimentos cosmológicos:

Essa multiplicidade dos modos de tratar as mudanças históricas existe no seio de cada sociedade, articulada de acordo com um sistema complexo de complementaridade e hierarquização [...]. Com efeito, por sua dinâmica pragmática (procedimento diagnóstico) e sua arquitetura cultural (teoria da alteridade), a lógica subjacente dessas concepções se inscreve ao mesmo tempo no campo da crônica histórica e no da filosofia social (Albert, 1990, p. 182).

Além disso, essa economia da dádiva que se sugere nas narrativas jesuíticas também se relaciona à temporalidade da prodigalidade onde ao tempo que se tem bens de consumo, deve-se compartilhar e consumir neste mesmo tempo, e que foi tão bem descrito pelos jesuítas: “*Toda*

¹⁵⁷ “*In primeval times, human beings were able to travel along Nalliagdigua river and obtain from it all their subsistence resources with no effort. But those times ended as a result of unethical behaviour regarding reciprocity*”

¹⁵⁸ Neste paralelo também é curioso perceber como, dada a relação dos Guaicurú com seus ancestrais pássaros, “são os animais — especialmente pássaros — que arrancam os bens do Sovina. Também nos mitos piro essa luta contra o Sovina fica em geral a cargo de personagens-pássaros ou assimilados a pássaros” (Calavía Saéz, 2000, p. 19).

es provisión muy corta, y con la cucua se alargan la necesidad por la misma escasez. De aquí proviene que al modo que otros mueren, los Guaycurús viven de hambre” (Sánchez Labrador, 1910, t.1, p. 291).¹⁵⁹

É nessa temporalidade equívoca (em contraponto a uma temporalidade unívoca) onde reside a preciosidade das reflexões sobre a historicidade indígena e suas contribuições para os marcos mais amplos da teoria da história e da historiografia. Se pudermos compreender essas narrativas coloniais sobre os povos indígenas como fundadas no equívoco, conceitual e temporal, e as seguirmos desenvolvendo métodos que sigam estes equívocos, talvez possamos fazer emergir a diversidade de histórias potenciais que essas narrativas contêm, que possam dar interpretações coerentes e inovadoras para a história de povos indígenas que

Para dar a entender su valor, su intrepidez y arrojo, se llaman Tigres: visten la piel de esta feroz bestia, y no obstante, no se fingen descendientes de tigres, sino pollos y como gusanos de la tierra, rescatados del duro encerramiento por un perro, o sin saber cómo están sobre ella (Sánchez Labrador, 1910, t.2, p. 53).

Nesse mesmo sentido, são indispensáveis as reflexões sobre as ontologias nas abordagens históricas, bem como sobre o encurtamento da fenda entre discussões que pautem ontologias e epistemologias, retornando à proposta de Latour já enunciada, pois entendemos que “os procedimentos para representar são para todos os seres os mesmos, uma epistemologia (ou procedimento técnico) constante para uma ontologia variável; é o mundo representado o que existe como diferente, mas toda e qualquer produção de mundo é igualmente válida e verdadeira” (Aravena-Reyes; Krenak, 2018 p. 148). É isto que é importante reforçar quando nossa proposta toma as vestes daquilo que é uma história potencial e plural, pois não se trata de substituir nossa tradição historiográfica e nossas divisões disciplinares, mas de enxugá-las para que elas possam referenciar aqueles povos com as quais reconhece que falhou.

Consideramos que são várias as propostas que podemos elaborar, no campo da historiografia, a partir de um olhar sensível e cuidadoso para o pensamento indígena passado e contemporâneo contido na documentação histórica. Essa temporalidade fractal e múltipla que fazemos emergir ao cotejar as narrativas históricas com etnografias contemporâneas e relatos de pensadores indígenas pode nos revelar muito sobre os fluxos e as estratégias desenvolvidas

¹⁵⁹ O regime de prodigalidade desses grupos indígenas é seguido tão paulatinamente que conta Dobrizhoffer que se um indígena recusa alimento, pode ser um sinal de grave doença ou acometimento por feitiçaria: “*La más breve repugnancia del alimento es tenuta por un evidentísimo signo de enfermedad. Así, si alguno de ellos se siente con estómago cargado y se priva de una sola comida, las mujeres enseguida auguran las cosas peores, y no ponen fin a sus lamentos, pronunciando con gemidos aquellos: Chik rkene, ‘no come’, y ya recelan de su vida gritando*” (Dobrizhoffer, 1968, t.2, p. 219).

pelos povos indígenas para transformar e atualizar suas relações com o cosmos. A centralidade da diplomacia cosmopolítica para os povos indígenas pode prestar algumas lições sobre o reconhecimento legítimo da diferença, isto é, sobre levar a sério a multiplicidade de perspectivas e de mundos potenciais que surgem destas perspectivas, incluindo as perspectivas não-humanas sobre a história:

O tecer de conexões entre ‘seres’ cujos interesses e as maneiras de fazer seus mundos visíveis divergem, mas que podem fazer referência um ao outro, ou eventualmente precisar de um ao outro, cada um com suas próprias ‘razões’. Acordos sem uma definição comum ou sem uma compreensão além da divergência é um tropo ecológico, contrapondo a ideia da conexão total ‘verdadeira’. Também pode ser um tropo para a ‘paz diplomática’ (Stengers, 2018, p. 91).¹⁶⁰

Seria possível, portanto, especular sobre uma potencial “paz diplomática”, nos termos de Isabelle Stengers, entre passados e histórias divergentes? Não ignoramos o fato de que ainda há um longo trajeto a ser percorrido, do ponto de vista da crítica, em direção à descolonização do conhecimento científico, da univocidade da História e de sua ontologia, já que entendemos que “toda tradução de ontologias é uma ocupação ontológica em pele de cordeiro. Não há tradução ontológica inocente, porque é impossível traduzir ontologias a não ser como substituição ontológica” (Almeida, 2021, p. 25). A guerra deve ser feita primeiro, mas somente para que esta possa abrir os caminhos para a diplomacia, que em nosso caso trata-se do reconhecimento da multiplicidade e da tecnodiversidade dos coletivos históricos. A substituição que sim, deve ser feita, é da orientação geral da epistemologia como matéria transcendente universal da humanidade pelas perspectivas imanentes e locais dos coletivos, que georreferenciem histórica e politicamente seus atores e suas relações. Um primeiro passo importante nesta proposta é o de atentar-se, dentro de nossa própria tradição historiográfica, para “o momento em que o ato de localizar é perdido para reter apenas uma definição abusiva do real como matéria localizável” (Debaise, 2019, p. 71).

Nosso trabalho tem a intenção de elaborar e fornecer alguns instrumentos diplomáticos para complementar a crítica. Inserir as reflexões sobre ontologia nos marcos das discussões históricas é ao mesmo tempo uma demanda de uma historiografia indígena comprometida e um ato que localiza geopolítica e eticamente as pesquisas históricas sobre coletivos profundamente

¹⁶⁰ “The making of connections between ‘beings’ whose interests, whose ways of having their world matter, diverge, but who may come to refer to each other, or need each other, each for their own ‘reasons’. Agreements without a common definition or without an understanding reaching beyond divergence is an ecological trope, disappointing the idea of ‘true’, nonpartial connection. It is also a trope for a ‘diplomatic peace’”.

distintos, pois “opera sob a presunção de produções de mundo divergentes, constantemente em choque através de negociações, enredamentos, cruzamentos e interrupções. É uma modalidade de análise e de crítica que está permanentemente preocupada com seus efeitos” (Cadena; Blaser, 2018, p. 6).¹⁶¹ A abnegação da História e de outras disciplinas científicas em discutir ontologias radica-se na concepção reificada do universalismo humano que pauta e direciona as ciências humanas e as matrizes epistemológicas do conhecimento moderno de forma geral. Entretanto, parece cada vez mais difícil recusar e rebater perspectivas investigativas, oriundas das mais diversas regiões do planeta, que afirmam a concepção de “um ser humano que não está sozinho, mas que compartilha com outros seres animados e – no sentido ocidental – seres ‘inanimados’ uma relação baseada na essência da vida” (Smith, 2016, p. 112).¹⁶²

Dessa forma, o que propomos aqui não se trata, novamente, de fazer substituições para nossa tradição, mas de localizar os equívocos que compõem estruturalmente essa tradição, para que possamos reconhecer as perspectivas plurais que compõem o mundo e coexistem em um mesmo contexto histórico, o que significa também “a coexistência de outras formas de conceber e explicar o cosmos, de organizar hierarquias simbólicas, outras formas de conhecer e de habitar o tempo e o espaço, de comunidades que insistem em não separar a humanidade do que é o ‘outro’” (Bianchi, 2019, p. 287-288). Essa perspectiva da história requer necessariamente uma ressignificação das concepções de temporalidade das quais a disciplina faz sua matéria-prima, pois é preciso escapar do eixo humanista do tempo global “que submete outros seres aos termos de nosso destino e propor uma nova agenda e uma nova imaginação tecnológica que possibilite novas formas de vida social, política e estética e novas relações com não humanos, a Terra e o cosmos” (Hui, 2020, p. 71).

Como alternativa, propomos pluralizar os regimes temporais a partir da concepção da tecnodiversidade dos povos, isto é, descentralizar e dessincronizar o tempo linear da tecnologia moderna que rege as ciências humanas, admitindo que cosmotécnicas localizadas engendrem outras temporalidades que devem ser investigadas em suas particularidades, como nas relações dos seres que compõem a historicidade e participam de temporalidades distintas de forma simultânea, no caso dos povos indígenas. Dessa forma, “considerando que os historiadores precisam lidar com escalas de tempo que são assíncronas, ou até dessincronizadas, de tempos

¹⁶¹ “Operates on the presumption of divergent worldings constantly coming about through negotiations, enmeshments, crossings, and interruptions. It is a modality of analysis and critique that is permanently concerned with its own effects”.

¹⁶² “Un ser humano que no se encuentra solo, sino que comparte con seres animados y – en el sentido occidental – seres ‘inanimados’ una relación basada en la esencia de la vida”.

históricos, o desafio deve ser tornar visível essas historicidades e temporalidades alternativas” (Cardoso Junior, 2023, p. 20).¹⁶³ O duplo desafio que se apresenta consiste em investigar o caráter acontecimental e idiossincrático da concepção de historicidade indígena, enquanto busca o caráter acontecimental de nossa própria tradição historiográfica, pois o acontecimento está no centro “da ordem da diferença e da singularidade, da descontinuidade e da ruptura. O acontecimento, matéria prima do historiador, é político, por trazer essa potência do diferir, do vir a ser, do devir, do tornar-se outro” (Júnior, 2023, p. 12).

É na esteira dessas reflexões que pensamos poder reformular a disciplina histórica para que ela possa dar conta de representar seus passados equívocos. De que outra forma poderíamos interpretar a historicidade de povos indígenas que “*Llaman con gran complacencia al mal espíritu Aharaigichî, o Queevèt [...]. De manera que no entiendo por qué razón los abipones lo honran otorgándole el nombre de abuelo*” (Dobrizhoffer, 1968, t.2, p. 97). Compreender que os indígenas podem ter um antepassado pássaro e outro que é um espírito malfazejo (elementos que comunicam a respeito da ontologia desses povos) pode nos direcionar para elaborar as perguntas certas sobre a história que estes indígenas narram (sobre o que é considerado verdadeiro e relevante), construindo cadeias de sentido com temporalidades essencialmente assíncronas. A emergência destes passados que o passado da disciplina relegou ao esquecimento, deve-se sobretudo às composições teóricas e metodológicas criativas que surgem da abordagem de novos pesquisadores e pensadores, indígenas e não-indígenas, comprometidos com uma prática historiográfica cada vez mais simétrica, justa e plural, de maneira que “agora há argumentos respeitáveis disponíveis para confrontar as reivindicações imperialistas da historiografia sobre ser a única (verdadeira, precisa e objetiva) forma de representar o passado” (Seth, 2020, p. 159).¹⁶⁴

Outra contribuição importante pode ser sobre pensar a historiografia, entendida como prática da escrita da história, do ponto de vista do trabalho de escrita, no sentido que o concebe Certeau, como prática corporal. A escrita está repleta dessa potência criativa e transformativa que parte do corpo para criar sentidos e sensibilidades em sua relação com seus outros:

A escrita é uma experiência de transformação metamórfica. Ela corresponde a uma daquelas situações que nos fazem sentir que algo ‘mais-que-humano’ está nos dirigindo, não como sujeito intencional, mas como que demandando

¹⁶³ “Provided that historians must deal with time scales that are non-synchronous, or even desynchronous, with historical time, they are challenged to make visible the alternative temporalizations and historicizations”.

¹⁶⁴ “There are now respectable arguments available with which to challenge historiography’s imperialist claims to being the only right (truthful, accurate and objective) way of representing the past”.

sua própria realização, requerendo do autor algum tipo contorção cerebral, isto é, corporal (tornar-se larva, escreveu Deleuze) onde qualquer intenção anterior é derrotada (Stengers, 2018, p. 105).¹⁶⁵

Enquanto historiadores, a escrita é de fato uma das nossas atividades que mais comove nosso corpo, nos conecta com a multiplicidade de pensamentos que nos compõem através de distintas referências, mobiliza intenções direcionadas através da disciplina e do método, mas também eventualmente cria reflexões inesperadas no próprio instante do acontecimento da escrita. Poderíamos pensar a historiografia como a cosmotécnica que cria sentido e coerência para nossas explicações sobre os fenômenos históricos, possibilitando relacionar-nos com a multiplicidade que nos atravessa também. Para além da historiografia, fabricar a multiplicidade parece tornar-se cada vez mais um requisito para o futuro desenvolvimento do que ainda chamamos de ciências humanas, pois entendemos que a “tecnodiversidade deve ser tematizada e conscientemente integrada ao pensamento e a produção da tecnologia, ao invés de apenas ser objeto da reflexão histórica. Se nós queremos imaginar políticas planetárias, uma maior atenção a essa questão da tecnodiversidade será necessária” (Hui, 2024, p. 254).¹⁶⁶

¹⁶⁵ “Writing is an experience of metamorphic transformation. It corresponds to one of those situations that make one feel that something ‘other-than-human’ is addressing us, but not as an intentional subject, rather as demanding its own realization, requiring from the author some kind of cerebral, that is, bodily, contortion (making us larvae, wrote Deleuze) whereby any preformed intention is defeated”.

¹⁶⁶ “Technodiversity should be thematized and consciously integrated into the thinking and making of technology instead of being only a subject of historical reflection. If we are going to imagine planetary politics, then a conscious take on the question of technodiversity will be necessary”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quem já ouvia a voz das montanhas, dos rios e das florestas não precisa de uma teoria sobre isso: toda teoria é um esforço para explicar para cabeças-duras a realidade que eles não enxergam (Krenak, 2020, p. 20).

Existe algo sobre a pesquisa histórica que está intimamente vinculado às tradições mágicas e aos sentimentos suscitados por cenários curiosos e misteriosos. Contar, imaginar e escrever histórias mobiliza aspectos do que há de mais humano, que diz respeito à comoção de enunciar sua perspectiva aos outros, fazer presente sua trajetória e suas impressões sobre o mundo. É também o momento em que outros seres são acionados para criar conosco, pois nossa narrativa é composta de uma infinidade de atravessamentos, pensamentos de outrem, referências e sensibilidades que não são somente nossas, mas que tomamos posse e incorporamos a nós. É por este motivo, e não por outros, que essa tese é escrita integralmente na primeira pessoa plural.

É claro que essas nuances não são a matéria da qual está constituída a História (ao menos por enquanto). Podemos inclusive meditar sobre o esforço que foi realizado ao longo dos séculos para esconjurar a magia das histórias, em prol de purificar a História, por meio de procedimentos técnicos, mas também éticos, de diferenciar e isolar a humanidade do resto, numa busca incessante pela autogestão e autossuficiência. Ao enfatizar tanto a excepcionalidade do ser humano, nossa querida e maldita herança iluminista acabou por perder a conexão com os elementos mágicos que também compuseram a nossa história.

É bem verdade que o passado do Ocidente é composto de diversas camadas de violência contra os Outros, pois já dissertamos muito sobre a simultaneidade da violência física e da violência epistêmica na formação da identidade moderna ocidental. Essa é a história que irremediavelmente está atrelada ao nosso passado, mas existem alguns indícios de que os inquisidores ainda estejam por aí, impedindo sorrateiramente que nós revivamos a magia das coisas. Quando passamos a dar visibilidade para a história de povos que vivem cotidianamente a magia, que se relacionam com as potências da natureza, com espíritos e outros seres do céu e da terra, estamos fabricando uma História que inclui o ser humano como um de seus protagonistas, não mais a criatura solipsista, mas uma personagem em sinergia relacional com o mundo. É neste momento que atraímos o olhar dos inquisidores, que prontamente clamam

que essa história é irreal e ficcional, pois fala de coisas invisíveis ou que não existem. Assim, a História não cessa de acusar as outras histórias de fábula, silenciando os passados mágicos com os quais muito poderíamos aprender.

Infelizmente, devemos destacar, ao historiador interessado e outros cientistas das humanidades, recai uma tarefa de enorme complexidade, a saber, exumar a magia da história (fazer guerra aos inquisidores), ao mesmo tempo em que afirma a importância de fazer histórias verdadeiras na era das *fake news* (fazer guerra aos fanáticos). Para cumprir essa dura incumbência, não podemos abandonar a crítica mas precisamos buscar meios de reconfigurá-la, onde nossa proposta seja justamente a de incluir as críticas dos povos não-modernos à nossa própria, de maneira a enriquecê-la sem perder a legitimidade e a veracidade que define esse conhecimento. Para demarcar os limites da relativização, precisamos realizar acordos diplomáticos sobre as verdades pragmáticas que devemos seguir, viabilizar métodos sensíveis de fazer história com a diversidade e a multiplicidade, sem perder o comprometimento e a seriedade que define nosso trabalho, pois fazer magia é assunto sério.

Nesta tese procuramos viabilizar essa história das multiplicidades a partir de reflexões sobre métodos e técnicas de produção das historicidades, demonstrando as contingências que definem as diretrizes historiográficas que orientam a disciplina. Doravante, explicitamos a necessidade de deslocar o eixo do humanismo que estrutura as ciências humanas, fazendo as pazes com os modos de racionalidade que foram banidos e desconsiderados como credíveis de gentes irracionais. Argumentamos que ao destronar a noção transcendente de ser humano como o único protagonista possível da história, fazemos emergir a multiplicidade de seres e inteligências que fazem a história também, e que não passaram despercebidos nas perspectivas de muitos povos não-ocidentais.

Diagnosticamos as condições que possibilitaram a arquitetura epistemológica moderna e colonial que calçou as bases das disciplinas científicas contemporâneas, de modo a localizá-las em seus contextos de produção, fazendo referência à geopolítica do conhecimento e remarcando as exclusões e os recortes que a constituíram. Buscamos, sobretudo, elucidar como a produção de conhecimento por meio das disciplinas científicas se valeu de conceitos e enunciados universais para legitimar seus discursos, produzindo conceitos para interpretar e analisar acontecimentos locais e contextualizados, mas projetando-os sem escrúpulos como os únicos instrumentos para compreender os fenômenos em qualquer lugar do mundo. Ao escolher investigar fontes escritas no período da colonização das Américas, de autores europeus que

escrevem sobre os povos nativos do continente, precisamos estar atentos para uma série de matizes que perpassam a elaboração desses documentos, e que refletem, direta ou indiretamente, essa estrutura epistemológica de onde parte seus discursos.

Os padres da Companhia de Jesus, atuando como produtores e disseminadores de conhecimento, desempenharam um papel crucial na construção narrativa das Américas e seus habitantes desde a fundação da Ordem. As extensas obras sobre suas interações entre os diversos grupos humanos no continente a partir do século XVI constituem um acervo valioso para o estudo da época e para a pesquisa contemporânea. A adaptabilidade da Companhia permitiu que seus membros se integrassem profundamente à vida social de diversos povos não europeus, resultando em relatos únicos e de grande relevância para a história. Argumenta-se que os jesuítas foram fundamentais na produção e difusão de novos saberes, impulsionados por sua prática missionária e educacional nas reduções e por sua participação em redes intelectuais que se intensificaram no século XVIII.

Após a expulsão dos jesuítas dos territórios ibéricos, suas obras no exílio sobre a América buscaram defender a Companhia e valorizar o trabalho missionário, descrevendo as potencialidades da terra, as características dos povos indígenas e resgatando a imagem da América como um local para a plena realização do cristianismo. Os jesuítas exilados também participaram da "Polêmica do Novo Mundo", defendendo a América contra as teorias iluministas sobre a degeneração da natureza americana e a inferioridade de seus habitantes. Em nossa análise investigamos a construção narrativa das paisagens do Chaco nas obras jesuíticas, mostrando como a chegada dos padres transformou as dinâmicas cosmopolíticas da região, exigindo que as parcialidades indígenas também apreendessem novas técnicas e se reinventassem.

Os missionários jesuítas demonstraram um notável interesse pelos corpos indígenas, dedicando extensas passagens de suas obras à descrição de práticas corporais e à interpretação do comportamento nativo através de suas expressões físicas. Além disso, suas narrativas revelam como a própria experiência corporal dos padres era afetada pelo contato com a alteridade, manifestando-se em sentimentos como medo, repulsa, admiração ou nostalgia. Através dessa escrita em exílio, eles reviveram o encontro entre seus corpos e os corpos dos indígenas com quem viveram longos anos em missão.

Para uma análise comprometida e ética da corporalidade e da historicidade indígena presentes na documentação colonial, é crucial adotar uma metodologia flexível e adaptável. É necessário desenvolver métodos alinhados com as perspectivas indígenas da história, que transcendam as fronteiras disciplinares e se ajustem às particularidades das fontes. Compreender a perspectiva indígena exige reconhecer e analisar os equívocos presentes na documentação colonial, de maneira que "seguir com o equívoco" signifique utilizá-lo como ferramenta metodológica controlada, buscando investigar as distorções e nuances das fontes. A pesquisa deve ser guiada por princípios éticos que respeitem a autonomia e a diversidade das culturas indígenas, e por referenciais teóricos que considerem as complexidades do contexto colonial.

A configuração de relações cosmopolíticas e interespecíficas em um espaço delimitado está intrinsecamente ligada ao desenvolvimento de cosmotécnicas locais adequadas ao manejo dessas interações. A dinâmica dessas relações exige a constante adaptação dessas técnicas, de maneira que não se pode dissociar a complexidade das paisagens e a agência criativa de seus habitantes (humanos e não-humanos). A renovação da historiografia, que busca resgatar os passados marginalizados, demanda a consideração das reflexões indígenas sobre seus mundos, reconhecendo a centralidade dos seres mais-que-humanos do cosmos como interlocutores vitais.

A inseparabilidade entre corporalidade, ontologia e epistemologia indígena é central em nossa pesquisa. A construção e transformação do corpo, para os coletivos indígenas, encontram-se imbricadas na produção, acumulação e circulação de conhecimentos ancestrais, configurando as relações ontológicas específicas de cada grupo. A análise das descrições jesuíticas sobre as práticas corporais no Chaco busca demonstrar o corpo indígena como um constructo social ao longo de sua vida, em permanente metamorfose. O desenvolvimento de cosmotécnicas, como a apropriação de perspectivas animais, está intrinsecamente ligada à produção da tecnicidade e do conhecimento individual e coletivo, onde a subjetividade se constitui através das relações com o mundo, e a fabricação das noções de temporalidade e corporalidade se manifesta na atualização de saberes ancestrais através do desenvolvimento técnico.

Pretendemos com este estudo, contribuir minimamente para o que acreditamos ser necessariamente um esforço coletivo de longa duração, de fazer justiça ao passado das sociedades indígenas americanas e dar ouvidos, dentro e fora dos espaços acadêmicos, às

perspectivas criativas dos povos originários para os problemas contemporâneos. Esperamos que nossa contorção tenha servido parcialmente para alimentar o desejo dos historiadores de devolver a magia à nossa prática.

REFERÊNCIAS

- AGNOLIN, Adone. Destino e vontade, religião e política: Companhia de Jesus e Ilustração na disputa póstuma dos Ritos do Malabar. *História Unisinos*, v. 13, n. 3, 2009, p. 211-232.
- ALBERT, Bruce. A fumaça do metal: história e representações do contato entre os Yanomami. Brasília: *Anuário Antropológico*, v. 14, n. 1, p. 151-189, 1990.
- ALMEIDA, Mauro. Anarquismo ontológico e verdade no Antropoceno. *Ilha*, v. 23, n. 1, p. 10-29, 2021.
- ARAVENA-REYES, José; KRENAK, Ailton Krenak. O cuidado como base epistemológica da produção técnica do Antropoceno. Foz do Iguaçu: *Epistemologias do Sul*, v.2, n. 1, p. 129-163, 2018.
- ASÚA, Miguel de. La ‘ciencia’ en las misiones jesuítica como encrucijada de saber global y culturas locales. In: RODRIGUES, Luiz Fernando M.; MARTINS, Maria Cristina B. (Orgs.). *A experiência da missão jesuítica na primeira modernidade*. São Leopoldo: Oikos, 2019, p. 180-200.
- BALANDIER, Georges. [1955] A noção da situação colonial. Araraquara: *Cadernos de Campo*, v. 3, p. 107-131, 1993.
- BALLESTRIN, Luciana Maria. Feminismos subalternos. Florianópolis: *Estudos Feministas*, v. 25, n. 3, p. 1035-1054, 2017.
- BARRETO, João Paulo Lima. *Kumuã na kahtiroti-ukuse: uma “teoria” sobre o corpo e o conhecimento-prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro* (Tese de Doutorado). 2021.
- BATALLA, Guillermo Bonfil. El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología*, v. 9, p. 105-124, 1972.
- BENTHIEN, Rafael. Por uma história cruzada das disciplinas: ponderações de ordens prática e epistemológica. São Paulo: *Revista de História*, n. 179, p. 1-26, 2020.
- BETTIOL, Maria Regina Barcelos. A herança jesuíta ressignificada no grande projeto da Ilustração. *Revista de Estudos de Cultura*, v. 5, p. 81-94, 2016.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BHABHA, Homi. Writing the Void. In: DUBE, Saurabh; SETH, Sanjay; SKARIA, Ajay. (Editors). *Dipesh Chakrabarty and the Global South: subaltern studies, postcolonial perspectives, and the Anthropocene*. London: Routledge Taylor & Francis Group, 2020, p. 47-55.
- BIANCHI, Guilherme. Arquivo histórico e diferença indígena: repensando os outros da imaginação histórica ocidental. Goiânia: *Revista Teoria da História*, v. 22, n. 2, p. 264-296, 2019.

BONALDO, Rodrigo; PEREIRA, Ana Carolina Barbosa. Potential History: Reading artificial intelligence from indigenous knowledges. *History and Theory*, v. 62, n. 1, p. 3-29, 2023.

BORGES, Jorge Luis. [1949] El inmortal. In: BORGES, Jorge Luis. *Cuentos completos*. Nueva York: Vintage Español, 2019.

BUCHELI, María Teresa Guerrero. La “colonialidad del ser” en los discursos ilustrados sobre el cuerpo indígena americano. Porto Alegre: *Espaço Ameríndio*, v. 11, n. 1, p. 219-248, 2017.

BUSSO, Hugo Aníbal. “Salirse del juego”. Perspectivas de articulación teórica entre la crítica decolonial transmoderna con las reflexiones de Foucault y Deleuze. *Tabula Rasa*, v. 16, p. 103-120, 2012.

CADENA, Marisol de la; BLASER, Mario. Pluriverse: Proposals for a world of many worlds. In: CADENA, Marisol de la; BLASER, Mario (Orgs.) *A world of many worlds*. Durham: Duke University Press, 2018.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. O Inca Pano: mito, história e modelos etnológicos. *Mana*, v. 6, n. 2, p. 7-35, 2000.

CALÁVIA-SÁEZ, Oscar. A terceira margem da história: estrutura e relato nas sociedades indígenas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 20, n. 57, p. 39-51, 2005.

CANÍZARES-ESGUERRA, Jorge. *Como escrever a história do Novo Mundo*. Historiografias, epistemologias e identidades no mundo Atlântico do século XVIII. São Paulo: EDUSP, [2001] 2011.

CAPONI, Gustavo. La discontinuidad entre lo humano y lo animal em la Historia natural de Buffon. Rio de Janeiro: *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, v. 24, n. 1, p. 59-74, 2017.

CARDOSO, Dorvalino Refej. Kahngág Jykre Kar – Filosofia, educação Kanhgág e a oralidade: uma abertura de caminhos. *Revista Latino-Americana de História*, v.10, n. 26, p. 8-45, 2021.

CARDOSO JUNIOR, Hélio. Varieties of temporalization: disciplinary tasks related to Historical time. *História da Historiografia*, v. 16, n. 41, p. 1-24, 2023.

CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz. A construção dos índios pelo Ocidente e seus corpos indomados (Amazônia, séculos XVII e XVIII). In: SOUZA, Fábio Feltrin; WITTMAN, Luisa Tombini (Org.). *Protagonismo indígena na história*. Tubarão: Gráfica e Editora Copiart, 2016, p. 57-85.

CARVALHO, José Jorge. O olhar etnográfico e a voz subalterna. Porto Alegre: *Horizontes Antropológicos*, v. 7, n. 15, 107-147, 2001.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, [1975] 1982.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Editora Vozes, [1990] 1998.

CERTEAU, Michel. História de Corpos (Entrevista). *Projeto História*, v. 25, p. 407-412, 2002.

CHARTIER, Roger. [1998] *A beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude*. Porto Alegre: UFRGS, 2002.

- CITRO, Silvia. Creando una mujer: ritual de iniciación femenina y matriz simbólica de los géneros entre los tobas *takshik*. In: HIRSCH, Silvia (Coord.). *Mujeres Indígenas en la Argentina: Cuerpo, trabajo y poder*. Buenos Aires: Biblos Culturalia, 2008a, p. 27-58.
- CITRO, Silvia. Las estéticas del poder entre los mocoví santafesinos. In: BRAUNSTEIN, Jose; MEICHTRY, Norma (Org.). *Liderazgo, Representatividad y Control Social en el Gran Chaco*. Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste, 2008b, p. 167-196.
- COLLOT, Michel. *A matéria-emoção*. Rio de Janeiro: Editora Oficina Raquel, [1997] 2018.
- COLLOT, Michel. *Poética e filosofia da paisagem*. Rio de Janeiro: Editora Oficina Raquel, 2013.
- CORRIGAN, Philip. The body of intellectuals/the intellectuals' body. *The Sociological Review*, v. 36, n. 2, p. 368-381, 1988.
- COSGROVE, Denis. Observando la naturaleza: el paisaje y el sentido europeo de la vista. *Boletín de la A.G.E.*, v. 34, p. 63-89, 2002.
- COURTINE, Jean-Jacques. O espelho da alma. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. (Orgs). *História do corpo: da Renascença às Luzes*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 401-410.
- DEBAISE, Didier. O universo perspectivista: natureza e subjetividade na metafísica contemporânea. Brasília: *DasQuestões*, v. 7, n. 1, p. 66-77, 2019.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- DERRIDA, Jacques. A estrutura, o signo e o jogo no discurso das Ciências Humanas. In: DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1971, p. 229-249.
- DESCOLA, Philippe. *Outras naturezas, outras culturas*. São Paulo: Editora 34, 2016.
- DIAKARA, Jaime. Pamurí Yukusiru: A viagem da vida na canoa de transformação. *Cadernos SELVAGEM*, 2021.
- DICKIE, Maria Amélia. Lévi-Strauss e os fios da história. Florianópolis: *Antropologia em primeira mão*, v. 132, p. 1-11, 2012.
- DOBRIZHOFFER, Martín. *Carta del Padre Martin Dobrizhoffer al Padre Nicolás Contucci sobre pedido de traslado como consecuencia de Estado de Salud*. 24/05/1763. Buenos Aires: Archivo General de la Nación. IX 6-10-6 doc. 151.
- DOBRIZHOFFER, Martín. *Historia de los Abipones*, 3 tomos. Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste, [1784] 1968.
- DOMANSKA, Ewa. Retroactive ancestral constitution, new animism and alter-native modernities. *Storia della Storiografia*, v. 65, n. 1, p. 61-75, 2014.
- DOMINGUES, Beatriz Helena. A disputa entre “cientistas jesuítas” e “cientistas iluministas” no mundo Ibero-Americano. *Numens: revista de estudos e pesquisa da religião*, v. 5, n. 2, p. 129-154, 2002.
- DOMINGUES, Beatriz Helena; SANTOS, Breno Machado dos. Sob o signo das Luzes: o pensamento jesuítico e a Ilustração nas cartas do Padre David Fáy. *História Unisinos*, São Leopoldo, v. 13, n. 3, p. 233-240, 2009.

FAUSTO, Carlos. Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX). Rio de Janeiro: *Mana*, v. 11, n. 2, p. 385-418, 2005.

FELIPPE, Guilherme Galhegos. *A cosmologia construída de fora: a relação com o outro como forma de produção social entre os grupos chaquenhos no século XVII*. Jundiaí: Paco Editorial, 2014.

FELIPPE, Guilherme Galhegos; PAZ, Carlos. Interseção de subjetividades: a presença indígena na escrita afetada dos jesuítas. *História da Historiografia*, v. 12, n. 30, p. 69-102, 2019.

FELIPPE, Guilherme. Etnocentrismos incômodos: saberes, ontologias e cosmocentrismo ameríndio. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, v. 17, n. 2, p. 1-15, 2022.

FERNANDES, Daniel dos Santos; FERNANDES, José Guilherme dos Santos. A “experiência próxima”: saber e conhecimento em povos tradicionais. *Espaço Ameríndio*, v. 9, n. 1, p. 127-150, 2015.

FERNANDES, Estevão Rafael; ARISI, Barbara. *Gay Indians in Brazil: untold stories of the colonization of indigenous sexualities*. Springer International Publishing AG, 2017.

FLECK, Eliane Cristina; POLETTTO, Roberto. Circulação e produção de saberes e práticas científicas na América meridional no século XVIII: uma análise do manuscrito *Matéria medica misionera* de Pedro Montenegro (1710). *História, Ciencias, Saúde – Manguinhos*, v. 19, n. 4, 2012, p. 1121-1138.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. Para além da medicina da alma: a atuação de missionários jesuítas nas artes de curar (América Platina, séculos XVII e XVIII). *Anuário do Centro Estudos de História do Atlântico*, n. 7, 2015, p. 153-174.

FLECK, Eliane Cristina; JOAQUIM, Mariana Alliatti. Sobre os “*Hijos del Paraguay*” e as “*Personas naturales inteligentes*”: uma análise dos relatos sobre saberes e práticas tradicionais indígenas no *Paraguay Natural Ilustrado*, de José Sánchez Labrador S.J. (1771-1776). *Memoria Americana – Cuadernos de Etnohistoria*, v. 25, n. 2 2017, p. 29-46.

FURLONG, Guillermo SJ. *Joaquín Camaño y su “Noticia del Gran Chaco”*. Buenos Aires: Librería del Plata, [1778] 1955.

GAIMAN, Neil. *Deuses Americanos*. Rio de Janeiro: Intrínseca, [2001] 2016.

GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. *Cien Años de Soledad*. Madrid: Unidad Editorial Bibliotex, [1967] 1999.

GESTEIRA, Heloisa Meireles. A cura do corpo e a conversão da alma – conhecimento da natureza e conquista da América, séculos XVI e XVII. *Topoi*, v. 5, n. 8, 2004, p. 71-95.

GOLDMAN, Marcio. Lévi-Strauss e os sentidos da história. São Paulo: *Revista de Antropologia*, v. 42, n. 1-2, p. 223-238, 1999.

GOW, Peter. *An Amazonian Myth and its History*. New York: Oxford University Press, 2001.

GROSFOGUEL, Ramón. Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa*, v. 19, p. 31-58, 2013.

HARAWAY, Donna. Symbiogenesis, sympoiesis and science art activisms for staying with the trouble. In: SWANSON, Heather; TSING, Anna; BUBANDT, Nils; GAN, Elaine (Org). *Arts*

of living on a damaged planet: monsters of the Anthropocene. University of Minnesota Press, 2017.

HARKIN, Michael. Ethnohistory's ethnohistory: creating a discipline from the ground up. *Social Science History*, v. 34, n.2, p. 113-128, 2010.

HARTOG, François. *O espelho de Heródoto* – Ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte: Editora UFMG, [1999] 2014.

HUFFINE, Kristin. Raising Paraguay from decline: memory, ethnography, and Natural History in the eighteenth-century accounts of the Jesuit fathers. In: FIGUEROA, Luis Millones; LEDEZMA, Domingo (Orgs.). *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*. Frankfurt: Vervuert; Madrid: Iberoamericana, 2005. p. 279-302.

HUGH-JONES, Stephen. The gun and the bow: myths of white men and Indians. Paris: *L'Homme*, v. 28, n. 106-107, p. 138-155, 1988.

HUI, Yuk. Cosmotécnica como cosmopolítica. *E-flux jornal*, v. 86, p. 1-26, 2017.

HUI, Yuk. O que vem depois do Iluminismo? In: HUI, Yuk. *Cosmodiversidade*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

HUI, Yuk. *Machine and Sovereignty: for a Planetary thinking*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2024.

INGOLD, Tim. Caminhando com dragões: em direção ao lado selvagem. In: STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura (Orgs.). *Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012, p. 15-29.

JÚNIOR, Durval Muniz de Albuquerque. A mobilização das carnes: história, desejo e política ao rés dos corpos. *Ouro Preto: História da Historiografia*, v. 16, n. 41, p. 1-21, 2023.

JUSTO, María de la Soledad. 'Que no es todo para todos': el deber de escribir en la Compañía de Jesús. *Actas y Comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval*, v. 9, p. 1-10, 2013.

KEITH, Thomas. *O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

KONDO, Hiroshi. The skin as a surface of composition: the use of animal body parts and plants in various practices of the Panamanian Emberá. *Tipiti Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 13, n. 2, p. 11-24, 2015.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LATOUR, Bruno. Múltiplos e animados modos de existência: entrevista com Bruno Latour. *São Paulo: Revista de Antropologia*, v. 57, n. 1, p. 499-519, 2014.

LATOUR, Bruno. Os objetos têm História? Encontro de Pasteur com Whitehead num banho de Ácido Láctico. Rio de Janeiro: *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, v. 2, n. 1, p. 7-26, 1995.

LATOUR, Bruno. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. Voltas ao passado. Rio de Janeiro: *Mana*, v. 4, n. 2, 107-117, 1998.
- LIMIC, Tijana. Para um diálogo interepistémico y decolonial entre feministas occidentales y no occidentales. *Tabula Rasa*, v. 23, p. 133-156, 2015.
- LOPEZ, Alejandro; ALTMAN, Agustina. The Chaco skies: a socio-cultural History of power relations. *Religion and Society*, v. 8, p. 62-78, 2017.
- LUCIANI, José Antonio Kelly. Fractalidade e troca de perspectivas. *Mana*, v. 7, n. 2, 2001, p. 95-132.
- MADARASZ, Norman. A ausência do corpo na ontologia. In: MURTA, Cláudia. *Entre corpos: investigações sobre corpo e sintoma*. Curitiba: CRV, 2016.
- MARTÍNEZ, Carolina. Usos del pasado y confiabilidad de las fuentes: Antoine-Joseph Pernety y la disputa sobre la naturaliza de América en el siglo XVIII. *Corpus*, v. 5, n. 2, p. 1-36, 2015.
- MECENAS, Ane. “O que importa para a fé e os bons costumes”: a censura e a publicação de impressos jesuíticos em Portugal (1623-1684). *Historia*, v. 36, 2018, p. 1-20.
- MEDRANO, Celeste; TOLA, Florencia. Cuando humanos y no-humanos componen el pasado. Ontohistoria en el Chaco. Posadas: *Avá*, n. 29, 99-129, 2016.
- MERLO, Pablo Concha. Cuerpo a cuerpo con la hacienda: percepción intercorporal entre puesteros y vacas en el Chaco santiagueño. *Etnográfica*, v. 27, n. 2, p. 365-385, 2023.
- MICARELLI, Giovanna. Finding the taste of knowledge: the orphan in indigenous epistemologies. San Antonio: *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 13, n. 2, 74-90, 2015.
- MONTERO, Paula. Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. In: MONTERO, Paula (Org.) *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p. 31-66.
- MORA RODRÍGUEZ, Luís Adrián. Dominación y corporalidad: técnicas de gobierno en la conquista americana. *Tabula Rasa*, n. 12, p. 13-29, 2010.
- MUECKE, Stephen. Indigenous histories and indigenous futures. In: DUBE, Saurabh; SETH, Sanjay; SKARIA, Ajay. (Editors). *Dipesh Chakrabarty and the Global South: subaltern studies, postcolonial perspectives, and the Anthropocene*. London: Routledge Taylor & Francis Group, 2020, p. 223-231.
- OLIVEIRA, Paulo Rogério Melo de. Um estilo jesuítico de escrita da história: notas sobre estilo e história na historiografia jesuítica. *História da Historiografia*, v. 7, p. 266-278, 2011.
- OLIVEIRA, Joana Cabral de. “Vocês sabem porque vocês viram!”: reflexão sobre modos de autoridade do conhecimento. São Paulo: *Revista de Antropologia*, v. 55, n. 1, p. 51-74, 2012.
- OVERING, Joanna. O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões. Rio de Janeiro: *Mana*, v. 1, n. 1, p. 107-140, 1995.
- PAREDES, Julieta. El feminismocomunitario, la creación de un pensamiento propio. *Corpus*, v. 7, n. 1, p. 1-10, 2017.
- PAUCKE, Florian. [1780] *Hacia allá y para acá*. Santa Fe: Ministerio de Innovación y Cultura de la Provincia de Santa Fe, 2010.

PAZ, Carlos. “Con los nombres de los caciques forjaron diversas naciones”: la imaginación etnográfica jesuítica en la construcción de tipos ideales de barbarie en el Chaco y las Pampas durante el siglo XVIII. In: MELEAN, Jorge Cristian Troisi; AMANTINO, Marcia (orgs.). *Jesuitas en las Américas: presencia en el tiempo*. La Plata: Jorge Cristian Troisi Melean, 2019, p. 381-413.

PAZ, Carlos. La modernidad de los bárbaros. Los abipones de San Jerónimo del Rey y sus relaciones sociales con las fronteras santafesinas del Chaco. São Leopoldo: *História Unisinos*, v. 13, n. 3, p. 253-264, 2009.

PERRONE, Nicolás Hernán. Uma mirada a la comunidad de jesuitas americanos expulsos a través de las obras de Lorenzo Hervás y Panduro S.J. (1735-1809). *História Unisinos*, v. 16, n. 1, 2012, p. 106-118.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 117-142.

QUINTERO, Pablo. Mito-lógicas del Diablo en el Chaco argentino. *Espaço Ameríndio*, v. 9, n. 1, p. 239-262, 2015.

QUINTERO, Pablo. A colonização do Chaco argentino: processos de territorialização, expansão do capital e colonialidade do poder na “Guerra contra el indio” (1875-1917). In: MURA, Fabio; SECUNDINO, Marcondes de Araújo; SILVA, Alexandra Barbosa da (orgs.) *Povos indígenas e relações de poder: olhares sobre América do Sul*. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia / EDUEPB, 2019, p. 147-178.

RODRIGUES, Luiz Fernando Medeiros; MARTINS, Maria Cristina Bohn. A ação global da Companhia de Jesus: embaixada política e mediação cultural em um cenário mundial. In: RODRIGUES, Luiz Fernando M.; MARTINS, Maria Cristina B. (Orgs.). *A experiência da missão jesuítica na primeira modernidade*. São Leopoldo: Oikos, 2019, p. 7-19.

RODRIGUES, Bruno Campos. *A pena do espírito e o corpo de papel: narrativa e conhecimento sobre o corpo indígena no Chaco (Século XVIII)*. São Paulo: Editora Dialética, 2021.

ROSSO, Cintia; CARGNEL, Josefina. “Historiadores y etnógrafos”: escrituras jesuíticas em el siglo XVIII. Los casos de Lozano y Paucke. *Anuario de la Escuela de Historia Virtual*, v. 3, n. 3, p. 62-77, 2012.

RÜSEN, Jörn. *Reconstrução do passado*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, [1987] 2010.

SÁNCHEZ LABRADOR, José. *Paraguay Católico*. Buenos Aires: Imprenta de Coni Hermanos, 2 Tomos, [1770] 1910.

SÁNCHEZ, Carlos Alberto González. El Atlántico, paradigma de la novedad en la época del renacimiento. Imaginario y realidad. *Anos 90*, v. 24, n. 45, p. 23-44, 2017.

SANTOS, Antonela; TOLA, Florencia. ¿Ontologías como modelo, método o política? Debates contemporáneos en Antropología. *Avá*, v. 29, p. 71-98, 2016.

SANTOS, Maria Cristina dos; BAPTISTA, Jean Tiago. Reduções jesuíticas e povoados de índios: controvérsias sobre a população indígena (séc. XVII-XVIII). *História Unisinos*, v. 11, n. 2, p. 240-251, 2007.

- SANTOS, Maria Cristina. Lições de Erovocá: estratégias narrativas do ‘eu’ a partir do ‘outro’. *Estudos Ibero-Americanos*, v. 42, n. 3, p. 1095-1116, 2016.
- SALINAS, María Laura. San Fernando del Río Negro. Un intento evangelizador jesuítico a los abipones. *Diálogos*, v. 13, n. 2, 2009, p. 293-322.
- SALINAS, María Laura; VALENZUELA, Fátima. Los mocovíes del Chaco según la mirada del P. Manuel Canelas SJ. *IHS Antiguos Jesuitas en Iberoamerica*, v. 3, n. 2, 2015, p. 169-190.
- SEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, n. 32, 1979, p. 2-19.
- SETH, Sanjay. Razão ou Raciocínio? Clio ou Shiva? Ouro Preto: *História da Historiografia*, v. 6, n. 11, p. 173-189, [2004] 2013.
- SETH, Sanjay. Memory, historiography and trauma: the limits of representation. In: DUBE, Saurabh; SETH, Sanjay; SKARIA, Ajay. (Editors). *Dipesh Chakrabarty and the Global South: subaltern studies, postcolonial perspectives, and the Anthropocene*. London: Routledge Taylor & Francis Group, 2020, p. 151-162.
- SMITH, Linda Tuhiwai. *A descolonizar las metodologías: investigación y pueblos indígenas*. Santiago: Lom ediciones, [1999] 2016.
- SOTO MORERA, Diego. Crítica de la razón corporal: Dussel y las meditaciones anti-cartesianas. *Tabula Rasa*, v. 26, p. 141-169, 2017.
- STENGERS, Isabelle. The challenge of Ontological Politics. In: CADENA, Marisol de la; BLASER, Mario (Orgs.) *A world of many worlds*. Durham: Duke University Press, 2018.
- SZTUTMAN, Renato. Perspectivismo contra o Estado. Uma política do conceito em busca de um novo conceito de política. São Paulo: *Revista de Antropologia*, v. 63, n. 1, p. 185-213, 2020.
- TAKUÁ, Cristine. Seres criativos da floresta. *Cadernos SELVAGEM*, 2020.
- TARDE, Gabriel. *Monadologia e sociologia – e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.
- TOLA, Florencia. “Eu não estou só(mente) em meu corpo” A pessoa e o corpo entre os Toba (Qom) do Chaco argentino. Rio de Janeiro: *Mana*, v.13, n.2, p. 499-519, 2007.
- TOLA, Florencia. Personas corporizadas, multiplicidades y extensiones: un acercamiento a las nociones de cuerpo y persona entre los tobas (qom) del chaco argentino. *Revista Colombiana de Antropología*, v.41, p. 107-134, 2005.
- TOLA, Florencia; SANTOS, Antonela dos; RESTREPO, Juan Pablo; LOPES, Gabriel Rodrigues; SARRA, Sonia; DE CHAZAL, Agustina; VARELA, Maximiliano. Entre el futuro que ya llegó y el pasado que nunca pasó: diplomacias chaqueñas en el Antropoceno. Rio de Janeiro: *Mana*, v. 25, n. 3, 809-836, 2019.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. Anthropology and the savage slot: the poetics and politics of Otherness. In: TROUILLOT, Michel-Rolph. *Global transformations: Anthropology and the modern world*. New York: Palgrave Macmillan, 2003, p. 7-28.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. Moderno de outro modo: lecciones caribenhas desde el lugar del salvaje. *Tábula Rasa*, n. 14, p. 79-97, 2011.

- VARGAS, Eduardo Viana. Gabriel Tarde e a diferença infinitesimal. In: TARDE, Gabriel. *Monadologia e sociologia – e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.
- VEGA, Fabián R. Corrección y reescritura jesuítica en el siglo XVIII: en torno a la obra de José Cardiel (1747-1780). *IHS Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, v. 5, n. 1, p. 84-110, 2017.
- VELDEN, Felipe Vander. Sobre cães e índios: domesticidade, classificação zoológica e relação humano-animal entre os Karitiana. *Avá*, v. 15, p. 1-18, 2009.
- VELDEN, Felipe Vander. As vespas que caçam com seus dentes: artefatos multiespécies, ritual e relações entre humanos e não-humanos entre os Karitiana (Rondônia). *Mana*, v. 28, n. 2, p. 1-34, 2022.
- VILAÇA, Aparecida. Chronically unstable bodies: reflections on Amazonian corporalities. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 11, p. 445-464, 2005.
- VITAR, Beatriz. La subversión del orden jesuítico: las ancianas indígenas y su resistencia a la acción misionera en el Chaco. *Missões Revista de Ciencias Humanas e Sociais*, v. 1, n. 1, p. 58-72, 2015.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival Anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipití Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 2, n. 1, p. 1-22, 2004.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, v. 14/15, p. 319-338, 2007.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, [1975] 2010.
- WAGNER, Roy. O Apache era o meu reverso: Entrevista com Roy Wagner. São Paulo: *Revista de Antropologia*, v. 54, n. 2, p. 955-978, 2011.
- WILDE, Guillermo. La agencia indígena y el giro hacia lo global. *Historia Crítica*, n. 69, p. 99-114, 2018.
- WOOD, Dan. Descolonizar el conocimiento: una *mise en place* epistemográfica. *Tabula Rasa*, v. 27, p. 301-337, 2017.
- WRIGHT, Pablo. Perspectivismo amerindio: notas antropológicas desde una crítica postcolonial. In: RENOLD, Juan Mauricio (Comp.). *Religión, Ciencias Sociales y Humanidades*. Rosario: Editora UNR, 2016, p. 139-150.
- YUN-CASALILLA, Bartolomé. Social networks and the circulation of technology and knowledge in the global Spanish empire. In: GARCIA, Manuel Perez; SOUSA, Lucio. *Global History and new polycentric approaches*. Londres: Palgrave Macmillan, 2018. p. 275-291.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação
Av. Ipiranga, 6681 – Prédio 1 – Térreo
Porto Alegre – RS – Brasil
Fone: (51) 3320-3513
E-mail: propesq@pucrs.br
Site: www.pucrs.br