

## Dupade: Repensando Deus

Leif Grünewald<sup>1</sup>

**Resumo:** Este texto examina a reflexão conjunta de Gilles Deleuze e Félix Guattari sobre o capitalismo como uma forma de humanismo, destacando como as "máquinas de capital semiótico" reterritorializam fluxos sociais, transformando "faltas moleculares" em "faltas molares" e gerando um poder imperial que busca universalizar a perspectiva burguesa. A análise crítica enfoca a manipulação ideológica do poder e do desejo, promovendo divisões e antagonismos nas relações de poder. A noção de Deus é tratada como uma construção ideológica que reorganiza as dinâmicas sociais e classificatórias. O texto também explora a etnografia dos Ayoreo, mostrando como os missionários salesianos impuseram uma "civilização", alterando suas estruturas sociais e culturais, e introduzindo novos modelos de casamento, punições e classificações religiosas. A transformação é associada à máquina de expressão denominada Dupade, que busca reconfigurar a realidade dos Ayoreo conforme os parâmetros da civilização imposta, funcionando como um "rosto" que molda a realidade dominante e operando na decodificação e recodificação das realidades locais.

**Palavras-chave:** Capital Semiótico; Deus; Sobrecodificação; Ayoreo.

**Abstract:** This text examines the joint reflection of Gilles Deleuze and Félix Guattari on capitalism as a form of humanism, highlighting how "machines of semiotic capital" reterritorialize social flows, transforming "molecular lacks" into "molar lacks" and generating an imperial power that seeks to universalize the bourgeois perspective. The critical analysis focuses on the ideological manipulation of power and desire, promoting divisions and antagonisms in power relations. The notion of God is treated as an ideological construct that reorganizes social and classificatory dynamics. The text also explores the ethnography of the Ayoreo, showing how Salesian missionaries imposed a "civilization," altering their social and cultural structures, and introducing new models of marriage, punishment, and religious classifications. The transformation is associated with the machine of expression Dupade, which seeks to reconfigure the Ayoreo's reality according to the parameters of the imposed civilization, functioning as a "face" that shapes the dominant reality and operating in the decoding and recoding of local realities.

**Keywords:** Semiotic Capital; God; Overcoding; Ayoreo.

### Introdução

No "esquizofluxo" do conjunto de textos enviados à Gilles Deleuze durante os anos de 1969 a 1972, repletos do emprego de Félix Guattari de seu próprio jargão, usado muitas vezes como se fossem a própria língua francesa, encontra-se uma breve e potente anotação de Guattari para Deleuze intitulada "Capitalismo é uma espécie de humanismo"<sup>2</sup>. Nela lê-se, desde a abertura, elaborações tais como: (1) máquinas de capital semiótico introduzem a soberania do fluxo decodificado na territorialidade; (2) trata-se de máquinas feitas para possibilitar o reconhecimento e a troca de territorialidade; (3) trata-se de máquinas de identificação que se encontra em operação

<sup>1</sup> Universidade do Estado do Pará, Departamento de Filosofia.

<sup>2</sup> Guattari, F. *The Anti-Oedipus Papers*. Semiotext(e), 2006.

a fim de recodificar e universalizar a própria recodificação.

Todo o problema ali encontrava-se no fato de que máquinas de capital semiótico ocupavam-se da transformação de “faltas moleculares” em “faltas molares”, de maneira que o próprio maquinismo se torna nascente de novas necessidades. Essa mesma máquina social não opera pela codificação de uma falta originária, como se a falta precedesse o funcionamento maquínico do social, pois seu objeto primeiro são os fluxos, sobre os quais incidem operações distintas de codificação, sobrecodificação, descodificação e axiomatização; a falta, nesse quadro, aparece antes como efeito produzido por certos agenciamentos de subjetivação, especialmente aqueles nos quais o desejo é interiorizado, edipianizado e reinscrito sob a forma da carência, da dívida ou da insuficiência. Por isso, é preciso distinguir os planos que se atravessam nesse processo sem reduzi-los a uma única lógica: há o plano maquínico da produção e circulação dos fluxos; há o plano estatal da captura, da inscrição e da sobrecodificação; e há o plano psíquico ou subjetivo no qual se constituem efeitos de interiorização, culpabilização e carência. A disjunção, em Deleuze e Guattari, não deve ser confundida com uma simples polarização binária, pois ela opera de maneira inclusiva e produtiva, distribuindo séries heterogêneas sem necessariamente submetê-las à forma da oposição; do mesmo modo, a subjetivação não constitui uma operação fundamental de toda máquina social, e sim um efeito histórico de agenciamentos específicos. Com isso, a máquina social deixa de ser pensada como um aparelho ideológico homogêneo e passa a aparecer como um campo diferencial de operações sobre fluxos, signos, corpos, territórios e regimes de inscrição. É nesse horizonte que a referência ao *Urstaat* exige maior precisão: o Estado primordial não deve ser entendido como uma exterioridade empírica que simplesmente “vem de fora” e se introduz no campo social, pois ele funciona antes como modelo de captura sempre já pressuposto, como forma arcaica e recorrente de sobrecodificação que reaparece e se reatualiza sob diferentes configurações históricas. O *Urstaat* não designa apenas uma origem cronológica do Estado, mas a insistência de uma forma estatal que captura fluxos imanentes, impõe-lhes uma instância transcendente de inscrição e organiza o campo social por meio da sobrecodificação. Sua arcaização consiste justamente em fazer reaparecer uma forma antiga como se ela fosse o fundamento natural, necessário ou originário da ordem social; por meio dessa operação, aquilo que se apresentava como diferença efetiva, exterioridade relativa ou multiplicidade territorializada pode ser reinscrito como resto, sobrevivência, atraso ou desvio. O outro é então produzido como arcaico, não porque pertença simplesmente ao

passado, mas porque a máquina de captura precisa distribuí-lo em uma escala hierárquica de legitimidade, convertendo diferenças históricas e territoriais em resíduos de uma forma supostamente superada. Desse modo, uma determinada disposição social pode figurar como medida universalizante da racionalidade, da humanidade e da legitimidade; nesse caso, a disposição burguesa, que já não se apresenta apenas como particularidade histórica, mas como figura normativa do universal. Assim, não se trata de afirmar que uma exterioridade territorializada seja transformada em imanência maquínica, já que a imanência dos fluxos é primeira; o que o Estado introduz é uma forma de transcendência, capturando, sobrecodificando e organizando esses fluxos segundo uma instância superior de inscrição. Posteriormente, no capitalismo, esses mesmos fluxos serão novamente descodificados, já não sob a forma da antiga sobrecodificação estatal, e sim sob a forma de uma axiomática que os reinscreve segundo a lógica abstrata do valor, da equivalência e da circulação.

A força dessa formulação reside, portanto, em compreender a máquina social como articulação instável entre a imanência produtiva dos fluxos, a captura estatal, a sobrecodificação arcaizante, a descodificação capitalista e a produção de formas específicas de subjetivação, entre as quais a falta aparece como efeito historicamente produzido, jamais como princípio originário. Nesse sentido, a intrusão dessas máquinas dá vistas ao fato de uma nova ruptura nas alianças pré-existentes e da produção contínua de novas alianças entre os mais diversos fluxos, compondo assim um quadro cujo horizonte é o de um desejo de abolição

É nesse ponto que se define o eixo desta intervenção: a ideia de Deus, tal como mobilizada no pensamento cristão, não será tomada apenas como conteúdo doutrinal ou representação ideológica, mas como operador de organização do poder. O problema da existência de Deus, nesse registro, deixa de se limitar à pergunta metafísica acerca de um ente supremo e passa a coincidir com a análise dos modos pelos quais uma determinada forma de transcendência organiza o campo social, distribui posições, hierarquiza alianças e institui regimes de obediência, culpa, desejo e antagonismo. A figura de Deus funciona, assim, como princípio de unificação e separação: unifica um campo sob a forma de uma soberania transcendente e, ao mesmo tempo, separa, classifica e opõe aqueles que podem ou não participar legitimamente dessa ordem. Por isso, a questão teológica se projeta imediatamente em termos políticos e libidinais, pois aquilo que aparece como crença, dogma ou verdade espiritual também opera como dispositivo de captura dos investimentos desejantes, produzindo formas coletivas de

submissão, identificação e exclusão. É nesse sentido que se pode falar em um Édipo de grupo, em um superego de grupo e em fenômenos perversos: não como simples transposição da psicanálise individual para o corpo social, mas como indicação de que determinados agenciamentos coletivos organizam o desejo segundo figuras de filiação, dívida, culpa e obediência. A transcendência divina, quando inscrita nessa economia política do desejo, não apenas orienta o que deve ser amado, venerado ou obedecido; ela também define aquilo que deve ser recusado, combatido ou odiado. Daí emerge uma gramática política da oposição: o indivíduo ou o grupo só se reconhece plenamente como pertencente à ordem legítima quando aprende a localizar fora dela uma figura inimiga. A organização do poder, nesse caso, supõe uma escolha fundamental, ainda que frequentemente mascarada como exigência moral, religiosa ou civilizatória: a escolha de quem deve ser odiado.

Nesse sentido, pode-se bem imaginar que a elaboração de uma imagem de Deus sobrepõe-se à criação de uma imagem de grupo com toda uma axiomática posta em efetuação em termos classificatórios, semióticos e fonológicos – que se encontram na tarefa de recriar uma linguagem e o modo de articulação de determinadas palavras e os gestos que as acompanham. – estruturas de organização, concepção de que espécie de relações são possíveis de serem mantidas com aliados, etc. Essa imagem de Deus que acaba por emergir a uma certa imagem serenante de Edipianização de um universo tão intangível quanto aquele do obsessivo que pede sua sensação de segurança se alguém altera a posição de um único objeto familiar.

Trata-se, ao fim, de um modo de obtenção, por meio da identificação com determinadas figuras e imagens, um certo tipo de eficiência e um quadro geral de operação. Um novo-outro registro que consiste, sim, numa transformação imediata. Ainda: numa conversão e numa completa mudança de medida; um outro-novo modo de visão, isto é, de compreensão, de aparecimento ou de (em)prestar-se à visão de todas as coisas, de tudo. Abre-se, repentinamente, um novo/outro mundo. Uma outra e nova história, pois. Uma outra e nova dinâmica do homem fazer-se ou tornar-se homem. Imagino que o modo de ser marcado por essa disposição torne-se ainda mais patente à luz da etnografia Ayoreo – um povo falante de uma língua da família Zamuco que reside na região do Chaco Central que foi reduzido durante os anos de 1960 na missão salesiana de Puerto María Auxiliadora pelas mãos do padre Antonio Ruggiero, num terreno de 200 quilômetros quadrados comprado por 40 mil dólares pelo Vaticano de

um produtor espanhol de madeira de quebracho<sup>3</sup> (*Schnopsis balansae*).

Estabelecida entre os Ayoreo na margem direita do rio Paraguay, os padres da missão de Puerto María Auxiliadora ocuparam-se progressivamente de fazer da vida das pessoas desse povo (para empregar as palavras de 1971 do padre salesiano Bruno Stella) “um fac-simile da primeira comunidade cristã de Jerusalém”, transformando-a, sob a perspectiva dos Ayoreo que não se concentraram na missão salesiana, no novo território dos *pa'i gosode* – da “gente do padre”. Assim caracterizado, o projeto salesiano posto em execução pelos padres na missão do alto Paraguay revelou-se, conforme argumentei em minha tese de doutoramento<sup>4</sup>, uma prática civilizatória particularizada tanto pela imposição de transformações nas relações espaço-temporais constituintes do mundo Ayoreo, quanto pela invasão de fluxos não-codificados vindos do exterior do socius ameríndio – que quando não destruíam as codificações primitivas, as reduziam a peças secundárias de uma máquina despótica inserida no Chaco paraguaio cuja posta em funcionamento.

E tudo isso quer, pois, também dizer: sob a vigência de nova máquina de expressão denominada *Dupade*, Deus – indissociável dos agenciamentos que, do ponto de vista dos padres, formalizaram sua ação sobre o mundo “selvagem” dos Ayoreo que figurava como desviante da imagem de civilização que mobilizavam –, tratou-se por muitos anos de conceber, dentre outras coisas, uma nova geometria para as aldeias (que tiveram sua feição circular substituída por um modelo análogo àquele empregado, por exemplo, nas missões jesuíticas), de criar residências exclusivas para famílias nucleares (e não mais para grupos mais amplos de parentesco); instaurou-se um modelo monogâmico de casamento (conflitante com aquilo que era, do ponto de vista dos Ayoreo, um dos ideais de prestígio dos grandes chefes, guerreiros e xamãs: a poligamia). Fez-se cessar ainda o infanticídio entre os Ayoreo por meio da recriação de uma ideia de pessoa humana, assim como interditou-se a guerra e instaurou-se uma lógica de classificação segundo a qual distinguia-se os batizados dos não-batizados, bem como o “pecado” do “não pecado” e aqueles que “tinham fé” daqueles que não a tinham. No mesmo golpe, estimulou-se também o uso de roupas “civilizadas” e instituí-

---

<sup>3</sup> O quebracho é uma árvore nativa do Chaco e do pantanal brasileiro, de madeira densa, dura, avermelhada e altamente resistente à decomposição, empregada na feitura de mourão de porteiras, aviamentos de casas e cabos de ferramentas. Ademais, a tintura da resina de suas folhas maceradas é dita ser tônica em pequena dose e sua casca, que contém tanino e é utilizada na indústria de curtume, quando triturada e cozida é reputada naquela região aliviar dores de dentes, ouvidos e auxiliar no tratamento de verminoses. Ver <http://www.umpedeque.com.br/arvore.php?id=634> (Acesso em 24/01/2023).

<sup>4</sup> Grünwald, L. *O Fascismo dos Homens Bons: sobre padres e os Ayoréode do alto Paraguay*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Universidade Federal Fluminense, 2015.

se entre os habitantes da missão um sistema de recompensas e punições, segundo o qual punia-se aquele que ousasse cantar e/ou xamanizar com a suspensão tanto do fornecimento das rações semanais de arroz e macarrão, quanto do acesso aos bens que ali encontravam-se disponíveis.

Mas volta a questão: mas, afinal, quem é *Dupade* e como ele opera como máquina de expressão? A pergunta ‘por quem’ não incomoda. Em sendo alguém, seria *Dupade* o que? Seria *Dupade* uma espécie de “rostro” (a lembrança é da lição que nos deram Deleuze e Guattari por ocasião da escritura de *Mille Plateaux*<sup>5</sup> oco e redundante, que se molda o real conforme uma realidade dominante? Se sim, o que resta à descodificação e sobrecodificação das partes descodificadas e a partir de uma relação com a paisagem?

## ***Dupade***

O tempo era uma manhã de novembro de 2012 e, como era típico de quase todas as manhãs em que não havia por ali um ou outro trabalho que devesse ser feito para alguém que vivesse em Carmelo Peralta ou em Porto Murtinho, Peebi encontrava-se sentado ao meu lado dividindo comigo um pouco de seu tererê e, com o olhar que parecia apontar diretamente para a outra margem do rio, contava-me que os antigos Ayoreo diziam que quando carecia-se de água, ‘rezavam’ (mantenho aqui a mesma palavra que empregara Peebi naquela ocasião) do alto de uma árvore para Iroquimamito e à ele rogavam por água: – ‘*Iroquimamito, ataja yoque! Iroquimamito! Yodi!*’ – ‘*Iroquimamito, nos ajude! Iroquimamito! Água!*’.

Conforme Peebi frisava naquela ocasião, vê-la cair do céu ou não dependeria, no entanto, da ‘bondade’ (era exatamente esta a palavra de Peebi) de quem pedisse – como se fosse a ‘bondade’ de uma pessoa determinante para que a própria ‘bondade’ de Iroquimamito em fornecer aos humanos vivos água pudesse ter visibilidade. Para mim cumpria, então, perguntar a Peebi: – ‘E agora que todos vivem na margem do alto Paraguay, ainda se pede alguma coisa para *Iroquimamito?*’. Peebi me esclareceria, então, que Iroquimamito era, em realidade, aquele em quem os Ayoreo reconheciam anteriormente Deus, mas a própria palavra havia dito ser civilizada pelos padres salesianos, e transformada por eles em outra, *Dupade*.

É *Iroquimamito Dupade* e é *Dupade* Deus. Palavra dos Ayoreo. *Dupade* figura no pensamento Ayoreo como o grande transformador da condição ontológica dos seres

<sup>5</sup> Deleuze, G. & GUATTARI, F. *Mille Plateaux*. Éditions de Minuit, 1980.

originários *Jnanibajade* (masc.) e *Chequebajedie* (fem.), reputados terem desobedecido às ordens de Dupade por terem se cansado de viver uma vida sob seus mandos e desmandos, bem como um chefe poderoso cujos atributos manifestam-se ao assegurar que os Ayoreo batizados, habitantes da missão, e conhecedores de suas palavras (ayoreo: *uruode*) possam “viver bem” – com acesso tanto a medicamentos quanto a essa classe de objetos poderosos. Reconhece-se, ademais, que *Dupade*, já há muito tempo, não vive entre as pessoas humanas. Desde o dia em que, ofendido pela descrença dos Ayoreo e pelo mau-odor do domínio terrestre, abandonou a socialidade humana e rumou para um patamar celeste, acompanhado daqueles que viriam a se transformar, por sua intervenção, nas estrelas e na lua – os únicos que, segundo seu próprio julgamento, acreditavam em suas palavras e lhe chamavam pelo vocativo *yoquipa’i*, “o nosso padre”.

Os Ayoreo, “abandonados” (ayoreo: *timiningara*) no domínio terrestre, passaram a viver sob a tutela da pessoa cósmica e destituída da condição humana de *Dupade*. Este, por outro lado, ao ascender para o patamar celeste, teria se magnificado e distribuído sua capacidade xamânica e de provimento de acesso a um tipo específico de trabalho<sup>6</sup> e a uma classe determinada de objetos aos Brancos – dentre eles, os próprios padres da missão de Puerto María Auxiliadora que, ao figurarem como versões empobrecidas de *Dupade* faziam reenviar, em certo sentido, a vida de uma classe de pessoas desse povo a um estado mítico em que as pessoas desse povo viviam na fazenda de *Agayéguede*<sup>7</sup>.

Cabe assinalar ainda que *Dupade* seria apreendido, do ponto de vista dos Ayoreo, como um chefe e xamã magnífico e ameaçador, sempre a postos para punir as pessoas

<sup>6</sup> Cf. Grünewald, L. *O Fascismo dos Homens Bons: sobre padres e os Ayoréode do alto Paraguai*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Universidade Federal Fluminense, 2015.

<sup>7</sup> Segundo os Ayoreo, *Agayéguede* foi seu primeiro “capitão” (ayoreo: *eduguéjnai*), humano para si próprio e “um pouco Paraguaio” do ponto de vista dos humanos de verdade, além de ter sido o primeiro morador de uma grande fazenda localizada rio acima, na região de Fortín Ingavi, juntamente com os Ayoreo, que eram, dizia-se, pessoas extremamente ricas e tinham armas de fogo e grandes criações de gado de corte e leiteiro, porcos, cabras, e muitos cachorros. Mesmo considerado “um pouco” paraguaio, *Agayéguede* é reconhecido ainda tanto por sua habilidade com a língua ayoreo, quanto por sua capacidade de detectar na árida paisagem chaquenha a localização de depósitos de água e de antever a ocorrência de guerras e a chegada de inimigos – diante da chegada eventual, dizia-se que ele se punha a gritar a plenos pulmões, com a finalidade de que o inimigo recém-chegado se distraísse. Essa era, segundo os Ayoreo, sua própria demonstração de poder, que provocava imediatamente, por outro lado, a dispersão daqueles que viviam consigo nesta fazenda. No entanto, houve um dia em que o aviso verbal de *Agayéguede* se confundiu com os estampidos de tiros saídos de duas armas distintas: a arma do inimigo e sua própria arma. Quando não se podia mais ouvir os gritos de *Agayéguede*, os Ayoreo teriam deduzido: “Nosso capitão só pode estar morto!”. Se no começo todos os Ayoreo tinham animais, armas e criações de gado, após a morte de *Agayéguede* iniciou-se um processo de diferenciação que teria feito com que as pessoas desse povo perdessem tudo que até então era de sua posse. Conta-se ainda que por ocasião do mesmo acontecimento aqueles que viviam sob a tutela de *Agayéguede* abandonaram a fala de uma língua única e diferenciou-se linguisticamente os Ayoreo dos Chamacoco (*Ybytóso* e *Tomaráho*), dos Guarani, dos Angaité, dos Kadiwéu, dos Bororo, dos Terena etc. e a carência de comunicação provocada pela criação da diferença linguística fez com que esses povos se dispersassem ao norte e ao sul do Chaco Central e passassem a guerrear uns com os outros, dada esta espécie de patologia de comunicação que se instaurou entre eles.

desse povo. Assim sendo, tudo parece se passar, então, como se *Dupade* exercesse no exterior do *socius* o mesmo papel que os *pa'i* salesianos julgavam exercer com fins de recriar uma imagem de humano entre os Ayoreo. Mas o que é que *Dupade* pune? Dizia-se que a todas as atividades que os Ayoreo reconhecem como *puyák*<sup>8</sup> - da qual os Ayoreo se servem para designar tudo aquilo que é proibido.

As proibições não dizem respeito a um terror de que tal desrespeito acarrete uma morte coletiva, mas a um costume cujos efeitos podem ser atenuados pelo xamã, quando não respeitado. A própria ideia de *puyák* encontra-se sujeita a variações sazonais e assim sendo, a estação seca é aquela repleta de interdições, logo suspensas por ocasião da chegada da estação chuvosa. Ademais, uma pessoa pode, inclusive, criar por iniciativa própria uma interdição *puyák*, vide o caso de um homem em Tiogai que determinou, irritado pelos assaltos em suas plantações, que as mulheres que cruzassem a trilha para sua roça engravidariam prontamente. Inclua-se no rol das atividades ditas, em Tiogai, serem *puyák* lavar roupa a noite (acarretaria a morte de um dos pais de quem a lavou); comer carne de jaguar (o repasto de carne de onça implicaria numa multiplicação do número de jaguares em uma determinada área) ou tocar porções específicas de seu couro (o couro das suas costas é reservada apenas aos chefes); comer excessivamente ou não lavar as mãos após uma refeição (o ato descuidado implicaria na deformação dos membros de uma pessoa); ofender ou martirizar animais (ofender, por exemplo, o porco do mato totó implicaria a morte imediata do ofensor) contar determinados mitos ou realizar certas orações no espaço da aldeia; ou (mas esta é exclusiva às mulheres) comer a cauda do tamanduá, sob pena de ter filhos demais.

A fim de se precaverem dos efeitos das ações de um irritado *Dupade* é absolutamente necessário que uma pessoa tenha sempre 'fé'. O mesmo tipo de 'fé' que Peebi me disse, certa vez, ter, enquanto assistíamos pela televisão a um desses programas em que pastores evangélicos levam pessoas até um altar para 'exorcizá-las' na frente de uma plateia de fiéis, o que quase sempre é sucedido pelo desfalecimento da pessoa aos pés do pregador. Peebi, com os olhos ainda voltados para o televisor, me perguntava o que eu achava daquilo, ao que lhe respondi com franqueza dizendo que não sabia o que dizer, que não tinha mesmo a mínima ideia do motivo que levava aquelas pessoas a desmaiarem diante de um pastor-exorcista. Mas Peebi, por seu lado, tinha sim uma explicação interessante para um evento como aquele que acabávamos de

---

<sup>8</sup> Que é, de acordo com Otaegui (2011) a forma enunciativa do verbo *puyai*, do qual os Ayoreo se servem para designar tudo aquilo que é proibido.

assistir: desmaiava-se ali no altar porque não se tinha realmente ‘fé’ em *Dupade*. Quem quer que realmente a tivesse, não desmaiaria. E ele com isso lançava um desafio: – ‘Um dia vamos lá e você verá que eu não desmaiarei. E você, será que você irá desmaiar?’

Se os mitos contados pelos Ayoreo narravam sobre um mundo em que, após a cisão da continuidade ontológica entre os seres que o habitavam rearranjou-se a topologia do cosmos e, com isso, o sol e a lua apartaram-se, as estrelas ascenderam aos céus na mesma ordem que aparecem hoje aos olhos dos humanos vivos, e juntamente com elas teriam ascendido tanto as três camadas<sup>9</sup> que compunham o céu dos antigos Ayoreo, quanto as formas não-humanas de alteridade que passaram a povoá-los. Simultaneamente, o domínio *Jnaropié* destinou-se à posição subterrestre que ocupa hoje. A chegada dos *pa’i* salesianos apontava, por sua vez, para uma “transformação da transformação”<sup>10</sup>: uma espécie de dobra suplementar na topologia e na população do cosmos, de forma que escutava-se em Tiogai a seguinte resposta ao se indagar alguém sobre qual era o destino póstumo do duplo anímico *oregaté* de uma pessoa morta: – ‘O *pa’i* disse que ele vai para o céu viver com *Dupade*’. Ou, ainda, ao indagar se não era verdade que os *oregaté* dos mortos iam para *Jnaropié*: – ‘Acho que te enganaram. Isso era só antigamente! Depois que ‘chocamos com a civilização’ os *pa’i* ensinaram que o que há embaixo da terra é o inferno e é lá que mora *Asojna*, a engole-vento’ (que os Ayoreo logo passariam a associar ao diabo), ou ao perguntar se os xamãs podiam visitar *Dupade* no céu: – ‘Só bruxo que vai no céu e volta.’

Em todo caso, é importante assinalar que não era só da perspectiva dos Ayoreo que se enxergava essa espécie de “transformação da transformação” a que o cosmos Ayoreo foi sujeitado por ocasião da chegada dos *pa’i* salesianos. No próprio material que os padres salesianos produziram ao longo dos anos de 1970 sobre a missão de Puerto María Auxiliadora e sobre as transformações que eles trataram de impor no mundo Ayoreo com propósito de fazê-lo adequar-se aos anseios de um projeto civilizatório cristão, moderno, Euro-Americano, etc., já abundavam os traços do desenho de um projeto de aniquilação de um antigo código considerado pelos padres como selvagem e a invenção de uma nova relação de significação fundada a partir de uma espécie de processo de sobrecodificação do antigo cosmos Ayoreo.

Ao afirmar isso, o que ocorre à memória é justamente a lembrança de alguns

<sup>9</sup> *Gatájnoquei gatei* (céu superior), *Erape uñai* (céu médio), e *Gatájnoquei* (céu inferior)

<sup>10</sup> Gow, Peter. *An Amazonian Myth and its History*. Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology. Oxford University Press, 2001.

procedimentos, como o que o padre Bruno Stella registrou em abril de 1971 – trecho do qual trago abaixo a fim de dar vistas à recodificação dessa espécie de fluxo, que os padres fariam escorrer pelos *socius* indígena sob justificativa da *civilização* e do *disciplinamento* de um povo:

“Estamos convencidos que abandonar os próprios desejos e toda esta crença e tradições clônicas para aderir a religião cristã não é uma coisa fácil. Mas aquilo que não consegue fazer o missionário, o faz Deus. É ele quem transforma a alma. Todas as noites durante a reza do rosário com os Moros, quando cai a escuridão sobre a imensa selva do Chaco Boreal, nós rezamos pelos benfeitores de nossa missão. Sentem [vocês] a ‘conexão’ de nossas preces?”<sup>11</sup>.

Ora, se é notável que os *pa’ís* salesianos passariam, progressivamente, a se dedicar na missão de Puerto María Auxiliadora a forjar uma espécie de “mundo sem Outrem”<sup>12</sup>, partir da elaboração de um sistema constituído a partir da imagem de *Dupade*, esse sistema acabaria por constituir uma forma de expressão que se revelaria absolutamente indissociável de determinados agenciamentos que formalizariam, do ponto de vista dos padres, sua ação civilizatória sobre o mundo habitado pelos Ayoreo que desviava de sua própria imagem civilizada. É importante notar que dentre os efeitos produzidos pela instauração da máquina despótica salesiana ao se colocarem em filiação direta com *Dupade*, partilhando com ele da mesma condição ontológica, um relevante é o estabelecimento, por meio de um conjunto de atos civilizatórios, da distinção entre os Ayoreo *batizados* e os *não-batizados*, revelando-se ali determinante para tratar comparativamente a criação de duas séries comunicantes, mas distintas, de gente, de acordo tanto com uma diferença corporal e espacial, quanto com o regime de relações em que cada série de gente se engaja.

É assim que a distinção entre *batizados* e *não-batizados* se prolongava na diferença entre corpos e regimes de relações. Os *batizados* surgiam, mediante as ações dos padres da missão, numa série que fundava um tipo corporal, reduzido a um envelope físico e apenas um duplo, construído a partir de um regime alimentar que tolera livremente e abundantemente a comida dos Brancos obtida na missão (sal, óleo, bolachas, macarrão etc.). Não-concorrentemente, a condição corporal dos *não-batizados* manifestava-se, no exterior da missão, na floresta, sob um modelo ampliado

<sup>11</sup> Bollettino Salesiano. *Direzione Generale Opere Don Bosco, anno XCV*. n. 9, 10 maio 1971. Disponível em: <https://bollettinosalesiano.it/archivio/1971/197109.pdf>. Acesso em: 8 maio 2026.

<sup>12</sup> Deleuze, G. *Lógica do sentido*. Perspectiva, 1998.

de corpo (somava-se ao envelope físico dois princípios anímicos) para o qual a comida dos Brancos é reputada ser radicalmente patogênica, sendo ele construído perante um regime alimentar específico, pautado no consumo restrito de alimentos que, sob a lógica de um sistema classificatório Ayoreo, também são considerados causadores de doenças, mas são obtidos no espaço da floresta - por exemplo: a carne de jabotis, tatus, tamanduás ou frutos de cactos, que não podem ser consumidos em excesso, sob pena tanto de enfraquecer o corpo físico do comedor imprudente, quanto provocar-lhe uma transformação no simétrico do animal de cuja carne consumiu excessivamente.

A isso, a esse modo corporal, some-se a necessidade de as pessoas *batizadas* serem pessoas que *escutassem* (Ayoreo: *angarato*). Sobretudo as palavras de Dupade ensinadas pelos padres salesianos, sob pena de largarem-se sujeitas as punições de Deus, reservadas particularmente àqueles que não tinham 'fé'. Dessa forma, uma pessoa que não tivesse fé seria imediatamente uma pessoa *castigada*, que opor-se-ia, conseqüentemente, aos Ayoreo *paaque*<sup>15</sup>, isso é, pacíficos, batizados, crentes e merecedores, portanto, das benesses que Dupade pode proporcionar, através dos atos dos *pa'i* salesianos, a eles. Neste contexto, o peso que os Ayoreo *batizados* habitantes da missão de Puerto María Auxiliadora atribuíam à necessidade de se 'ter fé' e de escutar com atenção as palavras de Dupade saídas das bocas dos padres salesianos não deve ser apreciado apenas em relação à sua contraparte material (cujo índice encontrar-se-ia na capacidade atribuída aos *pa'i* de xamanizar), mas também com relação à sua contraparte cósmica: evitar os efeitos da fúria e descaso de Dupade, cujos prejuízos se fariam visíveis (e justificar-se-iam) por meio das ações dos padres salesianos para com as pessoas desse povo.

E com isso entende-se que a vida regida pelas palavras de Dupade se tornava uma que merecia ser vivida na medida em que se revelava um esforço de retornar a um *continuum* mítico que não expressava uma relação imediata entre o homem e o mundo através de operações práticas. Adaptando livremente o que Lévi Strauss sugeriu no *Finale* de *L'Homme Nu*<sup>14</sup>, se poderia afirmar que ser uma pessoa *paaque* crente nos ensinamentos de Dupade não consistiria numa reação a vida, mas numa reação ao que o próprio pensamento das pessoas desse povo *batizadas* fez do mundo em que viviam, de maneira que viver com os *pa'i* não seria uma resposta direta a um novo mundo vivido,

---

<sup>15</sup> Otaegui, A. *Les Chants De Nostalgie Et De Tristesse Des Ayoreo Du Chaco Boréal Paraguayan* (Une Ethnographie Des Liens Coupés). Tese de Doutorado. École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2014. p. 108.

<sup>14</sup> Lévi-Strauss, C. *L'Homme Nu*. Plon, 1981. p. 681.

mas antes uma resposta à forma pela qual uma pessoa *batizada* pensa sobre o mundo.

Isso, porém, sob a perspectiva daqueles que viviam na missão e criam nas palavras de *Dupade*. Aqueles cujos atos os *pa'i* julgavam não serem mais que, 'pecado' (Ayoreo: *pipesute gajnarégone*), não tardariam a se indagar: - 'pois se aqueles que vivem ao redor dos *pa'i* podem conseguir dinheiro e os bens dos Brancos, seria possível obtê-los de alguma outra maneira que não essa?'

Segundo ouvi certa vez em Tiogai, a solução encontrada por um homem que era certamente visto pelo ângulo de *Dupade* e dos Ayoreo *paaque* como um sujeito *não-batizado* era, sem dúvida, engenhosa: esse homem teria criado xamanisticamente um tipo de máquina com a qual, segundo dizia-se, podia-se 'confeccionar' dinheiro. A máquina teria funcionado muito bem, durante muito tempo, de forma que não teria tardado para que ela se tornasse sensação em outras comunidades, sobretudo entre os Ayoreo que viviam na localidade de *Campo Loro*, que ainda viviam naquele tempo sob tutela dos missionários evangélicos da *New Tribes Mission*, empregados nas fazendas dos patrões Menonitas. Mas nesse contexto dizia-se também que isso só seria possível porque, em realidade, o homem da máquina de dinheiro seria um feiticeiro e sendo ele o que era, os habitantes da missão logo pensaram em assassiná-lo, com a benção dos padres e de *Dupade*.

Vejamos ainda que no caso dos *batizados* a fixação no terreno de propriedade da missão, na margem do rio, figurava de maneira distinta sob duas perspectivas não-recíprocas. Do ponto dos batizados, a residência ali possibilitava acesso tanto ao trabalho remunerado na própria missão - como por exemplo, a atividade de criação de gado -, quanto a objetos como o barco a vapor dos padres, a bordo do qual podiam se locomover para outras regiões rio acima e rio abaixo para exercer trabalho remunerado e adquirir com o dinheiro que obtivessem alguns objetos dos Brancos, expandindo, assim, as possibilidades de relação com diferentes formas de alteridade de cujo ponto de vista os Ayoreo figuravam até então apenas como 'selvagens' e 'canibais'.

Por outro lado, do ponto de vista dos padres a conversão de uma série em outra dava vistas para um processo de reespecificação que, se não era relacional - tal como do ponto de vista dos Ayoreo batizados -, era 'de substância'. Sob sua perspectiva, a transformação espacial (da floresta para a missão) e a transformação nas condições materiais em que os batizados viviam provocadas por seus atos implicavam, por fluxo, numa espécie de 'transformação moral' daqueles que, segundo os padres (e aqui emprego sua própria terminologia apresentada nos *Bolletinos Salesianos*), ainda eram

‘selvagens’ e se encontravam ‘na idade da pedra’ – carecendo, portanto, careceriam da piedade e da comiseração daqueles que enxergavam a si próprios como ‘civilizados’. Os padres desejaram suprimir a ‘selvageria’ dos *batizados* da missão sob a crença de que era preciso defendê-los dessa condição até os anos de 1980, quando se substituiu no repertório da missão no Chaco o idioma da ‘selvageria’ pelo idioma da ‘pobreza’. Fosse, porém, ‘selvageria’ ou ‘pobreza’, o teor desse movimento de deslocamento continuava a se alimentar, segundo o “monismo ontológico”<sup>15</sup> que caracterizava a máquina despótica dos padres, da ideia de que apenas o trabalho (para os Brancos, na cidade) ‘libertava’ de sua própria condição.

Mas por outro lado, e mais profundamente o fim dos anos de 1980 e o início dos anos de 1990 é igualmente o momento em que os *batizados* passaram a se reconhecer como ‘pobres’ e ‘abandonados pelos padres’. Foi esse um momento crucial na história do encontro dos batizados com diferentes formas de alteridade nas cidades: os *batizados*, agora ‘pobres’, optaram por abandonar a missão de Puerto María Auxiliadora e se mudarem, inicialmente, para a região rio abaixo, próximo a Puerto Casado, em busca de trabalho nas fábricas de tanino que ali se instalaram desde o fim do século XIX. O tempo da mudança para a região rio abaixo coincidia, assim, com uma espécie de retratação dos padres:

“Os pa’i nos pediram desculpas e disseram: - ‘Estávamos errados! Vocês deveriam voltar a viver como antes’. Mas não queríamos, né? Viver como antes, no mato, dava muito trabalho. Nós achávamos que iríamos morrer depois que os pa’i nos abandonaram. Mas eles se foram e o que aconteceu? Ainda estamos aqui. Pobres. Na beira do rio. Antes da missão, da mudança para a região rio abaixo, e do abandono dos pa’i o dinheiro não existia em nosso mundo. Misturou as coisas e mudou. Se nossos avós se batizassem e vivessem a cultura que passamos a viver, não trocariam a sua pela que passamos a ter”

Como pensar a mudança rio abaixo segundo uma ideia de transformação e da vigência de um novo modo de existência? Do abandono e da recriação dos múltiplos modos de dizer ser quando ser se diz – “é”? De uma parte, a mudança para outras regiões rio abaixo representava a posição de uma possibilidade de se viver bem, dada a possibilidade de acumular continuamente relações com diferentes espécies de Brancos e obter acesso privilegiado e constante a seus objetos, ao trabalho remunerado e ao dinheiro proveniente dele. E de outra parte, a transformação espacial é reputada ter

---

<sup>15</sup> Viveiros de Castro, E. “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”. *Tipiti* 2(1): 3-22. 2004.

colocado os Ayoreo *batizados* nas redondezas de *tié jochaque*, a “aldeia de todos os pecados”, localizada no fundo do rio Paraguay. Mas sob a vigência desses dois sentidos de abandono e da recriação dos múltiplos modos de dizer ser quando ser se diz, é inegável que a imagem do *pecado* tenha sido uma que se tornou progressivamente mais presente no mundo Ayoreo e se associado a outra, a do ‘fundo do rio’.

*Pecado*, com sua base mítica<sup>16</sup>, dizia a criação um mecanismo de ação xamânica que teria sido criado por *Dupade* utilizado pelos Ayoreo *batizados* em todas as ocasiões que fossem, segundo o ponto de vista das pessoas desse povo, sinônimos de mudança, de excesso, e de transformação: a construção de uma nova casa, a saída temporária da missão para visitar parentes vivendo em outras localidades, a saída da missão para trabalhar em outras localidades (e entreter-se, conseqüentemente, em relações com diferentes formas de alteridade).

## A máquina despótica chamada Deus

No terceiro capítulo de *L’Anti Oedipe*<sup>17</sup>, Deleuze e Guattari, após comentarem sobre a relação entre a fundação do Estado e a destruição concertada de todos os códigos primitivos por meio de sua redução ao estatuto de peças secundárias de uma máquina de inscrição que opera essencialmente por blocos móveis de dívidas, abertos e finitos, e que se agencia com outras numa engrenagem de dívidas infinitas, destacam: a instauração da máquina despótica no *socius* bárbaro resume-se à inscrição de um novo regime de alianças e filiação direta. O déspota, sob essa vigência, é aquele que recusa as alianças laterais e as filiações entendidas como vinculadas à modos comunitários anteriores. Ele impõe novas alianças e anuncia-se como diretamente filiado à Deus. O déspota, assim, é o paranoico e os novos grupos perversos propagam sua invenção.

Diante disso, o que gostaria de salientar é que *Dupade*, enquanto máquina de expressão e de formação bárbara despótica estabeleceu-se sobre as ruínas da máquina territorial Ayoreo e delas fez nascer um império. *Dupade* e o grupo *batizado*-perverso que propaga sua invenção define-se sempre por um certo tipo de código e de inscrição que se opõe, por direito auto-atribuído, aos códigos territoriais até então existentes. Para *Dupade*, pouco importa o número de seus aliados, pois novas alianças e filiações diretas são categorias específicas que testemunham, antes de tudo, o acontecimento de

<sup>16</sup> Sobre a base mítica do pecado, ver Grünwald 2015

<sup>17</sup> Deleuze, G. & Guattari, F. *L’Anti-Oedipe*. Éditions de Minuit, 1972.

um novo *socius*, irreduzível às efetuações entendidas como declínio da máquina primitiva. O que define a paranóia de *Dupade* é justamente a sua potência de projeção e de objetivação de uma transformação completa: aqueles que o seguem se instalam no limite, sujeitos de um saber desterritorializado que se religa diretamente ao próprio *Dupade*. Assim, sua existência marca a primeira vez que algo e alguém se retirou da vida e do domínio terrestre, deixando-se julgar por aquele que não ocupa o domínio terrestre.

Neste contexto, é a própria máquina social Ayoreo que se encontra profundamente transformada: no lugar da máquina territorial insere-se uma megamáquina despótica, uma pirâmide funcional no topo da qual se assenta *Dupade*, como um tipo de motor imóvel. Mas percebe-se que *Dupade* não corresponde a nenhum princípio de territorialização que se encontra inscrito em diferentes espaços do mundo Ayoreo. É nos novos espaços e modos de relação e de composição que foram criados que devemos ver *Dupade* como movimento de desterritorialização que divide o mundo como um objeto e submete os Ayoreo a novas inscrições imperiais, novos corpos e uma nova imagem para o *socius*. Na medida em que *Dupade* chega como destino, como ‘nuvem no deserto’ (a expressão é de Deleuze e Guattari), chega igualmente como morte de um sistema que vem de fora e que se remonta no ‘além’: irreduzibilidade geral das novas alianças, independência do grupo de aliança e a maneira como servem de condutor de novas relações econômicas e políticas, sem que para isso se suprima os antigos modos de composição. Eles subsistem, mais ou menos modificados, pelo grande paranóico *Dupade*, pois servem a ele como matéria de mais-valia.

Se está falando, ao fim, de jogo de máquinas paranóicas cuja interiorização num campo de forças sociais cada vez mais decodificadas compõe um sistema físico e cuja espiritualização num campo supraterrrestre cada vez mais sobredecodificadas dá vistas a um sistema metafísico, na vigência do qual faz-se inserir uma espécie de dívida infinita no mundo Ayoreo. Assim, se a sobredecodificação mobilizada por *Dupade* é o primeiro grande movimento de desterritorialização que se inscreve no *socius* Ayoreo, ela se ladeia com uma grande descodificação de fluxos por meio de operações tanto regulares, quanto excepcionais, que democratiza, oligarquiza, segmentariza, monarquiza e sempre interioriza novas formas e modos de composição, tendo como horizonte a máquina despótica *Dupade* que permanece em latência entre os Ayoreo no alto Paraguay.

Data de Publicação: 11 de maio de 2026.

## REFERÊNCIAS

Bollettino Salesiano. *Direzione Generale Opere Don Bosco, anno XCV*. n. 9, 10 maio 1971. Disponível em: <https://bollettinosalesiano.it/archivio/1971/197109.pdf>. Acesso em: 8 maio 2026.

Deleuze, Gilles. *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. Perspectiva, 1998.

Deleuze, Gilles & Guattari, Félix. *L'Anti-Oedipe*. Éditions de Minuit, 1972.

Deleuze, Gilles & Guattari, Félix. *Mille Plateaux*. Éditions de Minuit, 1980.

Guattari, Félix. *The Anti-Oedipus Papers*. Semiotext(e), 2006.

Gow, Peter. *An Amazonian Myth and its History*. Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology. Oxford University Press, 2001.

Grünewald, Leif. *O Fascismo dos Homens Bons: sobre padres e os Ayoréode do alto Paraguay*. 2015. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal Fluminense, 2015.

Lévi-Strauss, Claude. *L'Homme Nu*. Plon, 1981.

Otaegui, Alfonso. “Os Ayoreo aterrorizados: Uma revisão do conceito de puyák em Bórmida e uma releitura do Sebag”. *Runa* [online]. v. 32, n. 1, p. 9-24, 2011.

Otaegui, Alfonso. *Les Chants De Nostalgie Et De Tristesse Des Ayoreo Du Chaco Boréal Paraguayen (Une Ethnographie Des Liens Coupés)*. 2014. Tese de Doutorado. École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Viveiros de Castro, Eduardo. “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”. *Tipití*, v. 2, n. 1, p. 3-22. 2004.