

Universidade Federal de São Carlos – UFSCar
Centro de Educação e Ciências Humanas – CECH
Programa de Pós-graduação em Antropologia Social

**Arremendar: uma etnografia das línguas e da comunicação
interespecífica no Vale do Guaporé, Rondônia**

Gabriel Sanchez

2025

Universidade Federal de São Carlos – UFSCar
Centro de Educação e Ciências Humanas – CECH
Programa de Pós-graduação em Antropologia Social

**Arremendar: uma etnografia das línguas e da comunicação
interespecífica no Vale do Guaporé, Rondônia**

Gabriel Sanchez

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), para a obtenção do título de doutor em Antropologia Social sob a orientação do Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden.

São Carlos, 2025

Sanchez, Gabriel

Arremendar : uma etnografia das línguas e da
comunicação interespecífica no Vale do Guaporé,
Rondônia / Gabriel Sanchez -- 2025.
448f.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de São Carlos,
campus São Carlos, São Carlos

Orientador (a): Felipe Ferreira Vander Velden

Banca Examinadora: Philippe Pascal Erikson, Luiz

Antonio Lino da Silva Costa, Elizabeth de Paula

Pissolato, Danilo Paiva Ramos

Bibliografia

1. Etnologia Indígena. 2. Antropologia das relações
humano-animais. 3. Línguas animais; . I. Sanchez,
Gabriel. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática
(SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Arildo Martins - CRB/8 7180



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Folha de Aprovação

Defesa de Tese de Doutorado do candidato Gabriel Sanchez, realizada em 17/12/2025.

Comissão Julgadora:

Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden (UFSCar)

Prof. Dr. Philippe Pascal Erikson (UPN)

Prof. Dr. Luiz Antonio Lino da Silva Costa (UFRJ)

Profa. Dra. Elizabeth de Paula Pissolato (UFJF)

Prof. Dr. Danilo Paiva Ramos (UFSCar)



Documento assinado digitalmente
FELIPE FERREIRA VANDER VELDEN
Data: 17/12/2025 17:39:59-0300
verifique em <https://validar.iti.gov.br>

O Relatório de Defesa assinado pelos membros da Comissão Julgadora encontra-se arquivado junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Para Manoel,
Que recém chegou e já me ensinou
a falar outra língua.

Resumo

Esta tese apresenta uma teoria etnográfica da *língua* a partir das comunicações constituídas por humanos e animais no sudoeste amazônico, na fronteira entre o Brasil e a Bolívia, tendo o conceito nativo de *arremendar* como o epicentro da investigação. Os povos indígenas que integram a Terra Indígena Rio Guaporé, em Rondônia, afirmam que os animais possuem *línguas* e os humanos, por sua vez, são capazes de compreendê-las e falá-las com o intuito de atrair as suas presas no momento cinegético. Ao fazê-lo, eles *arremendam* os animais, instaurando uma comunicação deliberadamente perversa e traiçoeira. Mobilizando os significados da *língua animal*, o caçador faz com que suas presas pensem, a partir das expressões ouvidas na floresta, que estão diante dos seus próprios congêneres. Mais do que uma simples imitação, o *arremendar* constitui uma arte verbal de convencimento capaz de transformar seres *danados* e *sabidos*, como são os animais, em presas amansadas. Para tanto, o caçador renuncia à sua própria língua para assumir as *línguas feias* e estranhas dos animais, experimentando o que defendo ser uma transformação parcial de si mesmo e de sua própria língua. Falar como animais e tratá-los como parente representa um risco eminentemente fatal para os caçadores: não é aconselhável dirigir muitas palavras para um “parente” que vive empoleirado em um galho, suspenso pelo rabo ou escondido na vegetação rasteira, afinal, os verdadeiros parentes do caçador estão na aldeia bebendo chicha e falando línguas verdadeiramente *bonitas*. Ao investigar a noção de *língua* e como ela atravessa a prática do *arremendar*, esta etnografia busca contribuir para os estudos das comunicações entre humanos e animais e outros temas clássicos da etnologia indígena, debruçando-se sobre um objeto pouco explorado na antropologia e outras áreas do conhecimento: as *línguas animais* e como elas conformam redes de comunicações interespecíficas que conectam humanos e animais nas dinâmicas da caça e do convívio – uma faceta dos mundos ameríndios cujas implicações apenas começamos a compreender em toda sua profundidade.

Palavras-chave: Etnologia Indígena; Antropologia das relações humano-animais; Comunicação interespecífica; Línguas animais; Caça; Amazônia.

Abstract

This thesis presents an ethnographic theory of language grounded in the communicative relations established between humans and animals in the southwestern Amazon, along the border between Brazil and Bolivia, taking the native concept of *arremendar* as the epicenter of the investigation. The indigenous peoples who inhabit the Rio Guaporé Indigenous Land in Rondônia affirm that animals possess languages and humans, in turn, can understand and speak them in order to attract their prey during hunting. In doing so, they *arremendam* the animals, establishing a deliberately perverse and deceitful form of communication. By mobilizing the meanings of animal language, the hunter makes his prey think – through the expressions heard in the forest – that they are in the presence of their own kind. More than imitation, *arremendar* constitutes a verbal art of persuasion capable of transforming *danados e sabidos* beings, such as animals, into tamed prey. To achieve this, the hunter deserves his own language to assume the ugly and strange languages of animals, undergoing what I argue is a partial transformation of himself and of his own language. Speaking like animals and treating them as kin represents a fatal risk for hunters: it is not advisable to speak too many words to “kin” perched on a branch, hanging by its tails, or hidden in the bush – after all, the hunter’s true relatives are in the village, drinking manioc beer and speaking truly beautiful languages. By investing in the notion of language and how it permeates the practice of *arremendar*, this ethnography seeks to contribute to studies of human-animal communication and other classic themes in Indigenous ethnology, focusing on a subject rarely explored in anthropology and other fields of knowledge: “animal languages” and how they shape interspecies communication networks that connect humans and animals in the dynamics of hunting and coexistence – facet of Amerindian worlds whose implications we are only beginning to grasp in their full depth.

Keys-words: Indigenous ethnology; Anthropology of Human-Animal Relations; Interspecific Communication; Animal Languages, Hunting; Amazonia.

Agradecimentos

Meus mais sinceros agradecimentos aos interlocutores desta pesquisa, que compartilharam comigo não apenas conversas, cuias de chicha, pescarias e caçadas, mas também a oportunidade de olhar para a vida, e para mim mesmo, de um outro modo. Agradeço especialmente à Cuandu, Nilce, Paquinha, Valdivino, Tânia, Doca, Camba, Mambira, Sandra, Moero, Gina, Marcos, André, Wadjidjiká, Tiago, Japão, Carla, Passarinho, Piau, Edite, Zeca, Pipa, Marlene, Marli, Aparecida e a meu grande e querido amigo Jorge. Por fim, agradeço profundamente àqueles que cuidaram de mim e me acolheram como a um dos seus: Manduca e Elisabete.

Ao meu orientador e amigo, Felipe Ferreira Vander Velden. Foi Felipe quem me incentivou a conhecer Rondônia e quem me ensinou que a vida e o trabalho podem ser mais tranquilos quando levados com paciência, persistência e bom humor. O agradeco, sobretudo, porque, há muitos anos, durante a famigerada disciplina sobre Lévi-Strauss, levou para a sala de aula uma flecha que ostentava um olho brilhante. Apresentando-a aos alunos, disse que aquele olho era capaz de enxergar a presa antes de abatê-la. Para um jovem de dezenove anos, aquilo soou fascinante. Foi a partir desse momento que fui capturado por essa flecha chamada antropologia, uma flecha que nos permite conhecer mundos inimagináveis, como aqueles existentes dentro daquela outra flecha que o professor exibia. Se não fosse Felipe, essa tese não teria sido escrita e eu, literalmente, não seria nem um antropólogo. E Foi isso que Felipe me ensinou a me tornar ao longo de mais de uma década.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – FAPESP, por me conceder o apoio e o investimento para a realização das pesquisas no país e no exterior (processo 2020/02965-7 e processo 2022/08338-0) que resultaram nessa tese.

À Fundação Nacional do Índio – FUNAI, por me conceder a autorização (nº 30/AAEP/2022) de ingresso à Terra Indígena do Rio Guaporé para a realização das pesquisas de campo.

À Nicole Soares-Pinto, Danilo Paiva Ramos e Luiz Costa pelos apontamentos, contribuições e sugestões oferecidas a partir da leitura do texto apresentado no exame de qualificação, gestos fundamentais para o amadurecimento deste trabalho.

À Elizabeth Pissolato, Philippe Erikson, Danilo Paiva Ramos e Luiz Costa, por aceitarem, no apagar das luzes, participar da banca de defesa desta tese e, sobretudo, pela

generosidade da leitura, pelas críticas e pelas sugestões que contribuíram para que este trabalho pudesse chegar à sua forma final.

Aos professores do PPGAS/UFSCar que me ensinam antropologia desde a graduação: Catarina Morawska Vianna, Pedro Lolli, Geraldo Andrello, Piero Leiner e Luiz Henrique de Toledo. Agradeço, do mesmo modo, a todos os funcionários do Programa.

Aos colegas do grupo de pesquisa HUMANIMALIA, pelas instigantes apresentações e pelos profícuos debates em torno das relações entre humanos e animais. Diversas ideias discutidas em nossos encontros atravessam este trabalho.

Nesse mesmo sentido, agradeço igualmente aos integrantes do Laboratório de Etnologias Transespecíficas (LETS) e do Grupo de Pesquisa em Etnografia, Linguagem e Ontologia (ELO), pelos aprendizados compartilhados ao longo desses anos.

Em Rondônia, agradeço à Gilles de Catheu, o Dr. Gil, pelas aulas de etnologia em Guajará-Mirim. Em Porto Velho, seu Alípio e dona Nadir me acolhem desde 2018 com carinho e cerveja gelada. Em Costa Marques, agradeço a meu amigo Fiinho, pelas conversas sempre boas e generosas. Por fim, à Mia Castro, que compartilhou comigo uma das etapas de trabalho de campo, a tornando mais alegre. De nossas conversas surgiram muitas ideias apresentadas nesta tese.

Em Paris, agradeço o acolhimento muito simpático e intelectualmente estimulante dos pesquisadores do Laboratoire d'ethnologie et sociologie comparative: Emmanuel de Vienne, Vincent Hirtzel e Valentina Vapnarsky. Agradeço especialmente à Philippe Erikson, por ter aceitado me supervisionar nessa viagem intelectual, oferecendo conselhos, ideias, orientações e sendo uma grande inspiração para esta tese.

Ainda em Paris, agradeço aos amigos que tornaram a jornada mais divertida e brasileiroamente mais calorosa: André Paiva e Edmar Souza. Muitas ideias discutidas na varanda estão presentes neste texto.

À Diva Rubim Parentoni, por me esclarecer que o sujeito emerge do silêncio.

Aos amigos queridos que tornam a vida mais alegre: Caio, Diego, Dionys, Leon, Luisa, Michel, Vitor, Mariana, Pedro e Daniela.

Aos meus pais, Eduardo e Silvia, e a meu irmão Junior. Da parte deles, nunca me faltou incentivo, oportunidades, confiança e carinho. Não há palavras que traduzem este obrigado.

À minha companheira Munique Gaio Filla. A língua do amor não é produzida por palavras, mas pelo encontro. Dele surgiu o meu maior agradecimento, o pequeno Maneco, a nossa família.

Ilustrações

Mapas

1. A Terra Indígena Rio Guaporé p. 31
2. A Terra Indígena Rio Guaporé em Rondônia p. 32
3. “Mapa das Línguas Indígenas de Rondônia” p. 155

Fotografias

1. Uma família de macacos-pretos abatida pelo caçador p. 10
2. “Buste de Jack” p. 11
3. O caminho da floresta p. 30
4. Elisabete iniciando a confecção de um marico p. 90
5. Crianças enfeitadas p. 127
6. A anta abatida p. 134
7. Homens batendo timbó na Festa da Cultura p. 139
8. O pajé Marcos assopra sua fufuka na Obiã Hawä p. 192
9. Manduca repartindo uma anta p. 263
10. Louro p. 333
11. Mutum p. 335
12. Chico e Duquesa p. 338
13. Os vestígios de uma festa em um barreiro p. 342
14. “Queixadas” p. 343
15. Bateção do Niwé p. 352
16. Jovens reunidos após uma caçaria mal sucedida p. 355
17. Crianças e jovens se banhando com a mistura de folhas p. 358

18. Mulheres cantam para que caçadores falem bonito	p. 361
19. Trazendo o coração de volta	p. 362
20. Queixadas abatidos durante a guerra	p. 367
21. Elisabete e Wadjidjiká ensinando seus parentes sobre a caça	p. 392
22. Marcos realizando sua <i>reza</i>	p. 395
23. Marcos mostra aos presentes o que afligia Bedô	p. 396
24. Acampamento de caça com tabaco, bebida, fogo e muita conversa	p. 405
25. Um caçador e sua presa arremendada	p. 429

Sumário

Resumo	p. 1
Abstract	p. 2
Agradecimentos	p. 3
Ilustrações	p. 6
Introdução	p. 12
Percursos	p. 20
Elementos da tese	p. 26
Capítulo 1: A Terra Indígena Rio Guaporé	p. 31
1.1 As aldeias	p.38
1.2 Os povos	p. 46
1.3 O Complexo Cultural do Marico	p. 58
Capítulo 2: De inimigos à parentes, os misturados	p. 79
2.1 Mistura	p. 83
2.2 Um parente misturado	p. 106
2.3 Gente de verdade fala bonito	p. 122
2.4 A fala bonita	p. 131
2.4.1 O tiné	p. 144
2.4.2 O jenipapo	p. 148
Capítulo 3: As línguas e suas relações	p. 153
3.1 Como surgiram as línguas?	p. 160
3.2 Da maloca à escola: por que se fala (e se deve falar) muitas línguas?	p. 166
3.3 O que é uma língua? Uma teoria nativa da linguagem	p. 190

Capítulo 4: Arremendar: a arte verbal de falar como falam os animais	p. 234
4.1 Línguas animais	p. 234
4.2 O conceito de arremendar	p. 255
4.3 Entre o “mito” e a floresta	p. 262
4.4 O som do silêncio e a sabidez dos bichos	p. 281
4.5 O arremendar como amansamento	p. 294
4.6 Animais que arremendam	p. 302
4.7 A gente que não presta e outras entidades	p. 309
4.8 Histórias, causos e animais de criação: línguas animais nas aldeias	p. 322
 Capítulo 5: Processos da caça, devires da transformação	 p. 340
5.1 Obiã Howa: a Festa do Caçador	p. 350
5.2 Sonhar	p. 363
5.3 Folhas	p. 370
5.4 Mulheres que caçam?	p. 378
5.5 Pajé	p. 393
5.6 Tornar-se caçador é (quase) tornar-se presa	p. 403
 Considerações Finais	 p. 420
 Referências Bibliográficas	 p. 430



Fotografia 1: Uma família de macacos-pretos abatida pelo caçador. Foto do autor, Igarapé Branco, Terra Indígena Rio Guaporé – Rondônia. Setembro de 2022.

“üh üh, üh ü, aaa üh, aaa üüüüh... üüüüh, waaaa”.

Macaco-preto.

“Macaco tá falando pro outro que quer fazer guerra”.

Mambira Kujubim.



Fotografia 2: “Buste de Jack” produzido por Jean-Pierre-Dantan em 1836. Foto do autor. Museu do Homem, Paris. Novembro de 2023.

“Bordeu:

- Vistes, no Jardim do Rei, sob uma gaiola de vidro, aquele orangotango que tem um ar de um Santo João que prega no deserto?

Mille de Lespinasse :

- Sim, eu o vi.

Bordeu :

- O Cardinal de Polignac disse-lhe um dia: Fale, e eu te batismo”

Diderot, *Le rêve de d’Alembert* (1769, minha tradução).

Introdução

De que modo se relacionam os contextos tão distintos que servem como epígrafes para esta tese? A segunda imagem foi fotografada em um museu de Paris, na sessão sobre a linguagem humana, não muito distante de onde é exibido ao público o requisitado crânio do filósofo René Descartes, para quem os humanos se distinguem dos “autômatos”, que são os animais, por pensarem. Se animais, para o filósofo francês, não são capazes de pensar, imaginem de falar. Na placa de descrição do busto, além do trecho de Diderot, dizia-se o seguinte para os visitantes interessados: “A partir do século XVII, a descoberta que fizeram os Europeus da existência dos grandes primatas os levou a se interrogar sobre os limites do humano. E se faltasse a eles só a linguagem para recolocar em questão o “próprio do Homem”?” Já a primeira imagem foi capturada nas florestas ombrófilas do sudoeste Amazônico, no Igarapé Branco, que constitui um dos vários pontos de caça que compõem a Terra Indígena Rio Guaporé, em Rondônia. No retrato, observamos uma família de macacos-pretos mortos, parcialmente mutilados e repletos de sangue, o que aconteceu justamente em virtude da sua *sabidez*¹, e por falarem demais.

Os instantes que antecederam a morte da família de macacos até o próprio acontecimento mortal explicitam de modo preciso o tema desta tese. Ao sair do acampamento de caça, em profundo silêncio, os caçadores trocam seus olhares e observam a floresta a seu redor. *Fififu fiu fiu fiu!*² O som distante percebido fez os olhos e as sobrancelhas dos caçadores saltarem. Eles sabem que se trata da *língua* de um macaco-prego. Ao que nós chamamos de som ou vocalização do animal, como o grito, o assopro ou o esturro, meus interlocutores se referem em português como *língua*, ainda

¹ As palavras em itálico utilizadas nesta tese correspondem a categorias nativas e os termos em negrito designam palavras pertencentes a uma das quatorze línguas indígenas faladas na Terra Indígena Rio Guaporé. A combinação de itálico e negrito é empregada para destacar expressões atribuídas às línguas dos animais.

² O sistema fonético-fonológico adotado para a transcrição das representações gráficas das expressões em línguas animais baseia-se no português regional falado por meus interlocutores. No capítulo três, discutirei detalhadamente as razões dessa escolha e examinarei essa variedade indígena do português (Perrone-Moisés, 2015) no âmbito da formulação de uma teoria nativa sobre o conceito de língua. Chamo a atenção aqui para dois pontos. Primeiro, como sabemos desde Franz Boas (Boas, Ramos & Paiva, 2023), é fundamental atentarmos para a maneira pela qual antropólogos/as e linguistas projetam seus próprios sistemas fonéticos/fonológicos ao descrever línguas outras. Segundo, tendo isso em vista, reuni-me com alguns interlocutores para estabelecer, conjuntamente, um padrão de transcrição das línguas animais. Chegamos ao consenso de que esse padrão deveria ser formulado em língua portuguesa, a língua franca da região.

que, em suas próprias línguas maternas, eles possuam nomes para cada um desses distintos sons. No entanto, como esses gêneros constituem também a língua humana, eles se referem a esse conjunto heterogêneo enquanto “tipos de fala”. Os caçadores trataram logo de responder: *fififu fiu fiu fiu!* Os homens se deslocavam de modo muito cuidadoso, evitando assim promover qualquer ruído. Desconhecida até então, a família de macacos-pretos registrada na fotografia acima, observando cada respiro dos caçadores, permanecia escondida em uma árvore a não mais de dez metros de nossa posição. *Üh üh üh aaa!* O pequeno filhote animado não resistiu em responder aos chamados da outra *qualidade* de “macaco”. Mal houve chance de os pais saltarem do galho em que estavam, pois os caçadores não se furtaram, claro, de atirar. *Tchoooooo*, o primeiro tiro de espingarda calibre .20 abateu a mãe, e o segundo, o pai. Na sequência, descia aquela pequena criatura para agarrar o corpo já desfalecido da mãe sobre o solo. Um outro caçador, com o terçado, desferiu um golpe em sua cabeça e cortou a sua garganta. Eis o alto preço pago pelo mal-entendido do pequeno macaco.

A comunicação entre humanos e animais constitui um verdadeiro mal-entendido. Ao empregar a língua do macaco-prego, respondendo-o, o caçador almejou enganar sua presa fingindo ser um congênere. Teoricamente, quando o animal real é respondido pelo “animal” usurpador, ele pensa que está diante de um parente e então se desloca até ele. A esse processo de chamar e responder em *língua* animal, meus interlocutores denominam *arremendar*. Note-se, no entanto, que o *arremendar* integra uma comunicação perversa e sedutora ao mesmo tempo, na medida em que ela (a)traí um animal. Por não conhecer ainda os caçadores, o pequeno filhote de macaco-preto não hesitou em responder ao chamado da outra *qualidade*, o prego. O engano que deveria enganar o macaco-prego, enganou também o próprio filhote de macaco-preto. Isso porque, as diversas espécies que habitam as florestas e as aldeias se comunicam o tempo todo umas com as outras, proporcionando não só comunicações intraespecíficas, mas também interespecíficas, e que estão para além da predação. Sabendo disso, os humanos abusam dessas comunicações para promover, intencionalmente, esses mal-entendidos.

Mas os “animais” são mais do que seres, como sabemos, são uma posição (Viveiros de Castro 1996), e uma posição em relação, sobretudo, aos humanos (Vander Velden, 2023a, no prelo). Neste sentido, parece certo que eles não são meros autômatos dispostos a se deixarem enganar: eles são seres muito *sabidos*. A família de macacos aqui apresentada, antes do mal-entendido do filhote, permanecia escondida, imóvel e em

silêncio, pois sabia, afinal, do que se tratava aquela comunicação diante dos seus olhos e ouvidos; se não fosse o engano do pequeno, muito provavelmente ela passaria despercebida. Por outro lado, o caçador pode ser, digamos, surpreendido, porque se de fato o animal é uma posição, ele próprio pode ocupá-la, da mesma forma que o fazem os fétidos e malfeitores espíritos que o desejam. Digamos que o caçador pode provar do seu próprio veneno e se ver, ele mesmo, diante de um mal-entendido paradoxal e perigoso, pois ele deve tratar como parente alguém que definitivamente não deve sê-lo. Afinal, da mesma forma que o pequeno filhote estava interessado na tentativa de comunicação que ele ouvia, muitas outras entidades do cosmos também podem estar. Um espírito pode, digamos, se passar pela presa que o humano imagina estar atraindo. Essas torções de perspectiva podem ocasionalmente promover um encontro indesejado e verdadeiramente fatal para aquele que *arremenda*. Nesse sentido, os humanos podem ser eles próprios enganados e (a)traídos pela *língua* de suas presas.

Esta tese tem como tema as comunicações intra, inter e transespecíficas. Como sabemos, é amplamente aceito na comunidade científica que humanos e animais podem se comunicar entre si de diferentes maneiras (Laidre & Johnstone, 2013; Lestel, 2001; Kohn, 2017; Kulick, 2017; Pika et al., 2018). Paralelamente, encontramos nas etnografias amazônicas diferentes motivos e práticas que possibilitam e constituem a comunicação interespecífica, sejam elas em contextos musicais (Seeger, 2015), nos rituais (Erikson, 2000; Jara, 1996), nos sonhos (Descola, 2006), no xamanismo (Buchillet, 1990; Chaumeil, 1993) ou no ato cinegético (Garcia, 2011). Não obstante, parece consensual, nas ciências da vida e nas humanidades, que a comunicação dos animais é constituída tão somente nos limites de regimes semióticos aparentemente deslocados da comunicação linguística, tendo em vista que a “língua”, conceito e instrumento legítimo que possibilita essa comunicação – entendida como comunicação simbólica –, é pensada como exclusividade dos seres humanos (Benveniste, 1966; Franchetto & Leite, 2004; Palermo-Neto & Alves, 2010; Wittgenstein, 1990).

Os estudos que abordam as relações entre humanos e animais em suas múltiplas manifestações têm demonstrado que as formas de comunicação entre eles vêm sendo

reinterpretadas sob novas perspectivas, as quais contribuem para reduzir as aparentes distâncias (intransponíveis) que tradicionalmente os separavam. Ao questionar o excepcionalismo humano (Kohn 2017; Tsing 2015) e as bases que sustentam o antropocentrismo (Descola 1998; Haraway 2008), tais abordagens passaram a conceber as relações entre humanos e animais a partir de novas formas, movimentos e expressões, evocando contextos nos quais uns não podem ser mais pensados sem os outros (Bevilaqua & Vander Velden, 2016). Sendo assim, humanos e animais encontram-se mutuamente implicados, emaranhados (Ingold, 2000), constituindo redes sócio-técnicas (Latour 1994) e engajados em um processo de “devir com” (Haraway 2008), co-constituindo-se a partir da convivência.

Essa abordagem tem igualmente inspirado investigações das comunicações interespecíficas. Ao propor uma “antropologia-para-além-do-humano”, Eduardo Kohn (2013) visa superar o excepcionalismo humano através da ideia de ecosemiose. A partir dessa concepção, o autor sugere repensarmos a ideia de representação, deslocando-a de um plano exclusivo da linguagem simbólica humana e incluindo outros tipos de signos (para além dos símbolos) em sua constituição – os índices e os ícones –, que são empregados também por seres outros-que-humanos. Barbosa & Catão (2018), por sua vez, analisam as interações entre humanos e botos no litoral de Santa Catarina. Nessa interação multiespécie, os pescadores reconhecem, por meio dos botos, o local e o momento exato de lançar as tarrafas para capturar peixes. Em razão disso, sugerem os autores: “É preciso abandonar aqui o entendimento de comunicação limitado à linguagem verbal em prol de uma definição que abrange outros processos em que os comunicantes se influenciam, voluntária ou involuntariamente, por meio da transmissão de alguma forma de sinal” (Barbosa & Catão, 2018, p. 215).

Beto Vianna, a partir das experiências compartilhadas entre humanos e aves de rapina desdobradas no Parque dos Falcões (PF), no agreste sergipano, oferece uma interpretação desses encontros interespecíficos enquanto fenômenos pertinentes a um domínio linguístico, que se distingue de outros domínios por estabelecer uma coordenação consensual e recorrente de condutas. Deste modo, “a atenção que os cuidadores do PF, e em especial Percílio, à linguagem corporal e outras expressões linguageiras (a vocalização, os padrões de voo) das rapinantes, e vice-versa [...] não é o resultado de técnicas de manejo (Vianna, 2019, p. 92)”, mas de seus comportamentos

relacionais, na medida em que um domínio linguístico é, ele próprio, um domínio comportamental.

Poderia aqui apresentar diversos outros trabalhos que suscitam instigantes reflexões sobre as modalidades de comunicação entre humanos e animais, e sobre como eles problematizam a pressuposição de uma suposta distância “linguística” entre ambos³. Todos eles, de uma maneira ou de outra, convergem em torno das intuições sintetizadas de modo preciso por Goudet e colaboradores (2020): “os animais possuem culturas, representações internas, valores morais e faculdades que, se não propriamente linguísticas, são ao menos protolinguísticas e com toda a certeza, semióticas e comunicacionais” (Goudet et. al., 2020, p. 3-4.).

A Etnologia das Terras Baixas da América do Sul constitui um campo privilegiado para a observação dessas formas de comunicação. Elas se multiplicam e constituem relações em diversas cosmologias, as quais, por sua vez, implicam em uma infinidade de interações: aprender cantos (Seeger, 2015), adquirir auxiliares xamânicos (Crocker, 1985), sonhar (Descola, 1998 e 2006), saber dos movimentos dos animais (Garcia, 2011; Lima, 1996; Vander Velden, 2012), que tipo de inimigo se deve temer, encontrar um cônjuge (Jara, 1996), entre várias outras. Esses tipos de relações se efetivam na medida em que “os animais são gente, ou se vêem como pessoas (Viveiros de Castro, 1996, p. 117). Os universos da música e do xamanismo (Brabec de Mori & Seeger, 2013; Chaumeil & Hill, 2011) revelam-se, nesse contexto, especialmente privilegiados.

Como sabemos, xamãs são seres transespecíficos por excelência, capazes de transitar entre espécies e entidades, e se destacam pelo uso de “formas linguísticas especiais, às vezes referidas como ‘rituais’, ‘secretas’ ou mesmo línguas ‘esotéricas’ que, diferentemente da língua falada nas circunstâncias cotidianas, normalmente são ininteligíveis para a maioria das pessoas” (Chamueil, 2011, p. 50, minha tradução). Na etnologia americanista, o acesso a essas “línguas”, que configuram a comunicação entre humanos e outros-que-humanos geralmente se desdobra em contextos controlados ou extraordinários – o xamanismo, o ritual e o sonho –, efetivamente praticados por especialistas como os xamãs, sonhadores e mestres cerimoniais. A tradução interespecífica é possibilitada pela audição, escuta e recebimento de correlatos sonoros

³ Ver, por exemplo, Battistini (2018), Bertrand et. al. (2018), Chahine (2020), Fortenay & Pasquier (2008), Hady Ba (2020), Marrone (2018), Mondémé (2018), Pignier (2018), Simenel (2017 e 2018).

de significado, que são traduzidos em música humana por um especialista ou cantadas com letras em uma língua humana (Brabec de Mori & Seeger, 2013: p. 280). O ponto, então, é que “humanos” não falam com seres outros-que-humanos a não ser que estejam diante de especialistas e contextos controlados, isto é, em que os riscos de passar de uma perspectiva a outra, transitando entre espécies, sejam cuidadosamente manipulados, controlados, e sumamente reduzidos.

Esta tese se inscreve, portanto, na intersecção entre os estudos animais e a etnologia indígena, tomando como eixo comum as discussões sobre as formas de comunicação entre humanos e animais. O que dizem meus interlocutores indígenas é que os animais, tal como os humanos, os espíritos malignos e os donos animais, falam e, mais do que isso, o fazem por meio de suas próprias *línguas*. Embora os xamãs desempenhem um papel essencial ao orientar os caçadores sobre como se comunicar com os animais, no Guaporé essa comunicação não se restringe ao domínio xamânico. Os caçadores são capazes de conversar e compreender os animais através dos eventos em que interagem com eles por meio do *arremendar*. Mais do que simplesmente falar uma *língua animal*, o caçador passa assumir os significados da *língua* que ele emprega, experimentando o que defendo ser uma transformação parcial de si mesmo e de sua própria *língua*. Por meio deste artifício, ele é capaz de (a)trair a sua presa, revelando a ela algo outro-que-humano que guarda internamente em seu corpo: a sua voz não humana. Transformar-se, ao transitar pelos significados de uma língua outra, é mobilizar a perspectiva sonora e linguística do animal, atraindo-o.

Por volta dos doze anos de idade, isto é, momento em que são considerados suficientemente maduros para começar a caçar e a namorar, os meninos – aspirantes a caçadores – devem passar pelo ritual de iniciação que compreende a oferta, por parte do pajé, de um pouco do sumo de jenipapo. Após ingerir o preparado, suas gargantas são *ajeitadas* pelo pajé e passam, então, a falar como falam os animais, numa espécie de prova de que eles dominam as suas *línguas*. *Ajeitando* a garganta, o pajé institui nos iniciados uma nova voz. Os caçadores no Guaporé, nesse sentido, possuem duas vozes internas (os veículos das línguas) que se modulam ao longo de suas vidas e, sobretudo, quando estão caçando. Uma delas é a *voz original*, instituída pelo pajé durante a iniciação, que é verdadeiramente humana: é por meio dela que se falam as línguas belas, humanas, dirigidas aos verdadeiros parentes. A outra, a *voz velha*, substituída pela *original*, permanece no interior dos garotos, permitindo a eles falar com os animais quando estão

caçando. O interior do ser, portanto, não é apenas humano, mas revela uma forma estranhamente deformada, ou melhor dizendo, *dobrada*: a forma não humana ou outra-que-humana de uma voz *velha* que permanece dentro de si.

Dobrar a língua é uma expressão, dita em português, para se referir ao momento em que meus interlocutores passam a falar as suas próprias línguas nativas. Mais do que isso, *dobrar a língua* é também um artifício para amansar o outro por meio dela, *dobrando* a própria língua na língua dele, deste outro. Ao amansar o outro, torna-se possível estabelecer laços de parentesco, na medida em que, como veremos, falar a língua do outro é transformar-se em parente. A Terra Indígena Rio Guaporé é constitutivamente multiétnica e multilinguística e compreende uma unidade social conformada por quatorze etnias classificadas em seis famílias linguísticas distintas, sendo duas delas isolada: Massacá e Cassupá (Aikanã), Aruá e Gavião Ikolen (Mondé), Arikapú e Djeorometxi (Jaboti), Kanoé (Isolada), Makurap, Tupari e Wajuru (Tupari), Wari, Oro Win, Oro Nam Xijien e Kujubim (Txapakura). Aprendendo e falando outra língua ao passar a viver de modo *misturado*, isto é, casando-se e convivendo com povos distintos, meus interlocutores buscam atenuar as distâncias que antes os faziam conceber-se como gentes diversas – e, em muitos casos, inimigas entre si.

Ao *arremendar*, o mesmo processo entre humanos (distantes ou próximos) ocorre em relação aos animais: *dobra-se* na língua animal para conversar com ele e, ao mesmo tempo, amansá-lo, fazendo-o acreditar que está diante de um congênere. Contudo, no caso dos animais, esse parentesco não deve – e não pode – se efetivar de modo algum. Surge então uma questão primordial: como os caçadores sabem que estão diante de suas presas traídas e não efetivamente de um parente?

Segundo meus interlocutores, os animais são uma *qualidade de gente* específica, cujas *línguas* são excessivamente estranhas, assopradas, esturradas e gritadas, e que, justamente por isso, tornam-se presas. Eis, então, que emerge o papel fundamental da modulação de suas vozes interiores. Existe uma expressão entre meus interlocutores que remete a uma forma reflexiva do próprio pensamento: *falar com o coração*. Essa expressão significa enunciar em silêncio algo que apenas o próprio sujeito escuta. Quando vai caçar, o caçador deve dirigir-se ao seu próprio coração por meio de sua *voz original*, com sua *língua bonita*, refletindo sobre os significados da língua animal, feia e estranha, enquanto, simultaneamente, fala em voz alta, com a *voz velha*, essa mesma *língua animal*. Tal modulação é decisiva porque, em última instância, caso o caçador se confunda, ele

passa a perceber-se a si próprio como uma presa. O dilema do caçador consiste, portanto, em saber mobilizar essas duas vozes, ao transitar entre diferentes línguas, sem nelas se perder.

Essa pergunta é o reflexo de outras duas que orientam essa tese: o que é um animal? E o que é uma língua? Ao levar em consideração as comunicações em *línguas animais* desempenhadas durante o ato de *arremendar*, o objetivo desta tese é, afinal, descrever uma teoria nativa sobre a *língua*, a partir do que dizem os animais aos humanos do ponto de vista dos povos indígenas na Terra Indígena Rio Guaporé. Ou melhor, a partir das interações *linguísticas* que emergem entre eles, humanos e animais. Seguir este objetivo desloca o foco usual da investigação das comunicações entre humanos e animais. A questão não é mais saber se os animais têm ou não uma língua, mas se estamos de fato falando a mesma língua e sobre a mesma ideia de língua quando fazemos essa pergunta.

Em última instância, esta tese terá como tema as assim chamadas “línguas animais” (Jara, 1996) nos mundos ameríndios. Retomando o ponto do qual partimos nesta introdução, sabemos que a língua e o animal, para o segundo contexto ilustrado na epígrafe, são termos eminentemente incompatíveis. Para o primeiro contexto, este que apresentarei agora aos leitores, “línguas” e “animais” são palavras que podem ser conjuradas na mesma sentença, porque elas podem adquirir muitos significados que as conectam. *Língua* pode ser uma arma, uma armadilha e constituir uma arte verbal; ela possui força e poder, capaz de transformar os seres em parentes – ou, ao menos, de possibilitar fingir que eles o são – ou as próprias relações que se desdobram no mundo. E os *animais*, uma posição na qual convergem os humanos, os espíritos, os donos, os inimigos, os aliados, os parentes, a carne, as presas e os predadores. Um estado que movimenta os desejos dos seres e faz emergir as interações entre eles.

Sendo assim, o principal esforço desta pesquisa é o de investigar os limites, as extensões, as relações, os movimentos, as interações e os recortes que constituem a categoria *língua* entre os povos no Rio Guaporé, sendo o conceito de *arremendar* – que coloca em interação humanos e outros-que-humanos, e sua pluralidade linguística – o epicentro da investigação. Com isso, espero contribuir para os estudos das relações entre humanos e animais, bem como para temas clássicos da etnologia indígena sul-americana – como os sistemas regionais, a predação, a comunicação, os rituais, a noção de pessoa, a fabricação do corpo e o parentesco – a partir de um objeto pouquíssimo explorado dentro da antropologia: a saber, a ideia de *línguas animais* e como elas constituem redes de

comunicação interespecífica que conectam humanos e outros-que-humanos nos mundos ameríndios, de modo que apenas começamos a ouvi-las e compreendê-las.

Percursos

Esta tese fundamenta-se em dados etnográficos produzidos ao longo de quinze meses de pesquisas de campo, desenvolvidas entre 2018 e 2024, em períodos intercalados que correspondem às etapas do mestrado (março a junho de 2018 e junho a julho de 2019) e do doutorado (julho a dezembro de 2022 e setembro a dezembro de 2024). Meu ingresso à Terra Indígena Rio Guaporé foi motivado pelo propósito de trabalhar junto aos Kujubim, povo de língua Txapakura que habita o território muito antes de sua demarcação. Àquela altura, inexistiam estudos etnológicos sistemáticos sobre o grupo, e as poucas referências bibliográficas disponíveis eram fragmentadas e dispersas. A única fonte que encontrei à época foi a dissertação de mestrado de Iris Rodrigues Duran (2000), dedicada à descrição da língua kuyubim, que incluía uma breve contextualização histórica e etnográfica acerca deste povo indígena. Lembro-me de, recém-chegado a Rondônia, ter visitado a Biblioteca Municipal Francisco Meirelles em Porto Velho para realizar um levantamento bibliográfico, imaginando que, na capital do estado em que vive esse grupo encontraria um número expressivo de registros. Ledo engano: tudo que encontrei foi um censo desatualizado e um livreto que afirmava que os Kujubim estavam extintos. Outro engano, mas dessa vez das fontes: os Kujubim estão mais vivos do que nunca e lutam, de forma ativa e mobilizada politicamente, desde 2002, pela demarcação da terra de onde foram expulsos durante o contato: a Terra Indígena Rio Cautário (Nogueira, 2025).

Nesse sentido, eu era guiado por dois objetivos principais. O primeiro consistia em elaborar uma dissertação em etnologia no seu sentido clássico: uma descrição da organização social e política, das histórias e trajetórias, da língua e de certos aspectos da cosmologia Kujubim. Com isso, eu buscava não apenas contribuir para o arcabouço etnográfico da Etnologia das Terras Baixas da América do Sul, mas também atuar politicamente, ao produzir um material que pudesse, de algum modo, auxiliá-los em sua longa luta pela demarcação territorial. O segundo objetivo era realizar um estudo sobre os seres que ornitologia ocidental denomina e classifica como “aves”, apreendendo-os a partir da perspectiva e das relações dos Kujubim (Sanchez, 2019a). Essas motivações iniciais, contudo, me levaram a um equívoco, daqueles típicos do encontro entre ideias

hipotéticas, formuladas no âmbito do projeto de pesquisa, e uma realidade social que só se revela plenamente na prática, por meio do convívio.

Os Kujubim estão inseridos em uma realidade social demasiadamente complexa, pois compartilham suas vidas cotidianas com indivíduos pertencentes a outros treze povos originários. Quanto mais eu buscava reunir informações e dados sobre os Kujubim de forma isolada, tentando enquadrá-los em categorias conceituais caras à antropologia, como etnia, grupo ou língua, mais eu os perdia nas múltiplas maneiras pelas quais se relaciona(va)m com os demais povos. Durante uma incursão, ao avistar uma “ave”, costumava perguntar qual termo era utilizado para designá-la na língua nativa. Meus interlocutores, contudo, ofereciam seus nomes não em kuyubim, mas em jaboti (djeoromitxi). Quando indagava a existência de algum mito que tratasse da origem de determinada “ave”, os Kujubim não evocavam o que seriam suas próprias histórias, mas as de seus parentes Makurap ou Wajuru.

Eu estava, então, diante de algo que já intuía ao ler os trabalhos de Nicole Soares-Pinto (2009 e 2014), mas que apenas se concretizou plenamente na prática etnográfica. Esses grupos vivem, como eles próprios dizem, de forma *misturada*: casam entre si, bebem chicha, brigam, trocam acusações, cantam e dançam em um convívio intenso que remonta tempos imemoriais. Desta forma, acabam compartilhando não apenas substâncias, mas também histórias, línguas, conhecimentos e práticas. Isso significa, como a própria Soares-Pinto já havia notado (2009 e 2014), e como será retomado no primeiro capítulo desta tese, que não apenas os Kujubim, mas qualquer outro grupo que integre o que Meireles (1991) definiu como Complexo Cultural do Marico não deve ser apreendido de modo isolado, mas sempre por meio e através das relações *misturadas* que estabelecem entre si. A compreensão deste contexto levou-me a optar por não escolher um único grupo como foco da pesquisa de doutorado que aqui apresenta suas conclusões. Mais do que uma etnia em particular, interessam-me neste texto as próprias relações – sociais, culturais, linguísticas e cosmológicas – que esses povos tecem entre si, isso que meus interlocutores designam simplesmente como *mistura*. Ela constitui, nesse sentido, o verdadeiro sujeito etnológico desta tese.

A *mistura*, por sua vez, não envolve apenas a relação entre humanos, mas igualmente entre humanos e animais. E isso implica no segundo objetivo que me guiava àquela altura. Meus interlocutores estabelecem relações com os animais profundamente distintas daquelas formuladas pelas ciências naturais ou pelo conhecimento ocidental. Por

essa razão, não me deparei propriamente com “aves”, mas com os chamados *bichos-de-pena*. Estes, por sua vez, revelam-se como um tipo de gente estranha: falam *línguas* assopradas ou gritadas que os distanciam da gente de verdade, dos parentes verdadeiros, os humanos. *Bichos de pena* são mais do que “aves”, ou “outros-que-aves”: são um tipo de gente que pode manifestar-se como *deuses*, *doenças dos brancos*, fazes de gavião-real, espíritos malignos e outros agentes (Sanchez, 2020a). Essas concepções práticas pulverizam não apenas a própria ideia de “ave” ou “pássaro”, mas também a de “classificação”, tal como concebida pelo pensamento naturalista. Nesse sentido, o conhecimento sobre os *bichos-de-pena* revela não apenas uma diferença quanto ao objeto do conhecimento, mas também quanto aos métodos e modos de constituí-lo.

As lógicas “classificatórias” presentes entre os povos do Guaporé não se reduzem a uma taxonomia hierarquizada, mas configuram antes uma “anti-taxonomia” relacional. Os seres não são condicionados a categorias fixas; ao contrário, transitam entre elas de acordo com suas relações. Por isso, podem ser muitas coisas sem jamais se reduzirem a uma única categoria definitiva ou condicionante: eles nunca são algo, mas sempre estão. Esse primeiro levantamento, realizado durante a pesquisa de mestrado (Sanchez, 2019a) abriu-me as portas para o tema que investigo nesta tese por duas razões principais. A primeira é que, ao analisar o caso das “aves”, pude estender essa compreensão para um nível mais geral (segundo a lógica da nossa própria taxonomia) acerca do que pode ser compreendido, em suas diferentes e múltiplas manifestações, como “animal”, seja em sua dimensão simbólico-semiótica, material ou ontológica.

A noção de anti-taxonomia foi fundamental para eu começar a compreender não só o que é, ou o que pode ser, um “animal”, mas também algo que atravessa toda esta tese e a própria questão que a orienta, e que eu denominaria de instabilidade das relações. É precisamente essa instabilidade que conforma a prática do *arremendar*, por meio da qual os seres se comunicam em *línguas* que os conectam em uma relação parcial de parentesco, ocupando momentaneamente uma mesma “categoria” pronominal: a de parente, e, portanto, de gente de verdade. Essa relação, contudo, é instável porque o caçador trata como parente – tal como faz com seus verdadeiros parentes no universo da aldeia – uma gente estranha, de corpos cobertos por penas ou pelos, que vivem empoleirados nos galhos das árvores ou se embrenham na vegetação rasteira.

A outra razão é metodológica. Para saber sobre e conhecer os *bichos-de-pena*, não me limitei aos livros de ornitologia com imagens e descrições de aves para identificá-las.

Acompanhei meus interlocutores em incursões aos roçados, florestas, rios e lagos para conhecê-los nas suas práticas. Foi em uma dessas ocasiões, em 2018, enquanto eu pescava piranhas com meus amigos Manduca Kujubim e Jorge Jaboti, que me deparei pela primeira vez com o tema do *arremendar*. Estávamos em um igapó e ouvimos um som vindo do interior da floresta. Enquanto Manduca dizia se tratar de um japiim, Jorge, o contrariando, dizia ser um bico-de-brasa. Ao avistarmos, afinal, um japiim, meus interlocutores me explicaram que ele *arremendava* um bico-de-brasa com o intuito de fazer com que ele saísse de seu ninho e, desta forma, pudesse roubar seus ovos. A possibilidade de um japiim se passar por um bico-de-brasa ao empregar a sua língua despertou a minha atenção.

Foi também em outra dessas incursões, desta vez em 2019, que presenciei como os próprios caçadores *arremendam*. Havíamos ido até o *Patoazal*, uma região conhecida pela facilidade em encontrar carne de caça. Despretensioso, acompanhei Mambira Kujubim, Pia Oro-nam-xijien e Dolar Jaboti para, eventualmente, conhecer um novo *bicho-de-pena*. Em determinado momento, enquanto caminhávamos, meus amigos perceberam uma verdadeira guerra acontecendo: dois bandos de macacos-pretos estavam em uma disputa de território. Mambira me deu um leve empurrão, indicando que eu me sentasse no chão. Os caçadores se entreolhavam atentos e também se abaixaram para se ocultar na vegetação rasteira. “Macaco tá falando pro outro que quer fazer guerra”. Não demorou para que meus amigos comessem a *arremendar* o bando, fazendo-se passar por outro grupo de “macacos”. Alguns animais se aproximaram, e então os caçadores dispararam suas armas de fogo.

Pia, para aliviar a tensão do momento, lançou uma piada: “tá vendo só, não é só peixe que morre pela boca, macaco também!”. O macaco morreu, no limite, porque falou demais. A escolha da expressão feita pelo meu amigo, porém, não me parece nada fortuita. Ela remete aos peixes, seres enganados por iscas e físgados por um anzol. Justamente o que ocorreu com o macaco, capturado pela isca linguística lançada pelo caçador que se passou por um congênere disposto a guerrear. Fascinado por tudo o que presenciei, não hesitei, a partir dali, em escolher o tema da pesquisa de doutorado: o *arremendar*, a arte verbal de falar *línguas animais*.

Nesse sentido, mais do que uma ruptura entre as duas investigações, do mestrado e do doutorado, há entre elas uma relação contínua e transformada. Eu não escolhi o tema, o sujeito ou o objeto de antemão desta última, mas eles surgiram diante de mim como

uma surpresa, daquelas que só o trabalho de campo é capaz de proporcionar. Digamos, portanto, que eu fui *arremendado* por eles.

As pesquisas de campo que fundamentaram esta tese foram conduzidas por meio de diferentes abordagens metodológicas. Minha hipótese inicial era de que havia uma relação equivocada (Viveiros de Castro, 2004) entre o conceito de “língua” do qual parti (Saussure, 2006) e a tradução e o uso que meus interlocutores fazem desse mesmo termo na variação regional do português (Perrone, 2015). Ainda que se trate de uma mesma palavra, o conteúdo é substancialmente distinto, como aprofundarei no terceiro capítulo. Para alcançar a categoria mobilizada por meus interlocutores e a forma como ela é vivida na relação com os animais – especialmente nas práticas de comunicação interespecífica mediadas pelo *arremendar* – recorri a um convívio intensivo junto aos povos que habitam a T.I. Rio Guaporé, privilegiando a observação participante, a simples observação (Root-Bernstein, 2016) e a fenomenografia (Vicart, 2010).

Ao perseguir o conceito de língua mobilizado pelos humanos em suas relações com outros humanos, acabei igualmente por investigá-lo no âmbito das relações que estabelecem com os próprios animais e das interações que entre eles emergem. Nesse sentido, não me restringi aos diálogos com interlocutores em dias festivos ou em situações corriqueiras da vida social; acompanhei também diversas caçadas, pescarias e trabalhos em roçados, eventos que facilitavam o encontro com os animais. São justamente nessas ocasiões que as interações comunicativas emergem – para além daquelas, claro, que ocorrem na aldeia com os animais de criação. Nesse sentido, como afirma Perig Pitrou (2016), quando indivíduos afirmam comunicar-se com seres outros-que-humanos, essa comunicação deve ser analisada com as mesmas ferramentas utilizadas para estudar a comunicação entre as pessoas humanas, pois, afinal, trata-se em essência, de um processo comunicativo formalmente equivalente.

Diante dessas constatações, estabeleci uma intersecção entre o método multiespécie (Kirksey & Helmreich, 2010) e as ferramentas habitualmente empregadas tanto pela antropologia linguística (Duranti, 2000) quanto pela ontologia da linguagem (Hauck & Orlandini, 2018). O primeiro não se refere apenas a um estilo de escrita, mas sobretudo a um método que inclui, para além dos humanos, os animais e outros seres enquanto sujeitos etnográficos – participantes ativos da pesquisa em si. No contexto do Guaporé, animais e humanos estão a todo momento se relacionando e se comunicando, estabelecendo diálogos e modos específicos de entendimento. Assim, os animais não só

devem constituir presenças nas etnografias porque tecem relações multifacetadas com humanos, mas aqui, em especial, eles estão dizendo muitas coisas. E se isso os constitui como sujeitos etnográficos que participam ativamente da vida social, eles o fazem de modo muito particular enquanto interlocutores de uma maneira geral (Duranti, 2000, p. 21). Se animais estão a todo momento dizendo coisas aos humanos, então são igualmente sujeitos etnográficos cujas expressões demandam tradução no nível da escrita etnográfica.

Para além dessa intersecção, também me orientei por outra, proposta por Lestel e colaboradores (Lestel et. al., 2006). Investigar as maneiras pelas quais humanos e animais convivem por meio de suas relações, bem como o que essas relações revelam acerca de uma complexidade social interespecífica e do papel da comunicação nesses contextos, constitui uma verdadeira guinada interdisciplinar. Tal empreendimento exige a confluência de disciplinas como a antropologia, a linguística, a psicologia, a filosofia, a etologia e, de modo mais amplo, as ciências naturais. Nesse quadro, os autores propõem articular duas abordagens complementares. A primeira, “eto-etnológica”, busca compreender como humanos e animais vivem juntos em comunidades híbridas, compartilhando significados, interesses, afetos. A segunda, “etno-etológica”, visa identificar as representações e outros fenômenos culturais por meio dos quais humanos interagem com animais, bem como as práticas concomitantes a essas representações (Lestel et. al., 2006: 173).

Por outro lado, ainda que esta interessante metodologia tenha orientado minhas análises, ao fornecer ferramentas para apreender as comunicações entre humanos e animais no Guaporé, é digno de nota – como aprofundi em minha dissertação e outros trabalhos (Sanchez, 2019a, 2019b, 2020a e 2020b) – que há um problema significativo em considerar que os conhecimentos e métodos indígenas de apreensão dos animais constituam uma variação cultural ou local do que seja a “etologia” ou qualquer outra ciência ocidental. Em síntese, nem sempre aquilo que definimos como “animal” encontra correspondência em outras cosmologias. A prática de estabelecer correlações categoriais diretas – como associar uma espécie identificada pela zoologia a uma categoria indígena ou, para trazer um exemplo deste contexto, afirmar que aves são *bichos-de-pena* – deve ser evitada. Como sabemos desde Lévi-Strauss (2012a), os recortes do real são virtualmente distintos e só podem ser acessados de maneira parcial, jamais total; isto é, sempre a partir de uma perspectiva.

Um diálogo particularmente profícuo e oportuno que ocorreu com Manduca Kujubim ilustra esse ponto de maneira bastante precisa. Eu o questionava a respeito de uma relação, que será abordada no capítulo quatro, entre o veado-roxo e a nambu-azul. Com a ideia de simbiose em mente, formulava perguntas sobre o que poderia estar em jogo nessa interação. Manduca afirmou que não sabia me explicar bem os motivos, pois havia ali um *mistério*, e complementou: “nossos bichos daqui são muito diferentes dos que vocês conhecem”. Diante desse cenário, é preciso reconhecer que os bichos são outros, e os métodos de apreendê-los não devem ser buscados em correspondências com a nossa biologia, zoologia ou etologia, mas nas formas pelas quais eles emergem de suas próprias relações e como elas são apreendidas nos mundos ameríndios. Dizer que um *bico-de-brasa* é o mesmo “bico-de-brasa” que conhecemos, ainda que compartilhem o mesmo nome, é um equívoco. O mesmo tipo de equívoco, aliás, que existe entre a “língua” e a *língua* de que falam – e pela qual falam – meus interlocutores e os seus animais.

Elementos da tese

Esta tese está estruturada a partir dos processos transformacionais que atravessam os caçadores no Guaporé. Os capítulos estão organizados de forma sequencial e articulada, de modo a evidenciar a transição vivida pelos caçadores à medida que deixam as aldeias e adentram a floresta, onde passam a empregar as *línguas animais*.

O primeiro capítulo apresenta uma descrição dos povos na Terra Indígena Rio Guaporé por meio de breves verbetes, nos quais realizo um balanço sobre as *línguas* presentes nesse contexto. Além disso, descrevo o território e os percursos trilhados por esses povos até seu estabelecimento atual. Ao contextualizar e oferecer um panorama sobre a situação linguística e cultural, seus processos de ocupação e as formações das aldeias no Rio Guaporé, busco pensar esse contexto em diálogo com um cenário mais amplo no qual ele se insere: o sistema regional definido como a “Grande Rondônia” (Vander Velden, 2010), que engloba, por sua vez, um conjunto menos extenso denominado como “Complexo Cultural do Marico” (Meireles, 1991), além de vários outros circuitos de relações que conectam os povos nessa região muito antes da invasão dos não indígenas a partir, sobretudo, da segunda metade do século XIX (Caspar, 1958 e

2015; Grund, 2024; Mere *et. al.*, 2021; Soares-Pinto, 2009 e 2014; Lolli & Vander Velden, 2021).

A maioria dos povos que hoje habitam a Terra Indígena Rio Guaporé estava originalmente estabelecida nas cabeceiras do Rio Branco, afluente do Guaporé. Por compartilharem aspectos culturais, linguísticos e cosmológicos, esses povos foram inicialmente agrupados no que Meireles (1991) denominou de “Complexo Cultural do Marico”. Com chegada à Terra Indígena Rio Guaporé, passaram a conviver com outros povos de diferentes origens, o que transformou suas relações e modos de interação. É a partir desse contexto que procuro revisitar a própria sistematização do “Complexo”, interrogando os critérios que estiveram na base de sua constituição analítica. Ao relacionar o Complexo do Marico e a Grande Rondônia, mais do que apreender a diversidade multiétnica e linguística que os constitui, procuro compreendê-los em uma relação escalar: enquanto o primeiro remete a vínculos locais mais próximos e circunscritos, o segundo abrange uma rede regional mais ampla. Ambos se afetam mutuamente, compondo um sistema em que o local e o regional se articulam de forma complementar.

No segundo capítulo inicia-se propriamente a etnografia. Nele, descrevo a *mistura* em que vivem os povos e as línguas, e como essa categoria nativa se articula à produção da pessoa e, concomitantemente, ao próprio parentesco. Como Soares-Pinto (2009 e 2014) exemplarmente demonstrou, duas substâncias fundamentais compõem a pessoa no vale do Guaporé indígena: o sangue e a chicha. A *mistura* dessas duas substâncias não diz respeito apenas à formação de um corpo, mas também que os simbolismos relativos a elas, como o casamento interétnico, a fecundação, a coprodução de um indivíduo, os modos de conviver e de se encontrar com e no Outro, são também *misturados* e resultam na *mistura*.

Ao descrever essas relações, meu objetivo principal é analisar e incluir um terceiro elemento na equação da fabricação de um corpo e do parentesco: a fala. Um parente verdadeiro é aquele que, independentemente da língua que fala, deve falar efetivamente *bonito*. *Falar bonito* possui uma relação intrínseca ao aspecto ético-estético (Overing, 1991) bastante difundido nas Terras Baixas, no qual os humanos legítimos devem alcançar uma forma de fala que os constitui enquanto parentes e, ao mesmo tempo, os diferencia de outros agentes do cosmos. Atingir esse estado não é apenas desejável, mas fundamentalmente necessário. Na sequência, examino as práticas, os contextos e as

substâncias que conformam essa *fala bonita*, destacando a importância dos rituais de iniciação, nos quais ela é instaurada por um pajé por meio do uso do jenipapo, no caso dos meninos, e do **tiné**, no caso das meninas.

Compreender, por um lado, os aspectos da *fala bonita* e, por outro, aqueles de uma “fala feia, que não é boa”, como salientou Jorge Jaboti, é fundamental para compreender a noção de *língua* mobilizada pelos povos no Guaporé. No capítulo três, trato das relações linguísticas vigentes neste contexto e apresento o esboço de uma teoria nativa sobre a *língua*. Primeiramente, desenvolvo a questão das origens das *línguas* humanas e animais nas *histórias* (mitos). Em seguida, descrevo como as relações linguísticas se desdobraram através dos eventos históricos que vão desde o *tempo da maloca*, passando pelo contato com seringueiros, até o contexto atual que circunscreve o âmbito escolar do qual elas fazem parte. Além disso, mostro o que meus interlocutores consideram enquanto *língua*: um conceito produzido por diversas naturezas (Hauck, 2023) que se apresentam sempre de maneira contextual. Essas diferentes naturezas fazem da *língua* um conceito constitutivamente polissêmico: ela pode ser uma arma, um artefato, uma roupa; pode ser, ainda, um corpo e, ao mesmo tempo, parte dele. Sendo assim, como o corpo, ela, a língua, deve ser fabricada para se poder *falar bonito* como gente de verdade.

No capítulo quatro, esmiúço o *arremendar*. Inicialmente, apresento às *línguas animais* e a “anti-taxonomia” que orienta as relações com esses seres. Enquanto arte verbal de falar como falam os animais, o *arremendar* envolve dimensões que vão além do mero mimetismo ou da reprodução. É necessário, antes, *dobrar na língua do animal* para afetá-lo sentimental e emocionalmente. Por serem muito *sabidos*, os humanos usurpadores devem convencê-los, por meio de um diálogo afetivo e efetivo, de que, por trás do som que emitem, existe um congênere animal. É justamente nesse cenário que reside o interesse de outras entidades nessas comunicações e o risco iminente que isso constitui: quem *arremenda*, pode ser igualmente *arremendado*. A *língua* atua como agente de um estado transicional que os caçadores devem parcialmente alcançar, eliminando a dúvida de seus interlocutores e convencendo-os de que participam de um diálogo “inofensivo”. Além disso, examino outros gêneros verbais complementares ao ato de *arremendar*, como os *causos*, que operam como formas reflexivas por meio das quais os caçadores se distanciam de suas presas, tratadas enquanto parentes. Mobilizo, por fim, as relações comunicativas envolvendo os animais de criação, que oferecem um contraponto à natureza perversa e enganosa do *arremendar*.

O quinto e último capítulo trata dos processos da caça e dos devires da transformação. Caçar não se restringe à perseguição e ao abate dos animais; antes que um ato isolado, a ação venatória é um processo que está para além do caçador e sua presa, como se pensa usualmente. A caça envolve a participação de muitos outros agentes e contextos, como a produção da cerveja fermentada e o xamanismo. O encontro com animais na floresta depende, assim, do auxílio fundamental de mulheres e pajés. As primeiras são as responsáveis por receber e tratar o animal; mais do que isso, com as mãos sobre a carne e o corpo aberto e palpável da presa, elas sabem de suas histórias. Essas histórias não se referem apenas à trajetória daquele indivíduo, mas também à de seu bando e o caminho que ainda traçará na floresta. Os segundos, os xamãs, preparam os corpos dos caçadores durante o ritual, permitindo que eles transitem por outros corpos e línguas em segurança e, assim, se convertam em caçadores eficientes.

Ao sair da aldeia para caçar, o caçador não apenas se afasta do domínio seguro de seus parentes, mas abandona também aquilo que o constitui enquanto uma qualidade específica de gente. Sempre em silêncio, parte rumo à floresta movido por um sonho ou pela simples motivação de encontrar a carne, deixando para trás o tabaco e a chicha, o seu odor e a própria língua. Para tanto, banha-se com uma mistura de água e *folhas de bicho*, utilizadas para impregnar o seu corpo com o cheiro de suas presas e, silenciado de sua própria língua, só pode então falar uma ou outra língua animal para localizar e atrair suas presas.

Na floresta, o caçador deve mobilizar suas duas vozes internas para não se perder na língua que emprega. Ao retornar para a aldeia, reaparecem, então, no processo de caçar, as mulheres e os pajés: as primeiras lhe oferecem chicha, permitindo que volte a *falar bonito*; os segundos, soprando-lhes tabaco, devolvem ao corpo o cheiro humano e, eventualmente, trazem seu *coração* de volta. Mais do que um processo, a caça é um devir da transformação.

Para além de sustentar que *línguas* e *animais* podem ser conjugados na mesma expressão, defendo que, para falá-las, é preciso atingir uma metamorfose parcial (Erikson, 2000; Willerslev, 2007). Argumento, assim, que a comunicação atua como princípio organizador da vida social, orientando tanto a constituição da pessoa quanto os perigos e possibilidades inerentes ao encontro com outras formas de vida, ou, mais precisamente, com outras *qualidades de gente*. O leitor encontrará, portanto, uma proposta etnográfica que insere a *língua* no centro das relações interespecíficas. Para estabelecer relações de

parentesco em um contexto marcado pela mistura, é preciso *dobrar* uma gente distante ao *dobrar a sua língua*. O mesmo ocorre em relação aos animais: quando o caçador os encontra na floresta, ele *dobra na língua* do animal que acaba por ser, ele próprio, *dobrado*. O caçador, contudo, não deve levar a sério os significados veiculados pela *língua* do animal, sob pena de não poder ser, afinal, outra coisa senão um deles. É por essa razão que ele mobiliza duas vozes enquanto *arremenda*: com uma, em voz alta, fala uma língua “*bonita*” para convocar o parentesco; com a outra, em silêncio, fala uma língua “*feia*”, que o nega e efetiva a predação. Ao colocar em relação distintos significados de uma mesma expressão, ele transforma também os significados de suas próprias relações.

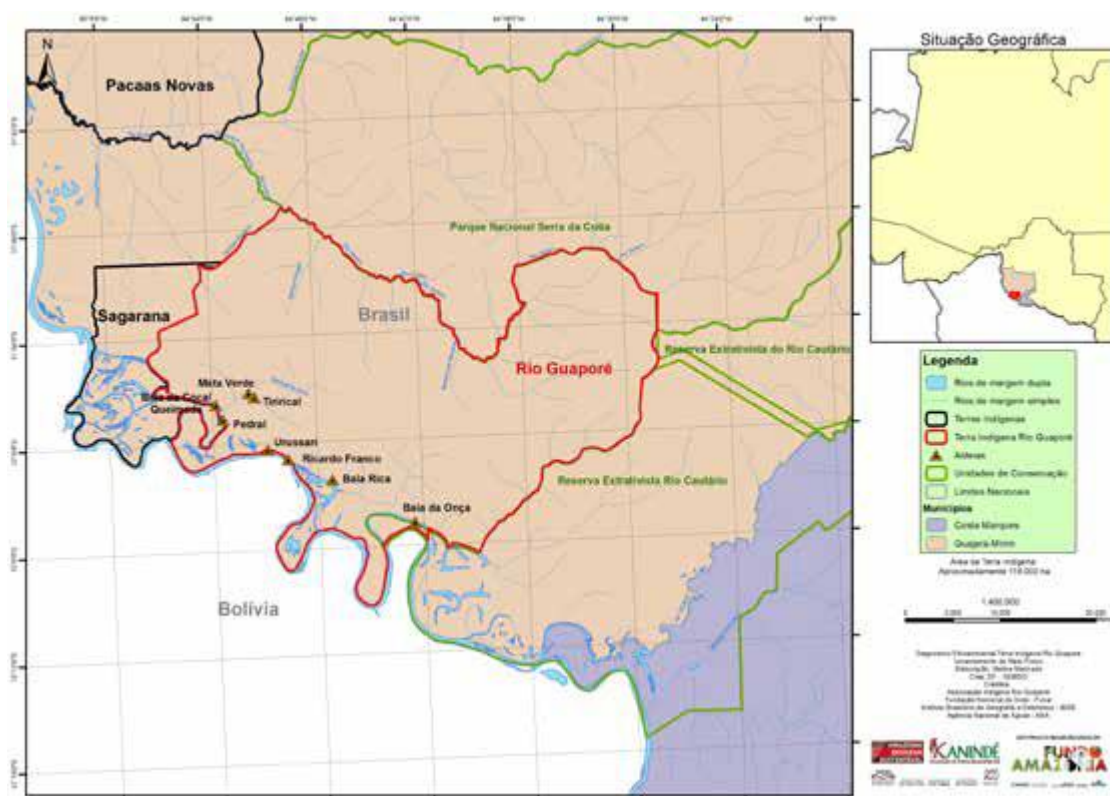


Fotografia 3: O caminho da floresta. Foto do autor, Baía das Onças, outubro de 2024.

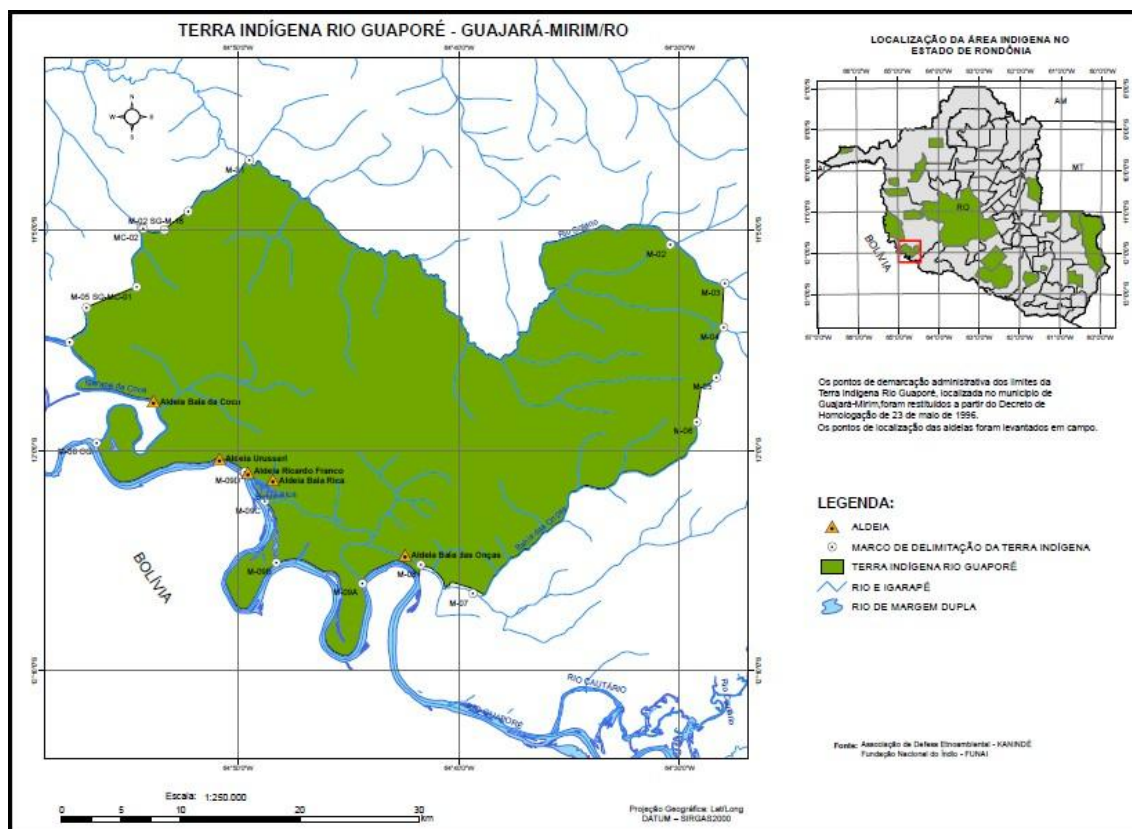
Capítulo 1:

A Terra Indígena Rio Guaporé

A Terra Indígena Rio Guaporé (TIRG) compreende uma área de 115.788,0842 hectares (Cardozo et al., 2019). Seus limites são definidos por importantes marcos naturais: ao sul, é delimitada pelo Rio Guaporé, que estabelece a fronteira do Brasil com a Bolívia; ao norte, pelo Rio Sotério, conhecido localmente entre meus interlocutores como Rio Negro, que a separa do Parque Nacional da Serra da Cotia. A leste, o limite é traçado pelo Rio São Francisco, que demarca a fronteira com a Reserva Extrativista do Rio Cautário, enquanto a oeste é delimitada pelo Igarapé da Coca, que a separa da Terra Indígena Sagarana. Integrando-se a outras Terras Indígenas, Parques Estaduais e Reservas Extrativistas, a TIRG compõe o “Corredor Ecológico Guaporé/Itenez-Mamoré”, reconhecido como o maior e mais diverso corredor ecológico e cultural do país (Arruda e Nogueira de Sá, 2003).



Mapa 1 - Localização da Terra Indígena Rio Guaporé. Fonte: Cardozo et. al. (2019).



Mapa 2 – A Terra Indígena Rio Guaporé em Rondônia.

Sua fitofisionomia é predominantemente composta por florestas ombrófilas abertas, com ocorrência pontual de formações de floresta densa. Toda a área se caracteriza como uma zona de transição ecológica, resultante da interação entre diferentes biomas, incluindo formações de cerrado à sudeste e áreas do chaco boliviano ao sul, proporcionando uma miscelânea de zonas de floresta e campos. Em relação à flora, há áreas com alta concentração de palmeiras de grande importância econômica e cosmológica para os povos indígenas na região, como o *patoazal*, o *pupunhal* e os *buritizais*. As castanheiras apresentam alta ocorrência, sendo exploradas exclusivamente durante os meses da cheia. Ainda sobre o ponto de vista botânico, é possível encontrar uma ampla gama de espécies e variedades, das quais são extraídas suas folhas e raízes e que são conhecidas pelos meus interlocutores como *folhas do mato*, utilizadas para fins medicinais, ritualísticos, cinegéticos e de feitiçaria.

A hidrografia do território é composta não apenas pelos rios no entorno, mas também pela presença de inúmeros igarapés que conectam parcialmente a área, utilizados

para deslocamentos fluviais, e para as práticas cinegéticas, de lazer, coleta e pesca. Além disso, a área e suas adjacências contabilizam uma série de baías – cerca de seis, formadas pelo rio Guaporé – que se tornam locais privilegiados para a pesca e servem como berçários para muitas espécies de peixes utilizados na alimentação e, especialmente, o pirarucu, cuja prioridade da sua captura é a comercialização externa. A diversidade de formações vegetais, rios, igarapés e baías abriga uma notável riqueza faunística, promovendo a interação dos indivíduos com um vasto número de espécies animais. Meus interlocutores afirmam que encontrar animais incluídos na alimentação – ou em outros usos variados – nunca foi um problema, com exceção, é claro, durante o período da seca, no qual os animais se deslocam para o norte do território ou atravessam o rio Guaporé em direção aos campos bolivianos. Esse obstáculo, no entanto, pode ser tranquilamente superado se os indivíduos estiverem dispostos a se deslocarem por longas distâncias, dentro do próprio território, para encontrá-los. Neste período de “ausência” de caça, no entanto, eles se dedicam preponderantemente à pesca, atividade na qual é possível capturar também uma variedade expressiva de espécies de peixes. Não só relativas às práticas de subsistência, as espécies animais articulam uma incrível e constante presença, quer seja nas aldeias, nos caminhos, nos roçados, no interior das florestas ou nas beiras dos rios. A todo instante é possível perceber movimentos, rastros e sons que informam a presença destes seres na paisagem, propiciando diversos encontros.

Identifiquei e visitei aproximadamente vinte pontos de caça e coleta ao longo do território, além de cerca de quinze outros pontos destinados à pesca. Evidentemente, a separação desses locais segundo as atividades que meus interlocutores realizam torna-se complexa, haja vista que, muitas vezes, as diferentes práticas são concomitantemente executadas em um mesmo ponto. No entanto, existem certas predileções por se realizar a caça em alguns locais e a pesca em outros. Tais pontos se encontram, sobretudo, nas regiões de formação dos igarapés e dos *barreiros*, isto é, lugares em que diferentes espécies animais se reúnem. A escolha desses locais para realizar as incursões compreende ainda as transições sazonais e, geralmente, eles são nomeados a partir dos igarapés ou baía homônimas, das pessoas que “descobriram” o local ou de eventos associados aos acampamentos semipermanentes. Exemplos disso são a *Pascana*⁴ do *Carrapato*, nomeada devido à alta probabilidade de encontrar esses parasitas na região; a

⁴ O termo *pascana* designa, localmente, um pequeno acampamento permanente para abrigar os indivíduos em suas incursões.

Baía da Cachorro, local onde uma única onça atacou e matou nove cachorros; ou, ainda, o *Barreiro das Araras*, onde durante o inverno, é possível observar a concentração de centenas de indivíduos dessa espécie.

Em suma, em termos físicos e ecológicos, a TIRG apresenta uma extraordinária diversidade de cursos d'água, biomas, vegetação e de fauna, ainda que nos últimos quinze anos, os relatos de invasões ao território têm se tornado frequentes, o que coloca este cenário em risco iminente. Essa diversidade ecoa, obviamente, em aspectos cosmológicos, simbólicos e práticos atinentes aos povos que habitam a TIRG. Longe de fazer emergir algum tipo de determinismo ecológico, este contexto em que humanos se relacionam com variadas espécies vegetais e animais diuturnamente se torna privilegiado por justamente oferecer uma infinidade de exemplos dessas interações e que serão descritas e analisadas ao longo de toda essa tese.

O histórico de ocupação do atual território apresenta uma série de controvérsias significativas entre as versões oficiais e as narrativas dos meus interlocutores. A criação da TIRG é um exemplo sensível das políticas indigenistas vigentes no século XX, que se fundamentavam no plano do poder e do controle disfarçados de tutela e amparo. Almejando ações assimilacionistas em que transformavam coletivos inteiros em mão-de-obra, e mediando conflitos entre as populações indígenas e a sociedade envolvente, notadamente por questões fundiárias, o antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) promovia a criação de aldeias nucleadas e isoladas como estratégia de controle (Nötzold & Bringmann, 2013). Antes da sua criação pelo SPI em 1940, sob a denominação de Posto Indígena de Atração Ricardo Franco (Leão, 1985), a atual área da TIRG era destinada à criação extensiva de rebanhos bovinos onde trabalhavam colonos de outras regiões do país. Com a compra da propriedade pelo Estado e a consolidação do referido Posto, a administração do SPI manteve as atividades pastoris – uma alternativa ao declínio do comércio e extração da seringa – com a intenção de “atrair” e “civilizar” os indígenas que habitavam a região do Rio Guaporé e seus afluentes. Em meio a uma série de mudanças na dinâmica política do trabalho, que alternavam entre a extração, cultivo e criação animal, a Terra foi oficialmente demarcada no ano de 1979 e homologada em 1996.

Para meus interlocutores, antes da chegada ao território atual, a vida em meio aos **eré**⁵, os não indígenas ou “brancos”, estava frequentemente ligada ao acaso: quando almejavam bens manufaturados, como os machados ou terçados de metal, se deslocavam até as propriedades dos “Chefes da borracha” para prestarem serviços em troca desses itens. No entanto, a lógica perversa de “atração” do SPI para a TIRG, que vinculava trabalho e bens materiais, não se consolidou para meus interlocutores ou seus ancestrais, não ao menos de maneira plena. Como me foi expresso por uma importante liderança Djeoromexti, André Jaboti:

“Ninguém vinha para cá para trabalhar! A não ser esses que eram pegos pra serem escravos, a gente bem que trabalhava nos seringais pra ter coisas, mas a gente foi, que nem chamava, atraído pra cá mesmo por causa dos parentes!”.

Com o intuito de consolidar sua ocupação territorial e diante da resistência indígena, o SPI promoveu transferências compulsórias em larga escala, deslocando grupos indígenas de territórios tradicionais de diferentes regiões ou de outros postos de atração⁶. Desta forma, alguns coletivos foram forçados a se estabelecerem nos limites da TIRG, enquanto outros, igualmente sem escolha, seguiram os seus parentes transferidos.

Rio Mequens, Colorado, Corumbiara, Teribito, Cautário e Paakas Novas, juntamente com seus tributários, são nomes frequentemente mencionados pelos meus interlocutores ao rememorarem suas origens no tempo que antecedeu o contato, o *tempo da maloca*, quando eles ainda viviam em grandes estruturas residenciais que comportavam famílias extensas e lideradas por um chefe local. Segundo meus interlocutores, os primeiros grupos a chegaram à TIRG foram os Kanoé, advindos da região dos rios Teribito e Omerê; os Massacá e os Cassupá, ambos “subgrupos” Aikanã, mas atualmente reconhecidos enquanto etnias distintas, provenientes das proximidades do rio Pimenta Bueno; e os Arikapú, anteriormente estabelecidos na cabeceira do rio

⁵ **Eré** é uma palavra em jaboti para designar os não-indígenas, sendo usada virtualmente por todos os povos que habitam a T.I. Ao longo deste texto, usaremos uma série de expressões da língua Jaboti por uma questão prática: ela é a língua mais falada dentro deste contexto; o que não quer dizer que, embora um termo ou ideia sejam associados a uma língua, seu uso seja restrito a uma etnia; línguas, conhecimentos e práticas circulam entre os indivíduos deste complexo regional, afinal, todos estão *misturados* entre e através de seus parentes, como veremos.

⁶ Não foram apenas as pessoas vinculadas às práticas do SPI que realizaram tais deslocamentos forçados. Como veremos adiante, ao tratar dos aspectos históricos da região segundo a literatura, os próprios seringueiros e outros invasores também promoveram a retirada compulsória dos povos originários de seus territórios tradicionais (Meireles, 1989 e 1991).

Branco. Posteriormente, chegaram os Makurap e os Aruá, também oriundos do rio Branco. Rivelino Makurap pode me narrar este deslocamento:

“Pegou todo mundo assim, colocou num barco de poupa, não deu tempo de pegar as coisas, papai contava, só o marico com uma coisa ou outra. Era uma fome lascada, é dia até chegar aqui de lá. Algumas pessoas vieram por causa de outros parentes que já tavam aqui, outras queriam fugir e outras, ainda, vinham chorando”.

Na sequência, conforme narrado por Adão Wajuru, chegaram os Wajuru dos rios Colorado e Mequéns, assim como os Tupari.

“Aí quando chegou, macurapada já tava aqui, lá pra baixo, nós viemos tudo em barco nesse Guaporézão, tudo misturado com tugarizada, parecia essa sardinha da merenda. O meu pai era inimigo desse Cisto (Tupari), brigavam muito na maloca, mesmo assim vieram no mesmo barco, tiveram que virar amigo”.

Os Djeorometxi narram que alcançaram a TIRG atraídos pelos seus parentes Wajuru, enquanto outros contam que vieram junto dos Makurap. Os Kujubim, no entanto, sustentam que habitavam a região que hoje constitui a TIRG antes mesmo do início da ocupação promovida pelo órgão indigenista. Sendo o seu território tradicional localizado no Rio Cautário, após serem expulsos da região, eles desceram o Guaporé até se estabeleceram na atual aldeia da Baía das Onças, em convivência com duas famílias Makurap.

No relatório técnico que propunha a ampliação da demarcação do território (Leão, 1985), o histórico demográfico na TIRG ainda conta com o registro de nomes de grupos que jamais foram mencionados por meus interlocutores: Pirété, Cabixi, Boibará, Guaé, Acarié, Mequens (Sakyrabiat), e muitos outros. Esses grupos são referenciados pelos meus interlocutores quando dizem sobre as muitas pessoas e etnias que praticaram o êxodo do território, buscando outra vida e outros parentes para viverem. Embora os grupos Wari’ (citados como Paakas-Novas no relatório) habitem a TIRG atualmente, nunca obtive qualquer relato sobre a chegada ao atual território nas décadas de ocupação. Os Moré, relatados no documento, não residem atualmente neste contexto, embora, é importante destacar, estabeleçam uma relação amistosa e cordial com os povos da TIRG através de eventos festivos e celebrações regadas a bebedeiras e partidas de futebol.

Entre chegadas e partidas, as etnias transferidas para a TIRG foram organizadas geograficamente a partir da Sede do Posto Indígena. A oeste, estabeleceu-se um eixo entre os Makurap, Tupari e Aruá e, a leste, outro eixo reunia os Djeorometxi, Kanoé, Kujubim, Arikapú e Wajuru. Transformados em mão de obra, os indivíduos, sob a supervisão dos chefes de posto do SPI, eram ordenados a se dividirem para a realização de funções variadas. Alguns interlocutores de idade já avançada dizem que suas principais tarefas eram dedicadas sobretudo à lida com o gado na região norte do território, enquanto outros deveriam cuidar dos roçados comunitários, limpar os *matos bravos* dos espaços públicos da aldeia ou mesmo garantir o alimento diário através da caça, pesca e coleta. Atividades sazonais como a coleta da castanha e a coleta da seringa eram as únicas remuneradas. Os produtos eram vendidos à gerência do Posto em troca de uma quantia irrisória e que sequer circulava internamente. No momento do pagamento, meus interlocutores relatam que repassavam imediatamente o dinheiro para o *patrão* para a aquisição de espingardas, munições, terçados, machados e enxadas a preços exorbitantes.

Com o aumento populacional em razão da intensificação dos casamentos interétnicos e das constantes transferências, a chefia do Posto delegou parte de sua autoridade a duas lideranças indígenas locais, representadas pelos dois grupos majoritários: de um lado, um líder Makurap e, do outro, um Djeorometxi. A divisão do poder tinha o intuito de organizar as atividades, levando em consideração a própria configuração sociológica que delineava a formação dos eixos supracitados. Sá Leão (1985) aponta que essa divisão implicava em uma supremacia política dos Djeorometxi, em razão da maior representatividade numérica e dos casamentos interétnicos estabelecidos, o que lhes conferia primazia no contato com os *eré* e nas decisões e resoluções mais importantes que envolviam o território. Por outro lado, a autora destaca que os Makurap desempenhavam o domínio cultural, evidenciado pela adoção de sua língua (a língua franca regional antes mesmo do contato com o SPI, segundo Caspar [2015]) e pela incorporação de elementos importantes da organização social, como as festas, por outros grupos. Vale ressaltar, contudo, a natureza ambivalente desta divisão. Isso porque o relatório de Leão sugere que a distribuição de funções se dava de maneira solidária e complementar: enquanto os Djeorometxi assumiam a condução da política externa, por assim dizer, aos Makurap era reservada a promoção da política interna, articulada em torno da organização de *chichadas* e festas. Meus interlocutores, no entanto, sugerem que a divisão política era borrada na prática, pois os Makurap efetuavam alianças

com os **eré**, da mesma forma que a outra parte oferecia *chichadas* e promovia o intercâmbio cultural e linguístico.

Ainda segundo meus interlocutores, embora possam concordar com o aspecto ressaltado por Leão a respeito da solidariedade e complementariedade social e política na TIRG, alegam que a divisão acarretou uma série de desavenças e disputas. Decisões sobre os eventuais locais nos quais poderiam ser feitas novas roças, como os trabalhos deveriam ser realizados, quando e como uma festa deveria ser promovida, quem ostentava a posição de coordenar as relações diplomáticas com não-indígenas, são situações que aos poucos foram intensificando uma concorrência pelo domínio político e territorial do Posto Indígena Ricardo Franco. Essa polarização implicou em uma ideia que pode ser observada entre meus interlocutores até os dias atuais e que analisaremos mais atentamente no próximo capítulo: o aumento demográfico de um grupo e a disseminação de sua língua. Ademais, as disputas e a escassez de espaço resultantes do crescimento populacional implicaram no rearranjo territorial, fazendo com que famílias extensas migrassem para outras regiões do território e promovessem a criação de novas aldeias para além do Posto. Atualmente, entre disputas e alianças – sejam matrimônios ou políticas –, os povos na TIRG produzem, através do convívio e das trocas, redes de parentesco constituídas por uma multiplicidade étnica e linguística característica da região.

1.1 As aldeias

Não é possível estabelecer com precisão uma cronologia linear que resultou na formação das atuais aldeias na TIRG, tendo em vista que o histórico desse processo se configura como um campo de disputa entre meus interlocutores. Enquanto alguns afirmam que as aldeias já existiam na forma de colocações, utilizadas como acampamentos temporários de caça e coleta, outros atribuem sua fundação a determinadas lideranças, consideradas pioneiras neste movimento. O processo de criação de uma aldeia evidencia alguns pontos importantes: a mobilidade de um líder e sua família para o local; sua abertura, que consiste na derrubada de áreas de vegetação nativa e em sua limpeza; a construção das primeiras moradias e, posteriormente, com o reconhecimento dos órgãos competentes da saúde indígena e educação escolar indígena, a edificação de uma escola, uma farmácia e de um poço artesiano. Importante notar que, embora uma aldeia não contemple todos estes processos, sua identificação e reconhecimento local não são

invalidadas por isso. Atualmente são reconhecidas sete aldeias no perímetro da TIRG: Ricardo Franco, Urussari, Pedral, Baía da Coca, Mata Verde, Baía Rica e Baía das Onças.

A aldeia de Ricardo Franco constitui um território cuja história é intrínseca ao processo de homologação da própria TIRG. É a maior em termos geográficos e a mais populosa, contabilizando cerca de 600 pessoas, segundo os Agentes Indígenas de Saúde (AIS) do local. O centro da aldeia é composto pela “Casa da Funai”, local que no passado servia como sede de administração e moradia para os chefes de Posto e que, atualmente, apesar do seu péssimo estado de conservação, é utilizado como apoio para pesquisadores e professores não-indígenas; a “Casa da Cultura”, inicialmente projetada para oferecer cursos de informática, oficinas de artesanatos e eventos, opera nos dias de hoje enquanto a Unidade de Saúde, onde são realizados atendimentos médicos e armazenados os medicamentos. Adjacente a ela, existe uma igreja católica utilizada sobretudo para a realização dos batizados e eventualmente, quando ocorre a Festa do Guerreiro⁷, a promoção de uma missa; uma escola que abriga os Ensinos Fundamentais I e II e o Ensino Médio com Mediação Tecnológica; e o campo, onde são realizadas partidas de futebol que conformam o campeonato anual inter-aldeias ou partidas casuais nos dias de grandes festas.

Do referido centro até um pequeno igarapé à oeste, vive a maioria dos Makurap da TIRG, que são localmente referenciados como o *peessoal de baixo*. Embora os residentes desta região usufruam de todos os serviços oferecidos em Ricardo Franco, a própria distinção nativa entre *os de baixo* e *os de cima* – pensada de acordo com a orientação do rio –, aliada a uma sociabilidade parcialmente restrita entre grupos domésticos, sugere que esta área seja reconhecida enquanto uma “sub-aldeia”, ou um *bairro* Makurap. Nela, encontram-se um campo de futebol exclusivo e um *chapéu de palha*, estrutura que remete as antigas *malocas* e que é utilizada em festas e *chichadas*. A outra área, localizada à leste do centro, é onde vive o *peessoal de cima*, constituído, em sua grande maioria, pelos Djeorometxi, Kanoé, Wajuru, Kujubim, e subgrupos Wari’. Nesta região encontra-se uma outra escola de ensino fundamental, um pequeno campo de

⁷ Realizada anualmente no final do mês de agosto e com duração de três dias, a Festa do Guerreiro é uma celebração que reúne diferentes povos para apresentações artísticas, partidas de futebol e brincadeiras variadas, sempre acompanhadas de muita chicha. Além disso, o evento constitui um importante momento de articulação política, na qual os povos participam de reuniões e compartilham memórias sobre suas histórias, especialmente com aqueles que vêm de fora. Em 2018, a festa foi declarada Patrimônio Cultural de Rondônia pelo Governo do Estado, o que ampliou ainda mais a participação de pessoas externas ao contexto indígena.

futebol, um *chapéu de palha*, uma igreja da Assembleia de Deus (abandonada, em razão da nula conversão das pessoas) e o cemitério. Importante notar que embora o *peçoal de baixo* seja uma referência aos Makurap, por lá vivem indivíduos pertencentes a quase todas as etnias que constituem o *peçoal de cima*, e vice-versa. Além disso, entre essas duas regiões encontramos indivíduos Tupari, apesar de boa parte da população viver em outras aldeias.

A porção leste de Ricardo Franco abriga a maior parte de sua população, distribuídas em *bairros* reconhecidos localmente. A ocupação da área teve início às margens do rio Guaporé, e essas pessoas são reconhecidas enquanto o *peçoal da beira*. O bairro “Botafogo” – nome designado em razão de um incidente que resultou em uma casa incendiada durante um conflito doméstico – é uma formação relativamente recente e está localizado à nordeste do centro. Nos caminhos que interligam Ricardo Franco às outras aldeias, existem também algumas moradias construídas em locais que podem ou não ser reconhecidos enquanto bairros, como o do *peçoal do igarapé Frio*. Diariamente, Ricardo Franco, compreendendo toda a sua população e suas divisões nativas, é lugar de intenso movimento. A circulação começa cedo, com as crianças que deixam suas casas para irem à escola – que também recebe alunos de outras aldeias –, os pescadores e caçadores que partem para suas atividades e, sobretudo, pela intensa circulação de pessoas envolvidas em trabalhos coletivos, organizados e incentivados pela oferta da chicha.

A política da maior aldeia no Guaporé é conduzida por um cacique geral e um vice cacique, eleitos para um período quatrienal ou até que desavenças resultem na destituição das lideranças vigentes em razão de algum descontentamento ou acusações de péssimas atuações políticas. As reuniões comunitárias são frequentes e servem como espaço de diálogo para tratar de assuntos gerais que afetam a aldeia. No entanto, a verdadeira política é feita majoritariamente no cotidiano e, sobretudo, nas *chichadas* – o que por vezes gera uma série de atravessamentos e equívocos sobre diversos temas. Não obstante, as reuniões formais são sempre acaloradas, fazendo com que emergja frequentemente uma série de discussões. Os professores locais também são reconhecidos enquanto – ou ao menos espera-se que eles desempenhem o papel de – lideranças, tendo em vista que meus interlocutores atribuem aos estudos uma importante ferramenta para aconselhar e resolver ou evitar contratempos. Ademais, em Ricardo Franco, a conjuntura política local não se restringe à figura do cacique e de seu vice, mas inclui lideranças étnicas (e seus respectivos vices) que representam cada uma das etnias presentes no território.

Tomando Ricardo Franco como o centro do território e referência geográfica, à oeste, até a fronteira com a T.I. Sagarana, encontram-se outras quatro aldeias. A mais próxima é Urussari, localizada a cerca de trinta minutos de caminhada, e conhecida localmente como *Bairro* – e por uma série de outros nomes intencionalmente jocosos atribuídos pelo *peçoal de cima*. Embora tradicionalmente reconhecido como território Tupari, a aldeia abriga membros de outras etnias, como subgrupos Wari’, Kanoé, Wajuru, Makurap, Cassupá e Djeorometxi, totalizando uma população de aproximadamente cem indivíduos. A consolidação de Urussari é atribuída à atuação de um renomado chefe e pajé Tupari, Cisto, que, casado com uma mulher Makurap, estabeleceu as bases da comunidade. Atualmente, a liderança local está a cargo de seu filho, Nego, casado com uma mulher Oro Nao (Wari’). A fundação de Urussari se deu em razão dos muitos conflitos que remetem ainda ao tempo do SPI. Brigas em *chichadas*, disputas por espaços para a produção de roçados e até mesmo para se criar animais domésticos, como as galinhas, foram os motivos expressados pela liderança Tupari para a criação do novo local. Além disso, o cacique expôs que a intenção de abandonar Ricardo Franco articulava-se a um projeto de emancipação política dos Tupari em relação ao contexto multiétnico da TIRG: eles almejavam a hegemonia populacional e linguística do território como um todo. Como alertou o cacique: “Quanto mais Tupari existir, mais forte vai ser nossa etnia, mais forte vai ser nosso sangue entre os parentes”.

Nos dias atuais, o *Bairro* é composto por uma escola de ensino fundamental, uma farmácia e uma rede própria de saneamento básico. Isso, no entanto, não limita a circulação das pessoas até Ricardo Franco para que acessem os serviços lá ofertados, sobretudo a escola. As casas estão dispostas em torno da moradia da liderança. É possível acessar o rio Guaporé pela aldeia em qualquer estação do ano e sua população privilegia muito mais as atividades de pesca em relação à caça, o que a torna reconhecida enquanto uma comunidade composta por exímios pescadores. Além disso, Urussari é conhecido por ser um local onde as mulheres produzem as chichas mais azedas e fortes da região, em virtude da adição da batata-doce à bebida. O *Bairro* é também um lugar prestigiado em relação às suas festas, que podem durar, como presenciei algumas vezes, por volta de cinco dias. A qualidade da chicha, aliada às magníficas *chichadas*, tornam o local, segundo o cacique, “alegre e bonito”. Da perspectiva do pessoal de Ricardo Franco, no entanto, as festas da *tuparizada* são sempre movidas por certa violência e hostilidade, o que fazem com que muitos não apreciem frequentar o local. Como veremos adiante, os

Tupari parecem ocupar a posição de legítimos “inimigos” neste contexto (Meireles, 1991). Isso, claro, não vale para as pessoas que são convidadas para as festas e que frequentemente proferem muitos elogios sobre elas.

Ao partir de Urussari e atravessar dois pequenos igarapés, uma caminhada de cerca de 40 minutos conduz até o Pedral. Comunidade fundada por Macário Tupari e sua esposa Ilda Kanoé, a aldeia apresenta uma população de aproximadamente cinquenta pessoas, divididas em etnias variadas como os Tupari, Kanoé, Makurap, Djerometxi e Kujubim. Macário, repleto de bom humor, se diz muito velho para as obrigações de liderança e, por isso, instituiu sua filha mais velha, Gretchen Tupari Kanoé, como cacique do local. Gretchen, embora Tupari, é também a liderança étnica dos Kanoé na TIRG, devido à sua reconhecida vocação para o papel. O acesso ao Pedral ocorre por via terrestre durante a seca, e as pessoas da comunidade só acessam o rio durante a cheia, o que leva os homens a se dedicarem quase exclusivamente à caça. O local dispõe de um campo de futebol e uma farmácia, e, assim como no Urussari, as casas estão organizadas em volta da moradia do antigo cacique. As crianças atualmente estudam na Baía da Coca, cujo acesso pode ser rapidamente realizado a pé ou de bicicleta. Segundo Macário, a origem da comunidade remonta um pequeno tapiri construído para repousar durante o período de cultivo na região, anos atrás. No entanto, diante dos conflitos de mesma natureza daqueles relatados por Nego no Urussari, Macário optou por se estabelecer definitivamente no local, dando início à aldeia.

Devido à proximidade geográfica e as relações de parentesco, os integrantes do Pedral estabelecem uma convivência intensa com o povo da Baía da Coca, deslocando-se às outras aldeias da TIRG apenas na ocorrência de grandes eventos, sejam festas de aniversário, *chichadas* ou caso algum parente que vivia em outra aldeia venha a falecer. A referida relação é proporcionada pela ajuda mútua nos trabalhos coletivos, como na plantação de produtos da roça, sua manutenção e mesmo para a construção de barcos, como pude presenciar. No entanto, essa relação é também marcada por certa animosidade e rivalidade que remonta a tempos antigos. Um interlocutor indignado, certa vez se exprimiu de forma espantosa sobre a notícia recém-chegada que informava que dois moradores, um do Pedral e outro da Coca, haviam desferidos golpes com terçados um no outro: “São parentes legítimos, eles vivem bebendo juntos, mas não pode sair qualquer fásca que sai morte”. Já Macário, fala que essa relação intensa é fruto do que é efetivamente ser um parente “entre alegria e tristeza”.

O povo da Coca, por sua vez, está situado a cerca de dez minutos caminhando desde o Pedral. Fundada por Odete Aruá junto de sua esposa Terezinha Djeorometxi, a aldeia faz fronteira com a T.I. Sagarana. Inicialmente, o local atuava como colocação e marco fronteiro estratégico para a proteção do território, além de abrigar os trabalhadores responsáveis por abrir a estrada que conecta a TIRG ao distrito de Surpresa. A ocupação definitiva da Coca ocorreu apenas anos depois, quando Odete e sua família decidiram estabelecer-se ali de forma permanente. Os motivos da mudança são os mesmos encontrados nos relatos das chefias de outras localidades. Por mais que Odete se identifique como Aruá, nas poucas vezes que visitei o local, observei uma predominância linguística e cultural Makurap em razão da sua descendência matrilinear e da presença de outras famílias Makurap, além do fato da Baía da Coca ser sede de importantes festas anuais, como a Festa do Peixe, cerimônia ritual repleta de cantoria e danças Makurap (Castro, 2023). Segundo o AIS do local, habitam atualmente cerca de 100 pessoas na aldeia, que dispõe de um campo de futebol, escola e farmácia. O acesso ao rio só é possível durante a cheia e, por isso, se dedicam predominantemente às atividades cinegéticas e agrícolas.

Por fim, do lado oeste do território, acima do Pedral e da Coca, está a Mata Verde. Careço de informações relevantes sobre o local, pois nunca pude me deslocar até ele e conhecer sua chefia ou seus moradores. O pouco que sei me foi informado pelos residentes de Ricardo Franco e consiste em uma descrição de uma pequena colocação na qual os Makurap (alguns do *peessoal de baixo*) fazem suas roças. Lá também vive Luizinho Aruá, um ancião estimado e querido por todos. Recentemente, o local passou a ser residência temporária de uma antiga liderança Kanoé e de sua esposa Makurap, que, insatisfeitos pela baixa adesão da população na TIRG ao adventismo e de outros eventos sensíveis o bastante para serem publicizados aqui, decidiram se afastar dos demais parentes.

A porção leste do Território, tomando Ricardo Franco novamente como referência, é constituída por outras duas aldeias. A primeira delas é a Baía Rica, na qual reside uma família extensa chefiada por Ortado Djerometxi. Ela inicialmente foi fundada pelo seu pai que, com o fim da criação extensiva de gado em Ricardo Franco, deu continuidade à prática no local. Atualmente, embora esta família se dedique às atividades da caça e da pesca, empenha-se cotidianamente na criação de bovinos. O gado é comercializado tanto externamente, para fazendas localizadas na Bolívia e em Surpresa, quanto internamente,

sendo vendido para a realização de celebrações, especialmente os aniversários de 18 anos, que comemoram o alcance da maioridade. Devido à sua proximidade, cotidianamente os membros desta família circulam por Ricardo Franco para estudar ou visitar seus parentes. A Baía Rica é um ótimo ponto para a pesca, independente do período sazonal. O seu acesso pode ser feito tanto por vias fluviais como terrestres.

No extremo oeste, está situada a Baía das Onças. Durante o verão, partindo de Ricardo Franco, é possível acessá-la pelo Rio Guaporé, em uma viagem de aproximadamente quatro horas de barco, ou, alternativamente, por uma caminhada de duração similar. No inverno, com a elevação das águas, a dinâmica de circulação entre essas duas aldeias se torna mais intensa, viabilizada por um atalho que as interliga fluvialmente por cerca de uma hora de barco. Segundo a sua liderança atual, a Baía das Onças conta com uma população estimada de duzentos indivíduos. Predominantemente um território Djeorometxi, também acolhe membros das etnias Makurap, Arikapu, Wajuru, Kujubim, Aruá, Kanoé, Massaká e uma minoria Wari'. De acordo com relatos locais, o território existia antes mesmo da chegada da administração do SPI, período em que ali moravam uma liderança Makurap, casado com uma mulher Arikapú, e outra família Kujubim. A consolidação da Baía das Onças enquanto território remonta a um episódio decisivo: o casamento entre um homem Kujubim, Manduca, e uma mulher Djeorometxi, Elisabete. O matrimônio despertou a atenção de uma eminente liderança Djeorometxi e pai de Elisabete, Kubähi, pelo local – para uma extensa biografia desta liderança, ver Soares-Pinto (2014). Em suas visitas frequentes à filha e ao genro, Kubähi iniciou o cultivo de roçados na área e, por fim, decidiu estabelecer-se ali definitivamente, acompanhado por sua família e mais dois irmãos. Com a mudança da família Kujubim para Ricardo Franco no final dos anos de 1980, somado à mobilidade da liderança Makurap para o oeste da Baía das Onças, o local se tornou tradicionalmente Djeorometxi.

A aldeia dispõe de uma infraestrutura essencial, contando com uma escola, uma farmácia, dois poços artesianos e um campo de futebol. Por ter sido a aldeia em que mais vivi, são notáveis algumas diferenças em relação às outras comunidades: os homens podem caçar nos caminhos e arredores das roças situados muito próximos das moradias, eliminando a necessidade de longos deslocamentos. Da mesma forma, a pesca pode ser realizada sem grandes percursos. Enquanto em Ricardo Franco, por exemplo, pude observar apenas a captura de uma anta ao longo de três meses, na Baía das Onças a reunião das pessoas para tratar um exemplar abatido deste animal era frequente. As mulheres

também encontram maior abundância de recursos materiais, como as fibras do tucum, utilizadas na confecção do *marico*, além de uma rica diversidade de *remédios do mato* e dos apreciados gongos de patuá, aricouri e najá.

Além disso, a organização política da Baía das Onças é relativamente autônoma e independente, tendo em vista que, ao contrário de todas as outras aldeias TIRG que estão ligadas à Guajará-Mirim, os serviços da aldeia estão vinculados às instituições dos municípios rondonienses de Costa Marques e Ji-Paraná, como a SESAI e SEDUC. Existem atualmente várias lideranças na aldeia, todas estabelecendo uma relação de parentesco intrínseca a Kubähi: a liderança *geral*, representada por André, seu filho e responsável pelas alianças externas – com o município de Costa Marques – e nas resoluções com órgãos federais como o MPF, o IBAMA e a FUNAI; e a liderança *local*, exercida por Arandú, seu filho e responsável pelo aconselhamento dos jovens, pela recepção de estrangeiros, e pela organização local da aldeia através dos mutirões coletivos. A matriarca Wadjidjiká Arikapu, viúva de Kubähi, é também reconhecida enquanto uma eminente liderança, em razão dos seus discursos fortemente marcados por suas palavras duras em língua jaboti. É reconhecido aos oito professores um importante papel na orientação e no diálogo com os mais jovens da comunidade. O *doutor* Marcos, filho de Kubähi, atualmente realiza algumas sessões de pajelança e é um conhecedor profícuo da tradição xamânica exercida pelos renomados pajés da TIRG, administrando os *remédios do mato* para a comunidade e exercendo a profissão de educador na escola, onde ministra as “Aulas de Cultura”.

Todas as aldeias da TIRG estão geograficamente conectadas, seja por vias terrestres, seja por vias fluviais. Como podemos observar, o tamanho e a densidade populacional de cada uma podem variar, mas é digno de nota que todas elas se constituem como multiplicidades étnicas e linguísticas. Por mais que exista a predominância e o reconhecimento étnico de algumas aldeias – ou dos *bairros* de Ricardo Franco –, todas elas estão na prática *misturadas*. Ademais, elas são percebidas enquanto solidárias e complementares umas das outras: os indivíduos estão sempre circulando por todo o território, seja através de visitas esporádicas aos parentes mais próximos, seja para a realização de festas e *chichadas*, ou encontros amorosos entre os mais jovens, casamentos, partidas de futebol, o uso dos espaços para pesca e caça, a troca de sementes e/dos produtos da roça, e assim por diante. Este convívio, embora aparentemente harmônico, nos sugere igualmente relações belicosas, como veremos, mesmo que

simbolicamente traduzidas de forma sutil e velada, como jocosidade. Ou, ainda, para além do campo simbólico, tais relações se tornaram efetivamente concretas na medida em que sucessivas disputas entre lideranças culminaram na fundação de diversas aldeias.

1.2 Os povos

A diversidade de povos presente na TIRG é característica marcante da região desde o período de sua delimitação inicial. Conforme indicado no relatório de Leão (1985), muitos grupos ocuparam esse território por determinados períodos e, posteriormente, por motivos variados, o abandonaram; outros ali se estabeleceram ao longo dos anos, notadamente por meio dos casamentos interétnicos; e há aqueles que, desde a criação do território, mantêm uma presença contínua, sendo reconhecidos como povos tradicionalmente habitantes do local. A composição étnica da TIRG demonstra um dinamismo significativo: durante minha pesquisa no mestrado, pude obter a informação da presença de nove povos, número que aumentou para doze no primeiro período de trabalho de campo do doutorado. Em 2022, a Coordenação Regional da FUNAI em Guajará-Mirim me apresentou um documento que mencionava doze povos, mas com algumas diferenças em relação aos que eu pude registrar. Já na segunda etapa de pesquisa de campo mais recente, em 2024, pude registrar a presença de mais dois povos, totalizando quatorze. Note-se que a localização da TIRG influencia essa dinâmica rotativa: para além de estar inserida em uma região composta por uma grande diversidade étnica e linguística, sua posição possibilita tanto o ingresso de novos grupos no território, quanto a mudança das famílias residentes para outras T.I. vizinhas, como Sagarana e Pacaas-Novas. Isso implica que, no momento da redação desta tese, é possível que algum grupo étnico tenha deixado o local, da mesma forma que outro possa ter se estabelecido, alterando, conseqüentemente, as estatísticas vigentes.

Ademais, como será abordado no próximo capítulo, determinados casos podem tornar a questão ainda mais complexa. Um indivíduo pode reconhecer-se e autoidentificar-se etnicamente de forma contextual, acionando diferentes critérios de pertencimento conforme a situação. Essa identificação pode basear-se em vínculos sanguíneos e patrifiliativos, nas relações linguísticas, no contexto da criação (como no caso de pais adotivos ou avós) ou ainda em aspectos onomásticos ligados aos sobrenomes. Em muitos casos, esses diferentes elementos não se excluem; ao contrário, permitem que

uma mesma pessoa seja reconhecida – e se reconheça – como pertencente a mais de uma etnia de maneira simultânea.

É corriqueiro, por exemplo, uma pessoa declarar em determinado momento que pertence à etnia X e, posteriormente, sobretudo nos dias de *chichadas*, ela te convocar para uma conversa e afirmar, na verdade, que pertence à etnia Y. Isso vale para algumas informações que podem ser adquiridas das pessoas consideradas *faladeiras*, que acusam o sujeito da conversa de que ele não é da etnia Z, mas sim da W, porque na verdade o seu pai era da etnia W; ou ainda, reconfigurar a narrativa e inverter as etnias e as lógicas presente na sua declaração, sustentando que o sujeito é de fato da etnia Z porque era a mãe quem criava. De todo modo, todas essas nuances evidenciam a complexidade inerente ao processo de qualificar e quantificar o conjunto étnico que compõe a população da TIRG.

Para além dessas questões, podemos observar uma outra dinâmica presente: a distinção entre grupos majoritários, caracterizados por um número expressivo de indivíduos cuja língua é bastante difundida; grupos minoritários, que se restringem à poucas famílias extensas; a presença de uma etnia representada por um único núcleo familiar de cinco indivíduos; ou em casos mais extremos, reduzida a apenas um indivíduo. Além disso, outras questões parecem vigorar: um grupo pode apresentar uma baixa densidade demográfica, mas por razões históricas, que incluem protagonismos políticos ou o papel central desempenhado nas atividades do xamanismo, contribuem para sua maior relevância regional. Esse quadro pode se tornar ainda mais heterogêneo se pensarmos em como as dinâmicas postas entre língua e etnia se relacionam, fato ao qual dedicaremos a atenção no terceiro capítulo. Ademais, existe aparentemente uma questão equivocada que se revela entre dados etnológicos e o que a presente etnografia demonstra. O que a etnologia considera enquanto subgrupos são, ao contrário e em alguns casos, reconhecidos localmente enquanto etnias. Neste sentido, não pretendo aqui entrar no debate do que configuraria subgrupos, grupos ou suas taxonomias; minha contribuição para o tema será dada nas formas como meus próprios interlocutores reconhecem essas questões e concebem sua própria (auto)identificação.

Com essas advertências em mente, apresento a seguir a lista dos povos que integram a TIRG atualmente, com dados atualizados a partir da última vez em que estive em pesquisa de campo, realizada em 2024. É importante destacar que as informações

contidas nestes breves verbetes⁸, coletadas através do convívio com estes povos e utilizadas para fins introdutórios e de contextualização, remetem às relações que eles estabelecem – ou estabeleceram historicamente – no contexto específico da TIRG. Este recorte se faz necessário na medida em que muitos desses grupos estão presentes em outras terras indígenas e municípios de Rondônia, onde configuram realidades distintas em termos históricos, demográficos, culturais e linguísticos. O recorte, é importante dizer, é elaborado pelos meus próprios interlocutores (e pela bibliografia regional) ao reconhecerem que, eventualmente, seus povos podem viver de forma virtualmente diferente em outros lugares, possuir históricos distintos do contato, propulsionar trajetórias e mobilizações divergentes em relação a um território distinto. Ainda assim, esse reconhecimento da diferença não anula a percepção de uma unidade étnica compartilhada, que transcende as fronteiras atuais da TIRG e remonta ao parentesco e ao convívio em espaços históricos e tradicionais comuns, o que parece ter caracterizado a paisagem étnico-cultural do vale do Guaporé desde tempos imemoriais (Caspar, 1958 e 2015; Grund, 2024; Lolli & Vander Velden, 2021; Meireles, 1991; Mere et. al., 2021 e Soares-Pinto, 2009 e 2014) como nos atentaremos na sequência desses verbetes.

Aikanã (Cassupá e Massaká)

Os Aikanã são reconhecidos pela literatura etnológica por um conjunto de nomes: Aikanã, Cassupá, Massaká, Corumbiara, Huari e alguns outros. Van der Voort (2013) sugere que, em razão de uma descendência comum entre subgrupos históricos, os Aikanã, para além deste próprio termo, podem igualmente se autodenominar “Kasupa” ou “Masaka”. Na TIRG, no entanto, nenhuma pessoa se identifica como Aikanã e raramente ouvi qualquer menção a este termo, com exceções de alguns relatos feitos por pessoas Kanoé – grupo que antes do contato mantinha (e mantém até hoje) relações com os Aikanã na região dos rios Pimenta Bueno e Terebitó – como podemos atestar em Grund (2024). Um dos meus principais interlocutores, Piau Massacá, me relatou que Cassupá e Massacá são grupos distintos, embora, em outro momento, inteirou que antes do convívio no contexto da TIRG podia se tratar do mesmo grupo, tendo em vista que falavam a mesma língua. Aparentes contradições a parte, as pessoas reconhecem Cassupá e Massaká

⁸ A inspiração para a descrição dos povos e das línguas nesse modelo – concebido como um conjunto de informações um pouco mais extensas – veio do verbete Kujubim (Sanchez, 2019) que produzi para constituir a Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil, do Instituto Socioambiental (ISA).

enquanto unidades étnicas distintas, ainda que falem uma mesma língua. A coincidência linguística, portanto, não implica necessariamente uma identidade étnica comum.

A língua Aikanã é classificada como geneticamente isolada e se encontra seriamente ameaçada, ainda que em outras localidades de Rondônia ela seja falada pela maioria das pessoas que se reconhecem como Aikanã (van der Voort, 2013). Na TIRG, no entanto, nem o único indivíduo Cassupá e tampouco os Massacá falam sua língua materna, embora demonstrem um interesse em realizar intercâmbios para a região onde se estabelecem os Aikanã para a aprenderem. Além do português, atualmente os membros destes grupos falam alternativamente o Makurap, o Tupari ou o Jaboti. Os Massacá e os Cassupá são reconhecidos como dois dos primeiros povos que passaram a integrar o que atualmente é a TIRG, quando foram transferidos do rio Pimenta Bueno, localizado no oeste rondoniense. Atualmente, habitam as aldeias do Urussari e da Baía das Onças e sua baixa densidade demográfica os tornam grupos minoritários.

Arikapú

O nome Arikapú tem origem na língua Makurap e significa “japó”. Segundo Wadjidjiká, minha principal interlocutora Arikapú, os Makurap teriam atribuído esse nome ao seu povo em razão de sua habilidade de falar as muitas línguas dos povos vizinhos, assim como fazem os japós com as línguas de outros animais. Os Arikapú constituem uma minoria na TIRG, contando atualmente com apenas três indivíduos que se autodenominam desta forma: duas mulheres anciãs, que residem na Baía das Onças, e um homem, que ao mudar-se de Ricardo Franco, passou a viver no município de Guajará-Mirim. A reduzida densidade populacional reflete a situação demográfica dos Arikapú de uma maneira geral em todo o estado de Rondônia. Segundo a literatura (Meire et al., 2021; Caspar, 1958), tais números podem ser atribuídos ao fato de os Arikapú terem sido o primeiro povo a ser contatado pelos não indígenas nas cabeceiras do rio Branco, afluente do Guaporé, no início do século XX, fato que acarretou a quase dizimação do povo em decorrência das epidemias. No Guaporé, meus interlocutores atribuem o quase desaparecimento dos Arikapú ao fato de não existirem homens desta etnia, fazendo com que não ocorra o aumento do povo pelos laços agnáticos e, em consequência, o reduzido número de falantes da língua.

A língua Arikapú está inserida na família linguística Jabutí, pertencente ao tronco linguístico Macro-Jê (van der Voort, 2007). Existe a hipótese que, no passado, os Arikapú e Djeorometxi, outro grupo que pertence à família Jabutí, falavam uma mesma língua. Atualmente, no entanto, tanto os Arikapú quanto os Djeorometxi reconhecem uma diferença fundamental ao nível oral que é descrita em termos de fluidez ou rapidez na forma de expressão verbal. A situação linguística do povo é extremamente sensível. Wadjidjiká relatou sua enorme tristeza por ser a única falante fluente de sua própria língua, que, segundo ela, irá fatalmente perecer junto com seu corpo. Sua prima, Joanita, fala apenas algumas frases e palavras, sendo, no entanto, fluente no Makurap em razão do seu casamento. Wadjidjiká diz que se esforça diariamente para ensinar sua língua para suas netas co-residentes, mas encontra frustração devido ao baixo interesse das novas gerações. Além disso, atribuí o papel da língua Jabuti e sua difusão como os principais motivos de sua língua não mais circular entre as pessoas.

Aruá

Os Aruá constituem uma minoria étnica na TIRG, embora sua população, estimada em 25 pessoas, seja consideravelmente maior que a dos Arikapú e Aikanã supracitados. Eles estão distribuídos majoritariamente na Baía da Coca, mas com presença em Ricardo Franco e Baía das Onças. Com um histórico do contato semelhante ao grupo vizinho Arikapú, os Aruá foram um dos primeiros povos das cabeceiras do rio Branco, no igarapé Gregório, a serem contatados e incorporados como mão de obra nos seringais – bem como dizimados por epidemias. Snethlage (Mere et. al., 2021) afirma que devido a sua baixa densidade demográfica, pouco tempo depois do contato com os não indígenas, os Aruá apresentavam uma forte assimilação cultural com os Makurap e sua língua. Este cenário pode ser observado atualmente na TIRG: os indivíduos que se autoidentificam como Aruá falam predominantemente a língua makurap e realizam festas e rituais associados a eles em razão dos casamentos interétnicos.

Assim como alguns outros grupos da TIRG, os Aruá apresentam uma organização social fundamentada na divisão clânica, que outrora estruturava os casamentos exogâmicos circunstanciados ao *tempo da maloca*. Sua língua pertence à família Mondé, integrante do tronco Tupi. No entanto, atualmente na TIRG, o uso da língua aruá é extremamente restrito, limitando-se a algumas palavras. Os Aruá na TIRG estabelecem

comparações entre sua situação linguística e a dos Aruá na T.I. Rio Branco. Segundo meus interlocutores, os seus parentes no Rio Branco vivem uma realidade distinta, na qual a língua aruá, por ser ensinada na escola, possui ampla circulação. Ademais, eles demonstram o desejo de realizar intercâmbios com seus parentes para uma possível retomada linguística no território do Rio Guaporé.

Djeorometxi

Os Djeorometxi constituem um dos grupos majoritários da TIRG, presentes em todas as aldeias da região, mas cuja maior concentração está localizada na Baía das Onças. Os atuais Djeorometxi relatam que, no *tempo da maloca*, quando ainda habitavam as cabeceiras do rio Branco, eram organizados em distintos clãs associados às formigas e às palmeiras. Na Baía das Onças, há uma família extensa que se identifica como Kurupfũ, “o povo do buriti”, que, em decorrência de uma série de acontecimentos históricos, acabaram incorporando a língua e alguns costumes dos Djeorometxi, fato que os fazem atualmente se autorreconhecerem como tal (Soares-Pinto, 2014). Apesar de tais relações, este grupo é reconhecido localmente pelos seus parentes de outras etnias enquanto Jaboti – ou a *jabotizada*. Parece haver um equívoco envolvendo tais nomenclaturas, pois, segundo André, a denominação Jaboti teria origem nos primeiros contatos com não indígenas, ocasião em que a designação usada pelos Makurap para se referir aos atuais Djeorometxi foi interpretada foneticamente como “Jaboti”. Sua integração à TIRG é decorrente da ida de algumas famílias que buscavam encontrar outros parentes anteriormente e forçadamente transferidos.

A língua jaboti, pertencente à família Jabutí e que integra a tronco linguístico Macro-Jê, é amplamente disseminada no território. Para além da transmissão no âmbito doméstico, a língua é ensinada nas escolas de Ricardo Franco e na Baía das Onças, possibilitando que indivíduos que não se autoidentificam como Djeorometxi tenham acesso a seu aprendizado. Os falantes do jaboti narram histórias complexas, apresentam um repertório relativamente extenso de cantos e se comunicam cotidianamente em diversos níveis e contextos. Embora uma boa parte da população Djeorometxi seja fluente em sua língua, existe um certo nível de bilinguismo ou multilinguismo presente entre eles. Para além da dimensão linguística, outros dois aspectos constituem uma tríade que consolida o status majoritário do grupo: a demografia, estruturada pela lógica da

patrilinearidade, e o papel político das lideranças djeorometxi em termos históricos, locais ou regionais. A retomada demográfica e o relativo sucesso do aumento da população Djeorometxi, no entanto, não apagam os eventos narrados no período do contato, quando sua população sofreu violentamente os efeitos das mortes pelas epidemias ou dos assassinatos.

Gavião-Ikolén

Tradicionalmente estabelecido no oeste rondoniense, notadamente na bacia do igarapé Lourdes e outros afluentes do rio Machado (Ji-Paraná), o povo Gavião-Ikolén passou a integrar, de forma mais recente, o convívio na TIRG. Esse processo diz respeito às novas dinâmicas sociais em que as populações locais estão inseridas, e se sucedeu após o deslocamento de indivíduos do Guaporé para a cidade de Ji-Paraná com o propósito de concluir suas formações enquanto professores indígenas no âmbito do Projeto Intercultural. A experiência universitária propiciou a formação de vínculos afetivos e matrimoniais com membros do povo Gavião, o que resultou na constituição de relações de parentesco interétnico e, por conseguinte, na migração de parte deste grupo para o território do Guaporé. Atualmente, apenas dois indivíduos se autoidentificam como Gavião, sendo que um deles parece ter retornado para seu território de origem, na Terra Indígena Igarapé Lourdes. Embora reconheçam diferenças entre seus modos de vida e aqueles encontrados no contexto da TIRG, os Gavião afirmam ter-se adaptado à vida no Guaporé, sobretudo em termos da *mistura*, que é também uma forma de vida análoga às histórias e relações que os Gavião estabeleceram e estabelecem no seu contexto tradicional. A língua dos Ikolén é geneticamente aparentada àquela dos Aruá, sendo classificadas ambas enquanto pertencente à família Mondé, do tronco Tupi (Bento, 2013). Na TIRG, ela não é falada em nenhum nível. Atualmente um dos rapazes fala o português e o jaboti, enquanto língua local.

Kanoé

Kanoé designa o “povo do barro” em razão do demiurgo produzir os humanos atuais a partir dos barreiros adjacentes a um igarapé. Sendo os primeiros a serem forçadamente transferidos para os perímetros da TIRG, os Kanoé remetem suas origens

aos rios Terebitó e Omerê, no extremo sudeste de Rondônia, tempo em que sua organização social era estruturada pelas divisões clânicas e pelo convívio com os Akunsu e Aikanã (Grund, 2024). Atualmente, o povo Kanoé se divide entre o “povo do Vale do Guaporé” e “o povo do Omerê”, segundo Tania Kanoé. Carregando a fama de *fazendeiros* pelos grupos co-residentes da TIRG, os Kanoé foram os responsáveis pelos trabalhos com a lida da criação extensiva de gado no início da formação do atual território, quando cuidavam de mais de mil cabeças bovinas. Habitando a maioria das aldeias, os Kanoé atualmente representam os vínculos de parentesco oriundos de uma única família extensa, a do falecido Francisco Kanoé. Se comparados aos Djeorometxi, os Kanoé possuem uma demografia bem reduzida, mas nem por isso podem ser considerados enquanto um grupo minoritário em virtude da sua importância histórica para a Terra Indígena Rio Guaporé.

O kanoé é uma língua classificada como geneticamente isolada, não havendo registros de parentesco com outras línguas regionais ou troncos linguísticos ainda existentes no território nacional (Bacelar, 2004). Quando Francisco ainda era vivo, narrou-me o fato de que era impedido de falar sua língua quando foi transferido para a TIRG. Este fato, somado ao fato de não possuir parentes para dialogar em sua língua materna, reduziu a língua kanoé a poucos termos que foram ensinados não só aos Kanoé, mas também aos indivíduos de outros grupos. Atualmente, falam fluentemente apenas o português, o que não quer dizer que não conheçam termos em kanoé. Este cenário, no entanto, está prestes a ser transformado: jovens Kanoé estão em curso de realizar um intercâmbio com o povo do Omerê na Terra Indígena homônima, para que possam desta maneira aprender a sua língua e ensiná-la na escola ou por meio da circulação de cartilhas.

Kujubim

Fontes documentais e etnográficas (Sanchez, 2019) apontam para o fato de que os atuais Kujubim são o resultado do convívio, no passado, de três “grupos” distintos: os Kumaná, os Matawá e os Kujona. Tais “grupos” viviam nos entornos do rio Cautário, local que atualmente os Kujubim reivindicam como seu território tradicional (Nogueira, 2025). O termo “Kujubim” foi atribuído como denominação por integrantes da comitiva de Rondon, que visitaram o território por volta dos anos de 1920, em razão da abundância de seus homônimos animais, o pássaro kujubim. No entanto, embora atualmente o termo kujubim tenha se transformado na forma como os indivíduos se autoidentificam e são

conhecidos localmente, no tempo antes do contato o termo **towa panká**, cuja tradução é “cabeça branca”, cumpria este papel. Equívocos históricos a parte, o termo aponta uma relação com os pássaros para além da sua abundância: há uma explicação cosmológica que pode ser apreciada em uma narrativa mítica, segundo a qual o pássaro é responsável por transportar as almas dos neonatos ou dos falecidos, que são enfeitados com plumas na cabeça.

Ao fugirem da invasão dos seringalistas durante os anos de 1930, os atuais Kujubim se instalaram em diversas colocações na região, sendo uma delas, o território atual da Baía das Onças e, por isso, afirmam que habitavam o atual território da TIRG antes dela ser demarcada. A população Kujubim, considerada extinta pelo Governo Federal no final dos anos 1980, teve um exponencial crescimento. Se no passado os Kujubim eram considerados um grupo minoritário dentro do contexto da TIRG, atualmente, com o aumento demográfico e o papel político crescente de suas lideranças, este cenário está se modificando. Somado a esses fatores, está também a situação linguística. A língua kuyubi (Duran, 2000), ou atualmente grafada pelo consenso indígena como kuyubim, pertence à família Txapakura. Com o falecimento de três anciãs mencionadas acima, a língua se reduziu apenas a algumas palavras que remetiam a espécies animais, produtos da roça e objetos manufaturados. No entanto, em 2018, após um projeto de salvaguarda coordenado pelo linguista Joshua Birchall e que resultou em um dicionário bilingue Moré-Kuyubim (2023), este cenário tem se transformado. Atualmente, o kuyubim está sendo ensinado nas escolas. Além do português e do kuyubim, a maioria dos indivíduos do grupo falam igualmente o djeorometxi e o makurap.

Makurap

Os Makurap, grupo majoritário na TIRG, exerceram – e continuam a exercer – uma significativa influência cultural e sociopolítica na região. Antes mesmo do contato, quando boa parte dos grupos que compõem atualmente a TIRG viviam nas cabeceiras do rio Branco, a língua makurap já operava enquanto língua franca. Os Makurap, para além da questão linguística, também são reconhecidos como exímios anfitriões em razão da excelente chicha preparada e servida por eles nas festividades. Com a chegada dos não indígenas nas cabeceiras do rio Branco no início do século XX, os Makurap, que visavam estabelecer relações com aqueles e, com isso, obter o acesso a bens manufaturados,

passaram a auxiliá-los como mediadores no contato com outros grupos, embora tal colaboração não configurasse uma aliança formal e efetivamente positiva (Caspar, 2015). Neste sentido, quando algumas etnias se mudaram das aldeias e passaram a conviver nos seringais para a realização de trabalhos extrativistas, o makurap operava enquanto uma língua para intermediar a relação entre os patrões e os trabalhadores. Da mesma forma, a língua auxiliou a comunicação interétnica na época da formação do convívio no Posto de Atração Ricardo Franco.

A reputação dos Makurap como ótimos anfitriões, aliada à excelência no preparo da chicha e de festas e a um repertório admirável de canções, contribuiu para que a língua e a cultura Makurap fossem amplamente difundidas no contexto da TIRG. Atualmente, durante as festas e bebedeiras, as músicas são constantemente cantadas por indivíduos de diversas etnias e as palavras professadas no idioma podem ser reconhecidas e faladas por uma ampla gama de indivíduos. Pertencente à família Tupari, do tronco Tupi, a língua makurap possivelmente foi assimilada com facilidade por povos linguisticamente próximos, como os Wajuru e os Tupari (Meireles, 1991), seja pela afinidade estrutural e sintática, sejam pelo protagonismo político e social exercido pelos Makurap. Ensinada nas escolas da Baía da Coca e Ricardo Franco, a língua é amplamente falada e/ou cantada, havendo indivíduos de outras etnias nela fluentes ou que demonstram um bom domínio sintático. Por outro lado, embora haja uma disseminação cultural e linguística dos Makurap, observa-se um movimento de afastamento por parte do grupo, manifestado na prática da exogamia interclânica (o único grupo que ainda o faz) que restringe seus matrimônios ao próprio coletivo (Castro, 2023).

Tupari

Os Tupari constituem um grupo majoritário da TIRG, não só em termos demográficos, mas também políticos. Existe certa ambivalência que configura a imagem dos Tupari dentro deste contexto: embora afirmem serem benevolentes e pacíficos, seus aliados constantemente repreendem suas atitudes belicosas, reminiscências de práticas anteriores ao convívio da T.I e que eventualmente se manifestam nos dias de hoje, conferindo-lhes o título de legítimos inimigos (Meireles, 1991). Acusações de raptos de mulheres e da hospitalidade suspeita em que visavam a embriaguez seguida do

canibalismo são alguns fatores que auxiliam na consolidação desta representação ao longo do tempo.

Atualmente, dois fatores contribuem para a elaboração dessa alteridade: a criação de uma aldeia própria pelos Tupari, que os afastou do convívio diário com os demais grupos, e a animosidade marcante registrada nas festas no Urussari. Na perspectiva Tupari, no entanto, todos esses fatos nada mais seriam do que inveja e temor da parte de seus co-residentes, que, segundo sua liderança, não sabem apreciar uma *chichada* digna dos Tupari, repleta de cerveja fermentada, comida e brincadeiras. A transferência dos Tupari para a TIRG é associada junto da transferência dos Wajuru, realizada em uma mesma embarcação. A língua Tupari, que pertence à família homônima do tronco Tupi, é falada em diversos níveis e parece existir uma relação entre o estrato geracional e o nível de fluência. Enquanto pessoas mais velhas dominam fluentemente o idioma, os mais jovens aprendem alguns dos seus termos durante as aulas ministradas nas escolas. A maioria da população Tupari está localizada na comunidade do Urussari e são raros os indivíduos que estão distribuídos em outras aldeias.

Wajuru

Não só pela expressiva população, mas sobretudo pelo papel dominante exercido no campo do xamanismo, os Wajuru constituem um grupo majoritário e amplamente respeitado na região. No contexto da TIRG, os Wajuru são reconhecidos pela importância de seus pajés, considerados legítimos e fortes em razão de sua capacidade de tratar diferentes tipos de enfermidade, desde febres e dores até picadas de animais peçonhentos. A atuação desses pajés, contudo, não se restringe ao tratamento de doenças: eles também são reconhecidos pela capacidade de negociar com espíritos malevolentes e combater práticas como a feitiçaria. Os Wajuru remontam suas origens aos rios Colorado, Mequens e Terebito, e sua vinda para a TIRG ocorreu por volta dos anos de 1960. Atualmente, estão distribuídos sobretudo em Ricardo Franco, embora alguns matrimônios fizeram com que eles se dispersassem por todo o território. Os Wajuru se dividiam em três grupos distintos e que atualmente constituem a junção histórica destes (Soares-Pinto, 2009): o povo da pedra, o povo dos cotias e o povo da floresta.

A língua wajuru, que pertence à família Tupari, tronco Tupi, encontra-se em situação crítica. Isso porque a maioria das pessoas fluentes já faleceram e apenas duas

mulheres anciãs e um ancião dominam completamente o idioma. Algumas pessoas são fluentes na compreensão auditiva e dominam parcialmente a língua ao nível oral. Existe uma séria preocupação das lideranças Wajuru em relação a sua língua que, embora bem documentada (Nogueira, 2011), tem despertado um parco interesse entre os mais jovens, como podemos conferir nas palavras de Adão Wajuru: “Hoje muitos povos já passaram os Wajuru, estamos ficando pra trás, vê aí dicionário Kujubim, Kanoé indo lá pro Omerê, só mesmo fazendo igual com os Wajuru para nossa língua não morrer, porque ela tá indo com os antigos, jovem hoje não quer mais saber”.

Wari’ – Oro Win, Oro Nao, Oro Nam Xijein

Wari’ não constitui exatamente um etnônimo no sentido clássico, tendo em vista que, em sua língua, o termo significa simplesmente “nós” ou “seres humanos” (Vilaça, 1998). A partícula Oro, por sua vez, exerce função coletivizadora, designando grupos, subgrupos ou, conforme relatos locais, podem ainda se referir a certos clãs. Embora a presença destes grupos Wari’ na TIRG remonte a tempos antigos, ela se caracteriza por certa volatilidade: eles mantêm um padrão contínuo de idas e vindas, motivado especialmente por casamentos interétnicos cujo sucesso pode ser variável. Tais povos são frequentemente referidos pelos grupos majoritários ou tradicionais da TIRG como *Urudão*, uma espécie de alteridade marcada por certos costumes dignos de reprovação, braveza e selvageria, e cuja língua é demasiadamente rápida e confusa. Tal imagem, no entanto, não inviabiliza a ocorrência de alianças matrimoniais e a presença efetiva dos Wari’ neste contexto. Os encontros entre os Wari’ e os grupos “tradicionais” da TIRG resultaram, em grande parte, da convivência esporádica em Guajará-Mirim e das visitas eventuais às Terras Indígenas Paacás Novas e Sagarana, onde os Wari’ constituem maioria demográfica.

Tais grupos Wari’ falam uma língua homônima que pertence à família Txapakura. Alguns indivíduos de grupos distintos, no entanto, apontam que, embora seja a mesma língua, elas possuem algumas diferenças que as caracterizam enquanto diferentes dialetos. Todos os povos wari’ no Guaporé apresentam fluência ao nível oral e da compreensão auditiva de seus dialetos, falam o português e eventualmente a língua de seus cônjuges.

1.3 O Complexo Cultural do Marico

A partir da exposição destes pequenos verbetes relacionados aos grupos presentes na Terra Indígena Rio Guaporé, fica evidente que o território condensa uma diversidade cultural e linguística expressiva. Antes de adentrarmos nas questões fundamentais do que outrora foi caracterizado enquanto o Complexo Cultural do Marico (Meireles, 1991) – e da relevância que tais questões assumem para a compreensão do contexto contemporâneo da TIRG, reconhecido localmente enquanto *mistura* –, é importante delinearmos o panorama cultural, linguístico, histórico e geográfico da região do Guaporé de uma maneira geral. Esse exercício descritivo é importante, pois fornece os elementos necessários para a compreensão do modo como a diversidade é constituída internamente no recorte da TIRG. Em última instância, a pluralidade de grupos e línguas presente na TIRG extrapola seus limites territoriais, fazendo dela uma espécie de metonímia da região em que está circunscrita. Isso ajuda a compreender, por exemplo, a coexistência, em um único território, de treze línguas distintas, pertencentes a seis famílias linguísticas diferentes – um cenário relativamente incomum em todas as Terras Baixas da América do Sul, à exceção dos sistemas xinguano e rionegrino.

O rio Guaporé, conhecido alternativamente como Iténez em território boliviano, é um dos principais cursos d'água da bacia amazônica, desempenhando um papel fundamental relativo à geografia e a biodiversidade, bem como na dinâmica sociocultural da região fronteira entre o Brasil e a Bolívia. Sendo sua nascente localizada no estado do Mato Grosso, na Serra do Parecis, percorre aproximadamente 600 quilômetros até desaguar no rio Mamoré, atuando como parte da fronteira entre os dois países. Seu curso, como salientado anteriormente em relação às paisagens, é caracterizado pela transição ecológica que abrange formações de cerrado, florestas e várzea. Para além de sua importância ecológica e geopolítica, o Guaporé constitui uma fronteira histórica crucial. Desde o período colonial, serviu como rota de navegação, intercâmbio e disputa entre interesses hispânicos-lusitanos, que não só modificaram a paisagem visando a proteção de seus respectivos territórios através da fundação de bases militares, como o monumental Forte Príncipe da Beira, mas também pelo contato violento e irreversível com as populações nativas de ambas as margens do rio (Meireles, 1989).

Segundo fontes fundamentadas pela arqueologia e etnologia (Caspar 1958 e 2015; Loutokta, 1963; Mere et. al., 2021; Metraux, 1948; Meireles, 1991), as margens e tributários do rio Guaporé são ocupados por inúmeros coletivos indígenas desde tempos

pré-colombianos. Ao longo dos séculos, muitos desses grupos foram profundamente impactados pelos processos coloniais, o que inclui as epidemias de sarampo (entre outras moléstias), as recorrentes missões religiosas e os trabalhos forçados, sobretudo nos seringais. Como resultado destes processos, alguns povos acabaram dizimados ou extintos, enquanto outros resistiram e permaneceram na região, ainda que pressionados a se deslocarem para outros territórios, como vimos. Lévi-Strauss (2019) salientou que, diferentemente da maioria dos cursos de água da América do Sul, o Guaporé e seus tributários não constituíam um eixo de uma área cultural homogênea, mas uma fronteira culturalmente assimétrica. Da sua margem esquerda até os Andes corresponderia ao núcleo “Mojo-Chiquitano”, onde estariam localizadas culturas “tipicamente andinas”, representadas sobretudo por falantes da língua Aruak. Por outro lado, na margem direita estariam culturas “tipicamente amazônicas”, ocupando dois núcleos distintos: entre os rios Branco e Mamoré, o seu médio curso, estariam dispersos grupos falantes de línguas da família Txapakura; e entre os rios Branco, Mequéns e Colorado, seu baixo curso, estariam outros grupos predominantemente Tupi.

A partir de uma perspectiva sistematizada e articulada da região, fundamentada sobretudo pelos dados etnológicos disponíveis até então, consolidou-se um esforço arbitrário, interpretativo e comparativo no sentido de delinear certos critérios que permitiram conceber a região do Guaporé como uma unidade coerente, ainda que internamente marcada por significativa heterogeneidade linguística e cultural. Tal esforço, sem dúvidas, pode ser visto como um reflexo das sistematizações classificatórias – os famigerados modelos – que os antropólogos da primeira metade do século XX traçaram para compreender a América do Sul em uma divisão areal.

Com base nos primeiros parâmetros estabelecidos por Lévi-Strauss e inspirado pelas tipologias das áreas culturais propostas por Steward e Murdock, Eduardo Galvão (1960) propõe, ainda, a inclusão de um terceiro núcleo presente na área cultural que definiu como “Guaporé”, o Nambikwara, em razão de relações interétnicas caracterizadas por certas trocas entre os povos no sudoeste da Amazônia. Em princípio, a proposta de Galvão pouco desenvolveu os critérios que efetivamente tornariam a região uma “área cultural”, a não ser por aquilo que Lévi-Strauss (1948) já havia sistematizado em relação à cultura material: o cultivo predominante do milho e do amendoim, tendo a produção da mandioca enquanto uma atividade secundária, a produção de bolsas de malha, habitação do tipo colmeia, o uso do rapé nas atividades xamânicas, a produção da chicha, entre

outros traços culturais. Neste sentido, embora Galvão tenha avançado em sua tipologia e definição da área para além dos princípios evolucionistas então vigentes à época e fundamentados sobretudo pela questão da ausência de práticas e de tecnologias, ele parece definir a área do “Guaporé” a partir de semelhanças culturais, notadamente aquelas que diziam respeito à cultura material, que supostamente caracterizaria uma relativa homogeneidade de toda a área. Ademais, a metodologia adotada por Galvão levou em consideração as transformações das sociedades indígenas em relação ao contato com a sociedade nacional (por isso ele adverte que sua definição das áreas culturais indígenas do Brasil tem validade até o ano de 1959), notando particularmente, o tipo de frente pioneira de base extrativista – borracha e caucho – como elemento definidor desta configuração regional do “Guaporé” – sua “Área III”.

Ainda assim, essa proposta suscita algumas questões. Embora o recorte inclua estes três núcleos (Txapakura, Tupi e Nambikwara), Galvão nos transmite a impressão de que eles seriam de certa forma estáticos, sendo sua classificação conjunta baseada sobretudo em critérios materiais e geográficos – considerando a própria fronteira geopolítica entre o Brasil e a Bolívia. Além disso, ao privilegiar uma descrição do núcleo Tupi, o autor pouco explorou as possíveis interações com e entre os demais núcleos, com exceção a uma breve menção de interrelações – descritivamente superficiais – com os grupos Nambikwara e Tupi. O acúmulo de dados da literatura regional ao longo dos anos, por outro lado, aponta justamente para uma série de relações estabelecidas entre as diferentes sociedades destes núcleos, evidenciando interações, trocas e alta mobilidade. Neste sentido, a noção do Guaporé como fronteira proposta por Lévi-Strauss no seu capítulo no *Handbook of South American Indians*, e utilizada para exaltar diferenças tipológicas, poderia aqui ser ressignificada: não como uma barreira que impede e delimita, mas justamente um espaço que propulsiona a diferença. Afinal, seriam estas tipologias tão engessadas a ponto de não pressupor quaisquer relações de naturezas diversas entre elas?

Creevels e van der Voort (2008), por exemplo, observam que, embora as áreas do Guaporé e Mojo-Chiquito – esta última incluindo um núcleo Txapakura (Métraux, 1948) – sejam distintas dos pontos de vista cultural e linguístico, há evidências arqueológicas e históricas de intercâmbios entre elas ao longo de todo o rio Guaporé. Métraux (1948), por sua vez, descreve um fluxo intenso de mobilidade entre o que hoje são o Brasil e a Bolívia, exemplificada anos mais tarde também por Castedo (1957) a partir das relações entre os

Moré e os Kumaná no médio Guaporé. Meireles (1989 e 1991) aponta, neste mesmo sentido, uma série de interações, ainda que ancoradas nas estruturas dos eventos históricos, notadamente as disputas hispano-lusitanas e a ascensão da empresa seringalista, que ensejam uma grande mobilidade indígena por toda a região.

Snethlage (Mere et. al., 2021) exemplifica, em diversas passagens do seu magistral diário de campo, as maneiras pelas quais esses “núcleos” passaram a estabelecer relações mais intensas a partir da primeira metade do século XX, notadamente com a expansão da frente extrativista e a incorporação das populações indígenas como mão de obra – esporádica ou contínua – nos barracões da borracha ao longo de todo o rio Guaporé. Em determinado trecho (Mere, 2021, p. p. 373), por exemplo, o autor sugere que as maneiras pelas quais os Kumaná no rio Cautário (atuais Kujubim e falantes de língua Txapakura) descreviam seus inimigos, os Tapoaya, indicavam alguma correlação de identidade com os Tupari, que habitavam o rio Branco. Meireles (1991), no entanto, conclui que os Tapoaya seriam, na verdade, os Amniapé (Tupi), grupo originalmente localizado no rio Mequéns – este exemplo aleatório indica a ampliação do escopo e a complexidade dessas interações e que sugere uma alta mobilidade dos grupos por toda a região.

A partir destes estudos que precederam ou sucederam as primeiras sistematizações regionais, Julio Cezar Melatti (2007) propôs uma nova caracterização do Guaporé como área etnográfica, ao deslocar alguns dos seus núcleos e anexá-los em outra região que ele definiu como Amazônia Centro-Meridional. O novo recorte, estabelecendo uma inflexão metodológica em relação àquele de Galvão, leva em consideração sobretudo as articulações sociais de tais sociedades, que mantêm entre si intercâmbios, amistosos ou hostis, apontando para o papel constitutivo das diferenças, antes que das semelhanças, entre elas. Além disso, a substituição da perspectiva estritamente cultural – centrada na semelhança material ou no contato com as frentes de expansão – ajudou a estabelecer alguns critérios para olhar de maneira etnográfica para a região, tendo em vista que “são os etnólogos, não os índios, que costumam pôr em destaque determinadas áreas do país” (Melatti, 2007, p. 80). Alguns dos critérios que permitiram definir esta área etnográfica compreendem pressupostos da linguística histórica, ao incluir em seus perímetros quase todas as famílias do tronco linguístico tupi; a atenção a certas práticas, como a captura de cabeças e a antropofagia; e lógicas subjacentes compartilhadas que estruturam os termos do parentesco – ilustradas entre os grupos Wari’ e os grupos Tupi-Tupari.

No movimento dessas reformulações, mas com foco específico nos aspectos linguísticos, Creevels e van der Voort (2008) propõem um novo recorte que anexa o oriente boliviano, anteriormente apartado por Lévi-Strauss e Galvão, e a área drenada pela bacia do alto rio Madeira, configurando o que denominam de “Mamoré-Guaporé” enquanto uma área linguística. Os autores acrescentam ainda um parâmetro adicional: o fator político, que justifica a inclusão de determinadas línguas – como a dos Karitiana, – da bacia do alto Madeira e abrangem, desta forma, todo o território atual do estado de Rondônia, no Brasil, além de parte do território boliviano. Segundo os autores, a região contempla línguas que apresentam um vocabulário minimamente compartilhado, além de similaridades fonológicas – como a presença da nasalidade –, gramaticais, morfológicas e, esporadicamente, lexicais, que justificam seu agrupamento em uma única área linguística, ainda que conectada historicamente, etnograficamente e politicamente.

Mais recentemente, Vander Velden (2010; ver também Vander Velden & Lolli, 2021) propôs a anexação da parte sudeste do estado do Amazonas, onde se encontram os grupos Tupí-Kawahiwa e Torá (Txapakura), à delimitação de Creevels & van der Voort (2008). Com isso, o autor cunhou a expressão “Grande Rondônia” para delimitar, ao menos em termos geográficos, todo o estado de Rondônia, o noroeste do Mato Grosso, o sudeste do Amazonas e ainda o nordeste do oriente Boliviano – mais precisamente, toda a área drenada pela bacia do alto rio Madeira e seus formadores: Mamoré, Guaporé e Beni. A “Grande Rondônia” reconhecida pelo autor enquanto uma unidade se dá em razão de relações mais ou menos permanentes, das trajetórias histórico-culturais comuns e, sobretudo, dos alinhamentos políticos contemporâneos: a aglutinação nas cidades, como a capital rondoniense, Porto Velho, em função das dinâmicas assistenciais, que envolvem saúde, educação e política indigenista, possibilitando a formação de novas alianças e modalidades de intercâmbio. Além disso, um fator importante também é adicionado à constituição desta unidade: enquanto zona de transição ecológica entre a Amazônia e o Cerrado, a Grande Rondônia parece ser igualmente uma zona de transição de formas sociocosmológicas distintas: as articulações entre as culturas Amazônicas e as Centro-Brasileiras, notadamente entre os povos de língua Tupí e aqueles pertencentes ao tronco Macro-Jê, com a presença, por exemplo, de grupos Tupí com metades exogâmicas (Viveiros de Castro, 1993).

Com este panorama geral, aqui resumidamente esboçado⁹, podemos concluir que a região do rio Guaporé pode ser apreendida como uma unidade recortada segundo critérios variados, ainda que sempre arbitrários. Essas relações permitem identificar ao menos seis eixos articuladores que justificam o reconhecimento da região como unidade sociocultural e política:

1. Culturais: a partilha de práticas em comum – rituais, xamanismo, agricultura, terminologias do parentesco e formas de produção material;
2. Geográficos: região banhada pela bacia do alto rio Madeira, conectada pelos seus tributários, além da concentração atual de serviços assistenciais especialmente na cidade de Porto Velho;
3. Linguísticos: diversidade de línguas que, apesar das diferenças, compartilham traços estruturais e gramaticais, além de empréstimos linguísticos;
4. Históricos: colonização marcada pelas disputas fronteiriças entre Portugal e Espanha; contato recente marcado pela conversão das populações ameríndias enquanto mão de obra nas atividades extrativistas de cacho e borracha, sendo este contato o responsável pela intensificação das relações interétnicas; transferências compulsivas para reservas e postos indigenistas que marcaram as políticas de integração do antigo SPI;
5. Etnográficos: dados sistematizados pela literatura etnológica que apontam para a interação recorrente entre os grupos da região e estudos comparativos que indicam contatos e difusão de práticas;
6. Políticos: Políticas públicas que dão o acesso a um sistema unificado de saúde e educação e que promove a circulação dos coletivos no estado de Rondônia; aglutinações políticas em torno de associações como a OPIROMA¹⁰ e AGIR¹¹; promoção de eventos interestaduais como as exposições e comércio de artesanato; mobilizações coletivas em assembleias para luta pela demarcação de territórios.

⁹ Existem diversos materiais a respeito das conexões e articulações, antigas ou contemporâneas, desta ideia de Rondônia enquanto unidade étnica ou cultural (Roquete-Pinto, 1935). Essas discussões perpassam a origem dos povos Tupi, os deslocamentos dos povos Aruak e as migrações dos povos Jê para a Amazônia (Rodrigues, 2011), além das políticas indígenas e indigenistas atuais, e foram muito bem sintetizadas nos trabalhos de Vander Velden (2010; Lolli & Vander Velden, 2021). Outras boas fontes podem ser consultadas em Grund (2024) e Meireles (1989 e 1991).

¹⁰ Organização dos Povos Indígenas de Rondônia, Noroeste do Mato Grosso e sul do Amazonas.

¹¹ Associação das Guerreiras Indígenas de Rondônia.

Note-se, entretanto, que dentro deste recorte, e adotando aqui a sugestão mais recente da “Grande Rondônia” (Vander Velden & Lolli, 2021), observa-se um complexo sistema de intercâmbios localizado na área do médio e baixo Guaporé, e que Denise Meireles definiu como o “Complexo Cultural do Marico”¹². De um ponto de vista analítico, ambos os recortes definem certos conjuntos de história e cultura relacionados. No entanto, pelo fato de eles estarem sobrepostos, deve-se atentar para a diferença de escala entre eles: enquanto o Complexo do Marico implica relações espacialmente mais próximas e restritas e, portanto, em uma escala geograficamente menor, a noção de Grande Rondônia amplia essa escala para uma região mais extensa. Inserido em uma relação entre a parte e o todo, o Complexo do Marico constitui um componente deste sistema mais amplo, ao mesmo tempo em que o reproduz em menor escala – como um padrão fractal. Em outras palavras, esses dois recortes se retroalimentam, operando em uma relação de figura e fundo na qual o Complexo do Marico e a Grande Rondônia permitem apreender, em escalas complementares, não apenas a multiplicidade étnica e linguística, mas também as relações que a constituem. As escalas, desse modo, alternam entre o local e o regional sem que uma se reduza à outra.

No limite, se a Grande Rondônia é definida enquanto um sistema regional, assim ela o é na medida em que é constituída por um conjunto de subsistemas ou complexos menores e integrados, dos quais o Complexo do Marico é exemplo. Em seu ensaio, Meireles apresenta um refinado levantamento de informações históricas e etnográficas sobre as muitas etnias que viveram e vivem na região do Guaporé e sugere que elas formaram notáveis complexos culturais ao longo da imensa área banhada pelos rios Mamoré e Guaporé, incluindo a planície boliviana e a porção mais ocidental dos atuais estados de Mato Grosso e Rondônia. Dentro deste quadro, a autora descreve um complexo específico, fundamentado nas relações inter-societárias e nas similaridades culturais caracteristicamente bem marcadas, para delimitar o conjunto de grupos que efetivamente constituem o Complexo do Marico (Meireles, 1991: p. 237): os falantes da família Tupi-

¹² No arcabouço teórico e etnográfico da etnologia indígena encontramos distintas terminologias para se referir aos assim chamados “sistemas regionais”, “complexos culturais” ou “áreas culturais”. Este tema, embora circunscrito por uma série de desafios conceituais relacionados à própria definição do que efetivamente constitui um “sistema” ou “complexo” regional ou multicomunitário, é abordado por um conjunto significativo de trabalhos (Clastres, 2013; Gallois, 2005; Guerreiro et al., 2020; Hill & Santos-Granero, 2002; Hugh-Jones, 2013, entre outros) na etnologia americanista. Tais análises, propõem pensar as sociedades ameríndias a partir de um contexto de multiplicidade e convivência, marcadas por formas abertas de relação interétnicas e que dificilmente podem ser reduzidas à unidades sociais isoladas ou fundamentadas estritamente por fronteiras étnicas. Para uma revisão detalhada e atual sobre o tema, ver Guerreiro et al. (2020) e Vander Velden & Lolli (2021).

Tupari, isto é, os Makurap, os Tupari e os Wajuru; o grupo da família Tupi-Mondé, os Aruá; e os dois grupos Jabuti, os Djeorometxi e os Arikapú. Posteriormente, a autora ainda anexou mais dois grupos da família linguística Tupari: os Koaratira e os Sakurabiat que vivem atualmente na Terra Indígena Mequens¹³.

Originalmente localizados nas cabeceiras dos rios Branco, Colorado e Mequens, tais grupos que inicialmente constituíram o Complexo do Marico segundo a formulação de Denise Meireles, habitam hoje – com exceção dos Koaratira e Sakurabiat – predominantemente duas terras indígenas de Rondônia: a Terra Indígena Rio Guaporé e a Terra Indígena Rio Branco. A denominação proposta por Meireles é baseada na presença, entre esses povos, do marico: “tratam-se de cestas de fibras de tucum, tecidas em pontos miúdos ou médios, podendo ter vários tamanhos e que são não só característicos como exclusivos dos grupos” que fazem parte deste Complexo (Maldi Meireles, 1991, p. 211). Além da confecção destas bolsas, outros aspectos da cultura material atestam, segundo a autora, uma inequívoca similaridade, como a ausência do cultivo da mandioca “brava” e da farinha na alimentação, a construção de casas redondas, que abrigam uma família extensa patrilocal, variavelmente do tipo colmeia, e o consumo da chicha de milho na alimentação regular, sendo a apreciação da variação fermentada em ocasiões cerimoniais. Os materiais de Snethlage (Mere et. al., 2021) e Caspar (2015), resultantes das visitas destes dois etnólogos à região no início do século XX, apontam ainda para a disseminação, entre os mesmos grupos, de uma série de artefatos, como colares, braceletes, flechas, cocares, cuias, dentre outros. Por mais que tais autores buscaram precisar uma origem de cada material, Meireles destacou a extrema dificuldade em realizar tal tarefa, em virtude de que tais elementos são considerados tradicionais por todos eles, isto é, todos os povos acabam reivindicando a legitimidade sobre a origem, o uso ou a criação de um artefato.

Para além da partilha de cultura material, os grupos do Complexo do Marico possuem uma experiência compartilhada no processo de contato com as populações não indígenas e, de mesmo modo, foram profundamente afetados pelas políticas indigenistas

¹³ Franz Caspar (2015, p. 5), fundamentado em sua etnografia entre os Tupari, mas também pelo estudo de coleções etnográficas e a comparação de relatos de diversos viajantes, já havia sugerido, ainda que de maneira sucinta e ancorada nas tipologias de Lévi-Strauss e Métraux, a existência de uma “pequena área” ou “sub-área cultural” na região. Além dos povos identificados por Meireles (1991), Caspar considerou os Masubi, Guaratira, Kanoé, Massaká, Salamã e Kapkiriwat. Atualmente, no entanto, esses últimos grupos parecem estar vinculados a outros complexos, na bacia leste do rio Branco e, sobretudo, pela rede assistencial de outros municípios que a dos povos da TIRG.

do SPI. Enquanto a margem esquerda do Guaporé, ocupada pelos grupos Aruak e Txapakura, data o contato recorrente sobretudo através das missões jesuíticas desde o século XVII, a margem direita, onde se localizam os grupos fabricantes dos maricos, foi alcançada pelos colonizadores apenas no início do século XX, muito provavelmente devido ao fato destes grupos se manterem afastados das margens e habitarem o interior dos seus tributários e as cabeceiras dos rios. Foi também no início do século XX que os seringalistas bolivianos atravessaram o Guaporé para praticar a extração da borracha e do caucho, insumos muito requisitados diante da demanda internacional mobilizada pelas Guerras Mundiais, do lado brasileiro da fronteira. A instalação dos seringais no interior da região deu início a um rápido processo de contato com os povos do Marico – e evidentemente com outros povos no Guaporé –, que foram prontamente incorporados à força de trabalho dos seringais. Anos mais tarde, em meados do século, com o relativo declínio das atividades de extração, um antigo empregado do SPI, João Rivoredo, adquiriu todos os barracões da região do rio Branco, sendo o mais importante o barracão São Luís, e passou a intensificar ainda mais a incorporação dos indígenas como mão de obra seringueira. Essa relação, que até então era mantida de maneira esporádica e mediada pelos desejos indígenas de adquirir bens materiais (Caspar, 1985 e 2015), passou a se desdobrar de maneira cada vez mais violenta e coercitiva.

Com o alastramento das epidemias de sarampo e a consequente mortalidade em massa das populações indígenas, observou-se uma notável dispersão dos indivíduos pelos seringais e regiões adjacentes, não só através de fugas, mas também pela transferência compulsória entre os seringais e que foi estimulada pelo próprio governador do Território do Guaporé, visando suprir a ausência de mão de obra neste setor (Meireles, 1991, p. 234). A partir da dissolução das aldeias e do declínio das atividades seringalistas, o SPI passou a criar Postos de Atração com a finalidade de estabelecer os remanescentes desse processo violento, ainda que por meio de deslocamentos forçados. Como vimos, a Terra Indígena do Rio Guaporé é fruto destas políticas e se tornou o destino de muitos desses grupos.

Para Meireles (1991), todos esses fenômenos de cunho histórico foram determinantes para estabelecer mais uma característica comum deste Complexo Cultural: os casamentos interétnicos. Embora Snethlage e Caspar tenham destacado que tais matrimônios já ocorriam antes do contato com os não indígenas, Meireles indica que eles foram intensificados sobretudo após, ou simultaneamente, ao contato, em virtude das

demandas demográficas tanto dos seringalistas quanto dos próprios grupos nativos. Posteriormente, os casamentos entre membros de uma mesma etnia residentes em diferentes aldeias deram lugar a união entre diferentes etnias co-residentes. Essa transformação implicou igualmente nos papéis alternados de anfitriões/convidados assumidos por esses grupos no contexto das redes de solidariedade e reciprocidade que se estruturavam em torno das festas cerimoniais da chicha: se antes havia alternância marcada pela etnia e pelas aldeias, após o contato passou a vigorar uma lógica da circulação entre unidades domésticas no interior de uma mesma aldeia multiétnica. Há ainda mais um elemento que complexifica essas relações e que ao mesmo tempo se torna mais uma característica de todos esses grupos: a divisão de sua organização social em subgrupos territorialmente definidos e nomeados a partir de espécies animais e vegetais. Em certo sentido, houve a transformação dos papéis que desempenhavam as unidades segmentares internamente diferenciadas, para as unidades sociais externamente diferenciadas: isto é, da transformação dos casamentos interclânicos em casamentos interétnicos. Ademais, a patrilinearidade operava como forma de identificação, mesmos nos casos dos subgrupos agâmicos, e a virilocalidade como forma de residência.

Outras características em comum são aquelas relativas à mitologia e ao xamanismo. Como podemos observar nas narrativas míticas destes povos (Mindlin, 1993), algumas das quais serão analisadas ao longo desta tese, elas possuem uma estrutura em comum, embora apresentem variações entre personagens, eventos ou ênfases. Grosso modo, histórias como a origem do fogo e de outros bens culturais acabam coincidindo na sucessão dos eventos. A origem da humanidade, por exemplo, conta com a presença de dois personagens, que eventualmente podem estabelecer uma relação entre irmãos ou **wirás** (Soares-Pinto, 2014), termo em jaboti que “recobre os cônjuges preferenciais, sendo eles filhos de primos cruzados e, reciprocamente, primos cruzados dos pais” (Soares-Pinto, 2017, p. 529-530). Esse par de personagens alternam entre a teimosia e a sensatez, a prudência e a temeridade, a diferença e a semelhança, quando resgatam de um buraco na terra, tampado por uma pedra, a humanidade. Coincidências à parte sobre o atual contexto *misturado* em que se encontram atualmente, a origem da humanidade perpassa não apenas pela origem do grupo, isto é, da perspectiva de quem narra a história, mas também pela origem de todos aqueles com os quais ele convive – e se casa – nos dias de hoje.

O xamanismo, como veremos de maneira mais aprofundada no quinto capítulo desta tese, corresponde a um campo em que as práticas – e os artefatos utilizados nelas – são difundidas entre todos os grupos. Tratam-se de sessões em que os pajés, sentados em um pequeno banco de aproximadamente quinze centímetros de altura, devem aspirar a mistura de um tabaco especial com as sementes maceradas do angico (chamado *pó de angico*). Essa mistura, o rapé, é aplicada por um outro xamã através de um dispositivo feito de taboca e que mede aproximadamente vinte centímetros. Meireles (1991) considerou não apenas o cultivo deste tabaco especial, mas especificamente a aspiração do rapé, como elementos característicos e distintivos destes grupos. Além disso, Snethlage e Caspar descreveram o uso de um “altar” de esteiras pintadas que serviam como um limiar ritual ou zona de mediação por onde se dava a recepção e a expulsão de espíritos malignos, benevolentes e dos mortos. Ademais, ofereciam-se certas refeições aos espíritos, que são *rezadas* pelo pajé (Caspar, 1958).

Por fim, o último critério aglutinador para a formação do Complexo do Marico seria a língua. Tal como a proposta de Creevels e van der Voort (2008) para a região ou área linguística do Mamoré-Guaporé, Meireles (1991) identificou um vocabulário compartilhado que apresenta similaridades gramaticais e morfológicas entre as línguas faladas por estes povos, ainda que pertencentes a famílias distintas. Mas, mais do que isso, a autora identificou a presença de palavras em comum que sugerem empréstimos, tal como o vocábulo **eré** – palavra jaboti para se referir aos *civilizados*. Tais empréstimos também foram observados desde há muito tempo por Snethlage e Caspar, que notaram, ainda na época em que tais grupos habitavam as cabeceiras do rio Branco, que estes coletivos vizinhos aprendiam as línguas uns dos outros por uma série de razões e que serão melhor exploradas no meu capítulo terceiro. Segundo Caspar, nesse contexto, “a língua makurap ocupava o primeiro lugar, pois a língua desta tribo outrora poderosa predominava entre os índios do barracão São Luís e desempenhava o papel de uma língua franca em toda região” (Caspar, 2015, p. 264).

Considerando que os povos que originalmente compuseram o Complexo do Marico atualmente vivem na Terra Indígena do Rio Guaporé (além da Terra Indígena Rio Branco), então podemos afirmar, guardadas as devidas proporções espaço-temporais, que ela é simultaneamente constituída por e constitutiva deste Complexo. Deste modo, a relação de escala – ou de padrão fractal – anteriormente estabelecida entre a “Grande Rondônia” e o “Complexo do Marico” pode ser estendida ao cenário contemporâneo

observado na TIRG, contribuindo para a compreensão de sua expressiva diversidade. Em outras palavras, a Terra Indígena do Rio Guaporé faz parte, ao mesmo tempo em que é, o Complexo Cultural do Marico. Se ela de fato é e integra esse complexo, o faz enquanto subsistema menor que constitui a Grande Rondônia em si, refletindo, ao mesmo tempo em que reluzindo, todos os processos relacionados aos conjuntos culturais, históricos e linguísticos em análise. A tarefa de estabelecer um recorte analítico que permite unificar grupos de histórias e convivências relacionadas enquanto “sistemas” ou “complexos” só se torna possível na medida em que as sociedades indígenas na região estabeleceram, e continuam estabelecendo, uma série de relações compartilhadas ao longo do tempo. Tais relações, mais do que fornecer o embasamento etnológico dos modelos analíticos, possuem significados – sociais e cosmológicos – propriamente indígenas e são forjadas a partir de suas próprias histórias e experiências (Gow, 2006, p. 149).

Mais de trinta anos se passaram desde a sugestão e descrição do Complexo do Marico enquanto uma unidade sociocultural específica. Evidentemente, como é de se supor, ele se transformou. Os *maricos* já não estão somente nos ombros ou apoiados nas cabeças das pessoas que conformam este Complexo: eles circulam nos mais variados contextos e podem ser vistos nas imediações das T.I's vizinhas e nos municípios rondonienses. As mulheres na TIRG alegam que seus *maricos* são artefatos extremamente requisitados nos eventos e feiras de artesanatos promovidos pelas associações indígenas e a demanda da sua produção tem se tornado cada vez mais exigente.

Com certo pesar, que soa muito mais como desconfiança, elas afirmam que outras parentes que passaram a conviver no território da TIRG, ou por meio das experiências de intercâmbio proporcionadas pelos encontros em feiras, estão aprendendo a confeccionar a bolsa. Com certo prazer, narram que não veem nenhum problema em ensinar os modos de tecer o objeto, embora creiam que ele não será efetivamente um bom *marico*. Neste sentido, o *marico* e sua produção não são mais exclusivos, como atribuiu Meireles, a esses povos. Nem por isso deixaram de circular, em abundância, nas aldeias da TIRG, oferecendo às pessoas sua mais nobre funcionalidade: a de transportar objetos pessoais, celulares, produtos da roça e partes de presas e peixes.

O objetivo de ter contextualizado este cenário ainda mais amplo do qual a TIRG faz parte vai para além de introduzir as razões pelas quais podemos compreender sua diversidade constituinte. Existe igualmente uma pretensão, através da etnografia realizada, de preencher uma lacuna existente na literatura regional ao investigar este

complexo em sua totalidade. Como alertou Vander Velden (Vander Velden & Lolli, 2021, p. 26-28), sabemos ainda muito pouco não só dos povos que constituem o Complexo do Marico – ou a Grande Rondônia –, mas sobretudo das conexões antigas e contemporâneas entre eles e as maneiras pelas quais podemos compreendê-los enquanto alguma unidade ou conjunto coerente. O diário de campo de Emil Snethlage e a tese de Franz Caspar, escritos na primeira metade do século XX, foram os primeiros manuscritos a sugerir as relações neste contexto e a tratar delas, ainda que de modo tímido, mas foi somente após oitenta anos que eles foram traduzidos do alemão para a língua portuguesa. Do mesmo modo, apenas na primeira década do século XXI que surgiram as primeiras ou novas etnografias de alguns destes povos, no caso, os Wajuru (Soares-Pinto, 2009) e os Djeorometxi (Soares-Pinto, 2014), os Makurap (Mezacasa, 2021; Castro, 2023), os Tupari (Gomes, 2021) e os Kujubim (Sanchez, 2019).

Em comum a todos estes trabalhos, está uma metodologia que apreende tais grupos menos enquanto mônadas isoladas do que enquanto parte de uma rede de relações mais abrangente que venho discutindo até aqui. Neste sentido, por exemplo, quando realizei a minha pesquisa de mestrado com os Kujubim, revelou-se uma tarefa eminentemente complexa delimitar etnicamente as práticas ou os conhecimentos que eu observava ou a mim eram descritos. Conforme exaltado na introdução, o trabalho de campo na TIRG apresenta uma série de equívocos a quem almeja apreender sua densidade social. Neste contexto, o que define um grupo ou etnia são as próprias redes de relações que as pessoas estabelecem entre si e os usos pessoais e políticos das autodefinições. O ponto a ser destacado é precisamente a existência de intersecções, conjunções e transições nas quais se realizam as relações em âmbitos regional e local e, exatamente por isso, esta tese é um esforço de descrevê-las com o intuito de colaborar para o arcabouço teórico e etnográfico que sustenta tanto a ideia do Complexo do Marico quanto aquela da Grande Rondônia, que, se comparados a outros sistemas regionais como o Alto Xingu ou o Alto Rio Negro (Andrello et. al., 2015), são ainda pouco conhecidos.

Por fim, como exemplificado no caso da distribuição e confecção dos maricos, pretendo ainda oferecer uma contribuição, considerando o modo como tal complexo é concebido e vivenciado atualmente pelos povos na região. A descrição e as conclusões que estabelece Meireles sobre o Complexo do Marico permanecem fundamentais, penso, especialmente dos pontos de vista etnológico, linguístico e histórico; contudo, a partir das transformações ocorridas nas últimas décadas, e sobretudo dos dados etnográficos

aportados pelas pesquisas recentes (Castro, 2023; Sanchez, 2019; Soares-Pinto, 2009 e 2014), considero pertinente retomar etnograficamente alguns de seus pontos. Para oferecer alguns exemplos, talvez o principal seja a participação de mais grupos neste cenário, que compartilham, para além da convivência, uma série de práticas e conhecimentos atinentes à cultura material, aos rituais, ao xamanismo, à mitologia. Se inicialmente apenas três famílias linguísticas (Tupi-Tupari, Tupi-Mondé e Jabuti) compunham a delimitação linguística inicial de Meireles, atualmente podemos observar o acréscimo das línguas Txapakura e mais duas outras línguas geneticamente isoladas, o Kanoé e o Aikanã, o que intensifica ainda mais as relações linguísticas, como os próprios empréstimos entre línguas e, conseqüentemente, a integração e difusão de práticas socioculturais.

Se, do ponto de vista geográfico, a descrição das relações elaboradas por Meireles se ancorava na localização dos grupos nas cabeceiras do rio Branco, atualmente essa abordagem deve ser ampliada de modo a considerar o contexto em que se situa a TIRG e as redes contemporâneas nas quais ela se insere. É recorrente, por exemplo, o intercâmbio de pessoas para o município de Costa Marques visando oferecer o apoio político em assembleias ou participar nos movimentos que reivindicam a garantia de direitos básicos, cujos protagonistas e anfitriões são, atualmente, os Puruborá, os Migueleno e os Kujubim (Nogueira, 2025; Sousa Nascimento, 2018; Vander Velden, 2017). Da mesma forma, uma rede de solidariedade é constituída para o acolhimento dos indivíduos que saem da TIRG para os contextos urbanos e que fundamenta uma convivência baseada em trocas de diversas naturezas. O acesso aos serviços assistenciais sugere igualmente uma convivência que possibilita o intercâmbio de saberes e experiências. Em situações nas quais há o agravamento do estado de algum paciente, ele pode ser transferido para os municípios de Guajará-Mirim, Costa Marques, Ji-Paraná ou Porto Velho de modo a prosseguir seu tratamento. Nessas ocasiões, ele estabelece o contato com indivíduos oriundos de outros territórios e pertencentes a outras etnias.

Em muitos relatos que pude obter sobre as experiências vividas nestes contextos distantes de seus territórios, meus interlocutores narram eventos que despertam o estranhamento de certas práticas percebidas enquanto potencialmente perigosas e inadequadas. Manduca Kujubim, por exemplo, me descrevia com pavor o fato dos seus parentes de Ji-Paraná se alimentarem das cabeças de tambaquis servidas nas refeições destinadas para os pacientes da SESAI: “Como é que pode comer aquela caldeirada, eu

pensava comigo mesmo que no outro dia de manhã todo mundo ia amanhecer morto!”, contou Manduca. Entre os povos da TIRG, a ingestão da cabeça de determinadas espécies de peixes é interdita em certas etapas da vida e sobretudo em situações de vulnerabilidade, como no caso da exposição às enfermidades.

Por outro lado, esses contextos de convivência interétnica também se revelam férteis para a circulação e aquisição de novos conhecimentos. Exemplo disso é o uso de uma variedade de colírio extraído das garras da águia-amazonas (*Pandion haliaetus*) capaz de aguçar a visão dos pescadores e melhorar a precisão no manejo de arcos e flechas. Piau Massaká relatou ter aprendido os procedimentos de extração e aplicação desta substância com um parente Wari’ em Guajará-Mirim enquanto compartilhavam o leito de um hospital. Em outro registro, Brito Djeorometxi mencionou que sua vivência em Ji-Paraná lhe proporcionou o contato com distintas formas de manipulação de substâncias voltadas à atração de potenciais cônjuges. Reconhecido na TIRG por seu conhecimento sobre o tema, Brito demonstrava surpresa ao descobrir, por meio de amigos Arara (T.I Igarapé-Lourdes), que além do uso de folhas específicas – técnica pela qual era frequentemente solicitado –, também é possível alcançar tais efeitos por meio da utilização de ossos do uirapuru ou até mesmo do enterro ritual das ciganas em determinadas datas, acompanhado da enunciação do nome da pessoa desejada.

Do mesmo modo, os indivíduos aprovados nos cursos interculturais de formação pedagógica destacam o papel fundamental das trocas que constituem suas experiências. Como mencionado no caso da presença dos Gavião-Ikolén na TIRG, tais deslocamentos também têm proporcionado a consolidação de novos arranjos matrimônios e alianças políticas provenientes dessas ocasiões. Em conversa com Pipa Kujubim a respeito de sua vivência enquanto estudante da Universidade Federal de Rondônia (UNIR), meu interlocutor evidenciou não só a importância da realização deste intercâmbio, mas também como ele proporcionou desdobramentos interessantes para refletir sobre as dinâmicas da produção do parentesco, da formação de alianças e da aquisição de conhecimentos postos em prática atualmente:

“A gente aprende sobre os jeitos de falar da nossa cultura, então a professora marca uma data e certo dia vamos lá e falamos sobre nossa caça, tipo de casa, como e quando bebe chicha, se têm história sobre algum bicho. Nessas aulas feitas por nós mesmos a gente compartilha com outros parentes o jeito que nossa cultura é feita. Em outro dia, são nossos parentes que nos ensinam como eles fazem. Então vai trocando as informações, vai aprendendo também... Lembra daquele dia que pescamos quebra-galho

[*Prochilodus lineatus*] no caniço? Pois é, foi um parente lá de Ji-Paraná que ensinou a pegar ele no caniço, quando na aula ele tinha que falar sobre como ele pescava, até então a gente só pegava ele na flecha, porque ninguém aqui sabia que se botasse bolinha de trigo no anzol ele puxava, ninguém nunca experimentou. Aí por isso, a gente vai aprendendo e ensinando e vê que os outros são também nossos parentes que sabem das coisas, se um ajudar o outro, a gente pode viver de um jeito melhor que dá mais força pra nossa luta de viver, de se formar” (Pipa Kujubim, novembro de 2022).

Neste sentido, para além das experiências urbanas que apresentam certos desdobramentos nas formas de apreensão da diversidade de práticas e saberes na TIRG, observa-se igualmente uma dinâmica significativa de mobilidade entre as próprias terras indígenas na região. Geralmente proporcionada pela realização de grandes festividades – que incluem festas de aniversário ou celebrações dedicadas às padroeiras de determinado local –, a circulação de pessoas transcende os limites das aldeias que constituem a TIRG, promovendo uma alternância entre os papéis de anfitriões e convidados em um circuito ampliado. A Volta Grande, território boliviano composto majoritariamente pelos Chiquitano, o Monte Azul, onde vivem atualmente os Moré, e a T.I Sagarana são exemplos desses contextos que promovem o convívio interétnico que extrapolam as interações cotidianas em âmbito local, extravasando dos limites da Terra Indígena Rio Guaporé.

Do ponto de vista material, se no levantamento de Meireles a ausência da “mandioca brava” e da farinha na alimentação destes povos conformava um importante aspecto para caracterizar aquela uniformidade cultural, atualmente, de acordo com meus levantamentos das práticas agrícolas locais, onze *qualidades* de mandioca são cultivadas pelos roçados no Guaporé. Dessas onze, existem três variantes que são consideradas *bravas* e são utilizadas, justamente, para a produção, consumo e venda da farinha. O mesmo vale para a produção da chicha, na qual Meireles identificou uma variante composta de milho na alimentação regular e a ingestão da variante fermentada em ocasiões cerimoniais. Atualmente, são raros os dias em que pode ser encontrada nos coxos das residências a chicha de milho, conhecida por ser uma bebida refrescante – e que remete às experiências do *tempo da maloca*. Para os encontros casuais, nos quais as pessoas se reúnem especificamente para beber chicha, ela é majoritariamente produzida de mandioca, e é comum que ela seja servida ainda em estágio inicial de fermentação, quando é considerada *doce* e capaz de provocar a saciedade imediata (que *enche barriga*)

– precisamente o inverso do que uma boa chicha, aquela bem feita e plenamente fermentada (*azedada*) e alcoólica, pode apresentar.

A produção da chicha apresenta expressiva variação em relação aos ingredientes utilizados. As mulheres podem acrescentar à mistura de mandioca a batata-doce, o cará branco e roxo, o amendoim, o milho e a banana. No entanto, no mês de outubro, época em que a fermentação da bebida é prejudicada pela umidade oriunda do início das chuvas, as mulheres se mostram criativas em testar variedades de outros tubérculos ou frutas silvestres na tentativa de fazer *azedar* a sua bebida. A divisão inicialmente estabelecida entre o consumo cotidiano ou ritual da bebida é também um fator questionável, ao menos hoje em dia. A revisão crítica das concepções que delimitam o campo das práticas rituais tem buscado justamente desconstruir sua associação exclusiva à ideia de ações repetitivas, transcendentais, codificadas e dotadas de significados que se descolam daquelas realizada no cotidiano (Perrone-Moisés, 2015; Peirano, 2002).

Através das experiências no Guaporé, não é exagero dizer que uma *chichada* é o epicentro da vida social. Elas ocorrem corriqueiramente e são raros os dias em que as aldeias não pulsam com alegria destas festas. Como Arandú Jaboti expressou em certa ocasião, ao comentar sobre as impressões que pessoas externas possuem sobre o cotidiano das aldeias: “Falam que a gente só para bêbado, mas chicha tem significado diferente pra nós, é como vocês dizem, ela é um ritual porque é muito importante, mas a gente faz quase todo dia”. Para além do caráter festivo, a produção da chicha é a contrapartida dos trabalhos coletivos, que são sempre recompensados pela oferta da bebida.

As formas e lógicas de produção do parentesco também se transformaram ao longo do tempo. Vimos que, em um primeiro momento, após o contato com as frentes de expansão, os grupos se viram obrigados a abandonar a endogamia clânica – com exceção dos Makurap (Castro, 2023) – e passaram a estabelecer alianças interétnicas, que reconfiguram o próprio princípio exogâmico. Se antes era necessário circular por distintos territórios inter-regionais para promover alianças e sociabilidade, hoje essa circulação ocorre predominantemente em escala local, entre aldeias ou unidades domésticas de uma mesma aldeia. Ainda assim, ela adquire contornos regionais se considerarmos as novas experiências proporcionadas pela universidade, pelos espaços de aglutinações políticas e pela própria lógica de circulação entre terras indígenas por inúmeros motivos.

Segundo Meireles, essas sociedades foram descritas como patrilineares e patrilocais, e não apresentariam regras fixas ou prescritivas quanto à escolha de cônjuges entre os grupos, sendo, portanto, agâmicas. Já Soares-Pinto, em sua etnografia sobre os Djeorometxi e seus parentes (2014 e 2017), aponta uma série de prescrições que orientam a realização dos matrimônios, mediadas por relações entre **wirás**¹⁴ ou, ainda, pelo papel transformador desta categoria que os compadres e as comadres desempenham atualmente. O casamento entre **wirás** do sexo oposto continua sendo uma expectativa normativa. Mas, como os cônjuges agora são majoritariamente de outra etnia, o casamento envolve também uma dimensão da afinidade interétnica antes de ser concretizada pela consanguinidade, já que “a categoria [**wirá**] afiniza retrospectivamente as posições consanguíneas na geração de Ego e nas superiores: os primos cruzados ou os avós ‘tornam-se’ sogros/as” (Soares Pinto, 2017, p. 230). O compadrio, por sua vez, opera como forma de prescrição negativa. Em uma cerimônia de batizado que participei na igreja de Ricardo Franco, o padre disse em alto e bom tom que tornar alguém um padrinho e madrinha é uma forma de se fazer parente – algo que, na perspectiva dos meus interlocutores, faz todo o sentido. No entanto, ao contrário do **wirá**, com quem espera que se case, o compadre e a comadre são parentes com quem não se deve casar, mesmo que os comportamentos entre ambos sejam semelhantes, marcados por proximidade, brincadeiras e certas formas de agressividade.

A patrilinearidade, tal como observada por Meireles, de fato orienta certas dimensões do parentesco e da residência. O sangue, herdado do pai, pode eventualmente definir o recrutamento grupal de ego ao considerar sua geração superior. Contudo, é importante notar que essa orientação é tensionada por outras formas e relações. Os estudos contemporâneos de parentesco mostram que ele não se reduz à noções genealógicas, mas se constitui em processos nas práticas cotidianas de convivência, isto é, ele não é dado, mas produzido (Carsten, 1995; Viveiros de Castro, 2002). Soares-Pinto, no contexto do Guaporé, aponta que o convívio, que conforma as lógicas de circulação de pessoas em redes sociológicas compostas por alteridades diversas, desestabiliza a patrifiliação (Soares-Pinto, 2014, p. 41). Os matrimônios, que envolvem o sangue e a chicha, são efetuados na medida em que os laços agnáticos, definidos pelo sangue, são

¹⁴ Trataremos dessa categoria em alguns momentos ao longo da tese. Soares-Pinto a definiu como “a categoria **wirá** recobre os cônjuges preferenciais, sendo eles filhos de primos cruzados (FZChCh; MbChCh) e, reciprocamente primos cruzados dos pais (FMBCh; FFZCh; MFZCh; MMBCh) (Soares-Pinto, 2017: p; 529-530).

transformados, ao serem enfraquecidos, pela ação uterina e suas lógicas adjacentes – que conformam a chicha e as relações que dela emergem (Soares-Pinto, 2014, p: 175). O que pretendo demonstrar é que, para além dessa lógica transformadora operada pelos laços agnáticos (sangue) e uterinos (chicha), a língua e os modos de elocução, assim como a questão onomástica, acabam do mesmo modo tensionando categorizações rígidas como a que outrora foi elucidada a respeito do parentesco. É verdade que não é possível abandonar o sangue, e não se pode deixar de ser reconhecido por ele, mas as pessoas podem se tornar outros *tipos de gente*, ao beber chicha, ganhar dois sobrenomes ou falar outras línguas. Um Wajuru, por exemplo, pode bem dizer que é um Makurap se ele falar esta língua.

A riqueza de detalhes e elementos que definem o parentesco na TIRG está longe de se encerrar na lógica da filiação. Talvez essa complexidade ajude a explicar a aparente “confusão” registrada por Snethlage, ao tentar classificar os grupos do Marico como matri ou patrilineares em diversas passagens do seu diário de campo, sobretudo aquelas que envolviam os casamentos interétnicos. Em determinado momento, o etnólogo alemão exclama: “A propósito, já estou confuso outra vez a respeito da patrilinearidade dos Makurap [...] É uma confusão sem fim” (Mere et al., 2021, p. 594). Essa dificuldade revela menos uma incoerência dos grupos do que a inadequação das categorias classificatórias então disponíveis para dar conta das dinâmicas locais de parentesco. Penso, no entanto, que em algum momento o autor se dá conta disso: “Talvez a confusão decorra dos diferentes costumes, os quais resultam em complicações por meio dos casamentos” (Mere et. al, 2021, p. 560). Como aponta Isabela Lepri (2005), a partir de sua etnografia com os Ese Ejja na Bolívia, há uma certa negligência em relação às conceitualizações nativas que tratam da filiação, frequentemente tomadas muitas vezes sob aspectos fixos e determinantes – ao definir, por exemplo, uma sociedade enquanto patrilinear com base exclusivamente na transmissão sanguínea. Entre os Ese Ejja, assim como no Guaporé, o parentesco deriva tanto do nascimento quanto da convivência, envolvendo, em suma, o compartilhamento de substâncias e da vida em si. Trata-se de um processo relacional no qual “a performance e a filiação, o que é processual e o que é dado, não são mutuamente exclusivos e são igualmente importantes” (Lepri, 2005, p. 720, minha tradução).

Até esse momento, descrevi alguns exemplos sobre como as experiências contemporâneas dos povos na TIRG ajudam a complementar – e mesmo torcer – as

formulações que permitiram caracterizar esses grupos como participantes de complexos locais e regionais mais amplos. Alinhar os dados etnográficos contemporâneos aos conjuntos de materiais históricos, linguísticos e etnológicos permite uma descrição mais aprofundada dessas relações, e, sobretudo, evidencia uma perspectiva própria dos povos sobre as formas pelas quais eles vivem de forma *misturada* (Gow, 2006). Afinal não é justamente esse modo de viver, constituído por muitas interações, que permitiu a elaboração de classificações a respeito das áreas, sistemas ou complexos regionais? Muitos outros exemplos, e os próprios temas trabalhados ao longo da tese, convergem para a compreensão dessa *mistura*. Como salientado a partir do diálogo com Rodrigo Jaboti, o qual será demonstrado na sequência, “entra de tudo nessa mistura”: os nomes, as histórias, o sangue, os lugares, a chicha e as línguas. A *mistura*, nesse sentido, é o nosso ponto de partida para compreender as *línguas* animais e o *arremendar*, na medida em que as relações que nela ou dela resultam são estendidas igualmente para outros tipos de gente, dos quais os animais são um exemplo.

Neste capítulo procurei contextualizar os povos e as línguas, bem como o cenário mais amplo que integra e é integrado pela Terra Indígena Rio Guaporé. Percorrendo o contexto histórico – tanto do ponto de vista nativo quanto historiográfico – da região, demonstrei como os grupos que hoje compõem esse território se estabeleceram, seja porque foram compulsoriamente transferidos, seja porque seguiram em busca de seus parentes. A convivência forçada em um único espaço, ao lado de povos outrora distantes (ou não tão distantes assim) entre si, implicou em um processo contínuo de reconfiguração das relações, das práticas e das línguas. Mas nem por isso essas diferenças deixaram de se articular a partir de um fundo comum, como indicam as formulações de Meireles (1991) sobre o chamado Complexo Cultural do Marico.

Essa contextualização, portanto, buscou situar os leitores e as leitoras nas dinâmicas regionais de longa duração que tornam inteligíveis as experiências multiétnicas e multilinguísticas contemporâneas. Trata-se também de um exercício comparativo, em diálogo com a literatura sobre os “complexos culturais” ou “sistemas regionais”, a fim de compreender como as relações locais efetivamente conformam modos de convivência, de conhecimento e de parentesco, levando em consideração um cenário ainda mais amplo. Apreender o conjunto dessa diversidade revela-se um desafio, justamente porque as relações são dinâmicas e estão em permanente transformação. São essas próprias

relações, observadas desde um ponto de vista nativo – e não entidades fixas como “etnias” – que permitem a conformação de certos modelos regionais que, ao se transformarem, impõem também o deslocamento do nosso olhar sobre eles. É nesse ponto que este capítulo se inscreve na economia geral da tese: ao delinear o campo relacional e histórico a partir do qual as ideias de línguas, parentes e mistura ganham sentido, ele oferece o terreno necessário para a etnografia que se seguirá – uma etnografia que, para além de aprofundar essas dinâmicas, busca com isso contribuir para o conhecimento de uma região pouco conhecida e explora da etnologia das Terras Baixas Sul-Americanas (Lolli & Vander Velden, 2021).

Capítulo 2

De inimigos à parentes, os misturados

Em conversas informais com os interlocutores desta tese, decorrentes das simples visitas às suas residências ou dos grandes eventos marcados pela abundância da cerveja de mandioca fermentada (a *chicha*), é habitual, e mesmo intrínseco ao contexto, ouvir expressões nas quais eles se referem como *misturados*. Em uma dessas ocasiões, na aldeia Baía das Onças, enquanto o anfitrião de um trabalho coletivo servia os últimos litros de *chicha* armazenados em um balde – que os donos da *chicha* escondem em suas cozinhas para servirem apenas aos parentes mais próximos ou estimados que resistem até o fim de uma *chichada* –, um indivíduo que se autodenomina Djeorometxi, entre goles e confidências, questionava, tomado pelo efeito da bebida, a sua condição:

“Por que é que falam que eu sou Djeorometxi? Assim, estou te falando... eu sou Djeorometxi mesmo, mas por que só Djeorometxi? Onde entra minha vovó Arikapú? E minha mãe que é Wajuru? Isso se eu não pegar aqueles desenhos de árvores que vocês, **eré**, faziam a gente desenhar na escola. Vai saber o quanto de etnia que não deve ter nela. Bom, por isso que eu falo lá em casa pra Cléia, nós somos mesmo é misturados”.

Após encerrar a sua fala, já cabisbaixo e com as pálpebras pesadas, Rodrigo colocou a sua cuia produzida de cabaça na boca e, com longos e repetidos goles, a *secou*. Em seguida, estendeu a cuia para o horizonte na espera de que o anfitrião logo a abastecesse com *chicha* novamente. Movido pelas palavras que ecoaram, voltei-me para meu amigo e o questionei o que de fato se misturava; então, ele evocou a imagem da *chicha* e do vinho do patoá, produzido a partir dos frutos de uma palmeira homônima:

“Não sei se você já provou aqui na sua casa, se a titia já fez pra tu, quando mistura *chicha* com esse vinho de patoá? Cada um tem uma cor e um jeito [textura], mas quando mistura, fica uma cor que não é de um nem de outro, e de um jeito que não é de um nem de outro”.

Pude notar, somente enquanto eu sistematizava meus dados etnográficos, que a analogia ilustrativa escolhida pelo meu interlocutor não era nem um pouco fortuita. Após se entrever em mais uma ação deliberadamente jocosa com o anfitrião, Rodrigo continuou:

“Entra de tudo nessa mistura, sangue, língua, jeito que fala. História mesmo, esses tempos atrás quando fui lá pra minha terra, eu sou filho de Ricardo Franco, não daqui, fui descobrir que uma história que eu pensava que era Wajuru, era na verdade da vovó Arikapu. Então mistura também, mistura tudo esses parentes. Você pega tipo de pintura que uma pessoa falava que na maloca era de um, agora já tá no corpo de outro, misturou. Isso é igual pra esses nossos enfeites. Se você misturar isso tudo, dá uma pessoa... Se você, por exemplo, misturar chicha e sangue, cria uma pessoa, nosso corpo é feito de chicha e de sangue”.

O objetivo deste capítulo é esmiuçar e explorar a fala fascinante deste interlocutor. A reflexão de Rodrigo é só um dos diversos exemplos que surgiram ao longo da minha experiência nos limites da Terra Indígena Guaporé a respeito do tema da *mistura*. Conceito visceral e intrínseco às concepções de corpo e da pessoa, bem como às percepções do que constitui o parentesco e um grupo étnico, a *mistura* não é apenas uma condição autorreferencial na qual se encontram esses indivíduos atualmente. Enquanto categoria etnográfica, ela concomitantemente se apresenta como uma perspicaz ferramenta analítica que auxilia na compreensão deste contexto multiétnico e linguístico¹⁵. Quando meu amigo fala de sangue, por exemplo, ele se refere a uma imagem da patrilinearidade que constitui um corpo e sua identidade étnica. O que possibilita que um indivíduo se identifique etnicamente é uma concepção, geralmente em circulação entre pessoas mais velhas, de que, ao gerar uma criança, o sangue masculino é o responsável por gerar a criança e determinar a sua filiação e, consequentemente, o seu recrutamento étnico.

O sangue, que evoca nossos conceitos analíticos de identidade e patrifiliação, é misturado, como sugere a própria analogia de Rodrigo – ao escolher, justamente, o avermelhado do vinho de *patoá* –, com a chicha, que por sua vez representa a contrapartida feminina nas alianças matrimoniais interétnicas em razão da sua preparação e dos conhecimentos relativos à bebida serem eminentemente femininos. A bebida

¹⁵ Neste trabalho, o termo *mistura* é empregado como uma categoria analítica a partir dos sentidos que assume nas relações descritas etnograficamente. Seu uso não corresponde, portanto, de maneira direta, às noções de miscigenação presentes na literatura sociológica brasileira – embora, é verdade, uma aproximação possa ser feita. A tradução tampouco deve ser entendida como uma equivalência estrita entre o termo em português e a categoria em Guaporé. Ao longo da pesquisa, tornou-se evidente que aquilo que traduzo aqui como *mistura* diz respeito, em muitos contextos, menos a uma condição ou identidade do que a um processo de estabelecimento de relações, particularmente de parentesco. Nesse sentido, “aparentar-se” talvez constitua uma tradução mais próxima de algumas das relações que descrevo. Opto, contudo, por manter *mistura* como termo analítico por ser também a forma pela qual meus interlocutores, em português, elaboram e reconhecem determinadas trajetórias de convivência, casamento e relação entre diferentes coletivos.

envolve ainda a consubstancialidade complementar que nutre e prepara o corpo do neonato e que, futuramente, o fará falar bonito como fazem e devem fazer os verdadeiros humanos. Para além da figura feminina, mas não tão distante dela, a chicha igualmente remete a um certo modo de sociabilidade intrínseco à convivência cotidiana que faz as pessoas circular em entre grupos domésticos constituídos por uma alteridade sociológica diversa (Soares-Pinto, 2014). Quando Rodrigo diz, portanto, que, ao “misturar chicha e sangue, cria uma pessoa”, ele não está apenas dizendo que um corpo é produzido pela mistura dessas substâncias – que analisaremos com detalhes neste capítulo –, mas que os simbolismos relativos a elas, como o casamento interétnico, a fecundação, a coprodução de um indivíduo, os modos de conviver e de se encontrar com e no Outro, são também *misturados* e resultam na *mistura*.

Nesse sentido, mais do que misturar apenas grupos representados pelos seus indivíduos nas alianças matrimoniais interétnicas, o que se mistura são as lógicas adjacentes para marcá-los em uma rede de relações entre alteridades distintas. Para compreendermos a noção de *mistura*, este conceito eminentemente arraigado na lógica de se produzir parentes, é necessário extrapolarmos os casamentos interétnicos e nos atentarmos igualmente a outros aspectos presentes no relato do meu interlocutor: compreender os deslocamentos geográficos realizados por esses povos, suas *histórias*, os papéis das pinturas, das línguas, dos artesanatos e suas práticas discursivas. Afinal, para além da mistura do sangue e da chicha, a mistura desses outros elementos também resulta em uma pessoa, um ser humano legítimo.

Nicole Soares-Pinto (2009 e 2014), em seus estudos, elaborou uma refinada análise sobre o parentesco misturado neste contexto e as maneiras como o sangue e a chicha, bem como os simbolismos dessas duas substâncias (consanguinidade/identidade; afinidade/alteridade) acabam se articulando, se desestabilizando e mesmo se transformando. A autora nos sugere, de maneira precisa, que a existência de uma pluralidade de povos enquanto unidades exclusivas definidas pela patrifiliação opera de maneira conjunta com a convivência social, matizada pelo parentesco uterino, no processo de construção de um parente. Nosso ponto, no entanto, embora perpassasse os papéis fundamentais do sangue e da chicha através dos dados etnográficos, em diálogo com o material de Soares-Pinto, consiste em extrapolar a relação sangue-chicha e observar outros aspectos e substâncias importantes no processo de se produzir um parente em um contexto *misturado*. Com isso, pretendo conferir uma atenção especial a um

aspecto primordial, e pouco explorado nas etnografias no Guaporé, que opera enquanto um terceiro elemento da relação de produção do corpo e de um parente: a fala. Esta se encontra na intersecção da “língua” e do “jeito de falar”, evocados pelo meu interlocutor. Focalizaremos especificamente a questão das línguas do Guaporé no próximo capítulo; no entanto, o “jeito de falar” – modos de expressão ético-estéticos (Overing, 1991) – operará enquanto uma introdução a esta questão, pois, independentemente da língua que se fala, um verdadeiro parente é aquele que efetivamente *fala bonito*.

Atingir o estado em que se *fala bonito* é mais do que desejável para meus interlocutores: é fundamentalmente necessário. Quando uma criança nasce, os pajés, ou variavelmente suas avós, devem estender os braços do neonato para que seu *coração* (espírito) adentre em seu corpo; neste momento, a faculdade linguística da criança começa a ser desenvolvida. Ao longo de sua vida, à medida que um indivíduo passa a se comunicar com seus parentes, espera-se que o faça de uma maneira solidária e respeitosa – uma forma de conduta que não apenas se aprende por convivência, mas que é constantemente ensinada e reiterada por meio de aconselhamentos no interior do grupo doméstico, assumindo assim um caráter prescritivo. Não ofender, falar baixo, não conversar sozinho e aconselhar ou elogiar os parentes são atitudes que compreendem um estilo cortês que perpassa por certa ética da comunicação. Por outro lado, sua comunicação deve ser bonita em um sentido estético. Para tanto, nos rituais de passagem são oferecidas às meninas quando da menarca ou às parturientes, espécies de raízes e folhas para adoçar sua garganta – e azedar a sua chicha. Aos garotos, oferta-se o sumo do jenipapo para que a sua voz não fique fina e nem grossa, encontrando uma justa medida para torná-la verdadeiramente humana. Falando bonito, os/as jovens conseguirão constituir arranjos dentro do parentesco. Uma fala feia, por outro lado, é aquela desagradável como a de alguns embriagados nas *chichadas*, que falam enrolado, sem eloquência, e cujas palavras operam enquanto verdadeiras formas de agressão que frequentemente servem de estopim para brigas. Embriagado, o sujeito que fala chorando e enrolado pode atrair a atenção dos parentes já falecidos. Uma fala feia remete, ainda, aos modos elocutórios desagradavelmente fétidos dos espíritos malignos que rodeiam os humanos. A fala feia, em última instância, é aquela que nega o parentesco com e como um humano verdadeiro.

Para compreendermos todas as nuances aqui apresentadas nos debruçaremos nas relações históricas de meus interlocutores, nas quais reconhecem a convivência entre eles

e a *mistura* desde tempos imemoriais. Discutiremos também alguns aspectos dessa sociabilidade, como as guerras, a troca de acusações, a feitiçaria e o envenenamento, até atingirem, em certo momento, um nível de convívio aparentemente harmônico. Em seguida, apresentaremos algumas teorias nativas sobre a *mistura* e sobre a maneira como são pensadas a fabricação do corpo e da pessoa, as quais ressoam, por sua vez, numa teoria da condição humana na qual se deve, necessariamente, *falar bonito*.

2.1 Mistura

O cheiro dos cascos de duas tracajás recém colocadas na fogueira anunciava que aquele seria um dia de grande celebração. Tracajás assadas não são comuns; geralmente esse preparo é reservado às ocasiões festivas ou eventos de importância singular. No pátio central da Baía das Onças, localmente conhecido como *casinha* ou *casa de cultura*, as mulheres iniciavam os preparativos para o almoço de uma festa muito especial: a Assembleia do Povo Kujubim. Barcos chegavam de várias localidades, trazendo pessoas de diversas etnias dispostas a somar esforços na luta pela demarcação da Terra Kujubim, no rio Cautário. Aos poucos, todos se acomodavam nos bancos, recebendo suas cuias de chicha, conversando e rindo. Mais do que uma confraternização, a Assembleia previa discursos das lideranças e relatos pessoais de anciões, que, mais do que emocionar o público, foram transcritos e anexados a um documento encaminhado ao Ministério Público Federal, como foram tantas outras atas produzidas desde o longínquo ano de 2002, quando os Kujubim, junto de seus parentes de outros povos, iniciaram o processo de reivindicação do território do rio Cautário (Nogueira, 2025; Sanchez, 2019a).

Essa luta, entretanto, não pertence apenas a um povo; trata-se de uma luta *misturada* que envolve os muitos povos que constituem a Terra Indígena Rio Guaporé – é uma luta, em suma, de um conjunto heterogêneo de parentes. Naquele dia, como em outras grandes celebrações, as pessoas estavam pintadas. Embora os indivíduos reivindiquem que certos traços ou padrões de pintura sejam próprios de uma etnia – que um grafismo possa ser, por exemplo, Tupari ou Kanoé –, ali, como em tantos outros momentos, essas ideias eram suspensas e pinturas variadas recobriam o corpo dos indivíduos independentemente de sua etnia. Como afirmou Rodrigo Jaboti, o que estava no corpo de um, agora já está no corpo de outro, porque *misturou*. Mocinha Kujubim, liderança dos Kujubim na cidade de Costa Marques, deu início à cerimônia agradecendo

a presença de todos os parentes, e, em seguida, convocou o seu tio Manduca Kujubim para oferecer um relato sobre o território em processo de identificação e delimitação. Manduca é conhecido pelo humor afiado e revela um repertório extenso de piadas e pegadinhas que tornam difícil o diálogo com ele, sem imaginar que, a qualquer momento, pode-se cair em uma das suas armadilhas jocosas. Mas, naquele dia, Manduca estava triste, uma tristeza rara, como nunca testemunhei ao longo dos anos de convivência com meu amigo.

Como é de costume nessas assembleias, um traço presente desde a primeira realizada, é corriqueiro que as pessoas mais velhas tomem a palavra para discorrer sobre os trajetos realizados ao longo de suas vidas e da história de seu povo, percurso que culmina onde se encontram atualmente. Contudo, essas trajetórias não narram apenas caminhos, evocam também as pessoas que os constituíram, que participaram das andanças e compõem uma série de memórias coletivas; por isso, a tristeza de Manduca. Confesso que já ouvi incontáveis vezes a versão do agora ancião. Essa repetição, no entanto, não é mera redundância: trata-se da insistência em reforçar a veracidade do fato que os Kujubim efetivamente habitavam o rio Cautário, reconhecido por eles como um território tradicional. Enquanto discursava, Manduca também chorava, e o que até então era festa e agito se transformou em um silêncio profundo, seguido por um choro compartilhado. Após seus relatos, ele rememorou sua ida, em 2004, a um encontro nacional entre povos indígenas em Recife, ocasião em que conheceu o então presidente da Funai: “ouvi da garganta dele, que Kujubim não existia mais”. Resgatando seu jeito brincalhão e característico, Manduca concluiu: “pois eu respondi praquele besta, como é que não existe se eu tô na sua frente?”.

Sob aplausos, Manduca cedeu a palavra ao cunhado, André Jaboti, liderança geral na Baía das Onças, que iniciou o discurso reproduzido a seguir:

“As palavras do meu cunhado são muito tristes, a história dele é muito triste. Mas a história desse meu cunhado é também a história de todos que estão aqui hoje. O que ele falou sobre o Cautário, de onde eles foram expulsos, é o mesmo que vale pra gente, Djeorometxi, de quando fomos expulsos do rio Branco. Muita gente morreu, sofreu, passou fome, foi sequestrado. É uma mesma história a de todos que estão aqui hoje, e é por isso que a gente tem que se unir, todo mundo, pra lutar por ela”.

Lutar por uma história significa lutar por muitas outras histórias, narrativas de trajetórias distintas, mas que acabam por convergir em um ponto comum. Como um, agora, todos se mobilizam pelo território Kujubim. Na sequência, André cedeu o lugar a seu irmão e professor, Moero Jaboti, também cunhado de Manduca:

“Estamos todos aqui pra se unir com nossos parentes Kujubim, a vitória deles é também a vitória de todo mundo aqui. Se a gente hoje é parente, come junto, vai pescar, fazer roça e caçar pra sustentar nossos filhos, quando sair essa terra todo mundo que é parente vai usar ela, é uma Terra de todos. Antigamente os Djeorometxi viviam sozinhos, os Kujubim, também, Wajuru e todos os povos. Agora todo mundo se casou, eu sou casado com Makurap, meu irmão com Wajuru, meu outro com Aruá, meu outro com Massaká e minha irmã com Kujubim. Hoje nos casamos e estamos nos fortalecendo enquanto um só povo para brigar por nossos direitos. Mas, agora, só vamos ver quem é que vai fazer mais filho e assim chegar mais longe nessa corrida [risos]”.

Após pouco mais de duas horas de assembleia, a chicha voltou a ser ofertada para os presentes e o almoço foi finalmente servido. As caixas de som foram ligadas, o choro deu lugar à animação e as pessoas começaram a dançar no centro do pátio. O dia foi tão longo como a festa. No dia seguinte, quando todos voltaram a se reunir no pátio com o objetivo de *secar* o restante da chicha, não demorou muito para que o clima amistoso e inspirador de uma assembleia desse lugar a uma confusão. Dois rapazes, encarregados de levar os Kujubim e outros parentes de volta à cidade, haviam bebido demais na noite anterior e não se apresentavam em condições de realizar a tarefa da qual foram incumbidos. Enquanto liderança, André não escondeu seu descontentamento diante da atitude de Ponei Jaboti e Baia Makurap, dirigindo-se a ambos de forma dura, digna de um tratamento àqueles que não cumprem com as palavras. Gina Makurap, esposa de Moero e cunhada de André, interveio em defesa dos sobrinhos. No entanto, parecia mais incomodada com as palavras direcionadas à Baia do que àquelas destinadas a Ponei, talvez porque o primeiro seja Makurap, enquanto o segundo é Djeorometxi.

A discussão ganhou intensidade, trazendo à tona antigas memórias e mágoas antes contidas. O que era apenas uma bronca para repreender as atitudes irresponsáveis dos rapazes se transformou em um verdadeiro caos. Moero se intrometeu, Elisabete, Manduca e até a anciã Wadjidjiká. As cuias foram postas no chão, dedos se ergueram em riste e a conversa se tornou uma gritaria. Quando Moero passou a defender sua esposa, seus irmãos e irmãs o acusaram de estar contra eles, contra a sua “verdadeira família”. Sugeriu-

se, inclusive, que mais do que defender a sua esposa, Moero defendia a etnia dela, de gente *ruim, encrenqueira*. Gina foi embora. Horas mais tarde, quando a chicha do pátio já havia *secado*, nos deslocamos para a casa de Pipa Kujubim, cuja esposa, Marlene Wajuru, havia preparado mais chicha para celebrar a assembleia.

Chega a ser impressionante, mas parecia que nenhuma discussão havia ocorrido: todos voltaram a dançar e a cantar alegremente. Isso até Manduca, já embriagado e quase adormecido – como é corriqueiro nas longas *chichadas* –, receber um tapa de sua esposa Elisabete, caindo para trás junto com a cadeira. O motivo da agressão foi, segundo Marli Kujubim, filha do casal, o fato de seu pai ter acusado André – o cunhado que o apoiou, se emocionou e discorreu sobre as histórias em comum no dia anterior, durante a Assembleia –, ao dizer que a *jabotizada* era demasiadamente gananciosa. Elisabete, enraivecida, questionava como seu marido podia falar daquela forma a respeito do seu irmão, citando, como contraponto, o exemplo de Deia Kujubim, sua sobrinha, e de Manduca, que vive em Ricardo Franco e foi até a Baía das Onças para a assembleia: “Vem lá de longe, querer pegar milho nosso, vou lá, dou milho pra ela, pra ela fazer roça dela. Aí tu vem, xinga e fala mal do teu cunhado, meu irmão. Da próxima vez não dou milho porra nenhuma, nem minha parente é!”. Wadjidjiká, que estava ao lado, reforçou: “Tá doido é? Falar assim? Nem parente é!”. Como poderia Deia “nem ser parente”, se horas antes eu mesmo havia presenciado Elisabete oferecendo-lhe milho para “fazer roça bonita”, como fazem os parentes, tratando-a como “minha sobrinha” e sendo tratada por ela como “minha tia”?

A descrição dos eventos constituintes e decorrentes da Assembleia do Povo Kujubim revela muito sobre a forma como a *mistura* é concebida e vivida pelos povos no Guaporé. São grupos que, por razões diversas, compartilham não apenas um território, mas suas próprias vidas. A pluralidade de histórias coletivas e individuais apontam para caminhos distintos que cada um trilhou, mas cuja singularidade é compartilhada em experiências comuns de sofrimento e angústia, luta e celebração. Essas histórias contemplam e convergem, no presente, para os processos que buscam tornar o outro um parente. Pintam-se com traços e grafismos variados, somam-se às reivindicações coletivas, dançam com alegria, bebem juntos e realizam festas que podem durar dias. Ao mesmo tempo, brigam, se ofendem, se provocam e, eventualmente, se agridem e negam o parentesco. A referência ao “meu cunhado” feita em um dia, pode se converter em agressão verbal ou física no outro; o tratamento “minha sobrinha” se transforma em “nem parente é”...

A *mistura* carrega, desta forma, uma densidade sociológica complexa. Retomo aqui o exemplo de Rodrigo, ao comparar a mistura da chicha com o vinho de patoá: são substâncias distintas que, ao serem misturadas, não permanecem nem de um jeito, nem de outro, resultando em algo novo, em mais diferença, considerando as incontáveis possibilidades de combinações. Em última instância, a *mistura* dissolve a diferença, mas não chega efetivamente a extingui-la, tendo em vista que a *mistura*, antes, a reproduz. A *mistura* é, por assim dizer, uma relação externa aos indivíduos que deve ser apreendida e vivida por eles, ao se casarem ou conviverem, para ser novamente expelida entre os indivíduos *ad infinitum*. Esta ideia ressoa na teoria da afinidade potencial (Viveiros de Castro, 1993; 2002) que utilizo para pensar especificamente o papel que as línguas desempenham nesta dinâmica no próximo capítulo. Deslocar a questão da língua dessas dinâmicas e elementos e reservar um espaço etnograficamente descritivo e separadamente analítico para ela têm suas razões, visto que o tema se apresenta como de fundamental importância no argumento desta tese de uma maneira geral.

Essa lógica da *mistura*, que simultaneamente dissolve e renova as diferenças, me parece ser, justamente, o ponto ressaltado por Moero em seu discurso, marcado por ambivalências. A ideia de “um só povo” é rapidamente atravessada por uma mensagem de domínio, associada à capacidade de “fazer mais filho” e, assim, ampliar os laços agnáticos que definem o recrutamento de novos indivíduos para seu grupo. De qual “um só povo”, afinal, falava Moero? Tal lógica remonta a tempos imemoriais, perpassando igualmente pela chegada dos grupos ao território do antigo Posto Indígena Ricardo Franco. Essa é a mesma concepção que fez surgir a divisão local entre *os de baixo* e *os de cima*, e que levou certos chefes de famílias extensas a abandonar Ricardo Franco para abrir novas colocações que, com o tempo, se tornaram aldeias. Trago aqui novamente a fala de Nego Tupari que sintetiza muito bem esses aspectos: “Quanto mais Tupari existir, mais forte vai ser nossa etnia, mais forte vai ser nosso sangue entre os parentes”.

Essas questões se inserem, evidentemente, no tema amplamente desenvolvido em torno da afinidade nas Terras Baixas da América do Sul (Clastres, 2013; Overing, 1981; Viveiros de Castro, 1986, entre muitos outros), o qual abrange a pressuposição do Outro – geralmente associado à figura dos inimigos, aos estrangeiros, espíritos, animais e a uma infinidade de outras alteridades – como condição para a manutenção e continuidade da organização social, bem como de si próprio ou do seu grupo. Tal pressuposição pode revelar relações bastante específicas de indexação de elementos exteriores, manifestas

nas guerras, nas celebrações, na predação, no xamanismo e nas atividades de troca/comércio. Pode, ainda, contemplar práticas mais íntimas e presentes no cotidiano, como intercâmbios de sementes, substâncias, xerimbabos e narrativas. Em suma, “o universo existe, a vida existe, apenas na medida em que há contato e mistura adequada entre coisas que são diferentes umas das outras” (Overing, 1981, p. 161).

Cada uma dessas instituições que usualmente definem a questão amazônica da afinidade está presente nas relações entre os povos no Guaporé, como veremos ao longo desta tese. A assimilação de práticas e conhecimentos que orienta a convivência dos grupos não deixa de revelar um pano de fundo comum marcado pela afinidade potencial. O aspecto da assimilação é notado desde os primeiros relatos sobre esses povos – sendo afirmados hoje por seus integrantes – e se manifestam em celebrações, bebedeiras, comércio e práticas xamânicas; da mesma forma, são manifestadas trocas de acusações de feitiçaria, envenenamento, rapto de pessoas, guerras por território e disputas por pontos de caça. Trata-se de uma dinâmica relacional que atravessa espaços, tempos e histórias comuns a todos esses povos. Meireles (1991) já havia notado que os eventos históricos influenciaram diretamente tais dinâmicas, assim como as formas pelas quais os povos concebem os territórios de uma maneira geral. Lembremos, inclusive, que, antes do contato, a socialidade entre eles era promovida pela alternância nos papéis de anfitriões e convidados entre aldeias distantes; após o contato e, sobretudo, com o assentamento em uma única terra indígena, essa lógica passou a incluir as unidades domésticas de uma mesma aldeia e, portanto, se intensificou.

A pretensão de pacificação que orientava as políticas indigenistas no período em que foram realizadas as transferências compulsórias para a atual TIRG não extinguiu, como era de se desejar, os constantes conflitos e acusações entre os povos. Etnografar as relações em uma terra indígena multiétnica e multilíngue pode, em um primeiro momento, transmitir a impressão de um clima amistoso, como se não houvesse mais disputas, e o tempo da guerra, dos raptos e dos assassinatos estivesse relegado a um passado distante. Note-se, entretanto, que ao se aprofundar nessas relações, torna-se evidente o aspecto belicoso intrínseco ao contexto em análise. Ainda assim, é possível dizer, de fato, que não existe mais a guerra, os raptos e as práticas de envenenamento; não, ao menos, no sentido como se discorrem sobre esses eventos que remetem a um passado distante. Isso porque tais instituições parecem ter se transformado, ao serem ressignificadas, em outros tipos de relações, muitas vezes disfarçadas sob a forma de

brincadeiras, agressões verbais ou tratamentos que ocultam um fundo velado acerca do que pensam os grupos étnicos uns dos outros. Como outras etnografias no Guaporé notaram (Castro, 2023; Soares-Pinto, 2023), essas tensões continuam a compor essa sociabilidade que atravessa múltiplas temporalidades e territórios.

Estar *misturados* não significa pressupor, de antemão, que os grupos estão plenamente assimilados e confraternizam em paz o tempo todo. Peter Gow afirma, para o contexto Piro no baixo Urubamba, que o casamento mistura identidades, mas não pode criar novas ou transformá-las, e que “um povo que escolher enfatizar a troca como sua relação privilegiada, acabará se parecendo com esses outros, por pura força do acúmulo das coisas desses outros povos” (Gow, 2002, p. 165). No caso do Guaporé, as trocas de conhecimentos e práticas acabam, em certo sentido, por misturar identidades e muitas outras coisas, como vimos em relação às pinturas e como veremos para muitas outras práticas e saberes. No entanto, observar que a convivência entre os povos do Guaporé é marcada por essa ambiguidade relativa ao convívio e ao conflito exige pressupor um aspecto transformacional que o caso Piro não revela. Ser *misturado* é, em última instância, viver nessa tensão constante em que, como dizem meus interlocutores, é necessário *dobrar* o outro, isto é, amansá-lo, para que ele se transforme em parente. Além disso, mesmo que alguém seja transformado, é preciso criar mecanismos que continuem a manter as pessoas na condição de inimigos. É um movimento cíclico ou pendular que move a vida no Guaporé. A formulação de uma questão proposta por Soares-Pinto se mostra inescapável para qualquer pessoa que faça pesquisa na região: “como manter como inimigo gente que é tão próxima, que faz roça e toma chicha/festa junto? Como manter como parente gente que se mostrou inimigo?” (Soares-Pinto, 2023, p. 8). Começemos a pormenorizar as respostas para essas questões.

A confecção tradicional de um *marico* é um processo que demanda tempo. Primeiramente, é necessário localizar a palmeira do tucum (*Bactris setosa*) e coletar suas folhas. Após a coleta, as folhas fibrosas devem ser desfiadas para que se transformem em linhas. Como ainda estão úmidas, as mulheres penduram um punhado dessas linhas no girau para que sequem. Em seguida, quando secas, elas juntam uma porção na palma da

mão e friccionam as mãos sob as coxas, fazendo com que elas se misturem umas nas outras, formando uma única linha, mais grossa. Esse procedimento é repetido até que se obtenha a quantidade suficiente de linhas, que são amarradas umas às outras, formando um novelo. A partir de então, vão trançando essa linha com outros pontos de outras linhas até que o *marico* esteja completo, podendo variar de tamanho. Importante notar que um *marico* é extremamente flexível; quando ainda é novo, ele permanece rígido e contraído e, com o passar do tempo de uso, se expande cada vez mais, atendendo a todas as expectativas criadas sobre o que pode ser carregado dentro dele. No entanto, se ele não é utilizado por algum tempo, volta a se retrair e permanecer rígido.



Fotografia 4: Elisabete iniciando a confecção de um *marico*. Foto do autor, Roça de cima – Baía das Onças, novembro de 2024.

A produção de um *marico* e o seu resultado constituem uma imagem instigante para pensarmos como a *mistura* é confeccionada. Um punhado de fios transforma-se em linhas que, por sua vez, são unidas por nós que os amarramos às outras. Aqui podemos

pensar que os indivíduos são os fios que formam as linhas, as quais se enredam umas nas outras. O resultado é um marico que aparenta ser homogêneo, mas que, quando observado minuciosamente de perto, apresenta variações nas linhas que se formam: alguns fios escapam e, em outros, a coloração muda. Essa metáfora é também uma potente forma de narrar e contar histórias. Não por acaso, é corriqueiro que as mulheres contem histórias enquanto tecem um marico, enquanto estabelecem seus pontos em comum, e foi exatamente isso que minha anfitriã, registrada na fotografia acima, fazia ao tecer. Cada fio pode ser uma trajetória diferente, mas sempre conectada a outras histórias – da mesma forma que André afirmou, em seu discurso político, que se trata de uma história constituída por várias outras histórias. Pensar o *marico* como um enredo desse conjunto é uma maneira rica de perceber como os pontos estão em congruência, amarrados, *misturados*; *Histórias* e *mistura* são formas que não se apartam, são formas que se entrelaçam.

Há algumas expressões que marcam o tempo de determinados eventos. O *tempo de antigamente* ou *dos antigos* é aquele em que o mundo ainda estava em formação, abrangendo as ações de demiurgos, heróis, alagamentos, catástrofes e a contemplação da distância entre o céu e a terra. O *tempo da maloca*, como já salientado, corresponde ao período anterior ao contato com os *eré*, um tempo que é rememorado como aquele em que todos eram *índios originais*, que moravam em malocas extensas. Esse é o tempo vivido por alguns poucos velhos que ainda narram com entusiasmo as formas como a vida se organizava e as coisas eram produzidas. O período do contato é marcado, na maioria das vezes, pela expressão *tempo da seringa* ou, alternativamente, *tempo do barracão*. Já o período que assinala a transferência dos povos para o território da TIRG é denominado *tempo do posto*, ou *dos chefes*. O presente, por sua vez, é variável: *agora é assim*, ou *hoje em dia*.

Independentemente do emprego de um gênero discursivo – que implica o uso das expressões *tempo de* ou *tempo do* –, todos esses relatos são reconhecidos como *histórias*. Ainda nas minhas primeiras etapas de pesquisa de campo, eu questionava meus interlocutores se havia “mitos” sobre determinados assuntos ou temas, como as origens do fogo ou dos animais. Em uma ocasião, Elisabete me respondeu de forma firme: “não, o que eu vou te contar é verdade, é história... esse mito é o jeito que vocês *eré* chamam essas histórias”. Essa afirmação é particularmente interessante, sobretudo, porque os povos indígenas na T.I. Rio Guaporé apontam para uma relação de diferença

terminológica e conceitual entre “mito” e *história*. “Mito” é um artefato frequentemente utilizado por nós, antropólogos e antropólogas, para nos referirmos a acontecimentos extraordinários e que se opõem, em certo sentido, à história como narrativa de eventos ordinários e, em geral, julgados como verdadeiros. Meus interlocutores dizem, entretanto, que esses acontecimentos são não apenas verdadeiros e constituem uma realidade, como também fazem parte de suas trajetórias, de suas próprias histórias – ainda que as pessoas que as viveram não estejam mais entre os seres humanos atuais¹⁶.

Se tudo é história, tudo é composto por uma veracidade dos fatos, a despeito do período em que tenha ocorrido. O *tempo da maloca* sucede de vários eventos que, muitas vezes, podem ser encarados como o tempo do que nós chamamos de “tempo do mito”. Como demonstrarei em capítulo posterior, a respeito dos *causos* de caça, muitos episódios narram os protagonismos de grandes caçadores já falecidos, exemplos de exímios conhecedores da caça, dos hábitos e das espécies animais. Nessas narrativas, são relatadas tanto as etiquetas e regras de uma *caçaria*, quanto as ações aparentemente improváveis, repletas de “cartas na manga” utilizadas para escapar de algum apuro e lidar com imprevistos. Do mesmo modo, as histórias do *tempo de antigamente* tratam dos ensinamentos cinegéticos de heróis ou de avatares animais que impressionam o público ouvinte, como os próprios *causos*. Como Manuela Carneiro da Cunha nos sugere a respeito da relação intrínseca entre mito e história, o que nós chamamos de mito é uma história tal como contada por aqueles que a viveram, mas que não deixa de ser uma história que transborda de sentido (Carneiro da Cunha, 1987, p. 14).

O ponto, no entanto, é que, independentemente do gênero ou da temporalidade marcada por cada expressão, em todas essas *histórias* está presente a ideia de que os povos no Guaporé já viviam *misturados*, ainda que de maneira mais ou menos intensa, desde tempos imemoriais. Essa *mistura*, contudo, precisa ser continuamente reatualizada, pois é precisamente ela que atravessa e conecta essas múltiplas temporalidades. Ou, como sugere as alternadas flexibilidade e rigidez de um *marico*, a *mistura* se contrai e se expande em diferentes tempos e territórios.

¹⁶ Os Karitiana, da família linguística Tupi-Arikém, dizem o mesmo. Eles dividem suas histórias em duas temporalidades: “era tempo” e “tempo antigamente”. O primeiro diz respeito a um passado próximo e o segundo, a um passado distante; no segundo caso, “eles estão numa formulação que não é Karitiana, no tempo do mito. Para os Karitiana, ainda que reconheçam a diferença entre esses dois tempos, ambos são histórias, suas histórias” (Vander Velden, 2012, p. 60).

As *histórias* que circulam pelo Guaporé não pertencem a um único povo, mesmo quando um grupo específico os reivindica como suas. Essas narrativas compartilham uma estrutura comum, ainda que apresentem pequenas variações em relação à natureza de uma ação, aos nomes dos personagens, ou às espécies de algum animal. Em campo, ouvi *histórias* a respeito da origem da humanidade atual pela boca de muitos indivíduos. Quando contada pela boca de um Makurap, geralmente os personagens costumam ter nomes makurap e seguir as variações narrativas próprias deste grupo. Aqui, opto por descrever as versões do “mito” tal como me foi narrada pelos Djeorometxi. Contudo, o fato de também ter ouvido essa mesma *história* da boca de indivíduos Kujubim e de uma anciã Arikapú desestabiliza a ideia de uma narrativa exclusivamente djeorometxi. Esse é, por sinal, um dos aspectos da *mistura*: não se trata de apreender essas narrativas a partir de uma perspectiva ego e etnocêntrica, uma vez que elas circulam, se alteram e ganham novos contornos. No limite, trata-se de *histórias* conhecidas pelos parentes atuais, ainda que elas tenham sido vividas por pessoas que não estabeleceram diretamente uma relação de parentesco ou que não estavam *misturadas* (Mindlin, 1993 e 2014).

Um equívoco interessante que exemplifica muito bem essa questão ocorreu comigo e com Elisabete. Wadjidjiká havia me contado uma história sobre as mulheres-tsourinhas e, ao encerrar, disse: “pois é, história Arikapú é assim!”. Tempos depois, Elisabete havia me narrado essa mesma história, dizendo: “Assim é história do Jaboti”. Surpreso, disse para minha interlocutora que Wadjidjiká havia me dito que a história era Arikapú e, aos risos, Elisabete retrucou: “é Arikapú sim, mamãe roubou pra ela, mas quem contava de primeiro era essa minha vó Kiri (Jaboti), sogra dela!”.

Mas a escolha da versão “djeorometxi” se justifica por outras razões. A relação geralmente concebida entre o par de demiurgos é a de irmãos. No entanto, as versões apresentam variações em que os demiurgos eventualmente são **wirás** (Soares-Pinto, 2014 e 2023) e, por vezes, cunhados ou compadres. Essa perspectiva me parece muito interessante para pensarmos todas as nuances por meio das quais a lógica da *mistura* e da afinidade se manifesta. Transcrevo a seguir um resumo de várias versões contadas por diferentes narradores/as.

“Não existia mundo. Muita tragédia aconteceu. Mundo era só terra, tipo um deserto, assim, desses que vê pela televisão. Era só terra e dois irmãos. Alguns dizem que eles eram cunhados, outros que eram compadres, o que nós chamamos de *wirás*. Kawewé era Jaboti, o mais sabido e forte e Karupsihi era Makurap, atrapalhado e teimoso. Só que eles tinham fome,

tinham sede, precisavam comer. Beretxé, avô deles, era um morcego, e a comida dele era gente. Então os irmãos tinham que perambular mundo afora para encontrar água e comida. Nessas andanças, acharam uma pedra que tampava um buraco. Os dois eram doutores, pajés. Aí pegaram um machado de pedra e com ele partiram a pedra – alguns dizem que bastou um assopro de Kawewé. Entraram no buraco, viram um monte de gente, que tinha todo tipo de criação com eles, papagaios, araras, tucanos, cachorros, galinhas, periquitos, macacos-da-noite – só bicho miúdo, porque os grandes fazem parte de outra história.

Do buraco foram saindo as pessoas. Conforme iam saindo, Kawewé foi fazer outra coisa e deixou Kurupsihi com a tarefa de ensinar a língua jaboti para outras etnias, para que elas falassem apenas uma língua. Mas a teimosia de Kurupsihi era tanta, que ele foi ensinando várias línguas e assim cada um foi se tornando de uma etnia: “você agora, é Jaboti, fala Jaboti”; “você, Kujubim, fala Kujubim”. Até que chegou a vez desse civilizado, **eré**, saiu do buraco também. Quando todos saíram, uma mulher, Djoé [o nome atribuído às nambus-galinha atualmente] esqueceu as linhas do seu marico [alguns falam em fios de algodão] no buraco. Ao voltar para buscá-lo, o buraco foi tampado. De lá se ouvia ecoar a voz da mulher, que jogou palavras amaldiçoadas para todos aqueles que estavam fora dele. A partir de então, passou a existir a morte, a guerra, as agressões.

Mas era necessário caçar e então os irmãos falaram para os povos: ‘vocês vão precisar de arma para caçar e comer’. Então fizeram ali, assoprando como doutor faz, um arco e flechas e uma espingarda. Kurupsihi tinha falado pros índios: “escolhe essa espingarda, ela é mais forte que esse arco”. Na hora que Kawewe perguntou, índio escolheu errado, ficou com o arco e flecha, e a espingarda ficou pro civilizado, pro **eré**. Quem tivesse a espingarda ia dominar esse mundo, ia ter poder de tecnologia, de dinheiro. Mas ela também ia dar guerra pro povo, ia destruir e trazer a morte. Então, hoje, pensando bem, é bom que ficamos com o arco e flecha mesmo, porque aí a gente ia saber viver bem. Após a atribuição de línguas e armas, Kurupsihi distribuiu cada um dos povos em um território diferente e mandou os **eré** para o outro lado do oceano.”

De um modo geral, a história que narra a origem dos povos e das línguas indica que a *mistura* “estava no buraco”, como me afirmou Paquinha Wajuru. Sua versão, diferente das demais, sugere que, ainda no buraco, as pessoas já pertenciam a uma etnia e falavam a sua própria língua. Outras versões, a maioria delas, narram que a *mistura* era presente no buraco, mas de uma forma muito particular: havia uma infinidade de gente concentrada em um mesmo local, vivendo juntas. Contudo, essas pessoas se apresentavam enquanto uma *qualidade* de gente muito específica: não eram plenamente pessoas, mas uma qualidade indefinida, seres opacos predispostos a serem preenchidos pelas determinações dos demiurgos – a qual povo pertenceriam, qual língua falariam e

qual local passariam a morar. Ao vincular a língua e a etnia e designá-las às pessoas, os demiurgos não apenas marcavam uma descontinuidade entre elas, mas, igualmente, as tornavam pessoas visíveis e socialmente existentes. A *mistura*, desta forma, estava presente nos próprios demiurgos. Não só porque intensiva a eles, isto é, por serem detentores do conhecimento dos povos e das línguas, mas também porque estabeleciam uma relação de afinidade e/ou consanguinidade enquanto irmãos, compadres, cunhados, **wirás**, enquanto Djeorometxi e Makurap. Voltaremos a essa questão e nos aprofundaremos nela a fim de tratar das línguas no próximo capítulo.

A *mistura*, nesse sentido, carrega consigo uma polissemia: ela contempla tanto a diferença – pois não é possível misturar aquilo que é igual –, quanto o simples fato de as pessoas viverem juntas. Porém, se os demiurgos espalharam os grupos pela Terra, a expectativa era a de que eles pudessem “viver bem”, o que supõe, sobretudo, que estariam separados. O arco e a flecha, nesse contexto, evocam uma forma de vida tranquila, inversa ao poder da espingarda, que, embora oferecesse justamente poder, traria a consequência de um modo de vida amaldiçoado pela destruição e pela guerra. “Vivendo bem” com o arco e flecha, os povos poderiam caçar para sua subsistência, criar os seus e sanar a fome. Mas, antes mesmo que a ameaça das espingardas se impusesse, vieram as palavras de Djoé. Palavras que, como tiros de espingardas, espalharam maldição, morte e a guerra entre os povos. Suas palavras se tornaram mais fortes que a dos próprios demiurgos.

O *tempo da maloca* é o tempo do reencontro dos povos, marcado igualmente pela ambivalência do que se entende por *mistura*. Para alguns, nesse período, ela não existia; outros, ao contrário, afirmam veementemente que ela já estava lá. Essa divergência de perspectivas revela que a noção carrega muitos outros sentidos. Um deles está relacionado à dispersão territorial, envolvendo a concepção de que cada grupo habitava uma aldeia ou várias aldeias etnicamente distintas, relativamente afastada das demais, o que implicava na ausência de uma convivência contínua, e, por isso, a percepção de que não eram efetivamente *misturados*. Por outro lado, as respostas que afirmam a existência da *mistura* associam-na à convivência esporádica, especialmente durante as visitas realizadas em torno da chicha, quando a partilha da bebida se somava às danças e cantorias. Para muitos, essas visitas são suficientes para afirmar que já se misturavam. Em contrapartida, ouvi relatos segundo os quais a singularidade de cada grupo – expressa na diferença de suas histórias, canções, adornos e língua – era justamente o que os tornavam pessoas muito diferentes, impedindo a *mistura*, ao menos nesse *tempo*. Outros,

porém, afirmam que a possibilidade do aprendizado desses elementos com os outros era justamente o que a possibilitava.

A *mistura* parece compreender, ainda, outros sentidos: o das alianças e das guerras. Os relatos a seguir mostram como as concepções que dela emergem parecem circular entre um polo e outro, talvez porque, precisamente, casamento, convívio e conflito precisam coexistir e se afetar mutuamente. André Jaboti, narra, a partir de uma série de eventos, o quão ambígua pode ser essa concepção.

“Sempre fomos misturados, não sei se você sabe, mas nós, aqui da Baía das Onças, somos Kurupfe, que é diferente da família do Jorge, que é Djeorometxi original. Hoje somos todos Djeorometxi, porque há muito tempo atrás, **Tpefori nōtxi**, um monstro muito feio que comia fígado das pessoas, fez Kurupfe e Djeorometxi se encontrarem. Ele tinha uma catanga muito forte, queria matar todo mundo, e então expulsou as pessoas das malocas. Um velho djeorometxi, que era doutor, encontrou com os Kurupfe, ensinou o que era morrer pra eles, ensinou também essa língua que falamos hoje e a fumar, porque os Kurupfe não sabiam o que era tabaco e nem morrer. Aí foram casando, casando, até que virou tudo Djeorometxi e foi assim, como era muita gente, conseguiram matar esse **Tpefori**, diz que foi uma flecha de pajé!”.

Após esses eventos, agora enquanto Djeorometxi, André nos conta como eles passaram a conhecer os outros povos:

“Sim, sempre teve mistura, só que não casava muito ainda, então não era bem misturado, só fazia guerra por causa do território de caça. Mas também convidava para bater cipó, aí mulher fazia chicha, colocava peixe no cofo, pra comer gongo também. Só que assim, quando tava na chichada, não podia brigar como faziam na guerra. O cacique do lugar tinha que chamar os guerreiros: ‘ó, vocês querem brigar, então tá bom! Peguem as espadas e o arco, vocês vão lutar aqui na frente’. Quem pegasse peia ou corte já tinha que ir embora, não podia mais ficar na festa”.

Se André diz que as convivências, inscritas no idioma dos encontros, das bebedeiras e das guerras, definiam a *mistura*, por outro lado, ela ainda não era completa, tendo em vista que não eram realizados muitos casamentos. Moero Jaboti relata a sua versão:

“Não, não se misturava, só convivia assim, fazendo festa. Cada um morava em um canto. Naquela época a gente era inimigo um do outro, era só muito de vez em quando que se acertava pra tomar chicha. Tanto é que não podia nem falar a língua quando estava no mato, porque o inimigo sabia quem

era quem, tinha que só falar assoprado pra confundir os outros. Naquele tempo era complicado, até quando tomava chicha juntos, tinha vezes que o cacique pedia pra doutor tirar veneno de um cipó e jogar na chicha do outro. Esses pajés nossos muitas vezes se juntavam pra fazer pajelança, mas eles viviam soprando coisa um no outro, que era encomenda, era uma guerra tremenda! Morria muita gente nessa época”.

Valdivino Kujubim, liderança em Ricardo Franco, reflete sobre a *mistura* e as mudanças que ela trouxe ao modo de viver dos povos na região:

“No tempo da maloca, quando a gente não vivia junto ainda com as outras etnias, cada um era uma *qualidade*. Os Kujubim faziam suas coisas, os Kanoé faziam a deles, comia coisa diferente, fazia artesanato diferente, cada um tinha suas coisas. Agora, depois que a gente começou a se misturar, a casar e virar parente, isso aí mudou bastante, agora não é mais diferente”¹⁷.

Por fim, apresento o relato de Adão Wajuru, também liderança em Ricardo Franco, narrado enquanto falávamos sobre o passado na maloca. Entre risos e seriedade, ele retomou as experiências do seu pai para contar como a guerra marcava a vida daqueles tempos:

“Não, não era misturado, só que já tava misturando! Meu pai contava que na época da maloca, eles brigavam muito, e daí, nessas guerras morria muita gente, então como eles faziam pra voltar a crescer, pra compensar esses que morriam? Mais guerra! Porque nessa época *wajuruzada* roubava mulher dos outros, ia assim na calada da noite, escondidos... aí roubavam mulherada. Ele contava que roubaram muito desses Arikapú!”.

Mais do que exprimir contradições ou variações individuais quanto ao que se entende por *mistura*, o conceito emerge aqui como multiplicidade. A mistura designa, antes de tudo, um modo de relação, que, por sua vez, implica vínculos de naturezas variadas: a produção de um parente ou a destruição de um inimigo (Fausto & Rodgers, 1999). Ela não é um estado fixo, mas um processo dinâmico que atravessa as práticas da

¹⁷ Os Kujubim e os Kanoé, como já dito, não habitavam as cabeceiras do rio Branco, território de origem dos povos que constituíram inicialmente o chamado “Complexo do Marico”. Ainda assim, ambos estavam inseridos em redes de convívio e troca com outros grupos. No caso dos Kujubim, eles são o resultado das relações dos Kumaná, Cujona, Matawá e Moré, povos distintos que, com o tempo, passaram a estabelecer alianças matrimoniais. Os Kanoé, por sua vez, reconhecem igualmente um modo de vida marcado pela mistura, especialmente por meio das relações que mantinham com os Akunsu e os Corumbiara. Nesse sentido, como já argumentado, os dois povos se inserem no Complexo do Marico por meio de formas relacionais de viver que, de certo modo, já eram reconhecidas antes mesmo de sua incorporação.

guerra, das alianças, das festas e das trocas, alterando ou transformando mais os significados dessas instituições do que a si mesma. Ou, ainda, podemos pensar que as instituições são transformadas justamente porque a *mistura* é concebida de forma diversa.

O *tempo do seringal* é lembrado como o tempo das alianças em torno de um inimigo em comum: os *eré*. É desse período que as pessoas guardam e fazem circular as memórias, marcadas por uma tristeza inestimável, das mortes de seus parentes, vitimados tanto pelas munições, quanto pelas epidemias que devastaram as populações locais. As palavras de Djoé, que evocam a brevidade da vida, encontram-se com o poder da espingarda. É também o tempo em que os povos se viram obrigados a se deslocarem, fugindo dos *eré*, de suas doenças e do trabalho por eles imposto. Além disso, é nessa época que surge o esforço de estabelecer novas colocações, na tentativa de construir novas aldeias; de navegar pelos cursos do Rio Guaporé à procura dos parentes perdidos ou para estabelecer novos outros, gentes de outras localidades. Trata-se, em suma, de um período marcado pelo quase desaparecimento dos povos. As estratégias encontradas para a manutenção da organização social e para o enfretamento da drástica redução populacional foram, justamente, as alianças interétnicas promovidas por meio da *mistura*. Novas formas criativas de socialidade foram postas em ação, efetuando a aliança entre inimigos e a promoção dos encontros com povos que antes não se conheciam. É nesse tempo que, mais do que guerrear, era necessário *amansar* os “antigos” inimigos, *dobrá-los*. Vejamos o relato de Miruim Kanoé, eminente liderança, que sintetiza muito bem essas dinâmicas de aproximação:

“Foi na seringa que tudo misturou de vez, têm todas as nossas andanças, pensa comigo, olha o tamanho disso tudo aqui, imagina só. Era gente de tudo quanto é canto. Só que só sobrava um pouco de gente de cada etnia, as tribos já tavam todas se acabando. Doença e bala acabou com tudo. E como é que vai continuar vivo? Tinha que tentar alguma coisa, nem que pra isso tivesse que virar parente daquele que antes queria matar. Tinha que dar um jeito, tentar amansar, dobrar o outro. Porque a guerra agora não era mais entre índio com índio, mas com esses civilizados”.

Amansar ou *dobrar* o outro são categorias fundamentais para compreender as aproximações que culminaram – e continuam culminando – no processo de transformação de um afim potencial em parente. *Dobrar* o outro é uma concepção local que contempla certa polissemia, evocando relações que se manifestam desde o engano até a efetuação do aprendizado de línguas. Conforme veremos no próximo capítulo, falar a língua dos outros

é *dobrar na língua* do parente que anteriormente precisou ser amansado. *Dobrar* o e na língua do parente, portanto, são os meios pelos quais se pode efetuar ou, ao menos, dar início à transformação de um parente distante em próximo. E, da mesma forma, possibilitar um convívio que não seja marcado pela violência, em outros tempos intrínseca aos encontros.

Essa lógica se realiza por meio de práticas que incluem as bebedeiras, o aprendizado de línguas, as cantorias, as festas, as danças, a constituição de parcerias para a caça e para a formação dos roçados, o compartilhamento de substâncias, de conhecimentos e, em suma, o convívio. Por outro lado, nesse convívio estão entremeadas as ideias de uma “corrida para se chegar mais longe”, a qual pressupõe a produção de novos indivíduos por meio do compartilhamento do sangue, resultando no fortalecimento e na perpetuação de um povo. Como vimos no relato de Adão Wajuru, no *tempo da maloca*, os povos “já estavam se misturando” através do rapto de mulheres, estratégia voltada a sanar os problemas decorrentes das baixas demográficas provocadas pelas guerras. No *tempo da seringa*, os casamentos interétnicos resultantes do reencontro dos povos tornaram-se soluções para enfrentar as ameaças de quase desaparecimento proporcionadas pelos *eré*. Mas, ainda assim, essa corrida não era somente destinada à produzir descendentes e aumentar um grupo, mas era igualmente marcada pelas práticas que visavam diminuir os outros povos.

O *tempo do posto* é, por fim, aquele caracterizado pela concentração de diversos povos – muitos dos quais sequer se conheciam ou mantinham relações prévias – em um único território. Trata-se de um período que compreende a *mistura* em sua totalidade, mediada pelo convívio, pela co-residência e pelos casamentos interétnicos. No entanto, é de se esperar que, se a *mistura*, ao longo dos trajetos e dos tempos, se contrai e se expande – ora mais intensa, ora mais tênue –, ela não permaneceria estagnada apenas porque as pessoas foram forçadamente assentadas em um mesmo local. A concentração não quer dizer necessariamente junção e, como vimos, é nesse período que ocorre a divisão territorial e política dos povos na TIRG, resultando na formação de dois eixos: de um lado, os Tupari, Aruá e Makurap; de outro, os Arikapu, Djeorometxi, Kanoé, Kujubim e Aikanã. Esses eixos, por sua vez, eram representados por lideranças Makurap e Djeorometxi, respectivamente. Se, por um lado, a preferência de casamentos seguia a lógica de aproximação dos grupos pertencentes a um mesmo eixo, por outro, a dinâmica fomentava disputas entre seus representantes. As consequências recaem novamente sobre

a ideia de uma “corrida”, uma disputa para ver quem chegaria mais longe ao disseminar de modo mais eficiente o seu sangue e a sua língua. Uma corrida que, por sua vez, resultou novamente na separação, nas disputas e no surgimento dos *bairros* de Ricardo Franco, assim como na abertura de novas aldeias.

Penso ser demasiadamente significativo outro relato de Adão Wajuru, por condensar de modo preciso o que significa ser transferido junto a antigos inimigos para, a partir de então, se tornarem parentes. Um parentesco atravessado por certa desconfiança e ambiguidade, que continua a moldar a forma como são concebidas as relações até o *tempo de hoje*. Enquanto me narrava a chegada dos Wajuru no Posto Indígena, Adão destacou que vieram acompanhados pelos Tupari, seus inimigos de outrora. Seu pai, Antônio, pajé renomado e já falecido, foi transferido ao lado de Cisto Tupari:

“O meu pai era inimigo desse Cisto, brigavam muito na maloca, mesmo assim vieram no mesmo barco, tiveram que virar amigo. Eles eram doutores muito forte, viviam querendo roubar poder um do outro. Uma vez, na maloca, teve uma briga muito grande entre Wajuru e Tupari e esse meu pai acertou uma flecha bem no braço desse Cisto. Pode perguntar para o pessoal aí se ele não tinha cicatriz. Quando foi bater aqui, eles bebiam chicha juntos, brincavam um com o outro e até fumavam rapé. Eles, que nem falam, se respeitavam, mas não era tão amigo assim também, ficava cada um em um canto nos dias que tinha chicha”.

A relação entre esses dois pajés inimigos é um exemplo do que ocorreu de modo geral com toda a primeira geração de moradores do Posto Indígena, marcados, sobretudo, pela transição entre os tempos e os territórios, entre a distância e a proximidade, entre as guerras e o devir parente. Sandra Kanoé narra em detalhes como se desenrolavam essas relações:

“Esse pessoal de antigamente, como meu avô, Alonso [pajé Jaboti], quando chegou aqui em Ricardo Franco, não se dava muito com Makurap e Wajuru, eles eram tudo rival, na verdade, porque eles não se misturavam muito. E esse meu avô sempre falou que Makurap era uma tribo muito encenqueira, Wajuru também, brigona, aí eles não se gostavam. Era encenqueiro, preguiçoso, aí não se misturavam muito não. Só que tem *mistério* deles quando se encontravam, falavam compadre, cunhado, se chamavam tudo assim. Pra não chamar de outro nome eu acho, se encontravam e conversavam assim ‘meu compadre’, ‘meu cunhado’, era de outro povo né? Então era esse modo de chamar, esse que chama na língua de *wirá*, tudo era amigo”.

Há um conjunto de narrativas que apontam para esse convívio ambivalente entre os grupos durante esse período. Jorge Jaboti me relatou como era muito comum, até por volta do ano de 2005, e, portanto, em um tempo mais recente, que as pessoas manipulassem substâncias venenosas, extraídas geralmente de raízes e cipós, e as adicionassem à chicha destinada a desafetos que lhes faziam raiva, inveja ou ciúme, inclusive entre parentes próximos. Ignorando ou não percebendo a substância na bebida, as pessoas continuavam a se embriagar sem preocupações. Sonolência, fraqueza e uma terrível dor no estômago eram os sintomas sentidos pela vítima. Se não fossem encaminhadas até um pajé, as pessoas poderiam morrer em poucos dias. Quando o especialista conseguia retirar a substância do corpo do enfermo, ele a pendurava e tornava visível a todos das aldeias para que as pessoas tomassem a consciência de que ataques estavam sendo promovidos. Jorge foi vítima de um desses ataques, como me descreveu:

“Essa minha avó, mãe do pai, sogra dessa minha mãe que morreu, tinha muita inveja da mamãe, muita mesmo. Não sei se é porque não gostava dela ou se porque a minha mãe era muito bonita, mas ela pegou essa raiz e colocou na chicha da mamãe. Eu ainda era muito pequeno, neném de colo. Mamãe tomou tudo, e como desde cedo a gente toma a chicha, eu acabei pegando um gole. Minha mãe não aguentou, morreu logo depois. Eu ainda sinto uma dor muito grande no estômago, diz que essa raiz ataca estômago da gente. Toda vez que eu lembro da mamãe meu estomago dói. Não sei se é por causa do veneno ou por causa da mamãe”.

Em última instância, as relações aqui apresentadas evidenciam a tensão inerente à própria constituição do parentesco, que atravessa os *tempos*, se reconfiguram em novos cenários e continuam a ser performadas até os dias atuais, ainda que de maneira velada. No Guaporé, todas as pessoas se tratam ou se consideram *parentes*. O termo *parente* compreende tanto a parentela consanguínea, a “verdadeira família”, como vimos na discussão entre Gina e André, quanto aqueles que convivem e podem estabelecer potenciais relações, isto é, os afins. A afinidade e a consanguinidade devem ser vividas com base nos cálculos dos indivíduos. Se todos são parentes, essa condição é graduada: alguns o são mais, outros menos, dependendo da perspectiva e do momento. São justamente essas gradações que são levadas em conta no processo de produção do parentesco e que permitem, por exemplo, tratar a sobrinha como tal durante o dia, desejando a ela uma roça muito bonita e dizer, durante a noite, que ela nem parente é.

Subjacente à categoria *parente* encontra-se uma lógica contextual e estratégica em que é preciso atenção constante às palavras e às atitudes mobilizadas nas interações cotidianas. Os afins são os outros, de outras etnias, mas durante o processo de *dobrar* e amansar, acabam se tornando os semelhantes. Ainda assim, os semelhantes podem novamente se converter em outros. Ser *misturado* não apaga os antagonismos entre os povos, tampouco produz uma convivência homogênea. Ao contrário, mobiliza um conjunto de estratégias marcadas por contenção, aproximação e ambivalência: a sogra que envenena a nora, os cunhados que se apoiam, mas falam mal da etnia do outro, o irmão que se torna distante ao defender a esposa.

A narrativa de Rodrigo descreve muito bem essas relações e talvez ela se conecte com a ideia da “árvore genealógica” para a qual o mesmo chamou a atenção. Ao comentar sobre uma briga em uma chichada, meu interlocutor disse:

“É tudo muito triste o que acontece nessas brigas aí, as pessoas aqui tinham que entender que não se pode xingar ou querer brigar com uma pessoa. Todo mundo é parente misturado, vive junto. Tem gente que é mais e outros menos? São sim. Mas acho que cada um aqui tem um pouco do sangue do outro, em alguns o sangue é mais forte, em outros é mais fraco, mas se for ver bem, tudo é parente. Olha meu sogro, diz que é Kurupfe, de outra etnia né, eu sou Jaboti original, só que ele tem o mesmo sangue que o meu. Não posso, não posso brigar lá com ele, porque ele também é meu primo”.

Diversos dispositivos e artifícios são mobilizados com o intuito de atenuar ou dissimular as tensões circunscritas ao processo de produzir um parente nos dias de hoje. Mais do que realizar no cotidiano a assimilação de costumes e conhecimentos para alcançar a prerrogativa de “viver bem”, é preciso lançar mão de mecanismos que continuam a manter o outro como inimigo para que esse processo se perpetue. Um dos artifícios é a atribuição estratégica de termos de parentesco, ainda que não exista um vínculo formal entre os indivíduos. Como vimos no relato de Sandra a respeito do início do convívio dos povos no *tempo do posto*, e como é possível presenciar atualmente, é comum que as pessoas se tratem mutuamente como “cunhados/as”, “compadres/comadres” ou *wirás*, no sentido de promover um sentido de amizade. Essas formas de tratamento exprimem precisamente um vínculo ambíguo de evitação e aproximação, permitindo a realização de brincadeiras e provocações, bem como a manutenção de certa intimidade, mas sem se estabelecer propriamente uma amizade. Dito de outro modo, são “nem tão amigos assim”.

Um outro artifício recorrente consiste no uso da ironia nas representações e tratamentos que os grupos constroem e empregam uns sobre os outros. Resgato a discussão que sucedeu a Assembleia Kujubim: após o ataque a Gina, Moero saiu em sua defesa. Este, por sua vez, foi acusado de estar contra sua “verdadeira família”, Djeorometxi, em favor de sua esposa, Makurap, etnia que os Djeorometxi desprezaram como de gente ruim e encrenqueira. O relato de Sandra reforça essa ideia, ao afirmar que seu avô evitava se misturar, tendo em vista que os Makurap eram encrenqueiros e os Wajuru eram “gente brigona”.

O ponto a destacar é que esse tipo de pensamento nunca deixou de existir. É corriqueiro os indivíduos ainda tratarem verbalmente os outros com provocações – mas que agora devem soar como brincadeiras. Diz-se, por exemplo, que os Makurap, além de encrenqueiros, não sabem caçar; que os Djeorometxi são preguiçosos e acordam tarde demais; que os Kujubim são tão sovinas que, para economizar macaxeira, fazem chicha de manga; que os Wajuru são excessivamente briguentos, exigindo todo cuidado; que os Tupari são demasiadamente perigosos e aceitar o convite para beber chicha em sua aldeia é sempre muito arriscado. Essas adjetivações circulam, se invertem e podem ser atribuídas a diferentes povos conforme o contexto.

Além disso, como se observa em diversos relatos ao longo desta tese, é comum o uso dos sufixos em português “-zada” e “-ada” associados aos nomes das etnias. Mais do que indicar a coletivização de uma alteridade, a formação das palavras *makurapada*, *tuparizada*, *jabotizada*, *kanoézada* e outras operam como marcadores de ironia, julgamento e chacota, ao vincular comportamentos negativos aos grupos. Essas brincadeiras e tratamentos, sempre presentes nas *chichadas* em tom aparentemente jocoso, não deixam, por assim dizer, de esconder um fundo de verdade ou de sinceridade. Prova disso é que essas troças deixam de constituir piadas e se tornam acusações sérias quando brigas são realmente efetivadas. Em minha última etapa de pesquisa de campo, quando um falecido pajé wajuru, Durafogo, atacou a sua neta Bêdo durante sua festa de aniversário, todos entraram em prantos. Alguns presentes, ao descobrirem pela boca do pajé Marcos que se tratava de um ataque de Durafogo, logo trataram de repercutir. Uma das falas chamou a atenção: “*Wajuruzada* é gente tão ruim, que até morto tenta matar o outro, a própria neta!”.

O mesmo ocorreu em uma reunião para tratar sobre o assunto do abastecimento de água em Ricardo Franco. Uma liderança, Rivelino Makurap, insatisfeito com os rumos

que a política em Ricardo Franco tomava, exigiu que o poder fosse dividido entre *os de baixo e os de cima*, isto é, enquanto o cacique fosse alguém de cima, o vice seria de baixo e vice-versa. A confusão foi generalizada: “somos todos misturados, porque é que você quer inventar essa coisa?”. “Que nada de misturado, a gente vive aqui pra baixo e vocês por aí!” – respondeu Rivelino. A discussão foi longa, mas não passou de palavras ofensivas. A repercussão também: nos momentos posteriores à reunião, em uma simples volta ao entorno da escola, onde ocorreu a discussão, só se ouvia cochichos entre os grupos que se formavam: “eu falo que esse *makurapada* é gente ruim mesmo!”; ou “esse *povo de cima* é gente ruim! Não sobra nada pra nós aqui pra baixo!”.

Mas voltemos às categorias do parentesco e à jocosidade, pois são justamente elas que possibilitam a ocorrência desses tipos de tratamentos, sem que sejam levados a consequências mais graves. Como vimos, a categoria **wirá** descreve, segundo Soares-Pinto, os filhos cruzados e, reciprocamente, primos cruzados dos pais, marcando o casamento preferencial entre pessoas de sexo oposto e a amizade informal entre pessoas do mesmo sexo (Soares-Pinto, 2014, p. 98), ao “codificar cônjuges preferenciais e ‘afinizar’ retrospectivamente as posições consanguíneas na geração de Ego e nas superiores” (Soares-Pinto, 2017, p. 529-530). O compadre, por sua vez, prescreve a “consanguinização” das pessoas ao estabelecer uma relação de amizade formal que impede o casamento entre elas e suas gerações descendentes. Em alguns casos, além de compadres ou comadres, as pessoas se tratam como *mano* ou *mana*, termos que indicam simbolicamente o vínculo entre irmãos¹⁸. O/a cunhado/cunhada é, em princípio, o afim real. No entanto, a jocosidade pode ampliar essa categoria, de modo que um consanguíneo também seja tratado como cunhado. Refiro-me aqui às zombarias – que geralmente ocorrem entre os homens – em que alguém se dirige a outro como cunhado, sogro ou genro, ainda que tal relação não seja efetiva, insinuando, de forma lúdica, intenções quanto às filhas ou irmãs de outros homens.

É sugestivo pensar que tais termos sejam empregados para encobrir ou criar a figura de um afim potencial, mesmo quando, como é esperado em um contexto misturado, já havia sido estabelecida uma relação de consanguinidade em gerações anteriores. Conforme novos casamentos são constituídos, essa rede se atualiza, incorporando integrantes de diferentes etnias. Embora cada termo designe relações distintas, as

¹⁸ Esse tipo de tratamento é comum entre pessoas que foram criadas dentro de um mesmo círculo doméstico, sem que sejam efetivamente irmãos consanguíneos.

inversões que operam entre a afinidade e a consanguinidade, proximidade e distância, permitem que eles se tornem, em certos contextos, mutuamente traduzíveis. Não por acaso, meus interlocutores frequentemente convertem essas categorias no termo **wirá**, como se observa no relato de Sandra Kanoé e na história djeorometxi sobre a origem da humanidade. Essa equivalência decorre das expectativas criadas em torno das atitudes que um **wirá** – e os termos correlatos – devem desempenhar¹⁹. Como observa Castro (2023, p. p. 85): “as atitudes esperadas de um compadre e de um **wirá** são similares aquelas feitas por um afim [...] Um parente é sempre ambíguo entre a afinidade dos consanguíneos e a consanguinidades dos afins. Essa dualidade de atributos, longe de gerar uma síntese estática dos termos, lança as pessoas numa reavaliação constante dos parentes em função dos eventos cotidianos”.

Wirá formam duplas preferenciais para a realização de caçadas ou pescarias e estão entre os primeiros a chegar aos trabalhos coletivos voltados à produção ou à manutenção de um roçado, bem como à construção ou reforma de uma casa. São também os mais *castigadas* nas *chichadas*, isto é, os que recebem sucessivas cuias de cerveja fermentada, até ficarem rapidamente embriagados – algo que, longe de ser considerado negativo, é interpretado como sinal de prestígio e proximidade. No caso das mulheres, o termo conforma as relações preferencias para a manutenção dos roçados, a ajuda na produção da chicha e até mesmo a realização da coleta de produtos da floresta, como o mel, cigarras ou gongo. **Wirá** é, portanto, uma categoria marcada pela solidariedade e pelo respeito que configuram as relações entre parentes próximos.

Por outro lado, o mesmo exagero se manifesta por meio de piadas que revelam e encenam a animosidade própria da relação entre afins, idealmente distantes. André Jaboti me relatou que um **wirá** jamais deve se ofender ou guardar ressentimento ao receber castigos de chicha, tapas ou palavras que extrapolem as etiquetas prescritas entre parentes próximos. Aliás, é precisamente isso que se espera que ele suporte. Como notou Soares-Pinto (2017) o **wirá** é um parente que assim não parece ser. O parente, no caso, é sempre o outro, de outro etnia, e o tratamento verbal oferecido por meio de ofensas se dirige não apenas à pessoa individualmente, mas à sua etnia. André, por exemplo, diz que Prefeito Wajuru, que reside em Ricardo Franco, é seu **wirá**. Quando se encontram, diversas

¹⁹ Termo coletivo, portanto, na medida em que “aparecem como o termo médio e mediador entre cognatos e inimigos, co-residentes e estrangeiros [...] onde estas relações incluem a violência e a reciprocidade negativa, trata-se sempre de uma violência simbólica e de uma reciprocidade, mesmo que negativa, manifestando um uso positivo e necessário de alteridade (Viveiros de Castro, 1993: p. 182).

provações são proferidas: “Ô seu velho, vê se serve essa chicha direito, não fica sovinando. Eu falo que Wajuru é gente ruim!”. “Fica quieto preguiçoso! Quem trabalha, quem planta macaxeira, tem sempre chicha, diferente de vocês *jabotizada* preguiçoso!”. Essas brincadeiras só podem ser evocadas quando o outro é, efetivamente, um parente, pois é nesse reconhecimento que reside tanto a licença para a ofensa, quanto a garantia de que ela será recebida no registro da troça. Existe, portanto, um limiar entre a brincadeira e o *dobrar*: se já dobrado, pode-se brincar com a agressividade digna de um *wirá*; se distante, deve-se *dobrar* para que este ciclo se repeta intermitentemente.

Agressões reais ou encenadas, provocações e respeito, proximidade e distância. São esses aspectos que marcam a sociabilidade dos povos ao longo dos *tempos*. Retomo o ponto solto do *marico*, o qual tomei como ponto de partida para descrever a relação entre *história* e *mistura*. Produzir um *marico* é um processo meticuloso, delicado e demorado. Do mesmo modo é o processo de produzir parentes. Se *história* e *mistura* são formas indissociáveis, justamente por estarem entrelaçadas, são elas as responsáveis por formar as malhas de uma rede (ou de uma bolsa, nesse caso) repleta de trajetórias, concepções, costumes, pessoas e povos. O que se produz, portanto, é uma malha de parentes marcada por uma alteridade diversa. *História*, parentesco e mistura compõem uma tríade que se afeta mutuamente²⁰, que resulta, atravessa, une, transforma e aproxima. O resultado, ou talvez uma imagem possível disso, é precisamente um *marico*, cuja produção é a transformação de folhas em fios, de linhas em nós, de fibras em um artefato. Um *marico* que há muito tempo é produzido e continua até os dias atuais a ser confeccionado entre remendos e linhas novas.

2.2 Um parente misturado

O processo de produção de um parente é aquele que implica, no limite, em produzir um ser humano com quem se pode casar e/ou conviver. A categoria *parente* implica ideias gerais sobre noções genealógicas e relações cotidianas. Há, circunscritas em tais noções e relações, duas substâncias que compõem um parente genuíno. A chicha,

²⁰ Peter Gow (1991) afirma, para o contexto do baixo Urubamba que “História é parentesco [...] porque tanto a forma quanto o conteúdo de sua narrativa histórica são de parentesco” (Gow, 1991: p. 271, minha tradução). O autor enfatiza, no entanto, que a lógica da mistura se refere ao colapso de tipos de pessoas puras existentes no início da história por meio de casamentos mistos, algo que é virtualmente diferente para o caso no Guaporé, já que a mistura é intrínseca aos próprios demiurgos. Em ambos os casos, contudo, essas formas estão eminentemente relacionadas, ainda que apontem para caminhos um tanto diferentes.

substância que alegra as festividades e estreita a sociabilidade humana, mas que também deixa o corpo forte, alimenta e nutre; e o sangue, evidentemente, pelas relações produzidas no seio do parentesco e da mistura interétnica. Em última instância, mais do que substâncias, ambos são também os elementos que fundam a própria socialidade humana. Todo o circuito social é baseado sempre nessas duas ideias, a de casar e a de beber chicha juntos, porque assim se faz parentes.

Nicole Soares-Pinto, em sua investigação sobre essas duas substâncias que compõem os campos do parentesco na T.I. Rio Guaporé, alertou: “ambas têm como prerrogativa agir sobre os corpos, conformando pessoas, sejam elas indivíduos ou grupos [...]. Através do sangue são operados recortes verticais no campo do parentesco, trazendo à tona a separação de seus domínios, que de outra maneira permaneceriam indiscerníveis. Através da chicha tais domínios entram em comunicação, se horizontalizam” (Soares-Pinto, 2009, p. 199). Ora, se ambas as substâncias são o que formam parentes, elas engendram também as maneiras pelas quais são concebidas as noções de corpo e pessoa, e, no limite, de humanidade. Na etnologia americanista é amplamente disseminada a ideia de que o campo do parentesco e o campo da humanidade são idealmente coextensivos, tendo em vista que o processo de fabricação do parentesco é concomitante à fabricação de pessoas humanas (Coelho de Souza 2004, p. 30; Viveiros de Castro, 2015; Soares-Pinto, 2014, p. 193). O que, então, definiria a noção de humanidade para os povos da T.I. Rio Guaporé? Para compreender esses processos é necessário voltarmos-nos para a produção da pessoa, as atitudes e substâncias envolvidas que conformam o corpo de um parente.

Os povos no Guaporé, ao menos quando se expressam em português, não mobilizam a expressão “ser humano”. Dizem, antes, que o mundo é repleto de *gente*. Quando um tipo de gente é relativamente mais próximo dos modos de ser dos meus interlocutores, afirma-se que, além de gente, ele é ou pode vir a ser parente. *Gente* e *parente*, desta forma, são termos correlatos. Quando, por outro lado, são considerados *gente brava* ou *gente que não presta*, que representam relativa distancia aos costumes e à língua falada, não são considerados parentes – ainda que eventualmente um dia possam

ser. É o caso, por exemplo, de alguns povos Wari', chamados pejorativamente de *Urudão*, dos povos em isolamento voluntário ou daqueles localizados ao norte do território, como os Uru-Eu-Wau-Wau. Existem, portanto, duas formas principais de se produzir uma pessoa: quando distante, ela deve ser amansada ou *dobrada* por meio do intercâmbio de costumes e da língua; quando próxima, deve ser continuamente produzida por meio de atitudes e substâncias que extrapolam os vínculos de sangue e a partilha da chicha. *Dobrar* e produzir possuem, ao menos parcialmente, os mesmos sentidos relativos ao trabalho da fabricação.

Enquanto conversava com Elisabete e Manduca sobre os povos de outras terras indígenas, ocorreu à minha interlocutora contar uma *história* sobre criaturas grotescas que viam carne humana como carne de caça, a fim de exemplificar como alguém, ainda que apenas por uma semana, pode se tornar um parente:

“Hawapi era como nós, gente mesmo, só que ele fazia coisas que esses antigos chamam de **hikaboboa**, que parece que é gente, mas não é, tem só couro nosso, mas por dentro é oco.

História desse Hawapi é assim: um dia ele quis provar carne de gente, comia criança, matava e comia, gostou e depois começou a comer desses adultos. Matava e comia, virou carne de caça pra ele. Aí tinha um bicho que era feito de pedra, igual esses que vocês chamam de robô, só que inteirinho de pedra. Elas eram todas coloridas, tinha vermelha, preta... Esse bicho chama Bidjidji. Um dia ele encontrou com esse Hawapi: ‘escuta aí, rapaz, você anda comendo gente mesmo?’ Esse Hawapi tentou desconversar, fingiu que não ouviu, só que ele tinha machado na mão, aí bicho falou: ‘deixa eu ver uma coisa, me bate com esse machado pra ver uma coisa’. Hawapi foi lá deu machadada no Bidjidji – *pooooo*, fez aquela zoada. ‘Hmm, agora me dá aí esse machado, dizem que você come gente igual eu, deixa eu ver se faz o mesmo barulho que o meu’. Quando esse Bidjidji deu a machadada, bem assim na cabeça do Hawapi, ele morreu na hora, porque corpo dele não era de pedra, era igual nosso. Aí bicho pegou, tirou todo o couro e o sangue, deixou de lado e pegou cada uma daquelas pedras que saiu dele e ia colocando, um pouco assim no braço, na perna, até a cabeça. Fez corpo do Hawapi igual o dele, todinho de pedra! Aí quando ele acordou de volta, Bidjidji falou: ‘puta merda, pensei que você fosse que nem eu! Pra comer gente tem que ser assim. Agora que você tem esse corpo pode comer gente o quanto quiser’.

Quando chegou de volta na aldeia, todo o pessoal já viu aquele monstro chegando. Aí ficaram com medo, queriam se livrar dele. Mas pensaram: como é que vamos matar esse bicho? Então tiveram uma ideia, de fugir para o céu, naquele tempo não era tão longe como é hoje. Cacique falou pra essa mulherada fazer bastante chicha, mandou os homens caçar. Pegaram de tudo, anta, queixada, veado. Aí convidaram Hawapi, não paravam de castigar ele com chicha, ‘já acabou? Toma mais então!’, dava

muita mesmo, direto na boca. Ele ia gostando, ficava alegre. Aí começavam a cantar, cantavam, cantavam, ele gostava muito. ‘Tá com fome? Vou te trazer carne de caça!’ e dava carne pra ele, ele também gostava. Quando não, mulherada ia atrás dele ‘bora dançar?’ E dançavam! Ele passou sete dias assim, esqueceu que era de pedra e que gostava de comer gente, acho que ficou confuso. No último dia, pessoal amarrou um cipó até o céu, mandou a mulherada primeiro, depois foram os homens. Deixaram uma velha pra trás, já tava muito velha mesmo, não tinha mais carne pra ele. Hawapi ficou com tanta raiva que nem comeu ela, espremeu ela até ela virar uma rã: ‘agora tu vai falar *pru-pru-pru*, esse vai ser sua língua’. Só que esqueceram um macaco-prego dormindo dentro de uma panela, desses que cria, não é nada danado, né? Ele subiu no mesmo cipó do pessoal e Hawapi viu e pensou: ‘então foi por aí que eles fugiram’ e foi atrás!”²¹.

A narrativa de **Hawapi** e **Bidjidji** evidencia dois aspectos que podem marcar a condição de um parente enquanto um tipo específico de gente. Em primeiro lugar, as maneiras pelas quais o corpo é constituído indicam as afecções que ele deve exercer. Como não é possível – ou ao menos é considerado repugnante – consumir carne de gente sendo parente, a história contempla a transformação do corpo de **Hawapi**: de um corpo feito de couro e sangue, ele passa a ser revestido por pedras coloridas, conferindo-lhe uma aparência monstruosa, digna de um robô lítico. A prática do canibalismo, desta forma, é ela própria transformada em predação; a qualidade do seu corpo altera a natureza de uma relação. Por outro lado, se **Hawapi** é transformado em um robô para encarnar o protagonismo monstruoso daquele que se alimenta de pessoas, ao provar das carnes de caça, da chicha, das danças e cantorias – e ao apreciar este conjunto de atitudes e etiquetas em meio aos “parentes” –, ele se esquece de suas intenções iniciais e se confunde quanto às suas reais pretensões. Pelas atitudes e o prazer da socialidade humana reconfigura-se novamente como gente, ainda que apenas por uma semana. Nesse sentido, a composição corpórea e as disposições relacionais aparecem como caminhos para refletir sobre a fabricação de um corpo e de um parente.

Essas duas dinâmicas – a fabricação e o *dobrar* de um distante – oferecem chaves importantes para pensar as relações atuais entre os povos no Guaporé. Diz-se que é possível produzir um ser humano a partir do sangue do pai, enquanto a mãe é responsável por *aumentá-lo*, ao misturá-lo, dentro da barriga. De mesmo modo, um corpo pode ser

²¹ A história de **Hawapi** continua. Como vingança da fuga promovida pelos humanos, ele foi o responsável por criar todos os animais peçonhentos que existem atualmente: escorpiões, cobras, aranhas e lacraias. Esses animais são os que atormentam os humanos em suas incursões aos roçados e à floresta.

constituído por uma série de substâncias como o tabaco, o óleo de patauá e o jenipapo, que, além de constituir expressões que revelam a beleza, manifestam-se em cheiros particularmente humanos. De modo análogo, também é possível transformar um distante – *gente brava*, como eram outrora os povos do Marico – em parente, ao se *misturar e dobrá-lo*, aproximando-o gradualmente do convívio e das condutas esperadas entre parentes.

Como venho destacando, o sangue é considerado a substância que determina o pertencimento grupal de uma pessoa. Segundo uma concepção frequentemente compartilhada pelos mais velhos, o filho é do pai. Por meio de relações sexuais sucessivas, o pai deve introduzir no corpo da mulher uma quantidade suficiente de sangue. Quando esse sangue entra em contato com o útero materno, a mulher deve aumentá-lo, através de uma série de cuidados e restrições, incluindo a abstenção de certos alimentos. O sangue masculino, neste contexto, opera enquanto substância que promove uma mistura no corpo feminino. Ainda que a mãe seja a responsável por misturá-lo ao aumentá-lo, essa concepção reafirma o protagonismo paterno no processo de disseminação da substância, em analogia com as noções de “corrida” ou “domínio” discutidas anteriormente, de modo que é nesse processo que o sangue de um é sobreposto ao sangue de outro, tornando, nas palavras de Nego Tupari, “mais forte”.

Há uma estreita correlação entre sangue e virilidade, na medida em que o sucesso na disseminação do sangue depende do consumo de uma variedade de substâncias que tornam o sangue potente, *forte*, justamente por serem associadas ao aumento da disposição sexual. Os chamados *vinhos*, que designam a variedade líquida dos frutos do patauá e do açaí, devem ser consumidos antes da disseminação do sangue. Do mesmo modo, o consumo do amendoim, do pênis de anta ou do quati, bem como do caldo de piranha, auxiliam na preparação do corpo masculino. É importante destacar que o consumo desses elementos deve ser feito antes da relação sexual, tendo em vista que, após a mistura do sangue, eles podem fazer mal ao bebê.

Dada a fecundação e a consequente mistura interna de sangues, aqueles que geraram a criança devem seguir uma série de cuidados durante a gestação, constituídos por um conjunto de prescrições compartilhadas associadas à prática da chamada couvade. Esse conjunto de restrições e condutas deve ser rigorosamente seguido até que a criança atinja aproximadamente dois anos de idade, momento em que seu corpo alcança a *dureza* necessária para que ela comece a andar. É comum que, quando um bebê de colo ainda

não é capaz de andar, adultos e crianças o incentivem a apoiar os pés no chão, proferindo as palavras “durin, durin, durin”, como forma de estimular a conformação de um corpo idealmente *duro*, ao esticar os braços e as pernas, ou até mesmo raspando ossos de veados em suas canelas. Um corpo *duro*, da mesma forma, compreende o processo de formação completo, que as pessoas dizem se tratar de um corpo efetivamente *fechado*. Antes disso, contudo, o corpo de um bebê é considerado *mole*, sobretudo quando ainda está no ventre, o que exige a atenção cuidadosa dos pais.

A mãe deve interromper a produção da chicha e manter-se relativamente reclusa em sua casa. Eventuais saídas até as roças ou visitas a parentes próximos são permitidas desde que realizadas com cautela e sempre na presença de outros parentes, tendo em vista a ameaça representada por certas entidades, como o Mapinguari²² ou o Tapiran²³, que desejam roubar a criança, e a própria mulher. Não é aconselhável que ela realize trabalhos agrícolas pois, ao abaixar, pode entrar em contato com determinadas lagartas ou minhocas que interferem diretamente no desenvolvimento da criança. Caso ela ou o marido venham a ter relações extraconjugais, um besouro pode atingir o coração da criança, ocasionando sua morte. Ao mesmo tempo, a interdição da produção da chicha se justifica pela possibilidade de contaminação pelo sangue. Durante a gestação, a mulher é vista como portadora de um excesso de sangue no corpo, sangue que, inclusive, não é apenas seu, o que compromete a qualidade da bebida, tornando-a uma substância potencialmente perigosa para as pessoas.

Do ponto de vista masculino, o pai deve abdicar da prática cinegética. Devem ser evitadas incursões nas floretas com o objetivo de capturar animais. Mais do que um conjunto de prescrições acerca das espécies que podem ou não serem mortas, é enfatizado o risco eminente de uma série de encontros possíveis com espécies de serpentes, onças ou o gavião-real, consideradas hipérboles de predadores e xamãs, cujo contato, ainda que mínimo – através do cheiro, som ou visão – representa uma ameaça para a criança e para o pai. Outras espécies, como papagaios e araras, podem causar náuseas e fortes dores de cabeça no homem e na criança. Além disso, a gestação de uma criança desperta o desejo dos donos de espécies vegetais ou animais, os quais intentam capturar a criança para que ela se torne eventualmente sua criação ou um trabalhador em suas fazendas – relações

²² Ser monstruoso que me foi narrado como polimorfo; ocasionalmente surge na forma de um pequeno humanoide com a boca na barriga ou, por vezes, como um enorme humanoide espectral de pelos vermelhos e dentes afiados.

²³ Ser monstruoso e sedutor, constituído por garras de tamanduá e dentes de piranha.

que aprofundarei em capítulo posterior. A mesma lógica se aplica à pesca. Certa vez, pescávamos tucunarés em uma baía próxima à Baía das Onças, sem maiores preocupações. Pipa, que aguardava um filho com Marlene, não se deu conta da presença de muitas vitórias-régias em uma das margens da lagoa. Ao percebê-las, o homem entrou em desespero: não é aconselhável pescar onde se encontram essas plantas, porque elas são as peneiras de uma jiboia – chamada Katiréu entre os Makurap e Nerú, entre os Jaboti – que pode ocasionar o mal na criança. O mesmo ocorreu quando ele pescou uma traíra. Sua mãe, Elisabete, teve que *rezá-lo*, assoprando a fumaça de tabaco em sua cabeça e dizendo: “já estamos indo embora Nerú, não foi nada o que ele pegou da tua casa”. A traíra, para Nerú, é sua macaxeira.

Se o sangue opera enquanto substância *reimosa*²⁴ no corpo da mulher, impedindo a produção da chicha, no caso dos homens ocorre o mesmo com a chicha. Não é aconselhável que um homem cuja companheira esteja grávida beba chicha e tampouco entre em contato com a bebida. É corriqueiro, durante uma *chichada*, que os homens, inclusive aqueles que não estão diretamente envolvidos na couvade, se queixem em voz alta caso alguém derrame a bebida em seus braços ou outras partes do corpo. A chicha é concebida como uma substância que interfere nas habilidades de um caçador. Essa potencialidade se torna ainda mais perigosa durante a couvade, pois o homem pode atingir um estado panema definitivo. Como veremos no capítulo dedicado a prática cinegética, ambas as substâncias influem inversamente no corpo dos progenitores: se a chicha transforma o homem em panema, o sangue acomete as mulheres com sintomas parecidos²⁵. Esse estado é frequentemente equiparado à experiência do adoecimento. Aliás, as prescrições associadas à couvade e à gestação coincidem com aquelas que

²⁴ Meus interlocutores afirmam, de uma maneira geral, que existem substâncias reimosas, referindo-se ao fato de que elas ocasionam o mal à uma pessoa. Uma interlocutora, certa vez, explicou que isso ocorre em razão da inflamação que tais substâncias provocam no corpo. No entanto, não me parece que a noção de *reima* seja associada apenas a alimentos, na medida em que seres, de uma forma mais ampla, e suas atitudes podem ser igualmente *reimosos*. Trata-se, antes, de uma categoria vinculada a um conjunto de seres e práticas, remetendo a um “sistema” complexo que vincula alimentos, estados corporais e disposições pessoais – tal como essa categoria é compreendida, inclusive, em outros contextos etnográficos (Maués & Motta Maués, 2018 [1978]).

²⁵ Segundo Galvão, “panema é comumente definida como ‘falta de sorte’, ‘azar’, ‘infelicidade’” (Galvão, 1951, p. 222). Contudo, muitas ideias e práticas convergem nesta etnografia para o alargamento semântico do termo, na medida em que ele pode implicar em muitos outros contextos para além da falta de sorte em encontrar presas, como a metamorfose e as maneiras divergentes pelas quais se percebem as presas. Por outro lado, o estado panema implica em uma “incapacidade temporária que aflige o indivíduo ou objeto, um processo cujas causas e sintomas podem ser determinados e são conhecidos (Galvão, 1951, p. 223). Essa incapacidade é que permite aproximar o panema às mulheres, como ouvi de Cida Makurap: “mulher que não sabe fazer chicha direito é que nem esses caçador panema que não caçam”.

devem ser seguidas pelos enfermos, justamente em razão dessa condição compartilhada de vulnerabilidade.

As práticas exteriores dos pais influenciam diretamente o universo interior no qual vivem as crianças no útero. Para além das já mencionadas, destaca-se uma série de restrição alimentares que ambos os pais devem observar. Tais restrições estão intimamente relacionadas aos períodos da gestação e couvade, sendo gradualmente flexibilizadas com o passar do tempo. Peixes piscívoros, em especial os chamados *peixes-de-couro*, como a piraíba, a pirara e os *bagres*, são terminantemente proibidos por serem considerados *reimosos* e provocarem barriga d'água, uma doença que faz inchar as barrigas. Outros predadores aquáticos, como as piranhas, traíras e peixes-cachorros, também são impedidos em razão dos seus dentes pontiagudos. No que se refere aos quelônios, isto é, os *bichos-de-casco*, como as tracajás e *frangas*²⁶, o consumo também é interdito por sua carne ser demasiadamente *reimosa*.

Já os *bichos de caça* são, em sua totalidade, inicialmente proibidos, sendo reintroduzidos de forma gradual, conforme o desenvolvimento físico da criança. “Espécies” com presas ou dentes proeminentes, como a cotia, a capivara, a paca, o queixada e o caititu, devem ser evitadas nos primeiros estágios da gestação. Conforme a criança se desenvolve, seja ainda na barriga ou após o nascimento, essas carnes são reintroduzidas progressivamente, seguindo uma ordem que considera os tamanhos dos dentes dos animais: primeiro a cotia, depois a paca e assim sucessivamente. A carne de anta é completamente prosrita em virtude de ser considerada extremamente *reimosa*. Durante esse período, apenas a carne de veado, galinha, boi e *frango de gelo* (aquele acondicionado nos freezers e adquiridos na cidade), são sempre permitidas.

Dizem que, no tempo em que existiam os pajés fortes – que se contrapõem aos meios-pajés (Soares-Pinto, 2014), isto é, aqueles que não completaram integralmente seu processo de formação –, era possível consumir todas essas espécies, pois eles realizavam *rezas* capazes de transformar o alimento em comida segura (Barcelos Neto et al., 2024; Overing, 1999). Meus interlocutores enfatizam, que o tamanho do dente, a qualidade *reimosa* e o cheiro de uma carne de caça, podem potencializar efeitos nocivos no corpo, estando estreitamente relacionados ao fato de que o *espírito* desses animais – ou os donos

²⁶ *Frangas* são qualidades de tartarugas, por vezes designadas nesta última forma, e que ganham o primeiro nome na medida em que sua carne é muito semelhante em gosto ao dos frangos.

deles – podem ver a criança, seja ela no ventre materno ou já nascida, como um semelhante. Na medida em que um corpo permanece *mole*, isto é, que não está suficientemente *duro* ou *fechado*, ele se encontra vulnerável à ação desses seres e outras entidades que podem olhar para o interior da criança e lançar um ataque em formato de doença para roubar seu espírito – que é também o seu coração, pensamento e fala, como veremos no próximo capítulo. É exatamente por essa razão que a condição da pessoa está associada à produção correta do seu corpo, bem como aos efeitos que esse processo sofre a depender das atitudes dos pais, porque eles próprios também são produzidos. O mesmo raciocínio se aplica aos períodos de enfermidade.

A gestação, a couvade, o corpo mole e adoecido são estados suscetíveis a ataques de outras entidades: os dentes são flechas que se transformam em doenças; as flechas de um dono, igualmente. É conhecido que as sociedades amazônicas veem na doença e na morte um estado de metamorfose (Carneiro da Cunha, 1978; Lima, 2005; Vilaça, 2015). Nesses estados supracitados, caso um desses ataques atinja uma criança ou adulto, a pessoa adoece, aproximando-se da morte. A doença é compreendida como um roubo, uma espécie de metamorfose parcial em que o espírito se encontra fora do corpo. Já a morte, uma metamorfose total: o espírito passa a habitar nos domínios dos animais, dos espíritos malignos, dos mortos e dos donos, enquanto filho, cônjuge, parente, criação ou um simples empregado desses seres. Como Vilaça destaca para os Wari', povos que, inclusive, vivem na TIRG: “uma criança acometida por uma doença causada por macacos poderia ser vista como uma pessoa pelos próprios macacos – na forma como eles se percebem” (Vilaça, 2015, p. 6). É exatamente isso que também afirmam meus interlocutores ao expressar que o roubo do espírito é o processo de perceber os seres outros-que-humanos como parentes.

Entre os povos no Guaporé, quando um corpo ainda não está plenamente formado, ou se encontra enfraquecido, ele se torna, de certa forma, opaco ao olhar humano (dos parentes), mas translúcido, aberto e disponível ao olhar de outros seres: o seu interior pode ser visto e é visado pelos outros. Como é amplamente difundido em muitas sociedades amazônicas, o interior das espécies é o mesmo (Viveiros de Castro, 1996). Se os termos *gente* e *parente* são associados à fabricação dos corpos e às práticas de certas atitudes, a doença e a incompletude de um corpo ainda *mole* fazem com que alguém possa se reconhecer enquanto gente e parente diante dos corpos dos outros. Nesse sentido, como apontou Viveiros de Castro (2006), animais, espíritos e pessoas constituem

termos relacionais do mesmo tipo que os termos de parentesco. Uma das qualidades intrínsecas à *reima* é justamente a abundância de sangue *forte*, e por isso se evita o contato com esses alimentos no período de formação de uma criança, no qual *forte* deve ser tão somente o sangue do pai. Ao mesmo tempo, o odor caracteristicamente forte ou fétido dessas carnes deve ser evitado, pois, como veremos, os cheiros que circulam nesse processo devem ser especificamente o odor dos parentes humanos. É exatamente por isso que as *rezas* dos pajés fortes eram indispensáveis: sua função era a de transformar qualidades de outras gentes – perigosas, reimosas, fétidas, excessivas – em comida. Retornarei a essa questão ao tratar das transformações operadas em torno do *arremendar* e da composição corpórea de vegetais utilizados na caça.

Mas voltemos à produção. Um “filho é do pai” porque cabe a ele depositar o seu sangue *forte*, e fortalecê-lo, no outro. No entanto se, como afirmou Rodrigo, “uma pessoa é feita de sangue e chicha”, em quais relações se inscreve a contrapartida do sangue, a chicha? Certa vez, bebia café com algumas interlocutoras e ouvi a seguinte formulação advinda de Nilse Tupari: “O pai faz, mas é a mãe quem dá de comer, limpa e cuida”.

A produção da chicha, como disse, é uma prática feminina. Embora eventualmente elas solicitem a ajuda de filhos, sobrinhos, netos ou maridos para colher e buscar a macaxeira nas roças, todo o restante da produção é de sua responsabilidade. Geralmente, a anfitriã de uma *chichada* convida suas parentes mais próximas – sobrinhas, netas, filhas, mães, tias, avós, sogras – para colaborarem na preparação. O trabalho inicia-se com elas sentando ao redor da macaxeira empilhada no centro da cozinha ou da casa de chicha, onde a raiz é descascada e cortada em cubos médios. Concluída esta etapa, a macaxeira é despejada em um enorme caldeirão, para que cozinhe até amolecer o suficiente para ser moída em um pilão. Existem alguns cuidados específicos que devem ser observados nessa etapa. Por exemplo, recomenda-se atenção redobrada ao colocar a *mão de pilão* no recipiente: se lançada de uma só vez, produzindo um estrondo, corre-se o risco de chamar a atenção de uma velha chamada Pirori²⁷, que habita o céu, e pode se perguntar: “será que essa chicha vai ser tão boa quanto a minha?”. A depender do seu humor, Pirori pode

²⁷ Diferentemente do Tapiran ou do Mapinguari, dizem que Pirori “é gente mesmo”. Elisabete a descreveu enquanto uma velha que “gosta de coçar o sapo, quer encontrar pomba pra ela, mas se você achar graça dela coçando o sapo, ela leva teu espírito embora, o corpo fica, morre aqui mesmo. Ela gosta de mangar da chicha dos outros porque quer encontrar marido pra ela. Porque tem isso né, quem sabe fazer chicha boa arruma marido”.

interferir no processo, resultando em uma chicha de qualidade inferior, até mesmo desagradável, caracterizada por um dulçor excessivo.

O *segredo* da chicha está na transição – a fermentação – da sua doçura inicial para o seu azedume ideal. Uma boa chicha é, por excelência, azeda, capaz de embriagar aqueles que a consomem. Para tanto, é necessária a produção da *masca*, que consiste na mastigação da macaxeira cozida ao entrar em contato com a *garganta/saliva*²⁸. Essa é a razão pela qual as mulheres permanecem com a boca cheia, mastigando continuamente, enquanto estão nesse processo. Não sei de forma detalhada como a *masca* é incorporada ao restante da bebida. Isso sempre me soou nebuloso, pois sempre presumi que, durante essa fase, minha presença lhes era incômoda, o que se tornava evidente nos entreolhares, risos contidos e expressões de constrangimento. A explicação que obtive, e de maneira bastante generalizada, veio de Elisabete, que me disse ser “só juntar” à macaxeira moída, sem muitos detalhes. Após a adição da *masca*, torna-se um *mingau* e espera-se cerca de dois dias para o início do processo de fermentação. Em seguida, o mingau é coado com água e repousa por mais um dia, até atingir o ponto de azedume desejado, reconhecido pela formação abundante de espuma e do chiado que dele emana. Se *doce* demais, a bebida não forma espuma e tende a *encher barriga*; se azeda demais, a espuma também não se forma e a chicha se torna *podre* ou *passada*, embriagando rapidamente e provocando vômitos. Quando pronta, é despejada em um cocho de madeira ou em barris de plástico, sendo cuidadosamente tampada.

Não apenas para garantir uma boa fermentação, dizem que não é aconselhável deixar a chicha armazenada, aberta, sem a presença de alguém por perto, pois os mortos ou os **hipfopsihi** – ou é, os espíritos malignos – têm o péssimo costume de roubar algumas cuiadas. A podridão que os constituem pode contaminar a bebida, tornando-a extremamente perigosa para ingestão, já que pode adoecer quem a consome e até deixar o indivíduo cego. Um dos indícios dessa contaminação é quando ela está demasiadamente doce ou podre, diz-se que *passada*. Uma vez acompanhei Paquinha Wajuru até a casa de Quati Wajuru para tomar chicha. Ao chegarmos, recebemos uma cuiada, mas Paquinha disse para irmos embora, pois a bebida estava desagradavelmente doce. No caminho de

²⁸ Quando afirmo que a produção da chicha é feminina, baseio-me no que sempre me foi informado e observado em campo. As interlocutoras de Castro (2023), no entanto, disseram algo muito interessante para ela: “não é que precisa ser mulher para mascar a chicha, se a chicha azedar é porque foi mulher que mascou”. Essa diferenciação encontra respaldo em uma história local na qual os homens fabricam a chicha: apesar de conseguirem, o resultado não é completo, pois a bebida não azeda.

volta, Paquinha explicou que a chicha não azedou porque a esposa de Quati, Catiça, estava com raiva dele, já que ele não aparecia em sua casa havia dois dias:

“Quando mulher tá com raiva, não presta fazer chicha, ela não azeda. Se tiver preguiça, também. Se a gente sonha com gente que já morreu, parente mesmo já morto que tá mexendo no cocho, é porque esses que não prestam já foi lá mexer, não azeda, não é bom beber. Eu bebi essa chicha aí só por educação, é feio negar chicha quando te dão ela na mão, mas não é bom tá bebendo do jeito que tava ali. Quati mora muito longe, eles tão sempre vindo aqui pro centro, fica tudo sozinho na casa deles, não pode fazer isso quando a chicha tá no cocho! Esse é mexe na chicha, eles gostam de beber chicha, vão lá, bebem, não é coisa boa. Tipo contamina ela, em vez de fazer a pessoa rir e cantar, fazem briga e morte”.

Os perigos que rondam a produção da chicha são eminentes. Como vimos, durante a gestação de uma criança, a mulher não pode produzi-la em razão do excesso de sangue masculino em seu corpo, um sangue aumentado, por assim dizer. Após o nascimento, esse excesso é escoado, e a mãe deve preparar a sua primeira chicha pouco mais de dez meses depois. Essa chicha, conhecida como *chicha lava mãos*, é inicialmente ingerida apenas pela mãe, que em seguida convida os parentes mais próximos para compartilhá-la. Homens são proibidos de bebê-la, pois podem ficar cegos, algo que me parece estar diretamente relacionado à capacidade de encontrar presas na caça e, portanto, ao estado panema. Crianças e adolescentes também são proibidos de bebê-la, porque há o risco de envelhecerem depressa demais. Apenas mulheres mais experientes, que já tiveram uma criança, e os homens mais velhos, podem participar. A designação *lava mãos* se deve ao fato de que é preciso lavar as mãos da criança com a bebida, gesto que exprime a limpeza do sangue. O mesmo princípio de limpeza está presente na ingestão solitária da mãe, que reforça a ideia do escoamento. O pai, em contrapartida, nesse período, deve redobrar a atenção durante suas incursões e no eventual contato com presas – especialmente com o sangue e o odor que carregam. Por isso, sempre que pegar a criança no colo ou acariciá-la, deve tomar banhos com folhas ou no rio constantemente.

A chicha é a contrapartida do sangue. Durante a gestação os pais não devem entrar em contato com ela, pois estão ligados ao sangue. Quando a criança nasce, por sua vez, é preciso que os pais se atentem ao sangue e sejam ligados a chicha. Se há, portanto, uma constante preocupação em distanciar cada substância uma da outra, então, como poderiam elas se misturarem a ponto de gerar uma pessoa? Elas não são, de fato, substâncias complementares?

Presenciei diversas vezes as pessoas ofertando chicha às crianças. Desde cedo, a bebida é introduzida na vida dos pequenos, que devem criar o gosto por ela. Embora seja oferecida, recomenda-se que as crianças tomem pequenos goles, pois não é presumível que se embriaguem, afinal, não estão completamente formadas e não sabem controlar a embriaguez, que, como sabemos, é um estado privilegiado para a alteração, a transformação (Stutzman, 2003). Relata-se que, no *tempo da maloca* e no *tempo do posto*, as crianças eram impedidas de circular pelas *chichadas* e, igualmente, de beber chicha. Se quisessem fazê-lo, precisavam passar por pequenas provações: os mais velhos aplicavam *peias* – surras com folha de urtiga – e aquelas que suportassem por tempo suficiente, sem deixar cair uma lágrima, ganhavam o direito de transitar na *chichada* e até mesmo receber uma cuia, mas sempre observando uma quantidade controlada. Atualmente, é corriqueiro observar crianças por volta dos dez anos de idade tomando chicha.

A chicha é, como dizem, o que alimenta e nutre. Não obstante, dizem que o leite materno é chicha para os bebês²⁹, e a bebida, em geral, é dita o *café do índio*. Diz-se que, por ser tão poderosa, é possível deixar de se alimentar quando se está participando de uma *chichada*. Quando as festas costumam durar mais de dois dias, bebe-se tanto que é difícil consumir carnes de caça, dando preferência a alimentos mais leves, como peixes, encarados sempre como *tira-gosto*. Enquanto alimento, portanto, é que a chicha é capaz de construir um corpo forte e alegre, capaz de exalar a alegria que dela evoca: “a chicha faz nosso corpo porque alimenta, ela que dá felicidade pra ele e pra gente, ela que dá o cheiro de felicidade, que faz brincar, cantar, dançar e falar bonito”, conforme expressou Arandú Jaboti.

É precisamente esta fala, conectada à fala de Rodrigo apresentada na abertura deste capítulo, que expressa que o sangue e muitas outras coisas se misturam com a chicha para resultar em uma pessoa. A força inicial do sangue agora deve ser convertida na força do corpo, na força de sua criação, por meio da chicha. Um filho é do pai porque é ele quem determina o etnônimo (e, assim, o pertencimento étnico) da criança, mas são as mães que a criam. Quando afirmo que a concepção ligada à disseminação do sangue

²⁹ Essa não parece ser uma apenas uma constatação do tipo “água do igarapé é chicha do sapo”. Soares-Pinto (2009) observou que em alguns casos, como por exemplo o falecimento de uma mulher lactante, a chicha substitui a função do leite materno.

masculino circula entre pessoas mais velhas, é porque atualmente existe uma reflexão a respeito dos processos de produção de uma criança. Segundo Sandra Kanoé:

“De primeiro se dizia que era sangue do pai que ia escolher etnia da criança, só que hoje a gente se pergunta, se a mãe aumenta o sangue, ele não mistura? E a mãe, não cria não? Quem dá de mamar, quem dá a chicha? Acho que hoje sangue misturou com a chicha, o filho é dos dois. Vê bem a questão do nome, de primeiro pegava só sobrenome do pai, hoje a maioria aqui coloca o nome dos dois, porque olha, não é dos dois?”

Há, portanto, dois sentidos na mistura do sangue e da chicha que produzem um corpo: inicialmente, o sangue se mistura, formando a criança no ventre da mãe, e depois circula pelo próprio corpo, até que possa ser, no futuro, disseminado ou utilizado para *aumentar*. E a chicha, ao encontrar com o sangue após o nascimento, é o que fortalece, nutre e alegra. Por outro lado, o sangue e a chicha parecem misturar as lógicas adjacentes a essas duas substâncias, isto é, quando a filiação é atravessada pela alteridade outra. É o que Soares-Pinto definiu como o “enfraquecimento dos laços agnáticos” (Soares-Pinto, 2014) ou “corte horizontal operado pelas relações uterinas” (Soares-Pinto, 2009). Se em um primeiro momento as duas substâncias devem se repelir, para que garanta o sangue forte do pai, após o nascimento, elas devem se encontrar. Um filho é do pai, mas passa a ser também da mãe. Em um contexto misturado, o filho encontra o outro desde cedo, o que resulta nesse enfraquecimento. No seu desenvolvimento, a criança circula pela parentela de ambos: ouve histórias, aprende línguas, é pintada e assim por diante.

Esses são os mecanismos responsáveis por certo enfraquecimento dos laços paternos. A atribuição de nomes nos sugere precisamente isso: a dupla nomeação garante à criança dois sobrenomes e a possibilidade de pertencer a duas etnias diferentes. Durante uma visita à escola em Ricardo Franco, observei a lista de nomes dos alunos de cada sala. Em uma delas, com exceção de três, os outros quatorze alunos tinham a dupla nomeação, com sobrenomes que remetem às etnias do pai e da mãe. Essa parece ser a nova tendência na nomeação das pessoas. Coincidentemente, ao terminar minha visita e sair em direção à mangueira que fica em frente à escola, encontrei um rapaz que aguardava seu irmão sair da aula. Ele me questionou o que eu fazia ali. Quando respondi sobre meu ofício, ele retrucou perguntando qual povo eu iria estudar. Disse, então, que eu estava interessado em todos, na mistura entre eles. Ele respondeu: “que bom, eu me chamo Jeferson Makurap

Tupari, se você quiser saber sobre Tupari eu sei te falar, mas sei tudo sobre Makurap também, eu pego o nome do meu pai e da minha mãe”.

Não estou dizendo que a lógica do sangue paterno, entendida como princípio da produção de uma pessoa, tenha deixado de ter validade. Uma pessoa não pode abandonar seu sangue, do mesmo modo que a identificação étnica que ele garante não pode ser negada. No entanto, isso não impede que alguém experimente o Outro, e mesmo se torne o Outro, ao beber chicha, aprender outras línguas ou receber dois sobrenomes. Ao mesmo tempo, as concepções locais sobre esse processo vêm sendo repensadas e reformuladas contemporaneamente, e o que a convivência no Guaporé mostra é que antes de estarem sobrepostos – como é o sangue em particular, já que ele precisa ser sobreposto a outro, para ser “mais forte” –, tais elementos agora estão eles também *misturados*. Na seção anterior, argumentei que a *mistura* é um processo externo aos indivíduos, algo a ser apreendido, interiorizado e, depois, disseminado. Ao trazer essa lógica para a produção de corpos, vemos que aquilo que começa externamente, através do convívio, deve ser interiorizado pela *mistura* do sangue, que por sua vez é afetada, atravessada e enfraquecida pelos elementos externos novamente. Nesse sentido, há um processo repetitivo e cíclico que, por resultar cada vez mais em *mistura*, só pode, por sua vez, resultar em mais diferença. Parece que essa dinâmica entre interior e exterior que as pessoas devem apreender e experienciar está eminentemente relacionada às dimensões interna e externa da própria concepção da pessoa, aquilo que Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro (1979, p. 11) chamam de “fisiológica dos fluídos corporais” – o sangue e chicha – e os processos de comunicação do corpo com o mundo – os nomes, papéis públicos, entre outros. É a articulação específica entre esses eixos que produz, nas sociedades sul-americanas, diferentes modos de estabelecer ou fabricar um corpo.

Certo dia, fui convidado à casa de Moero e Gina para beber chicha. Ao chegar, notei que a anfitriã havia armazenado a bebida em um pote nada habitual. Ao perguntar sobre a origem do pote, explicaram que o haviam encontrado enquanto cavavam covas para plantar macaxeira na roça. Provei de chicha ali guardada, mas a maioria das pessoas se recusava a fazê-lo. Diziam que, no *tempo da maloca*, enterravam-se os mortos, na posição fetal, em grandes potes como aqueles usados para armazenar chicha, daí a recusa de muitas pessoas em provar da bebida – afinal, vai saber quem é que não podia ter estado ali. O fim da vida, ao menos naquele corpo padecido, era justamente um pote de chicha. O sangue e suas misturas são a origem de uma pessoa, que ao longo da vida deve se

compor com nomes, relações, chicha, línguas, histórias e formas de convívio. Esse processo de fabricação se encerra, por assim dizer, na própria chicha, na medida em que os corpos dos falecidos deveriam ser inseridos nos potes em que ela é servida. A lógica de produzir um parente é precisamente a mistura dessas coisas, pois produzir é transformar. Ao contrário da linearidade que nos é tão comum na tradição cristã, segundo a qual viemos e retornamos a uma mesma substância, o pó, no Guaporé o ponto de partida e chegada implicam diferença: a mistura de coisas que não iguais. Se os mundos ameríndios são de fato altamente transformacionais (Rivière, 1995), em um contexto *misturado* onde se pressupõe *dobrar o outro*, o resultado não poderia ser outro: só pode acabar em algo diferente do que começou.

O relato oferecido a mim pelo pajé Marcos Jaboti ilustra muito bem tudo o que venho descrevendo:

“A morte não é o fim de nada, só é o fim pra aquele corpo que ficou. O corpo fica como sangue, por isso, na nossa vida, quando faz filho homem, ele vai continuar o seu sangue por aí, e se for filha mulher, ela aumenta o sangue dos outros, ela tem sangue do pai, não é verdade? A vida sempre vai continuar, tanto faz se é no sangue que ficou, ou porque o espírito agora pode ir pra qualquer lugar desse mundo, pode ir morar em todo lugar: é no alto de uma árvore, é no fundo do rio, é debaixo da pedra, em um buraco. Só que tem alguns segredos aí, depende de como é morte né, se é alguém que rouba espírito, você vai viver que nem aquela gente que roubou teu espírito, se for dono que roubou, sua vida vai ser lá na fazenda dele. Se foi bicho que pegou, tu vai viver como bicho por aí. Agora, se foi tudo assim, né, que nem dizem, não teve problema com ninguém, você vai pra uma aldeia lá no céu, lá tem muita chicha mesmo, pode ficar bebendo chicha o dia inteiro, ficar bebaço, que nem dizem. Você não precisa casar com a mesma pessoa, você pode mudar, escolher outra. Diz que dá até pra mudar de etnia, porque foi pra longe dos parentes né, vira outro tipo de gente. Na nossa vida a gente tem que seguir fazendo as coisas boas, não pode fazer coisa ruim aqui senão a gente paga lá nessa nova aldeia. Por exemplo, se eu maltratar meus cachorros, chutar eles, dar peia, quando eu for pra outro lugar minha comida vai ser água com bosta de cachorro, eu vou comer ruim lá que nem esses panema que come bagaço de macaxeira. E isso vale também pra o que a gente faz ou deixa de fazer pros nossos parentes, por isso tem que ser gente bom, pra continuar fazendo parente por aí”.

Meireles (1991) tinha toda razão ao afirmar que o que move a socialidade entre os povos do Complexo do Marico são, por um lado, os casamentos interétnicos, resultado das “disputas” e da “corrida” estabelecida pela lógica do sangue e, por outro, as festas e celebrações movidas à chicha, que promovem o encontro entre os povos. Esses dois

elementos estabelecem relações que se complementam e se influenciam mutuamente. A chicha é o evento do encontro, o momento em que o Eu se abre ao Outro³⁰. É nesse espaço que se fazem amizades, se estreitam laços, se trocam conhecimentos, se aprendem línguas, se narram histórias e causos, dançam e cantam³¹. Mas é também onde podem ocorrer brigas, provocações e xingamentos – ainda que jocosos –, mantendo vivas as inimizades, para que o processo de fazer parentes não se esgote e paralise em uma harmonia total. Assim, sangue e chicha operam como duas dimensões complementares da socialidade: o sangue organiza as alianças e as disputas entre grupos, enquanto a chicha dinamiza a sociabilidade cotidiana, marcada pela ambivalência entre aproximação e conflito, entre fortalecimento e enfraquecimento, um elemento fundamental para a renovação constante das relações sociais.

2.3 Gente de verdade fala bonito

O corpo e a pessoa são concebidos como constituídos por um conjunto de elementos que garantem certa estabilidade da condição humana. Se, na seção anterior, nos detivemos sobre o sangue e a chicha, bem como sobre as lógicas que subjazem aos seus efeitos e agências no processo de fabricação de uma pessoa, cabe agora examinar outras substâncias, etiquetas e práticas que igualmente participam da constituição de um tipo esperado de gente, a saber, os parentes verdadeiros. As etnografias entre os povos do Marico (Castro, 2023; Soares-Pinto, 2009 e 2014; Sanchez, 2019) sugerem que a produção do corpo e da pessoa – em suma, do parentesco – ocorre contra o pano de fundo das ações de outros agentes presentes no cosmos. Vimos que um corpo que ainda não se encontra plenamente formado pelas atitudes e substâncias humanas pode estar vulnerável ao olhar dos **hipfopsihi**, donos ou espíritos-animais: eles almejam a todo instante que um

³⁰ Como Stutzman (2003: p. 11) afirma para o contexto das Guianas, o consumo excessivo de bebidas fermentadas mobiliza, por meio de um programa que envolve dança e música, pessoas de proveniências diversas, cujas relações tendem a oscilar entre códigos de hostilidade e cordialidade: “as festas de caxiri são responsáveis pela abertura de um campo de sociabilidade e marca de uma humanidade passível de ser compartilhada”. Isso, de fato, é equivalente ao que ocorre no contexto do Guaporé. Uma chichada, no entanto, compreende ainda as experiências com o Outro não apenas humano: os mortos e os **hipfopsihi**. Eles costumam frequentar as festas e, enquanto os primeiros seduzem seus parentes vivos, levando à tristeza e ao choro, os últimos costumam causar discórdia entre as pessoas. Não obstante, Arandú Jaboti me chamou, um dia antes de sua *chichada*, para mostrar o que fazia para evitar a presença dessas entidades: queimava uma capemba de aricouri (a bainha da folha da palmeira) e esfumava os bancos, o cocho de chicha e as cuias, para afastar essas presenças que se incomodavam com o cheiro da capemba queimada.

³¹ Atentaremos para isso mais detidamente no próximo capítulo, quando abordarmos a língua e como ela ganha especial importância no processo de produção do parentesco.

ser humano venha a se tornar seu parente em seus domínios. O mesmo vale para tipos de gente distante, que precisam ser transformados por meio da *mistura*.

Nosso interesse, nesta seção, recairá sobre um aspecto pouco explorado nessas etnografias: a fala. Aqui, a descrição dos elementos que a circunscreve funcionará como introdução e elo com os temas que abordaremos nos próximos capítulos, articulados em torno da noção de *língua*³². A fala é fundamental não apenas pelo conteúdo e pela forma de sua expressão, isto é, pelo que se diz e como se diz, mas também por ser um dos elementos essenciais na composição de um parente, atuando, para além das etiquetas prescritas para a boa convivência, contra esse mesmo pano de fundo alterizante.

Cotidianamente, as pessoas se comunicam nas várias *línguas* presentes na TIRG, sejam elas nativas ou o português introduzido após o contato. Cantam em suas línguas, conversam e entram em discussões. Porém, para alcançar a comunicação, não basta fazer com que canções e palavras circulem. As línguas humanas podem eventualmente estar presentes na garganta de vários seres outros-que-humanos. Na maioria dos casos, os espíritos, por exemplo, vacilam ao tentar enganar os humanos quando buscam estabelecer com eles a comunicação em língua humana. Dizem que é possível perceber pequenas variações no aspecto lexical e sonoro, pois suas vozes não são plenamente fortes e bonitas, como devem ser as vozes dos humanos. Para perceber (e produzir) essa diferença, a fala humana, portanto, deve ser continuamente produzida enquanto corpo (Seeger, 2013). Esse aspecto é amplamente conhecido entre as sociedades das Terras Baixa da América do Sul; chama a atenção, no entanto, que a preparação de uma fala ou voz seja atribuída, sobretudo, às capacidades poéticas, transformadoras e musicais na produção de figuras como os xamãs, oradores, chefes ou cantores (Brabec de Mori & Seeger, 2013; Franchetto, 1986; Packer, 2020). Aqui, como veremos, essa produção é vinculada a aspectos menos explorados das cosmologias e práticas ameríndias: a caça e a produção da chicha, ou seja, a produção de caçadores e de produtoras de bebida fermentada.

Falar bonito não envolve apenas uma estética, mas também um aspecto ético e moral (Barcelos Neto et al., 2024; Lagrou, 2007; Pissolato, 2008; Overing, 1991): boas palavras são aquelas ditas com respeito e responsabilidade e surgem em contextos

³² Como veremos, a rigor, não há a separação entre os termos língua e fala para os meus interlocutores quando se expressam em português ou em suas línguas maternas. A linguística estrutural, por sua vez, observa na relação destes dois termos uma distinção, na qual a última é instrumento da primeira (Saussure, 2006), conforme será desenvolvido no capítulo seguinte.

variados, como nos conselhos que formam boas pessoas ou são partilhados na vida cotidiana. Pessoas boas e bonitas, por sua vez, são aquelas consideradas sociais por excelência, na medida em que podem dar continuidade ao processo do parentesco e à manutenção da vida social. Para compreender essa dinâmica, será preciso, antes, examinar um conjunto de substâncias que conferem aos humanos qualidades verdadeiramente boas e bonitas.

O convívio diário estreita as relações de produção e distribuição de alimentos, que remetem à comensalidade como uma prática de produzir parentes (Costa, 2013 e 2017; Fausto, 2002; McCallum, 2001). A distribuição das carnes de caça segue uma lógica que inclui, prioritariamente, os parentes mais próximos e aqueles que residem nas imediações da casa de quem foi bem-sucedido na caçada e ficou responsável pela partilha. A depender do tamanho da presa, como, por exemplo, uma anta, essa distribuição reforça os laços com parentes mais distantes, não apenas do ponto de vista genealógico, mas igualmente geográfico. Para além dessa lógica de partilha, o consumo de certos alimentos expressa um modo próprio de ser, atribuindo qualidades inerentes ao corpo. Afirmar-se, por exemplo, que determinados alimentos, sobretudo aqueles encontrados na floresta e nos rios, como carnes de caça, peixes, mel e gongos, são os que constituem um corpo *forte, bonito* e saudável. O mesmo sucede à chicha, que, como vimos, é responsável por fortificar o corpo e deixá-lo com um cheiro agradável, ao exalar “a alegria da chicha”. Esta, por sua vez, contrasta com os efeitos de algo que tem sido cada vez mais frequente nas aldeias: a cachaça. Dizem que a aguardente de cana-de-açúcar faz o corpo feder e enfraquecer, permanecendo mais vulnerável ao adoecimento. Os alimentos advindos das cidades, designados como *comida de eré*, apesar de recorrentemente adquiridos e consumidos, são apontados como os responsáveis pelo aumento de doenças entre meus interlocutores. O *frango de gelo*, dizem, “é o câncer”. Por essas razões, tal enfermidade tem se tornado cada vez mais frequente no Guaporé. Wadjidjiká, certa vez, explicitou essa diferença entre os alimentos, que variam entre as comidas ideais e aquelas a serem evitadas, e como elas implicam na constituição de corpos distintos:

“Têm que comer comida de índio, por isso que esses meninos são panema hoje em dia, só para querendo comer comida de **eré**, não querem mais caçar, só querem pegar esse carne de boi, de galinha, direto na panela. Só quer carne frito, coisa frito! Por isso todo mundo fica doente, ninguém mais quer saber de nada! Se macaco-preto der carreirão [fugir] na floresta, você acha que eles pegam? Pega nada! De primeiro tinha que comer coisa certa”.

Além dessas distinções que conformam o tipo de alimento considerado próprio por meus interlocutores e aquele que tem se tornado cada vez mais comum nas aldeias, o consumo de certas espécies da floresta e dos rios, em detrimento de outros alimentos, também define um tipo de gente específico: afirma-se que gente de verdade não deve comer cobra, tamanduá, mambira (tamanduá-mirim), jacaré – com exceção da cauda do animal –, macaco-velho, gogó-de-sola ou espécies de peixes como a piraíba e o peixe-pomba. Meus interlocutores sabem que esses alimentos são consumidos por povos de outras regiões, fato que é visto com certa repulsa. Esse pequeno excerto da lista de espécies que são evitadas para consumo pode, evidentemente, variar ao longo das experiências históricas dos povos no Guaporé. Alguns grupos relatam, por exemplo, que quando habitavam outras localidades, não se alimentavam dos quelônios, a tracajá e a *franga*, por considerarem tratar-se de uma carne “que não presta”. O consumo, no entanto, passou a ocorrer quando encontraram os Kujubim, como se observa no relato de Paquinha:

“Ninguém comia bicho-de-casco, não prestava. Quando foi chegar em Ricardo Franco, quem comia era essa mãe do Doca [Kujubim], ela dizia pra gente, que se pegasse no camorim³³, não era pra soltar, era pra trazer que ela comia. Todo mundo achava estranho. Daí fomos provando e pegamos gosto pra comer desses bichos, hoje não tem um que não come, pode ver, não tem um dia que você não vê ou ouve alguém preparando”.

É curioso que, justamente ao se tornarem parentes e estabelecerem o convívio, certos alimentos até então vistos como insalubres ou fétidos passaram a ser constantemente consumidos. O mesmo vale para o pirarucu que, após o seu surgimento – o peixe é espécie exótica na bacia do Guaporé – e em decorrência de equívocos a respeito de sua classificação (Sanchez, 2020), era amplamente evitado, mas vem sendo cada vez

³³ O camorim é utilizado na pesca de bichos-de-casco (tracajás, frangas e tartarugas). Ele é feito com pequenos anzóis presos a uma linha amarrada em um pedaço de isopor. Os pescadores espalham vários camorins pela água e os observam atentamente; quando algum deles se movimenta de forma compatível com o padrão de nado desses animais, os pescadores vão até o ponto indicado e capturam o bicho.

mais incorporado aos paladares locais. O que, como e com quem se come são atitudes que devem ser observadas em meio à produção de uma pessoa, como é amplamente sabido pela etnologia das terras baixas (Fausto, 2002; Vilaça, 1998; Walker, 2018). Dessa maneira, o corpo também é produzido por atitudes. Muitas outras práticas apontam para isso: inalar rapé, fumar tabaco, se pintar, beber chicha, cantar, dançar e se embriagar.

Atitudes são quase sempre acompanhadas de substâncias e/ou artefatos. O rapé – mistura elaborada, como disse antes, a partir da trituração das sementes do angico e do tabaco – é o que possibilita aos pajés o acesso a outros domínios do cosmos para estabelecer a negociação com seres outros-que-humanos, durante o estado de vigília ou nas sessões de pajelança. Para os não iniciados, no entanto, o rapé é administrado em pequenas doses – ou na quantidade suportada pelo paciente – como prevenção ou tratamento de doenças, auxiliando no processo de fechamento do corpo. Podemos conferir a importância do uso do rapé nas palavras de Jorge:

“De primeiro, chamava pra tomar rapé, assoprava bem na venta. Se a pessoa engasga ou joga fora, assim com o nariz, não é coisa boa, tua vida vai ser rápida, rapé tem que entrar bem. Foi assim com esse meu filho que já foi, meu pai deu rapé pra ele, ele tossiu, cuspiu, vomitou, meu pai me chamou e falou: ‘meu neto não vai viver muito’. O rapé, então, fecha corpo da gente, a morte não leva tão cedo, faz ficar forte, esses que a gente não vê não pega de jeito nenhum, é muito poderoso pra eles!”.

O tabaco, em seu uso isolado, é recomendado para retirar a *força* de determinadas agências, principalmente das doenças que acometem os humanos. Se uma pessoa for atingida por uma ferroadada de arraia, por exemplo, recomenda-se que ela seja encaminhada para um pajé – ou para qualquer fumante –, a fim de que seja esfumaçada. Manduca, certa vez, afirmou que o tabaco é tão forte quanto o rapé para livrar o corpo de algum incômodo, não obstante este último seja o resultado de uma mistura que inclui o tabaco. Caso uma pessoa esteja *assustada*, o que quer dizer que está imersa em pensamentos ruins e tentadores, provocados pelas flechas dos **hipfopsihi**, a fumaça e, especificamente, o assopro dela, é capaz de afastar tais pensamentos, ao retirar a força da flecha e favorecer o retorno a um estado de ânimo bom e alegre.

Além disso, o tabaco é apreciado pelo odor agradável que exala. Lembro que, nas minhas primeiras idas ao Guaporé, ao enrolar um cigarro de tabaco, eu costumava me

afastar das pessoas para fumar. Elas, porém, me chamavam de volta, explicando que, além do bom cheiro, a fumaça afasta os **hipfopsihi**, como relatou Marcos:

“Pra gente, tabaco é coisa muito boa, cheiro dele é bom, leva longe esses que não presta, eles não guentam com cheiro desse tabaco, é muito fedido pra eles, não pode com o cheiro. Por isso quando é de noite, é sempre bom você tá andando por aí fumando seu tabaco. Sabe o fogo dele, aquela luz na ponta dele? Isso é bom também pra espantar eles, eles não gostam de luz de jeito nenhum. Tem outro segredo também, se você raspar um pouco desse breu de jatobá, desses que dá na casca da árvore, fica mais cheiroso ainda e mais fedido pra eles”.

Pinturas e ornamentações corporais também são as responsáveis por constituir um corpo verdadeiramente *bonito*. O uso de cocares feitos com plumas de papagaios e araras é atualmente reservado às lideranças, em ocasiões de recepção de visitantes, festas ou eventos políticos. No cotidiano, os homens costumam usar colares e pulseiras confeccionados com contas de tucum e dentes de animais – jacaré, macaco-prego e onça. É raro observar as mulheres utilizando adornos com dentição dos animais; neste caso, são substituídos por conchas. Tal como os homens, elas recorrem a colares, pulseiras e anéis do tucum, além de brincos feitos com penas de arara, mutum, papagaios e periquitos, e prendedores de cabelo decorados com penas e contas.



Fotografia 5: Crianças enfeitadas. Foto do autor. Baía das Onças, junho de 2019.

As pinturas, por sua vez, são aplicadas entre os adultos sobretudo em dias de reuniões e celebrações. Usa-se predominantemente o jenipapo e o urucum dissolvidos em óleo para criar os grafismos e padrões. As únicas cotidianamente pintadas são as crianças. No caso delas, utiliza-se, para além do jenipapo e do urucum, o óleo extraído do patoá³⁴. Essa tríade de substâncias possui um alto valor social, pois tornar uma pessoa bonita para outros humanos simultaneamente a torna feia para outras entidades outras-que-humanas. Além do efeito visual, essas substâncias apresentam odores agradáveis para os humanos. O óleo de patauá, o jenipapo e o urucum são intensamente apreciados pelos cheiros que exalam, os quais, assim como ocorre com a visão, invertem a percepção em relação a outros seres: se cheirosos para humanos, revelam-se fétidos para eles, os outros.

Nesse sentido, esse conjunto de substâncias e atitudes é concebido como o responsável por garantir o estatuto humano dos parentes, ao deixar o corpo, para além de forte, belo e cheiroso. A ausência desses aspectos visuais e olfativos transforma o corpo não apenas em algo feio ou fétido, mas em um corpo associado à *gente brava* (gente distante) ou de *quem não presta* (gente moralmente desprezível). Os adjetivos aplicados aos **hipfopsihi**, por exemplo, são: feios, fedorentos, não presta, bicho, “aquele que não vê”. Os humanos, por sua vez, são e devem permanecer o oposto, pois é precisamente tal inversão que repele as tentativas predatórias desses espíritos malignos e a efetivação de relações com eles. Como será detalhadamente discutido no capítulo quatro, os **hipfopsihi** podem eventualmente manifestar-se sob a forma das presas animais ou como parentes dos humanos, capazes, a princípio, de enganá-los. No entanto, seu odor é descrito como tão insuportável e pútrido que, em alguns casos, nem a transfiguração de sua aparência garante o sucesso de sua tentativa de dissimulação. Por essas razões, beleza e o odor agradável devem compor uma conjunção sensorial no corpo: se apenas bonito ou apenas cheiroso, perde-se a proteção e o valor social, o que justifica as prescrições para que uma pessoa esteja sempre devidamente produzida.

Essa lógica de distinção estende-se igualmente ao domínio animal. No universo das aldeias, é frequente a realização de comparações e analogias entre pessoas e animais, sendo um dos indícios que sustentam tal observação o fato de que muitos nomes

³⁴ Dizem que, no *tempo da maloca*, o óleo de patauá era utilizado para pentear e colorir os cabelos, o que tornava as pessoas muito mais bonitas do que são hoje.

atribuídos aos meus interlocutores remetem a essas criaturas. No *tempo da maloca*, quando os nomes de origem não indígena ainda eram pouco comuns, era prática corrente atribuir nomes de animais como nomes pessoais. Atualmente, tais denominações cederam lugar a apelidos – que não deixam de configurar um tipo particular de nome – evocando características físicas ou comportamentais dos animais: Cuandu, em razão dos cabelos arrepiados; Queixada, que, além de robusto, é briguento; Lebrão, pelas pernas longas e por ser namoradeiro; Uru, pela avareza associada à ave; Lontra, por viver embriagado e dormir em meio à sujeira, numa analogia com as casas desses animais, repletas de espinhas de peixe, assim como as casas humanas, quando sujas.

Essas associações frequentemente extrapolam a lógica onomástica. Sempre em tom jocoso, os homens trocam insultos empregando categorias animais, que, como sabemos desde Edmund Leach (1983), consiste em um mecanismo destinado a promover as dissimulações e distanciamentos simbólicos entre os insultos verbais e os ultrajes morais. No Guaporé, essas associações raramente são interpretadas como ofensas, e as risadas que acompanham as expressões são prova disso. É corriqueiro, em vários contextos, presenciar interações em que alguém afirma algo como: “você tá doido, meu cunhado, tu tá tão feio, que chega a parecer urubu!”. Certa vez, lembro-me que Piau Massaká sofreu um corte na perna durante uma caçaria. Ao mancar, não escapou às troças das pessoas que diziam que o caçador era agora um macaco-preto andando no chão, todo torto e feio. E nada mais simbólico do que um indivíduo excessivamente magro, contrapondo-se a um corpo considerado forte e belo, ser chamado de “passarinho” ou “saracura”. Tais expressões costumam vir sempre acompanhadas de sugestões como: “vai comer e beber chicha!”. Os exemplos não se esgotam. Como será descrito em capítulo posterior, se levados a ferro e fogo, esses xingamentos não constituem um bom sinal, indicando, de certa maneira, que alguém pode eventualmente tornar-se realmente – e não apenas simbolicamente – um animal, transitando de insultos jocosos para afirmações concretas ou elogios. Aliás, tais xingamentos são mesmo necessários e devem ser encarados como insultos, porém não pelos humanos, e sim quando destinados aos animais, já que configuram uma espécie de distanciamento necessário a ser operado na ação cinegética. Voltaremos, claro, a isso.

Os cheiros não escapam a essa lógica. Frequentemente, esses insultos seguem a lógica do odor, afirmando, por exemplo, que alguém cheira mal como um queixada, uma

mucura, um pé-chato³⁵ e uma onça. É provável que essas concepções expliquem porque, além das substâncias que promovem odores agradáveis, as pessoas no Guaporé dedicam atenção especial aos banhos comuns e com *folhas do mato*, no esforço constante de eliminar odores não correspondentes aos aspectos socialmente estabelecidos e desejados. Além disso, referem-se a esse hábito em uma comparação com os **eré**: dizem que estes não gostam de tomar banho de forma alguma e, quando as equipes médicas ou da saúde chegam às aldeias, alguém sempre diz em tom jocoso: “lá vem aqueles *cheirosos*” – eufemismo empregado justamente para caracterizar os queixadas³⁶.

No contexto cinegético, essa preocupação assume uma especial importância. O contato com a presa, sua carne e seu sangue, impregna os caçadores com odores não humanos. Desta forma, um mergulho no rio e cuidados com a limpeza são necessários antes mesmo do retorno das áreas de caça para as aldeias. Se ocasionalmente um caçador se esquecer de tomar banho antes de sua chegada, é corriqueiro, como observei em diversas ocasiões, que as mulheres responsáveis pela recepção da caça exijam que ele se lave imediatamente. Assim disse certa vez Elisabete para Manduca, que acabara de chegar da floresta: “trata logo de tomar banho, véio, endoidou é? Não tem medo não? Tá puro sangue e catinga de veado!”.

A partir da observação de todas essas dinâmicas relacionais, as considerações de Joana Overing se mostram pertinentes para o contexto da fabricação do corpo e da pessoa no Guaporé, contra um pano de fundo que deve ser distanciado e diferenciado dos verdadeiros humanos (Soares-Pinto, 2014, p. 18): “os padrões éticos Piaroa conjugavam o social e o moralmente bom ao limpo, ao belo e ao contido, ao passo que o comportamento a-social e a iniquidade estavam ligados à sujeira, à feiura, à loucura e ao excesso” (Overing, 1991, p. 22).

Descritas as relações entre atitudes e substâncias agradáveis que tornam o ser humano bonito, nos resta observar de que maneira a fala participa dessa dinâmica.

³⁵ O pé-chato é descrito como um bicho extremamente raro de ser visto na floresta, mas é possível observar muito dos seus rastros pelas aldeias, tendo em vista que vasculham galinheiros e atacam as criações humanas. Jorge Jaboti, me disse que eles são parecidos com o que regionalmente se conhece por cachorro-do-mato-de-orelhas-curtas.

³⁶ Alguns outros eufemismos são empregados para outras espécies e que acentuam estereótipos dos animais (Descola, 1998): *negão*, para os macacos-preto; *pauzinho*, para os macacos-prego; *cheirosinho*, para os caititus; *boi* para as antas; *dentuça* para paca; *azulona*, para a nambu-azul; *carneiro* ou *roxo* para veado, e muitos outros. Não obstante, é comum também tratar as presas, justamente, com os nomes dos humanos: se diz, por exemplo, que abateram Ricardo – o queixada. Voltaremos a essa questão e as lógicas adjacentes a elas ao longo da tese.

Tomando como fio condutor os tratamentos “animais” entre as pessoas, a fala se revela não apenas enquanto veículo para categorizar, mas também como um elemento que molda relações e produz efeitos, tal como um corpo que se mostra belo e cheiroso aos indivíduos. A forma e o conteúdo das palavras devem soar aos ouvidos alheios dentro desse mesmo regime estético e moral que associa beleza e limpeza ao social, e os opõem à feiura e à sujeira, que apontam para comportamentos antissociais. Assim, ao lado dos cuidados com o corpo e com os odores, a maneira de falar torna-se um marcador crucial: um corpo pode ser bonito, mas se sua fala for descontrolada, agressiva ou excessiva, ela também o aproxima de seres outros-que-humanos. A partir dessa perspectiva, é possível compreender a fala como terceiro elemento dessa relação de fabricação, somando à visão e ao olfato uma dimensão sonora fundamental.

2.4 A fala bonita

O cotidiano de uma aldeia amazônica se revela, em um primeiro momento, demasiadamente silencioso a quem está habituado ao ritmo sonoro dos centros urbanos. O silêncio, contudo, não é sinônimo de ausência de sons, mas constituído por falas pouco intensas, pronunciadas em um tom ameno, que soam quase como sussurros. É deste modo que devem falar os humanos. Embora eu nunca tenha sido repreendido diretamente pela minha maneira de falar, meus interlocutores frequentemente zombavam de mim, seja de forma aberta ou em conversas paralelas, observando que eu falava desajeitadamente alto demais para os modos que lhes eram habituais. Um episódio vivido com Jorge auxiliou a compreender melhor a questão sobre os jeitos corretos de falar. Certa manhã, ele me convidou para ir pescar. Pegamos nossos remos e demais apetrechos e nos propusemos a alcançar o final da baía, no sentido sudeste da aldeia da Baía das Onças, para pescar piranhas. Durante o percurso não trocamos uma palavra. O silêncio só era interrompido quando eu avistava algum animal e perguntava a Jorge de qual deles se tratava.

Ao nos estabelecermos em um bom ponto de pesca, alguns instantes se passaram e surgiu, inesperadamente, do outro lado da margem, Pipa, cuja roça se encontra naquela região. Eu não havia notado sua presença, muito menos que ele nos chamava. Jorge me alertou: “Ei Gabriel, Pipa tá chamando!”. Ao olhar para o rapaz, ouvi algo que me escapou por completo e tudo que consegui perceber foi um ruído distante. Questionei Jorge a respeito do que Pipa havia dito, e ele me respondeu: “Tu é doido, você não escuta não?”.

A minha vontade era retrucar: “como eu poderia ouvir algo se estávamos do outro lado do rio?” Antes que eu pudesse responder, Jorge complementou: “É pra gente ir lá ajudar ele carregar anta, pegou na armadilha do Barriga [filho de Pipa], parece”. Enquanto recolhíamos o material para cruzar a baía, Jorge voltou a se expressar: “É assim mesmo, Gabriel, quem não é acostumado com conversa nossa. Eu também estranho muito quando vou pra cidade, vocês **eré** falam alto demais, chega doer orelha nossa. Quem fala desse jeito não é acostumado com conversa nossa, vocês gritam que nem macaco-preto!”. Sob risos, pegamos os nossos remos e partimos para cruzar a água.

Ao chegarmos do outro lado da margem, adentramos a vegetação para transportar a anta abatida. Existe, no Guaporé, uma etiqueta segundo a qual aquele que abate a presa, independentemente da técnica empregada, não a carrega; essa tarefa é atribuída aos companheiros daquele que matou o animal. Todo o trabalho foi compensador e, como havia carne demais, decidimos retornar à aldeia. Pegamos uma carona com Pipa e amarramos a nossa canoa à dele. Sentados junto ao corpo da anta, eu e Jorge estabelecemos uma conversa sobre os aspectos circunscrito à fala.

Uma pequena incursão revela certas etiquetas e distinções entre os modos de falar – e a ausência deles. Ao se partir da aldeia, existe a prescrição de permanecer em silêncio e evitar ao máximo estabelecer um diálogo; a comunicação deve ser reduzida apenas a eventuais necessidades. Imagino que seja esta a razão pela qual Jorge se mostrava ansioso ao responder as minhas perguntas sobre as espécies animais que encontrava pelo caminho. Meus interlocutores dizem que o agito que acompanha a saída deve ser reprimido: não é aconselhável falar desordenadamente. Os seres que rondam o cosmos estão atentos a todo tipo de som. Da mesma forma, todo som percebido carrega consigo uma mensagem cujos significados podem variar, e por isso a importância de os humanos permanecerem atentos ao que se ouve.

Nesse contexto, as palavras de Pipa me soaram como tão somente um ruído, o que, naturalmente, não ocorreu com Jorge, que compreendeu perfeitamente o dizer de seu sobrinho. Por outro lado, muitas vezes ouvem-se ruídos, assovios, canções misteriosas e instrumentos musicais fora da aldeia, que devem ser encarados com suspeição, pois, se bem compreendidos, esses modos de elocução carregam um perigo eminentemente mortal. Nos aprofundaremos nessas questões no capítulo quatro. No Guaporé, a maneira de falar representa algo fundamental. O que pode ser um ruído para alguém é fala

articulada para outrem; e o mesmo se aplica ao choro, ao assopro, ao grito ou à fala enrolada.

Meus interlocutores associam essas variações dos “jeitos de falar” aos rádios. Mambira Kujubim certa vez me disse que o modo ideal para se entrar no mato é “com o rádio ligado, de antena pra cima”³⁷. Como canais de rádio, a fala é a emissão de um sinal lançado no ar, que, por sua vez, pode ser captado por outrem: é como se todos os seres do cosmos tivessem seus rádios ligados, mas apenas alguns estivessem na frequência correta. Para uns, os sons chegam nítidos; para outros, resta apenas um ruído fragmentado, descontínuo, um chiado ou um assovio mal interpretado, ou uma música que soa estranha.

Retomo aqui o percurso da volta, detendo-me precisamente na conversa que mantive com Jorge sobre os modos de falar. Ao questionar meu interlocutor acerca da comparação entre os *eré* e os macacos-pretos, ele me concedeu uma longa explicação, que delineia as maneiras pelas quais o tema é compreendido e vivenciado por meus interlocutores, e que nos introduz diretamente no tema central desta tese:

“Cada coisa que existe nesse mundo, Gabriel, têm uma língua, fala de um jeito. Então tudo que tá por aí tem um jeito. Esse aqui que armadilha pegou, anta, tem fala dela, é jeito de um assopro, tem de três tipo que ela faz, cada um tem um significado diferente pra ela e pra gente também. Um ela usa pra namorar, outro pra chamar filho e outro pra brigar, mas pra ela, ela tá ouvindo que nem tamo falando aqui. Essas outras voz e zoada [barulho] que a gente ouve por aí, como naquele dia que a gente dormiu lá no São Francisco, é gente que fala por aí, que vive por aí falando, cantando. É música pra eles. Agora vê bem, nós já fala diferente, canta diferente, tem jeito certo pra fazer”.

³⁷ Essa parece ser uma associação frequente na Amazônia, entre os canais vocais e rádios, sobretudo em relação aos contextos xamânicos. Os Araweté dizem que o xamã é como um rádio, pois tem a capacidade de contar-cantar o que vê e ouve em suas viagens cósmicas (Viveiros de Castro, 1986, p. 543-44). Os Marubo, por sua vez, associam os rádios a veículos/metáforas do cantopensamento que o xamã recebe (Cesarino, 2008, p. 133). No contexto do Guaporé, entretanto, essa associação não me parece estar vinculada apenas ao xamanismo e às viagens que fazem os pajés pelos sonhos ou durante o uso do rapé. A importância dada às línguas apreendidas diz respeito a uma atenção, ao “rádio ligado” e à “antena pra cima”, de homens e mulheres que se dirigem à roça, à floresta, à beira do rio para lavar roupas, ou percorrem os caminhos das aldeias. O rádio/antena, assim, compreende antes um multilinguismo generalizado, e talvez também evoque a noção proposta por Eduardo Kohn (2017) de que a floresta é um ambiente de incessantes e intensas produções de signos, cuja interpretação é condição para viver. Esse cenário é mais abrangente do que os diálogos transespecíficos conduzidos pelos pajés. Penso ser precisamente isso que Manduca, um homem “comum”, quis dizer quando revelou um encontro que teve com uma mulher misteriosa, no caminho de sua casa: “Voltando da casa desse Marcos, ouvia chiado assim detrás da moita, pensei: ‘que diabos era aquilo’. Quando olhei, era uma mulher, tinha cabeça de rádio, ela não mexeu comigo, mas vai saber que que ela tava fazendo com aquele rádio na cabeça!”.

Ao questionar o meu interlocutor por que, então, a comparação com os macacos, Jorge explicou:

“Que nem, a gente fala igual, certo? A gente se entende, só que vocês falam alto, grita demais, assim como grito do macaco, não é bom, é feio. Esse seu paulistês aí é difícil. Tô brincando, meu parente! Quem grita é macaco, não a gente. Nós não pode tá falando desse jeito, tem jeito certo também. A gente deixa pra gritar, brincar em dia de festa, que aí vira uma gritaria bonita; ou quando caça, mas na vida nossa tem que ter jeito certo pra falar. Isso também é igual pra como entende esse jeito. Por que tem que aconselhar filho a falar certo? Porque palavra dele pode machucar alguém, então desde criança nós aconselha filho: ‘ó não fica gritando por aí, fala direito, não fala besteira pros outros, não queira machucar com palavras os parentes’. Tem que falar bonito, fala tem que ser forte e bonita. Não vê em dia de festa aí, quando pessoa se pinta, por que ela se pinta? Pra ficar bonita! Com voz nossa é igual, ela tem segredo pra ficar bonita”.

Retornamos à aldeia e solicitamos a ajuda das pessoas para desembarcar a anta.



Fotografia 6: A anta abatida. Foto do autor, Baía das Onças, agosto de 2022.

Os segredos dos quais fala Jorge podem ser compreendidos em dois contextos, que não deixam de estar relacionados. O primeiro refere-se ao processo pelo qual um indivíduo é criado por meio e através da fala, o que inclui os aconselhamentos recebidos ao longo da sua vida, bem como os discursos das lideranças ou de pessoas mais velhas. Neste caso, é o conteúdo da fala que importa e, sobretudo, a sua transmissão. O segundo contexto, por sua vez, compreende as maneiras de falar, começando com o aprendizado das línguas presentes na TIRG. Nesse contexto, a fala deve ser produzida como é o próprio corpo. É neste ponto que o aspecto cerimonial entra em jogo, ao inserir as crianças em rituais de iniciação nos quais são submetidas a uma série de preparações, que incluem substâncias destinadas a produzir uma voz verdadeiramente bonita. Além disso, como afirmei alhures, se as *chichadas* são rituais, segundo meu interlocutor Arandú, a chicha tampouco escapa dessa dinâmica. Passemos, então, a ilustrar etnograficamente como isso se sucede.

Segundo meus interlocutores, crianças não sabem de nada. Essa percepção se tornou evidente nas inúmeras ocasiões em que presenciei pais repreendendo seus filhos, reiterando de modo categórico: “você não sabe de nada!” ou “até parece que sabe de alguma coisa!”. Para além dos aspectos já assinalados a respeito da composição dos corpos, é necessário considerar que as crianças também devem ser produzidas pelas falas e falares que circulam tanto no âmbito doméstico quanto para além dele. A fala e a vivência em comunidade produzem parentes, e vice-versa. Disso decorre a preocupação constante dos pais em aconselhar seus filhos, estabelecendo parâmetros entre o que é certo e errado, entre o que é bonito e repugnante. O teor desses conselhos aponta para um caminho que estreita o parentesco e a vida social: ajudar em casa, acompanhar os pais na roça, aprender a pescar, caçar e fazer chicha – ao mesmo tempo em que se prescrevem restrições, ou seja, não falar alto, não gritar e não ofender os parentes.

Como demonstrei anteriormente acerca de algo que é intrínseco à *mistura*, eventuais discussões acontecem, embora não devam, idealmente, ocorrer. Como insinua Jorge, as palavras machucam e, ao ferirem, negam uma relação até então cuidadosamente edificada pelos laços do parentesco. No entanto, em um contexto em que é necessário produzir parentes e inimigos a um só tempo, como vimos, meus interlocutores recorrem a diferentes mecanismos para que desentendimentos controlados ocorram – como nos contextos jocosos, nos usos dos prefixos étnicos e no tratamento “afinal” concedido a parentes próximos ou “consanguinizado” para os distantes. Nesse sentido, pode-se falar

feito, brincando. Quando efetivada longe desses enquadramentos específicos, uma discussão pode degenerar em briga, e sua resolução depende dos conselhos, que reforçam as etiquetas adequadas de como ser e tratar os parentes.

Esse é um processo contínuo, razão pela qual é comum que pessoas em idades avançadas ainda recebam conselhos de seus pais. Wadjidjiká, uma anciã octogenária, continua a aconselhar vários de seus filhos que já se tornaram avós e avôs. Não somente restritos ao círculo dos cognatos, os conselhos podem provir de toda a comunidade, sendo precisamente este o papel desempenhado por algumas lideranças. Chama a atenção, contudo, que a natureza dos aconselhamentos se apresente como o oposto de uma *fala bonita*, ao menos em sua forma. Embora não haja uma classificação êmica³⁸ para o tipo da fala empregada – como no sentido sensível operado pelo adjetivo *bonito* –, os conselhos são marcados por palavras firmes e ríspidas. O conteúdo de um discurso ou conselho, no entanto, não deixa de compreender algo bonito. Desse modo, os discursos e os aconselhamentos reafirmam condutas esperadas e atuam como força centrípeta para realinhar comportamentos desviantes, conduzindo as pessoas de volta a um regime de comunicação ideal. Ainda que muitas vezes proferidos em tons mais elevados, em eloquência agressiva e acompanhados de gestos performáticos, como o dedo em riste, não são considerados “falas feias”, diferentemente da fala dos macacos – evocando aqui as palavras de Jorge –, que é percebida como uma fala “que não é boa, é feia”.

Dessa forma, os modos de elocução articulam-se ao conteúdo da comunicação. Costuma-se dizer, por exemplo, que compreender o que falam os bolivianos é uma tarefa laboriosa, pois suas falas são excessivamente enroladas, ou seja, de difícil inteligibilidade. Essa percepção conecta-se à ideia de que nunca se deve confiar plenamente neles, uma vez que enganam, prometem em vão e agem de maneira gananciosa nas trocas comerciais. Um fala enrolada só poderia, assim, enrolar as pessoas, sobretudo quando se busca obter vantagens econômicas a todo instante. Essa associação ficou evidente quando eu e Manduca trocamos com um deles um pouco de macaxeira e dois cachos de banana por um filhote de cachorro. Ao entregar o animal a Manduca, o cascalheiro³⁹ disse que seu nome era *Brujo*. Manduca apenas concordou com a cabeça. Ao sairmos, sempre em tom extrovertido, ele me perguntou: “que diabo é o nome desse cachorro? Burro? Que que

³⁸ Evidentemente, até onde pude constatar.

³⁹ Profissional responsável por extrair pequenas pedras (cascalhos) do fundo rio e o comercializá-las para uso na construção civil.

essas pragas têm na cabeça, isso não é um cachorro não?”. Ao responder meu amigo que poderia ser Bruxo o nome atribuído ao cão, Manduca complementou: “Não dá pra entender uma palavra do que esses porra falam, ô língua enrolada, feia que nem eles [risos]”. O mesmo raciocínio se aplica a outras línguas nativas na região. O termo *urudão*, que designa os grupos Txapakura que vivem rio abaixo, refere-se também à *gente brava*. De maneira análoga, são compreendidas suas línguas, como me narrou em certa ocasião Tânia Kanoé: “Deus me livre, essa minha cunhada fala bem língua dela mas é um sufoco que só pra entender, é rápido demais, não são como as nossas daqui, que já são diferentes”. Já André Jaboti, quando conversávamos sobre o *tempo da maloca*, afirmou que os povos do Marico estranhavam as línguas uns dos outros. Contudo, pelo fato de algumas palavras soarem semelhantes e, sobretudo, por terem se tornado parentes, esse estranhamento deixou de marcar distanciamentos linguísticos entre eles⁴⁰.

Embora estranhas, feias, rápidas ou enroladas, essas falas comunicam, e há dois modos de apreendê-las, os quais reduzem a distância que associa determinadas falas a certos tipos de gente: falá-las ou compreendê-las. Toda fala possui um significado, como Jorge afirmou, e todo significado pode ser acessado, a depender da frequência em que se sintonizam os “rádios” dos seres.

Durante o estado onírico, é comum que as pessoas produzam uma série de sons específicos, como gemidos, sussurros e gritos em um volume mais elevado. As explicações para esses sons encontram ressonância na gênese de uma comunicação entre diferentes tipos de gente. Quando adormecidas, as pessoas se comunicam nos sonhos através de uma fala *bonita*. Contudo, para quem eventualmente desperta pelos barulhos promovidos pelo sonhador, o que elas ouvem não passam de expressões ruidosas, enroladas. A voz *bonita* é silenciada, ao menos no mundo dos parentes, e dá lugar a esses outros tipos de fala, os gemidos e os gritos. Esse estado agitado do sono é atribuído ao diálogo com os parentes já falecidos, ou a eventuais aberrações maléficas: gemidos e gritos para uns, *falas bonitas*, para outros. Segundo meus interlocutores, esse é um tipo de comunicação demasiadamente arriscado e, para livrar as pessoas dos sonhos

⁴⁰ A literatura antropológica tem demonstrado que as línguas funcionam, em diversos contextos, como marcadores de alteridade (Hauck & Orlandini, 2018). Essa dinâmica, portanto, não é exclusiva aos povos no Guaporé: também, para nós, a língua opera como recurso de diferenciação, como quando se diz que alguém “está falando grego” para indicar incompreensão ou distância na comunicação. Do mesmo modo, a identificação com a própria língua – frequentemente investida de orgulho e valor moral – é amplamente documentada, como exemplifica a célebre ode de Olavo Bilac ao português, “última flor do Lácio, inculta e bela”.

perturbadores, deve-se esfumaçá-las com tabaco, que, como vimos, retira a força desses pensamentos. Além disso, como afirmou Jorge, no tempo dos pajés fortes, as pessoas que apresentavam essa comunicação eram encaminhadas aos especialistas responsáveis por jogar na cabeça do paciente uma certa *qualidade* de formiga: cada picada das formigas retirava uma preocupação, permitindo que a pessoa voltasse a dormir tranquilamente e a sonhar bonito.

Gostaria agora de voltar a atenção às chichadas, passando, assim, ao segundo contexto em que a fala é produzida – o que compreende o uso ritual de algumas substâncias. Para além dos aspectos já descritos relacionados ao uso da bebida, afirma-se que a chicha é responsável por promover a *fala bonita*. Não se trata apenas de observações corriqueiras feitas pelas pessoas: as próprias músicas cantadas por diferentes atores em diferentes contextos enfatizam esse efeito. Não é possível, aqui, transcrever as letras nas línguas originais, por razões que serão expressas no próximo capítulo; por isso, apresento traduções literais cedidas a mim por alguns dos meus interlocutores. A música Makurap que contextualiza o uso da substância, a chicha, afirma que não deve haver ciúmes entre as pessoas, especificamente o ciúme entre cunhados. Por isso, em determinada passagem, ela sugere que, para esquecer do ciúme, deve-se beber chicha. A versão Djeorometxi, por sua vez, orienta, literalmente, as pessoas a tomarem mais uma cuiada de chicha para falar bonito. Já a Wajuru, por fim, enfatiza o uso da chicha para alcançar a embriaguez. Deste modo, a chicha desempenha múltiplas funções: evita brigas proporcionadas por ciúmes, favorece a fala bonita e induz à embriaguez. O ápice da alegria em uma chichada é alcançado precisamente quando os anciões cantam essas músicas, acompanhadas de muitos risos e emoções.

Assim como os conselhos, as músicas direcionam os ouvintes acerca dos modos adequadamente éticos de ser e, ao mesmo tempo, ao serem cantadas, atingem a estética ideal de uma *língua*⁴¹. Note-se, contudo, que incentivar as pessoas a beberem e ficarem embriagadas não significa que elas estarão isentas de uma fala feia ou enrolada. É preciso encontrar a justa medida na embriaguez; por isso, os conselhos cotidianos visam ensinar as pessoas a apreciarem a bebida com moderação, insinuando que elas devem saber beber. Menos que a quantidade ingerida, importa a qualidade da embriaguez atingida. Como

⁴¹ Como veremos, há um gradiente entre a fala e a música (Franchetto, 1986; Seeger, 2013). Uma pessoa que apresenta boa oratória e domínio de uma língua é aquela, por excelência, capaz não apenas de falar, mas também de cantar nesta mesma língua.

sabemos, nas Terras Baixas da América do Sul as cervejas fermentadas oferecem caminhos para a alteração e a transformação (Erikson, 2006, p. 11; Stutzman, 2003). No Guaporé, o consumo excessivo da bebida estabelece precedentes para a aproximação com o domínio da morte (Soares-Pinto, 2009 e 2014). Observei anteriormente que, ao longo dos *tempos*, era relativamente comum que as pessoas envenenassem outras por meio da bebida, empregando certos cipós ou raízes. A natureza perigosa do seu consumo é associada, de maneira relacional, ao uso de cipós na pesca (como é para os Yudjá, conforme Lima, 2005): o timbó é considerado chicha para os peixes, capaz de embriagar os animais a ponto de levá-los à morte.



Fotografia 7: Homens batendo timbó na Festa da Cultura. Foto do autor, Ricardo Franco, outubro de 2022.

Certa vez, em Ricardo Franco, Quati promoveu uma festa entre as crianças com o objetivo de ensiná-las a *bater timbó* e a flechar peixes. Embriagados, os peixes se tornam alvos fáceis para os humanos, pois apresentam comportamentos demasiadamente lentos.

As crianças, com isso, alcançam o sucesso do aprendizado, já que os peixes se mostram *lesos* e imóveis, facilitando o uso das flechas. Passamos o dia todo em uma lagoa próxima à aldeia e, à medida que as pessoas pescavam, assávamos peixes na beira da água. Para celebrar a festa, havia um pouco de chicha espalhada por algumas residências. Meu compadre Mambira me convidou para ir até a sua casa beber: “Ei compadre, bora lá pra casa beber, chega de embriagar peixe, agora quem vai ficar bêbado é a gente”.

Quando afirmo que o uso desmedido da chicha aproxima as pessoas da morte, refiro-me a certos contextos, sendo um deles as brigas. Com a embriaguez excessiva, a fala idealmente bonita dá lugar à fala enrolada e feia, e a comunicação passa a ser falha. As pessoas deixam de se compreender adequadamente e as palavras podem machucar mutuamente. Pessoas consideradas *faladeiras* tendem a falar em excesso sobre a vida alheia, o que eventualmente pode desencadear confusões generalizadas. Da mesma forma, resgatam-se as mágoas e trocam-se acusações. A bebedeira pode ainda extrapolar a esfera verbal, resultando em violência física. Não é raro que, no dia seguinte a uma *chichada*, cheguem notícias de tentativa de esfaqueamento, cortes, agressões, casas incendiadas e até mesmo de homicídios.

Além das brigas, o consumo inadequado de chicha torna as pessoas suscetíveis aos **hipfopsihi**, cujo encontro frequentemente acarreta a morte. Se os peixes se tornam alvos fáceis quando embriagados por timbó, os humanos apresentam certa vulnerabilidade análoga quando nesse estado, fragilidade que se manifesta no modo de falar, em vez de se expressar por meio dos comportamentos lesivos. Há numerosos relatos sobre esses encontros, que geralmente descrevem a vulnerabilidade de um indivíduo demasiadamente embriagado. Em geral, tais encontros ocorrem quando uma pessoa é convidada a se retirar de uma *chichada* e, ao ir embora sozinha, depara-se no caminho com esses espíritos disfarçados sob a aparência humana.

Nessas ocasiões, o **hipfopsihi** se apresenta como um potencial parente que, por meio de palavras feias – mas que são percebidas enquanto bonitas pelo bêbado –, guia a pessoa até a sua toca. Caso o **hipfopsihi** se revele como membro do sexo oposto ao do capturado, ele sugere relações sexuais; se do mesmo sexo, convida para mais uma bebedeira, dissimulando seu real objetivo, que é devorar o infeliz capturado. É realmente sugestivo que uma pessoa que passou a falar de forma feia entre os humanos, provocando confusões, venha a compreender essas entidades traiçoeiras, cujas falas são feias por excelência. A expressão “esses que não vê” é atribuída aos **hipfopsihi** devido ao fato de

que não podem ser percebidos visualmente, sendo tal capacidade restrita apenas aos pajés. No entanto, como veremos detalhadamente em capítulo posterior, o **hipfopsihi** inicialmente estabelece a comunicação chamando a pessoa pelo nome. Caso ela responda, é capturada pela língua⁴² e pela perspectiva desses seres, passando a enxergá-los e a interagir com essas entidades por meio da fala.

Neste contexto, manifesta-se um tipo de comunicação alterada e invertida, semelhante ao que ocorre nos pesadelos humanos. Em condições ordinárias, se alguém testemunha uma pessoa dialogando com tais entidades, o que perceberá é apenas uma fala enrolada ou entrecortada por ruídos. Além disso, se, em um primeiro momento, há a impressão de que a pessoa fala sozinha, na prática, ela não está – e por isso jamais se deve falar sozinho sem a presença de um interlocutor visível aos olhos de todos. É justamente por essa razão que, diante de tais situações, costuma-se afirmar que o orador está *endoidando*, como podemos conferir nas palavras de Elisabete:

“esse bicho tenta pegar bebaço. Esses antigos dizia que pessoa quando fala com eles já não fala na nossa língua, fica tudo diferente. Pessoa já não fala mais nada com nada, foi assim com esse Samuel, quando apareceu moça bem bonita pra ele, com cabelo pintado de patauí. Ele endoidou, quando encontraram ele, ele tava falando sozinho, nem falar que nem nós não acertava mais, já tava todo enrolado essa fala dele!⁴³”.

Com os mortos sucede algo semelhante. Durante o funeral e o processo de luto, mobilizam-se diversos mecanismos que promovem o distanciamento entre os vivos e os mortos, e um deles consiste na atenção aos tipos de fala. No ano de 2018, presenciei um funeral em Ricardo Franco. As anciãs, postas em volta do caixão, entoavam lamúrias pela perda do parente. Uma série de canções era evocada, sempre marcadas pelas “falas

⁴² Assim como um corpo, uma fala pode possuir um odor característico. Vimos que essas entidades são reconhecidas pelo cheiro insuportavelmente pútrido que exalam. Dizem que, eventualmente, o odor podre não provém diretamente do corpo, mas do chamado bafo. Em uma incursão, caso alguém venha ouvir um som acompanhado de um cheiro, é um forte indicativo de que os **hipfopsihi** estão por perto. Dessa forma, um cheiro é associado a um som, na medida em que os ruídos são tão insuportáveis como o seu cheiro, precisamente porque não há diferença sensível entre ambos. Algo semelhante a essa lógica é atribuído ao cheiro da alegria que a chicha promove. Essa associações sensíveis entre odores e sentimentos/estados dos seres também são produzidas em outros contextos, como no caso dos Piaroa, para quem a morte carrega consigo um mau cheiro: “o que é particularmente venenoso na expulsão de fluidos corporais é seu odor de morte – odor de merda, peido, mijo, sangramento vaginal, suor e sangramento da língua (Overing, 2006, p. 42).

⁴³ Os **hipfopsihi** são virtualmente muito semelhantes à descrição dos **iwianch** entre os Achuar, já que os últimos se aproximam de pessoas isoladas e conversam com eles por um certo lapso de tempo, sem revelar a sua verdadeira natureza (Taylor, 1993a, p. 430). Há, entretanto, uma pequena diferença: se os **iwianch** veem nas mulheres e nas crianças as suas vítimas preferenciais, no Guaporé esse papel é atribuído aos homens.

choradas” que as constituem, razão pela qual afirmam que os parentes devem *chorar* os mortos – ver também Soares-Pinto (2023). Em um primeiro momento, a performance emociona a todos, pois geralmente carrega um conteúdo que interroga os motivos pelos quais o morto decidiu abandonar a vida entre os parentes. Por mais que, em certas passagens, a letra se apresente clara a todos, em outras não o é. O choro, os sussurros, os gritos, os lamentos e os soluços atravessam aquela fala idealmente bonita. Seriam essas formas de elocução, então, as vias pelas quais se torna possível a comunicação com os mortos, ao enfatizarem justamente a diferença do tipo de fala empregada? Infelizmente, não pude desenvolver a fundo as dinâmicas circunscritas nesta arte verbal com meus interlocutores. A única pista que obtive veio de Wadjidjiká: o choro e a tristeza evocados no funeral soam, para o defunto, como música bonita e alegre⁴⁴.

O luto, por sua vez, caracteriza-se justamente pela ausência da fala, na qual impera um silêncio expressivo: não há mais alegria, nem fala bonita, nem chicha, apenas silêncio e tristeza. Dizem que quando Kubahi faleceu, a aldeia se calou por três meses consecutivos. Como apontaram diferentes autores, nas sociedades ameríndias há uma preocupação constante em se distanciar daqueles que agora se tornaram ex-humanos, os mortos (Carneiro da Cunha, 1978; Clastres, 1995; Viveiros de Castro, 1986). Não raro, é precisamente por essas razões que os mortos acabam por se transformar em inimigos. No Guaporé, os mortos demonstram um ciúme excessivo e, a todo momento, estão a arquitetar planos para levar os seus ex-parentes para seus próprios domínios, de modo a transformá-los novamente em parentes. Foi exatamente isso que ocorreu no episódio mencionado anteriormente sobre a tentativa de Durafogo de capturar Bedô. Gina disse que o avô de Bedô gostaria de conhecê-la, levando-a para perto dele.

Por outro lado, algumas etnografias também permitem observar situações nas quais os vivos, tomados pela saudade, evocam as memórias de seus antepassados, promovendo um movimento inverso, de aproximação (Chaumeil, 1993; Taylor, 1993b). No Guaporé, se, de um lado, é preciso se distanciar dos mortos, como parece caracterizar o silêncio do luto, do outro, há momentos em que ocorre justamente o contrário. Durante as *chichadas*, é corriqueiro que, em algum momento, aquele que bebe chicha seja

⁴⁴ Ainda assim, saber *chorar na língua* é uma habilidade que pouquíssimas pessoas possuem. Se cantar em uma língua é sinônimo da expressão máxima de sua beleza, resta a pergunta para a qual, infelizmente, não possuo a resposta: chorar os mortos é um gênero de fato feio? Se a vida deve ser alegre e sem choro, *chorar os mortos* é falar alegremente com eles, pois eles, como são outros, percebem o que é feio como bonito. Talvez seja por isso que os cantos chorados mesclam a fala articulada, sussurros e gemidos, evitando assim uma fala plena com esses parentes já falecidos. A se pensar em pesquisas futuras.

dominado por uma tristeza profunda. Aos prantos, a pessoa evoca o nome de alguém já morto e relembra seus feitos e jeitos. Nesse choro, sua fala se transforma, à semelhança do que ocorre nos funerais, tornando difícil a compreensão pelos presentes. Muitos tentam acalmá-la, alguns até choram juntos. Se a chicha exala a alegria do corpo, a memória do morto introduz um elemento fúnebre e melancólico no contexto festivo, onde tudo parece se dar em uma dinâmica entre o “nós” e os “outros”, entre o bonito e o feio.

Em 2024, presenciei um dia de intensa bebedeira na Baía das Onças. Wadjidjiká estava bastante animada, convocando insistentemente as pessoas para cantar. Tudo corria bem até que, por motivo desconhecido, a anciã evocou a memória de sua irmã, Nambu, falecida durante a pandemia de COVID-19, ocasião em que, conforme as prescrições sanitárias à época, não se realizou o funeral público. Wadjidjiká chorava, me dizia ela, porque seus filhos sequer a haviam informado a respeito da morte da irmã: “não chorei corpo dela!”. Nesse momento, iniciou sua fala/canção chorada. Elisabete, em silêncio, não fez coro à mãe, mas passou a sussurrar e soluçar enquanto a abraçava. Outras pessoas, no entanto, intervieram insistentemente para que ambas cessassem, exclamando: “chega!”, “não estraga festa”; “tá bom, já deu”; “vovó tá endoidando”.

Mas por que a preocupação das pessoas em fazer as mulheres cessarem o choro? A explicação reside no fato de que esse tipo de fala evoca não apenas a tristeza profunda e a saudade, mas também a memória do morto, tornando quem canta suscetível a um encontro real com este, ao expressar literalmente o desejo do reencontro. As palavras possuem força e poder – uma fala enrolada e distorcida pode promover encontros com os **hipfopsihi**, assim como uma fala triste e embargada pode efetivamente propiciar o encontro real com os mortos. Como veremos nos próximos capítulos, é frequente que, dominadas pela tristeza, as pessoas encontrem parentes já falecidos no caminho de volta para casa após uma *chichada*, ainda que eles se apresentem sob outros corpos. Da mesma forma, é comum que, do dia seguinte ao evento de choro, alguém relate ter visto determinada pessoa já falecida pelos caminhos ou ter sonhado com ela⁴⁵.

⁴⁵ Expressar o desejo do reencontro pode ser um ato sem retorno, pois os parentes já falecidos, tomados pela saudade, podem desejar levar de volta para o seu domínio aqueles que um dia foram seus. Além da falta, há também o ciúme: os mortos sabem que seus ex-parentes continuam a beber chicha com os “outros” e podem reagir a isso, em um ataque de fúria. O encontro com um parente morto pode resultar em um grave adoecimento, algo amplamente documentado nas Terras Baixas. Entre os Aché, por exemplo, é igualmente desaconselhável lembrar ou evocar a memória do morto, **ianve**: “não suportando sua solidão, busca arrastar consigo os vivos [...] **ianve** é muito perigoso, atormenta muito. Quase todas as doenças, todos os acidentes, são imputáveis a **ianve**. Os Mortos são astutos, mantem contra os vivos uma guerra incessante [...] Os

Falas embargadas, enroladas, tristes, ríspidas, choradas, gritadas ou assobiadas se contrapõem à fala idealmente forte e bonita. Essas diferenças não são apenas sonoras ou repletas de significados: elas se fundamentam em relações específicas e, ao mesmo tempo, as produzem. Assim, estabelecem parâmetros que distinguem, por um lado, uma gente de verdade, capaz de efetivar o parentesco e, por outro, uma gente brava, “*que não presta*” ou outros tipos de gente (como são os animais, ponto ao qual retornaremos adiante) que, embora possam efetivar o parentesco, o fazem de uma maneira muito específica: um modo que as afasta dos humanos verdadeiros, ainda que o desejo seja o de se aproximar deles.

Descritas as nuances envolvidas nos efeitos do consumo de chicha e como eles eventualmente promovem o encontro com outras falas – porque transformadas ou alteradas –, retomo agora os aspectos positivos da bebida. A chicha é responsável por alegrar e induzir as pessoas a falarem de maneira bonita. Se são as mulheres que produzem a bebida, são também elas que participam diretamente da produção dessas condições de fala. Não é nada fortuito, portanto, que a iniciação feminina esteja precisamente vinculada à preparação da garganta das mulheres, de modo que suas palavras sejam doces e bonitas, além de capacitá-las para a produção adequada da chicha – a qual, como se sabe, deve ser inicialmente doce.

2.4.1 O tiné

Os rituais de iniciação feminino não são mais realizados de forma integral, como no *tempo da maloca*. Atualmente, persistem apenas algumas etapas, como a reclusão, certas restrições alimentares⁴⁶ e a masca de uma folha chamada **tiné**. Tal descontinuidade, entretanto, não implica desconhecimento: as pessoas continuam a descrever minuciosamente a forma como esses rituais se desenrolavam antigamente.

O preparo da chicha constitui um aprendizado iniciado desde cedo, uma vez que meninas muito novas já auxiliam suas parentes nessa tarefa. No entanto, a bebida só se tornará efetivamente boa quando azeda, e é precisamente nesse ponto que se marca a passagem da menina à condição de mulher: não basta produzi-la, é necessário fazê-la

mortos têm mais memória que os vivos; estes os esquecem facilmente, mas os finados, eles ficam vigilantes (Clastres, 1995, p. 80).

⁴⁶ As mesmas que vimos entres os homens durante a couvade, as gestantes e os enfermos.

fermentar. O domínio dessa técnica é considerado um indicador de que a moça pode se casar, afinal, como vimos no caso de Pirori narrado por Elisabete, existe uma relação fundamental entre saber fazer chicha e encontrar um marido. Embora não configure uma condicionante, pois algumas mulheres se casam sem que sua chicha seja reconhecidamente boa, a qualidade da bebida constitui um marcador público de prestígio. Trata-se de um precedente importante, porque uma chicha ruim torna-se alvo de pilhéria e pode comprometer tanto a reputação individual quanto a adesão coletiva às ocasiões em que é ofertada. Isso é particularmente relevante nos mutirões de trabalho, nos quais a circulação de uma boa chicha é fundamental para assegurar a participação de colaboradores.

Se a chicha é eminentemente fundamental para engendrar a vida social, a produção da produtora também o é. No momento de seu *primeiro sangue*, isto é, a menarca, a jovem⁴⁷ deve passar por uma série de cuidados e atenções. Trago aqui a descrição desse acontecimento através das palavras de Elisabete:

“Quando vem esse primeiro sangue dessa mocinha, não é todo mundo que pode ver ela não, só a mãe dela, e vó também. Então, de primeiro, pessoal arrumava um cercado de palha assim, dentro da maloca, colocava benzinho assim [indicando a forma redonda]. Aí mãe dela ajeita ela, fica toda bonita, enfeita tudinho, pinta ela, coloca esse braço [bracelete] de concha, penteia cabelo e passa óleo de patauá. Fica muito bonita mesmo, mas ninguém vê. Aí mãe dela ajeita tudo, varre lá dentro, coloca esteira, coloca rede pra menina poder dormir. Leva três cabaça cheinha de folha de **tiné** pra ela mascar. Sabe o que que é **tiné**? É uma folha que vai deixar chicha bem gorda, ela é bem compridinha assim, bem brilhosinha. Sumo dela é que nem daquele remédio de diarreia, vermelho. Aí masca, masca, masca, vai tomando só um pouquinho mesmo do sumo dela, de pouquinho em pouquinho. Menina não pode tá comendo nem bebendo nada, daí só toma sumo e pega um algodão, molha na água e limpa boca dela, pra não morrer de sede. Aí fica lá, escondida, ela também não pode tá falando, porque se fica falando vai ser mulher faladeira.

Quando sangue dela acaba, aí pode voltar a comer, mas não pode qualquer coisa. Aí chama pajé, ele vem, pergunta dela, ‘você tá com fome? Tá bom, vou reizar comida pra tu!’. Aí pajé rezava, dava água pra ela, de pouquinho em pouquinho, dava esse sangue de caça pra ela beber um pouco também. Aí vem segredo, pajé tira essa saliva dela, reza saliva, coloca de novo. Pega assim, coloca mão na garganta, vai ajeitando, ajeita benzinho garganta. Ajeitou saliva e garganta? Agora ela vai só mascar doce, voz dela fica doce. Aí pronto, pode fazer chicha agora, fazia com milho de primeiro e misturava com um óleo preto, igual esse óleo de macaco-preto, mas só

⁴⁷ Algumas etapas aqui descritas também são efetuadas entre as parturientes, especialmente quando diante da *chicha lava mão*.

mulher velha tomava, não é todo mundo que pode tomar dessa chicha. Era assim”.

A lógica de reclusão que constitui a menarca se efetua não apenas para ocultar a jovem dos olhares da comunidade, mas também daquelas entidades perigosas e traiçoeiras que tentam roubá-la. O espaço reservado à reclusão é cuidadosamente produzido, varrido e limpo, conformando o ambiente ideal onde uma pessoa em formação deve permanecer. Do mesmo modo, produzida também é a menina, que tem seu corpo recoberto pelo jenipapo e pelo patoá que, além de cores intensas, conferem ao corpo odores agradáveis. Tal como ocorre na gestação, considera-se que a menina carrega um excesso de sangue no corpo e os procedimentos fundamentais passam a ser realizados após todo o seu escoamento.

Nosso interesse, contudo, recai especificamente sobre o **tiné**. Essa qualidade vegetal, somada às práticas do pajé, é responsável por *ajeitar* a garganta e a saliva da iniciada. Mais do que produzir uma garganta e saliva, temos aqui a impressão de que elas são substituídas por novas, ou renovadas. Impedida de se alimentar ou beber água, resta à menina mascar três cabaças repletas dessa folha *brilhosinha*. Seu corpo é, e deve ser, constituído primordialmente por essa substância, que libera um sumo caracteristicamente avermelhado. Corpos são pintados ou *ajeitados* externamente através de grafismos e ornamentações, mas, nesse caso, eles precisam ser igualmente *ajeitados* internamente. A liberação de um sumo avermelhado nos sugere precisamente a inscrição de algo interno às pessoas, uma pintura interna, por assim dizer: a de sua garganta. Se a pintura corporal protege e fecha o corpo contra as intenções de entidades perigosas, impedindo-as de ver o que se passa dentro das pessoas, essa pintura interna assegura a marca de uma gente de verdade.

As mãos dos pajés, suas *rezas* e a abundância de **tiné** na garganta permitem que a *masca* da chicha sempre resulte no dulçor necessário para se alcançar o azedume ideal⁴⁸.

⁴⁸ Certa vez, Japão Jaboti me contou que, antigamente, era destinado às mulheres também um mel especial. Nunca consegui obter maiores informações sobre essa substância. Soares-Pinto, entretanto, descreve o uso ritual do mel no *tempo da maloca*, em termos que parecem análogos ao **tiné**: “Wadjidjiká produzia bebida fermentada mais azeda, pois haveria mel em sua garganta, trazido do céu e introduzido por seu pai, um pajé antigo no ‘tempo da maloca’ [...] o habilidoso pajé puxava este mel de seu próprio braço e o deixava escorrendo do céu no centro do pátio central de sua antiga aldeia. O mel era de fina espessura, de cor branca e de apreciado sabor” (Soares-Pinto, 2014, p. 349-350). Além disso, extrapolando o contexto ritual, há ainda um recurso alternativo para garantir o azedume da chicha: quando uma mulher não consegue fazê-la fermentar pelos procedimentos usuais, pode recorrer à batata guardada em um cofo até secar completamente. Uma vez seca, a batata é mascada e depois adicionada ao mingau.

Para além dessa nuance, chama a atenção a centralidade atribuída à fala durante esse período. Em um primeiro momento, a jovem é aconselhada a não falar, devendo permanecer em silêncio por uma semana, até seu *primeiro sangue* escoar completamente. O descumprimento dessa etiqueta a tornaria *faladeira*, um atributo considerado negativo, pois associa-se à circulação de falas feias, responsáveis por discussões, brigas e, no limite, pela negação do parentesco. Embora eu não me lembre de ter ouvido a expressão “fofoca”, o conteúdo de elocução de uma *faladeira* se aproxima desse gênero (Castro, 2023), na medida em que envolve falar da vida alheia, estabelecer acusações graves e colocar em questão a integridade das pessoas. Nessas situações, a acusada tende a reagir com raiva incontrolável, capaz de *endoidar*.

Certa vez, presenciei Cida Makurap, esposa de Jorge, tomada pela raiva em razão de sua cunhada, Marlene Wajuru. Marlene havia acusado Cida de participar de bebedeiras sem colaborar com nada. Cida, por sua vez, retrucava acusando a cunhada de ser demasiadamente *faladeira*. Nesse momento, Elisabete, mãe de Cida e sogra de Marlene, interveio, dizendo a Cida que se calasse, pois, daquele jeito, acabaria *endoidando* – estado que, como vimos, implica ambiguidade e vulnerabilidade. Embriagada, Cida caiu parcialmente no fogo de chão, e as duas cunhadas permaneceram sem se falar por um bom tempo. Na etnografia de Castro (2023), a autora aponta uma relação fascinante entre as fofocas e os feitiços, ambos constituídos pela mesma natureza de agressão, de fazer o mal, e compartilhados sobretudo a partir de uma perspectiva feminina.

Em oposição à fala feia evocada por uma *faladeira*, a jovem reclusa deve aprender a falar bonito e é precisamente isso que se torna possível através do uso do **tiné** e do *ajeitamento* da garganta. Até o momento do ritual, a jovem é constantemente aconselhada pelo seu núcleo doméstico ou pelas figuras públicas. Se antes ela era somente produzida pelas falas bonitas de outrem, a partir do ritual torna-se ela mesma portadora desse modo de elocução. A garganta que garante o dulçor da chicha é a mesma que garante a doçura das palavras – razão pela qual se diz que “voz dela fica doce”. Com a garganta ajeitada, produz chicha, “arruma marido”, pode ser dona de uma roça, distribui conselhos e torna a voz verdadeiramente bonita. Eis a relação fundamental entre a chicha e a fala: a produção de uma e da outra, ambas articuladas na constituição de uma jovem verdadeiramente bonita, capaz de tornar também os outros – e suas falas – bonitos, por meio de sua bebida e de suas palavras.

2.4.2 O jenipapo

A contrapartida do **tiné** é o jenipapo, substância utilizada no ritual de passagem dos meninos. Se mulheres devem se tornar boas produtoras de cerveja fermentada, aos homens é exigido que se tornem exímios caçadores. O ritual, no entanto, não visa apenas a formação de futuros caçadores, mas também, como me disseram inúmeras vezes, a constituição de boas pessoas, dotadas de uma fala forte e bonita, de gente de verdade. Ser bom caçador, boa pessoa e ter uma fala bonita aparecem como dimensões necessariamente relacionadas. A carne possui elevado valor social, sendo comum ouvir que alguém só se considera plenamente saciado ao se alimentar da carne e de outras partes, como o bucho e o fígado, dos *bichos do mato*. Não por acaso, a caça é praticada diariamente, por meio da organização de grupos ou duplas destinados a essa atividade. Encontrar e abater presas é uma tarefa que cabe aos homens, de forma que ser um bom caçador assegura a manutenção da vida social, através da obtenção de alimentos, e os arranjos do parentesco. É justamente no período em que um garoto atinge a idade de caçar que também se torna apto a namorar.

A substância que garante ao rapaz uma voz bonita entre os parentes é o jenipapo. O ritual masculino não tem como objetivo preparar o corpo para desenvolver habilidades especiais que acarretem uma boa mira, destreza ou resistência. Seu propósito é formar corpos capazes de se comunicar de forma ética e estética entre humanos. Os meios pelos quais isso ocorre chamam a atenção e revelam um paradoxo: na mesma medida em que o rapaz, ao desenvolver a fala bonita, aprende a se comunicar corretamente entre humanos, ele aprende a se comunicar com suas presas animais. Se, por um lado, uma fala é produzida para se distinguir da outra, por outro, elas jamais deixam de estar lado a lado, já que estão mutuamente afetadas pelas relações que devem estabelecer. Em última instância, sua garganta é *ajeitada* para se comunicar.

Diferentemente do que ocorre com a iniciação feminina, o ritual masculino ainda é realizado de forma integral. Contudo, isso pode variar de aldeia para aldeia, em algumas das quais apenas determinadas etapas são realizadas. Em Ricardo Franco, devido à ausência de pajés fortes, o sumo de jenipapo é oferecido pelos parentes mais próximos do garoto. Na Baía das Onças, pude presenciar o ritual em sua totalidade, encarado como uma grande festa e organizado pelas lideranças. Corriqueiramente, no entanto, ele é transmitido nas “aulas de cultura”, conduzidas pelo pajé e professor Marcos. Embora eu

não tenha presenciado, fui informado que em outras aldeias, como na Baía da Coca, também se faz uso da substância.

Além de ter acompanhado inúmeras ocasiões em que o jenipapo foi ofertado aos garotos, coletei diversas narrativas que contemplam sua descrição em detalhe. Opto aqui por transcrevê-las, dada a riqueza de nuances que apresentam. Essas narrativas remetem ainda ao *tempo da maloca* e à participação de “mestres cerimoniais”, cuja atuação se estendia para além dos pajés. Antigamente, o ritual compreendia duas etapas: a relação sexual com uma mulher mais velha e o encaminhamento para um pajé. Atualmente, embora a passagem dos garotos inclua o ato de *namorar*, raramente isso acontece com as mulheres maduras. Ao menos publicamente, pois nunca se sabe o que pode ocorrer em dias de *chichadas* – como observei em algumas ocasiões, não é raro que mulheres mais velhas e viúvas se aproximem dos garotos de forma reservada, ou vice-versa⁴⁹.

Tudo começa com o jenipapo. Certa vez, enquanto fazíamos a coivara de uma roça de Jorge, em um calor insuportável típico de setembro, eu e Japão interrompemos o trabalho à sombra. Ele lamentava que um pé de jenipapo havia sido queimado. Ao conversarmos sobre os usos do fruto, Japão enfatizou os aspectos já descritos: trata-se do que garante odores e beleza ao corpo, afastando-o daqueles que “a gente não vê”. Quando o questionei sobre os motivos pelos quais os garotos devem ingeri-lo, Japão trouxe à tona as memórias de sua avó Kiri, que descrevia como os rituais ocorriam ainda no *tempo da maloca*.

“Quando tinha *chichada* grande assim, esses meninos, assim como Grande e o Vaqueirinho, que tão ali, tomavam chicha escondidos. Essas meninas nem ligavam, porque eles ainda não eram bom caçador, mas quem ligava era essas velhas, ficavam de olho neles. Aí chamava assim, sem ninguém ver, pra ir pra rede. Aí mulher pegava e falava: ‘vou te usar! Quando você terminar, você passa por de cima de mim e ajeita a sua garganta, faz: **Hu hmm. Hã hãnnn**’. Não tem quando assim a gente tira catarro, então, é pra limpar. Aí assim que ele ia fazendo esse som, ela ia *ajeitando* ele, esticava braço bem, passava a mão no pescoço, na garganta dele e dizia ‘fala bonito agora!’. Pegava perna, esticava perna, não pode ser mole. Aí esses parentes do menino já sabiam, ‘pronto meu sobrinho, você agora usou mulher, bicho já tá pronto pra te entender. Aí assopra macaco, nambu, chama anta, pra eles responder”.

⁴⁹ A descrição do ritual que presenciei será apresentada em capítulo posterior, uma vez que envolve outras dinâmicas que ganham sentido apenas quando conectadas a temas mais amplos, além de revelar o “resultado final” do processo e as implicações que podem surgir caso não seja bem sucedido.

A versão de Jorge, de modo complementar, explicita o papel dos pajés nessa preparação:

“O menino começa a falar grosso, voz fica feia, não é voz de gente ainda, não é bonita, com palavra bonita. Mas, mesmo assim, mulher se interessa por ele. Aí namora, ele chega em casa e diz para os pais, a tal mulher me pegou. No outro dia levavam para meu pai, ‘olha, meu filho namorou’. Aí dava sumo de jenipapo, têm vez também que coloca sumo desse *mururu-muru* direto no nariz, são só três goles, não pode passar disso, se não perde a mão. Aí ele diz: ‘fala tem que ser bonita, original mesmo’. Aí ele vai trocando a voz do menino, arruma ela, ajeita a garganta, uma voz é a original dele, e aquela voz velha, fica lá. É como vocês dizem, não tem o pessoal lá do Faustão que canta atrás da música? É a mesma coisa⁵⁰”.

Enquanto tomam o jenipapo, o pajé solicita aos jovens que *arremendem* alguns animais: anta, nhambu, jacaré, mutum, macaco, e assim por diante. Não há uma ordem predefinida sobre qual bicho o garoto deve *arremendar*, ficando essa escolha a critério do pajé. Caso o jovem consiga *arremendar* todos os bichos solicitados, considera-se apto para praticar a sua primeira caçada: acompanhado por um grupo de homens adultos até a mata, deve abater sua primeira presa utilizando a técnica do *arremendar*. Chama a atenção, contudo, o que ocorre quando os garotos não ingerem o jenipapo. Ao questionar Jorge sobre isso, ele pontuou:

“Dai bicho não entende, nem a gente não entende também. Tu é doido, esses meninos falam grosso, feio, falam, falam... Ninguém entende o que tá saindo da boca deles, não parece nem língua de gente!”⁵¹.

Alguns aspectos podem ser enaltecidos a partir da descrição dos rituais. O primeiro refere-se a uma marcação interna ao corpo, uma espécie de ornamentação invisível aos olhos humanos que remete aos mesmos princípios já associados ao uso do **tiné** entre as mulheres. A quantidade a ser ingerida, contudo, difere: se no caso feminino

⁵⁰ Essa analogia com o programa de auditório Domingão do Faustão, apresentando por Fausto Silva, será retomada no último capítulo. No entanto, Jorge parece se referir às pessoas que cantam a chamada “segunda voz”, ainda que elas possam, igualmente, realizar o playback ou dublagem.

⁵¹ Chama a atenção que a justa medida da voz é aquela que a torna inteligível aos parentes e às presas de caça. Soares-Pinto, aponta ainda para uma outra interessante relação: ao ingerir o jenipapo, “o afinamento da voz tem a intenção de diferenciá-la do som dos trovões. Esses últimos são tomados como efeito da ação dos espíritos celestes e indicam, com frequência, a ira desses espíritos com os parentes na terra” (2014, p. 192).

são destinadas três cabaças da folha, para os rapazes bastam três goles do sumo. No último caso, deve haver uma justa medida, pois caso se ingira mais ou menos do que o prescrito, a voz pode se alterar e não atingir o seu estado considerado ideal, permanecendo mais grossa ou mais fina.

O segundo aspecto diz respeito à substituição e à limpeza da garganta. Após “passar por cima” da mulher, o rapaz deve limpar a sua garganta ao raspá-la, por assim dizer, emitindo sons como *Hu hmm. Hã hãnnn*, para que ela seja, em seguida, *ajeitada* pela companheira. Ao *arremendar* os animais, a mesma lógica se repete: falando como os animais falam, os rapazes não deixam de limpar a sua garganta, ao menos nesse primeiro momento ritual. Conta-se que os antigos pajés realizavam o mesmo gesto pela manhã, como podemos ver nas palavras de Cuandu:

“Esse vovô Pororoca todo dia que acordava, primeira coisa que ele fazia era *arremendar* esse macaco-preto, fazia *üh üh, üh ü, aaa üh, aaa üüüüh*, pra limpar a voz dele. Pra ele falar assim como tamo conversando, sempre tinha que limpar”.

O “limpar”, mais do que estar associado ao belo, limpo e bom, parece realizar a substituição de vozes. Não obstante, momentos antes de *arremendar* o animal, o caçador emite o som gutural, semelhante ao produzido no ato de “pular” a mulher, para *ajeitar* a sua garganta. Configura-se, assim, uma inversão: para falar como humano, deve-se limpar a garganta com a fala animal e, para falar como animal, a garganta é limpa com a fala humana.

O terceiro aspecto relaciona-se estreitamente ao segundo: se é preciso substituir vozes, é porque, a partir do ritual, os caçadores passam a possuir duas delas, a *original* e a *velha*, como pontuou Jorge. A continuação das palavras do meu amigo torna esse momento ainda mais revelador:

“É ritual, não é? Então a partir daquele momento chega nossa vez de falar do jeito bom ou ruim. O *mistério* dele é que agora fica duas vozes na garganta. Ajeita a voz pra continuar essa aqui que tô usando com você, mas eu vou *arremendar* bicho com aquela outra velha. Uma usa aqui, a outra lá no mato”.

Se todos os viventes do cosmos possuem rádios capazes de captar sons e línguas, e se os humanos devem estabelecer uma frequência correta e comum a eles, cabe aos

caçadores também emitir sinais que estão para além da comunicação idealmente humana. Eles, digamos, mais do que sintonizar, devem emitir na frequência de suas presas. Retomo aqui o paradoxo: por que falar como gente de verdade implica falar línguas animais? Em um primeiro momento, a resposta pode parecer evidente, afinal, trata-se de alguém responsável por garantir a obtenção de carne e, assim, a reprodução da vida social. No entanto, essa explicação sugere certo funcionalismo e reducionismo que escondem camadas mais profundas: o que Jorge disse ser ruim para ele, pode ser bonito para outros. É precisamente essa inversão que constitui a comunicação de um caçador, que jamais pode confundir o que é bom ou ruim, belo ou feio. Para caçar, é necessário transitar entre esses aspectos sensíveis e morais, ou, em outras palavras, entre as duas vozes que agora fazem parte do seu corpo, da sua garganta. Transitar sem se perder, tratar como parente alguém que, definitivamente, não deve sê-lo. Eis o paradoxo do caçador.

A descrição dos contextos que compreendem as falas no Guaporé revela a presença de uma infinidade de línguas que constituem o mundo atual. Como salientado anteriormente, não existe uma diferença conceitual, para os povos na região, entre a fala e a língua, ainda que na prática meus interlocutores empreguem as duas palavras quando se expressam em português. Por se tratar de uma variação terminológica no nível do uso, a adoto ao “separá-las” em capítulos distintos. Como veremos, a etnografia, no entanto, tende a pulverizar essa separação e, por isso, pode-se considerar que esta última seção – e seus dois blocos – encontra continuidade no próximo capítulo que se segue. O nosso ponto de partida se deu na *mistura*, categoria que implica diretamente na produção / *dobra* de um parente, e que envolve, por sua vez, concepções e formas de produzir uma fala idealmente bonita, bem como a diferenciação desta em relação com outras falas, que “não são boas, são feias”. Observa-se, portanto, que as formas e os conteúdos empregados e transmitidos pelo ato da fala são, a rigor, *línguas* – assim definidas pelos meus interlocutores. Essas que se tornam agora o objeto de investigação.

Capítulo 3

As línguas e suas relações

Os rios Guaporé e Mamoré drenam conjuntamente uma extensa faixa das planícies tropicais no sudoeste amazônico, na qual tradicionalmente são faladas mais de cinquenta línguas indígenas, representando oito famílias e onze línguas geneticamente isoladas (Creevels & van der Voort, 2008, p. 151). A vasta diversidade linguística, incluindo a distribuição de semelhanças formais, estruturais e funcionais entre as línguas, bem como o contato entre elas ao longo do tempo, permitiu que os linguistas classificassem a região enquanto uma área linguística autônoma. Creevels e van der Voort ainda chamam a atenção para a vasta dimensão da área geográfica e a enorme quantidade de línguas faladas, sendo possível que existam, englobadas pela região, uma ou mais subáreas linguísticas, que abriga sete complexos culturais distintos⁵². Esse contexto permite classificar a área Guaporé-Mamoré como uma das regiões com maior diversidade linguística do planeta ao lado de outros sistemas regionais, tais quais o do Alto Rio Negro e do Alto Xingu. Luciana Storto (2019) afirma, ainda, a possibilidade de que no passado a região tenha sido linguisticamente mais diversa que o próprio sistema rionegrino, reconhecido atualmente como uma das regiões mais diversas em termos culturais e linguísticos.

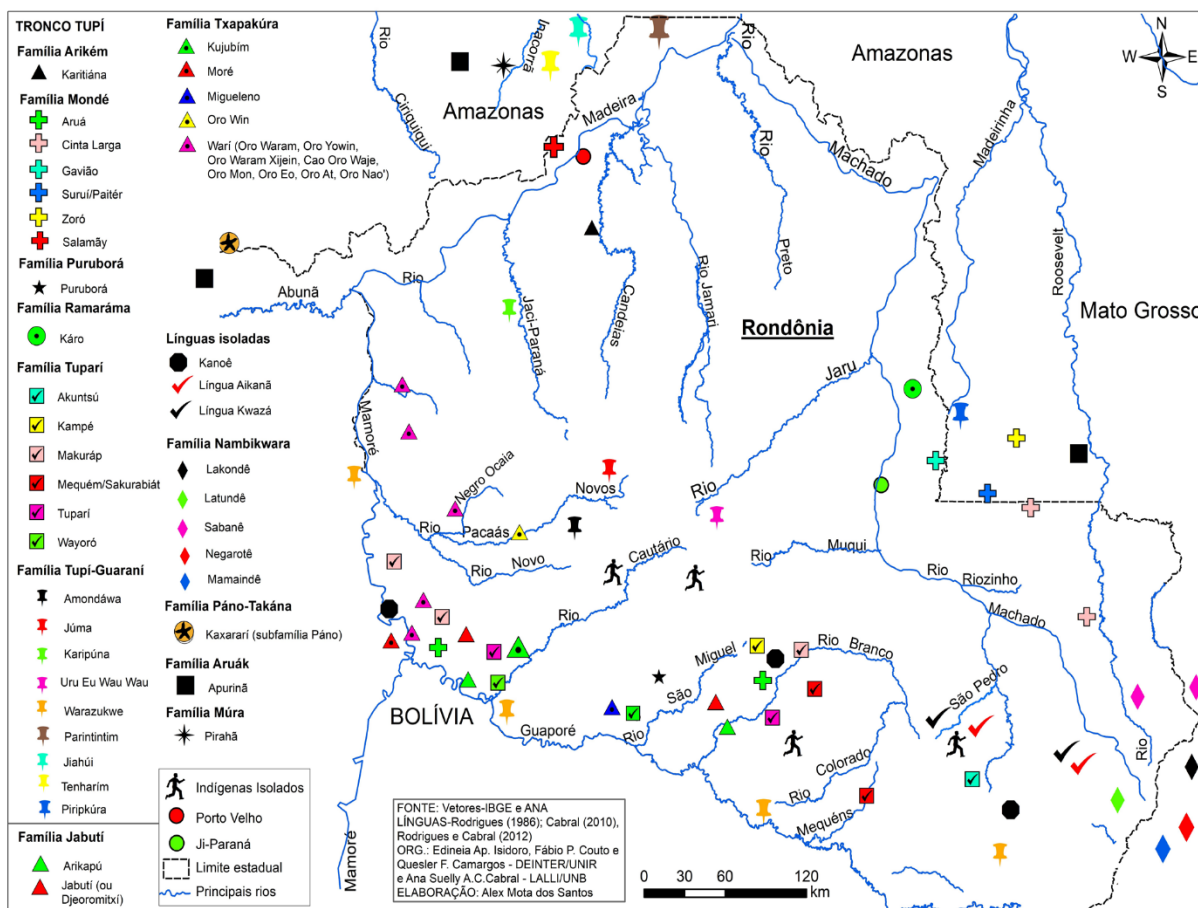
A diversidade linguística encontrada no momento do contato com as sociedades nacionais permanece, em grande medida, preservada, muito embora o número de falantes dessas línguas possa ser considerado reduzido. Este cenário se contrapõe àquele que pode ser encontrado do outro lado da fronteira, na Bolívia, onde grande parte das línguas nativas deixou de ser falada. O número de falantes na área proposta pelos autores diminuiu drasticamente, sobretudo após o contato com as línguas das sociedades nacionais, culminando em um quadro crítico: aproximadamente metade das línguas conta com menos de cinquenta falantes e cerca de um terço delas com menos de dez (Creevels & van der Voort, 2008, p. 151). Apesar de alarmante, a situação tem assumido novos contornos nas últimas décadas, principalmente no que tange às políticas de revitalização

⁵² Segundo os autores, esta área linguística ainda pode ser dividida em sub-regiões a partir de características estruturais semelhantes entre certas línguas, sendo a T.I Rio Guaporé (enquanto o Complexo do Marico) um destes complexos culturais e linguísticos.

e resgaste, por meio de estudos sistemáticos realizados por linguistas, políticas públicas de ensino bilíngue das línguas maternas nas escolas e movimentos de aglutinação política, tais como os trabalhos das associações indígenas, em torno da questão.

Se anteriormente defendi que a Terra Indígena Rio Guaporé deve ser apreendida por meio de uma relação escalar (ou de mútua afetação) estabelecida com esse cenário mais amplo – a Grande Rondônia – da qual ela faz parte, o viés linguístico auxilia na sustentação dessa hipótese. Nesse sentido, a TIRG reflete não apenas a rica diversidade desta classificação areal mais ampla, mas também algumas características da situação prática ao nível da fala. Das cinquenta e sete línguas presentes na região identificadas pelos linguistas supramencionados, treze estão presentes na TIRG; em relação às famílias linguísticas, das oito registradas na área, metade delas se encontram presentes, adicionadas duas línguas/famílias geneticamente isoladas. A presença de parte dessas línguas na TIRG não deve ser entendida como dado estático. Pelo contrário, a perspectiva escalar (ou fractal) permite compreender que tais línguas não estão isoladas, mas inseridas em redes de circulação que pressupõem contato constante, trânsito de falantes e a atualização contínua de repertórios linguísticos por indivíduos e comunidades.

A situação na qual se encontram as línguas presentes na TIRG é variável. Se, por um lado, encontramos grande fluência nas línguas makurap e jaboti, que apresentam uma quantidade relativamente significativa de falantes, por outro, nos deparamos com etnias como os Aikanã (Massaká e Cassupá), cujos membros não falam nenhuma palavra de sua língua isolada – ainda que, com frequência, afirmem que tais palavras estão em algum lugar de sua consciência. Nestes casos, podem eventualmente ocorrer os empréstimos. Na Baía das Onças, por exemplo, há uma família chefiada por um indivíduo Massaká, Piau, casado com Edite Makurap; ainda assim, todos os filhos e até a própria esposa falam ou entendem o jaboti em diversos níveis. O homem, no entanto, embora compreenda algumas palavras em jaboti e não fale sua língua materna, é reconhecido por ser o maior fluente e conhecedor de outras línguas: as *línguas animais*. Voltaremos a elas.



Mapa 3 - “Mapa das Línguas Indígenas de Rondônia”. Fonte: Cabral (2018).

Algumas línguas, como o tupari e o wajuru, hoje se restringem a poucos anciões que ainda as dominam fluentemente, enquanto a maioria das pessoas conserva apenas fragmentos lexicais, ou consegue formular pequenas frases quando requerido. Antes limitadas a palavras e expressões isoladas, as línguas kuyubim e kanoé ganharam recentemente atenção por meio de projetos de salvaguarda e documentação, especialmente na produção de dicionários e cartilhas que vêm sendo utilizados nas mais variadas atividades e âmbitos. As línguas Txapakura, representadas pelos dialetos wari’, estabeleceram-se relativamente há pouco tempo na T.I., mas são conhecidas de longa data na região e faladas fluentemente por indivíduos que se autoreconhecem como Wari’, de todas as idades. Apesar disso, como apontado, essas línguas causam estranhamento aos indivíduos das etnias que ocupam o território há mais tempo, sendo indistintas e pejorativamente chamadas de língua *urudão* (de *gente brava*). Há, por fim, a situação sensível da língua arikapú, falada por uma única anciã fluente que, certa vez, depois de cantar uma bela canção designada como “música do mutum”, chorou aos meus ouvidos:

“eu choro porque não posso falar minha língua com ninguém, eu choro porque quando eu morrer, eu vou levar minha língua comigo”.

Além das línguas indígenas, todas as pessoas falam fluentemente o português (com exceção de alguns anciões) e, devido à proximidade com a Bolívia, também o espanhol – ou, mais frequentemente, o *portunhol* extrovertido e jocoso, sempre acompanhado de risadas. Mesmo que o português seja a língua predominantemente falada na vida cotidiana, é corriqueiro perceber as pessoas pronunciando palavras ou efetuando diálogos em suas línguas maternas. Ao circular por alguma das aldeias, é possível eventualmente ouvir duas mulheres de idade já avançada conversando em wajuru, makurap ou jaboti; ouvir gritos ecoando pelo espaço em que se misturam o português e o kuyubim, quando rapazes dizem que estão indo pescar ou mesmo as pessoas sentadas em uma roda de chicha, falando palavras e frases na sua língua ou traduzindo algum termo do português para exemplificar ao antropólogo como se fala em sua língua materna.

O que chama mais atenção neste contexto, para além de toda essa diversidade expressiva, é o poliglotismo que o constitui. Como consequência da *mistura*, abordada no capítulo anterior, a maioria das pessoas é capaz não apenas de entender, mas também de falar, uma ou mais línguas diferentes daquela “associada” ao seu próprio grupo étnico. Entretanto, há indícios de uma correlação entre a proficiência linguística – tanto na fala quanto na compreensão – e determinadas faixas etárias.

Destaco o caso da anciã Arikapú, à qual me referi acima. Ela é fluente em arikapú, jabuti e português, e se comunica muito bem em wajuru e makurap, sem contar o fato de que ela canta, ainda com muita animação, principalmente em dias de *chichada*, músicas em todas essas línguas. Por conseguinte, dado o seu notável poliglotismo, seus filhos a descrevem como um “verdadeiro japiim” – *bicho-de-pena* conhecido por sua habilidade de falar em diferentes línguas. Entre os mais jovens, embora se observe o reconhecimento e o uso dos vocabulários oriundos das línguas de seus pais, avós e demais parentes, esse conhecimento tende a se restringir a termos isolados ou expressões específicas, sem atingir o grau de proficiência observado entre os mais velhos.

O contexto linguístico do Guaporé, desta forma, acaba por entrelaçar relações linguísticas fundamentadas, sobretudo, no convívio e nos casamentos interétnicos, que configuram a formação de uma rede composta por sujeitos de alteridades diversas. Como

vimos, são essas as bases que sustentam o estado de *mistura* em que se encontram esses grupos. Onde se inseririam, então, as línguas nessa dinâmica?

O poliglotismo característico deste contexto acentuou-se, especialmente, no *tempo do seringal*, durante o contato, no qual as pessoas precisaram desenvolver novas estratégias de comunicação (Caspar, 2015, p. 264). Em alternativa ao português, que ainda não era amplamente compreendido e falado, muitos indivíduos utilizavam a língua makurap como língua franca, sobretudo nos barracões da seringa (Braga & Bastos, 1998, p. 138). Alguns de meus interlocutores dizem, no entanto, que esse entrelaçamento, mobilizado pela *mistura*, já era conhecido antes mesmo do contato, isto é, no *tempo da maloca*. Desta forma, línguas e *mistura* são elementos que caminham lado a lado: conhecer as primeiras era a condição para estabelecer a segunda, ainda que isso resultasse em estranhamento e, ao fim e ao cabo, em amizade ou animosidade.

Segundo André Jaboti, era comum que as pessoas se compreendessem, na medida em que a “língua jaboti era parecida com wajuru, arikapú e makurap, pegava um pouco de cada, não eram línguas tão difíceis assim para aprender”. O uso do makurap enquanto língua franca, por sua vez, se consolidou por ser a língua que os *eré* podiam compreender minimamente. Essas relações permitiram com que o âmbito linguístico se tornasse um dos elementos fundamentais para se estabelecer um complexo cultural homogêneo (Meiros, 1991) – condição que embasou sua classificação areal (Crevels & van der Voort, 2008), considerando as notáveis semelhanças entre as línguas em questão, os empréstimos, bem como a relativa proximidade prática entre elas.

Com todos esses elementos expostos, fica evidente a expressiva complexidade sociolinguística que caracteriza a Terra Indígena Rio Guaporé. Ao menos do ponto de vista humano. Se é fato que, assim como as línguas humanas, os indivíduos nesse contexto também apreendem e praticam qualidades de línguas outras-que-humanas, então estamos diante de um complexo regional que não se limita apenas às línguas humanas nativas – e concomitantes a elas, ao português e ao espanhol. Trata-se, antes, de um cenário conformado por incontáveis coletivos humanos e outros-que-humanos em comunicação permanente (Kawa, 2016). O poliglotismo e o multilinguismo, neste sentido, não são constitutivamente, tampouco excepcionalmente, humanos. Se as línguas humanas, de uma maneira geral, desempenham um papel fundamental na constituição das relações deste complexo, operando enquanto elemento-chave na diferenciação e na composição de alteridades diversas, somos levados a analisar como, e de que maneira, as línguas

outras-que-humanas também adentram e ressoam nesta lógica. Nesse sentido, defendo aqui a ideia de que a diversidade linguística de uma região vai muito além das línguas humanas que a constitui.

É amplamente difundido entre as pessoas neste contexto, independentemente de sua faixa etária ou gênero, que outras entidades do cosmos possuem suas próprias *línguas*. Animais, seus mestres e espíritos, são criaturas que podem se expressar entre si e com os outros por meio de suas *línguas* ou mesmo por meio de outras *línguas* que não as deles. Essa concepção não se limita especificamente a uma questão de projeção ou metáfora, mas, antes, à forma de se pensar as lógicas que estreitam as relações entre humanos e outros-que-humanos. Em outras palavras, não se trata aqui de um processo cognitivo ou simbólico de atribuição (Lévi-Strauss, 2012a e 2012b), mas de atributos e capacidades inerentes aos contextos relacionais (Viveiros de Castro, 1996), os quais acarretam relações práticas entre humanos, animais e espíritos de diferentes naturezas. Como vimos no capítulo anterior, os modos de expressão associados a uma fala verdadeiramente *bonita* são justamente aqueles contrapostos às formas elocutórias de quem não pode ser reconhecido como parente, sendo, grosso modo, o que diferencia os humanos *em relação* aos outros seres. Esse “em relação” não é meramente uma comparação que produz a diferença entre os seres, porém, de fato, uma interação que envolve, sobretudo, as *línguas* faladas e as maneiras de expressá-las ou percebê-las e que implicam, no limite, um tipo de gente específico.

Essas interações, constituídas por *línguas* diversas, requerem necessariamente que elas sejam concebidas enquanto comunicações legítimas que atravessam a vida no Guaporé ao longo das múltiplas temporalidades e territorialidades. Lembremos da célebre definição de Lévi-Strauss ao ser questionado por Didier Eribon sobre o que é um mito:

“uma história do tempo em que os homens e os animais ainda não eram diferentes [...] nenhuma situação parece mais trágica, mais ofensiva ao coração e ao espírito do que a situação de uma humanidade que coexiste com outras espécies vivas sobre uma terra cuja posse partilham, e com as quais não pode comunicar-se. Compreendemos que os mitos se recusem a tomar esse defeito da criação como original; que vejam em sua aparição o acontecimento inaugural da condição humana e da sua fraqueza” (Lévi-Strauss & Eribon, 1990: p. 178).

Todo continente americano é povoado por essas narrativas em que humanos e animais conversa(va)m entre si, devido a uma natureza indistinguível entre eles no início

dos tempos. Entre os povos no Guaporé isso não é diferente. Existe uma diversidade de *histórias* constituídas por esta indistinção, em que humanos e animais operam uma comunicação livre entre eles. Tais *histórias*, muitas vezes, soam confusas para quem não está habituado a ouvi-las: não se sabe quem está falando, não se sabe se é uma língua humana, se é animal; canções entram na narrativa, onomatopeias, grasnados, assovios, assopros, esturros.

Recordemos que, para os povos no Guaporé, essas *histórias* preservam uma multitemporalidade intrínseca⁵³. Embora pareçam situar-se em um passado aparentemente distante das formas atuais de vivenciar o mundo, nelas encontramos a concepção de animais que falam por meio de *línguas*. Essa concepção, contudo, não se restringe ao domínio “mitológico”. Os eventos de comunicação – intra, inter e transespecífica – entre humanos e animais implicam e se multiplicam em eventos reais e literais, isto é, no cotidiano do presente e, especificamente, no contexto da atividade cinegética. Uma *história* neste contexto pode eventualmente fundamentar a possibilidade da comunicação interespecífica; todavia, não é apenas por meio dela que tal comunicação se efetiva, já que, até os dias atuais, a comunicação entre humanos e outros-que-humanos permanece tanto necessária quanto inescapável.

Meu interesse, entretanto, para além de investigar essas *histórias* e outros eventos como a caça, que oferecem um pano de fundo interessante das comunicações, consiste em postular, parafraseando Didier Eribon, o que é, afinal, uma língua para os povos indígenas no Rio Guaporé. Se é fato que humanos conversam com animais, da mesma forma que estes o fazem entre si, quais são os estatutos desses eventos comunicacionais? Tratar-se-ia de uma comunicação linguística? Efetivamente, estaríamos diante de uma comunicação dialógica? Essas perguntas guiarão a análise do conceito de *língua* no Guaporé, permitindo-nos compreender como se desdobra uma comunicação fundada pela concepção de que a *língua* é um meio pelo qual não apenas os seres humanos, mas também os animais e outros seres outros-que-humanos podem – e devem – se comunicar. Em última instância, trata-se de desvelar etnograficamente como, e a partir de quais relações, se constitui uma *língua*, bem como as ações e relações que dela emergem. Para tanto, nosso ponto de partida é a tentativa de compreensão dos modos pelos quais ela é

⁵³ Penso ser algo que remeta ao que Viveiros de Castro elenca como “uma dimensão diacrônica fundamental, remetendo a um passado absoluto – passado que nunca foi presente e que portanto nunca passou, como o presente não cessa de passar – em que diferenças entre as espécies “ainda” não haviam sido atualizadas” (Viveiros de Castro, 2006: p. 323).

evocada nas relações humanas, para, posteriormente, analisar como esses mesmos princípios reverberam em formas de comunicação para além do humano.

Essas questões nos levam a considerar perspectivas como as que Perig Pitrou (2016) evoca em sua investigação dos rituais elaborados pelos Mixe de Oaxaca (México). Pitrou parte da concepção de que os rituais são ações que implicam uma participação coletiva entre humanos e “entidades da natureza”. Para compreender essa dinâmica conjunta, é preciso lançar luz sobre os mecanismos que tornam essa “co-atividade” efetiva (Pitrou, 2016, p. 315) – especialmente os processos comunicativos – e, assim, “destacar os procedimentos de tradução e representação que asseguram a comunicação entre seres ontologicamente distintos” (Pitrou, 2016, p. 14). Neste sentido, conforme argumenta o autor, quando indivíduos afirmam comunicar-se com seres outros-que-humanos, essa comunicação deve ser analisada com as mesmas ferramentas utilizadas para estudar a comunicação entre as pessoas humanas, pois, afinal, trata-se, em essência, de um processo comunicativo formalmente equivalente⁵⁴.

3.1 Como surgiram as línguas?

Nas *histórias* que postulam a origem dos povos que habitam a T.I. Guaporé, precisamente aquelas que tratam do surgimento da humanidade atual, encontramos diversas variações a respeito das origens das *línguas* presentes no mundo. Em comum, elas se ocupam de um equívoco que resulta no multilinguismo que caracteriza a região atualmente. Como já salientado, a maioria dos grupos concebe a existência de uma dupla de demiurgos – cujas relações são vistas sob o ângulo do antagonismo – que resgataram os humanos que viviam no interior do solo a partir de um buraco. Em tais histórias, um dos demiurgos habitualmente demonstra o seu desejo de que a humanidade fosse unívoca, na medida em que seria monolíngue. Nos desenrolares dessas narrativas, a partir de uma escolha errônea de um dos irmãos, passou a vigorar uma diferença fundamental nas maneiras de falar. Sendo assim, não estamos diante apenas do surgimento dos grupos que

⁵⁴ Se podemos partir, como veremos, de questões e ferramentas comuns à antropologia linguística para investigar esse tipo de comunicação entre humanos e animais por meio de signos, falas e outras formas de expressão, as formas que a comunicação interespecífica assume, por outro lado, introduzem diferenças importantes, que serão ressaltadas ao longo deste trabalho, na medida em que ela envolve não apenas palavras e sons, mas também sopros, gestos, movimentos das mãos e posicionamentos corporais. Um aprofundamento sobre as implicações metodológicas e analíticas dessas diferenças, contudo, deverá ser desenvolvido em outra oportunidade.

habitam o mundo ou das línguas que cada um passaria a empregar a partir daquele momento, mas também da própria diferença entre elas.

Chama a atenção, contudo, o fato de os dois irmãos já saberem falar as diferentes línguas que seriam atribuídas aos outros povos, como se elas já existissem antes mesmo de serem praticadas e distribuídas. Vejamos a passagem da “origem do mundo” para os Makurap:

“Antes não existiam esses povos [com os quais eles convivem até os dias atuais]. Nambu ordenou a Beüd:

- Ensina direito nossa língua para eles.

Era para eles saberem só a nossa língua, que é o Makurap, mas Beüd ensinou a língua Jabuti, ensinou outras, ensinou errado, fez as pessoas falarem várias línguas. Era pra ensinar só essa que nós falamos, mas Beüd foi fazendo as pessoas aprenderem a falar em muitas línguas. [...] É por isso que os Jabuti têm a sua língua, os Corumbiara a sua, os Aruá outra e assim por diante. Beüd fez um desastre, os povos não se compreendem” (Mindlin, 1993, p. 38-39).

Entre os Aruá, Andarob ensinou aos últimos povos que saíram do buraco a falarem outras línguas, inclusive os próprios brancos. “Como vai? – disse Andarob, já estendendo a mão, ensinando a dar a mão, como fazem os que não são índios (os índios não dão a mão)” (Mindlin, 1993, p. 57). Entre os Djeorometxi, como vimos anteriormente, partiu de uma decisão de Karupsihi, contrapondo-se a Kawewé, ensinar línguas diferentes aos grupos, para que eles pudessem ocupar todo o espaço da terra: “vocês brancos, vão morar do outro lado do mundo, vão falar a língua de vocês. Nossos parentes vão ficar em torno de nós, vão falar kujubim, wajuru, makurap, cada um vai saber a sua própria língua, falou Karupsihi”. No entanto, ainda que o irmão insistisse a Karupsihi para ensinar apenas uma única língua, o demiurgo já possuía o conhecimento das línguas que os povos passariam a falar antes mesmo que eles saíssem do buraco, como se sua intenção (e teimosia) fosse criar a multiplicidade linguística, para que houvesse tal diferença.

A versão Wajuru é intrigante. Como me narrou Paquinha, a própria ideia de *mistura* já era encontrada no buraco, local em que as pessoas já falavam suas próprias línguas sem que tenha sido necessário a invenção de qualquer uma delas. A narrativa para os Kanoé não pressupõe que os povos tenham sido resgatados do buraco, tampouco que as várias línguas tenham surgido a partir dos equívocos entre dois irmãos. Os Kanoé dizem que nasceram do barro e, após uma desastrosa enchente, cujos níveis atingiram as

copas das árvores, o demiurgo Txutxú (Jesus) surgiu como um cachorro falante que guiou os casais sobreviventes de cada etnia para a única ilha restante (Bacelar, 2008); lá, pelo contrário, passaram a conviver de forma conjunta e, mesmo que falassem línguas distintas ensinadas por Txutxú, ainda assim se compreendiam – curiosamente, a forma como se configuram suas vidas atualmente. Sendo desta maneira, com exceção dos Kanoé, as *histórias* apontam que a diversidade linguística era aparentemente indesejável, tendo em vista o fato de que cada grupo almejava a difusão de sua própria língua por toda a humanidade; a existência da diversidade, a partir de então, exigiria que os humanos, independentemente do seu grupo, elaborassem maneiras de se comunicar uns com os outros, ainda que os Makurap acreditassem que isso jamais poderia ocorrer.

De todo modo, chama a atenção nessas narrativas uma ideia fundamental, que será valiosa para esta tese: a existência de uma “única” língua, isto é, aquela humana por excelência, ou, em outras palavras, de gente de verdade. Sempre me questionava, ao ouvir diversas narrativas míticas, a respeito de qual língua falavam os personagens daquelas histórias. Ao repassar a dúvida aos meus interlocutores, eles diziam que se tratava de sua própria língua, aquela que se fala no interior de seu próprio grupo; dessa forma, um personagem wajuru se comunicava em wajuru, e um kanoé, em kanoé. Mas havia igualmente respostas que marcavam uma indistinção entre elas. Moero, professor djeorometxi cujos diálogos comigo foram sempre muito profícuos, me revelou em certa ocasião: “todas as nossas línguas, com exceção da de vocês **eré**, dizem a mesma coisa. Elas guardam o nome das coisas e dos sentimentos, o nome do parente e do jeito da cultura de cada um ser”. Nessa mesma direção, como me alertou Japão, um dos professores da Baía das Onças, bastava se comunicar em qualquer língua que os personagens se entenderiam: “nas nossas histórias, não tinha essa coisa como é hoje, que fala jaboti, inglês e português, todo mundo podia falar como quisesse, do jeito que quisesse, têm *mistério* aí, era uma só língua antes do buraco, porque todo mundo era gente⁵⁵”.

Tais respostas puderam, parcialmente, responder algumas perguntas que me inquietavam. Se a diversidade linguística emergiu a partir da existência dos humanos atuais, como se desdobraria a questão linguística antes do advento da existência da humanidade presente? Qual língua Nonõnbzia, o herói Djeorometxi, falava com os

⁵⁵ Chama a atenção que a qualidade de gente presente no buraco era muito específica: seres transparentes que ganhariam designações dos demiurgos a respeito de qual língua falariam. Uma qualidade sem rotulações, sem língua: seria essa qualidade a forma intensiva da pessoa?

urubus usurpadores que capturaram sua mãe? Seria a língua jaboti? Ou o crocitar e os grasnados dos urubus? Qual língua falava o herói com sua avó ao se metamorfosear em lagarta para se esconder de seus inimigos? A partir de qual língua os urubus falavam entre eles? E em qual língua se comunicavam os povos dentro do buraco? Neste sentido, as falas de Moero e Japão parecem se complementar e explicitar o que quero dizer com a existência de uma “única” língua. O primeiro aponta para uma indistinção, ainda que englobada e exaltada pela diferença – traduzida em termos culturais –, ao dizer que todas as línguas dizem a mesma coisa, guardando sentimentos e jeitos de ser; o segundo, para a continuidade linguística entre os personagens: se existia apenas uma língua, todos, então, poderiam se comunicar entre si, pois as línguas, embora diferentes, dizem as mesmas coisas, afinal, por serem gente, todos podem se compreender.

A ambivalência desses contextos é clara: se, de um lado, o etnocentrismo linguístico marcava uma condição étnica da fala, do outro, a indistinção linguística presumia que humanos (e seus grupos distintos) e animais falavam e se entendiam entre si, independentemente de qual língua empregavam. Nos dois casos temos um mesmo fundo que possibilita a comunicação, isto é, ambos possuem características humanas, sendo, portanto, humanos. Esses dois aspectos recaem sobre o tema da indistinção que possibilita a comunicação, tal como ressaltado por Lévi-Strauss no caso dos animais e humanos nos mitos. Mas podemos ir além: a indistinção entre humanos e animais – e, no caso do buraco, entre os próprios humanos –, aponta igualmente para a indistinção entre a língua falada e a língua compreendida. Independentemente da língua que se emprega, todos podem se compreender. Assim, nesse tempo, não há uma distinção entre o som e o sentido: ainda que o primeiro seja diferente, o último se revela o mesmo.

Com o advento do multilinguismo após a retirada dos grupos do buraco na terra, a diferença linguística foi instaurada, do mesmo modo que a aparente incompreensão entre os seres. Mas não só. Muitas *histórias* (e versões alternativas delas) também apontam para o momento em que a diferença prevaleceu igualmente em relação aos animais. Sentado junto de Paquinha Wajuru em seu terreiro, como corriqueiramente fazia pelas manhãs em Ricardo Franco, ganhamos a companhia de um beija-flor que rodeava o jardim. “Tem história esse beija-flor”, disse meu interlocutor.

“Ele era muito mau! Cunhado e a sua irmã pediram para que ele cuidasse do filho enquanto ia pra roça, sobrinho dele. Mas ele não gostava de cuidar de criança, de olhar elas. Aí o casal plantou maniva, trabalharam o dia todo, pensaram: ‘bora embora logo, porque aquele meu cunhado não sabe cuidar

de criança’. Voltou pra aldeia, filho não apareceu, chamou, chamou, lá de cima da árvore ouviu chamando eles: ‘*krrr krrrr krrrr*’, japó não fala assim até hoje? Então, virou japó! Virou não, beija-flor que era pajé, transformou ele em japó, não tinha paciência. Antes era assim, podia transformar o outro em bicho rapidinho, só com o poder da palavra ‘vira tal bicho!’, daí virava. A primeira coisa que fazia é falar na língua do bicho, já saía *krrr krrr krrr*”.

Este mesmo aspecto pode ser observado no surgimento dos caititus. Enraivecido pelas mulheres que zombavam de um possível interesse do herói por uma outra mulher, Nononbzia as transformou em porcos do mato. “Querem dizer que quero namorar? Então agora vocês vão comer barro e estalar os queixos para falar”, ordenou o herói. “*Tac tac tac, tac tac tac*” – saíram correndo as mulheres-caititu. Uma *história* Arikapú narra a trajetória de uma mulher que, incrédula pelo fato de seu marido estar comendo fezes com pamonha, se transforma em tesourinha para viver longe de sua aldeia: “Então a filha dela foi lá ver se era isso mesmo: mamãe, tu não vai acreditar! Você tava certa, papai tá comendo bosta! Aí ficaram com muita raiva, mulherada então virou esse pássaro branco, tesourinha, se enfeitou de pena, colocou pena por pena no corpo, amarrou assim com linha, foi pra outro canto. ‘Bora embora, esses homens só comem bosta, *ké ké ké keu*, vamo embora nós, deixam eles aí sem chicha’, *ké ké ké, ké ké kéu* saíram elas”, narra Elisabete. Como vimos na história de Hawapi e Bidjidji, que articula certas afecções e conforma os modos adequados de conduta entre humanos, a velha franzina, abandonada, foi transformada em rã após ser esmagada por Hawapi: “agora tu vai falar *pru-pru-pru*, esse vai ser sua língua”.

Há muitas outras histórias que sugerem transformações semelhantes. Em comum a todas elas, observa-se um movimento de metamorfose que, como consequência, altera os modos elocutórios dos envolvidos, resultando, por sua vez, no surgimento de outras línguas. Mas há igualmente histórias curiosas que mostram esse mesmo processo em sentido inverso: quando são os animais que transformam os humanos em animais, fazendo com que estes passem a compreendê-los por meio de suas línguas.

Em uma história Aruá (Mindlin e narradores indígenas, 1993, p. 171-173), um menino recebe de seu tio uma moqueca preparada com tripas de uma anta recém abatida. No caminho para a maloca, comenta com os demais que esqueceu sua moqueca na pascana. Orientado a voltar, o menino se encontra com uma anta que o questiona sobre sua presença. Ao responder que havia ido buscar sua moqueca de tripas, o animal deu as

costas ao menino e ordenou para que ele enfiasse a mão no seu ânus. Com o menino preso em seu traseiro, a anta disparou para o mato. Ela passou a criá-lo, mostrando o mundo para ele. Após muito tempo, o tio do menino, junto de outros homens, armou um tocaio para caçarem anta. Os caçadores ouviam os assovios das antas se aproximando. Para as antas, esses assovios correspondiam à mãe chamando o menino pelo nome (Txoé), pois ela havia desconfiado da presença dos caçadores. O menino, que já não gritava como criança, mas sim como anta, acabou sendo flechado pelo próprio tio.

A miscelânea intrínseca de línguas nas narrativas míticas pode ser concebida, portanto, sob duas perspectivas distintas. Uma é aquela da indistinção sobre a natureza de uma língua ao se comunicarem os personagens dessas *histórias*: ao ouvir uma narrativa, nos deparamos com o fato de que se torna impossível saber se se trata de um humano ou animal, ou se existe uma diferença na língua que ambos estão falando. E por mais que a diferença se revele em alguns casos, ela não é um impeditivo para a comunicação, tendo em vista que parece haver uma indistinção entre as modalidades linguísticas que permite aos personagens se compreenderem, independentemente da língua que falem ou ouçam. “E o urubu falou para ele: toma aqui o seu rapé!” – qual é, afinal, a língua que os urubus falam com os humanos? Ou, no caso do Txoé, seja falando com seu tio e seu grupo de caça, seja falando com sua mãe-anta, nunca deixou de falar a língua de gente, esta que guarda sentimentos e jeitos de ser.

Na outra perspectiva, temos o surgimento do multilinguismo baseado em uma confusão dos demiurgos fazendo com que os grupos humanos falassem cada qual uma língua, como fez Karupsihi ao distribuir a seu bel prazer as línguas entre os povos. Mas também se instaurou a diferenciação a partir do momento em que humanos se transformaram em animais, seja através de um adorno de plumas, ou de uma simples ordem de um pajé ou de um herói mítico, ou, ainda, de dar a volta pelo mundo com uma anta, fazendo com que aqueles agora “ex-humanos” falassem através de grunhidos, assovios, grasnados, assopros, gritos e urros. Ainda assim, mesmo que tenha se instaurado a diferença, atualmente tudo parece continuar como antes, porque os humanos conseguem se entender e entender os animais, ainda que se tratem de línguas diferentes.

De certo modo, podemos chegar a uma conclusão: os demiurgos eram verdadeiros políglotas, como o são as pessoas atualmente no Guaporé. Eles assumem nas *histórias* o papel de hiper comunicadores, tendo em vista que o multilinguismo é interno aos heróis, isto é, a diversidade possui um caráter contínuo e intensivo quando se concentra no

interior dos personagens: dos dois irmãos (Aruá, Jaboti e Makurap), no buraco (Wajuru) ou no cachorro falante Txutxú (Kanoé). As histórias narram justamente como se instauram as línguas humanas e línguas animais, que, por contraste, são pretensamente infra comunicadores. Nesse momento, o multilinguismo se torna descontínuo e extensivo, já que a diferença se expressa a partir da distribuição das línguas entre os seres. No entanto, embora descontínuo e extensivo, o multilinguismo nunca deixou de abarcar, como pensaram os irmãos Makurap, uma meta-compreensão mútua, em função da possibilidade de os personagens se entenderem independentemente da língua que falem, seja a dos tupari ou a língua das antas. Por outro lado, a partir de certos eventos, que como veremos, englobam o contato com os não indígenas e suas línguas, a convivência interétnica, os casamentos *misturados* e as artes verbais empreendidas no contexto cinegético, o multilinguismo que constitui o mundo atualmente retorna ao registro intensivo e contínuo entre os próprios seres, que são como outrora foram os demiurgos, verdadeiros hiper comunicadores.

Digamos que a questão da diferença se torna fundamental quando falamos das relações linguísticas entre os seres, seja ela intensiva, extensiva ou intersticial. Fundamentado sobre as duas falas dos professores, Moero e Japão, está o argumento da existência de uma mesma língua, aquela “humana” por excelência, compartilhada entre os seres, que guarda nomes e sentimentos e que diz as mesmas coisas, porque todos são gente. Mas elas podem encontrar variações, seja a partir de uma má escolha, da confusão, da distribuição geográfica, ou da atribuição por parte dos demiurgos da existência da diversidade étnica, seja, ainda, pela aquisição de comportamentos, como comer barro, no caso dos caititus, se enfeitar de plumas no caso das tesourinhas, ou conhecer o mundo com(o) uma anta. Resta agora aos seres apreender, conter e propulsionar essa diferença para se comunicar, realizar alianças, produzir o parentesco e – o que me interessa mais de perto nesta tese – caçar.

3.2 Da maloca à escola: por que se fala (e se deve falar) muitas línguas?

Se na seção anterior destacamos a presença das línguas, suas origens e a sua distribuição ou aquisição por parte dos seres e das etnias que constituem o mundo, a partir das histórias de natureza mítica, interessa neste momento apresentar as relações e percepções do conceito de língua a partir das *histórias* do contato e da sociabilidade dos

grupos até os dias atuais. O objetivo desta sessão é mapear as formas pelas quais as diferentes línguas humanas circularam ou circulam entre os indivíduos e grupos.

Na espera de toda minha documentação para ingressar na TIRG e realizar a pesquisa de campo, frequentei diariamente o porto da FUNAI em Guajará-Mirim. No local, eu dispunha da companhia de Miruim Kanoé, morador de Ricardo Franco que, atualmente, é funcionário do órgão indigenista. O porto da FUNAI opera enquanto uma base de apoio para os indígenas que se dirigem à cidade, seja para a realização de compras e práticas de comércio, seja para a resolução de questões burocráticas ou para visitar seus parentes que moram na cidade. O local recebe, diariamente, cerca de 100 pessoas em um alto fluxo rotativo de indivíduos residentes em toda a região dos rios Guaporé e Mamoré, incluindo, evidentemente, as etnias da T.I. Rio Guaporé.

Os povos falantes de língua txapakura, sobretudo os Wari', devido a sua proximidade geográfica, são frequentadores assíduos do porto. Como falam fluentemente suas línguas, a saudação “**auina**” é cotidianamente ouvida no porto e placas de sinalização são sempre bilíngues no português-txapakura. Miruim, certo dia, se disse envaidecido pelo fato de seus parentes wari' dominarem com maestria sua própria língua, realidade que não pode ser equiparada aos povos do Guaporé:

“Eles falam bem na língua, porque a história deles já é diferente, as línguas lá do Guaporé já estão morrendo com os velhos. A culpa foi do contato, nós ficamos proibidos de falar nossas línguas, o pessoal aqui de cima [como se referem a esses grupos] não precisou não falar a língua”.

O relato de Mirium contém, sem dúvidas, o principal motivo pelo qual a questão linguística no Guaporé se encontra em uma situação na qual há atualmente um número limitado de falantes de cada língua e, muitas vezes, sem o domínio completo delas. É extremamente comum ouvir narrativas desta natureza, independentemente da idade e gênero de quem as narram. Neste mesmo dia, convidado pelo meu anfitrião na cidade, desloquei-me até sua casa para visitar sua mãe, Izabel Jaboti, que havia se mudado para Guajará-Mirim em razão do falecimento recente de Francisco Kanoé, seu marido e o morador mais antigo da T.I. Guaporé até então. Os movimentos reduzidos e debilitados não escondem as marcas de suas doloridas memórias do *tempo da seringá*. Suas palavras e histórias ressoam com um sofrimento impossível de mensurar:

“Chamavam-nos de caboclos. Depois que fomos amansados, não entendíamos o português, mas diziam para a gente, caboclos. Eu ainda era nova, criança, vi meu pai morto na beira do rio, com uma bala no peito. Puxaram minha mãe pelos cabelos e me jogaram em um barco, parece que foi ontem. Cresci e me casei no São Luís, depois mataram meu marido também. As mulheres tinham que cozinhar, cuidar da roça e ajeitar o barracão, os homens iam todos tirar seringa. Diziam que éramos caboclos mansos, porque nos amansaram. Parente nosso aparecia, era índio bravo, não falava o português ainda. Tinha índio manso e índio bravo, se *cortava na gíria* era bravo, senão era manso. Não deixavam falar na nossa língua, todos eram proibidos de *dobrar a língua*. Primeiro matavam, depois tirava à força, depois não deixavam de falar nossa gíria, depois tiravam a chicha e em troca recebíamos pinga. Uma vez eu fui pega *dobrando na língua* com mamãe, eles nos fizeram ficar dois dias inteiros sem comer”.

O testemunho de Izabel Jaboti é compartilhado também por outras pessoas, independentemente da etnia. Vejamos o que me disse, ainda na minha primeira etapa de pesquisa de campo durante o mestrado, Rosa Kujubim, quando questionada sobre as razões pelas quais os Kujubim não dominam fluentemente sua própria língua.

“Quando era noite, antes da gente ir dormir, ela [mãe] contava história da maloca para gente, falava que a gente era índio. Cantava na língua para gente, mas só sussurrando porque patrão não podia ouvir, se ouvia falando ou cantando na língua, falava que era língua do diabo, que não era língua de gente, que tinha que falar e fazer que nem civilizado, é por isso que a gente só sabe palavra na língua, nunca podemos aprender. Mamãe não gostava nem de contar história porque eles falavam que era mentira”.

Em certa ocasião, em uma das *chichadas* na aldeia Ricardo Franco, um grupo de pessoas mais velhas me convocou para oferecer testemunhos sobre suas histórias. A pretensão dessas pessoas era a de que eu anotasse em meu caderno de campo exatamente as palavras a serem ditas, para que, desta maneira, eu revelasse a verdade do que havia ocorrido com eles. Houve uma certa dificuldade em ouvir as palavras daquelas pessoas, misturadas com gritos, choros e lamentações. Afinal, como vimos, as *chichadas* são ocasiões em que os sentimentos se tornam mais aflorados. Nas palavras de Julieta:

“Anote aí, **eré**. Diz que não podia falar em nossa língua! Os capatazes nos batiam e até eram capazes de nos matar se ouvissem algum de nós cortar na gíria. ‘Essa língua é língua de bicho, vocês não podem falar, vocês agora são caboclos’. Uma vez eu tomei uma peia, um soco na boca, porque falei com minha irmã na minha língua, minha cabeça rodava, minha boca sangrava. Eles não queriam que a gente se entendesse, era por isso que nós não podíamos falar na língua. Os patrões queriam ouvir o que falávamos.

Nós ainda sabemos falar porque não podem tirar nosso pensamento da gente, mas nossos meninos, filhos, que nasceram no seringal, não podem mais *dobrar na língua*".

Por fim, Moero Jaboti ainda nos conta sobre como as violências sofridas pelos seus antepassados acarretaram a possibilidade de as línguas serem mortas, tendo em vista que elas parecem possuir uma espécie de agência ao circular pelas bocas das pessoas:

"Vou te contar, antes da gente falar português, era só na língua. Quando Rivoredo [Patrão da borracha e agente do antigo SPI] chegou, obrigou todo mundo a não falar mais na língua, **eré** via que nossa língua era coisa de diabo, do demônio, não podia falar. Era coisa de bicho, atrasado. Então você vê, uma língua pode ser matada, uma língua pode morrer, muito parente já não fala sua própria língua por conta disso, quando ela para de ser falada, quando ela para de rodar por aí, de andar na boca de cada um, ela morre. Mas ela morre porque ela foi morta antes!"

As quatro narrativas são suficientes para exemplificar as situações do contato entre ameríndios e seringueiros ainda no começo do século XX e como isso afetou diretamente a questão das línguas. Todas elas apresentam os mesmos aspectos e compartilham as violentas situações às quais as populações ameríndias na região foram expostas. Destruíam e queimavam as aldeias, raptavam ou carregavam à força as pessoas para serem incorporadas no trabalho forçado nos seringais; assassinatos, restrições de alimentos e o atroz impedimento de falarem as próprias línguas maternas. A proibição imposta aos indígenas de falarem as próprias línguas foi uma das estratégias mais perversas adotadas pelos patrões da borracha. Em primeiro lugar, porque, para serem considerados "mansos" ou "amansados", deveriam abandonar de vez suas línguas nativas. O ato de falar essas línguas era visto pelos patrões como uma das práticas e hábitos de selvageria, o que fica explícito no fato de haver uma terminologia para classificar e dividir os indígenas entre mansos e bravos, ou dizer que as línguas indígenas eram "línguas de bicho" ou "língua do diabo". Como destacado na fala de Isabel, a lógica de amansar perpassava a questão da língua que deveria ser falada. Em segundo lugar, porque falar as línguas indígenas era, na perspectiva dos seringalistas, um mecanismo transgressor, ao tornar a comunicação ininteligível aos não indígenas: com a sua violenta proibição, os **eré** buscavam evitar possíveis revoltas contra o regime de poder estabelecido nos seringais.

As consequências de tais proibições, desta maneira, acabaram por ecoar no quadro atual das línguas nos Guaporé. Línguas como a kuyubim e massaká foram consideradas extintas, apesar de a primeira ter sido incluída recentemente em um processo de revitalização e salvaguarda (Birchall & Chyc, 2023). Efeitos que não se apresentam apenas no nível da comunicação verbal, afinal, isso vale também para canções e danças que se encontram restritas atualmente ao domínio de poucos anciões das mais variadas etnias.

As relações linguísticas entre os povos no Guaporé se iniciaram em tempos imemoriais, como vimos, mas elas ganharam contornos específicos ainda no *tempo da maloca*, o tempo do reencontro dos povos. Wadjidjiká Arikapú nos conta como o multilinguismo era presente ainda no tempo em que as etnias viviam em aldeias separadas, mas se uniam para a realização de confraternizações:

“Antigamente, Arikapú morava na aldeia do meio, em baixo vivia Jaboti e em cima, Makurap. Tupari já era mais pra cima, eram bravos. Mas antes era de outro lugar, acho que lá pro rumo de São Paulo. Um chamava o outro para ir fazer festa e beber chicha. Então, parente chegava tocando buzina, era assim que avisava que pessoal já vinha chegando. O pessoal entendia um ou outro, falava também, sabia nome de cuia, de chicha, era mais para dançar e cantar. Então a gente aprendia a cantar na língua dos makurap, os makurap tinham as músicas mais bonitas, porque eles roubaram as músicas de todinho os outros *tribos*. E eles vinham e aprendiam as nossas na aldeia Arikapú, era assim. Quando chegou no barracão, já sabia falar um na língua do outro, porque já vinha de antigamente, do *tempo da maloca*. Mas no seringal, não, não podia mais cantar, não podia mais dançar e nem *cortar na gíria*. Só nesse português”.

Wadjidjiká nos diz, então, que as relações estabelecidas anteriormente ao contato já estruturavam o multilinguismo como uma forma primeva de socialidade. Essa socialidade, em ressonância com o relato da anciã, foi também observada por Caspar (2015, p. 264) e por Snethlage, que, a propósito, destaca o fato de ter aprendido a língua jaboti com um Makurap (Mere et al, 2021, p. 534). No entanto, durante o período de operação dos barracões de seringa, as comunicações – ao menos aquelas realizadas diante dos patrões da borracha – foram reduzidas ao português. Algumas fontes apontam que, em dado momento, o português, junto à língua makurap, passaram a operar enquanto línguas francas, ao menos no seringal São Luís:

“Quando esses grupos ‘desconhecidos’ surgem na literatura sobre o Guaporé, eles já se encontram incorporados à força de trabalho nos

seringais. [...]. Esse contato de falantes de línguas diversas resultou a princípio em uma situação de impasse linguístico. Duas eram as necessidades básicas: os grupos de trabalhadores (até então todos indígenas) precisavam se comunicar entre si e com os administradores dos barracões (falantes de português e/ou espanhol). Para a comunicação intertribal foi adotada a língua Makorap, talvez por este grupo ser majoritário e ter sido influente e temido no passado. Na comunicação administrador-seringueiro, os dados apontam para o predomínio do português” (Braga & Bastos, 1998, p. 138).

Meus interlocutores confirmam tal papel atribuído à língua makurap e, para além disso, fazem menções a uma grande revolta contra capatazes e seringalistas durante o período do seringal, que acarretou na massiva fuga de indivíduos das mais variadas etnias do barracão São Luís, como me foi narrado por André Jaboti:

“Trabalhavam como escravos, fazendo picada de seringa; alguns fugiam e outros morriam, ou eram mortos. Desde o rio Branco fomos misturando, no seringal misturou mais, aprendeu a conversar, aprendeu língua, aprendeu a se entender! Até que o vô da Gina, um Makurap, se revoltou, foi para aldeia, mas ele foi pego e amarraram ele, então ele falava bem baixinho em makurap para as pessoas, falava que ia matar os capangas e todos iam fugir. Pessoal já entendia makurap, então sabia que ia acontecer. Então cortaram a corda, capataz tava na rede, aí cacetou o cara e pegou espingarda e outro era Tupari que tava na roça, aí matou todos os quatro capatazes. Pessoal fugiu, mas depois acharam de novo..., mas você vê, a língua é uma arma, se sabia falar o makurap, pessoal entendia que ia fugir, mas os **eré**, não, não entendia. É como tivesse dois holandeses igual o Henri [o linguista Hein van der Voort], se eles falarem não vamos entender nada, eles podem querer nos matar e não vamos saber, só quem sabe falar holandês é que vai saber, assim como foi com o makurap, pode fazer o que quer”.

Com o declínio econômico dos barracões e o deslocamento massivo de indivíduos, por meio dos comboios organizados pelo SPI e, sobretudo, das fugas para a região da atual Terra Indígena Rio Guaporé, novos quadros de comunicação passaram a caracterizar os arranjos da sociabilidade entre os grupos. Meus interlocutores relatam que, quando passaram a conviver de forma *misturada* na TIRG, não existiu especificamente “uma” língua franca. Como demonstrado no primeiro capítulo, na sequência da chegada dos primeiros grupos ao Posto Ricardo Franco, foi operada uma divisão na aldeia, marcada pela sede do posto do SPI. Lembremos que no extremo oeste moram os Makurap, Tupari e Aruá, enquanto à leste residem os Djeorometxi, Wajuru, Kanoé e Kujubim. Com a atribuição do papel de “chefes” ou “capitães” às lideranças indígenas, intensificaram-se

não apenas as pequenas disputas que acarretaram as divisões do território em aldeias ou bairros, mas a própria concorrência pelo domínio político e territorial do Posto Indígena Ricardo Franco que, como vimos, têm nas relações consanguíneas patrilineares e na disseminação de suas línguas suas principais estratégias.

Se a disputa política iniciada entre Makurap e Djeorometxi, e depois promovida pelos demais grupos, previa a dominância populacional e linguística do Posto, levando em conta o monolinguismo como mecanismo fundamental, o que se sucedeu foi justamente a difusão de mais línguas entre os indivíduos de outras etnias. Wajuru, Tupari, Kanoé, Aruá e Kujubim circulavam entre os grupos de trabalho liderados pelos Makurap e pelos Djeorometxi, além, evidentemente, de estabelecerem relações matrimoniais entre si. O cenário descrito por Wadjidjiká do *tempo da maloca* parece ter se reatualizado ainda no início do convívio multiétnico e linguístico na T.I Guaporé, tendo em vista que, além de suas próprias línguas, as etnias eventualmente aprenderam outras, seja para trabalhar ou para casarem entre si.

Quer seja nos convites para festas interétnicas do *tempo da maloca*, nas mobilizações contra o regime seringalista no *tempo da seringa*, ou nos novos rearranjos a partir do contato e com a demarcação da T.I. no *tempo do posto*, observamos nos papéis exercidos pelas línguas a sua principal incumbência: a de fazer novos parentes e de estabelecer relações de convívio, disputa e aliança entre os grupos.

A partir deste cenário, pode-se dizer que as relações possibilitadas pelo encontro da diversidade linguística fundamentam e são fundamentadas nas e pelas relações de parentesco, seja por meio da afinidade (convívio) ou da consaguinidade (efetivação do matrimônio). Digamos que produzir formas de parentesco é, ainda que não exclusivamente, falar (cantar, dançar, assoprar, gritar e entender) a língua dos outros. No capítulo anterior, vimos que amansar/dobrar o outro ressoa no processo de “despotencialização da afinidade” (Viveiros de Castro, 2002, p. 423). Como resultado, deste processo emerge a *mistura* inerente a esse contexto.

Se anteriormente nos debruçamos sobre como as trocas de substâncias, cuias de chicha, enfeites, histórias e conhecimentos permitem constituir pessoas *misturadas* – considerando que o acúmulo e a distribuição desses elementos e atitudes permitem que os indivíduos se produzam no e através do outro –, resta agora localizar a língua nessa equação. Mais do que *dobrar* alguém para transformá-lo em parente, é preciso *dobrar na*

língua desse alguém. Deste modo, a “despotencialização”, o *amansar/dobrar*, encontra o seu ponto de partida no aprendizado de novas línguas, no domínio parcial ou completo delas e, por fim, na sua difusão. A língua, assim, se efetiva enquanto elemento imprescindível da reprodução social nas relações no Rio Guaporé. Línguas estranhas, enroladas ou rápidas se transformam em línguas *bonitas* na medida em que passam a ser faladas e compreendidas.

O relato de Hoton Jaboti exemplifica de modo preciso o que dissertei nas linhas acima. Em conversa com Seringa Jaboti, filho de Hoton e coordenador escolar em Ricardo Franco, a respeito do ensino de línguas maternas nas escolas, o professor enunciou-me: “Veja bem. Meu pai fala cinco línguas diferentes, fala língua do tio, cunhado, das antigas esposas, é por isso que se falava em muita língua antigamente, era pra fazer parente!”.

Hoton, ao nosso lado durante a conversa, complementou:

“festa hoje, forró boy [gênero musical apreciado pelos jovens], não é mesma de tempo antigamente. As festas aconteciam com muita chicha, cada povo fazia do seu jeito, vinha, cantava música, todo mundo aprendia, patrão do SPI vinha na festa, mas logo já ia dormir, então a gente podia falar à vontade, *cortar na gíria*, entendia tudo os parentes, falava assim no jaboti mesmo, wajuru já entendia, sabia que tava dizendo. Falava no wajuru, *makurapada* já sabia que tava dizendo. Mas já era parente antes mesmo da seringá, chegamos todos aqui por causa dos parentes. Mas tem condição... eu tinha que falar muita língua, *dobrar muita língua*, porque se eu quisesse dançar, dar risada, comer com parente e conhecer mulher, ih... eu precisava falar língua dela, conhecer e falar a língua do meu parente”.

Não apenas como preceitos que articulavam a sociabilidade resultante na produção de parentes, as línguas também circulavam em apresentações de danças, nas festas, nos grupos de trabalhos e no próprio xamanismo, afinal, este parece ser um processo relacional de dupla via. Se, em um primeiro momento, a língua é aprendida e apreendida visando despotencializar a afinidade, do mesmo modo acaba por potencializar a constituição da consanguinidade, fato que acarretou a miscelânea linguística e o bilinguismo ou poliglotismo dos indivíduos. Vejamos o caso das sessões xamânicas compostas antigamente por indivíduos de etnias distintas.

Na véspera de uma caçada que empreenderíamos pela manhã de um tórrido setembro, questionei meus companheiros sobre a eventual existência de alguma prática xamânica sobre a caça – o que foi respondido positivamente, conforme será abordado em

capítulo posterior. No caminho para encontrarmos outro integrante daquela caçaria, passamos pelo local onde os pajés se reuniam em suas sessões; Charque Jaboti, ao me apresentar o local, enunciou que os pajés, independentemente de sua etnia, realizavam o mesmo tipo de prática envolvendo o rapé, o emprego gestual das mãos e as técnicas de assopro e sucção. “Todos eles sabiam se entender, tinha língua junta para fazer coisa de pajé”, exclamou. “Era primo, cunhado, irmão um do outro, então sabia se entender bem”. Falar outras línguas era também a tarefa dos pajés que, para além das línguas dos espíritos e da linguagem da oniromancia – a que Charque se referiu como ‘língua junta para fazer coisa de pajé’ –, comunicavam-se através de suas línguas maternas, isto é, por meio das línguas humanas aprendidas no seio do parentesco.

Muitas vezes não era necessário falar em kanoé para se comunicar em kanoé, por exemplo. Embora a transmissão de uma mensagem pudesse ser feita em uma língua, essa mesma mensagem poderia ser respondida pelo receptor em uma outra língua que não a de origem. Charque me narrou que, nas sessões, os pajés podiam falar em wajuru, e o pajé djeorometxi entenderia e responderia em jaboti. Dessa forma, as línguas circulariam dentro de contextos específicos, como no caso do xamanismo, mas tendo ainda como fator estruturante dessa circulação o fato de as pessoas estarem familiarizadas com línguas de seus primos ou cunhados.

Boa parte dos relatos recolhidos sobre a difusão de línguas humanas e sua apropriação por outros grupos converge para esse mesmo sentido. Na Baía das Onças, local tradicionalmente ocupado pelos Djeorometxi, certos tipos de discursos, como já comentei, exigem um tom rigoroso e ríspido ao transmitir o verdadeiro conteúdo da mensagem aos ouvintes. Eles geralmente são enunciados em língua jaboti pela anciã Wadjidjiká, após brigas entre famílias ou indivíduos durante uma *chichada*. A maioria dos ouvintes, embora não seja falante fluente da língua jaboti ou se identifique como sendo da etnia djeorometxi, compreende o que a anciã expressa nesses contextos. Cida e Edite Makurap, em um desses discursos, pontuaram, ao traduzi-lo para mim em português: “a gente não fala igual vovó (Wadjidjiká) fala, mas entendemos tudinho, sabemos tudo que ela tá falando, quando criança, vovó só *cortava na gíria* com a gente, mas com o tempo não treinamos mais, não falamos, então sabemos tudo, sem falar”.

Nesse ponto, podemos observar que, tanto no campo do xamanismo, quanto nos discursos ríspidos professados pela anciã, que reitera os modos éticos e estéticos de ser, a comunicação é semelhante àquela encontrada nas narrativas míticas, em que os

personagens estabelecem uma compreensão mútua, independentemente da língua empregada ou ouvida. A suposta correlação de uma ideia purista que vincula a língua e a etnia se torna suspensa, já que não importa a forma como as pessoas elaboram as lógicas de pertencimento a um conjunto étnico; elas devem apreender línguas outras a partir da (e para a) produção do parentesco. Neste sentido, a diversidade de línguas não afasta, como supuseram os heróis ou como podemos observar no decorrer dos fatos narrados na história da Torre de Babel, por exemplo, mas, justamente, aproxima e une as pessoas. Esses aspectos, obviamente, ressoam nas falas de Moero e Japão trazidas anteriormente: implicam nos sentimentos e jeitos de ser expressos pela língua; na compreensão mútua resultante no fato de todos serem (porque se tornam) gente e, em suma, parentes. Implicam da mesma forma nas próprias línguas: aquela língua rápida ou enrolada, de gente distante, porque inimigo ou brava, passa a ser dobrada e mansa como as pessoas também devem ser.

Além dessas dinâmicas comunicacionais, há ainda práticas que envolvem e condicionam a circulação (e concepção) de línguas. No capítulo anterior foram abordadas algumas questões relativas à alteridade e à identificação étnica. Estas, por assim dizer, passaram por algumas transformações. Se antes, ou em certos contextos específicos, a patrifiliação determinava que um indivíduo seria de uma etnia ‘x’, atualmente a concepção da composição onomástica envolvendo o sobrenome ‘x’ ou ‘y’ passou a definir o modo como os sujeitos se identificam. No entanto, para além da onomástica, a língua exerce igualmente um papel fundamental nos modos de conceber as relações étnicas e de filiação. Gambá, genro dos meus anfitriões, considera-se wajuru por ser filho de pai wajuru, porém, da mesma forma, diz que é makurap porque essa é a língua de sua mãe, que lhe foi ensinada desde cedo: “Eu sou wajuru, porque meu sangue é wajuru, mas eu também sou makurap, porque eu falo makurap. Eu não aprendi a falar wajuru, mamãe desde cedo dobrava língua makurap comigo, então eu sou os dois...”.

Paquinha, da mesma forma, se reconhece como wajuru pela sua filiação, mas diz pertencer aos Djeorometxi por falar e entender melhor sua língua que o wajuru.

“Eu me criei com mamãe, mamãe era Jaboti... eu sei contar história em jaboti, sei música jaboti, não sei quase nada de *história* wajuru, sei alguma coisa ou outra, mas pouca coisa. Fui eu que traduzi todinhas as histórias dos livros da Betty para jaboti, então vamos dizer assim, eu sou wajuru de sangue e jaboti de língua”.

Os Djeorometxi na Baía das Onças dizem com orgulho serem Djeorometxi pelo fato de falarem o jaboti, embora algumas pessoas discordem dessa concepção. Para estas, por mais que compreendam a língua jaboti, não necessariamente se dizem ser Djeorometxi. Como vimos, a língua arikapu é falada apenas por Wadidinká e, como podemos conferir nas palavras de Moero, uma das principais razões para a situação crítica em que essa língua se encontra foi a proibição recorrente, por parte de seu pai, Kubahi, de que ele e seus irmãos se comunicassem em arikapu:

“Papai não deixava falar em arikapu, dizia que éramos Jaboti, então tínhamos que falar jaboti. Por isso língua da mamãe vai morrer, eu fico triste com tudo isso, porque sei pouca coisa do arikapu. Mas sabe o que acho engraçado? Se nós somos Kurüpfê e passamos a *dobrar na língua* dos jaboti, porque é que não podíamos *dobrar na língua* dos Arikapu? Acho que meu pai pensava que íamos ser Arikapu se falássemos a língua da mamãe”.

Essa interessante fala de Moero evidencia o receio, por parte do seu pai, de que, caso os filhos aprendessem a língua materna, pudessem ser reconhecidos enquanto Arikapú – e não, de fato, Djeorometxi. O ato de falar uma língua, neste sentido, possui o valor análogo aos quais as pessoas articulam o sangue à identidade étnica. No entanto, não penso que a língua e o sangue sejam elementos mutuamente excludentes, ou que haja a predominância de um sobre o outro, mas antes que conformam regimes de pertencimento capazes de coexistir e se articular de maneira complementar – assim como a própria questão onomástica. Mais do que evidenciar o importante papel atribuído à língua, a fala de Moero, ao retomar a transformação dos Kurüpfê em Djeorometxi, impõe um excelente questionamento, que nos será muito valioso para esta tese: falar a língua dos outros é sinônimo de se transformar, ainda que parcial e contextualmente, no outro?

As narrativas expostas acima nos oferecem dimensões importantes de como os indivíduos pensam as línguas e as maneiras pelas quais estas envolvem relações práticas. Gambá, por exemplo, diz que, ao expressar seu matrileto, ele se torna concomitantemente um Makurap, e Paquinha, ao dizer que é Wajuru de sangue e Jaboti de língua, nos permite observar que a língua consiste também em um artifício da concepção da pessoa. Por outro lado, a língua é também prática e ação, provocando efeitos no mundo. Nesse sentido, como propôs John Austin (1970), a linguagem não apenas descreve, mas realiza, através de seus enunciados performativos. E como amplia Alessandro Duranti (2000, p. 30), a fala é um ato social ao mesmo tempo em que o produz. Se a ideia de falar as línguas dos

parentes permite realizar o parentesco, ela se torna o próprio ato de amansar/*dobrar* o outro, transformando-o em parente. Deste modo, a língua se trata de uma concepção e, simultaneamente, de uma prática, tendo em vista que sua concepção orienta as práticas, ao mesmo tempo que delas emerge. No limite, ela é o modo de pensar a alteridade e aquilo que a produz. Realizando uma comparação com a própria noção de *dobrar a língua*: se a *língua é dobrada* para *dobrar* o outro e no outro, ela só pode ser uma espécie de dobradiça entre o eu e o outro, entre a identidade e alteridade, sobre como um indivíduo se percebe em relação a si mesmo e ao outro. Voltaremos a esta questão na próxima seção.

É possível tecer algumas comparações entre este cenário e aquele encontrado no Alto Rio Negro. No contexto rionegrino, a noção de língua apresenta ressonâncias e dissonâncias em relação ao que descrevi para o Rio Guaporé, sobretudo por estar intimamente vinculada ao parentesco e à formação da pessoa. No Alto Rio Negro (doravante ARN), a exogamia linguística tende a ser mais prescritiva, enquanto no Guaporé ela se manifesta de forma mais flexível. Com efeito, no Guaporé os casamentos ocorrem preferencialmente entre pessoas de etnias distintas, o que também sugere uma lógica de exogamia linguística (Soares-Pinto & Nogueira, 2014). Contudo, não são incomuns os casos em que indivíduos de determinada etnia, como x ou y, falem a língua de avós ou tios pertencentes a outros grupos, como z ou w – a exemplo da família Massaká que apresentei no início do capítulo, que fala predominantemente o jaboti. Esse quadro evidencia a flexibilidade e a multiplicidade de arranjos linguísticos característicos da região.

Entre os Kotiria, falantes de uma variante tukano, a identidade étnica é concebida a partir de uma diferenciação linguística na qual a língua se apresenta enquanto produto corporal – uma substância que forma efetivamente a qualidade da pessoa. A língua falada pelos Kotiria inscreve-se em uma dinâmica difundida no ARN e pode ser entendida como uma variação dialetal, tanto em relação ao próprio grupo quanto a outros povos, assim como nas interações com diferentes entidades do cosmos. Isso pode ser compreendido em termos do patrileto, transmitido patrilinearmente e cuja aquisição está diretamente vinculada ao desenvolvimento da pessoa; do matrileto, preferencialmente incorporado como língua passiva, compreendida, mas não reproduzida; e do alterleto, referente a “línguas-outras” aprendidas por meio da imitação, sem implicar associação ou reivindicação de identidades sociais (Chernela, 2018).

No contexto do Guaporé, essa lógica parece menos rigorosa, apresentando uma natureza antes relacional e contextual do que prescritiva. Se, anteriormente, a patrifiliação e a língua determinavam a etnia de uma pessoa, aproximando-se da lógica patriletal no ARN, atualmente, o patrileto e matrileto podem ser aprendidos a depender da parentela em que um indivíduo está inserido. Eventualmente, a pessoa pode se reconhecer como pertencente a uma etnia, seja pelos laços agnáticos, seja pela língua que fala, ou ao menos com a qual ela é mais familiarizada. Enquanto entre os Kotiria existe uma separação consciente de línguas, tendo em vista que falar o matrileto é evocar a identidade da mãe, e, portanto, diferente de seus parentes verdadeiros (Chernela, 2018), no Guaporé as pessoas podem concomitantemente se considerar pertencentes à etnia da mãe e do pai, a depender da língua que falam, e até mesmo *misturar* essas línguas, como veremos. Precisamente o oposto do que parece ocorrer no ARN, onde as pessoas acabam compreendendo ao menos duas línguas diferentes, que são mantidas rigorosamente separadas, pois a mistura é fortemente desencorajada e há relutância em falar línguas que não sejam as próprias, refletindo uma preocupação em preservar fronteiras étnicas e do parentesco (Walker, 2018, p. 20).

Chernela (2018) argumenta que a diferença é produzida através de distinções mantidas e deliberadamente exageradas para marcar a identidade através da língua paterna, considerando que mães e esposas representam a figura do outro e perpetuam a diversidade necessária que caracteriza o multilinguismo e a exogamia linguística no ARN. No Guaporé, a língua também é produto e produtora da diferença. Contudo, mais do que abdicar de se comunicar em determinada língua para reforçar a lealdade linguística em relação a outro grupo, é necessário empreender justamente o contrário: comunicar-se em outras línguas para que a diferença se manifeste e seja apreendida.

Os Kotiria constituem parte de um contexto multilinguístico no qual abdicar do patrileto conota um movimento de tornar-se o outro, especialmente no caso de línguas não indígenas, como os falantes do português ou espanhol, que dizem uns aos outros: “você se tornou homem branco” (Chernella, 2018, p. 6); mas também se, inconscientemente, falam seu matrileto, situação na qual são imediatamente repreendidos. No ARN, falar outras línguas é “falar em pedaços”, e alguns grupos, como os Kubeo, que não falam sua língua original, são comparados aos japiins, que apenas imitam línguas alheias. Nesse sentido, falar a língua do outro, tendo em vista a possibilidade de se tornar outro, é associado ao negativo, deteriorado ou podre (Chernela, 2018, p. 6).

Já no Guaporé, falar outras línguas pode constituir uma maneira positiva de experimentar outras alteridades, ao menos do ponto de vista humano. Diferentes línguas circulam nas e através das pessoas nas cantorias ébrias das chichadas, nas danças, nos ríspidos e rigorosos discursos, nos terreiros, nas casas de festas e dentro das cozinhas. Nesses contextos, um indivíduo pode experimentar se transformar no (e o) outro a partir de uma língua, porque, no limite, eles se amansam, se *dobram*, uma vez que estão, justamente, *dobrando* línguas outras.

Essas afirmações ressoam na produção do parentesco enquanto processo interminável, que atualiza constantemente a dimensão da virtualidade e da afinidade enquanto condição exterior (Viveiros de Castro, 2002, p. 412). As diferenças representadas pela afinidade, longe de cessar no matrimônio, continuam e se atualizam através dele: “um estado de pura consanguinidade não é atingível, pois ele significaria a morte do parentesco. Ele seria um estado estéril de não relacionalidade, de indiferença, no qual a construção se autodesconstruía [...], trocando em miúdos, a consanguinidade é a continuação da afinidade por outros meios” (Viveiros de Castro, 2002, p. 432).

No capítulo anterior, demonstrei que as diferenças étnicas estão sendo progressivamente atenuadas no processo da mistura: histórias são roubadas, práticas são agora compartilhadas e o que estava no corpo de um agora está no corpo do outro. Por outro lado, não é presumível que as pessoas se assemelhem completamente para que o processo *misturado* se realize, daí os mecanismos verbais analisados para recriar – ao reforçar – a diferença entre os grupos por meio de insultos ou categorizações. É pela língua e os seus múltiplos modos de expressá-la que a diferença se manifesta.

Esse processo é entremeado tanto nas sessões de xamanismo quanto nas relações que as irmãs Makurap estabeleceram com a sua avó Arikapu, que pronuncia discursos em língua jaboti; está presente no fato de aprender o jaboti, como o caso de Paquinha, sendo wajuru; também no caso de Gambá, que se diz igualmente Makurap por falar a língua de sua mãe, mas que se casou com uma Kujubim – muito provavelmente Chapinha, seu filho, terá que dividir suas atenções, quando começar a frequentar a escola, entre as línguas kuyubim e/ou makurap e/ou wajuru. Ou ainda, quem poderá dizer, quando ele crescer e eventualmente se casar com uma mulher Tupari ou Aruá...

O aprendizado de línguas, portanto, promove a difusão e aquisição de outras. Se, como sugeriu Hoton em sua fala, é preciso se comunicar em novas línguas para fazer

parentes, podemos considerar que é preciso, igualmente, continuar a se fazer parentes para aprender novas línguas, para que elas circulem nos mais variados contextos. Existe, então, um vetor apontando para a continuidade dessas vinculações em que as relações linguísticas e o parentesco estão intimamente relacionados, atingindo assim um estatuto inacabado que move, justamente, a promoção de outras novas relações linguísticas – e a continuidade do parentesco.

A língua, nesse sentido, surge como o elemento imprescindível para a constituição das relações sociais, porque o que os povos no Guaporé concebem como língua, ponto ao qual nos atentaremos com mais detalhes na próxima sessão, perpassa não só pela comunicação essencial entre os indivíduos ou sua função fática, mas também implica nas concepções sobre a formação da pessoa e se expressa em diversos gêneros discursivos que se estendem para todo o universo: nas canções cinegéticas ou aquelas que tratam dos comportamentos dos animais, na arte de (a)trair animais, e, no limite, em como humanos pensam o conceito de forma relacional vis-à-vis suas interações com outros seres outros-que-humanos.

Até aqui, demonstrou-se como as relações linguísticas entre os povos no Guaporé se manifestam nas descrições míticas, nos fenômenos linguísticos do *tempo da maloca* e em um passado relativamente recente, marcado por novas formas de sociabilidade decorrentes do convívio cotidiano após a demarcação da T.I. Guaporé e da reunião, ali, de povos que falam diferentes línguas nativas. Gostaria, por fim, de tratar sobre questões contemporâneas que tangenciam as formas como os indivíduos experienciam o multilinguismo e fazem com que as diferentes línguas circulem através desta comunidade de falantes.

É sobretudo após o contato com os não indígenas que se delineiam muitas das razões que explicam o atual cenário linguístico nas aldeias: um número cada vez mais reduzido de falantes fluentes, especialmente entre as gerações mais jovens, e uma acentuada limitação do vocabulário em uso cotidiano, restrito a expressões ou palavras. Isso, contudo, não significa que as línguas indígenas se façam menos ou mais presentes, afinal, elas estão sempre em circulação. Atualmente, a atuação da escola ocupa um papel importante dentro das aldeias, acarretando transformações nas relações linguísticas estabelecidas entre os grupos, o que, de forma gradual, tem apresentado mudanças no cenário supracitado. Porém, como podemos ver nas palavras de André Jaboti, nem sempre a escola ocupou uma posição prestigiosa:

“A escola do **eré** veio pra destruir nossa língua! Não é porque lá nós começamos a falar o português, mas porque só foi ensinado o português, entende? Eles proibiam que a escola fosse lugar de falar língua nossa. Então, lugar da escola era lugar de falar e aprender português, nossa língua era em casa, no mato, com pai e mãe, tio, avô, com os parentes. Próprio parente nosso as vezes era do time dos patrões, falava igual eles [seringalistas e patrões do SPI, muitas vezes confundidos nas mesmas pessoas] que língua nossa era feia, coisa de bicho. Mas hoje a escola é lugar diferente, é lugar onde nossas crianças têm que aprender a língua também, não só dentro de casa”.

Foi a partir dos anos 2000 que este cenário se transfigurou. Se antes a escola operava como um espaço de repressão das línguas maternas – restringindo-se ao ensino exclusivo da gramática normativa do português como política assimilacionista –, atualmente observa-se uma articulação mais estreita entre a instituição escolar e a esfera doméstica, e o papel que elas exercem de modo conjunto no ensino de línguas. Japão conta como ele e seus outros irmãos professores institucionalizaram a escola como uma importante aliada:

“Na época do Intercultural [Formação intercultural oferecida pela UNIR para formação de professores indígenas], professores lá em Ji-Paraná diziam que tinha que fazer apresentação da língua e de música. Chegavam nossos parentes de outros lugares de Rondônia e faziam festa bonita, cantava na língua e hora que chegou os *jabotizada* lá, passamos vergonha... ninguém sabia nada, até sabia falar, mas não cantar e contar história. Então parente nosso, acho que era Gavião, disse: ‘vocês quando se formarem tem que começar a dar aula de língua na escola’. Aí fomos atrás com a SEDUC [Secretaria de Estado de Educação] disso tudo e começou a acontecer. Queremos que nossas crianças agora cheguem no Intercultural falando língua nossa”.

Essa é também a visão que podemos observar em Ricardo Franco, como nos narra Seringa, coordenador escolar e professor de língua jaboti:

“Pode ter mais de sete, oito línguas, mas pessoal já tava virando branco, **eré**. Só queria tá sabendo de falar em português, ninguém mais se interessava, foi acostumando a falar português..., mas não é porque não quis falar nossa língua, é como já te disse, não podia falar, e depois quando começou a poder, pessoal tinha vergonha por tudo que foi falado pra gente. O que faz da gente povo indígena? Falar na língua! É parte da gente, da nossa cultura... Você pode ir pra cidade e reparar, pessoal fala que nem índio somos mais, fala que é caboclo. Mas quero ver se o parente *cortar na gíria* pra ver a cara deles. Com a escola começou a ficar bom de novo,

peçoal que antes só ficava na língua portuguesa, agora pode pelos menos aprender a *cortar na gíria* na escola”.

Em duas aldeias – Ricardo Franco e Baía das Onças – pude presenciar algumas aulas e notar diferentes metodologias pelas quais são ensinadas as línguas nativas às crianças e jovens. Começamos pela Baía das Onças. Todas as sextas-feiras pela manhã, o pajé Marcos ministra a sua “aula de cultura”, como é divulgada aos jovens de variadas faixas etárias. Logo cedo eles se concentram em frente à escola e Marcos os incentiva a cumprimentarem uns aos outros através das saudações em jaboti. Animados e em meio a risadas, as crianças reproduzem as palavras ensinadas pelo pajé. Mas, ao contrário do que fazem nas aulas de matemática ou ciências, os alunos não entram na sala de aula ou se sentam em suas carteiras. Eles prosseguem pelo caminho tangente à escola e que tem como direção a casa de Wadjidjiká, que marca o limite entre a aldeia e a floresta. Então eles adentram na vegetação. Marcos me informou que segue aulas pré-programadas, a depender de um tema específico: nomes de animais, nomes de plantas, remédios-do-mato, *histórias*.

Pude participar de uma aula sobre os *remédios-do-mato*. Conforme encontrávamos algumas folhas e raízes e as coletávamos, sob a prescrição do pajé, informávamos o seu nome e os usos atribuídos a elas. Mas as aulas nem sempre seguiam o roteiro... se ouvíssemos uma nambu, o pajé dizia o nome na língua, da mesma forma que de alguma árvore especial por ventura avistada. É desta maneira que as crianças aprendem palavras e vivenciam a língua: andando pelo mato, escutando os pássaros e sentindo a textura das folhas. Logo após a incursão, retornávamos às carteiras, que agora contavam com cadernos nos quais os alunos deveriam escrever os nomes aprendidos, bem como realizar alguns desenhos passados na lousa. A escrita é também uma importante ferramenta de aprendizado: “Antes era tudo pela palavra, aprendíamos só falando, conversando, hoje já não, hoje é importante tá escrevendo tudinho aí no caderno. Mas o jeito de aprender é o mesmo, no mato”, completou Marcos.

Aliado ao ensino da língua nas caminhadas pela floresta, os professores planejam iniciar a produção de materiais didáticos em jaboti. Por enquanto, existe apenas a intenção e o desejo da organização deste material, devido a alguns empecilhos presentes, como a questão da impressão e preparação dos livros. André, coordenador escolar na Baía das Onças, relata que a intenção é organizar temas para que as crianças possam aprender

também pelos livros, começando pelas saudações, abecedário e termos de parentesco para os primeiros anos, chegando até músicas complexas, nomes de animais, plantas e objetos em geral para os últimos. Em 2022, a propósito, André e eu dedicamos quase duas semanas preparando um livro de “zoologia” djeorometxi para os alunos dos anos mais avançados. Trata-se de um material relativamente simples e bilíngue, constituído por imagens de animais que recolhemos no Google. Logo abaixo da imagem, estavam os nomes dos bichos e linhas pontilhadas nas quais os alunos deveriam reproduzi-los.

Concomitante a todos esses processos situa-se, enfim, a presença dos parentes. O movimento escola-casa, que anteriormente era visto como composto por elementos opostos, atualmente é fundamental no aprendizado das crianças. Após as aulas no mato, Elisabete sempre se interessava em saber o que seu neto Fadiga havia aprendido. Com o caderno em mãos, ele mostrava para sua avó os desenhos e pronunciava seus respectivos nomes. Esse exercício era interessante de ser observado. Muitas vezes, alguns equívocos apareciam sobre determinado nome ou desenho, quando minha anfitriã discordava do que fora ensinado pelo seu irmão e pajé Marcos, e, às vezes, me surpreendia quando Elisabete dizia desconhecer algum termo que ela repetia na sequência como forma de também aprendê-lo. É nessas conversas no terreiro da casa ou dentro da cozinha que a dinâmica do aprendizado da língua é reforçada e realizada, nas quais canções e muitos outros termos são ensinados e/ou repassados entre parentes.

Uma questão interessante de trazer à tona consiste no fato, encontrado na Baía das Onças, de que os indivíduos parecem não ver problemas relacionados ao ensino exclusivo da língua jaboti, mesmo com a presença de outras etnias. Em Ricardo Franco, no entanto, esta questão acaba se complexificando. Diferentemente dos métodos empregados na Baía das Onças, nos quais os alunos são incentivados a aprender caminhando na floresta, o modelo educacional de ensino de línguas em Ricardo Franco é exercido dentro das salas de aula. Nunca presenciei uma aula de língua, mas devido ao fato de meu dormitório ser ao lado da sala onde ocorriam as aulas, pude ouvir algumas sessões e mesmo espiá-las. As aulas são divididas entre o atual quadro de professores e cabe a cada um ministrá-las no idioma que lhe é mais habitual. Além do jaboti, também é ensinado o makurap por outros dois professores. Nas sessões, debate-se a importância de falar a língua materna – ou dos parentes de um modo geral – e narram-se algumas histórias aos alunos. No quadro, são escritas palavras na língua em que o professor está ministrando a aula, com a tradução

para o português. Após o término, os professores encarregam as crianças e jovens de coletar com seus parentes o nome de alguns termos como tarefa de casa.

As crianças saem da escola e realizam entrevistas com seus familiares, visando a coleta dos termos na língua de sua preferência. Elas podem se deslocar até sua própria casa, para coletar termos com seus pais e mães, ou mesmo ir até a casa dos tios ou avós. O interessante, no entanto, é como o próprio Seringa caracteriza esse processo de coleta:

“Elas [as crianças] são tipo linguistas agora. Tem que fazer a mesma coisa que vocês que vêm estudar nossos povos vêm fazer, tem que ir atrás dos nomes com os parentes, tem que tá indo descobrir como fala língua e aprender na marra. Assim a gente vai criando a curiosidade nos meninos fazendo ser um jeito de aprender, já que é difícil hoje o desinteresse deles com tanta coisa de **eré** que tem na aldeia”.

Em meio a esse circuito, jovens e crianças transitam entre seus parentes mais próximos, mas também pelas distintas línguas faladas por eles.

Idealmente, os professores, seguindo diretrizes estabelecidas pela SEDUC, incentivam os jovens a buscarem termos das línguas com as quais eles se identificam pela lógica da patrifiliação. Na prática, no entanto, não é isso que acontece. Na residência onde eu compartilhava minhas refeições, habita uma família de pai Kujubim e mãe Kanoé. Quando as crianças chegavam da escola, a mãe, embora soubesse alguns termos em kanoé, na maioria das vezes ensinava os filhos os termos em jaboti, seu matrileto. De acordo com a lógica da SEDUC, teoricamente os filhos de Sandra e Mambira teriam que preencher a lista de nomes na língua kuyubim. Os filhos de outro casamento que se identificam como Wajuru são incentivados pela mãe a irem até a casa de suas tias Paulínia ou Mariazinha que dominam o idioma. Nesse quadro, temos a presença de quatro línguas distintas à disposição dos jovens para que escolham ou sejam instigados a usá-las.

Um outro caso interessante é o de uma família que incentiva as filhas a escolherem qual das línguas querem aprender: se o patri e matrileto da mãe, ou o patrileto do pai. Por outro lado, há algumas famílias que não concordam com o ensino exclusivo do jaboti ou makurap nas escolas, reivindicando o ensino de outras línguas. Historicamente, esta é uma questão sensível, considerando o número de indivíduos falantes e fluentes nessas duas línguas, em comparação com as outras que são compostas por poucos falantes e um número reduzido de termos em uso. A solução encontrada nessas situações é a utilização de “cartilhas” deixadas por linguistas, que apresentam um acervo relativamente completo

de termos e expressões. Muitas vezes me interpelavam se eu possuía alguma “cartilha”, seja da língua kuyubim, do kanoé ou aruá, afirmando que não queriam aprender apenas o jaboti e o makurap nas escolas.

A questão das línguas em âmbito escolar demonstra diferentes metodologias de ensino que, no limite, envolvem a questão do parentesco e das relações interétnicas. As dificuldades reconhecidas em seguir as diretrizes da SEDUC passam antes, talvez, pelo próprio desconhecimento, por parte da secretaria estadual, acerca dos modos como as culturas locais pensam e vivem as relações (multi)linguísticas e (multi)étnicas. Se na Baía das Onças o jaboti é ensinado a todos sem contrariedades, compondo uma linguagem que envolve também a linguagem das florestas, em Ricardo Franco os alunos devem exercer a função de linguistas aspirantes entre seus parentes, independentemente da língua que falam. Frequentemente, ainda que não estejam presentes na boca dos falantes, algumas línguas estão documentadas em dicionários ou “cartilhas” que auxiliam em seu aprendizado e em sua circulação.

As línguas humanas do Guaporé são bem documentadas por linguistas (Bacelar 1991; Braga, 1992; Duran, 2000; Nogueira, 2011; Ribeiro, 2008; van der Voort, 2007) e fornecem um material relativamente amplo utilizado pelos ameríndios em variados contextos. É comum entrar em certas residências e avistar dissertações ou teses sobre suas línguas. Além das pesquisas de termos que atualmente os jovens utilizam, pude observar algumas vezes pessoas mais velhas estudando o material, como o caso de Jorge Jaboti, que durante quase um mês quis me ensinar o jaboti a partir de um dicionário jaboti-português (Ribeiro, 2008). Esses livros são também usados em muitas conversas no terreiro ou na cozinha, quando, na falta de termos durante uma conversa, o interlocutor se põe a buscá-los em sua residência para recordar alguma palavra ou resolver algum mal-entendido. Assim, as formas escritas têm sido importantes aliadas na circulação das línguas pelo território do Guaporé, como salientou o pajé Marcos.

Esses materiais, assim como as cartilhas, são resultado de diálogos com pessoas fluentes que “ensinam” suas línguas a esses profissionais. Com as cartilhas, esses jovens podem acessar e aprender as línguas que atualmente transitam entre os registros orais e escritos. É precisamente aí que recai a queixa e se revela a tristeza dos anciões: os mais jovens já não querem mais ouvi-los. Embora aprender a língua na escola seja importante para a questão linguística e política no Guaporé, isso se desenrola, sobretudo, por meio do aprendizado deste conjunto lexical escrito. Aprender as palavras, contudo, segundo a

perspectiva dos mais velhos, não é necessariamente *dobrar na língua*: é preciso saber ouvir, ser um bom orador e dominá-la; é necessário saber falar e, mais do que isso, *falar bonito*. Mas talvez, para a alegria de muitos e para a tristeza dos mais idosos, as novas variedades escritas sejam o futuro e, daqui a alguns anos, será possível escrever bonito, com as mesmas lógicas pelas quais se fala desta forma.

Os projetos de salvaguarda e registro de línguas têm igualmente transformado o cenário e as relações linguísticas, desempenhando uma função interessante junto aos programas de ensino no âmbito escolar. Liliane Kujubim, professora em Ricardo Franco, considerava demasiadamente triste não ensinar o kuyubim em suas aulas de língua. No momento, no entanto, após a confecção de um dicionário “Moré-Kuyubim-Português” (Birchall & Chyc, 2023), a professora pretende empregar o material para igualmente ensinar seus alunos, independentemente da etnia, o kuyubim. Não apenas destinadas às aulas, o kuyubim tem sido importante no processo de demarcação de sua terra tradicional, no rio Cautário, de modo que a língua passou a ser uma questão fundamental de articulação política (Nogueira, 2025; Sanchez, 2019a). Desta forma, incentiva-se o aprendizado para somar esforços à demarcação. O projeto de salvaguarda vem mobilizando os kujubim e seus outros parentes⁵⁶ não só a aprenderem, mas a empregarem sua língua. É corriqueiro, por exemplo, ouvir as pessoas misturando termos em português e kuyubim na realização de tarefas cotidianas ou *chichadas*. O mesmo vale para os Kanoé, que estão realizando intercâmbios entre os Kanoé do Omerê para retomarem o aprendizado de sua língua por meio de um desses projetos.

A mistura do português com palavras e sentenças nas línguas nativas é um fenômeno comum no Guaporé. A propósito, a própria ideia de *mistura* está presente nas relações linguísticas. Seja desde o episódio do buraco, seja no *tempo da maloca* como diz Wadidinká, seja na vinda para o Posto do SPI ou na escola hoje em dia, assim como os povos, as línguas estão igualmente *misturadas*. Empréstimos, usos compartilhados e hibridizações lexicais apontam para essa *mistura*. O emprego de termos como *eré* em jabuti é recorrente em todas as aldeias da T.I., sendo raro ouvir as palavras *branco*, *civilizado* ou *não indígena*. Isso vale para “espírito”, termo que apenas em contextos

⁵⁶ Nas oficinas deste projeto participavam igualmente muitas outras etnias, assim como foram os eventos descritos da assembleia Kujubim.

muito específicos é manifestado na língua portuguesa, sendo usual e recorrente o emprego do **txopocot** em makurap ou **hipfopsihi** em jaboti.

Para além da ideia de que as relações linguísticas sejam intrínsecas à *mistura* e por ela constituídas, chama a atenção um processo inventivo de termos que implica a hibridização de línguas e da própria maneira de concebê-las. Vejamos uma interessante fala sobre a *mistura* que professou Moero, casado com Gina Makurap, casal que cria seus netos no português, jaboti e makurap:

“aqui em casa é complicado, nosso filho mais velho fala em jaboti, mas seus filhos que nós criamos, tentamos ensinar também o makurap. Mas as vezes é muito difícil de aprender duas línguas ao mesmo tempo, então eu e Gina estamos misturando as palavras. A gente pega um pouco de palavra jaboti e mistura com a makurap, então forma nova palavra que já tem duas línguas dentro”.

As palavras de André soam igualmente instigantes em relação à forma como a *mistura* linguística é concebida. Em uma conversa sobre as relações interétnicas, a liderança disse o seguinte:

“Porque, veja bem, começou a mistura, mistura é o que? Fazer parente, casar. Mas têm também a mistura da fala, a mistura da língua. Eu comecei a falar, mesmo que não fale bem, o wajuru por causa da Clarisse, falar com meu sogro, então já teve mistura de língua. Mas essa mistura também ajudou nas palavras. Pega exemplo, não tínhamos tucunaré na maloca, nossos peixes eram miúdos, não existiam esses de couro e peixe grande, era só de igarapé, então a gente não tinha nome na língua pra maioria dos peixes que existem hoje. E como faz então pra chamar esses peixes? Aí empresta do outro, pega língua do outro que já tinha nome e usa. Tucunaré nós chamamos que nem makurap, pirarara já é do português, então você pensa: ué, essa língua que tamo falando [quando falam termos de outras línguas] é língua jaboti? Sim, é língua jaboti, porque a gente usa, pega língua do outro e transforma na sua. Se sou eu que tô falando, então que língua é? Só pode ser jaboti!”.

Tais concepções são expressivas para abordar todo o contexto multilinguístico do Guaporé. Elas implicam, conseqüentemente, pensarmos no próprio uso que fazem os ameríndios do português. Os mais velhos – como pudemos ver linhas acima, no relato de Seringa – geralmente atribuem ao português um aspecto negativo. Dizem que os jovens, ao não empregarem o uso das línguas indígenas, estão virando **eré**. Sem dúvidas, falas como estas estão imbricadas no modo como a própria língua materna ou indígena é

pensada na constituição da pessoa, como disse Seringa: “o que faz da gente povo indígena? Falar na língua! É parte da gente, da nossa cultura”. Mas então, como as pessoas percebem a língua portuguesa, que é a língua atualmente reputada como língua franca? Tais como as línguas de outros seres e alteridades, o português é também um idioma incorporado aos gêneros discursivos e contextos linguísticos variados. Menos do que se tornar **eré** ao falar o português, é o português que se torna nativo através da boca de quem o fala. Não é isso, afinal, que nos sugere André ao dizer que realiza o empréstimo da língua dos outros para transformá-la na sua?

É compreensível o sentimento pessimista dos anciões ao temerem que seus netos e netas virem **eré**, porém esta talvez seja a própria lógica da mistura, que acompanha os povos no Guaporé desde tempos imemoriais. Braga (1998) realizou um estudo sobre o português falado na T.I. Guaporé, salientando as formas locais de expressão e apresentando características particulares como o emprego de morfemas, morfossintaxe e fonologia, visto que o português no Guaporé é resultante das situações de contato entre línguas e da história sociolinguística dos falantes. Entretanto, mais do que pensar a respeito de como o português é transformado através de estruturas linguísticas, interessamos particularmente o modo como o português é transformado através das práticas e concepções linguísticas, aproximando-se do que Perrone-Moisés (2015) chamou de “português dos índios”. Voltaremos a isso na próxima sessão.

O português é capaz, igualmente, de transformar as práticas e as concepções. Vejamos o caso dos Kujubim. Seus sistemas taxonômicos – ou antes, relacionais e antitaxonômicos (Sanchez, 2019a) – são constituídos em uma forma local de se falar o português. Na relação intrínseca entre taxonomia e língua (Conklin, 1954), podemos constatar aspectos interessantes sobre os modos como determinada coletividade pensa o mundo ou lhe atribui sentido. Se, por um lado, a *história* do gavião-real⁵⁷ organiza uma série de elementos para pensar a “hierarquia” presente na linguagem da predação,

⁵⁷ Resumidamente, essa *história* narra a trajetória de um homem que, ao ser traído por sua mulher, se atira em uma pequena fogueira. Ao ser queimado pelas brasas, sua pele derretida dá origem às penas, enquanto as cinzas conferem a coloração acinzentada típica das plumagens do gavião-real. Neste processo, seu arco e flecha transformam-se, respectivamente, em suas garras e bico. Ao tomar a forma de um gavião-real, repousou em uma árvore durante quatro dias na espera de materializar a vingança contra o homem que o traiu junto de sua mulher. O homem traidor, sabendo da pretensão do gavião, se recusava a todo custo a sair de sua casa. Certo dia, no entanto, foi assolado por uma tremenda dor de barriga que o obrigou a colocar parte de suas nádegas para fora. Esse pequeno descuido foi suficiente para que o gavião o agarrasse pelas nádegas e o levasse até o alto da árvore, onde esperara durante quatro dias. Lá, devorou o traidor e, em seguida, defecou. Todas as fezes se tornaram os gaviões de outras espécies, menores e potencialmente menos predadores.

considerando-se o gavião-real como protótipo ideal de outras espécies de gaviões, o português, do mesmo modo, continua a salientar a “hierarquia”, mas através de uma composição que lança mão das patentes do exército para nomear os gaviões que são conhecidos (Sanchez 2019a)⁵⁸. Em comum, esses dois sistemas taxonômicos contêm o idioma da predação, da guerra, do poder e da distinção hierárquica: enquanto no primeiro caso os gaviões são tidos como fezes do gavião real devido ao fato de exibirem um píffio potencial predador comparado à maior ave de rapina da Amazônia, no segundo, temos a disposição desta lógica conforme os graus de patente importados do mundo dos não indígenas. Antes de o português tomar o lugar da organização presente no mito da origem do gavião real, ele se apresenta como uma forma complementar, e mesmo transformada, das lógicas que sustentam as classificações dos gaviões. A própria passagem da caça à guerra, evidenciada aqui pelo emprego do português no sistema taxonômico kujubim em relações aos gaviões, apresenta-se em outros contextos como a oniromancia, na qual podemos observar nos sonhos uma correspondência entre queixadas e soldados⁵⁹.

A lógica das transformações das línguas consiste em um fenômeno reconhecido pelos meus interlocutores e por linguistas de uma forma geral. Línguas possuem uma fascinante faculdade de se transformarem, mas, igualmente, de exibirem o potencial de transformar as relações e os indivíduos. A língua ancestral compartilhada por Djeorometxi e Arikapu (van der Voort, 2007) dividiu-se em duas línguas, o jaboti e o arikapú, que, apesar disso, apresentam semelhanças sintáticas, lexicais e estruturais. As diferenças dialetais no uso de algumas consoantes e o desenvolvimento de consoantes fricativas sonoras (Birchall et al., 2016), motivo que fizeram as línguas moré e kuyubim serem classificadas como diferentes, são agora suprimidas através do reencontro no projeto de revitalização e salvaguarda da língua kuyubim, que circula novamente nessa transformação moré-kuyubim.

Mas as transformações estão também presentes no processo inventivo de produzir novas palavras a partir do contato entre as línguas do avô e da avó, nos empréstimos de termos e no próprio uso e concepção do português. Diversos são os exemplos para afastar

⁵⁸ Ao se referenciar a essas outras espécies de gaviões, meus interlocutores dizem se tratar apenas de “gaviãozinhos”, cujo diminutivo apresenta a natureza pouco predadora em relação ao gavião real. Mas, ao perguntar os nomes no português regional, eles dizem se tratar, por exemplo, do gavião-tenente, do gavião-capitão e do gavião-soldado.

⁵⁹ Sonhar com muitos soldados – ou antigos inimigos – invadindo as aldeias, fazendo barulho e repletos de sangue é um excelente indicativo de que o sonhador encontrará um bando de queixadas no dia seguinte. Essa relação será trabalhada no último capítulo, no qual abordarei a questão dos sonhos na caça.

a ideia purista, já bastante criticada, da associação de um povo a uma língua. Tais como os povos, línguas também se transformam:

“novas línguas surgem dos interstícios, nas fronteiras, num constante processo de criatividade expressiva, em novas variedades tanto orais como escritas [...] línguas morrem e são enterradas em funerais apressados, mas algumas ressurgem em processos de retomada, quase sempre iniciados e conduzidos pelos próprios povos indígenas; línguas sobrevivem em variedades inesperadas (Francheto, 2020, p. 23).

No Guaporé, elas estão *misturadas*, sendo impossível dissociá-las do contexto interétnico e multilíngue do qual fazem parte. Línguas se transformam e se misturam, pois fazem parte desse processo infinito e inacabado de se produzir parentes e relações.

3.3 O que é uma língua? Uma teoria nativa da linguagem

Meus anfitriões haviam se deslocado até Costa Marques para realizar a compra do *ranchito* e eu permaneci sozinho por alguns dias em minha casa na aldeia. Certo dia, por volta das quatro horas da manhã, ouvi o som grave e abafado (*fûuuúú*) emitido pela **fufuka**, uma buzina que pode medir entre um metro e vinte a dois metros, cuja haste é produzida de taquara, taboca ou plástico, sendo a parte responsável pela emissão do som confeccionada por uma cabaça.

Antes mesmo de me despertar, notei a presença de alguém se aproximando e proferindo gritos intervalados “*uh.... uh.... uh....*”. Antes da alvorada, não é comum que as pessoas se comuniquem por meio de línguas articuladas, a não ser que estejam de fato presentes no mesmo espaço e, de preferência, visualizando seu interlocutor. Ao me levantar, Jorge me esperava sentado no terreiro: “bora Gabriel, vamos tomar chicha, **fufuka** já chamou!”. Seguimos a trilha que beira a baía e Jorge me relatou se tratar de um caminho eminentemente perigoso, por ser próximo à água, local onde habitam algumas *qualidades* de espíritos, e por cruzar o espaço do cemitério. Interessante constatar que meu amigo me reportou essas informações sussurrando, porque algumas entidades são capazes de ouvir a língua humana, o que desperta sua atenção. Após cerca de quarenta minutos de caminhada, chegamos à casa de Moero, anfitrião do trabalho e da chicha.

Ao chegar no local, fomos recepcionados com uma cuia repleta de cerveja fermentada e nos sentamos com outras pessoas já presentes. Moero, em tom jocoso, me

perguntou se após ter vivido tanto tempo na aldeia, eu já podia entender o significado do assopro da **fufuka**, ou se fui até sua residência só pelo cheiro da chicha. Na sequência, o anfitrião tocou mais uma vez o instrumento para convocar mais parentes para o trabalho e depositou a buzina em minhas mãos para que eu pudesse analisá-la. Contando um pouco da história da **fufuka**, Moero me explicou que, ao longo do tempo, as maneiras para produzi-la se transformaram, diversificando-se o emprego de materiais, mas que, independentemente da matéria-prima, ela continuava a exercer o seu papel fundamental de comunicar. Nas palavras de Moero:

“A **fufuka** tá com a gente desde a maloca. É um tipo nosso de comunicação, é uma forma da gente falar com nossos parentes, principalmente nos dias de chichada e para começar a preparar o pessoal para o trabalho. O que você ouviu hoje, antes mesmo do sol nascer, foi eu chamando vocês com a **fufuka**. Pois bem, a **fufuka** é quem fala para vocês ‘vem pessoal, vamos tomar chicha para depois ir trabalhar’, é isso o que o assopro fala, é isso que o assopro tem a dizer”.

O anfitrião explicou-me que, para além dos chamados em formas de convites formais, a **fufuka** também pode ser utilizada para convocar caçadores a retornarem para a aldeia. Além disso, eventualmente os próprios caçadores utilizam a **fufuka** para comunicar aos parentes da aldeia que em breve retornarão. Moero igualmente me narrou que, no tempo da maloca, os povos utilizavam esses instrumentos para comunicar sua presença, seja em trabalhos na roça ou na visita às aldeias aliadas:

“Na maloca, quando ia tomar chicha na aldeia de outro povo, já tinha que logo ir tocando **fufuka**, parente nosso então ia saber que estávamos chegando. Mas mudava para cada povo, a nossa buzina é mais forte [grave], mas Arikapú usava flauta, era igual nambu, assoviava; tinha que avisar porque senão podia ser inimigo, pessoal já conhecia cada assopro ou assovio do instrumento, já sabia que era de um povo específico, o importante era avisar. Se falasse assim como tamo conversando, inimigo já sabia o que era, porque conhecia a língua”.

Entretanto, a ideia de se comunicar por meio de assopros e assovios propagados através do uso de buzinas, apitos ou flautas não é algo exclusivo dos seres humanos, como podemos verificar neste outro trecho:

“Não é só nós que usa **fufuka**, dono de bicho também usa, ele chama criação dele com buzina também, é como se fosse berrante dos **eré**, pra falar com criação. Teve uma época aqui que as antas sumiram, pessoal tava baleando demais anta. Então meu pai sonhou com dono da anta, ele disse

que ia levar criação embora. Meu nome é Moero, igual o do dono da anta, por isso meu pai me colocou esse nome quando sonhou com ele. No outro dia fui pescar com meu pai e de lá do cruzo ouvimos o mesminho som da nossa **fufuka**, só que não era nossos parentes, era o dono das antas levando elas embora daqui. Hoje em dia tem essa corujinha da noite, dona da anta também, já ouviu? Não vê que ela faz *fûûûûû fûûûûû, kuku kuku kuku*, pois é, a gente ouve desse jeito, mais fino, mas a anta, que é criação dela, tá ouvindo que nem a gente ouve a **fufuka**, como buzina, tipo berrante. A flauta que vovó contava dos Arikapú é essa mesminha lá das nambu-azul também...”⁶⁰.



Fotografia 8: O pajé Marcos assopra sua fufuka na Obiã Hawã. Foto do autor, Baía das Onças, abril de 2018.

A partir da descrição dos usos da **fufuka**, evidenciam-se as características que fazem do instrumento um meio legítimo de comunicação compartilhado não só pelos habitantes humanos e falantes de várias línguas da Baía das Onças, mas igualmente por outros seres do cosmos. Mais do que comunicar, a **fufuka** é capaz de falar ela mesma com as pessoas, como vimos na passagem acima transcrita: “a **fufuka** é quem fala para vocês”.

⁶⁰ Para uma análise mais aprofundada desta relação, ver Sanchez, 2019b.

Há, ainda, um outro ponto fundamental: se a **fufuka** é quem fala com seus interlocutores, essa fala é promovida por meio do assopro, tendo em vista que é ele quem tem coisas a dizer para as pessoas. A partir dessa afirmação, podemos nos questionar: é possível falar fora de uma linguagem articulada envolvendo enunciados, morfemas ou palavras? Isto é, fora da comunicação simbólica cuja “língua” (Saussure, 2006) se encontra como principal instrumento? Uma comunicação pode ser simbólica e dialógica quando envolve outros modos de produção vocal, como o grito, o assopro ou o assobio? Ou, nesses casos, tratar-se-ia apenas de índices ou ícones (Kohn, 2017)?

Logo após mais algumas *cuidadas* de chicha, Moero reuniu os homens presentes em seu terreiro e nos deslocamos até uma área de floresta na qual foi realizado o trabalho para abertura de um caminho, que faz a conexão entre a sua casa e a roça de Wadjidjiká. No momento seguinte ao mutirão, os trabalhadores já retornavam animados pela quantidade expressiva de chicha que os aguardava junto de uma caldeirada de surubim. Ao chegar em seu terreiro, Moero assoprou pela última vez sua buzina, com a intenção de chamar os últimos homens que ainda permaneceram no mato. Reuni-me com algumas lideranças e passei a insistir no tema da comunicação, que foi evocado horas antes por meio da **fufuka**. A conversa teve início com uma comparação feita por Moero entre a língua dos **eré** e as suas próprias.

“Vocês **eré** falam difícil, tem fala muito difícil de entender. Tem uma armadilha fatal na fala de vocês, tem um segredo, usam a língua pra se esconder, eles se escondem atrás da língua. Seus políticos falam de um jeito que não é pra todo mundo entender, a própria constituição tem seus *mistérios*, não é muito claro pra quem lê ela do jeito que tá escrito ali, é cheio de palavra difícil, não é boa. Agora nossas línguas não, elas são para todo mundo entender, é fácil. Até essas línguas que vocês chamam de espirituais, que só pajé entende, ainda assim ela é fácil, ele traduz tudinho. Só que têm *mistério* nossa língua também, tem jeito de falar, as vezes um assopro pode dizer coisa, assovio, grito também. Esses tipos de fala vocês **eré** já não entende, porque daí tem *mistério* pra gente, assim como a constituição tem *mistério* também”.

Ao que Moero complementou:

“Existe nosso mundo daqui, a minha fala, e existe o seu mundo e a sua fala, a gente nunca vai se entender bem, têm um espaço no meio, que é esse aqui que estamos agora, onde dá pra se entender, mas tem coisa da minha língua, tipo grito, **kākā**, vocês chamam de grito, mas têm **ürütxi** que eu vou traduzir como grito de sufoco, de medo e **hütxi**, que é grito pra mangar o outro, tipo pra fazer raiva de brincadeira, é difícil de você

entender o que eu quero dizer e até pra te traduzir, assim como palavra dos **eré** são difíceis, que é difícil de você me dizer”.

Avançando na conversa, questionei meus interlocutores, a partir de suas constatações sobre as diferenças entre nossas línguas, o que eles consideravam, então, uma língua. Já num momento de descontração decorrente de algumas *cuiadas* a mais, Moero apontou seu dedo indicador em direção à sua boca: “a única língua que eu conheço, é esta aqui dentro da minha boca”. Após as risadas dos presentes, André pontuou: “no português, o que vocês chamam de língua e linguagem, para nós é **piro**, **hi piro**, nossa fala [...] quando diz **hi piro** é nossa fala, só que tem outros tipos de sons que fazem parte da fala, que vira fala também, como **oku**, **kākā**, **bōrō**”.

Neste sentido, o que nós chamamos de “língua”, na língua jaboti é traduzido como **piro**. Todavia, parece haver uma indistinção no conceito, na medida em que ele traduz não só a faculdade de falar, mas, simultaneamente, a própria fala articulada. Ao expressar o termo **hi piro**, André utiliza o pronome possessivo em primeira pessoa no plural **hi** para indicar que **piro** (fala) é a forma legítima pertencente ao seu grupo e demais parentes – a *fala bonita* por excelência⁶¹. Tal aspecto é importante, pois, conforme já observado, a fala precisa ser produzida contrapondo-se às falas de outros agentes do mundo. Ademais, é importante destacar que os “tipos de sons”, como definidos por André, tal como o **oku** (sopro), **kākā** (grito) e **boro** (esturro) compõem a fala. O ponto, no entanto, é que durante o debate, Moero, complementando seu irmão, asseverou que o sopro, o grito e o esturro não são meros sons ou formas vocais, mas, precisamente, “são tipos de **piro**”, isto é, tipos de fala. Sendo assim, nessa equação, esses tipos de **piro** são, ao mesmo tempo, derivações da fala e variações dos jeitos de falar. Para meus interlocutores, de uma maneira geral, se uma nambu assopra, então ela fala, ainda que por meios diferentes da fala realizada entre parentes humanos.

⁶¹ Certa vez, em outro contexto que não o diálogo com as lideranças ao qual faço referência aqui, perguntei a um interlocutor se os animais possuíam **piro**. Aparentemente desconfortável com a pergunta, Jesus Jaboti me respondeu: “É claro que não, bicho têm **oku** e outros tipos de fala. Mas têm uns segredos aí que um dia eu te conto”. **Piro** é a fala legítima de um grupo específico de parentes, os humanos verdadeiros. Os “segredos” dos quais fala meu interlocutor serão tratados mais a fundo no próximo capítulo, mas, para adiantar, dizem respeito à ideia de que cada espécie, independentemente da forma como humanos as ouvem, entendem sua fala da mesma forma que os humanos entendem o seu **hi piro**, a sua, “nossa” *fala bonita*. Por conseguinte, como veremos, elas possuem os seus próprios rituais, como os humanos, para deixarem a fala desta maneira.

Isso porque nos parece que tanto o ato de falar (como se fala), quanto o conteúdo da fala (o que se fala) não conformam registros eminentemente separados, revelando entre si uma interdependência⁶², justamente o contrário do que propõe a distinção clássica entre *langue* e *parole*, que vê nesta última um instrumento e produto da primeira: “a língua não constitui, pois, uma função do falante [...] a fala é, ao contrário [...], as combinações pelas quais o falante realiza o código da língua no propósito de exprimir seu pensamento pessoal”, portanto, “pode-se localizá-la [a língua] na porção determinada de um circuito em que uma imagem auditiva vem associar-se a um conceito” (Saussure, 2006: p. 22).

O caso Daribi, na Nova Guiné, pode auxiliar na elucidação deste ponto:

“A palavra **po** poderia ser aproximadamente traduzida pela palavra inglesa “speech”, ou pelo conceito de “parole”, tal como usado por linguistas estruturalistas. No entanto uma consideração de sua motivação moral talvez nos levasse a adotar uma tradução mais abrangente, como “mente”. Embora a palavra seja aplicável em situações nas quais ocidentais utilizariam termos como “language” ou “langue” (por exemplo: Daribi po ~ “a língua Daribi”; Yasa po ~ “a língua Pawaian”), o uso geral sugere que aquilo que identificamos como “língua” é considerado, na verdade, uma subvariedade da fala, distinguindo um tipo específico. O “canto” de insetos e pássaros também é referido como **po** pelos Daribi”. (Wagner, 1978, p. 55, minha tradução).

Neste sentido, na língua jaboti, **piro** é considerado a fala e a fala articulada, **oku** é a fala assoprada, e **börö**, a fala esturrada, enquanto **käkä** é a fala gritada. A razão pela qual o professor Moero diz existir um *mistério* na língua jaboti se explica pela possibilidade de falar por meio de assopros, assovios, urros e gritos. Desta forma, a fala é uma capacidade que pode ser praticada por outros meios que não aqueles usualmente empregados na troca de mensagens ou eventos discursivos nas convivências humanas restritas às aldeias. Se as **fufukas** dizem coisas aos humanos, assim elas o fazem por meio do assopro, do mesmo modo que os gritos intervalados de Jorge – substituídos pela fala articulada devido ao horário – sugeriam para mim a sua iminente, mas ainda desconhecida, chegada.

Existem outros termos que constituem os tipos de fala, mas meus interlocutores ou não recordavam seus nomes, ou os que lembravam, por inúmeros motivos e eventos

⁶² E essa me parece ser a razão de o professor André Jaboti ter dito que **piro** é o que nós chamamos não apenas de língua, mas de linguagem. Ademais, esse parece ser um fenômeno recorrente nas línguas ameríndias, tal como entre os Makurap (**mōj**); os Kisedje (**kapere**; segundo Seeger, 2015) e os Urarina (**ere**; de acordo com Walker, 2018).

que o trabalho de campo promove, “esqueceram” de me dizer ou recusaram-se em responder. No português, encontramos distintos nomes para designar as falas dos animais, como o miado, o latido, o mugido – para citar apenas os mais populares. Na tentativa de coletar as palavras com Elisabete, questionava minha anfitriã se havia nomes na língua jaboti para esses sons. Ela negava. Lembremos que Moero expressou sua dificuldade em me traduzir **kākā**, **ürütxi**, **hütxi** devido à alta complexidade dos sentimentos envolvidos em cada variação do que ele me traduziu como “grito”. Essa questão da tradução implica pensarmos que não se trata da inexistência de nomes em jaboti para latido, por exemplo, mas de que o latido é, antes, considerado **kākā**, e, portanto, um grito. É claro que, em português, meus interlocutores dizem que o cachorro late, mas na lógica da língua jaboti, eles gritam. O problema epistemológico encontrado na listagem e sistematização das formas de falar não diz respeito a como se traduz o termo “latido” do português, mas sim a como o latido pode ser traduzido em jaboti. **Kākā** pode ser mais que um grito e penso que este é exatamente o ponto que pode ser analisado na relação presente entre “língua” e **piro**.

Meus interlocutores afirmam que boa parte dos seres, incluindo animais, espíritos, humanos, criaturas monstruosas e até alguns insetos, é dotada, em um primeiro momento, de **piro** (na medida em que falam). Meus amigos asseguram, ademais, que a maioria dos pássaros fala por meio do assopro (**oku**), abarcando-se também o macaco-prego, dos quais a maior parte de variações acústicas é soprada ou assoviada, ainda que determinadas vocalizações sejam consideradas como gritos (**kākā**). A associação entre um tipo de fala e um ser, assim como a possibilidade de expressar-se por diferentes modos de fala, não implica, como é de se supor, formas taxonômicas rígidas, ou seja, não condiciona os seres a uma única categoria, porque menos que táxons, a fala e seus jeitos, como veremos, são afecções. As razões para isso ressoam nas possibilidades de articulação de mais de um modo de expressão nas maneiras de falar, como no caso dos macacos-prego, e, igualmente, pela questão da tradução enunciada acima. O canto, do mesmo modo, acaba inserido nesta equação. As canções (**howa**) combinam todos os tipos de **piro** – isto é, canta-se articulando, soprando, assoviando, gritando e esturrando. Como dizem meus interlocutores, as canções não apenas enunciam coisas por si mesmas, mas transmitem mensagens variadas a quem as ouve: eventos, acontecimentos, convites. E isso pode ser feito independentemente do tipo de fala que se emprega.

A capacidade de cantar estende-se para outros seres além dos humanos e, por esse motivo, a depender do ânimo de uma fala percebida, meus interlocutores podem dizer que um animal está cantando, e não apenas falando. Essa sutil diferenciação pode ser exemplificada pelos macacos-da-noite que recorrentemente se alimentavam na porção de floresta próxima da minha casa. Sentados no terreiro, certa vez Elisabete, sem perceber a presença dos animais questionou: “oxi, que isso, véio?”. “É macaco da noite que tá conversando ali”, respondeu Manduca. Em outro dia, os macacos retornaram e, diante da tremenda algazarra, Elisabete, em meio aos risos, comentou: “eita, tá tendo festa ali hoje, macaco tá cantando!”. Cantar e falar, embora reconhecidos enquanto conceitos diferentes, apresentam em suas relações certa continuidade na medida em que, obviamente, as músicas são compostas pelos falares. Essa continuidade entre canto e fala aponta, ainda, para um outro aspecto. Lembremos que Wadjidjiká é reconhecida enquanto um japiim, não só porque nas *chichadas* ela canta em várias línguas, mas, precisamente, porque ela domina esses mesmos idiomas. O ato de saber cantar *dobrando na língua* é o ápice da proficiência de todo falante. Esse domínio, por envolver o prestígio de um bom orador/cantador é, igualmente, invejado. Certa vez, ouvi de Baia Makurap, a respeito dessa associação: “meu primo dobra bem na língua, tão bem que chega a dar raiva, ele sabe até cantar”⁶³.

Note-se, e isso é fundamental, que toda a complexidade que venho demonstrando em relação à fala encontrada na língua jaboti é traduzida por meus interlocutores para o português por meio da palavra *língua*. Quando dizem, portanto, que seres outros-que-humanos possuem *línguas*, o que eles estão dizendo, no limite, é que eles podem falar, nos sentidos aqui apresentados. Sendo assim, a partir daquele evento, durante a *chichada*, em que os questioneei sobre “o que é uma língua”, e com os pressupostos que tenho sobre o conceito, eles me devolveram, a partir de suas próprias teorias sobre o **piro**, um mesmo conceito de *língua*, mas de maneira fascinantemente transformada, não em sua forma, já que se trata da mesma palavra, mas em seu conteúdo. A indistinção aparentemente presente no termo **piro** para designar a fala e o falar se desdobra em um equívoco entre

⁶³ A continuidade, mais precisamente o gradiente, existente entre o canto (ou a música) e a fala, é um tema clássico e recorrente nas etnografias das Terras Baixas da América do Sul (Basso, 1981; Brabec de Mori & Seeger, 2013; Franchetto, 1986). Aqui, no entanto, embora reconheça tal continuidade observada na pesquisa de campo, restringir-me-ei apenas ao tratamento da fala, enquanto recorte analítico, com ênfase na distinção encontrada na língua jaboti entre os conceitos de **howa** e **piro**. O desdobramento e as relações entre o canto e a fala exigiriam um conhecimento técnico mais aprofundado da língua, bem como uma análise minuciosa dos cantos, o que, no momento, não posso oferecer. Desta forma, esse tema deverá ser apresentado e desenvolvido em outros manuscritos ou pesquisas futuras.

piro e “língua”, para, finalmente, estabelecer um outro equívoco entre *língua* e “língua”⁶⁴.

Tais comparações e traduções feitas pelos meus interlocutores, ainda que etnograficamente situadas, podem ser mais bem compreendidas à luz do conceito de “equívoco” (Viveiros de Castro, 2004). Mais do que dizer sobre as formas de se conceber a “língua”, a tradução ameríndia coloca em evidência o que eles próprios consideram enquanto *língua*. Neste momento, interessa-nos aqui o que meus interlocutores dizem quando empregam o termo em português. Nas palavras de Viveiros de Castro, “uma boa tradução é uma que trai a língua de destino, e não a língua de origem. Uma boa tradução é uma que permite que os conceitos alienígenas deformem e subvertam a caixa de ferramentas conceitual do tradutor para que o intencional da língua original possa ser expresso dentro de uma língua nova” (2004, p. 5, minha tradução). A incomensurabilidade dessas duas noções, **piro** e “língua”, é precisamente o que permite suas equiparações, dado que elas emergem de uma relação de diferença. A imagem da conexão é “aquela da diferença entre os termos da relação, ou melhor, da diferença entre as diferenças que constituem os termos da relação – então uma relação só pode existir entre o que difere e na medida em que difere” (Viveiros de Castro, 2004: p. 5). Assim sendo, a diferença é uma condição de significação, não um impeditivo. Nesse sentido, o que temos é a *língua* – categoria nativa – como a contrapartida transformada de **piro**, uma espécie de contrainvenção da “língua” dos linguistas.

Embora **piro** forneça a estruturação de uma teoria nativa da “língua” e da “linguagem”, através de sua tradução por fala e falar, enquanto falantes na maioria do tempo do português, meus interlocutores pouco fazem uso do termo **piro** na vida cotidiana. Corriqueira e usualmente eles empregam o termo em português, *língua*. Desta forma, mais do que simples tradução, a língua portuguesa exerce um papel fundamental na vida social. Como sugere Perrone-Moisés (2015, p. 21),

“não é oportuno pressupor que pessoas em contato com a língua portuguesa, muitas vezes diário ao longo de sua vida, algumas das quais nasceram ouvindo português, outras que viveram anos em cidades brasileiras, tenham menos proficiência na língua do antropólogo e/ou menor capacidade de tradução que um etnólogo com talento e disciplina para aprendizado de línguas indígenas.”

⁶⁴ Língua entre aspas refere-se à noção linguística *latu sensu* e, em itálico, embora trate-se da mesma palavra, à concepção nativa.

Neste sentido, alinho-me com a autora “ao advogar pela incorporação ao nosso vocabulário analítico, na condição de guias para pensar, uma série de palavras de língua portuguesa tal como são empregadas no que se costuma chamar de ‘português dos índios’” (Perrone-Moisés, 2015, p. 19).

Para Perrone-Moisés, o que os indígenas chamam de ‘festa’ corresponde parcialmente a seu referente antropológico comum, ‘ritual’, não significando exatamente a mesma coisa. Aqui pretendo explorar o que os meus interlocutores entendem pela palavra *língua* e como o fazem, para compará-la, quando vier ao caso, ao seu correspondente técnico “língua”, tal como exposto por linguistas ou mesmo através do uso popular⁶⁵. Uma importante observação de ordem epistemológica se faz necessária. Há uma dificuldade fundamental que atravessa toda esta questão: enquanto etnógrafo, expresse-me em português com pessoas que também falam o português e, ao menos, uma outra língua – sendo em português que falamos, sobretudo, sobre essas outras línguas e modos de falar. Mas falar em português, contudo, não me exime de prestar a absoluta atenção em como o português é falado – e em quais circunstâncias o é –, tampouco nos efeitos dessa forma sobre a própria investigação, considerando que o “equivoco” entre a “língua” e a *língua* se situa no interior desse idioma. Se, de fato, o português é a língua franca neste complexo regional, ele o é de uma forma muito específica: transformada e traduzida. O que importa é como se fala o português transformado em língua nativa. A tradução e a transformação implicam, precisamente, o que Moero denominou de “espaço do meio”: um lugar que permite a comunicação com meus interlocutores, situado entre o difícil do português e suas armadilhas e o *mistério* das línguas indígenas, reveladores de sentimentos e jeitos de ser.

⁶⁵ É importante destacar que a noção de “língua” não é clara nem consensual, nem mesmo entre os próprios linguistas, constituindo-se como um conceito complexo e atravessado por múltiplos sentidos que vão desde um polo estrutural a um polo pragmático (Franchetto, 2020, p. 24). Neste trabalho, tomo como ponto de partida, com algumas ressalvas, a concepção saussuriana de língua enquanto sistema arbitrário de signos. Mais precisamente, proponho contrapor essa maneira de conceber a língua com as formas de comunicação encontradas no Guaporé. Faça-o, contudo, desde uma perspectiva antropológica, de quem teve contato com a obra saussuriana, sobretudo, a partir de Lévi-Strauss e do estruturalismo antropológico. Trata-se, portanto, de uma apropriação necessariamente parcial, e não de uma discussão propriamente linguística da obra de Saussure, razão pela qual assumo os limites e eventuais imprecisões dessa leitura.

Muitos linguistas visitam a TIRG a fim de realizar estudos sistemáticos e coletas de termos, apreenderem as línguas indígenas e compartilharem a vivência com grupos variados. Meus interlocutores, por sua vez, dizem que falam a língua kuyubim, a jaboti ou a arikapú no sentido esperado e investigado pelos linguistas. Além disso, atualmente as pessoas acessam a universidade, realizam cursos de capacitação e formação intercultural e estão sempre especulando sobre termos técnicos aprendidos nessas incursões acadêmicas. Durante as aulas ministradas por esses professores na escola, termos como o de “espécie” são debatidos e utilizados entre os alunos, embora não sejam empregados fora do âmbito escolar. Tal termo zoológico e filosófico – “espécie” – é equivalente ao seu correlato regional, a *qualidade*, ainda que outro equívoco esteja em operação aqui (Sanchez, 2024). O mesmo, vale dizer, se passa com o termo *língua*. Apesar de usualmente utilizado, os professores e alguns indivíduos têm consciência de que se trata de um termo técnico, tal como “linguagem” ou “espécie”. Assim sendo, as “línguas” dos filósofos e dos linguistas também entram na equação das traduções ameríndias e, consequentemente, na produção de sentidos retirados pelas relações de diferença entre eles.

Propor a descrição de uma teoria nativa da *língua* é “engajar-se em um metadiscurso, uma atividade reflexiva que é, ao mesmo tempo, uma prática e um comentário sobre essa prática, situada em um campo de possibilidades alternativas” (Gal & Irvine, 2019, p. 13, minha tradução). É, no limite, evidenciar o funcionamento metalinguístico do fenômeno, no qual a língua fala sobre si mesma (Wagner, 1978, p. 25, minha tradução). Isso quer dizer que não basta apenas nos concentrarmos nas definições do que é ou pode ser uma língua. Devemos, igualmente, nos atentarmos para um conjunto de relações e contextos em que o termo é empregado ou evocado, além, evidentemente, de observar seu caráter pragmático, tal como se manifesta nas performances e práticas que o envolve. Antes de adentrarmos no terreno etnográfico dessas questões, gostaria de situar os desafios e as metodologias empregadas nesta tarefa por meio do pano de fundo teórico no qual estão inseridas.

Certa vez, um professor da Baía das Onças questionou-me se meu trabalho era, de fato, o de um antropólogo, dado meu interesse, quase incessante, pelo tema da *língua*. Japão dizia não compreender toda minha obsessão, tendo em vista que pensava que os cientistas dedicados às línguas eram, na verdade, os linguistas. Respondi a meu interlocutor que eu me interessava, tal como os linguistas, pela língua jaboti, mas que se

tornava um interesse secundário – e talvez isso tenha ficado claro para ele, já que eu *dobrava na língua* apenas o suficiente para dizer “bom dia” e “você está bem?”. Ou, ainda, para responder alguém que eu ainda não estava bêbado o bastante.

Mais do que perseguir estruturas linguísticas ou palavras, embora isso seja importante, interessava-me muito mais perseguir o próprio conceito de *língua*. De um ponto de vista metodológico, estabeleci a aproximação com as ferramentas da antropologia linguística, embora, como é de se supor, este trabalho não possa ser elencado como uma tese em antropologia linguística *stricto sensu*. Interdisciplinar em sua natureza, seu objeto não se concentra na língua ou linguagem de forma isolada, mas como recursos das formas culturais e da própria fala enquanto uma prática cultural, além de se dedicar às teorias nativas sobre o que podemos chamar de fenômenos linguísticos (Duranti, 2000, 21). Pensar o conceito de *língua* constitui uma tarefa que nos obriga a encará-lo não só como um modo de pensamento, mas também enquanto uma prática social, isto é, um modo de ação coletiva e individual que gera formas de ser e estar no mundo em um contexto específico.

Nos últimos anos, a antropologia linguística tem sido alvo de críticas em relação ao modo como os autores dessa disciplina vêm mobilizando os conceitos de “língua” e “linguagem” (Hauck, 2023; Hauck & Orlandini, 2018). Em linhas gerais, tais críticas apontam que, considerando a investigação realizada junto de outros povos ameríndios, o objetivo de muitos antropólogos e linguistas não tem sido a busca por concepções nativas capazes de iluminar ou expandir os entendimentos sobre a linguagem em termos mais amplos, ou mesmo revelar novas naturezas a respeito do conceito, mas sim a formulação de modelos conceituais fundamentados na tradição filosófica e linguística ocidental. Estou de acordo com esse ponto de vista, razão pela qual afirmei acima que esta tese não se enquadra estritamente no campo da antropologia linguística. Afinal, embora eu mesmo não soubesse à época qual concepção de “língua” estava em jogo ao questionar meus interlocutores sobre o que consideravam uma “língua”, estes me reconduziram, por meio de sua resposta, a um conceito traduzido e transformado que, diferentemente de ser fundamentado pela “língua”, acabava por ressoar e permitir sua comparação, dadas as suas diferenças.

É importante observar, contudo, que essas críticas, embora imprescindíveis, não invalidam por completo as contribuições da antropologia linguística, sobretudo em termos metodológicos e analíticos, interessantes para se pensar as relações linguísticas.

Segundo Duranti (2000), a singularidade da disciplina reside no seu interesse pelos falantes enquanto atores sociais e em tomar a linguagem enquanto um conjunto de práticas que desempenha um papel essencial na mediação dos aspectos materiais e simbólicos da existência humana⁶⁶. A antropologia linguística compartilha o interesse pelo uso da linguagem com outros investigadores, como os dialetólogos e sociolinguistas, porém, opera com uma visão particular da linguagem, como um conjunto de estratégias simbólicas que formam parte do tecido social e da representação individual dos mundos possíveis ou reais (Duranti, 2000, p. 22). A linguagem, neste sentido, não é, como supôs a antropologia estrutural, por exemplo, apenas um sistema de classificação ou representação em que as formas linguísticas são utilizadas como rótulos audíveis para significados, mas, antes, é tida como uma condição resultante da e na interação social, na qual as comunidades de falantes estão constantemente se refazendo e se negociando através de incontáveis atos de fala.

Acompanhar os sujeitos da fala se torna, desta forma, uma importante ferramenta analítica para identificar os contextos em que comunicações emergem, seja em atividades simples do cotidiano, seja em diálogos ritualizados (Monod-Bequelin & Erikson, 2000). Observar os contextos em que a *lingua* está em ação elucida frequentemente a sua própria concepção. Em capítulo anterior, demonstrei como a constituição da *fala bonita* está associada à produção dos parentes verdadeiros, envolvendo não apenas a conformação de uma estética contraposta a outras falas e falares, mas a adesão a um determinado código de conduta ético e moral. Essa fala é aquela que deve ser empregada na vida cotidiana entre parentes e, eventualmente, mesmo na recepção de estrangeiros. Ela, por sua vez, difere da fala ríspida, constituída pelas lideranças em seus discursos, visando reestabelecer a ordem ao repreender as atitudes igualmente ríspidas que distanciam os parentes que os ouvem de certas atitudes esperadas.

A chicha, responsável por tornar a *fala bonita* durante as *chichadas* e para além delas, consiste na mesma substância que, eventualmente, pode provocar o efeito oposto, fazendo com que as pessoas falem feio, de forma agressiva, briguem ou mesmo *endoidem*,

⁶⁶ Seria algo precipitado supor que os linguistas não estariam efetivamente interessados nos falantes. Afinal, como poderiam os estudiosos das línguas acessá-las enquanto categoria inconsciente e analítica, porque sistemática (Saussure, 2006), se não fossem os falantes de determinada língua e seus modos de exprimi-la? Por outro lado, Saussure afirma que a fala é subordinada à língua e, por isso, esta última é um objeto que se pode estudar separadamente: “Não falamos mais as línguas mortas, mas podemos muito bem assimilá-las o organismo linguístico” (2006, p. 23). Penso ser esta a separação que a antropologia linguística, pelo menos aquela proposta por Duranti, visa suprimir.

tornando-se virtualmente mais próximas dos mortos ou dos espíritos. Essas descrições, que serviram como introdução ao tema da língua, como vimos, podem agora ser retomadas para a análise, uma vez que se trata, no limite, de diálogos, isto é, da circulação de uma, ou mais, *línguas*. Para além de simplesmente apontar aspectos que aproximam ou afastam os seres humanos de um modo de ser ideal, é em tais contextos, que emergem das práticas, que se delineia o que é, ou pode ser, uma *língua*: um ato de criar identificação e diferença, por exemplo.

Nesses casos, o conteúdo de uma comunicação importa tanto quanto as formas de eloquência, de transmissão e os diversos regimes semióticos que estão imbricados nela (Farage, 1997). Importa igualmente acompanhar os aspectos pragmáticos: as maneiras pelas quais se fala, como se fala, com quem que se fala, o emprego de gestos e outros recursos auxiliares (Urban, 1986). Se tudo envolve a *língua*, compreendendo-a tanto como faculdade quanto como modos de interlocução, todo tipo de comunicação se torna possível, independentemente de quais *línguas* são empregadas – nativas ou estrangeiras, humanas ou outras-que-humanas, por meio da fala articulada dos humanos, ou através de canções, assopros, gritos e esturros de animais, mortos ou espíritos.

Note-se, no entanto, que tal generalidade não deixa de conformar certa contextualidade. Uma *língua* pode ser empregada ou apreendida em múltiplos contextos: das conversas sussurradas nos terreiros aos enérgicos discursos na praça central; dos diálogos ébrios à oniromancia xamânica; da atração de animais de caça à constituição de novos parentes; de um diálogo de cura nas sessões de pajelança aos discursos políticos nas reuniões com agentes estatais. Em cada um destes cenários, por sua vez, a língua sempre revelará certa polissemia, na medida em que é preciso pressupor seu contexto para que se tornem inteligíveis seus significados contextuais⁶⁷.

Essas variações de formas, sentidos e efeitos em que emergem as *línguas* têm sido enquadradas, na literatura linguística e na própria antropologia linguística, como “ideologias linguísticas locais”; em outras palavras, as concepções – muitas vezes grafadas como opiniões ou crenças – que uma comunidade de falantes elabora em torno

⁶⁷ A *fala bonita*, a embriagada, a ríspida e a própria fala em si ressoam em diversos conjuntos que, na literatura etnológica, são definidos como “gêneros verbais”, “do discurso” ou “artes verbais” (Franchetto, 1986; Seeger, 2013). Como salientado em nota anterior a respeito dos cantos, convém, antes de propor uma análise formal – que pressuporia um conhecimento técnico das estruturas que compõem um gênero ou uma arte (suas formas, repetições, paralelismos, entre outros) –, descrever o que ocorre no limiar contextual do emprego desses gêneros, suas motivações para fazê-lo, bem como seus efeitos. Esse aspecto formal deverá ser desenvolvido em pesquisas futuras.

dos conceitos de linguagem ou língua. No entanto, tal enquadramento dessas teorias enquanto ideologia carrega consigo uma assimetria epistemológica, histórica e política, ao tratar essas concepções como objetos de análise e não, propriamente, como teorias nativas criativas, reduzindo as formas locais de conceber e viver a língua e a linguagem à condição de meras opiniões ou crenças culturalmente situadas.

São justamente essas teorias que continuam a sustentar boa parte das análises etnográficas sobre as práticas linguísticas. Parte dessa crítica é conjurada pelo lembrete que Hauck (2023) e outros autores oferecem quanto ao papel da virada ontológica enquanto uma vertente intelectual mais ampla, que investiga os principais conceitos analíticos envolvidos na produção do conhecimento antropológico. Dito de outro modo, tais autores sugerem que a antropologia linguística (e suas ideologias) permaneceu praticamente inalterada frente aos debates em torno da noção de ontologia. Isso se deve ao fato de que, na maioria das vezes, o engajamento com a virada ontológica tem se concentrado em explorar o que as abordagens linguísticas ou semióticas, incluindo a atenção a aspectos gramaticais das línguas, têm a dizer sobre ontologias, em vez de pensar o que as abordagens ontológicas poderiam dizer sobre a linguagem ou sobre a própria categoria de “língua”.

É justamente este último ponto que a chamada “virada linguística” (Severo & Buzato, 2023) busca enfatizar: o aprofundamento em ontologias, políticas e epistemologias outras da linguagem, cujos resultados têm afetado nossa compreensão sobre os sentidos de vida comum, que tanto integram humanos e outros-que-humanos, como reconhecem esses agentes outros-que-humanos como portadores de linguagem ou língua e/ou como elos de uma rede semiótica mais ampla. Dessa maneira, refletir a respeito das reivindicações sobre os conceitos de língua e de linguagem significa estarmos abertos à possibilidade de que quando nós, antropólogos ou linguistas, e nossos interlocutores, usamos tais termos, podemos não estar falando sobre as mesmas coisas. Pensar em distintas “naturezas linguísticas” (Hauck & Orlandini, 2018) é pensar sobre diferenças ontológicas na linguagem, tendo em mente que nem todos os eventos comunicativos podem ser plasmados no que são a linguagem e suas variedades, gêneros, registros e modalidades, desde o ponto de vista estritamente linguístico-científico.

As evidências de que a linguagem eventualmente constitua naturezas diversas emergem, sobretudo, por meio das diferenças pelas quais ela é concebida e praticada em diferentes regimes ontológicos. Enquanto nas tradições linguísticas ocidentais a língua

tende a ser compreendida como um sistema abstrato, arbitrário e intelectualizado, entre muitos povos ameríndios ela se manifesta enquanto substância, artefato, que pode fazer parte do corpo, ser incorporada, partilhada com entidades outras-que-humanas, enraizada na terra, ou dotada de espírito, potência e agência (Hauck & Orlandini, 2018; Walker, 2018). Essas concepções não se referem a modelos metafóricos ou representacionais, mas à realidades efetivamente vividas, nas quais a linguagem está intrinsecamente ligada à corporalidade e à práxis.

Tal regressão teórica é importante para acompanharmos os movimentos que a etnografia no Guaporé evoca sobre a categoria de *língua*. Seres humanos e outros-que-humanos não são pensados a partir de uma separação radical na qual a linguagem consistiria em uma faculdade exclusivamente atribuída aos primeiros. Como vimos nas linhas acima, buzinas são capazes de dizer coisas aos humanos, da mesma forma que, em outros contextos, elas dizem coisas aos animais. Essa simples constatação nos obriga, então, a pensar o que é uma *língua* neste contexto, levando em conta os pressupostos ontológicos dos povos indígenas no Guaporé sobre o mundo e suas relações. Para tanto, retomaremos algumas relações linguísticas já apresentadas no capítulo dois e na seção anterior e nos apoiaremos em alguns novos contextos em que elas emergem.

Durante o nascimento de uma pessoa, os pajés, ou alternativamente os parentes mais próximos, devem intervir, ao estender as mãos do neonato para que o espírito se instale em seu corpo. Ao adentrar, ele circula por todo o corpo, passando por cada um dos órgãos até finalmente se abrigar no coração. Nessa passagem, o espírito “ativa” todos os órgãos, promovendo o seu funcionamento. Pipa Kujubim, professor de ciências na escola da Baía das Onças, me narrou em certa ocasião que o espírito é o próprio *coração*, pois é “o que faz tudo funcionar”. O ancião e já falecido Brito Jaboti, por sua vez, alertou que o espírito apresenta um comportamento nômade, já que circula por todo o corpo durante o estado de vigília – algo que se manifesta de maneira inversa na vida onírica, quando o espírito se retira do corpo e passa a se deslocar por outros domínios, enquanto o corpo permanece na rede ou colchão. O também ancião e já falecido Pregão Kanoé, aproximando-se dos outros relatos, professou que o espírito habita cada parte de seus

corpos. Não obstante, nos períodos das guerras entre os povos, havia a predileção por acertar o fígado do inimigo para que ele morresse depressa, assim como é feito atualmente em relação aos animais de caça, já que o “sangue sai depressa e espírito vai embora logo”. De todo modo, é possível identificar nas descrições uma relação intrínseca entre o *coração* e o espírito e, muitas vezes, ambos surgem nas narrativas enquanto significantes de um mesmo fenômeno. Em outras palavras, o espírito é o *coração* e vice-versa.

Ambos os termos designam também uma espécie de consciência ou voz interior. Em diversos contextos, seja em narrativas cinegéticas ou míticas, ouvi a expressão “falar com o coração”. As onças, tais como os humanos, também são dotadas de *coração*/espírito. Quando humanos caminham pelas florestas com o sentimento de medo, as onças são capazes de identificá-los:

“essa onça, quando você vai pro mato e pisa com medo, anda com medo, nosso coração dispara, a onça cheira de longe e fala com coração dela, ‘hmm, esse tá com medo’. Agora, se não tem medo, só vai embora, então ela fala com coração dela ‘ah, esse daqui já é bom caçador’” (Elisabete, Baía das Onças, 18 de novembro de 2022).

O mesmo ocorre com outros animais que falam com o seu *coração*. Como veremos no próximo capítulo, quando animais ouvem suas *línguas* na floresta, eles *pensam* se tratar de seus próprios congêneres: “tipo assim, uma nambu que sopra daqui, e outra dali, ela fala com coração: ‘hmm, ali tem parente meu, é meu parente’. Quando nambus *pensam*, elas acabam falando consigo mesmas, com seu próprio *coração*. Nas palavras de Elisabete: “falar com o coração é quando você fala com você mesmo, sozinho, você pensa algo, fala com você mesmo, uma coisa que ninguém mais pode te escutar, você fala com você mesmo”. Nesse sentido, o *coração*, como essa voz interior, é também a consciência dos seres, lugar que abriga o sujeito, o eu dos seres vivos⁶⁸.

⁶⁸ O coração, nesse sentido, não é propriamente o órgão vital. Por outro lado, Pipa, professor de ciências, sugere que é ele quem faz tudo funcionar, de modo análogo ao coração em uma perspectiva anatômica ou biológica. Não se trata, portanto, de tomar coração e espírito como metáforas um do outro, mas de reconhecer que ambos operam no corpo como aquilo que dá vida. Essa concepção de coração para além da dimensão física, vinculando-o ao pensamento ou ao espírito, encontra paralelos em outros grupos. Caso emblemático, os Guarani afirmam que a vida advém das palavras/sopros: “Que a Palavra, como signo da substância do humano, seja de saída situada no coração da divindade do deus, determine por si mesma a natureza e a história do humano” (Clastres, 1990: p. 27). Entre os Karitiana, por sua vez, o termo para coração (*hānīpa*) é formado a partir dos termos para respiração, sopro e fala (*hadna*, *hāna*) (Vander Velden, comunicação pessoal). Já entre os Wari’, após o encontro com missionários, difundiu-se a ideia de segredo, expressa em frases como ‘ele conhece o próprio coração’, revelando uma interiorização do órgão de conhecimento e sentimento dos Wari’ – o coração –, que antes precisava ser manifestado corporalmente ou

Mas para além dessas associações entre pensamento, coração e espírito, existe, nessas teorias sobre o corpo, seu funcionamento e os pontos vitais, a ideia de que o espírito está sempre em circulação. Note-se, ainda, que certas ambiguidades marcam não só a relação espírito/coração/pensamento, mas também a própria ideia de *língua*. Enquanto atributo de humanos e outros-que-humanos, a origem de uma *língua* se situa no *coração* de cada ser, que ganha materialidade através da voz ou do som produzido pela garganta. Lembremos que estas são as razões pelas quais as gargantas precisam ser *ajeitadas* pelos pajés nos rituais de passagem, para que a *língua* possa ser efetivamente *bonita*. Mano Kujubim, referindo-se às duas onças que nos rondaram durante um pernoite na floresta, afirma: “elas tavam bem na nossa volta, escutei benzinho a *língua* da garganta da onça, dava de ouvir até *coração* dela”. Se a origem da língua é o *coração*, ela deve igualmente, tal como o espírito, percorrer o corpo da pessoa até se transformar em voz ou som ao sair pelos lábios e efetuar a comunicação com outros seres, sendo uma espécie de mensageira do coração/espírito. No limite, a pessoa é o que fala e como fala.

Quando se trata de consciência, a *língua* consiste em um pensamento interiorizado. Conversando consigo mesmo, humanos, onças e nambus acabam pensando com essa voz que só eles podem escutar. Porém, a *língua* é, simultaneamente, um modo de expressão, uma forma exteriorizada, responsável por transmitir os pensamentos e os mais variados sentidos do coração, seus desejos e anseios. Todos esses elementos podem ser expressos por meio da fala articulada, de canções, ou reduzir-se a um assovio ou grito, isso tudo o que meus interlocutores traduzem enquanto *língua*. Em última instância, o que faz uma *língua* é comunicar: com você mesmo, ao pensar, mas, sobretudo, com um outro ser, ao falar.

Em outra perspectiva, a *língua* é também o que constitui os seres. No Rio Guaporé, *língua* é, a um só tempo, uma afecção e o meio pelo qual um conjunto de afecções pode ser expresso. Hábitos, comportamentos e modos de ser – todos esses elementos podem ser manifestados por e, concomitantemente, constituir uma *língua*. Um conceito fundamental para os meus interlocutores, o qual abordaremos com mais afincos

por ações (Vilaça, 2015, p. 6). Os Marubo, por sua vez, associam pensamento e coração pela expressão **Noke chinã**, “nosso peitopensar”, que não designa o coração físico, mas algo como um “espaçopensamento”, traduzível de modo impreciso como pensamento, vida ou princípio vital (Cesarino, 2008, p. 29). Já entre os Candoshi, o coração combina aspectos físicos e metafísicos: é o responsável pelo desenvolvimento psicológico e social do ser humano, de modo que o enfraquecimento dos seus batimentos indica degradação patológica, sendo sua desapareição um sinal da iminência da morte (Surrallés, 2003, p. 260).

posteriormente, é o de *qualidade*. De um ponto de vista taxonômico, trata-se de uma descontinuidade presente no mundo e assim percebida pelos humanos. As *qualidades* podem ser diferenciadas a partir de suas preferências alimentares, com quem gostam de conviver, os lugares que habitam, como se reproduzem. No limite, não definem uma entidade biológica, mas são fruto das relações e das interações observadas entre os seres e mesmo vividas com eles: não são dadas, mas, antes, produzidas e confeccionadas enquanto um corpo (Viveiros de Castro, 2015). *Qualidade*, neste sentido, remonta à noção ameríndia de corpo não como uma fisiologia distintiva, mas como um conjunto de maneiras e modos de ser que implicam na disposição e potências dos seres, isto é, um feixe de afetos ou afecções e capacidades, ou um “etograma” (Viveiros de Castro, 2015, p. 66).

De outro ponto de vista, todos esses conjuntos que envolvem maneiras ou modos de ser são percebidos e concebidos pelos grupos ameríndios no Guaporé como capacidades que produzem *qualidades* de gente distintas. Mais precisamente, tratamos aqui de um aspecto do pensamento animista (Descola, 1986) no qual as diferentes *qualidades* de gente presentes no mundo possuem seus modos de ser e, conseqüentemente, sua própria *língua* para expressar esses modos. Ressalta-se, ainda, que essas *línguas* parecem estar inscritas no idioma da corporalidade, não só enquanto um elemento que constitui um corpo – uma *qualidade* ou uma afecção –, mas também porque é através delas que os seres acabam expressando muitas de suas outras afecções.

O tema da corporalidade pode ser compreendido nas palavras de André, a partir de uma conversa que tivemos sobre o tema do “fortalecimento cultural” na Baía das Onças: “cada cultura do mundo, cada bicho, tribo, tem sua *língua*, só que a *língua* é como se fosse uma parte de nós, do nosso corpo”. Durante esse diálogo, no espaço em que estávamos, havia um cocar confeccionado de penas de arara-canindé e papagaios maracanãs pendurado na parede. André então disse:

“Tá vendo esse cocar? Pois bem, ele é feito desse jeito, então a gente se enfeita com ele, hoje fica assim mais pra falar com os **eré** que vem, mas antes era usado por pajé, por chefe. Ele enfeita, vira parte nossa. A mesma coisa é pintura, você tem uma pintura específica para cada coisa, se vou namorar, se vou fazer guerra, se vou caçar... pinta de um jeito. A mesminha coisa é a *língua*, a gente carrega ela com a gente e vai depender da hora em que a gente vai usar ela pra alguma coisa. Você vê **orabá**, **kuti**, **ranon**⁶⁹, que nós comemos, é parte da nossa culinária que a gente fortalece

⁶⁹ Seres que se encontram em fase imatura de certas espécies de besouro e cigarra.

a cultura, o que faz de nós indígena, a *língua* mesma coisa, por isso quero que todo mundo fale *língua* aqui”.

Como vimos no capítulo anterior, na seção em que abordamos a constituição da pessoa, existe uma série de artefatos, substâncias e afecções que constituem um corpo e definem a condição da pessoa, aproximando assim as categorias de humanos e parentes enquanto termos coextensivos (Viveiros de Castro, 2002; Coelho de Souza, 2004). A *língua* aparece, desta forma, tal como as pinturas corporais e os cocares, enquanto um artefato – ou enfeite – que compõe a pessoa, ou a *qualidade* de gente em relação aos outros agentes do mundo. Este é um cenário muito parecido com aquele que pode ser observado a partir das “contas de vida” entre os Piaroa (Overing, 1991) e as pedras Mamaindê (Nambikwara), cuja posse de ornamentos corporais define o sujeito, conferindo-lhe consciência, direção, intencionalidade e memória; enquanto internas, essas pedras só podem ser vistas por xamãs, que as tornam visíveis aos outros apenas durante as sessões de cura (Miller, 2009, p. 62-63).

Se cocares, cheiros, colares, pinturas e substâncias são tidos como componentes corporais que constituem “invólucros” humanos (Viveiros de Castro, 1996) em relação aos seus parentes e aos outros, a *língua* parece ser igualmente uma “roupa” que integra a pessoa. Neste caso, trata-se de um acessório interno, que pode ser tirado e recolocado, como sugere a substituição ritual da saliva ou da garganta⁷⁰. Há, no entanto, algumas nuances envolvidas nessa ideia. Em um cosmos onde virtualmente todos os seres possuem *línguas*, é preciso marcá-las, como vimos, a partir de certas práticas: deve-se *falar bonito*, ao ingerir o **tiné**, o mel, a chicha e o jenipapo, como fazem os parentes, humanos legítimos, a partir de um desdobramento ético-estético das palavras. A *língua*, neste sentido, ao mesmo tempo que em produz relações, precisa ser continuamente produzida. Ela é uma roupa que produz e enfeita e que precisa ser continuamente produzida.

Deste modo, a *língua* é um fundamento da fabricação do corpo (Seeger et. al., 1979). Contudo, se no Guaporé “não se pode construir parentes sem atenção aos coletivos

⁷⁰ Os desdobramentos da ideia de língua como “roupa” serão aprofundados em capítulo posterior, quando analiso o contexto da caça. O ponto, por ora, é que do mesmo modo que corpos precisam ser recobertos por substâncias que conferem aromas e cores para produzir parentes, o mesmo ocorre com a língua. O pajé deve ajeitar a garganta para substituí-la, mas, para além de suas rezas ou gestos, há uma lógica de que a garganta, afinal, necessita ser pintada, tal como o corpo. É precisamente isso que sugerem o uso do **tiné**, cujo sumo avermelhado tinge a garganta, e o uso do jenipapo, substância por excelência das pinturas corporais. Quando se muda a garganta ou ela é adornada, muda-se, no limite, a língua.

não-humanos” (Soares-Pinto, 2014, p. 18), é porque, no limite, animais e espíritos estão concomitantemente se produzindo. Durante o inverno, densas nuvens negras se aproximam do território do Guaporé. Em um primeiro golpe de vista, pode parecer que uma temível tempestade se aproxima, no entanto, trata-se de incontáveis saúvas que saem de seus *ninhos* quando a água das chuvas os invade. Com baldes e bacias nas mãos, mulheres e crianças perseguem incansavelmente a colônia para capturá-las e depois torrâ-las em discos de arado para se alimentarem. Mas não são apenas os humanos que se beneficiam da revoada, pois diversos animais também se aproveitam do evento. A nambu-azul é um deles, assim o é que, de tanto se alimentar das saúvas, ela “some” – já que não é mais possível ouvi-la. Vejamos a explicação de Jorge Jaboti para esse fenômeno:

“Durante agora [outubro], saúva aparece. Não vê mulherada? Come demais, só que tem que esse saúva é *reimoso*. Chega a dar cólica na gente. Esse nambu é igual, come mesmo, muito mesmo. Não tem aquela casquinha da bunda da saúva que fica na boca? Então, aquilo ali vai só raspando tudinho garganta dela, vai deixando voz dela muita feia, rouca, garganta toda desajeitada. Aí ela some, não tem mais voz, como que fala e canta? Só que aí tem *mistério* que meu pai [Paturi, pajé falecido] me contava. Tem uma outra formiga, ela é bem preta mesmo, e bem mais miudinha, é o jenipapo dela! Aí toma ele, fica lá comendo dessa formiga até que voz dela fica boa e daí a gente volta a ouvir, ela volta a aparecer” (Jorge Jaboti, outubro de 2024).

A noção de *língua* nos sentidos até aqui apresentados nos conduz a certas ambivalências. Ela é parte constituinte dos seres e o meio pelo qual os seres se expressam, isto é, são afecções que exprimem afecções. A equação “eu sou aquilo que falo” envolve a concepção de que a língua tem sua origem no coração/espírito/pensamento do sujeito, ao mesmo tempo em que ela, enquanto um ornamento internamente fabricado, o produz e exterioriza: a língua é o sujeito, porque, no limite, ela é parte indissociável dele – que mesmo o constitui. Nambus-azuis “somem”, deixam de existir para os humanos, por assim dizer, na medida em que se calam, e é somente quando *ajeitam* sua garganta, ao ingerirem sua “formiga-jenipapo”, que tornam sua voz “bonita” novamente – momento em que os humanos se dão conta de que elas voltaram.

Gostaria de retomar ainda algumas nuances descritas na sessão anterior a respeito da questão da alteridade. Se podemos afirmar que a língua é uma dobradiça – justamente porque se fala em *dobrá-la* – situada no vértice que conecta os parentes e os outros, é porque ela é o que constitui a pessoa *em relação* aos outros seres – humanos ou não.

Retomemos a fala de Seringa, na qual o professor diz que a *língua* é o que faz deles povos indígenas. Ou, então, o desprezo com o qual as pessoas mais velhas dizem que os jovens estão se tornando *eré* por só falarem em português. E, por fim, a própria noção que emerge na conversa sobre os cocares e a *língua* com André, que por sua vez implica a diferença das formas como os seres *ajeitam* a sua garganta. Em um contexto *misturado*, há sempre uma tensão em pressupor o outro – os afins, os inimigos, os brancos e os animais – como condição para a constituição do eu.

Segundo Viveiros de Castro (1996), nas cosmologias amazônicas as noções de roupa ou invólucro podem ser atreladas ao conceito de corpo, tendo em vista a capacidade agentiva de mudança de perspectiva que operam. Uma roupa, neste sentido, seria uma espécie de atributo que pode ser trocado ou descartado, constituindo assim uma das expressões privilegiadas da metamorfose. A associação, tal como explorada pela liderança djeorometxi, entre a *língua* como um acessório do corpo e da alteridade pode ser aproximada ao conceito de roupa ou invólucro como um artefato que não apenas fabrica, mas que, por fabricar de modos específicos, transforma. Pensemos no caso exposto anteriormente, sobre o reconhecimento étnico em relação à *língua*. Ainda que inseridos dentro de um contexto da *mistura*, os indivíduos se reconhecem como pertencentes a uma ou mais etnias – ou, para dialogar com o conceito preliminarmente exposto acima, uma *qualidade* de gente –, a depender da *língua* em que falam. Gambá e Paquinha se consideram Makurap e Jaboti, respectivamente, pelas línguas que falam.

A explicação do baixo índice de falantes do arikapú encontra ressonância na forma como as pessoas mais antigas pensavam a questão da *língua*. Kubahi proibiu seus filhos de falarem em arikapú temendo que eles se tornassem Arikapú, a etnia de sua esposa. Em contrapartida, ao empregar termos provenientes de outras *línguas*, André nos sugere que elas podem ser igualmente transformadas em jaboti, tendo em vista que as palavras saem de sua própria boca, uma boca jabuti, por assim dizer. A *língua*, assim, é uma forma de experimentar a alteridade do outro e um meio legítimo da transformação, porque, tal como as roupas, pode ser trocada, experimentada, retirada ou usada contextualmente. Quando humanos falam outras línguas humanas – especificamente as línguas indígenas –, ocorre a transformação de um indivíduo em *parente*, considerando a relação *misturada* e intrínseca, já explorada na sessão anterior, entre a *língua* e o parentesco.

Se analisarmos essa afirmação à luz da concepção, sempre intermeada no Guaporé, de que o domínio de um grupo se desenrola por meio da produção de

consanguíneos e pela difusão da própria língua, a ideia se torna ainda mais rica. As alianças, ao contrário do que se pressupôs, possibilitaram que os indivíduos falassem mais de uma língua, resultando em um legítimo multilinguismo. Por outro lado, ao se casarem, as pessoas passam a falar a língua dos cônjuges, englobando em si mesmas, de maneira intensiva, a diferença que antes era extensiva entre todos os indivíduos. Mas esse multilinguismo adquire contornos específicos na medida em que se inscreve em uma dinâmica de disputa pelo domínio político e demográfico. Gambá ou Paquinha não deixam de ser Wajuru, mas, ao falarem o makurap e o jaboti, passam a falar como Makurap e Djeorometxi, respectivamente – ainda que o façam de um modo muito particular, enquanto Wajuru. Não se pode abandonar o sangue, mas pode-se misturá-lo com a língua⁷¹.

A literatura das terras baixas sul-americanas pode nos auxiliar a aprofundar essa reflexão. Walker argumenta que, entre os Urarina, constituir o parentesco implica não apenas comer juntos, mas também comer as próprias palavras – isto é, os signos linguísticos. Essa afirmação se baseia na estreita conexão entre linguagem e parentesco, na medida em que a possibilidade de consumir signos linguísticos ajuda a explicar por que compartilhar uma língua e compartilhar uma substância corporal são processos intrinsecamente relacionados. Neste sentido, conclui o autor: “assim como compartilhar alimentos, compartilhar palavras permite que as pessoas habitem mutuamente umas às outras, que pertençam umas às outras” (Walker, 2018, p. 19, minha tradução). O autor, desta forma, atribui à comensalidade um importante papel não apenas na produção de parentes, mas também na própria dinâmica da exogamia linguística. Comer com alguém que fala outra língua é, neste contexto, comer as suas palavras para reproduzi-las.

Este caso específico de comensalidade ressoa em uma ideia mais geral presente nos contextos Amazônicos, em que comer está para além de um ato fisiológico, sendo sobretudo um ato simbólico – ou mesmo uma forma de reprodução por captura semiótica (Walker, 2018, p. 19). Como nos lembra Viveiros de Castro no caso do canibalismo guerreiro, “a ‘coisa’ comida não podia, justamente, ser uma ‘coisa’, sem deixar porém de ser, e isso é essencial, um corpo. Esse corpo, não obstante era um signo, um valor puramente posicional, o que se comia era a relação do inimigo com seu devorador, por

⁷¹ Afirmo que não se pode abandonar o sangue a partir do que me foi narrado e pelas dinâmicas descritas no capítulo em que abordamos a relação entre a chicha e o sangue. No entanto, não é plausível ignorar o temor dos antigos, sobretudo de Kubahi, ao impedir seus filhos de falar a língua da mãe.

outras palavras, sua condição de inimigo. O que se assimilava da vítima eram os signos de sua alteridade, e o que se visava era essa alteridade como ponto de vista sobre o Eu” (Viveiros de Castro, 2015, p. 159-160).

No contexto do Guaporé, a comensalidade nos termos descritos para os Urarina e para o canibalismo guerreiro Tupinambá parecem se desdobrar de maneiras diferentes, ou mesmo transformadas. Nunca ouvi qualquer referência ao ato de “comer palavras”, e a prática do canibalismo parece ser restrita às memórias e acusações relativas ao *tempo da maloca*, sendo os Tupari os principais sujeitos de tais acusações. Se, no caso dos Tupinambá, era a guerra, e, mais especificamente, a vingança, que promovia a aquisição da perspectiva do inimigo, no Guaporé o veículo da aquisição dessa perspectiva é o casamento, e, mais especificamente, o ato de *dobrar na/a língua* dos parentes. Comportamentos belicosos estão sempre presentes no convívio dos grupos no Guaporé, como vimos: acusações, disputas territoriais, formas pejorativas de designar outros grupos, discussões em reuniões. É preciso *amansar/dobrar* o outro para que o parentesco se constitua. *Dobrar* o outro, mais do que amansar, é fazê-lo *dobrar em sua língua*, da mesma forma em que você é *dobrado* ao *dobrar* na dele.

Nesse processo, há uma repetição do mesmo fenômeno que formou o mundo atual: os demiurgos, cuja diversidade lhes era interna, distribuíram *línguas* pelo mundo – *línguas* que conformaram uma curiosa metacompreensão. Os indivíduos devem aprender *línguas* para que a diferença volte a ser interna, mas igualmente externa, em função do contexto misturado em que vivem. Trata-se de um processo constante que atravessa múltiplas temporalidades: o convívio permite às pessoas se entenderem, ainda que não falem a mesma língua, e a aliança faz com que uma outra língua venha a se tornar, em alguma medida, a sua própria. Essas são as duas faces do parentesco misturado e do multilinguismo, que se afetam mutuamente. Se André diz que uma língua só pode ser, em sua boca, jaboti, é porque nela está a perspectiva de si mesmo através de uma outra língua. Talvez seja por isso que todos podem falar línguas diferentes, mas, ainda assim, se entender: há sempre resquícios do outro no eu e vice-versa. A língua como roupa, neste caso, consiste na experimentação interna de algo que lhe é externo, o que não pressupõe necessariamente sobreposição ou domínio, mas *mistura*.

Ora, segundo essas lógicas, poderíamos pensar que, ao falar o português e o espanhol, os indígenas se transformariam em **eré**? Arrisco dizer que há algumas diferenças fundamentais entre os regimes linguísticos indígenas e aqueles respectivos aos

não indígenas. Lembremos a passagem, transcrita anteriormente, em que Moero nos indica que a língua dos **eré** não pode ser equiparada às “nossas línguas”, suas línguas, indígenas. Essas mesmas diferenciações foram anteriormente pontuadas pelas falas do próprio Moero sobre o modo como a língua portuguesa se torna de difícil inteligibilidade, considerando a sua estrutura repleta de *mistérios*, não sendo tão fáceis como as “nossas línguas”, suas línguas. Digamos que a preocupação dos anciões não é, de fato, dada pela transformação em **eré**, mas sim referente à sua participação – tão sofrida por eles – em seus mundos.

É possível encontrar certa polissemia no verbo *dobrar* quando conjugado na expressão *dobrar a/na língua*⁷². Até aqui foi demonstrado como o dobrar acarreta a lógica de amansar o outro. No entanto, quando alguém diz que está *dobrando na língua*, no limite, assim o faz ao registrar um regime próprio de interlocução, utilizado quando os meus interlocutores se referem ao ato de falar em suas próprias línguas nativas. Quando falam em português, por exemplo, não dizem que estão *dobrando na língua*, embora seja preciso *dobrar* o português – a língua franca, afinal – no sentido de transformá-la em sua língua. A presença da língua portuguesa remete ao *tempo da seringa*, quando era necessário abdicar de falar as línguas nativas. Da perspectiva dos padrões, como foi possível observar no relato anteriormente descrito de Isabel Jaboti, a divisão entre mansos e bravos tinha como base a prerrogativa de os indígenas falarem a língua dos *civilizados*.

A assimetria presente nessas relações é a marca do sofrimento do contato. Quando os indivíduos foram impedidos de se comunicar em suas línguas maternas, é evidente que esse empreendimento continha o intuito perverso de ridicularizá-las e extingui-las. Os relatos de Prefeito Wajuru (ancião poliglota que fala wajuru, jaboti, makurap e português) oferece uma contextualização precisa de tudo o que venho descrevendo até aqui a respeito de regimes próprios de interlocução, línguas como roupas e a transformação:

“Vocês, **eré** vagabundos dobraram a gente! Ah, vem aqui, toma aqui esse terçado, pinga, toma, trabalha aqui um pouco então. Promete muito!

⁷² Meus interlocutores nunca me ofereceram uma resposta direta sobre o que querem dizer ao empregar o verbo “dobrar”. Justamente por isso, penso que seu uso é polissêmico e contextual, já que remete sempre à relação específica de que se trata. O Dicionário Infopédia oferece essa mesma polissemia, ao apresentar diferentes acepções do termo, das quais destaco algumas: (1) virar, de modo que uma ou mais partes de um objeto fiquem sobrepostas a outra; (2) enrolar; (3) induzir; (4) coagir; (5) modificar; (6) substituir a parte falada ou cantada de um filme ou locução de um programa por uma versão equivalente em língua diferente; (7) tratar com respeito, como na expressão “dobra a língua para falar comigo”. Sustento que *dobrar* acarreta, em contextos distintos, cada uma dessas possibilidades de sentido e é isso que busco evidenciar.

Quando não, já dobrou, tem que ser manso. Dobrou nossa língua, não podia mais falar, coisa de bicho, gente ruim”.

Neste momento do diálogo, questionei Prefeito, conhecido por ser simultaneamente brincalhão e ranzinza, como poderia ser traduzido o termo “dobrar na língua” em sua língua. Ao que ele respondeu:

“qual língua você quer saber? Velho Prefeito sabe muita, posso te dizer, mas me traz da próxima vez um pen-drive de sertanejo. Bom, você vive lá no meio da *jabotizada* [se referindo ao fato de eu passar mais tempo na Baía das Onças], vou falar na língua da mamãe (jaboti). **Hi piro re!** Amansar nossa língua!”

Instigado por essa tradução, permaneci mais alguns dias em Ricardo Franco até me deslocar novamente para a Baía das Onças. Ao chegar em minha residência, Elisabete me esperava com um pouco de chicha, e então não hesitei em retomar a conversa estabelecida com Prefeito alguns dias antes. Afirmiei para minha interlocutora que o velho Prefeito havia me dito que “**hi piro re**” era amansar, provocando a minha anfitriã a formular algo a respeito do *dobrar na língua*. Ao que ela respondeu: “endoidou esse Prefeito, **hi piro re** é quando dobra o outro assim, ele falou besteira pra você, tá querendo te enganar”. Então, perguntei para ela como se formava a palavra **hi piro re**, ao que ela me retrucou:

“**hi piro re**, do jeito que ele te falou é que tá colocando nossa língua. Esse **re** é de vestir, que nem quando usa esse tipoia de carregar nenê, coloca ele assim no ombro, **kakokã re!** Veste esse tipóia”.

Prefeito e Elisabete, no limite, dizem as mesmas coisas e o aparente equívoco entre eles emerge, antes, do uso das palavras amansar e dobrar, do que pelo próprio termo **re**⁷³. Há uma construção lógica em todos esses diálogos em sequência. Quando Elisabete disse que Prefeito estava me enganando, é porque, em certo sentido, dobrar é também enganar. Afinal, não é isso que sugere a indução dos **eré**, ao prometerem os produtos manufaturados cujo preço equivale ao abandono da própria língua?

Nesse mesmo sentido, já em outra ocasião, quando um grupo de missionários adventistas atracou seu barco na Baía das Onças, Manduca, espiando entre os arbustos

⁷³ Estaríamos, aqui, diante de uma teoria nativa da equivocação (Viveiros de Castro, 2004)?

que ficam entre sua casa e o porto, disse: “lá vem esses porra de novo, querendo dobrar a gente”. Questionando-o sobre os motivos pelos quais os evangélicos poderiam dobrá-los, ele complementou:

“Eles querem transferir a vida deles com as palavras de Deus, dobrar a gente com essas palavras. Lá no Rio Branco, todo mundo foi dobrado, ninguém mais bebe, nem come bicho do mato, são tudo crente. Se na seringa dobraram a gente, hoje em dia eles não vão não”.

As palavras de Deus, transmitidas pelos missionários, podem igualmente dobrar as pessoas, tornando-as outro tipo de gente, que abandona a chicha e os bichos do mato, o que para meus interlocutores, no fundo, é um ato de enganar, da mesma forma que ocorreu no tempo do seringal. A lógica de dobrar, portanto, corresponde, em um primeiro momento, a ser amansado – o que, eventualmente, pode significar o mesmo que enganado – seja pela língua portuguesa, seja pelas palavras de Deus. Falar em suas próprias línguas nativas e dizer com isso que estão *dobrando* na língua significa, em última instância, que estão dobrando a sua própria língua outrora dobrada ao serem obrigados a falar o português: é como se eles tivessem que desdobrar algo que anteriormente foi dobrado⁷⁴.

Já Elisabete, ao interpretar a tradução que me foi oferecida por Prefeito, devolveu-me uma versão nada fortuita, ao utilizar o exemplo da tipoia designada para transportar as crianças, já que é preciso, para tanto, vesti-la ou colocá-la. A ideia de vestir uma língua diz muito sobre o ato de dobrar, de se transformar. Talvez seja por isso que eles não dizem que estão *dobrando* na língua portuguesa, porque ela é uma língua muito difícil, repleta de armadilhas, assim como é a Constituição brasileira, repleta de palavras que não permitem uma rápida compreensão. No limite, a questão não é a língua portuguesa em si, já que ela é cotidianamente falada pela maioria das pessoas, mas sim os indivíduos que a trouxeram, os meios pelos quais essa língua chegou e as consequências disso – tal como ocorre atualmente com as palavras de Deus difundida pelos missionários.

A diferença marcada pela expressão *dobrar na língua* nos dá a dimensão de que se trata de um conceito nativo eminentemente contextual. Embora seja ligado ao ato da fala, diz respeito a pressupostos ontológicos distintos, à naturezas linguísticas distintas (Hauck e Orlandini, 2018). Lembremos que, segundo Moero, com exceção das línguas

⁷⁴ O contato é a tragédia dos tempos. O impedimento de empregar as línguas nativas é visto como um sofrimento. Falar às escondidas dos padrões muito provavelmente previa um esforço. De modo convergente, *dobrar* também pode remeter ao sentido de duplicar – como “me dobrei para fazer tal tarefa”.

dos **eré**, todas as outras descrevem mistérios, jeitos de ser e revelam sentimentos. Estas, por sua vez, se opõem às armadilhas do difícil português. Mas difícil mesmo é viver em meio aos **eré** e é justamente isso que fica em evidência, ao falarem em português em alguns discursos específicos, como no caso das festas de aniversário, ou da presença de equipes médicas ou da educação. Como veremos abaixo, as festas de aniversário são festas repletas de bebedeira e alegria. Mas festas de aniversário são “coisa de **eré**”, uma vez que, segundo Piau, “índio nunca comemorou aniversário”. O ritmo de uma festa é abruptamente quebrado quando se aproxima a tão esperada hora do “parabéns”, momento em que geralmente os pais do aniversariante se apresentam em volta da mesa.

Em minha última etapa da pesquisa de campo, participei da festa de celebração dos dezoito anos de Yacobi, filho de André Jaboti e Clarice Wajuru. O público presente, ao se dar conta de que ambos, vestidos com uma camiseta personalizada com uma foto de seus filhos mais jovens, aproximavam-se cabisbaixos do centro do pátio, ficou em silêncio. Clarice não conteve as lágrimas, antes mesmo que André iniciasse seu discurso. A liderança agradeceu a todos os presentes e disparou:

“Gente, não é muita coisa isso que a gente tá dando pra vocês, espero que todo mundo tenha comido e bebido bem. Yacobi agora é um homem, fez dezoito anos, como diz na lei do **eré**. É uma pena que a gente não pode mais, como na maloca, fazer aquela festa bonita de quando um menino vira homem. Mas acho que tudo isso que eu pude comprar com meu dinheiro de professor, pode ter dado alegria pra cada um de vocês. Não é fácil, gente, viver nesse mundo de hoje, longe da nossa terra original, vivendo essa festa de branco, falando língua deles, mas temos que ser como estamos aqui hoje, entre parentes, é isso o mais importante. Que sofrimento nosso hoje seja de alegria, que todo mundo saiba beber, sem brigar e aproveitar, porque estamos todo mundo entre parentes!”.

O discurso de André durou por volta de dez minutos, durante os quais muitas outras palavras foram direcionadas ao público. A fala de André contrasta com o silêncio dos presentes e, em alguns cantos da festa, era possível ouvir a mistura de soluços, murmúrios e choros. Todos com a expressão de uma tristeza profunda, apreensão e respeito, ouviam as palavras da liderança. Ao final do discurso, a maioria em lágrimas se direcionou até o aniversariante e lhe deu um abraço. Por que choravam as pessoas e por que o clima de alegria foi transformado quase em um luto? Evidentemente, nunca perguntei isso a meus interlocutores. No entanto, a impressão é a de que esse momento opera enquanto uma metareflexão – um discurso em português, ressaltando o sofrimento

sobre a participação dos brancos em seus mundos, justamente em uma festa de aniversário.

Essa fala é virtualmente diferente daquela direcionada aos funcionários da FUNAI, SEDUC ou SESAI. Geralmente, esses diálogos compreendem certa diplomacia e, na maioria das vezes, eventuais questões ou problemas são resolvidos sem que os ânimos sejam alterados. Entretanto, caso as resoluções não ocorram, algumas medidas drásticas precisam ser tomadas. Em 2022, enquanto eu realizava uma etapa da pesquisa de campo, estávamos sem água tratada há pelo menos três meses. Em visitas intermitentes ao longo desses meses, os funcionários da SESAI diziam não serem capazes de resolver o problema, ou, alternativamente, que o “pessoal de cima” já estava ciente e, em breve, tomaria alguma providência. Cansados, meus interlocutores decidiram intervir e então, tomando a consciência de que uma equipe médica chegaria na Baía das Onças no início da manhã, armaram um plano: “hoje ninguém sai daqui até arrumarem nossa caixa d’água! É hoje que a gente pega erézada de surpresa, hoje eu amanso eles!”, disse André.

A chegada da equipe foi recepcionada por uma quantidade inabitual de pessoas. Ao atracarem a voadeira, André imediatamente ordenou aos homens que “subissem” o barco e o amarrassem nas árvores. Sem muita paciência, solicitou a todos que se reunissem na casa de festas localizada no centro da aldeia. A apreensão dos funcionários era nítida, mas não deixava de provocar risos em meus interlocutores. Os habitantes da aldeia intercalavam entre risadas e olhares intimidadores para a equipe. André, então, iniciou seu discurso:

“gente, a coisa não é com vocês, mas vocês, ou melhor, ninguém vai embora daqui até que vocês resolvam o nosso problema com a bomba d’água. Vocês estão pensando o que? Que a gente é bicho pra tá tomando água da baía? Pensa que é biguá pra tá o dia todo lá pra baixo na água? Jacaré? A gente já pediu um monte de vez e ninguém liga. Vocês já mandaram e desmandaram muita coisa, a gente pediu, pediu... mas agora quem vai obedecer são vocês! Vocês só saem quando água tiver funcionando pra comunidade! Podem ir lá pra escola, arrumar coisas de vocês, podem ficar o tempo que quiser lá, e se quiserem, pode tomar nossa chicha também, alguém traz chicha aqui pra eles”.

Curiosamente, ao final da tarde, a bomba d’água foi consertada, ainda que nenhuma consulta médica tenha sido realizada, tendo em vista que os funcionários da saúde trataram de zarpar tão logo sua tarefa fora concluída. A seriedade de André e sua

forma imperativa de falar parecem, como ele próprio esperava, ter amansado os **eré** – estes entenderam, finalmente, que, caso não obedecessem, teriam de passar alguns dias na aldeia, o que me parece, e também para meus interlocutores, algo que eles detestam, já que “não bebem chicha” e “ficam aperreados com carapanã”.

É habitual beber água da baía, isso, de fato, é muito recorrente durante às caçadas, pescarias ou incursões aos roçados. Contudo, meus amigos riam, talvez, das imagens que associam o ato aos comportamentos do biguá e do jacaré, ou da oferta da chicha àqueles que, segundo eles, tem nojo da bebida, ou, ainda, de que naquele momento os papéis em relação aos **eré** foram invertidos. Mas não me parece nada fortuito estabelecer essa analogia com os bichos, insinuando que os **eré** pensam que meus amigos sejam como tais, da mesma forma como pensavam os patrões no *tempo da seringa*, quando apenas o português parecia elevar o status de pessoas que falavam “língua de bichos”, e, portanto, eram bravas, para uma “língua de civilizado”, designando-os como mansos. Esse resgate é marca retórica do que os **eré** representam em nos mundos indígenas.

Embora esse tipo de fala não tenha uma classificação ou seja designada por algum termo em língua nativa, ela parece remeter às *falas duras* dos Wajapi que, ao elaborar uma retórica direcionada aos brancos,

“evidencia menos a explicação indígena sobre o contato que uma estratégia social e cultural de produção de uma imagem de si, representado uma forma ativa de resistência [...] a seleção dos elementos que compõem uma auto-imagem resultam de um processo especulativo de interpretação das experiências passadas, atuais e de perspectiva futura sobre o convívio interétnico. (Gallois, 2002, p. 221-222).

Falando em português, agora se amansam os brancos. Se outrora *dobrados*, atualmente os povos no Guaporé mobilizam discursos que parecem *dobrar* os **eré**. A resolução de problemas quase sempre atinge o sucesso nas reuniões, como presenciei muitas vezes, em que, ao falar direito e *bonito* com os **eré**, estes acabam cedendo algo a mais. Porém, em casos extremos, é possível que se recorra a esse tipo de ação, em que é necessária *dobrá-los/amansá-los*.

Esses discursos efetuados em português se opõem, por sua vez, àquele igualmente ríspido proferido geralmente pela vovó Wadjidjiká quando seus próprios parentes apresentam comportamentos agressivos como os do **eré**, que colocam a relação de parentesco em risco. Certo dia, o pajé Marcos foi pescar com seu genro, Barriga Wajuru,

na Bolívia. Além de muitos peixes destinados para sua própria subsistência, haviam capturado um pirarucu. Não é muito habitual se alimentar dessa espécie; na maioria das vezes, meus interlocutores os vendem para compradores da cidade. A dupla se dirigiu a uma pequena venda localizada do outro lado do rio Guaporé e se desfez do peixe; com o dinheiro, compraram Santa Cecília (álcool boliviano) e cerveja. Ao retornarem para a aldeia, a festa foi boa. Da minha casa, eu ouvia o som *torando*, como dizem. No outro dia, circulavam os boatos de que Marcos havia desferido um golpe com uma lanterna na cabeça de Barriga e “voou sangue pra tudo que é lado, quase deu morte”, conforme me contextualizou Jorge. Não se sabe ao certo o motivo da briga, mas talvez seja resultado do que representa a afinidade no Guaporé. Como pode a escolha de um parceiro ideal para a pesca e o sucesso obtido nela se transformarem em “quase morte” entre sogro e genro?

No dia seguinte, ocorria uma *chichada* no pátio central, feita para comemorar o aniversário de Manduca, e parecia que nada havia acontecido na noite anterior. Vovó, já embriagada, se levantou cambaleando e pediu para que André chamasse a atenção de todos. Ela então começou a cantar uma série de músicas, abraçada com sua nora, Regina Makurap e sua neta, Aparecida Makurap, cujo tema recorria às bebedeiras, e cujo conteúdo transmitia a mensagem explícita de saber beber, para se divertir e falar bonito.

Todos se divertiam e gargalhavam assistindo às três mulheres dançando, mas, de repente, vovó iniciou seu discurso e seus braços, até então agarrados ao de sua nora, agora apontavam para as pessoas. O discurso foi feito em língua jaboti e foi a mim traduzido por Elisabete:

“Ta vendo só, como é que bebe? Fica aí querendo dar no outro, falando besteira pra sogro, outro que dá no genro! Vocês tão endoidando é? Não sabe beber não? Só para querendo brigar. Vocês não são *eré* não, *tá doido* [essa foi a única expressão dita em português]. Parecendo *eré* aí querendo matar outro! Aí também falaram que homem queria brigar com mulher esses dias, vocês são casados agora, tem que cuidar do outro. Tudo parente brigando...” (Wadjidjiká, Baía das Onças, 06/09/22).

Ainda falando, vovó sentou-se e pediu uma *cuiada de chicha*. Todos que antes riam agora choravam ou mantinham uma expressão séria. Penso ser bastante significativo o fato de Wadjidjiká realizar esses tipos de discurso em língua jaboti (mesmo sendo falante do português) e, ainda mais, cantar junto de sua nora e neta antes de tomar a

palavra. É importante lembrar que o *bonito*, embora contenha uma continuidade relativa entre a beleza e a moralidade, parece alcançar seu máximo prestígio quando expresso, sobretudo, em língua nativa. Ou, ainda, que cantar e dançar são atitudes invejáveis e altamente valorizadas, pois pressupõem o domínio e a oratória próprios de uma língua. Essas performances, que compreendem o gradiente entre fala e canto, têm como objetivo capturar a atenção da plateia, uma vez que tornam visíveis as relações fundamentais entre falar na língua indígena, como ápice do que é falar bonito, e ser reconhecido como parente. É como se, nessas situações, fosse necessário reiterar um ensinamento transmitido desde a infância, por meio dos conselhos para saber falar direito e, após os procedimentos rituais, bonito. Quem fala feio, engana, mente e mata são os brancos, não os parentes no Guaporé. No entanto, falar e agir como os brancos não necessariamente é um ato relacionado à língua falada, mas às maneiras pelas quais se fala. Por isso, torna-se possível falar bonito, mesmo em português.

Não obstante, ao considerar todos os contextos aqui descritos, a distinção elaborada por Moero aponta para mais que uma diferença entre línguas. É como se as línguas indígenas revelassem, ao serem expressas, um mesmo mundo que a língua portuguesa seria incapaz de fazer emergir. Isso, obviamente, se ela não for transformada em língua indígena, referente àquele “espaço do meio”, em que o português é amansado, *dobrado*, vestido como língua própria. Uma perspectiva de si mesmo, uma autoimagem, a partir da língua portuguesa, na qual é possível igualmente *dobrar* os brancos. O difícil e os *mistérios* apresentados pela língua portuguesa são transformados no bonito e nos mistérios das línguas indígenas, que se tornam difíceis de traduzir para os antropólogos, de acordo com o relato de Moero.

Isso quer dizer que estaríamos diante de uma espécie de relativismo linguístico? Uma hipótese Sapir-Whorf⁷⁵ em sua versão Marico, por assim me expressar, na qual as línguas diferem significativamente uma das outras e podem influenciar sistematicamente a forma como seus falantes pensam e constituem o real? Em partes, creio. Uma língua é vivida na pele, ela pode ser, como foi o português, aprendida sob medidas severas, através da violência e nas mortes do contato, nas peias de urtiga sofridas pelas crianças quando só se ensinava o português nas escolas. A língua aqui se produz como corpo, ela precisa

⁷⁵ A hipótese Sapir-Whorf é dividida em duas versões: a forte, conhecida como determinismo linguístico, em que a língua determina a forma como pensamos; e a fraca, conhecida como relativismo linguístico, que postula que as categorias linguísticas influenciam, mas não são fundamentalmente restritivas ao pensamento (Ferreira & Mozzillo, 2021).

ser fabricada como um artefato, uma roupa – e um corpo é uma roupa, um artefato. Línguas não só representam um mundo, elas são parte dele, agentes da transformação. Se a língua é uma espécie de corpo, que precisa ser produzido, ela é então uma roupa. Por conseguinte, como sabemos, uma roupa é uma perspectiva. O resultado lógico, neste caso, é que uma língua é um mundo. Ou melhor, ao vesti-las, o mundo se torna outro⁷⁶.

Se uma língua, enquanto categoria do pensamento, produz o real, a língua como roupa igualmente produz um mundo. Não se trata, nesse sentido, de escolher entre representação ou ontologia, já que nesse caso ambas produzem a relação com o mundo, mas de enfatizar que as formas de fazê-lo são virtualmente diferentes. É preciso vê-las, no limite, enquanto constituintes de naturezas linguísticas distintas. Se para o relativismo linguístico deve-se habitar o pensamento que produz a relação entre a língua e o mundo, no Guaporé, o que se habita é a língua. O caso dos Mapuche, no Chile, etnografados por Course (2018), pode nos ajudar a refletir sobre esta questão. Para os Mapuche, existe uma diferença ontológica entre falar o espanhol e falar o mapudungun, sua língua nativa. É inapropriado usar o espanhol em certos contextos, sendo o mapudungun o modo de fala correto em contextos como os discursos políticos, os funerais e o casamento. Segundo Course, no entanto, o espanhol e o mapuche indexam diferentes tipos de identidade e, portanto, diferentes aspectos da pessoa. Contudo, para os Mapuche, o espanhol e o mapudungun não são línguas equivalentes, mas sim coisas diferentes. Se o primeiro é fundado em um sistema arbitrário, o idioma mapuche é fundamentado na própria estrutura do mundo. Se, por um lado, o espanhol está ligado à fala da pessoa, por outro, o mapudungun está ligado à fala da própria terra, da qual os mapuches são parte.

As *línguas* estão presentes, virtualmente, em todos os seres do mundo e possuem os seus *mistérios* próprios, possibilitando que seja possível falar de outros modos que não apenas aqueles atribuídos às linguagens articuladas. A fala e, portanto, a *língua*, estão inseridas também no idioma da floresta (Kohn, 2017), como vimos nos casos das crianças que aprendem a partir de uma linguagem compartilhada com outros seres. Os léxicos reconhecidos dos pássaros e de outros animais fazem com que os humanos aprendam seus nomes e os reconheçam. Uma língua está na disposição das crianças que, hoje em dia, como linguistas aspirantes, devem aprender suas línguas maternas com seus parentes

⁷⁶ Essa conexão é oriunda da teoria perspectivista. Se os “invólucros” definem as formas como o mundo é visto, e “todos os seres vêem o mundo da mesma maneira – o que muda é o mundo que eles vêem” (Viveiros de Castro, 1996, p. 127). Não se trata, contudo, de ver, mas sim de ouvir e falar, por meio de uma experiência, portanto, sonora e linguística.

depois da escola. Está, por fim, nas gargantas das nambus-azuis que, de tanto comer saúva, acabam por desajeitar sua garganta. Nos mundos indígenas, a língua não se reduz ao arbitrário, ela está mais próxima dos próprios modos de existência e relações que compõem esses mundos.

Porém, isso não exclui a relação política estabelecida com a categoria “língua”, isto é, equiparar a língua jaboti, por exemplo, com a língua portuguesa. O que as etnias do Guaporé fazem, senão lutarem para manter e revitalizar suas formas de falar enquanto “línguas”, padronizando-as em cartilhas e mesmo institucionalizando-as através do âmbito escolar? Existe, circunscrito nesse debate, um fundamental aspecto político das línguas indígenas. Ele diz respeito à existência dos povos originários enquanto sujeitos de direitos, portadores de suas línguas nativas em relação ao Estado e à sociedade nacional majoritária e oficialmente falantes do português. Os Kujubim durante anos foram considerados extintos, tal como sua língua, e atualmente têm a oportunidade de aprendê-la e falá-la por conta de um projeto de salvaguarda, organizado por linguistas, da “língua”, além do fato de que, muito provavelmente, com o domínio por parte dos professores indígenas, a língua kuyubim será ensinada nas escolas de Ricardo Franco. Ou retomemos o caso do professor André, que pretende fortalecer a cultura djeorometxi tornando os jovens bilíngues em jaboti e português, porque, junto de outros professores, entendem a necessidade política de novos alunos chegarem às universidades falando sua própria língua, para que não vivam o que a primeira geração de professores viveu quando ingressarem futuramente no Intercultural.

Neste ponto, alinho-me com as propostas de Hauck (2023) e de outro trabalho anteriormente publicado junto de Orlandini (Hauck & Orlandini, 2018). Nas palavras do autor (2023, p. 58), devemos localizar não “apenas múltiplas ontologias de linguagem, mas múltiplos eixos de diferenciação ontológica linguística, isto é, múltiplas maneiras pelas quais distinções de natureza linguística emergem localmente”. Tendo esses elementos expostos, retomo aqui o equívoco entre “língua” e **piro**, que se desdobra no equívoco contraefetuado da “língua” e da *língua*. Essa tradução diz respeito menos a diferentes interpretações de um mesmo fenômeno, a saber, o que diferentes culturas interpretam mediante o uso da categoria “língua”, do que propriamente a *línguas* de naturezas diferentes, de mundos diferentes. São exatamente essas diferenças ontológicas que permitem, por um lado, associar as línguas articuladas ou assopradas, as línguas animais e humanas; e, por outro, as *línguas* acabam sendo também relacionadas ao

aspecto institucionalizado e político do que uma “língua” pode representar – aquela que pode ser nomeada, reconhecida e ensinada como “língua indígena” a um estudante de “línguas” *strictu sensu*, a mesma que deve ser falada quando os povos no Guaporé ingressarem a universidade e a apresentarem para seus colegas no Intercultural. Tratam-se, enfim, de *línguas* usadas em contextos e concebidas sobre lógicas diferentes, além de haver, ainda, uma outra a dimensão a se pensar: quando as línguas dos animais ou espíritos (algo que nos ocupará com mais atenção no próximo capítulo) constituem um tema importante no diálogo de línguas institucionalizadas e nas maneiras de se fazer política, compondo assim uma verdadeira cosmopolítica linguística (Bonfim, 2017; Severo & Buzato, 2023).

A *língua*, por outras vias, é concebida como um artefato letal, frequentemente comparada a arcos, flechas ou espingardas: verdadeiras armas e armadilhas. Em diversas ocasiões, sobretudo no âmbito escolar, os professores a apresentam como uma importante arma política, capaz de fortalecer a “cultura indígena”. Em outros contextos, como no mencionado motim makurap durante o *tempo do seringal*, ela surge como uma arma comunicativa: falar na própria língua era uma estratégia de dissimulação, impedindo que capatazes compreendessem o que se tramava. Foi assim que diversas pessoas fugiram, sussurrando em makurap palavras que escapavam à escuta dos patrões.

Gostaria, a partir deste ponto, de analisar a *língua* enquanto uma arma em outro registro, preparando o terreno para o próximo capítulo dedicado às línguas animais e às formas de atraí-los. No limite, uma *língua* é uma arma porque uma alteridade pode se esconder atrás ou através dela. Um dos diálogos mais reveladores que estabeleci em minhas pesquisas de campo foi com Moero. Tratava-se de uma *chichada* no pátio central da Baía das Onças, em razão da comemoração de um aniversário. As festas de aniversário são muito mais animadas que as *chichadas* cotidianas atreladas aos mutirões coletivos de trabalho. Litros e mais litros de cerveja são produzidos para festejar o aniversariante. Diferentemente dos mutirões, nas festas tem-se o costume de ligar ostentadas caixas de som, na qual são tocados diferentes gêneros musicais. Quando o som se inicia, os mais velhos solicitam músicas sertanejas antes que os jovens dominem o ambiente com o forró

boy. Foi nesse contexto em que cheguei de uma caçaria, acompanhado de Manduca e Passarinho, na qual foi abatido um velho mutum. Moero me questionou o que havíamos abatido e como estava a região, considerando seu interesse (para informar o seu filho) de empreender uma caçaria por lá em breve. Respondi que Passarinho havia abatido, porque *arremendado*, um velho e gordo mutum. Aproveitando que, naquele momento, tocava nas caixas “Telefone mudo”, do Trio Parada Dura, Moero comentou o seguinte:

“Tá ouvindo essa música? Ela é bonita né? O que eu acho mais bonito nessa música são os *mistérios* que a língua de vocês tem... o Trio Parada Dura tá cantando, mas tá cantando se escondendo nas palavras. Todas essas palavras aí têm *mistério*, elas dizem coisas de um outro jeito. O cara diz que está cansado de ser o remédio, diz que telefone mudo não pode chamar, querendo dizer que quem tá mudo é ele. Mas nossa língua também tem *mistério*, tem segredo. A gente também tem música pra tá se escondendo nas palavras. É como se a gente dissesse uma coisa, mas de outro jeito, que nem nessa música”.

Tal como na canção sobre o “telefone mudo”, também meus interlocutores dispõem de um gênero verbal próprio para se esconder através das palavras. Trata-se de cantos designados como **obiã howa** (música do caçador), geralmente entoados nos dias antecedentes a uma caçada, cuja função consiste em aguçar as habilidades dos caçadores⁷⁷. A fórmula musical é marcada por eufemismos que substituem o nome da espécie de algum animal, como é, por exemplo, o gênero *anent* entre os Achuar (Descola, 1986 e 1998). Assim, os homens se escondem nas palavras, ao substituir os termos de sua estrutura, para que os animais não escutem o seu nome, o que provocaria sua fuga imediata. Eis então uma questão: se as músicas aguçam as habilidades do caçador, por que elas devem ser modificadas para que os animais não ouçam os seus nomes? É porque, no limite, os animais podem compreender o que dizem os humanos.

Essa questão parece estar inserida na lógica da ambivalência que constitui as presas na Amazônia (Erikson, 1987), afinal, elas precisam ser mortas para se tornarem alimento, mas, ao mesmo tempo, isso exige um respeito a uma ética singular. Assim, na Amazônia, observa-se:

“o emprego bastante comum de eufemismos que dissimulam ou atenuam a violência que se faz a caça sofrer. É raro falar-se de matar animais, e exprime-se a ação de caçar por metáforas que não evocam o matar de

⁷⁷ Não só restrito a esse contexto, esse gênero é também entoado para animar as festas em determinadas circunstâncias que extrapolam o contexto cinegético.

maneira direita. Sucede muito frequentemente não se designar os animais por seu nome no contexto de uma batida de caça, preferindo-se substitutos estereotipados” (Descola, 1998, p. 32).

Neste sentido, em vez de dizer “anta”, os caçadores cantam uma fórmula que a evoca indiretamente, por meio de um som característico emitido por ela ao se mover. No caso, eles cantam: **mi tutu, mi tutu. Mi tutu** é o ruído emitido pelas antas ao se deslocarem nos barreiros e pode ser traduzido como “barulho da terra” (*tutu* = barulho; *mi* = terra). A canção, portanto, pode ser transcrita da seguinte maneira:

Mi tutu, mi tutu,

Anta, anta,

Mi tutu, mi tutu,

Anta, anta,

Psihe haku bă wewa, hi hainõ haku bă wewa,

Irmão, bem no fígado dela. Meu cunhado, a nossa flecha [do tipo de matar grandes presas] no fígado dela.

Muitos outros circunlóquios são empregados para não tornarem os animais desconfiados de que esta canção seja endereçada para sua captura. A mesma fórmula, por exemplo, pode ser adaptada: para veados, entoa-se **pa fon fon, pa fon fon**; para os macacos-prego, **biriri biriri**; para as cotias, **tium tium, tium tium**; e, no caso dos caíaitus, **miruru, miruru**. O último segue a mesma lógica da anta, mas variando o som: em vez do barulho pesado da terra, trata-se do ruído mais leve e apressado do caminhar dos porcos. Já os guaribas, embora vivam nas copas das árvores, recebem a fórmula **mi uru mi uru. Mi** é a terra, enquanto *uru* corresponde à forma como os humanos traduzem a *língua* dos guaribas quando dizem que estão em guerra⁷⁸. A junção dos dois termos cria uma palavra nova, suficientemente disfarçada para ludibriar os macacos. Algo semelhante

⁷⁸ Garcia (2011) também fala em uma “língua dos guaribas”, que discutiremos com fins comparativos no próximo capítulo.

ocorre com os macacos-prego: *riri riri* é a forma pela qual eles chamam seus parentes próximos, expressa quando desejam encontrar seus filhos ou pais, mas os humanos acrescentam o prefixo **bi** (jenipapo), produzindo **biriri**, termo híbrido que mascara a referência direta. Assim, novas palavras são constituídas na mistura das *línguas dos animais* com as línguas humanas, a partir desta estratégia semântica que sugere uma camuflagem verbal. Trata-se do mesmo processo inventivo e hibridizado, como já notado, utilizado por Moero quando ensina novas palavras aos seus netos, mesclando as línguas humanas makurap e jaboti.

Todavia, se até aqui tratamos de cantos direcionados a estimular os caçadores por meio de eufemismos destinados a ludibriar os animais, impedindo que se afugentem ao ouvirem seus nomes através das línguas humanas, existe ainda outro tipo de repertório. São canções de natureza um pouco distintas, voltadas não propriamente a ocultar, mas a atrair, estabelecendo uma relação em que os humanos procuram amansar/dobrar os animais. Em ambos os casos, o objetivo é o mesmo: amansar o animal de modo a evitar a sua fuga. No que concerne às **obiã rowa**, substituir o nome por circunlóquios já constitui uma forma de amansar, na medida em que suaviza a referência direta e combina línguas humanas às dos bichos. Entretanto, no caso que se segue veremos outra estratégia: os humanos devem cantar como cantam (ou falam) os animais.

Essas canções não são designadas com termos específicos e são compostas ou transmitidas pelos humanos em associação a determinados animais. Por isso, diz-se que cada um deles possui uma *cantiga*. Wadidinká, nas *chichadas*, sobretudo já ao final do coxo de chicha, costumava me chamar para cantar a música do mutum. Nunca pude ter a oportunidade de gravá-la, tendo em vista que a câmera sempre despertou um desconforto visivelmente expressado pela anciã. Nas diversas vezes em que ouvi a música, porém, Wadjijiká me ofereceu traduções parciais do que cantava. A canção é bela e mistura elementos da língua articulada dos Arikapú com a *língua* dos próprios mutuns. A anciã inicia assoprando e esturrando como fazem os *bichos-de-pena* quando estão felizes e, após algum tempo, passa a cantar na língua humana. A estrutura da música se apresenta mais ou menos da seguinte forma:

Bitxi, Bitxi [mutum na língua jaboti, mas cujo nome tem origem na onomatopeia ‘bjii bjii’, emitida pelos mutuns quando estão apreensivos],

Bitxi, Bitxi,

Lá vai ele para o igarapé,

Nhuhmmm Nhuhmmm [esturro do mutum quando quer encontrar parceiro/a],

Nhuhmmm Nhuhmmm,

[Palavras que não pude identificar ou transliterar]

Mutum acordou feliz, vamos meu cunhado, meu cunhado,

Vamos fazer flecha para seu filho, o meu sobrinho, com a pena do rabo.

A partir do léxico dos mutuns e do objetivo de levar felicidade ou alegria a essa *qualidade*, os humanos compõem uma canção que aborda também a relação entre cunhados, muitas vezes preferencial para a realização da caça, da pesca e da produção de flechas. Na medida em que a música alegra as festas regadas à cerveja fermentada, ela alegra também os mutuns, lá no mato. Marcos me disse, certa vez, que o mutum gosta tanto da canção que, ao ouvi-la, torna-se manso no mato, facilitando o encontro com ele. Curiosamente, não é necessário cantar próximo do animal: basta fazê-lo em qualquer hora do dia e região, mesmo que se pressuponha a distância do local onde esses animais vivem. Chama a atenção que parece haver um paralelismo entre humanos e animais: assim como os humanos se amansam pela *língua*, os animais também devem ser amansados quando a eles são destinadas canções que mesclam um léxico humano com as línguas dos animais, a partir de um léxico esturrado (*nhuhm nhuhm*) ou assoprado (*bji bji*). Dessa forma, ao entoar músicas que alegram os humanos – e que, em certo sentido, os amansam –, essas cantigas alegram igualmente, e amansam, os animais.

Outra canção belíssima é a cantiga das saracuras. Assim como no caso do mutum, a música constitui a mistura das línguas makurap e das saracuras. No entanto, esta cantiga apresenta um aspecto particularmente interessante: o próprio ritmo e o tom, aliados à letra da música, remetem intencionalmente às expressões desse *bicho-de-pena*. É como se, cantando em makurap, o resultado da voz expressa fosse a *língua* falada pelos animais ou, como disse a própria Wadjidjiká: “canta música que nem saracura, faz que nem ela”:

Uh ãã, uh ãã [saracuras estão acordando e chamam os parentes para ir para o rio],

Uh ãã, uh ãã,

Saracura já foi se banhar, ela se levanta cedo,

Vamos, que nem a saracura, levantar-se, o dia vai começar.

Os humanos anexam as línguas animais às sentenças de suas próprias línguas humanas, sobretudo relacionando-as por meio da descrição ou lexicalização de hábitos e comportamentos. As saracuras são as primeiras a cantarem antes mesmo de os primeiros raios solares atingirem o rio. Da mesma forma, as línguas dos mutuns dizem respeito ao seu comportamento alegre quando se deslocam até o igarapé para beber água ou se banhar. Assim, os léxicos animais são transpostos para o vocabulário humano, produzindo sentidos específicos a partir da vinculação entre língua e conduta, e compondo verdadeiras artes verbais “híbridas” entre língua humana e animal. *Uh ãã, uh ãã* é, entre as saracuras, um chamado para convocar a presença dos seus congêneres. Em contrapartida, a sequência da cantiga sugere que humanos façam como as saracuras e convidem seus próprios parentes para levantarem, pois o dia terá o seu início. O ritmo e o tom empregados na canção, bem como a presença da vocalização animal, permitem pensarmos: se línguas são roupas, e a mistura dos léxicos implica justamente a substituição de uma pela outra, quem, afinal, canta? Humanos vestidos como saracuras, ou saracuras vestidas como humanos?

Há certa ambiguidade na afirmação de que cada bicho possui uma *cantiga*. Se, por um lado, os humanos se inspiram nos léxicos das línguas animais para inventarem cantigas, por outro, essas línguas existem independentemente deles: são expressões próprias dos animais, modos de se revelar e habitar o mundo. Diferentemente dos grupos no Brasil-Central (Seeger, 2013; Packer, 2020), que recebem canções dos animais no preparo ritual de um corpo-cantor, no Guaporé a atenção recai sobre a observação do emprego de vocalizações relacionadas aos comportamentos dos animais, algo próximo do que ocorre entre os Kaluli (Feld, 2015). Ao serem performadas em canções ou outros gêneros verbais, não se trata de uma incorporação, mas de uma metamorfose. Na Festa do Rato entre os Kisedjê, “os homens se tornam seres que também são ratos, mas ratos

em seu papel social de cantores, dançarinos e mestres dos milhos” (Seeger, 2013, p. 107). O mesmo se observa entre os Kaluli, que se tornam pássaros ao utilizar códigos sonoros na comunicação aviária (Feld, 2015, p. 39).

Como será delineado adiante, essa transformação, no caso do Guaporé, implica a vestimenta de uma língua, na qual os humanos falam como falam os animais. Se falar outras línguas envolve a constituição do parentesco, em certo sentido, falar com(o) um animal é falar com o fundo intensivo humano, mas por vias – línguas – diferentes.

A cantiga dos porcos do mato ilustra esse movimento. Nunca a ouvi diretamente nas *chichadas* ou em alguma conversa nos terreiros, pois, segundo Moero, ela só pode ser entoada a partir da realização de um pequeno ritual. Segundo meu interlocutor, Wadjidjiká realizou a performance (“dançou com porcão”) dias antes da minha chegada. Tratou-se de uma pequena *chichada* realizada na casa de Pipa, que havia abatido dois queixadas para servi-los durante o almoço. O intuito da anciã era transmitir e ensinar aos presentes as maneiras de realizar a referida performance. Então, com a ajuda de seus netos, colocou um dos porcos sobre suas costas, segurando com seus braços as duas patas dianteiras do animal. O cheiro característico do queixada, marca de sua espécie, também é parte do ritual, intensificado pelo balanço do corpo. Com a cabeça alinhada à do queixada, Wadjidjiká começou a dançar, marcando o tempo da cantiga com o pisar de sua perna direita. Antes disso, deixou sua cuia de chicha como oferta aos porcos. Na sequência, entoou versos que, segundo Moero, estavam em jaboti e na *língua* do porco:

Uuuu wahhh uuuu wahhhh,

Uuuu wahhh uuuu wahhhh,

Olha meu parente, a nossa roça,

Nossa roça tem muita comida, tem chicha, é só vir comer.

Segundo Moero, além de amansar os queixadas, a sua cantiga também os convida a visitarem as roças humanas, onde podem se alimentar de produtos como a macaxeira, a batata e o milho. O aspecto mais notável, porém, é que, ao cantar na língua dos queixadas, os humanos os tratam como parentes. Esse gênero musical, à semelhança dos *anent* jívaro

(Descola, 1986; Taylor, 1993 e 2017)⁷⁹, funda-se em um processo análogo: conceber simbolicamente a interação com o animal como relação de afinidade. Amansando os queixadas a partir de sua língua, traduzida para e anexada às línguas humanas, o que fazem os humanos é atraí-los para os roçados. Tal prática, contudo, envolve riscos. O primeiro, é que humanos não querem ser efetivamente parentes dos porcos. E o outro, como advertiu Moero, o mesmo gesto que aproxima os animais pode resultar na devastação das roças. Por isso, a canção e a performance são sempre realizadas de forma controlada e cercadas de etiquetas. Trata-se de encontrar um equilíbrio delicado entre conservar as roças e assegurar a presença dos queixadas, ambos fonte de alimento para os humanos. Os roçados operam como espaços de caça privilegiados, dada a diversidade de alimentos que atraem os animais – fenômenos descritos pela literatura como “garden hunting” (Linares, 1976). O tratamento entre humanos e porcos revela, em última instância, uma relação de troca: uma cuia de chicha e a vasta oferta de macaxeira das roças por carne. No entanto, uma troca que não deixa de ser constituída pela natureza letal e traiçoeira da língua como uma arma: aquela que, ao atrair, trai, revelando uma assimetria fatal.

Algumas ressalvas se mostram necessárias a respeito desses gêneros. Cédric Yvinec argumenta que a comunicação interespecífica na Terras Baixas da América do Sul consiste em um campo de comunicação alternativo àquele da comunicação humana. Isso porque, segundo o autor, “quanto mais falamos com os animais – ou quanto mais falamos de maneira animal – e mais os escutamos, menos seremos capazes de ouvir os humanos, isto é, os verdadeiros humanos, os parentes, e de falar com eles” (Yvinec, 2005, p. 42, minha tradução). Para o autor, alternativa à comunicação humana, a comunicação interespecífica carrega consigo um caráter não-linguístico, fundamentado pela primazia do pragmatismo:

“Comunicações não linguísticas são frequentemente interações ou muito fracas – anódinas, abortadas ou ineficazes – ou extremamente fortes e rapidamente concluídas, ou seja, mostrando rapidamente seu sentido performativo, geralmente a morte de um dos interlocutores” (Yvinec, 2005, p. 52, minha tradução).

⁷⁹ Algumas diferenças, no entanto, são dignas de nota. Os *anent* são, geralmente, sussurrados e destinados não aos animais, mas sobretudo aos seus donos, concebidos como “cunhados” ou “sogros”, as figuras da afinidade por excelência. No Guaporé, não é preciso sussurrar, pois os humanos almejam precisamente que os animais ouçam as suas cantigas. O fato de que os humanos cantem em alto e bom som essas canções para que eles próprios se alegrem é a ambiguidade que dissimula as presas: elas próprias ouvem essas canções como ouvem os humanos entre parentes.

As canções aqui descritas, ao contrário, não sugerem a disjunção da natureza comunicativa: afinal, toda comunicação ou diálogo envolve *línguas* e, ao mesmo tempo em que os humanos cantam uns para os outros, também cantam para os animais. Festas e cantorias são concebidas enquanto oportunidades de estabelecer relações harmoniosas entre parentes, e o emprego dos léxicos animais (que traduzem tratamentos entre parentes e essas criaturas) revela que essa mesma intenção se estende ao amansar os bichos.

No entanto, a aproximação ou o distanciamento para os quais Yvinec chama a atenção se revelam, de fato, como um aspecto central. A transição entre tipos de fala – esturrada, gritada, soprada e articulada – mantém os humanos conscientes do risco envolvido nesse processo em que se situam, e por isso devem fazê-la de forma simultânea/alternada. O uso de circunlóquios e paralelismos atua como estratégia adicional para atenuar esses perigos. Ao abandonarem as aldeias e adentrarem as florestas, contudo, os humanos passam a depender de outros mecanismos, como veremos. Todo esse cenário permite afirmar que estamos diante de comunicações linguísticas complexas, que não são anódinas, tampouco rapidamente concluídas: exigem convencimento, além de um processo sofisticado e ambivalente de *dobrar nas/as línguas animais* e, portanto, os animais e a si mesmos.

Até este ponto da tese, espero ter esclarecido o caráter polissêmico que uma *língua* pode assumir. Ela não apenas comunica, mas também, ao fazê-lo, age sobre e afeta seres e mundos: ela é e faz afecções, faz parentes, esconde pessoas que as falam, atrai e amansa os seres. Pode expressar sentimentos, ser retirada ou vestida como um ornamento que define uma *qualidade de gente*. Ao mesmo tempo, é um importante atributo político que fortalece a cultura e atesta a existência das etnias no Guaporé perante o Estado e a sociedade nacionais. Em suma, as línguas performam porque são concebidas, entre meus interlocutores, como dotadas de força e poder.

Segundo Elisabete, no *tempo de antigamente* a palavra tinha poder. Vejamos um trecho de uma história em que essa concepção é enaltecida:

“A mãe de Nonobzia já tava morrendo de sede, já tava para morrer. Então Nonobzia foi atrás de água. Chegou lá, esse sapo era dono da água. ‘Ei, me ajeita aí um pouco dessa água, minha mãe já vai morrer de sede’. Então sapo olhou um pro outro, não queriam ter que dar chicha deles, porque água pro sapo é chicha. Aí [sapo] falou tá bom, vamos dar, mas só um pouco... aí pegou um pouco na cuia, levou, foi dando devagarinho para

mãe dele. Mosca já vinha chegando, já sentia que ia morrer mãe dele. Então ela pediu mais água. Chegou lá de novo com os sapos. ‘Me ajeita mais água, mamãe já vai morrer’. Sapo era muito sovino, não dava coisas pros outros. Então Nonobzia ficou com muita raiva, a palavra tinha poder, tinha força, então ele falou pro sapo: ‘ah tá bom, tá bom então, você vai sovinar sua chicha pra mim? Tá bom então, então a partir de hoje meu avô [Sol] vai secar esse seu igarapé no verão, vai secar todinha sua chicha. E então os mutuns vão ciscar vocês e os porquinhos [caititus] vão todos te comer!’”.

Ao que complementou minha anfitriã: “desde esse dia foi assim, igarapé seca no verão, mutum cisca sapo e porquinho come ele. No tempo de antigamente a palavra tinha poder, tinha força, tudo que falava, acontecia”. Esse motivo é recorrente em outras narrativas, como aquela em que um menino se transforma em japó após irritar um pajé impaciente. Mas o que todas as práticas e contextos descritos nesta seção fazem, senão nos sugerir que a *língua* continua a guardar esse poder ou força transformadora? A partir do poder da palavra, Nonobzia instituiu que o mundo passaria a ser de determinado jeito: existiria a seca e os sapos seriam alimentos dos mutuns e dos caititus. Nonobzia também transformou as meninas que zombavam dele em caititus, que agora deveriam andar em quatro patas, comer barro e esturrar **wahhh wahhh!**

Se no tempo de antigamente bastava a palavra imperativa para alterar o mundo, hoje seu poder se manifesta de outro modo. A força da *língua* não está mais apenas na sentença criadora de uma realidade, mas nas relações por ela instauradas entre humanos, animais e outros entes do cosmos. É por meio da *língua* que aliados e inimigos podem se transformar em parentes, seres podem se metamorfosear ao falar outra *língua* e semânticas são capazes de se modificar quando unem vocabulários humanos e animais. Deste ponto de vista, línguas continuam a transformar as relações e os seres, ainda que de formas e por vias diferentes: afinal, não é de hoje que elas “têm poder”.

Capítulo 4

Arremendar: a arte verbal de falar como falam os animais

4.1 Línguas animais

Acompanhado de alguns homens, havíamos ido pescar traíras e *frangas*, no período da seca, em um poço. O resultado foi mais do que positivo e, ao entardecer, nos reunimos em torno de uma pequena fogueira para assar os produtos da nossa pescaria. Enquanto esperávamos o cozimento dos peixes e de uma tartaruga, o belíssimo pôr do sol no Guaporé se revelava. Como é corriqueiro, as pessoas gostam de contar diversos *causos* sobre as suas incursões quando estão em volta do fogo: os perigos que lhes acometeram, as espécies encontradas, situações inusitadas. Miruim narrava um *causo* sobre um encontro com uma onça, ou melhor, com uma anta, que resultou em um encontro com o felino. Tentando convencer a anta a se aproximar através de sua *língua*, por meio de muito esforço e diálogo, o animal repentinamente disparou. Foi então que Miruim percebeu a presença da verdadeira responsável pela fuga da presa: uma onça que, deitada em um galho, observava atentamente o desenrolar da cena.

Antes que concluísse o seu *causo*, um estrondo vindo do rio capturou nossa atenção. Tratava-se de um grupo de botos caçando. Os humanos não gostam de botos, pois dizem que esses *bandidos* roubam todos os peixes de suas malhadeiras e eventualmente os espantam. Os botos dispõem de uma interessante técnica de caça: eles cercam os cardumes, formando círculos e, em seguida, erguem-se parcialmente à superfície para se lançarem de costas, produzindo o barulho que interrompeu o *causo* de Miruim. Após a coreografia, dizem que os peixes ficam atordoados, facilitando sua captura. Nesse momento, Miruim acrescentou:

“Rapaz, nessa hora, quando bate assim, esses botos ficam que nem a gente quando encontra com bando de macaco. Cada um fala pra ir pra um canto, o outro diz que vai assim, por ali. Vai embora atrás de peixe”.

Não sei precisamente o motivo, mas passei a rir naquele momento. Talvez porque tudo aquilo que eu presenciava – as memórias dos causos, a caça dos botos, o peixe assado na beira do rio e o pôr do sol no Guaporé – me tornou extasiado. Miruim, no entanto, não

aprovou a minha reação, interpretando-a, imagino, como descrédito em relação ao que dizia:

“Rapaz, nunca duvida do que esses bichos podem fazer. Às vezes um cabra ignorante vai deixar passar, mas tudo tem um mistério, tudo tem um segredo que acontece por aí. É um mundo desses animais, é cada coisa que a gente fica desacreditado. Eles escolhem a dedo a caça deles, assim como a gente faz, eles sabem benzinho como saber pra fazer, o que eles querem. Então, nunca pode duvidar deles, é um mundo mesmo! Como eu ia falando, aquela onça, ia só olhando, vendo eu tentando arremendar a anta, parecia que ela tava brincando ali, aprendendo como eu tava arremendando, só esperando pra roubar aquela anta de mim e me assustar”.

“É um mundo desses animais”. Em tais mundos concentro agora minha atenção: onde botos conversam sobre as direções que devem tomar; onde emergem diálogos entre uma anta e um caçador; onde a onça aprende a arremendar, observando um caçador humano; onde os animais sabem como “saber para fazer”. Mundos repletos de *mistérios* e *segredos*, cujos detalhes os ignorantes deixam escapar, duvidando do que pode fazer um animal. Mundos, enfim, que nos deixam desacreditados.

A mitologia do Guaporé fornece diversos elementos capazes de sustentar a recorrente afirmação de que os animais possuem *línguas* que possibilitam a comunicação com membros de sua *qualidade*, mas, do mesmo modo, também a comunicação com outros seres. Em outras palavras, os seres humanos extraem do plano virtual das *histórias* os fundamentos da concepção de que os animais podem falar. Note-se, contudo, que uma *história* não deve ser tomada como explicação plena, nem relegar a um segundo plano a experiência prática que igualmente revela como os animais efetivamente falam e interagem entre si. Portanto, tomo aqui o “mito” apenas como um ponto de partida para a investigação das assim chamadas *línguas animais*.

Como vimos, nas *histórias* do *tempo de antigamente* as falas de humanos e animais se misturam. Urubus falam entre si e com os humanos, assim como as mulheres que fugiram de sua aldeia, pelo fato de seus maridos estarem comendo fezes, passaram a se exprimir como fazem as tesourinhas. Esse fundo de socialidade comum entre humanos e animais diz respeito aos diferentes contextos em que se entrecruzam, confundem ou oscilam conjunturalmente dentro de uma mesma zona de distância estrutural (Viveiros de Castro, 2002, p. 416). Segundo o autor, todas essas relações evocam o mesmo fundo de

valores e disposições humanas no qual os seres declinados em um idioma da afinidade se situam.

Voltemos para a etnografia, recordando aqui a fala de Japão: “nas nossas histórias, não tinha essa coisa como é hoje, que fala jaboti, inglês e português, todo mundo podia falar como quisesse, do jeito que quisesse, têm *mistério* aí, era uma só língua antes do buraco, porque todo mundo era gente”. O *mistério* retratado por meu interlocutor é atribuído ao fato de que os personagens dessas histórias eram, afinal, humanos – ou “gente”, nas palavras do professor. Nesse sentido, urubus que se comunicavam com humanos o faziam porque, no limite, eram gente, ainda que de um tipo específico, cobertos de penas e apreciadores de carne putrefata. As mulheres tesourinha enfeitaram seus corpos repletos de penas, saíram voando e gritando *ké ké ké, ké ké kéu*. Porém, mesmo depois de sua fuga e empregando essa variação gritada da fala, elas ainda falavam como o fazem os humanos. Dessa forma, embora nessas histórias os animais apareçam em corpos distintos, sua qualidade interna era a de gente e, portanto, “humana”.

Vejamos o resumo da história “arikapú” da Anta, em que é narrado o sumiço das mulheres de uma aldeia, tendo em vista que se apaixonaram pelo personagem homônimo. Todas as noites, as mulheres tocavam as suas flautas e se deslocavam até o igarapé para encontrar o charmoso homem cujo pênis tinha proporções enormes como o das antas de hoje. Todos os maridos, enciumados e curiosos em razão do desaparecimento de suas mulheres, decidiram segui-las até o igarapé. Viram então que elas estabeleciam relações sexuais com Anta. Enraivecidos, quiseram matá-lo, mas não obtiveram sucesso. Uma jovem mulher, então, ao ouvir os murmúrios que circulavam pela aldeia sobre o homem anta, decidiu também visitar o igarapé e se deslocou para o local muito antes de todas as outras mulheres. No entanto, ao chegar, se deparou com o homem retirando o “couro” da anta e pendurando em um galho da árvore, revelando assim sua verdadeira identidade.

Quando ouvi essa *história*, perguntei para Elisabete se a anta era, afinal, gente. Ao que ela me respondeu, em um tom esbravejado: “claro, quando vinha chegando, a menina já viu que era gente, tirou esse couro e pendurou assim na árvore”. Questionei, então, se se tratava de uma roupa, ao que minha anfitriã retrucou: “é, tipo assim roupa, mas era couro mesmo da anta, esse pele dela”.

A ideia de vestir o couro dos animais é também encontrada na história do Onça. Trata-se de uma longa história, que será retomada ao longo da tese, mas à qual recorrerei aqui a partir de um pequeno recorte. De acordo com Jorge:

“Começa assim, de primeira era um velho sem dente já, mas tinha mulher, tudo. Mulher tinha ido para a roça, hora que olhou, disse: ‘puta merda, porquinho acabou minha macaxeira’. Naquele tempo já era assim, porquinho come tudo macaxeira. ‘Ei meu velho, porquinho acabou macaxeira nossa, comeu tudo’ ‘Tá bom minha velha, vou dar um jeito’. Foi lá na roça, chegou... aí inventou que precisava cagar, falou pra esposa: ‘vou ali no banheiro’. Levou arco e flecha, só pra enganar esposa mesmo, porque ele era Onça, não precisava de arco e flecha. Aí encostou arco no tronco, olhou, ficou olhando. ‘Ah já vem porquinho’. Como onça era pajé, só soprava flecha dessas que não vê, *tau, tau, tau*, era essas flecha que rouba espírito, daí animal já cai duro no chão, assim caçava pajé, caça cai longe. Aí voltou, matou dois, falou pros netos: ‘escuta, nem precisei matar porquinho, onça já fez isso pra mim, só que é o seguinte, como foi onça que matou, tá só a *carniça de onça* [as onças comem primeiro as partes internas dos bichos, escondendo o resto com folhas, galhos e terra] vai lá de trás daquele pau da roça, tá lá”.

Após deixar repetidamente suas carniças espalhadas, as pessoas ao seu redor começaram a desconfiar do cheiro putrefato presente no velho. Certa noite, uma nuvem de piuns o atacou, deixando-o repleto de picadas pelo corpo.

“Aí ele disse: ‘minha velha, repara minhas costas’. Daí começou a espocar a mordida desse pium, espocou, espocou... até que esse fundo das costas começou ficar amarelo com essa pinta de onça. Ela falou, ‘eita porra’. Unha começou a crescer... aí *thchum, thchum*, pulou aqui e ali, virou onça! Foi aquela gritaria doida. Aí rapidinho desvirou, falou: ‘por que vocês estão assustados?’ Aí mulher já falou: ‘Você é onça, é você onça por isso que só se via carniça de onça, é assim que você faz. Não quero mais ser sua velha, vai embora”.

A história do Onça continua. Contudo, nesse trecho podemos identificar novamente a utilização dessas peles pelos humanos, de modo a tornar indiscernível a diferença entre um humano ou uma onça. Se, na primeira história, a anta é quem escondia um interior humano, nesta última se observa o contrário: a pele humana esconde o interior felino do poderosíssimo pajé.

Com estes elementos expostos, podemos encontrar ressonâncias com a fala de Japão: animais falam porque, ao fim e ao cabo, os diferentes tipos de gente estão repletos de penas, rastejam sobre o barro, vestem couro de anta ou se escondem sob peles

humanas. A socialidade presente na mitologia discorre sobre essa condição humana dos seres, ainda que estejam em constante transformação. Por outro lado, o fato de uma onça se esconder sob a pele humana merece destaque: seria mesmo a *língua* uma prerrogativa humana por excelência? Por que justamente a onça esconderia o fundo de uma humanidade? Seriam apenas os humanos que se vestiriam com “roupas” animais? Existiria assim, uma roupa “humana”? O interior dos seres é de fato o mesmo?

Durante toda a minha convivência na T.I. Guaporé ouvi, em diferentes contextos ou através de gêneros discursivos específicos, a ideia de que os animais são dotados de *línguas*. Nas narrativas cinegéticas, quando caçadores descrevem para os ouvintes do seu *causo* a aproximação – e a consequente percepção – dos animais na floresta, eles emitem determinados assopros, gritos ou esturros. Uma simples pergunta como ‘o que é isto?’, vai ser respondida geralmente como “é *língua* dele [do bicho]”. Nas idas até os roçados, percurso que pode ser realizado a pé ou de barco, ao identificar qualquer som ou ruído, sempre questionei meus interlocutores presentes do que se tratava afinal. Eles habitualmente identificavam a *qualidade*, dizendo que era *língua* dele ou que tal bicho estava *dobrando na língua*.

Nas minhas incursões à Baía das Onças, hospedo-me sempre no mesmo local desde minha primeira viagem ao Guaporé. Elisabete, além de me abrigar, é a narradora da grande maioria de *histórias* que conheço. Certa vez, questionei minha anfitriã, quando ela contava uma história sobre a origem das araras, se os animais atuais ainda podiam falar como nas *histórias* que ela formidavelmente narrava. A intimidade criada ao longo dos anos fez com que Elisabete se levantasse esbravejada, a ponto de interromper a *história* e dizer: “é claro que fala, não vê aí quando caçador tá chamando bicho? Ele tá *dobrando na língua*”. A interlocutora sugere que, tal como os humanos, os animais não só possuem *língua*, como a *dobram*. Nessa ocasião, Manduca, meu anfitrião e marido de Elisabete, complementou: “é a mesminha coisa que tamo fazendo aqui, eles fazem lá no mato, conversando desse mesmo jeito”. A afirmação de Manduca aponta para uma indistinção entre a natureza das conversas noturnas dos humanos em volta do fogo de chão ou da luz de lamparina e aquela que os animais conduzem lá no mato, quando os humanos não estão por perto. Em outras palavras, em seus respectivos mundos, os animais falam entre si da mesma forma que os humanos o fazem corriqueiramente.

No entanto, as coisas tendem a se complexificar. Como veremos na sequência deste capítulo (e no próximo), é possível compreender as *línguas dos animais* quando eles

falam entre si, na companhia dos seus congêneres, independentemente das condições que se encontram os caçadores. Para se comunicar efetivamente (falar e compreender), no entanto, é necessário aos caçadores vivenciar uma série de procedimentos rituais, cujo início consiste na preparação da sua garganta. Atualmente, os humanos reconhecem a *língua* dos animais justamente como animais, ainda que, lá em seus mundos, estes falem como falam os humanos. Quando perguntei se animais ainda falavam como nas *histórias*, minha anfitriã me respondeu sobre a lógica “de chamar bicho” (cuja contrapartida corresponde a fazê-los responder) e, portanto, comunicar-se com os animais através da *língua* nas ocasiões das atividades cinegéticas. O ponto é que os animais não podem mais falar com humanos, como ocorria no tempo dos mitos, como humanos, restando aos humanos ouvi-los como animais. A língua dos animais, entretanto, constitui seus mundos independentemente do que fazem ou pensam os humanos.

Parece, portanto, que estamos diante de três contextos: animais falam entre si como humanos, a partir de sua própria *fala bonita*; humanos, os “verdadeiros” detentores da *fala bonita*, quando ouvem os animais, ouvem uma “fala feia, que não é boa” como disse Jorge; e, a partir dos rituais e do emprego do gênero do *arremendar*, os humanos conversam com animais na forma como estes últimos se percebem. Em outras palavras: a comunicação intraespecífica, aquela no interior de uma *qualidade*, é sempre uma prerrogativa humana ou potencialmente humana (Viveiros de Castro, 2015), enquanto a comunicação interespecífica presume uma diferença da *língua* (ou tipos de fala) e, por conseguinte, uma diferença entre as *qualidades de gente*. A comunicação de humanos e animais enquanto gente – e, portanto, aparentados – é possível por meio de técnicas de composições corpóreas e de mudanças da *língua*, presumindo uma transformação, de corpos e significados, ainda que parcial. Sendo, assim, uma comunicação transespecífica por excelência.

Na continuidade do mito do Onça⁸⁰ parcialmente descrito acima, que também pode ser concebido como o mito da origem das presas de caça, houve uma guerra entre o poderosíssimo pajé e os antigos humanos. Tal guerra, segundo Elisabete, acarretou a forma como o mundo atual é conhecido e vivido. Retomando a narrativa de modo fragmentado e resumido, esse poderoso pajé, como forma de vingança, decidiu pintar os

⁸⁰ Nicole Soares-Pinto (2014, p. 307) descreve uma variação deste mito, mas sua interlocutora (Wadidinká) afirma que essa figura é a de um Coelho, e não do Onça, como me disseram Elisabete e Jorge. A autora ainda nota, em uma versão do mesmo mito narrado por Moero, que essa figura era a de um avatar animal não identificado.

humanos em formas de listras, tornando-os agora quatis. Com o jenipapo, pintou outros humanos com pequenas pintas, dizendo que agora eles seriam gatos maracajá. Seus parentes, as onças, também foram pintadas e presas em uma pequena *fazenda* localizada dentro de uma rocha não muito distante da Baía das Onças. Nesse tempo, existia só uma *qualidade* de macaco, que meus interlocutores dizem ser o macaco-preguiça (*Bradypus variegatus*). Ele possuía um gigantesco rabo que era enrolado para que se sentasse em cima. O Onça então cortou o rabo do macaco preguiça, colocando no ânus dos humanos. Agora, esses ex-humanos com rabos seriam os macacos atuais: prego, preto, zogue-zogue, macaco da noite e guariba. Espetando penas no corpo de um rapaz, fez com que agora ele fosse uma coruja, e pintando um outro de urucum, transformou-o em veado. Além disso, determinou que, a partir de então, os animais não poderiam mais retirar os seus couros, penas e peles.

Após dotar os agora ‘ex-humanos’ com novas pinturas e corpos, decidiu, de uma vez por todas, que daquele momento em diante eles também não poderiam falar com humanos, como humanos. Então, performando uma *reza*, ele *dobrou a língua* de cada um desses seres promovendo um nó que meus interlocutores dizem ser invisível. Esse nó fez com que, desde então, os animais só pudessem falar, para os humanos, por meio de esturros, assopros e gritos. “Por isso é que som sai diferente, quando bicho fala, sai diferente da nossa fala, porque língua dele tá dobrada, tá enrolada⁸¹, por isso sai som diferente. É mesminha que a nossa, mas do jeito deles”, explicou-me Elisabete. Nessa perspectiva, se a *língua* tem a origem no *coração* dos seres, ela se transforma quando atravessa o nó na garganta, dada essa *reza*. É como se a *fala bonita* – idealmente humana – dos animais chegasse até esse nó e, a partir dele, fosse modificada – porque *dobrada* –, antes de alcançar os ouvidos humanos.

Existe, portanto, uma relação simétrica ao caso analisado anteriormente a respeito do ato de *dobrar a língua*. Se, ao falar o makurap ou o kuyubim, é preciso *dobrar a/na língua*, distinguindo-se de um regime ordinário da fala comum e em português, com os animais sucede algo semelhante: suas línguas encontram-se permanentemente *dobradas*, logo, eles as (des)*dobram* para se comunicar. Esse fenômeno, no entanto, não significa que os humanos não saibam o que dizem os animais quando empregam suas falas

⁸¹ Enrolada aqui, diferentemente do espanhol que os bolivianos falam, não tem o sentido de incompreensão, mas do próprio movimento do nó. No entanto, parece haver uma ambiguidade na expressão, na medida em que, como o espanhol, as línguas animais soam estranhas e diferentes. Os animais enganam, como fazem os bolivianos? Aprofundaremos isso ao longo dos capítulos subsequentes.

estranhas, da mesma forma que os animais sabem reconhecer as falas estranhas dos humanos – caso contrário, não seria necessário recorrer a eufemismos ou circunlóquios, como nas músicas ou nas formas de tratamento. Como o ato de *dobrar a língua* institui um regime próprio de interlocução, aquele idealmente humano (que guarda os jeitos e modos de ser inteligíveis a quase todos os seres), eles podem se compreender independentemente da língua empregada, ainda que seja necessário, no contexto da caça, *dobrare*m na mesma língua, como veremos.

Esta é a razão de se dizer que os macacos-prego falam assoprando (**oku**), os macacos-pretos gritam (**kākā**) ou as onças esturram (**borō**), ainda que, lá em seus mundos, possuam seu **piro**, sua fala articulada e verdadeiramente *dobrada*. E o mesmo ocorre com outros humanos que, embora também possuam seu próprio **piro**, apresentam falas que soam enroladas, estranhas, rápidas ou gritadas para meus interlocutores.

Quando os meus interlocutores ouvem os animais falarem, o que eles ouvem são *línguas dobradas* por um nó invisível. Essas *línguas* são conhecidas e suas expressões podem ser traduzidas a partir das línguas humanas, exprimindo uma série de significados. Em diversos contextos e por diferentes razões, os animais se comunicam entre si: falam línguas para estabelecer matrimônios, para proteger seus territórios da invasão de outros animais, para convidar a se alimentarem juntos ou participarem de grandes festas, para chamar seus filhos e/ou seus pais, para alertar sua *qualidade* de eventuais perigos, para caçar, dentre outras coisas. Para conceder um exemplo: quando mutuns estão felizes, convidam seus congêneres a se alimentarem juntos no igarapé: **psiiuuuu psiiuuuu**. Quando encontram alimento, sua felicidade é tanta que tratam logo de assoprar: **títitití títitití**. Quando estão apreensivos ou ressabiados, falam: **bjiii bjiii**. Mas, em agosto, quando seus frutos prediletos estão maduros⁸², seus desejos para encontrarem um/a parceiro/a aumentam e, então, empoleirados em um galho de árvore na beira do rio, tratam de exprimi-los esturando: **nhuhmm nhuhmmm**.

Se os mutuns conversam entre si, os humanos, por compartilharem um convívio, sabem o que cada expressão do mutum quer dizer. E só podem sabê-lo a partir de um conhecimento detalhado da “etologia” do animal: a época do ano na qual acasalam, o que

⁸² Trata-se de um fruto roxo, ofensivo para os humanos e para os cachorros. Certa vez, ofereci dois ossos restantes do mutum que eu havia comido para um cachorro de Manduca. O velho logo tratou de me repreender, afirmando que, em agosto, não se deve dar carne de mutum aos cães, pelo fato de que eles se alimentam deste fruto, tornando os cães “doidos” e “panema”.

comem, a diferença de habitar os igarapés durante a seca e as beiras dos rios durante o inverno. Os humanos sabem que mutuns adoram cupins. A *qualidade* do mutum não é constituída apenas pelo fato de gostar de se alimentar do cupim; ele também acaba expressando, através de sua *língua*, sua felicidade ao encontrar um cupinzeiro. As variações da *língua* do mutum não o tornam reconhecível apenas por outras qualidades animais, que se aproximam para se alimentar, mas também por predadores que conhecem as afecções do mutum. Um assopro ou esturro emitido pelo mutum, isso que os humanos dizem se tratar de uma *língua*, está diretamente ligado a uma afecção, a potencialidades e desejos, e, portanto, inserido na própria ideia do que constitui o mutum enquanto uma *qualidade* de gente.

Os animais, neste sentido, exprimem os seus pensamentos, desejos e suas afecções, fato que pode ser reconhecido pelos seres humanos⁸³. Como vimos na seção anterior, a origem da *língua* dos animais também está no seu *coração*. Para dialogar com Saussure (2006, p. 80) ou mesmo com Darwin (2009, p. 80), mais do que exprimir um som material ou físico reduzido aos gritos de fome, dor e medo, e, portanto, a um fim biológico, temos a associação de um som com um evento específico. A concepção de que os animais são ex-humanos, envoltos por novas peles e pinturas, e cuja língua se encontra *dobrada*, implica que eles não estão radicalmente separados da condição humana. No mundo atual, humanos e animais seguem partilhando uma socialidade generalizada. O agenciamento das relações entre os seres e entes é, assim, homólogo às formas pelas quais meus interlocutores se relacionam entre si, evitando uma cisão absoluta entre humanidade e animalidade (Lima, 1996).

Tal como os grupos no Guaporé, os animais moram em casas, possuem suas danças, suas músicas, seus principais alimentos e, o que nos interessa particularmente, suas próprias *línguas*. Neste sentido, o próprio conceito de *qualidade de gente* não se reduz ao corpo biológico, mas abarca os gostos, comportamentos e maneiras de ser, assim como sua expressão não pode ser reduzida às vocalizações biologizantes, materiais ou físicas. Suas expressões, nessa direção, são associadas aos conceitos compartilhados pela linguagem universal dos seres. Logo, as *línguas animais* não exprimem apenas a fome, o medo ou a disputa de território, mas veiculam igualmente a comensalidade, a guerra, o

⁸³ Nem sempre isso se sucede. Em algumas incursões, chamou-me a atenção que meus interlocutores desconheciam o sentido de certos léxicos. Isso, contudo, não os impedia de especular sobre o que poderiam significar.

matrimônio, o xamanismo e o parentesco. Por isso, humanos dizem que os animais estão em guerra, e não brigando famintos pela sobrevivência através da disputa de um território repleto de comida, ou então, que animais estão namorando ou se casando, e não se acasalando ou se reproduzindo, conforme os termos científicos e/ou populares. Em última instância, as *línguas animais* serão compreendidas, porque vivenciadas, a partir de uma linguagem de gente por excelência.

Certa vez, deixei de acompanhar um grupo que se dirigia à roça para trabalhar e tomar chicha, a fim de organizar meu caderno de anotações. A aldeia estava completamente silenciosa, restando apenas uma pequena porção de pessoas. Após organizar meu material, desloquei-me até a casa de Japão para conversar, presumindo que esse seria a melhor forma de interromper o tédio daquele silêncio, que fazia as horas demorarem a passar. Iniciei um assunto qualquer e logo entramos na questão das *línguas animais*. Em determinado momento, Japão respondeu:

“olha como tá essa aldeia hoje, tristeza demais, silêncio... os bichos também não gostam disso, é por isso que fazem lá suas festas com cantiga, eles falam para não ficarem tristes, como tá nossa aldeia aqui hoje”.

Da mesma forma, ao falarem, os animais fazem parentes. Quando perguntado sobre as razões pelas quais os animais falam, Pato Rouco me respondeu que eles gostariam de “fazer família”. Quando estão lá no igarapé, os mutuns emitem seu esturro porque “quer fazer parente, tá chamando parente dele, tá dizendo assim: vêm meu parente, vamos comer juntos”. Os animais falam *línguas* para fazerem parentes, como o fazem os humanos, porque a questão linguística circunscreve o idioma do parentesco. E, se assim o faz, diz respeito também a própria sociabilidade que estreita a vida em si. O silêncio é como o luto, triste. Por isso, a alegria é sempre movida a festas, que podemos traduzir como eventos constituídos por falas incessantes, gargalhadas, confusões e agito. Festas cujo ápice encontra sua máxima expressão nas cantorias em línguas nativas, mas também, muitas vezes, na poeira da terra que se levanta quando as pessoas dançam o forró reproduzido em ostentadas caixas de som.

Neste sentido, as *línguas animais* pertencem à mesma ordem das línguas humanas que circulam pelas aldeias, desempenhando um importante papel no estabelecimento de relações sociais, seja entre membros de sua própria *qualidade de gente* ou, ainda, de outras *qualidades* que vivenciam de modo compartilhado as florestas. No limite,

atualmente nos deparamos com o mesmo cenário dos tempos dos mitos: uma infinidade de línguas em que basta falar para que os seres se entendam, sejam eles humanos ou ex-humanos-animais. Sons distintos que revelam o mesmo sentido de uma condição. No entanto, se os humanos querem atrair os animais, não basta simplesmente entendê-los, é necessário empregar suas línguas.

Em meu entendimento, aqui estamos diante de um espinhoso problema. Todos os dados que eu recolhi sobre as *línguas animais* foram extraídos a partir de diálogos com interlocutores humanos, seja em conversas informais, seja nas incursões às florestas quando os ouvia. A mitologia pode eventualmente oferecer as explicações e os motivos pelos quais o mundo atual se revela desta forma a todos os viventes. O conhecimento etológico dos humanos é capaz de traduzir o **kākā** de um macaco-preto a partir da *língua* que eles próprios empregam entre si com seus parentes. Estamos diante, portanto, de relações *padrão* das chamadas ontologias animistas e/ou perspectivistas (Descola, 1986; Lima, 1996; Viveiros de Castro 1996). Em outras palavras, tudo que sei sobre as línguas e os animais no Guaporé me foi ensinado a partir do que pensam os humanos sobre os animais, ainda que para isso seja preciso conviver com eles, observá-los, caçá-los, matá-los ou criá-los.

A questão da linguagem e da língua, como sabemos, é fundamental para antropologia. No caso de Lévi-Strauss (2012b), as propriedades linguísticas, constituídas por signos e símbolos, serviram de base para a estruturação de sua teoria e de seu método, fortemente inspirados na dimensão saussuriana de oposições contrastivas presentes nos signos linguísticos. Para Lévi-Strauss, a língua fundamenta a troca, e, portanto, as relações sociais. Mas essa troca, é, antes de tudo, uma troca de signos e símbolos, de palavras. Desta forma, o autor atribui um importante papel à função simbólica, pela qual os humanos produzem sentido no mundo a partir de uma série de contrastes. As especulações humanas sobre o que fazem e como fazem os animais estão respaldadas nessa relação contrastiva e intelectual entre as séries humanas e animais, naturais e culturais. É desta maneira que os humanos criam os significados e os sentidos para as ações e os modos de ser dos animais.

Note-se, contudo, que se Lévi-Strauss (2004 e 2012b) demonstrou que as relações entre humanos e animais emergem a partir de discontinuidades categoriais entre as “espécies”, autores como Eduardo Viveiros de Castro (1996 e 2002) e Philippe Descola (1986) passaram a se concentrar sobre os aspectos das continuidades dessas relações, que

implicavam questões propriamente práticas⁸⁴. Dessa forma, transitamos de um problema intelectual e metodológico, do plano analítico, para um problema ontológico correspondente às práticas ameríndias.

As mudanças analíticas nos sugerem, então, menos uma questão de atribuição do que propriamente uma questão de relação. Quando meus interlocutores afirmam que humanos e animais falam línguas para “fazer parentes”, sua ênfase recai na língua como um campo relacional, ainda que essa relação se realize por meio de trocas de signos e símbolos⁸⁵. As sugestões lévi-straussianas, longe de serem descartadas, se mostram indispensáveis para compreender e conhecer as elucubrações humanas sobre o mundo e os animais. Entretanto, a crítica elaborada por Philippe Descola no prefácio da versão francesa de *Como pensam as florestas* (em tradução livre), de Eduardo Kohn, me interessa particularmente:

“Ora, se as interações entre humanos e não-humanos são tomadas unicamente sobre este ângulo [o da atribuição de sentido], isto apresenta um obstáculo formidável ao objetivo de deslocar a antropologia de seu antropocentrismo, porque os não-humanos, desprovidos de linguagem articulada e da aptidão à produção de símbolos arbitrários, não podem menos que ser condenados a permanecer como objetos dóceis da cognição e da inventividade humana, de simples pacotes de qualidades que os humanos detectam e organizam em esquemas simbólicos. Para que os não-humanos se tornem verdadeiramente agentes, é necessário que eles possam escapar dessa passividade induzida pelo papel exorbitante transferido pelos símbolos na vida social” (Descola, 2017, p. 17, minha tradução).

A etnografia de Eduardo Kohn sobre os Ávila Runa constitui uma importante contribuição a respeito da comunicação entre humanos e animais. Ela se soma a outras etnografias dedicadas à exploração dos regimes semióticos e linguísticos que sustentam as relações entre humanos e outros-que-humanos (Basso, 1981; Monod-Bequelin, 1993;

⁸⁴ Cabe notar, contudo, que a formulação de Descola sobre o animismo não implica a eliminação das discontinuidades, mas sua reconfiguração. Como o autor propõe, o animismo supõe continuidade nas interioridades e discontinuidades nas fisicalidades. A referência aqui, portanto, não se refere à superação das diferenças categoriais, mas ao deslocamento analítico que enfatiza os modos de relação e identificação que constituem as ontologias ameríndias. Ver a discussão que propõe Viveiros de Castro (2015) sobre a questão do animismo.

⁸⁵ Não se trata, aqui, de negar o caráter comunicativo ou simbólico da fala, afinal, a comunicação para realizar o parentesco não é, como Lévi-Strauss sugere, uma troca de símbolos e signos? O ponto, no entanto, é que o próprio ato de falar outras línguas (sobretudo animais) produz uma constituição relacional: “fazer parente” não é apenas comunicar-se, mas produzir uma relação transformada e, com ela, diferentes tipos de sujeitos. E se há diferentes tipos de sujeitos, há, igualmente, outros tipos de signos. Voltaremos a esclarecer esse ponto mais adiante.

Farage 1997; Erikson, 2000, Gutierrez-Choquelvica, 2011a; Yvinec, 2005, entre outros). Inspirado na semiótica de Charles Peirce, Kohn propõe uma “antropologia para além do humano”, visando superar o excepcionalismo humano a partir da ideia de ecosemiose. Com isso, desloca a ideia de representação do âmbito exclusivo da linguagem simbólica humana e incorpora outros tipos de signos, os índices e ícones, também mobilizados por seres outros-que-humanos. Dessa forma, é possível que, por meio de tais índices e ícones, outros seres representem o mundo e suas relações. Note-se que Eduardo Kohn enfatiza que, embora haja permanente comunicação entre humanos e outros-que-humanos, a comunicação simbólica, isto é, aquela que funda as línguas humanas, só pode ser utilizada, afinal, por seres humanos: “Símbolos, portanto, são signos fundados sobre a convenção (como a palavra cachorro), que são uma forma de representação especificamente humana, cujas propriedades tornam a linguagem humana possível” (Kohn, 2017, p. 34, minha tradução).

Parto dessa premissa, mas acrescento uma inflexão etnográfica a partir do Guaporé. Ali, não se trata apenas de admitir que animais se comunicam por meios “icônicos” ou “indiciais”, mas de reconhecer que eles possuem *línguas* que mobilizam os vários sentidos anteriormente expostos. *Línguas* essas que fundamentam a comunicação humana por excelência e são empregadas nas aldeias e na troca de informações e conhecimentos com outros humanos. Não se trata de pensar se os animais possuem ou não uma comunicação simbólica, ou se falam em termos peirceanos, mas, no limite, que eles possuem uma comunicação *linguística* nos modos em que esta é pensada no Guaporé entre os humanos e que, por sua vez, circula entre os animais. O que há no mundo são tipos de falas e este é o ponto de partida da fundamentação etnográfica do tema no Guaporé. Os tipos de fala, por sua vez, são traduzidos para o português regional enquanto *línguas*. O que temos, então, são naturezas linguísticas distintas que aproximam, por meio de um conjunto heterogêneo de práticas, as falas humanas e animais enquanto línguas articuladas ou sopradas, gritadas e esturradas, marcadas localmente pelo termo *dobrar na/a língua*. Mas também as línguas institucionais, como o português e aquelas nativas ensinadas na escola, as quais envolvem um âmbito político.

Há, ainda, uma outra natureza da *língua*: aquela transformacional, modulada pelos contextos e relações. Sentados em volta do fogo, quando os humanos conversam, embora possam assoprar ou esturrar, a depender do emprego do gênero verbal, estão diante de seu **hi piro**, “nossa fala”. Do outro lado da floresta, lá estão os animais, comunicando-se do

mesmo modo por meio da *língua* deles. Estamos aqui diante de níveis intraespecíficos de comunicação. No entanto, a não ser que estejam em condições especiais, o que os humanos ouvem quando os animais falam são *línguas* diferentes da sua própria fala na medida em que são assopradas, esturradas, gritadas ou cantadas – línguas, afinal, estranhas, enroladas ou feias.

Quando se anda pela floresta no mundo como ele é hoje, encharcam-se os pés na travessia dos igarapés, furam-se os chinelos nos espinhos e corta-se a pele nos galhos secos da vegetação. O tortola canta empoleirado na árvore, atitude que leva os humanos a entrecruzarem seus olhares, com semblantes apreensivos, levando o dedo indicador até suas bocas para estabelecerem um silêncio profundo. O tortola informa aos humanos a presença de caça⁸⁶. Logo o cheiro dos queixadas se torna ainda mais insuportável, na medida em que o vento sopra em nossa direção. Agora todo som, toda *zuada*, é atentamente percebida enquanto informação para se localizar os porcos. Os sons advindos da vegetação se juntam com a *língua* dos porcos *wak wak wak, tac tac, tac*. Ao andar mais alguns metros, lá estavam os queixadas fazendo sua festa no barreiro. Vários tiros até os colocarem amarrados sobre as costas ou repartidos dentro dos *maricos*. Neste ponto, a comunicação intraespecífica dos queixadas, enquanto fazem a sua festa, é potencialmente simbólica – porque entre eles –, *linguística* e dialógica, como a dos humanos. O que os humanos ouvem, no entanto, são *línguas* de animais ou de caça, e não línguas humanas, o que são do ponto de vista dos porcos falando entre si. Nesse encontro entre humanos e porcos, no entanto, os humanos não precisaram falar como os porcos, porque, antes, identificaram o diálogo entre porcos e entre porcos e o tortola. A vida acontece, nesses casos, à revelia do que fazem os humanos, os quais, por sua vez, almejam interceptar essa comunicação e especulam sobre o que esses animais dizem. Trata-se, portanto, de uma comunicação interespecífica que é simbólica por outras vias – uma simbolização transformada, percebida desde o ponto de vista do caçador, que escuta uma *língua* que não é a sua, mas reconhece nela a operacionalização da sua própria. Duas *línguas* não podem ser *bonitas* ao mesmo tempo.

Estamos diante de um multilinguismo generalizado, em que falas humanas e outras-que-humanas se entrelaçam, transformando a própria natureza dos signos. Um

⁸⁶ Essa informação, no entanto, emerge de um diálogo entre tortolas e queixadas que intercorre independentemente do que fazem ou compreendem os humanos. Algumas hipóteses são levantadas, por exemplo, quando dizem que são os tortolas que guiam os porcos na floresta, já que eles querem “fazer família” para os caçadores, ou estão inseridos em uma relação de maestria com os porcos, para os pajés.

símbolo ou signo, sabemos, não pode ser interpretado da mesma maneira: sua eficácia depende da perspectiva e do contexto em que é enunciado⁸⁷. Enquanto falam entre si, os queixadas empregam *línguas* da sua própria *qualidade de gente*, sendo a natureza desta comunicação intraespecífica como aquela dos humanos. Mas quando caçadores humanos andam no mato e ouvem o assovio do tortola ou o estalar dos queixos dos porcos, lá não estão afinal os humanos, mas seus **hipfo** (palavra traduzida ora como carne, ora como caça), e, portanto, animais com suas línguas estranhas, que não são bonitas.

Esse deslocamento evidencia como a mudança de contexto modifica também a natureza da comunicação e dos signos empregados. Muda-se enfim, o registro da fala, isto é, o emprego de seus tipos, e se instaura a diferenciação entre falar sua própria língua ou entender a do outro. Nada disso, contudo, ocorre fora da *língua*. Ela opera como um conceito-guarda-chuva que abriga signos, símbolos, sons, canções, gritos e ruídos, todos modulados pelas situações e pelas relações. Nessa relacionalidade da língua, revela-se a natureza múltipla e transformacional da comunicação no Guaporé, a ser aprofundada ao longo deste capítulo.

Por meio de suas *línguas*, os animais não comunicam apenas a sua própria presença aos humanos, mas também eventos e informações como tempestades, frio, o verão, o esvaziamento dos rios e dos igarapés, maus presságios e a presença de perigo. Nas palavras de Moero:

“A natureza pode ser lida que nem os livros, mas não é que tem coisa escrita nela, cada pedaço de folha tem um significado, ela diz coisas pra nós. Pode ser um remédio, pode ser dessas folhas pra tomar banho ou um veneno. Tem que saber ouvir cada tipo de bicho, a cigarra, uma gota de chuva. Eles tão falando coisas para gente o tempo todo, sobre o que tá acontecendo lá no mato ou o que ainda vai acontecer. Não tem esse uruzinho? Pois é, não vê que ele tem essa pinta também? Então, parente lá da onça, quando ele canta tá dizendo que onça tá por ali”.

No entanto, permanece uma questão nesses casos específicos sobre saber ler a natureza ou apreender a conversa de queixadas e tortolas: para quem os animais falam?

⁸⁷ Algo que Marshall Sahlins já havia notado ao analisar a relação dos eventos entre Lono, Capitão Cook e os tabus havaianos: “Toda implementação de conceitos culturais em um mundo real submete esses conceitos a alguma determinação pela situação. Isto é aquilo que já foi descrito como a reavaliação funcional dos signos; por exemplo, a reavaliação do conceito de tabu havaiano. Pois signos como “tabu” são notoriamente polissêmicos: eles têm muitos sentidos possíveis, enquanto virtuais ou na sociedade em geral” (Sahlins, 1990, p. 186).

É certo que suas falas são, em primeiro lugar, dirigidas uns aos outros, compondo uma comunicação intra ou interespecífica cujo alvo privilegiado não se destina aos humanos. O que estes captam, portanto, é apenas uma parte desse diálogo animal, aquela que adquire relevância prática na caça, na previsão do tempo, nos avisos agourentos e assim por diante. Nesse sentido, pode-se dizer que os humanos não recebem diretamente uma mensagem, porém aprendem a interpretar, a partir de seus próprios códigos, fragmentos daquilo que os animais comunicam entre si.

Contudo, como veremos no caso específico do *arremendar*, essa leitura semiótica não se esgota aí. Para além de interceptar a conversa dos animais, os humanos também podem falar como eles, *dobrando* sua própria língua e instaurando uma comunicação de natureza propriamente linguística como pensada entre os humanos. Há, nesse sentido, duas formas de relação: de um lado, a interpretação humana das falas animais, que se aproxima de um regime da leitura da natureza, aquilo que Kohn chama de ecosemiose; de outro, a possibilidade de engajar-se em um diálogo transespecífico, assumindo a *língua* do outro. É nessa segunda dimensão que se configura a singular concepção local de *língua*, que não se limita apenas ao entendimento, mas envolve a capacidade de falar, literalmente, com e como os animais por meio de seus referenciais da *língua*.

A respeito do questionamento trazido acima, por meio da citação de Philippe Descola, trata-se de um problema ao qual pesquisadores e pesquisadoras dos assim chamados “estudos animais” ou a “antropologia das relações humano-animais” (Vander Velden 2012, 2015; Bevilaqua e Vander Velden, 2016) têm se dedicado há algum tempo, através da investigação dos múltiplos contextos de convivência entre humanos e animais. Como alertou Felipe Vander Velden (2015, p. 9), não é preciso escolher, nas análises antropológicas, entre tomar o animal como sujeito ou símbolo: eles são, ao mesmo tempo, as duas coisas. A premissa simbólica levi-straussiana sobre a distribuição dos sentidos no mundo, incluídos os animais, não os tornam apenas objetos das ações e elucubrações humanas via homologia de contrastes, porque, da mesma maneira, os animais impactam e agem no mundo, convivendo com humanos e sendo, portanto, sujeitos por excelência.

Para reformular o que foi dito acima, e retomar a espinhosa questão que anunciei, o que sei dos animais e de suas *línguas* no contexto do Guaporé me foi transmitido, claro, por humanos. Contudo, também porque os animais dizem e ensinam coisas a eles o tempo todo: é, portanto, dessa forma que os/as antropólogo/as podem saber o que dizem e sabem os animais – na medida em que eles comunicam tais saberes e seus modos de ser aos

nossos interlocutores humanos (Vander Velden, 2023b). Podemos, desta forma, vislumbrar a possibilidade de uma teoria nativa da *língua* fundada no que os animais dizem aos humanos, que configura uma espécie de metalinguística reveladora das maneiras pelas quais as *línguas* circulam, comunicam, constituem mundos e fazem interagir humanos e animais. Mas não apenas isso: em certa medida, também aprendi as *línguas* animais na experiência – isto é, para além das informações transmitidas pelos meus interlocutores humanos. Pescarias, incursões às florestas e aos roçados, caçarias, viagens de barco – todos esses eventos mobilizam uma metodologia cujo foco consiste em acompanhar os animais na prática.

Recordo, a título de exemplo anedótico, um episódio ocorrido quando acompanhava Marcos na coleta das *folhas de bichos*⁸⁸. O pajé solicitou que eu esperasse no caminho enquanto ele entrava em sua roça para coletar macaxeira. Sentei-me num tronco e, ao enrolar um cigarro, ouvi o tortola falando a não mais de trinta metros de onde eu estava. Fiquei apreensivo, porque sabia da associação cinegética entre ele e a presença dos queixadas. Não demorou muito para que ouvisse seus esturros e o som apavorante da vegetação vindo abaixo. Saí correndo desesperadamente em direção à roça. Na vegetação cerrada que dividia a estrada do roçado, perdi um dos meus chinelos e meu marico repleto de folhas rituais, além de ganhar pequenos ferimentos nas pernas devido aos espinhos. Ao chegar, todos já estavam em cima de pequenas árvores, rindo de mim, obviamente. Janaína disse: “ainda bem que já tá sabendo que é queixada, tentei te gritar daqui mais nada de você responder”. Restou a nós, no alto das árvores, observar o bando de queixadas passando sem que pudéssemos fazer nada, até porque Marcos sequer portava sua espingarda.

A explicação para a investida dos porcos recaiu sobre os cachorros do pajé, que latiam desconfiando da presença dos animais. Marcos disse que pode ouvir o chefe dos queixadas recrutando o seu bando para o ataque: “hmm, quer ver eles ficarem doido é quando ouve esse inimigo deles, cachorro. Deu benzinho de ouvir chefe chamando todo mundo pra guerra, é hora que ele fala: ***houn houn houn***. Eles sabem que cachorro pega esses filhos deles, então quando ouvem cachorro já vão pra cima antes pra proteger”. A título de curiosidade, os cães de Marcos conseguiram se esconder em uma touceira de espinhos, sem que os queixadas lhes fizessem mal. Essas experiências comunicativas

⁸⁸ As *folhas de bichos* serão descritas no quinto capítulo.

importam e são reconhecidas como portadoras de sentido que não necessariamente é atribuído, mas que emerge dessas relações.

A partir daí, torna-se inevitável a pergunta: afinal, o que são animais? Como sugere Vander Velden (2023a, no prelo), esta é uma pergunta que deve sempre ser respondida etnograficamente. Mas diferentemente de outros contextos, na Etnologia indígena parece se configurar uma “ausência” dos animais nos estudos acerca dos povos indígenas no Brasil. Isso porque “o problema que se apresenta para a Etnologia indígena é, primeiro e principalmente, definir o humano; o animal resta insondado” (Vander Velden, no prelo). Se o perspectivismo e o animismo trazem os animais à cena novamente, Vander Velden nos sugere que assim o fazem como uma espécie de armadilha, tendo em vista que não existe, conforme consta, sequer a palavra animal em muitas, se não em todas as, línguas indígenas (Viveiros de Castro, 2006, p. 327):

“O que contaria como “animal” por aqui, aquilo que se opõe ao humano (como terceira pessoa) não pode ser um dado, tomado de antemão (das ciências biológicas), mas precisa ser definido etnograficamente. Ou melhor e dito de outro modo: o animal é toda uma outra coisa aqui, que é preciso investigar antes de incorporarmos a categoria pelo seu suposto valor (zoológico) de face” (Vander Velden, 2023a, no prelo).

As línguas dos povos no Guaporé não escapam a esse aspecto e não existe uma palavra para definir o que conhecemos como animais. Alguns termos, como **hipfo** em jaboti ou **pati** em kujubim podem ser aproximados à noção de “animal”, porém a tradução simultânea como “caça” ou “carne” aponta para uma imprecisão. Até mesmo quando falam a língua franca, o português, é quase nula a aparição da palavra “animal”. Eles se referem a certos seres com os quais se relacionam enquanto *bichos*. Se, em várias localidades do Brasil, o uso da categoria popular “bicho” remete aos animais, o mesmo não pode ser dito no contexto do Guaporé. Ali, *bicho* pode compreender tanto as *qualidades* que os humanos caçam, como antas, veados, macacos e nambus, quanto seres tais quais o Matinta-pereira, o Tapiran, o Mapinguari e os próprios **hipfopsihi**⁸⁹.

Novamente, resgato a noção de *qualidade* e recapitulo suas particularidades. Na medida em que todo *bicho* é uma *qualidade*, por possuir suas próprias afecções e

⁸⁹ A terminologia *bicho* que apreende não só o que definimos como animais, mas também seres “sobrenaturais” parece ser distribuída em muitos outros contextos, como entre os Karitiana (Vander Velden, 2009) e no sertão cearense (Teixeira, 2019).

capacidades, ele é, igualmente, uma *qualidade de gente*. Como humanos e *bichos* constituem corpos fabricados de maneiras diferentes, suas especificidades, como as línguas e costumes, também o são diferentes. Demonstrei anteriormente uma série de relações que os mutuns experienciam e como os humanos, além de apreenderem essas relações e diferenciarem as expressões verbais dos mutuns de acordo com seu comportamento, elaboraram certas categorias a partir disso. Desta forma, por ter o corpo repleto de penas, dizem que o mutum é um *bicho-de-pena*, por viverem nas beiras do rio, dizem que é uma *qualidade do rio* e assim por diante. Dizem igualmente que o mutum é parente de uma qualidade de formiga que, às vezes, afirmam tratar-se de sua criação⁹⁰.

O ponto a enfatizar é que essas categorias elaboradas por meus interlocutores a partir das relações tecidas pelos mutuns levam à percepção destes enquanto legítimas presas. Isso, no entanto, não quer dizer que o mutum não seja compreendido enquanto uma *qualidade de gente*, ou que ele não possa ser parente das formigas ou das outras *qualidades* que convida para se alimentar a partir de uma socialidade fundamentada na condição de pessoas. A *qualidade de gente* emerge precisamente da intersecção em que se busca definir a humanidade, co-extensiva aos parentes reais e verdadeiros, em relação aos diferentes tipos de gente presentes no mundo. Nesta intersecção, abarcam-se categorias mais amplas, como os parentes, os inimigos, os aliados, os mortos e, o que me interessa sobremaneira aqui, os animais (e especialmente os de caça).

Viveiros de Castro nos sugere que os animais, dentro da teoria perspectivista, não podem ser considerados meras categorias, mas sim posições relacionais de acordo com sua localização em uma escala relativa de potência predatória. Neste sentido, a relação entre humanos e animais, e a possibilidade de os últimos de se revelarem como pessoas, segundo o autor, não implica “um problema de taxonomia, de classificação, de etnociência [...] de mera possibilidade lógica, mas de potencialidade ontológica”. Além disso, conforme sua conclusão: “a capacidade de ocupar um ponto de vista [é] uma questão de grau, de contexto e de posição, antes que uma propriedade distintiva de tal ou qual espécie” (Viveiros de Castro, 2015, p. 45-46). Partindo dessa concepção, nos resta uma pergunta, que venho cultivando ao longo das minhas pesquisas (Sanchez, 2019b):

⁹⁰ Os animais possuem os seus próprios xerimbabos. Dizem, por exemplo, que a mutuca é como um cachorro para alguns animais, pois elas são capazes de sentir o cheiro de alimento de muito longe. Como retratou Brito Jaboti, “mutuca vai que nem cachorro mesmo, acha comida, dono dele então vai atrás”. Voltaremos a questão dos animais de criação (Vander Velden, 2012) adiante.

como garantir a estabilidade ontológica em um cosmos onde os seres estão sempre se transformando e transformando suas relações ao ocuparem essas posições pronominais?

Voltamos ao mutum: os humanos dizem que o mutum é **hipfo** ou um *bicho-de-pena*. Ele não é gente *de verdade*, como são os verdadeiros humanos e parentes. Só o pode ser dessa maneira, porque a partir do conhecimento da etologia do animal, os humanos o veem como *qualidades de gente* diferentes e que falam *línguas* diferentes, da mesma forma que, antes de se tornarem parentes ao longo dos tempos, os próprios povos no Guaporé o faziam entre si. Gente de verdade não come sapos como fazem os mutuns. Mas gente *brava* lá de Sagarana come tamanduá e capivara, comportamento visto com maus olhos pelos humanos da T.I. Guaporé. Em Sagarana não se comem jacarés, porque os consideram *deuses*, prática realizada pelos humanos do Guaporé – de modo que deva existir, por parte do pessoal de Sagarana, o mesmo olhar repugnante sobre este hábito.

Os mutuns são repletos de penas, da mesma forma que os Wari' de Sagarana se pintam com traços e padrões distintos. Os mutuns falam uma língua esturrada e assoprada e os Wari' falam, segundo meus interlocutores, uma língua rápida e enrolada, não à toa definida pejorativamente como “língua *urudão*”, como a dos bolivianos ou dos Uru-Eu-Wau-Wau. Assim, nessa equação, se todos são diversas *qualidades de gente*, isso vale tanto para os Wari', residentes em Sagarana, os bolivianos e os Uru-Eu-Wau-Wau (que, do nosso ponto de vista, são seres humanos), como para os mutuns e os meus próprios interlocutores. Dessa forma, algumas *qualidades de gente* não serão tão humanas (parente de verdade) assim, da perspectiva dos meus interlocutores. Alguns serão carne, caça, animal. Enquanto outros, parentes distantes, serão potencialmente aliados, mas falantes de línguas enroladas que podem, eventualmente, “se desenrolar”. Ou, ainda, gente *brava* que não é tão parente assim, porque podem matar os humanos, sendo, portanto, potencialmente inimigos. Penso ser esse um dos *segredos* ao qual Jesus Jaboti se referia quando tratava das *línguas animais*, destacado em nota anterior: os animais têm **piro**? “É claro que não!”. **Piro** é de gente de verdade, bonita, não soprado ou enrolado e, portanto, estranho, feio, “que não é boa”, como os **oku** de outras gentes.

Essa diferença categórica e relacional, contudo, tende a se transformar na medida em que as próprias relações mudam: gente brava que vira parente, ou uma caça que é tratada pronominalmente como parente, e assim por diante. Retomo aqui a fala de Valdivino Kujubim transcrita no segundo capítulo – na maloca, todos eram um tipo de qualidade de gente; a partir dos casamentos e do convívio, as diferenças passaram a ser

atenuadas, aproximando as pessoas enquanto qualidades de gente próximas. As categorias elaboradas pelos meus interlocutores a partir dos conhecimentos constituídos sobre os seres são tão flexíveis e porosas quanto as relações que eles produzem no mundo. Existe uma matriz de atributos e relações que se transformam por influência mútua a todo momento, tornando as categorias sempre contextuais e abertas aos eventos. É precisamente isso que denominei “anti-taxonomia” (Sanchez, 2019a): não se trata efetivamente de uma classificação pragmática e hierárquica, mas da transição e da transformação dos seres entre categorias e relações (e vice-versa). Em outras palavras: por não serem estanques, as classificações acompanham as transformações dos seres, uma vez que as categorias que as constituem também se transformam. No entanto, se as relações são transformacionais e as categorias só podem ser da mesma maneira, isto não exclui o fato de as últimas serem constituídas por meio de alguma estabilidade classificatória, ainda que tais classificações pouco tenham a ver com a taxonomia⁹¹.

A produção de categorias para guiar as práticas é de fundamental importância, e elaborar categorias, no caso dos meus interlocutores, como as de *bicho*, caça e inimigo posiciona a *qualidade* do mutum, por exemplo, em relação aos humanos legítimos: a disputa pronominal de uma posição enquanto uma potencialidade ontológica (Viveiros de Castro, 2015) é, de certa forma, guiada não só pelas práxis, mas igualmente pelas lógicas classificatórias. Retomando a questão da estabilidade em mundos transformacionais, meus interlocutores demonstram a necessidade de “classificar”, estabelecer representações do mundo, mas, ao mesmo tempo, a representação de um ser ou de uma relação não controla o que nela se passa; é preciso, também, agir no mundo para controlar sua posição pronominal. Se existe a impossibilidade de “humanos” e “animais” ocuparem a mesma posição, é porque eventualmente eles não podem ocupar as mesmas categorias⁹².

⁹¹ A taxonomia moderna ordena os seres de acordo com alguns princípios, sejam eles morfológicos ou filogenéticos, de acordo com algum grau de parentesco situado numa linha evolutiva (Aleixo, 2007). O resultado dessa organização são sistemas hierarquizados que partem de categorias mais inclusivas, como a de “reino”, até as mais específicas, como a de “espécie” (Cabral de Oliveira, 2006; Vander Velden, 2012). Note-se, no entanto, que as etnografias ameríndias têm nos mostrado, há pelo menos trinta anos, a impossibilidade de isolar os animais e outros seres vivos de outras formas e relações existentes (Jara, 1996; Medrano, 2019; Vander Velden, 2012; Santos, 2021). Os conhecimentos indígenas a respeito dos animais consideram prioritariamente os *contextos*, as *transformações* e as *relações*, em vez de adotar uma predileção em tomá-los enquanto mônadas isoladas e acondicionadas em categorias hierárquicas previamente estabelecidas.

⁹² Viveiros de Castro (1996) atribui a essa disputa à impossibilidade de dois seres ou espécies ocuparem momentaneamente a mesma posição. Neste sentido, para o autor, se a humanidade é uma condição, dois tipos de seres não podem se ver enquanto humanos ao mesmo tempo. Ou melhor, isso até pode ocorrer, pois humanos podem ver outros seres, como espíritos, como humanos; mas, quando isso acontece, significa que eles mesmos já não se veem como humanos. A questão, portanto, é: nos eventos em que humanos veem

No entanto, como veremos ao longo deste capítulo, em que relacionaremos as *línguas animais* com o *arremendar*, na ação cinegética, os humanos tratam suas presas como parentes e, portanto, ocupam parcialmente a mesma posição/categoria. Daí, surge outra questão derivada da pergunta sobre a estabilidade: falando as mesmas línguas e conformando seu corpo como o dos animais, de que modo o caçador saberia que, diante dos seus ouvidos e olfato, estaria efetivamente uma presa e não, de fato, um congênere?

Nesse sentido, a etnografia do Guaporé se alinha com a concepção de Viveiros de Castro (2015), para quem o humano é toda uma outra coisa, e da mesma forma se alinha com a de Vander Velden (2023a, no prelo), na medida em que os animais são igualmente toda uma outra coisa. Esse talvez tenha (e tem) sido o desafio de se pensar em “línguas animais”, porque este termo implica tratar conjuntamente dois elementos visceralmente opostos no ocidente: aquilo que é exclusivamente humano, a língua, e aqueles que se distinguem exatamente por não a possuírem. Porém, se nesses mundos ameríndios os humanos e os animais são toda uma outra coisa, só restam às *línguas* serem, da mesma maneira, uma outra coisa.

4.2 O conceito de arremendar

O tema desta tese emergiu de um equívoco. No período da cheia, ainda na minha primeira etapa de pesquisa de campo em 2018, dois dos meus principais interlocutores se viram diante de um mal-entendido a respeito da origem de uma *língua* que despontava do interior do igapó onde pescávamos algumas piranhas. O silêncio, que torna a pescaria de espera geralmente tão pacata, foi abruptamente quebrado por um assopro ritmado: ***Wa kariu wa kariu wa kariu***. Logo as atenções se deslocavam do âmbito do olhar fixado na isca, para a tentativa de melhor ouvir e compreender aquele som. “É bico de brasa”, afirmou Jorge. “Para rapaz, é japiim”, retrucou Manduca. Tratava-se, afinal, de um japiim ou de um bico de brasa? A grande dúvida a respeito da natureza daquele som só foi resolvida quando meus interlocutores puderam ver com os próprios olhos que se tratava de um japiim, ali, não muito distante da nossa canoa.

os espíritos como humanos, os espíritos realmente veem os humanos como parentes? Ou como presas? Nosso ponto, no entanto, é que essa questão, para além da pronominalidade, é também classificatória: se dois seres podem transitar por perspectivas, só podem fazê-lo ao transitar igualmente entre categorias como as presa ou predador, da qual parte, inclusive, a teoria perspectivista.

O japiim é um *bicho-de-pena* especial. Assim o é devido a sua notável capacidade de se comunicar com vários seres acessando as suas *línguas*. Em certas circunstâncias o faz para alertar outros bichos sobre algum perigo; em outras, para induzi-los a abandonar seus ninhos e, assim, comer os ovos no local em que estavam sendo chocados; ou ainda, simplesmente, porque gosta de falar a *língua* alheia. “Ele é tão sabido que até quando passa bando de queixada ele *arremenda*, gosta de fazer isso, gosta de tá conversando com eles”, me relatou compadre Mambira. Isso fascina os humanos. Sua cabeça é cozida em porções a serem consumidas, sobretudo por crianças, com a intenção de que desenvolvam mais rapidamente a faculdade da fala, o que se torna especialmente valorizado em contextos multilíngues como o Guaporé. O cozido, porém, também interessa aos caçadores, que extraem dele a capacidade de aprender a falar diversas *línguas*, como fazem os japiins. Como uma alternativa ao alimento, é possível tomar banhos de *folha de japiim* ou ingerir os frutos roxos da mesma planta.

Ao *arremendar* os queixadas, o japiim estabelece uma conversa com eles, porém não como falam os japiins, e sim como falam os porcos do mato. Enquanto japiins conversam com os queixadas, nos deparamos novamente com outro equívoco. Para quem não consegue os observar, se trata, afinal, de um japiim ou de um queixada? Essa dúvida é notável porque faz parte do mundo e das práticas que envolvem humanos, animais e outros entes. Já no fim da tarde, quando chegávamos com nossas *embiras* [pequenos galhos que transportam os peixes através de suas guelras], Elisabete nos esperava com sua faca empunhada, como fazia todas as vezes em que saímos para o mato ou para o rio. Enquanto nos banhávamos na beira da baía, perguntei para Manduca de que se tratava o que chamavam de *arremendar*. Meu anfitrião disse em outro momento me ensinava sobre o assunto e me intrigou ainda mais com o restante de sua resposta:

“não pode se admirar com os sons do mato de jeito nenhum, coisas do mato assim, quando a gente vai pro mato e escuta um som, não se pode admirar porque tem *mistério* ali. Pode fazer o bem, mas também pode fazer o mal, porque nem tudo que a gente tá escutando é verdade, têm *mistério*!”.

A fala de Manduca pode ser interpretada como o perigo iminente existente nas relações comunicativas entre os diversos seres, especialmente no interior da floresta. Mas vamos por partes. O verbo “admirar”, no português, é sinônimo de considerar com respeito, venerar, contemplar. *Admirar* algo ou alguém, no português do Guaporé, é o ato de se colocar em uma relação quase mágica, encantada ou enfeitiçada com a dimensão

sonora. Não poder se *admirar* com um som porque ele tem *mistério* diz respeito a um intrínseco estado de suspeição que um som pode fazer emergir entre os seres. Um humano, por exemplo, pode fazer a associação de que, por detrás daquele som apreendido, está alguém que não necessariamente se associa a este alguém que o humano pensa ser, ou cuja origem não é verdadeiramente do *coração* daquele “alguém”. Em outras palavras: não se admirar é não ser capturado pela dúvida e pela incerteza da perspectiva sonora e linguística que dela emerge. A dúvida, na Amazônia indígena, é frequentemente fatal.

Para que a atração e a predação sejam bem-sucedidas, é preciso que a *língua* opere enquanto uma espécie de armadilha, a ponto de eliminar qualquer possibilidade de dúvida. Dito de outro modo, é preciso que não haja suspeição, mas, ao contrário, que emergja um verdadeiro diálogo a partir da perspectiva sonora e *linguística* do animal – ou do humano – que se pretende atrair. Quando Manduca diz o som “pode fazer o bem, mas também pode fazer o mal”, refere-se a uma ambivalência. O som pode atrair a presa até o caçador, o que é visto de forma positiva, considerando o elevado valor social da carne de caça. Por outro lado, como “nem tudo o que a gente tá escutando, é verdade”, destaca-se a natureza ambígua de uma *língua*: embora ela comunique, pode ser que essa comunicação não seja tão confiável ou não revele um conteúdo verdadeiro.

No limite, a lógica da atração vale igualmente para os humanos, que não devem se admirar nem se deixar levar pelos sons do mato “de jeito nenhum”: se uma *língua* pode atrair as presas dos predadores humanos, pode também atrair os próprios humanos que se tornam, eles mesmos, presas de outros predadores. Os humanos são presas, se assim posso dizer, de uma pletora de seres: dos espíritos malignos, os **hipfopsihi** (**hipfo** = carne, caça; **psihi** = fantasma, assombração, monstro), dos **honiti** (espíritos dos mortos), dos **hipfobzia** (**hipfo** = carne, caça; **bzia** = dono) e dos **boroti** (inimigos de outras etnias, gente brava), termo que também designa os grupos em isolamento voluntário na região ou mesmo seus parentes indígenas de outras localidades, considerados um tanto quanto hostis. Importa acrescentar que os humanos são também presas dos animais: podem ser abatidos por onças em seus eventuais encontros, ou pela jiboia, que os atrai ao enfeitiçá-los pelos seus sons e pelo seu corpo reluzente.

De antemão, gostaria de enfatizar que os “animais” conhecem muito bem a sua própria *língua* e qualquer vacilo emitido pelo usurpador será percebido, fazendo com que eles se afugentem, pois são criaturas *sabidas*, ressabiadas e ariscas – lembrando sempre que são essas as razões pelas quais nunca se pode desacreditar deles, como afirmou

Miruim. Não por acaso, eles podem atrair e enganar os humanos, ainda que, como sugere a própria tradução de **hipfopsihi**, eles se revelem enquanto “espíritos animais” devido a sua capacidade de se transformar em certas espécies. Detalharemos cada ser e cada relação na sequência deste capítulo. Localizamos aqui, portanto, o *mistério* de que fala Manduca: os seres se transformam e transformam suas relações através de uma *língua*.

Anos depois do mal-entendido que me levou à escolha do tema desta tese, agora no âmbito da pesquisa de campo do doutorado, saí novamente para pescar com os mesmos Jorge e Manduca. O contexto era diferente, sucedeu-se após uma *chichada*. Já próximo ao crepúsculo, embarcamos rumo à *boca da baía*, levando conosco alguns galões de chicha. Neste horário e local, é possível fisgar alguns *bagres* – *bocão*, *amarelão* e *pintadinho* –, espécies apreciadas pelos meus interlocutores quando assadas, enroladas na folha de bananeira. Pescamos até quase onze horas da noite. Na volta, porém, Manduca deixou sua lanterna cair na água; como eu havia o presenteado com tal lanterna recentemente, decidi mergulhar na água para buscá-la, já que estava no raso e se encontrava com o LED aceso, o que facilitava enxergá-la. Jorge me repreendeu veementemente por isso. Retornamos à aldeia e, no dia seguinte, eu amanheci doente. Jorge foi me visitar levando alguns remédios de **eré** para abaixar a febre. Aproveitou, então, para reiterar sua advertência: eu jamais deveria ter pulado na água daquela região, porque, segundo ele, “lá é lugar que mora gente que não presta”. Permaneci alguns dias debilitado. Neste período, recebia a visita de vários interlocutores que me traziam remédios *de índio*, *do mato*, ou se deslocavam até lá para verificar meu estado de saúde.

Em uma dessas visitas, surgiram Japão e Piau com interesse em um pouco de tabaco. Iniciando uma conversa, chegamos no assunto do *arremendar*. Piau então disse, de uma maneira um tanto quanto jocosa:

“*arremendar* é quando tá falando na *língua* do bicho, pra quando quer fazer ele ficar mansinho, pra daí, **tchóóóó**, dá-lhe um tiro naquele besta”.

Após as risadas dos meus interlocutores, Japão complementou a fala de Piau:

“vê esse meu cunhado aqui, nós já sofremos muito, não podia tá falando na língua nossa [...]. Esse meu cunhado não fala uma palavra da língua dele, massaká (aikanã), não sabe, só que ele é grande falador de *língua* animal. Ele é... como vocês dizem mesmo? Linguista?”

Ao que intervi: – poliglota?.

“Isso, poliglota de língua animal. É [sabe] anta, veado, paca, porquinho, porcão, macaco de toda qualidade, tudinho esses bichos”.

Tenho a impressão agora, depois de muito tempo, de que interrompi a sequência da fala de Japão, na qual ele se referia ao sujeito que fala muitas línguas como *linguista*. Por sorte, no entanto, essa palavra emergiu novamente em outro contexto, como veremos, quando Arandú discorreu, a partir de uma definição dos donos dos animais, que o ato de falar qualquer *língua* pode também ser aproximado aos *linguistas*. Essa associação não parece ser fortuita. Ela é intrínseca à convivência ao longo dos anos com esses/as curiosos/as pesquisadores/as estrangeiros/as ao mundo e às línguas indígenas na região, interessados o tempo todo em aprendê-las e, mais do que isso, em falá-las. Lembremos dos pequenos *linguistas* nativos e aspirantes de Ricardo Franco. Nesse sentido, meus interlocutores referiam-se, em suas histórias, ao linguista holandês Henri (Hein van der Voort) como alguém que conhecia muito bem as línguas arikapú e jaboti, a ponto de as falar “que nem índio mesmo”. Da mesma forma que linguistas se interessam por certos tipos de línguas, assim o fazem meus amigos. O que nos interessa aqui é que um caçador pode ser um *linguista*, porque pode conhecer e falar muitas *línguas* animais; e afinal, ele não deixa de ser também um “poliglota” no sentido que conhecemos⁹³.

Piau, o poliglota ou *linguista* de *língua animal*, é meu vizinho, tendo em vista que ele é genro de Elisabete e a residência pós-marital segue a lógica uxorilocal ou virilocal. Isso facilitava nossas conversas sobre o *arremendar* em boa parte dos dias. Em uma noite entre as poucas em que foi possível ligar o gerador de energia enquanto estive por lá hospedado no ano de 2022, assistíamos à novela Pantanal e tomávamos a chicha que seria servida no dia seguinte. Ele me narrava sua sina em ser um caçador: “eu sonhei com meu avô, Kassupá, ele dizia que eu ia ser um bom caçador, que eu ia saber andar no mato, ia saber entrar e sair e que eu ia saber chamar e responder bicho!”. A sina do bom caçador,

⁹³ Ao longo de toda a conversa com Piau e Japão, surgiu ainda outro aspecto interessante. Enumerando todas as *línguas animais* que é capaz de *arremendar*, Piau disse que esqueceu como se fala a *língua* do macaco-preto: “Rapaz, essa língua aí é que nem a minha língua de índio mesmo, esqueci, não consigo mais falar”. Línguas humanas e animais podem ser aprendidas, mas também esquecidas...

para além das habilidades de *andar no mato*, envolve a lógica de “chamar” e “responder” os animais. Piau continuou sua narrativa: “quando foi o outro dia de manhã, esse Kubahi já sabia do meu sonho, disse que também encontrou com o velho Kassupá. Então ele me falou ‘a partir de hoje você vai ser caçador original mesmo, vou te ensinar o que eu sei, seu avô é quem disse isso, é pra você seguir conselho dele!’”.

Kubahi preparou o então jovem Piau aos poucos. Primeiro o fez por meio dos conhecimentos circunscritos ao *arremendar*:

“O primeiro que aprendi foi esse macaco-prego. É um grito bem baixinho, **kuihhh kuihhh kuihhh**. Aí ele tá o que nessa hora? Tá dizendo: ‘eu tô aqui, quem é que tá aí?’. Nessa hora ele ainda tá arisco, ele tá desconfiando. Ele fica ali só esperando ouvir de novo pra responder. Aí você pega e beija mão assim, abrindo e fechando ela, na palma da mão. **Chuac chuac chuac**. Aqui você já tá falando: ‘olha meu parente, eu tô aqui, tem muita comida aqui, por que é que você não vem?’. Quer ver ele ficar doido é você pegar então o terçado ou a .22 e dá assim no tronco, ele pensa que o parente já tá abrindo castanha ou buriti, **tchou tchou tchou**. Daí já tem o mais fatal mesmo, que é o de chamar pra namorar, esse é fatal o cabra e a mulher não aguentam. Você pega assim, começa devagar e depois aumenta: **fifififiu fiu fiu fiu fiu**. Aí ele pensa: ‘opa, cadê esse parente, vou namorar, tem outro parente ali pra ser minha mulher’. E tem também o barulho do filhote, mas esse tem que fazer bem, faz bem baixinho: **riri riri riri**. Quase não dá pra ouvir, mas mãe fica doida de preocupação, ela sempre vai vir”.

Assim como as *cantigas de bichos* e as **obiã howa** amansam os animais, a tendência é que, a partir do diálogo estabelecido, o animal fique cada vez mais manso, a ponto de dirigir-se até o “animal” usurpador, ou seja, ao caçador humano. Não obstante, a presa inicia a comunicação de forma desconfiada e apreensiva, estranhando, na tentativa de ver ou saber o que está ouvindo. Da perspectiva animal, quando a presa ouve aquele chamado, ainda se situa no estado de suspeição, de dúvida. Porém, na medida em que o animal é convencido, amansado, a dúvida se transforma em uma comunicação plena, visto que ele “responde”. Essa é uma outra face do *admirar*: destituído do artifício da dúvida, deve-se capturar pela perspectiva sonora a ponto de deixar sua presa *admirada*. Tal como nas canções, os caçadores usam da *língua* do bicho para se esconder nas palavras, fazendo da sua *língua* momentaneamente uma arma ou armadilha. Vejamos a continuação da conversa com Moero sobre a lógica de se esconder nas palavras, como na canção do Trio Parada Dura. Naquela caçada, Passarinho havia *arremendado* o velho e gordo mutum que ele abateu. Então questionei Moero se a lógica do *arremendar* poderia ser vinculada ao

ato de se esconder nas palavras: “sim, é mesminha coisa, porque, veja bem, nós queremos matar aquele mutum, só que quando tá chamando ele, tem que tá chamando na *língua*, então pra matar tem que falar com bicho. Só que ele não sabe que eu quero matar ele, mas as vezes sim...”.

Tempos depois da conversa com Piau, tive a oportunidade de conversar com Arandu, um “meio-pajé” (Soares-Pinto, 2014) que, embora iniciado, não pôde completar o processo de se tornar xamã. Arandu, embora não ostente a fama de ser um bom caçador, muitas vezes considerado pelos demais como o seu oposto, um panema, é um bom conhecedor das *línguas* dos bichos. Em nossa conversa sobre o *arremendar*, ele levanta boas questões para pensarmos sobre o conceito, sobretudo a partir da sua vivência enquanto iniciado na pajelança.

O início da conversa, transcrita em caderno de campo, vai na mesma direção de boa parte de relatos que obtive, o que já foi explicitado parcialmente acima, na seção sobre as línguas animais, e a partir da fala de Piau a respeito da relação entre os sons e os sentidos das *línguas animais*, isto é, da associação dos sons aos comportamentos e maneiras de ser. Mas, diante da questão acerca dos motivos pelos quais os animais vinham até os caçadores, Arandu me respondeu:

“Ele pensa que é outro que está chamando para namorar, pra comer junto, pra ser parente e fazer amizade [...], o bicho quer conhecer quem é que tá falando ali. É como assim, estou eu e você aqui conversando, a gente ouve uma *zuada* vindo lá de trás, vamos pensar: ‘opa, tem coisa boa ali!’. *Arremendar* é como se ouvisse uma música tão bonita e a gente gostasse tanto dela, que a gente vai, sem medo, pensa que é outro, tipo feitiço de folha. Se você ouvir o forró agora, não vai querer ir pra lá? É uma festa”.

A natureza constituinte do *arremendar* é persuasiva e traiçoeira. Assim o é porque, em última instância, os caçadores induzem os animais a pensarem e, portanto, *falarem com seus corações*, que eles estão diante de seus congêneres ou de eventos apreciados por eles, como as festas. Assim, a *língua*, na medida em que atrai os bichos, os trai. Digamos que é quase obrigatório que os traia, porque se ela somente atraísse, estaríamos diante de um risco eminentemente mortal para quem *arremenda*. O caçador não ouviria a sua presa como **hipfo**, e sim como um congênere, já que ele estaria convidando, literalmente, o seu parente para uma festa ou um matrimônio. Em outras palavras: no momento em que *arremenda*, o caçador deve experimentar a representação que os animais

possuem da sua *língua*, isto é, o momento em que os animais pensam (quando falam com o coração) estarem diante do seu “parente”. Pois, caso se desvie do âmbito da representação sonora e do pensamento animal e adentre de vez no simbólico da *língua*, o caçador só poderia ser, afinal, um verdadeiro parente. Dito de outro modo, o caçador jamais pode *falar com o próprio coração* – pensar – que está diante de um parente. Na medida em que humano e animal se entendem, eles não devem realmente se entender. É preciso que exista um hiato na comunicação: esse é o mal-entendido do *arremendar*. Começemos a pormenorizar esta tese.

4.3 Entre o “mito” e a floresta

Não é de hoje que os humanos *arremendam* os animais. A prática de falar como falam os animais remonta a tempos antigos, anteriores mesmo ao distanciamento do céu que instaurou a presença dos humanos atuais na Terra. Curiosamente, o *arremendar* surge de forma simultânea à origem dos **hipfo**. No capítulo dois, descrevi a existência de uma relação intrínseca entre *história* e experiência, na qual, ao alargar os sentidos de uma *história*, as pessoas as tomam enquanto parte do vivido (Carneiro da Cunha, 1987). Ao localizar a presença do *arremendar* nas *histórias*, não pretendo tratá-las como fundo etnográfico destinado a fundamentar explicações ou conclusões. A descrição dessas *histórias* é importante, sobretudo, porque geralmente são contadas precisamente quando meus interlocutores querem refletir sobre o conceito, ou, ainda, surgem na sequência de algum evento em que o *arremendar* foi efetivamente empregado.

A *história* a seguir, por exemplo, discorre sobre a origem da anta. Nas inúmeras vezes em que presenciei a repartição e o tratamento de um exemplar morto, as pessoas sempre rememoraram o trecho da *história*. Foi assim quando Moero a narrou para as pessoas que estavam presentes, enquanto Manduca desmembrava o animal morto por Fadiga, seu neto. Mas parece haver algo além. Transcrever *histórias* também serve como contraponto ao que ocorre no mundo atual, na medida em que as relações são, porque devem ser, diferentes. Se o *arremendar* implica o tratamento do animal enquanto congênere, então a narrativa dessas *histórias* ganha relevância porque desloca o processo vivido pelo caçador momentos antes de ser relatada: quando o animal deixa de ser

“parente” e se converte em caça. Trata-se de uma forma reflexiva, um metaconhecimento das relações entre humanos e animais⁹⁴.



Fotografia 9: Manduca repartindo uma anta. Foto do autor. Baía das Onças, setembro de 2024.

Na história de **Nononbzia**, no trecho em que se desdobra a origem da carne de caça, o herói foi levado às aldeias celestes por um coletivo de urubus. Os urubus exigiam que Nononbzia caçasse junto deles. Nas expedições, organizavam-se em grupos para cercar a caça, como faziam os antigos caçadores no *tempo da maloca*, em que gritavam para espantar os animais na direção dos outros caçadores espreitados. “Fica aí Nononbzia, vamos gritar, *hoô hoô hoô*. Veado já vai chegar em você e então você flecha ele”. Nononbzia os esperava, mas somente via pequenos calangos, que nunca flechava, considerando a falta de interesse ligada ao tamanho do animal. Os urubus surgiam esbravejados. “Por que é que você não flecha eles, Nononbzia?”. O herói respondia: “Mas

⁹⁴ Aprofundarei essa questão em sessão posterior, ao analisar a transmissão de conhecimentos e experiências por meio das *histórias* e dos *causos*.

isso não é caça, não é veado, é calango”. Como um animal tão pequeno serviria de alimento para um elevado número de indivíduos, se não pudesse ser repartido e distribuído, apenas disputado? A partir de uma mistura de vegetais, Nononbzia decidiu fazer uma caça de verdade, que pudesse ser compartilhada, e assim criou a anta. Então o herói, quando os urubus não os viam, chamou a anta até o canto e dirigiu-se a ela: “a partir de hoje, quando caçadores te chamarem, você vai responder. Eu vou lá com os urubus, vou te *arremendar*, então você vai vir até o meu pé e eu vou te matar”. Na presença dos urubus, *arremendou* a anta primordial e, quando ela estava bem próxima, a flechou certamente na paleta. Ela foi rastejando coberta de sangue e padeceu bem próximo de onde os urubus estavam empoleirados. A partir deste evento, os humanos teriam que seguir as mesmas etiquetas se quisessem encontrar caça de verdade: *arremendar* o animal e acertar de modo certo em sua paleta (figado).

Nononbzia não criou apenas a caça de verdade, mas estabeleceu as etiquetas para os humanos alcançarem o potencial de encontrar caça. Isso é tão fundamental que meus interlocutores dizem que para caçar é preciso sempre *arremendar*. No entanto, por uma série de razões, passaram a existir os caçadores panema. Em outro contexto, quem os ensinou efetivamente a caçar foi o Onça. Vejamos uma das partes da *história* do pajé onça através da interlocução de Jorge.

“Assim como hoje, antigamente se fazia *tocaio* bem grande, já ouviu falar? É assim, tipo uma roda bem grande que pode fazer em cima da árvore ou no chão mesmo, se faz com palha, hoje a gente faz para esperar cotia, aí tu deixa quatro buracos, um de cada lado pra você poder pegar caça de toda direção. Serve pra se esconder da caça, pra ela não te ver. Um cabra panema, pensa num panema, sabia fazer benzinho o *tocaio*, mas não aparecia nada pra ele. Ficava horas e horas ali dentro. Aí um dia esse Onça viu *tocaio*, gostou daquilo. Aí ficou lá esperando pra ver quem que usava *tocaio*. Chegou o panema, entrou. Aí esse Onça passou nessa braquiara alta, só deixou a ponta do rabo pra fora pra enganar o homem. Aí esse caçador panema pensou: ‘que diabo é isso? Vou flechar ele’. Pegou essa flecha de faca que tem aí na roça, fica tipo faca mesmo, na maloca era que a gente usava para matar caça grande. Flechou, mas não caiu, foi embora, pajé era danado.

No outro dia, o Onça foi lá de novo e o panema já tava lá. Falou: ‘dá licença, posso usar *tocaio* também?’ O panema ficou desconfiado, não queria deixar entrar. Sem querer esse Onça falou: ‘aí que dor no cu’. Então o panema falou: ‘então era você ontem que passou bem aqui e te flechei’. Aí respondeu: ‘sim era eu mesmo, eu tava tentando caçar, mas você é tão panema que acertou logo meu cu, bora caçar junto?’. O Onça não queria caçar junto, ele queria só usar *tocaio*. O homem respondeu que não queria caçar com o Onça, porque ele era onça. Mas o Onça era danado, entrou assim mesmo. Aí então ele *arremendou* essa azulona, nambu-azul. **Frúúú... Frúúú...** Rapidinho já veio duas de cada lado, **tic, tic**, uma flecha em cada. Aí falou, agora vou *arremendar* nambu galinha. [Trata de uma *língua* menos

trêmula e mais aguda que a da nambu-azul]. *Furuuu Furuuu*. Já vinha elas do outro lado respondendo, foi mesma coisa. *Tic, Tic*. Onça então já foi indo embora e falando pro panema: ‘é por isso que você não sabe caçar, você não *arremenda*, não sabe chamar e fazer bicho responder, não sabe conversar com eles’. Daí esse panema falou: uai, e tu não vai dividir essa tua caça comigo não?’. ‘Não, não vou’. É por isso que essa onça que tem aqui hoje é sovina, não dá caça de jeito nenhum, nem pra urubu. Ela caça sozinha. Ai Onça respondeu: ‘*arremenda* aí agora que vem, só *arremendar*’. Aí soprou, soprou, tudo errado, não era como Onça ensinou, fez mangado, veio só esse juriti que nem enche barriga...”.

Neste fragmento, observam-se outras regras de etiqueta que circunscrevem a prática da caça e, simultaneamente, a própria prática de *arremendar*: é necessário que o caçador se esconda nos tocaios, ou mesmo no mato, para que o *arremendo* seja efetivo. É imprescindível que o caçador se oculte. Ainda que resguardado no tocaio ou escondido na vegetação, o caçador tem plena consciência de suas intenções: o seu principal desejo é dissimular-se diante da presa, conduzindo-a até o ponto em que se encontra oculto, para matá-la. Se o Onça ensinou aos humanos uma importante arte verbal que leva em consideração a atração dos animais, também o fez na medida em que demonstrou ser necessário flechar ou atirar com precisão nas partes vitais dos animais.

A *história*, por outro lado, descreve alguns hábitos do maior felino da América do Sul, como a execução solitária e individualizada de suas atividades. As onças, tal como os humanos, são exímias *arremendadoras*. Segundo meus interlocutores, a onça é capaz de *arremendar* todas as suas presas: diferentes variedades de nambus, macacos, caititus e queixadas, paca, cotia, antas, veados e jacarés. De maneira “indireta”, contudo, ela também acaba por atrair os humanos, como veremos. Suas habilidades predatórias, reconhecidas e respeitadas pelos humanos, advêm de sua condição superlativa de predador. Não por acaso, em incursões nas quais ouvimos sua presença, os caçadores tornam-se apreensivos; geralmente, retornam à aldeia ou se direcionam para rumos opostos, expressando que a onça já está caçando e, portanto, encontra-se à frente deles. Neste sentido, eles são também concorrentes por caça, algo que o próprio mito sugere ao contrapor a figura da onça-caçadora à de um humano-panema, que apenas sabe preparar tocaio, erra o alvo ao atingir regiões não vitais do animal e, definitivamente, não sabe *arremendar*.

Isto posto, tratemos do ponto que nos interessa particularmente aqui. Em outro fragmento do mito, já apresentado anteriormente, a versão pajé do Onça transformou os

humanos em animais atribuindo a eles novas pinturas ou trajes e, sobretudo, dando um nó em suas *línguas* para que não pudessem mais falar com humanos, como humanos. Já a versão caçador do Onça nos sugere que humanos e animais podem e devem conversar, ao *arremendarem* uns aos outros, ainda que essa conversa seja atravessada e mesmo constitutiva do processo de predação. Digamos que se “animais” (ex-humanos) não podem mais trocar suas roupas, condenados a portar apenas aquelas definidas pelo poderoso pajé, resta agora aos humanos caçadores (e outros predadores) trocarem a sua *língua* – esta roupa interna, como vimos –, para que a comunicação seja efetuada.

Em várias *histórias*, encontramos passagens que apresentam a natureza ambígua das *línguas animais* que ressoa no *arremendar*. Um exemplo é a história da *raposa* (cachorro-do-mato), que aprende a falar a língua dos Djeorometxi. Naquele tempo ainda não existiam as galinhas, e a raposa se alimentava roubando jacus, jacamins e araras criados nas malocas. Ao anoitecer, aproximava-se sorrateira para, além de predar os animais domésticos, capturar crianças, destinadas a servir a seu pai, que sofria com espinhos nas patas. Então, escondida pela sombra, ela *arremendava* “com voz igualzinha de menina”: “vamos pegar fruta do mato, vamos comer, minha comadre, tá cheio de frutinho”, como me disse Wadidinká. Enganadas, as crianças seguiram até a toca e lá permaneceram por muito tempo, quase morrendo de fome, já que a comida da raposa era justamente os animais interditos, porque suas criações. Essa *história* mostra que os animais não apenas compreendem, mas podem apropriar-se da língua humana a ponto de *arremendar* os humanos por meio dela. Como nos relatos de caçadores sobre a caça, a comunicação com o animal aparece marcada por uma natureza usurpadora: referindo-se aos humanos como parentes, comadres e cunhados, a raposa os convida para se alimentarem juntos, ainda que lá não exista nenhum alimento, apenas um velho aguardando para que retirem os espinhos do seu pé.

Já em outras *histórias*, como a da mulher da cabeça voadora, ou ainda, sobre a origem do bacurau e das saúvas, os humanos se passam por animais para seduzir os humanos não como parentes (ainda que o sejam), mas como presas. No tempo de antigamente, uma mulher, enquanto dormia, desgrudava sua cabeça do corpo. Enquanto seu corpo permanecia na rede, sua cabeça se deslocava até outras aldeias para roubar carne de caça moqueada ou cozida. Certo dia, sua sogra descobriu que ela roubava carne de caça e, então, ordenou que seu filho queimasse o corpo de sua mulher. Não encontrando seu corpo na rede quando voltou de uma das suas empreitadas, a mulher,

mergulhada em raiva, abandonou seu marido e sua aldeia. Ela se deslocou para outro local, criando um grande povo (meus interlocutores falam em uma *tribo*) de saúvas (em algumas versões dessa narrativa foram ratos), às quais distribuía funções específicas, já que em sua velha aldeia, além de fazer chicha, ela devia igualmente obter alimento, já que seu marido não caçava. Tomada pelo sentimento da vingança, ela transformou uma das formigas, que a tratava como irmã, em bacurau: “vai lá minha irmã, meu ex-marido vai tentar te flechar, então quando ele chegar você diz que quero conversar com ele”.

No outro dia, lá estava a irmã-bacurau empoleirada na roça: *fui-ü... fui-ü*. O marido, desprovido de arco e flecha, voltou para a aldeia e avisou o seu pai que avistara uma caça que nunca havia visto, falando bem perto da roça. Seu pai advertiu: “tem coisa no mato que não pode tá acreditando em tudo, é gente que não presta”. Ainda assim, o marido tentou flechar o bacurau, mas sem sucesso: ele foi capturado pela cunhada e levado até a aldeia das saúvas, onde teve sua cabeça degolada. Neste contexto do mito, podemos observar uma inversão: são pessoas que “não prestam” que se passam por caça, (a)traindo os caçadores humanos.

Como veremos, as assim chamadas “*gentes que não prestam*” são espíritos (ou mortos) que ora apresentam uma aparência animal para (a)trair os humanos, ora se mostram como potenciais cônjuges e, portanto, sedutoras/es mulheres e homens. Quando ainda não existiam as luzes e o fogo, antes mesmo do surgimento dos primeiros pajés, os seres humanos viviam em plena escuridão e em um estado permanente de calamidade. A chicha era produzida de mamuí, fruto que atualmente meus interlocutores desprezam devido ao seu passado, e comiam-se apenas cobras e aranhas, então assadas por dias e mais dias sob o calor dos braços, debaixo das axilas. Nesse tempo, dizem meus interlocutores, tudo era escuridão, o mundo dos **hipfopsihi**. Esses seres, como fazia a Raposa, perambulavam pelas sombras da maloca e *arremendavam* os humanos: “como vai moço bonito? Porque é que você não vem aqui fora, estou te esperando bem aqui na minha esteira”. Japão me disse o quanto isso era fatal para os humanos, porque tanto homens quanto mulheres não resistiam àquela voz doce e sedutora que emergia da escuridão. Quando os humanos se deslocavam para conferir, porém, deparavam-se com “bichos”, detentores de garras e dentes como os da onça, que furavam o fígado da pessoa e a levavam para outros rumos.

As *histórias*, enquanto narrativas, ensinam aos humanos uma série de normas de etiqueta a serem seguidas e oferecem detalhes concretos e sensíveis sobre o atual estado do mundo. A transmissão dessas *histórias* se desenrola através das línguas humanas, das relações familiares, dentro das casas e dos terreiros, onde os humanos aprendem, de maneira segura, as teorias explicativas de certos fenômenos, eventos e relações. No entanto, embora os “mitos” operem enquanto notáveis guias (Lévi-Strauss, 2012a), que inclusive explicitam também as relações constituídas pelo *arremendar*, interessa-me particularmente a outra face da questão. Refiro-me aos eventos do mundo atual, como a prática cinegética, na qual as comunicações estão constantemente atravessadas pelas mais diversas alteridades, o que oferece um elevado risco à diversidade de seres que povoam os mundos ameríndios. Trata-se de uma versão diferente dos animais – não os do tempo mítico, mas aqueles com quem os humanos ainda hoje se relacionam, aqueles que, segundo Elisabete, ainda continuam a falar, aos quais cabe aos caçadores chamarem na *língua*, ao *dobrar a sua língua*, na *língua animal*.

Alinho-me, neste ponto, à noção de “estado cinegético” formulada por Bechelany (2013). Segundo o autor, tal estado “se refere a uma atitude do caçador, que se relaciona com a semiótica dos diversos animais, as nuances da vegetação, os sons da mata, a dinâmica da floresta e leva em conta as potenciais interações com os diversos seres que habitam a mata [...]. Uma perspectiva caçadora, então, não é a que se assume na aldeia, mas é aquela que implica afecções e disposições relativas às experiências da floresta” (Bechelany, 2013, p. 339).

Ao tomar distância dos mitos e das aldeias, surgem contextos em que as relações entre humanos e animais são emergentes, vinculadas às performances e aos diversos nichos de engajamento entre eles (Garcia, 2011; Gutierrez Choquevilca, 2011 e 2013; Kohn, 2017; Vander Velden, 2023b; Willerslev, 2007). Esses autores, a partir de etnografias entre os Awá-Guajá, os Quéchua, os Ávila Runa e os Karitiana na Amazônia e os Yukaghir, na Sibéria, respectivamente, descrevem diferentes razões para o surgimento de tais engajamentos. Note-se, contudo, que todos parecem convergir no que diz respeito à referência a esse “estado cinegético”.

Embora me fundamente nela, tendo a pensar que esta perspectiva estrita “ao modo cinegético”, ao deslocar e separar os aspectos vividos na aldeia de outras dimensões da

vida social, apresenta alguns riscos analíticos, que ressoam na presente etnografia. Se o material Runa sugere que devemos nos distanciar dos regimes simbólicos e da linguagem e, portanto, ir para além do humano a fim de compreender as diferentes maneiras pelas quais humanos e outros-que-humanos se conectam, Kohn, através da sua ecosemiose, parece relegar a um segundo plano a dimensão humana e simbólica dos eventos. Parece também desconsiderar outras agências, como a dos objetos, em razão de seu aparente estado inanimado, quando, nos mundos ameríndios, eles constituem fascinantes relações com os seres humanos (Lolli, 2014; Santos Granero, 2013).

Como vimos, as **fufuka** dizem coisas aos humanos pelo assopro e, quando se inaugura um pilão de chicha, meus interlocutores dizem ser necessário aconselhá-lo: “Daí diz pro pilão, o meu parente, não pode tá embriagando tanto assim pessoal, pra eles brigarem ou se matarem. Você só vai dar chicha boa, pro povo cantar e falar coisa bonita”, como me reportou a comadre Nilce Tupari. A vida de que fala Kohn parece estar justaposta à condição ecológica e biológica dos seres vivos, vide as referências aos fluxos da vida (Kohn, 2017, p. 126) e da “forma” ou “padrões” (Kohn, 2017, p. 34) que a tornam constitutivamente semiótica, produto da representação generalizada de signos que faz de cada ser um vivente.

Mas e os humanos? Como permanecem, afinal, as próprias elucubrações presentes nas *histórias* sobre o estado atual do mundo e dos animais? Ou, para fazer referência ao contexto que abordaremos, como lidamos com as informações trocadas nas aldeias sobre os animais e que constituem um vasto conhecimento “eco” e “etológico”, fundamental para guiar as práticas na floresta? É possível separar o conhecimento humano da correspondência sonora em que se percebem e se apreendem diferentes tipos de *línguas* presentes no mundo? As *línguas animais* criam significados no mundo porque fazem parte dele e das relações com os humanos, e são efetivamente incorporadas nos regimes simbólicos das línguas indígenas. Elas, por assim dizer, se transformam em simbólicas e ganham significados transformados⁹⁵. O ponto, no entanto, não é definir ou categorizar

⁹⁵ Brabec de Mori e Seeger (2013) denominam esse processo de tradução interespecífica, possibilitada pela audição, escuta e recepção de correlatos sonoros de significados entre diferentes sujeitos. Para os autores, contudo, a música constitui o gênero privilegiado dessa tradução, uma vez que tais significados adquirem sentido quando convertidos em canções por um especialista, em geral o xamã, e acompanhadas de letras em uma língua humana. No caso do Guaporé, por sua vez, embora situada no registro da audição, a comunicação e a consequente tradução se enraizam no diálogo, que pode ou não, como vimos no capítulo anterior, ser convertido em música. Outra distinção fundamental é que, enquanto Brabec de Mori e Seeger vinculam a tradução à figura de um especialista xamânico, no Guaporé esse conhecimento circula amplamente entre diferentes pessoas, independentemente de suas “especialidades”, gênero ou faixa etária.

uma comunicação como simbólica, nem afirmar que uma *língua animal* o é. Antes, trata-se de reconhecer que uma *língua animal* é equivalente a uma língua humana e a transição entre mito e floresta tende a oferecer, como veremos, as bases para essa compreensão.

Por outro lado, se as *línguas animais* são transformadas em informação e símbolos para os humanos, como decorreria o processo inverso, isto é, como os animais compreenderiam o estatuto simbólico da comunicação humana? Segundo Kohn, a comunicação entre os Runa e seus cães “deve igualmente se conformar com exigências das espécies que não podem normalmente a compreender com seu modo de referência demasiadamente simbólico” (Kohn, 2017, p. 257). Isso leva o autor a concluir, nas páginas seguintes: “se cães pudessem compreender os humanos diretamente, não teria alguma razão para dar-lhes substâncias psicodélicas” (Kohn, 2017, p. 260). Mas por que, afinal, meus interlocutores dizem que, da mesma forma que conversam em volta do fogo do chão, os animais podem fazê-lo na floresta? Por que não podem dizer o nome de um animal em suas canções se quiserem encontrá-lo no dia seguinte, fazendo o uso, então, de circunlóquios ou perífrases? Por que jamais devem falar suas línguas humanas na floresta, e sim as *línguas animais*? Se simbólicas ou não, por que e de que modos os animais entendem as línguas humanas?

Para introduzirmos essas questões, a serem elencadas a partir da etnografia na próxima sessão, considero importante alinhavarmos-nos com algumas considerações teórico-metodológicas, como as de Dominique Lestel (2001) em torno do diálogo entre a antropologia e a etologia. Em outro texto (Lestel et. al., 2006), o autor, junto de seus colaboradores, tecem importantes considerações sobre adotar abordagens “eto-etnológicas”, isto é, entender como humanos e animais vivem juntos em “comunidades híbridas”, compartilhando significados, interesses e afetos; porém, de mesmo modo e de forma conjunta, deve-se empreender abordagens “etno-etológicas”, ou seja, identificar as representações e outros fenômenos culturais que humanos usam para interagir com animais e as práticas concomitantes a essas representações (Lestel et. al., 2006, p. 173).

Em um de seus trabalhos, Vander Velden (2023b) fundamenta-se, entre outros referenciais, na metodologia de Lestel para refletir sobre o contexto emergente da caça entre os Karitiana e suas presas. A partir de um diálogo crítico com as ciências da vida, particularmente a etologia, o autor busca debater a assim chamada “teoria da mente animal”, que emerge das interações práticas entre humanos e animais, na direção de compreender como essas conexões acabam por produzir um conhecimento compartilhado

a partir da consciência corporal. Para tanto, propõe repensarmos a teoria perspectivista discutindo a controversa noção de “animal” na Amazônia. A sustentação do argumento se baseia no fato de que Vander Velden jamais ouviu de seus interlocutores que animais são humanos e, desta forma “uma onça é uma onça, vê a si mesma enquanto uma onça, caça como uma onça, entende como uma onça e morre como uma onça” (Vander Velden, 2023b, p. 308, minha tradução).

A partir desta afirmação, o autor nos sugere que, em vez de considerarmos como conhecimento estável e estabelecido que animais costumavam ser pessoas e hoje continuam a sê-lo, tais ponderações podem constituir parte de um conjunto de especulações indígenas sobre o que acontece por baixo das roupagens animais. Em outras palavras, interessa-lhe o que os Karitiana, no caso, pensam sobre o que pensam os animais. Neste aspecto, considero que Vander Velden avança, em certo sentido, a crítica à antropologia para além do humano de Kohn – em que o humano aparece enquanto parte vivente desta floresta e das formas vivas –, trazendo à luz as especulações dos Karitiana a partir de suas relações com os animais. Se assim posso me expressar, uma proposta para além do humano, mas com o humano, articulada a todo um conjunto simbólico sustentado pela informação e pelo conhecimento detalhado daqueles sobre suas presas.

Por outro lado, cabem algumas ressalvas quanto às maneiras pelas quais procuro refletir sobre o conhecimento dos e as relações com os animais no Guaporé. A teoria perspectivista se fundamenta no que Viveiros de Castro chama de “fundo de socialidade virtual” que “encontra sua plena expressão na mitologia indígena” (Viveiros de Castro, 2002, p. 419); dito de outro modo, o fundamento da teoria está nos mitos (Viveiro de Castro, 1996, p. 116 e 119; Lima, 1996, p. 25), ainda que exista um movimento de reatualização no presente. Em termos analíticos, Vander Velden (2023b, p. 308) nos sugere que, no atual estado do mundo, os animais e mesmo os humanos podem não ser exatamente os mesmos descritos pela mitologia. Daí sua proposta de investigar a caça para além dos contextos privilegiados da mitologia e do xamanismo.

No Guaporé, por sua vez, essas duas perspectivas parecem coexistir, embora possamos mobilizá-las separadamente como ferramentas analíticas. Com isso, quero dizer que o mito (bem como seus modos de transmissão e elaboração do conhecimento) nos fornece informações sobre animais ou sobre eventos como o *arremendar*, do mesmo modo que as experiências dos caçadores e dos animais na floresta. Mais do que isso, mito e prática falam de diferentes formas sobre o que constitui a natureza da *qualidade de*

gente. Mutuns comem sapos sovinos, porque assim o quis Nononbzia, e assim pode ser observado pelos humanos atualmente. Lá na floresta, os humanos podem *arremendar* mutuns se o quiserem atrair, ou mesmo localizá-los, sobretudo se o mutum soprar feliz *titi ti ti ti* ao encontrar alimento. Em suma, mito e prática não apenas coexistem, mas se afetam mutuamente de uma forma muito peculiar.

Não pretendo, contudo, propor uma separação completa entre o domínio humano e os domínios animais (pois ela não existe), nem, por consequência, uma cisão da caça e o que se conhece dela dentro e fora da aldeia, ainda que tal distinção possa ser mobilizada analiticamente. Sabemos há tempos que tais separações categoriais são ilusórias (Descola, 1986; Lima 1996 e 2005; Viveiros de Castro, 1996) e transitivas (Erikson, 1987; Vander Velden, 2012); os demais autores supracitados propõem, justamente, uma análise que não opere com a disjunção radical entre o humano e o animal, focando precisamente nas relações emergentes entre eles.

Se mito e prática se afetam mutuamente, essa articulação manifesta-se de modo privilegiado na *língua*. Sem dúvidas, é preciso que se pense o que é ser humano ou ser animal, no mito ou na floresta. O ponto central consiste no fato de a comunicação entre essas duas categorias de seres intercorrer por meio da noção de *língua*. Caçadores são *linguistas* por conhecerem os comportamentos dos animais e saberem chamá-los e fazê-los responder. Em diversos mitos transcritos neste texto, que me foram narrados em quase toda a sua totalidade nas aldeias – alguns poucos tendo sido coletados nos acampamentos junto às roças –, os animais escondem um fundo humano ou falam como falam os humanos. No entanto, nas florestas e, portanto, longe das aldeias, particularmente durante a atividade cinegética, os humanos devem *arremendar* os animais, (a)traindo-os, falando como falam os animais. Se, de um ponto de vista dos mitos, animais são gente, na caça, eles são **hipfo**, mas ainda assim uma *qualidade* particular de gente. O *arremendar*, nesse sentido, constitui uma conjunção *linguística* humano-animal que implica tanto a figura da presa, quanto a do predador, através de um tratamento verbal e pronominal.

Humanos sabem que não caçam gente como eles. Quando estão no mato, procuram justamente trair suas presas por meio da dissimulação de sua presença e de suas intenções. Ao matar o animal, proferem palavras reflexivas e de baixo calão, dirigidas diretamente à presa: “toma, seu besta”, “agora eu te peguei, seu porra”, “você não ia me escapar, seu filho de uma égua”, “ê teimoso, você pensa que sabe mais do que eu?”, “sua desgraça, pensou que ia me enganar?”. É necessário um tratamento verbal que sustente a

separação entre eles, humanos, e suas presas animais. Contudo, para trair, é necessário atrair. A atração, por sua vez, só pode se desenrolar a partir do momento em que se estabeleça uma conversa, um diálogo em um tom respeitoso. Nesse diálogo em *línguas animais*, antes do abate, o que está em jogo é o tratamento pronominal não de um **hipfo**, mas de um afim, um parente potencial. Se essa é uma relação de parentesco, ela só pode ser, afinal, humana. Como já apresentado antes, os humanos legítimos, os parentes, o devem ser assim nas aldeias. Já na floresta, como veremos, não deve jamais sê-lo: é preciso abandonar alguns aspectos corporais como seu cheiro, suas substâncias, seus artefatos (Willerslev 2007, 2012) e, particularmente, a sua *língua*. Em outras palavras, se o que muda é o tratamento entre parentes, o humano deve ser um outro tipo ou *qualidade* de gente no mato, cujo parente agora é um **hipfo**.

Nesse sentido, parece haver uma inversão entre aldeia/mito, de um lado, e floresta/caça, de outro. O que se inverte/transforma entre esses dois núcleos não é a condição de humanidade dos animais, mas os modos de relação que regulam como essa humanidade pode e deve ser reconhecida, manipulada ou tratada. Nas aldeias, os humanos se produzem como os verdadeiros humanos ao se pintarem ou falarem suas línguas. É também ali que, desde cedo, aprendem sobre os comportamentos e as *línguas animais* – saberes que revelam o distanciamento de outras gentes, ainda que os mitos recordem que outrora todos foram humanos. Nas florestas, porém, esse arranjo se inverte: ao empregar outras línguas e ao passar por algumas transformações, o humano se aproxima da qualidade de gente que conformam os animais. Nesse contexto, todos voltam a ser, enquanto conversam, um tipo de gente específico, como no tempo de antigamente, falando, no entanto, a língua de gente falada pelos animais. Como vimos, se o pajé Onça deu um nó na língua dos animais para que eles não falassem como humanos, a versão caçadora do Onça ensina como se falar a língua *dobrada* dos animais.

Essa transformação prática encontra paralelo na teoria do mito e da semiótica e diz respeito à transformação da língua abordada na sessão sobre as línguas animais. O mito, segundo Lévi-Strauss, consiste em um gênero que faz parte da “língua”; é especificamente pela palavra que se pode conhecê-lo, sendo localizado, portanto, no discurso produzido dentro de uma convenção social elaborada. Desta forma, conclui o autor, o mito está, ao mesmo tempo, na linguagem e além dela (Lévi-Strauss, 2012a, p.

297)⁹⁶. Em *Lethal Speech*, Roy Wagner afirma que o significado do mito só se torna efetivo precisamente porque diverge dos usos convencionais (Wagner, 1978, p. 13). Para o autor, o convencional não é o mesmo para todas as culturas, na medida em que a simbolização convencional define uma distinção entre seus próprios símbolos e ordens, de um lado, e o mundo e sua referência, do outro, discriminando entre o reino do inato e aquele do artifício humano.

Nos mitos do Guaporé, o dado convencional é a comunicação e a humanidade compartilhada por humanos e animais. Na floresta, o que humanos fazem ao falar como os animais pode ser entendido enquanto o que Wagner chama de obviação: eles substituem a relação linguística convencional humano-humano por uma relação inovadora e autocontida da relação humano-animal. Essa obviação inventa uma comunicação transformada e uma humanidade compartilhada, que emerge sobretudo no tratamento pronominal no contexto cinegético. Note-se, no entanto, que uma “humanidade” bem específica, pois se trata de uma outra *qualidade de gente*, algo, portanto, que remete a uma “animalidade” compartilhada: eis, novamente, o paradoxo do caçador.

Nesse sentido, parece-me que a formulação de André toca no cerne do problema. Como vimos, não é recomendado às pessoas falarem as línguas humanas quando saem da aldeia e, para tanto, geralmente elas são substituídas justamente por gritos ou assopros, que são as formas percebidas das *línguas animais*:

“Quando sai pro mato, têm que falar assoviado, como se som, igual nosso, saísse na palavra do assopro. Se eu falar nossa língua no mato, como diziam os antigos, o inimigo vai falar com ele mesmo: ‘tem Jaboti aí’. Já nossa caça vai falar: ‘eita, é agora que vem caçador!’. E esses que não presta, falam: ‘chegou a nossa caça!’. Então tem língua no assopro, que é feita pra enganar, é mesmo que palavra nossa, mas de assopro, tem significado que nem palavra”.

As palavras – e os assopros – de André sugerem certa ressonância no que Wagner chama de obviação: o deslocamento da língua convencional, a língua humana da aldeia, por uma forma inovadora e autocontida de relação, a *língua animal*, com os assopros,

⁹⁶ Embora Lévi-Strauss reconheça a relação entre o mito e a linguagem articulada, nas *Mitológicas* ele desloca essa relação para a música (Lévi-Strauss, 2004, p. 49), que designa o modelo por contrastes, ou melhor, a passagem do contínuo ao discreto do próprio tema d’ *O Cru e o Cozido*: a passagem da natureza para a cultura.

gritos ou vários outros tipos. No entanto, não se trata de simples substituição, nem de dizer que as *línguas animais* são uma metáfora das línguas humanas, tampouco de afirmar que é *como se* fossem tais; trata-se, sim, do que venho tratando como uma transformação semiótica. O assovio não é uma metáfora lexical ou retórica, mas uma prática semiótica que opera por um princípio análogo ao da metáfora. Nas palavras de Wagner: “uma metáfora mediativa [a metáfora da metáfora], inserindo um elemento não convencional, no caminho de referência convencional, de modo que a nova relação venha a suplantá-la, antecipar e descartar o efeito convencional” (Wagner, 1978, p. 31). Desta forma, obviar um símbolo, assobiar enquanto palavra, é dissolvê-lo em outra coisa, da mesma forma que obviar o reino da responsabilidade humana ou do inato é derivar o outro dele de uma forma demonstravelmente significativa (Wagner, 1978, p. 32). Assim, o que Lévi-Strauss identifica como o lugar do mito na língua, e vice-versa⁹⁷, reaparece aqui como prática, mas revirado, ou melhor, obviado: a convenção da humanidade – e da comunicação – partilhada se atualiza na floresta sob uma forma obviada, que mantém a relação e, ao mesmo tempo, a transforma – os seres, nesse sentido, também se transformam.

Em outras palavras, a relação mito/aldeia-prática/caça é análoga à, ou uma relação obviada do que é a, relação entre *língua animal* e língua humana. As *línguas animais* são uma transformação semiótica obviada da língua humana: não são completamente diferentes, já que se equivalem; operam, nos dias de hoje e na caça, como línguas humanas em um contexto em que o humano se torna outra coisa, porque a língua, também se torna outra coisa.

Antes de avançarmos, convém retomar brevemente algumas discussões sobre a linguagem (e outras etnografias) que servirão de pano de fundo para o que será desenvolvido a seguir.

Falar *línguas animais* é também empregar um gênero verbal específico, inserindo-se em uma relação pronominal. Mais do que isso, elas são, digamos, genuínas formas de arte verbal. Roman Jakobson, em seu ensaio “Linguística e Poética”, atribui à linguagem uma função poética cujas trocas de mensagens verbais constituem verdadeiras obras de arte (Jakobson 1963, p. 210). Ela é, digamos, um conjunto de ressignificações relacionais inquietantes e inesperadas atribuídas aos sons e aos sentidos, essas duas faces

⁹⁷ Refiro-me aqui à relação arbitrária entre língua e mito na teoria estruturalista. Em suma, o mito, como os signos e símbolos, não pode decorrer de elementos isolados, mas da maneira como esses elementos estão articulados entre si (Lévi-Strauss, 2012a, p. 299).

constituintes de um signo linguístico (Jakobson, 1976, p. 39). Alessandro Duranti, por sua vez, localiza essa função poética na

“dimensão da vida humana que tem lugar preponderante na música, no teatro e em outras manifestações públicas da criatividade artística. Se encontra, por exemplo, nos debates orais, na narração de histórias, canções e em outras atividades orais nas quais os falantes dizem avaliá-las de acordo com cânones estéticos, isto é, pela beleza de sua eloquência ou de sua execução, ou de acordo com o efeito que tem sobre o auditório, concretamente, por sua capacidade de “emocionar” o público” (Duranti, 2000, p. 38).

Nas cosmologias ameríndias, a natureza poética da fala é empregada, sobretudo, em contextos que envolvem discursos rituais e no xamanismo (Buchillet, 1990; Cesarino, 2011; Epps & Ramos, 2020). Pode ainda constituir importantes diálogos através da política e da chefia (Kelly, 2017; Guerreiro & Novo, 2020), da guerra (Orlandini, 2020) e da pregação de palavras utilizada no cristianismo (Vilaça, 2016). Algumas exceções podem ser observadas no contexto cinegético (Clastres, 2013; Descola, 1986; Erikson, 2019; Taylor, 1993 e 2017; Vander Velden, 2020), como nos cantos destinados aos donos, aos espíritos dos animais ou às divindades. Note-se, contudo, que ainda assim essas canções são mediadas por chefes, sonhadores, xamãs ou pastores, porque são endereçados aos donos da caça, e não diretamente aos animais. Mesmo que essas artes devam ser empregadas por caçadores, elas são, em sua grande maioria, efetuadas pelas canções ou pelo encantamento de seus artefatos de caça (Erikson, comunicação pessoal; Gutierrez-Choquelvilca, 2013). É pouco usual encontrar etnografias que tratam das comunicações dialógicas entre humanos e animais como parte de um gênero verbal específico e, portanto, de uma arte verbal. Como vimos nas palavras de Yvinec (2005), a comunicação interespecífica é uma comunicação performática e rapidamente concluída, repleta de perigos.

Na sua etnografia sobre os Quéchuas no alto Pastaza, Andréa Luz Gutierrez-Choquelvilca (2011a e 2013) faz referência ao gênero *katichina* que compõe os artifícios do que podemos traduzir como “caça pelo engodo ou engano” [chasse au leurre]. Essa técnica vocal é muito semelhante ao *arremendar*. Ela diz respeito à performance de reproduzir os gritos ou os assopros dos animais com a ajuda da voz ou de um apito, a fim de atrair a presa (Gutierrez-Choquelvilca, 2013, p. 35, minha tradução). Diferentemente de outras armadilhas materiais, esse gênero é confinado ao registro auditivo, sendo um “dispositivo de captura da atenção e do desejo da presa [...] que tem por efeito retroativo

suscitar emoções no animal” (Gutierrez-Choquevilca, 2013, p. 38, tradução minha). Um outro gênero utilizado pelos Quéchua no Pastaza são os cantos rituais *kayachina* que, tal como na performance com o queixada descrita em capítulo anterior, comparam-se aos cantos *anent*. Segundo a autora, esse diálogo cantado torna o animal um pouco mais que animal, enquanto o humano, um pouco mais que um humano.

O ponto central defendido pela autora é que os cantos rituais atingem sentimentalmente e emocionalmente os animais, entristecendo nambus a partir de notas melancólicas e fazendo macacos se lamentarem. O emprego dos *katichina* constitui-se a partir de uma diferenciação do caçador e da presa: “a eficácia simbólica da caça pelo engano parece surgir da simulação de uma relação de reciprocidade sobre um fundo de predação efetiva” (Gutierrez-Choquevilca, 2013, p. 43, minha tradução). Essa lógica é a mesma encontrada entre os Awá-Guajá na Amazônia brasileira, que Garcia nomeia de poética da predação:

“O caçador Awá-Guajá é, neste caso, uma espécie de influenciador que se disfarça entre as folhagens, e através de assobios e gemidos característicos de cada animal, consegue confundir a presa, atraindo-a para a morte, fazendo-a pensar tratar-se de um semelhante [...]. Aquilo que aos ouvidos dos animais é fala ou canto (poética) é, por uma inexorável verdade, o prenúncio da morte (predação)” (Garcia, 2011, p. 332).

Gutierrez-Choquevilca localiza essas comunicações, ou o face a face interespecífico, em um eminente paradoxo que torna as relações humano-animais de outro modo impossíveis. É imprescindível que o fundo de predação seja mascarado por relações de reciprocidade. Garcia, na mesma medida, emprega a questão perspectiva que intercala a guerra e a caça entre os Awá e seus guaribas. O que é fala ou canção aos ouvidos dos guaribas só pode ser o prenúncio da morte para os caçadores. As lógicas operantes nessas relações são fundamentadas na qualidade perspectiva, que implica, por sua vez, na posição pronominal (Viveiros de Castro, 1996): é impossível que dois seres diferentes ocupem, como se sabe, a mesma posição.

Embora distante do contexto Amazônico, essa questão pronominal foi notavelmente desenvolvida por Rane Willerslev (2007), a partir da fascinante etnografia da caça aos alces na Sibéria. Os caçadores Yukaghir se vestem com partes e peles dos alces para atraí-los durante uma caçada. Esse mimetismo envolve uma forma de representação e um aspecto decididamente corporal, físico e tangível, da mimese. A

mimese, neste contexto, não pode culminar em uma réplica ou reprodução perfeitas; as diferenças entre um caçador e um alce devem ser bastante, mas sutilmente, marcadas, tendo em vista que “sem diferença, imitador e imitado se fundiriam, se tornariam um só, impossibilitando qualquer exercício de poder. Assim, embora o movimento básico da mimese seja em direção a semelhança, depende sempre do contrário, isto é, da diferença” (Willerslev, 2007, p. 11-12, minha tradução).

Segundo o autor, habitar permanentemente uma espécie selvagem pode resultar na perda da própria identidade (humana) do caçador. A partir disso, o que teríamos não seria mais uma mimese, mas uma verdadeira metamorfose. Ao assumir sua aparência corporal, seus movimentos e seus cheiros, o caçador corre o risco de ser enganado de modo que ele passe a ver o mundo pela perspectiva da sua presa (Willerslev, 2007, p. 90). Na medida em que um caçador não é um alce, ele igualmente não-não é um deles, pois, “ao experimentar essa dualidade de olhar e ser olhado, de objetificar e ser objetificado, o caçador experimentaria o animal como uma pessoa com um ponto de vista semelhante, mas não idêntico a ele, isto é, o animal passa a residir em um paradoxo de ‘como-eu-mas-não-eu’.” (Willerslev, 2007, p. 99, minha tradução).

Os fenômenos que envolvem a mimese e a metamorfose na Sibéria são consideravelmente semelhantes ao contexto do Guaporé. A principal diferença consiste no fato de que o mimetismo posto em prática pelos Yukaghir se localiza predominantemente em um registro corporal, da visão e do cheiro (Willerslev, 2007, p. 89), embora, é certo, os alces sejam atraídos também pelo som de suas peles portadas por humanos em contato com a vegetação (Willerslev, 2007, p. 97). As *línguas animais* no Guaporé, por sua vez, se situam no registro auditivo e do diálogo, não da mimese; assim, ainda que prescrevam uma questão de perspectiva, parecem estar muito mais ligadas a um sonorisismo⁹⁸ (Brabec de Mori, 2015; Lewy, 2012 e 2017).

⁹⁸ Segundo Brabec de Mori e Seeger (2013), a percepção auditiva e a performance musical parecem estar intrinsecamente conectadas às instâncias nas quais as fronteiras da humanidade são exploradas e cruzadas intencionalmente. A atenção aos contextos sonoros se sobrepõe, por exemplo, aos sentidos da visão, na medida em que uma das qualidades notáveis do sônico é “sua capacidade de preencher o espaço, independente da direção para onde o ouvinte esteja olhando em determinado momento” (Brabec de Mori & Seeger, 2013, p. 281). Desta forma, o som e a música podem ser ouvidos por entidades invisíveis e que se fazem presentes através deles. O sonoro assim, sobrepõe-se à visão de modo distinto da perspectiva, que, afastada dos contextos sonoros, é geralmente aproximada ao campo da visão – como na teoria perspectivista, que enfatiza o verbo “ver” em diversas passagens: “os animais veem a si mesmos...”. Mathias Lewy (2017), nesse mesmo sentido, mostra como, entre os Pemon, as transformações corporais se desdobram pelo uso de dispositivos comunicativos constituídos por estruturas sonoras inteligíveis através da fala e do canto, em que prevalece o sentido da audição.

Para iluminar esse ponto, é oportuno considerar o caso Matis, no qual o contraste entre o registro visual e o sonoro se torna particularmente evidente no contexto ritual. Como observa Philippe Erikson, ao proferirem o sonorismo “i...i...i...” – que, traduzido da língua do jaguar, significaria “quero comer tripas” –, os homens durante o processo ritual operam uma transformação parcial em jaguar. De todo modo, o caçador não necessita recorrer ao uso de pinturas corporais sofisticadas, nem ao uso de ornamentos que remetem a uma afecção felina, tampouco evocar aspectos de seu comportamento – daí o foco recair sobre o sonorismo. Essa lógica transformadora perpassa por aquilo que autor definiu como “monossilabismo performático dos matis”: “um simples monossílabo, reiterado em intervalos regulares durante um tempo regularmente curto (alguns minutos apenas), prosseguindo seu caminho tranquilamente: a isto se reduzem as metamorfoses matis” (Erikson 2000: 43).

No ritual Matis, o sonorismo expressa uma fala jaguar, mas opera numa zona ambígua entre falar como jaguar e fazer falar os jaguares. Os participantes assumem momentaneamente qualidades felinas, sem, contudo, renunciar a sua identidade: trata-se de uma transformação parcial e temporária, cuja eficácia não elimina seu caráter também metafórico. A distinção entre jaguares reais e “jaguares-qualidades” mostra que a imitação visa rivalizar com eles, não se tornar um deles. O caso Matis, embora parcialmente comparável ao Guaporé por estar encorado na vocalidade e na ressonância sonora, difere por seu caráter breve, pragmático e rapidamente concluído – justamente aquilo que Yvinec (2005) observa como traço geral das comunicações interespecíficas na Amazônia. No Guaporé, ao contrário, o caçador precisa sustentar por mais tempo sua posição linguística e alcançar uma metamorfose, ainda que parcial como a dos Matis, que depende de uma interação dialógica prolongada. Sem essa duração, não apenas não convenceria a sua presa, como também não conseguia ocultar-se nos significados da língua alheia que emprega.

Ainda assim, é preciso considerar que, conforme sugerem Willerslev (2007) e Ingold (2008), todos os sentidos operam simultaneamente e tendem a se misturar na metamorfose, de modo que a contribuição de cada um se torna amplamente indistinguível na configuração total da percepção (Willerslev, 2007, p. 80-81). Por outro lado, a ocultação de sua presença física e do corpo do caçador⁹⁹ no Guaporé nos sugere que talvez

⁹⁹ Mesmo que caçadores yukaghir se escondam sob peles, eles devem se deslocar, produzir movimentos para fazer com que o cheiro se espalhe ou que os alces ouçam sua pele em contato com a vegetação. O que

o registro sonoro possa prevalecer em relação à presença do caçador no caso yukaghir. Sobretudo, como veremos, porque a *língua* é uma roupa interna que deve ser trocada para esconder a sua própria alteridade, isto é: mais do que esconder a sua presença física na vegetação ou nos tocaios, o caçador se esconde na própria língua do animal. É de se notar, igualmente, que em uma paisagem constituída majoritariamente por florestas ombrófilas densas, que criam barreiras visuais compostas por raízes, troncos, folhas e cipós, a visão pouco pode oferecer aos caçadores. Este é um fenômeno recorrentemente notado e discutido nas etnografias entre povos que vivem em florestas tropicais ou primárias, nas quais o sentido auditivo se torna privilegiado diante da pervasiva cor verde da vegetação (Feld, 2015; Garcia, 2011).

Minha intenção, ao preparar o pano de fundo teórico em diálogo com a presente etnografia, é situar a comunicação em *línguas animais* através do *arremendar* no campo bibliográfico que mobiliza aspectos sensíveis como o sonoro e o audível, concebendo-os, por conseguinte, como uma modalidade específica da fala, do diálogo e do discurso, isto é, como arte verbal cujos enunciados se encontram diretamente relacionados aos animais. As etnografias dos Quéchuas e dos Awá-Guajá analisadas acima tendem a nos sugerir isso. O nosso foco, no entanto, consiste em mostrar que, enquanto arte verbal, o *arremendar* parece configurar três tipos de relações, ainda que elas sejam constituídas por esse eixo predação-poética (Garcia, 2011) ou inscritas em um eminente paradoxo do caçador (Gutierrez-Choquevilca, 2013). Pretendo sugerir, com isso, que a poética que afeta os animais, afeta igualmente e pelas mesmas vias, os humanos.

Em primeiro lugar, o *arremendar* e as variedades musicais provocam afetos e sentimentos nos animais, sendo empregados pelos humanos como artifício para caçá-los. Em segundo, o diálogo e a música figuram entre os gêneros verbais mais relevantes para os próprios humanos, cujos rituais enfatizam uma voz verdadeiramente bonita. Ainda assim, curiosamente, as línguas animais compõem as narrativas humanas – histórias, causos e canções que incorporam seus sons e modos de expressão, alegrando os ouvintes humanos com a presença viva dos bichos nas palavras e melodias. Por fim, durante a caçaria no Guaporé pode ocorrer o que Willerslev chama de metamorfose total, não desencadeada pela visão, mas pelo som e pelo cheiro. O caçador humano pode eventualmente ouvir a língua do animal como o próprio animal, experimentando

quero dizer, a respeito do Guaporé, é que, mais do que se esconder em uma língua, a presença física do caçador deve ser ocultada em tocaios, vegetações rasteiras ou sobre as árvores.

momentaneamente a perspectiva sonora desta qualidade. A mesma poética que atinge os bichos atinge também os humanos enquanto animais; é nesse sentido que propus mais acima a ideia de uma conjunção linguística humano-animal.

Por essa razão, as *línguas animais* (ou outros sons da floresta) são belíssimas obras de arte: se consideradas bonitas, elas fazem os seres ficarem *admirados*, capturados. Isso se vincula às comunicações singulares que o *arremendar* constitui, nas quais diversos outros seres se veem implicados. Há, no entanto, outro elemento a ser destacado: se nas *cantigas dos animais* ou nas **obiã howa**, é preciso o uso de hibridizações lexicais, circunlóquios, perífrases e eufemismo para compor canções, o *arremendar*, parece ser uma arte verbal que implica diretamente o corpo, na medida em que uma língua é uma espécie de roupa interna. Trata-se de mudar o registro da língua humana para a animal, trocar as vozes que os caçadores carregam, o que configura, em si, uma espécie de circunlóquio que ocorre no próprio corpo do caçador. Tendo delineado essa discussão teórica acerca do *arremendar*, passo agora a examinar como ele se manifesta etnograficamente.

4.4 O som do silêncio e a sabidez dos bichos

Por todos os limites geográficos das Terras Baixas da América do Sul, encontramos descrições nas quais os caçadores de diferentes grupos reproduzem ou imitam, geralmente por meio de assovios, vocalizações e sons onomatopéicos (ou por meio do uso de apitos e outros instrumentos de sopro, alguns improvisados), os animais: os Yanomami (Albert, 2016), Awá-Guajá (Garcia, 2011), Gavião (Bento, 2013) e Kaxinawá (Deshayes & Keifenheim, 1994) no Brasil; os Quéchuas (Gutierrez-Choquevilca, 2011) e os Yagua (Chaumeil, 1993) no Peru; os Chacobo (Erikson, 2019) na Bolívia; e os Achuar no Equador (Descola, 1986). Fora do contexto ameríndio, a técnica do mimetismo ou da reprodução de sons é encontrada igualmente entre os Quilombolas do Rio Trombetas (Scaramuzzi, 2019), no sertão cearense (Teixeira, 2019) e no Maranhão (Lopes et al, 2023). Enquanto técnica predatória, supõe-se que essas comunicações sejam linguagens essencialmente sopradas, cantadas ou gritadas. Elas dizem respeito muito mais à capacidade dos animais de se disporem a uma comunicação semiótica com humanos por meio de sons e vozes, do que propriamente à noção de *língua*.

Na literatura Amazônica, a noção de que essas interações ocorrem por meio da fala ou de línguas foi pouquíssimo explorada. Fabiola Jara (1996, p. 149) e Jean Pierre Chaumeil (2011, p. 51) empregaram o termo “línguas animais”, mas o fizeram com o uso das aspas, algo que sugere certa desconfiança em relação à ideia, ou ainda a insistência no termo língua enquanto artifício linguístico exclusivamente humano. Note-se que Jara, em sua fascinante etnografia, descreve o fenômeno comunicativo com os animais de caça entre os Akuriyó pontuando que “é interessante assinalar que nem tudo o que tem a ver com a linguagem se desenrola em um plano simbólico e/ou metafórico” (Jara, 1996, p. 291, minha tradução). Bento, em sua etnografia sobre os Gavião, em Rondônia, não utiliza especificamente o termo “língua”, trazendo ao texto a noção de “linguagem dos animais” (Bento, 2013, p. 106). O autor, ao referenciar a citação de Stute para exemplificar a comunicação das antas, traz a noção de que ela é constituída pela fala (Stute *apud* Bento, 2011, p. 101).

A noção de língua dos animais também pode ser encontrada nos trabalhos de Garcia e Gutierrez-Choquevilca. Ambos empregam o termo, porém não desenvolvem – ainda que a última o faça por meio da noção de voz – uma análise aprofundada sobre e como as “línguas animais” podem ser ou estar relacionadas aos estatutos das línguas humanas ou através de uma teoria da língua, fato que discutimos no capítulo anterior. Os Awá-Guajá dizem que os guaribas falam (Garcia, 2011, p. 328) e que podem traduzir os significados desses diálogos através da língua humana, da mesma forma que transcorre no Guaporé. Os caçadores Awá, justamente, falam a “língua dos guaribas” para que eles pensem que se trata de algum tipo de ser próximo, seja ele um inimigo ou um parente (Garcia, 2011, p. 330).

Gutierrez-Choquevilca, embora refletindo acerca do contexto do xamanismo, emprega a expressão línguas animais (2011, p. 197) para descrever a prática de ingestão da língua de um pássaro, cujo objetivo consiste em absorver a voz e o assopro do animal. Por meio de uma transferência metonímica, estabelece-se uma equivalência entre a substância animal e o elemento material do sopro de que ela é vetor, produzindo assim a “língua animal” e a “língua mágica” *ikara* quando canta/assopra o xamã. Essa lógica se assemelha muito ao fato já descrito no início deste capítulo, segundo o qual as crianças devem ingerir o caldo de japiim para desenvolverem a faculdade da fala, assim como os caçadores, para *arremendarem* com maestria. Dinâmica análoga é descrita por Coffaci de Lima (2000), sobre a ingestão da cabeça de pica-pau para que os Katukina sejam exímios

derrubadores de árvores, e por Cabral de Oliveira (2012), sobre a ingestão da língua do japó entre crianças para aprenderem falar as línguas humanas. Além disso, em uma rápida passagem de um texto de Manuela Carneiro da Cunha sobre as traduções xamânicas, a autora faz referência ao japiim e o japó – penso que, por serem xamãs entre povos de língua Pano – como eminentes faladores de línguas. No entanto, a autora enfatiza que “o japiim fala línguas que não são as suas, línguas estrangeiras que, nele, nada comunicam, exceto a sedução e a predação” (Carneiro da Cunha, 1998, p. 16). Voltaremos a isso adiante.

Ao elencar essas exceções que tratam das formas animais de comunicação enquanto línguas, observamos algo em comum aos contextos que abrem esta seção, a saber, o aspecto mimético que caracteriza essas relações comunicativas ou imitativas, e o fato de que elas são utilizadas sobretudo na caça a animais arborícolas ou voadores (Jara, 1996; Gutierrez-Choquelvica, 2013). A ideia de arremedar – sem o “n” do português regional do Guaporé – ou imitar pode ser encontrada igualmente no contexto da pesca (Sautchuk, 2007), na reprodução de sons dos ambientes a fim de ludibriar os animais (Scaramuzzi, 2019), e em um contexto particularmente interessante sobre os arremedos do movimento do crescimento de plantas e outros vegetais (Lima dos Santos, 2023). Cabe observar, todavia, que embora alguns jovens caçadores no Guaporé digam estar apenas “imitando” os sons dos animais, caçadores mais velhos e experientes consideram a imitação uma técnica insuficiente, ou mesmo falha, de atração. Para entendermos essas nuances, é necessário pensarmos aqui sobre o conceito de “arremedar” na língua portuguesa e duas outras palavras empregadas no português regional dos meus interlocutores: *arremendar* e *mangar*.

Segundo o dicionário Infopédia (Porto Editora, 2024), arremedar é “imitar de modo grosseiro e provocador (os gestos, as falas etc., de outrem)”, ou ainda “reproduzir; imitando” e “semelhar; parecer”. Essas definições são muito mais próximas ao que meus interlocutores chamam de *mangar*, termo utilizado em contextos diversos. Como vimos na *história* na qual a versão caçadora do Onça ensina os humanos a *arremendarem*, o que faz o caçador panema é *arremendar* de forma errônea, e desta forma, ele *manga* da nambu-azul e da nambu-galinha. Sua comunicação *mangada* nada mais faz do que atrair uma juriti que mal é capaz de saciar a fome do caçador. As imperfeições sonoras replicadas pelo caçador atraíram outro animal, algo sugestivo de um episódio cômico que envolve o ato de *mangar*. Sentadas nas *chichadas*, quando a bebedeira se torna ainda mais

animada, é recorrente observar episódios onde as pessoas *mangam* umas das outras. Elas então reproduzem a voz de alguém em um tom jocoso, dissimulado e divertido, que provoca a gargalhada dos presentes. Não obstante, ela também pode evocar a fúria no que é *mangado*. Segundo Aparecida, esposa de Jorge e nora de Paturi, o velho era capaz de *mangar* de “todinhas as mulheres”, porque ele substituíra sua voz por uma outra, feminina. Eu jamais ouvi meus interlocutores fazerem referência a esta ação enquanto *arremendar*, talvez porque, justamente, estejam dentro da aldeia. O *mangar*, então, conota algo de jocoso no imitar. A tradução de *mangar* na língua djeorometxi é **txe**, um verbo transitivo que se refere a “caçar” e “imitar” (Ribeiro, 2008).

A palavra em jaboti para *arremendar* é **hi hūkă ma txi**. Em tradução livre, Moero me informou que essa expressão seria como “fazer o som nos meus lábios”. Lembremos, no entanto, que o próprio Moero manifestou ser muito laborioso produzir traduções para a língua portuguesa, porque não necessariamente elas significariam exatamente o que um conceito poderia dizer em sua língua, como no caso do **huitxi**, “gritos de sufoco”, cuja tradução ainda era imperfeita como tal. Consultando o dicionário jaboti (Ribeiro, 2008), chama a atenção que a palavra **txi** significa tanto “silêncio” como um estado de “ser calado”.

Há de se pensar, contudo, que o *arremendar* pressupõe que os humanos jamais pronunciem, quando estão caçando, a sua própria língua humana. Se construíssemos o sentido da frase separadamente, teríamos algo assim: **hi huka** (nossos lábios) **ma** (som) **txi** (silêncio, se calar), ou literalmente “fazer o som do silêncio nos meus lábios”. O ato de *arremendar* é, precisamente, a marca da ausência da sua própria língua, para chamar e fazer responder os animais, emergindo assim uma outra espécie de sujeito. Mais do que imitar, o *arremendar* pressupõe uma conversa – ao chamar e responder na *língua animal*, isto é, a definição básica da comunicação que envolve a troca de signos (Jakobson, 1963) –, mas uma conversa da qual não participam humanos. Mais do que uma simples reprodução, o *arremendar* aciona dispositivos dialógicos ao convocar os animais a participarem de uma interação, quase sempre mortal, a partir de diálogos cujos significados (ou *mistérios* e *segredos*, nas palavras de Arandú) consistem nas expressões de suas *línguas* que, como vimos, são associadas aos seus comportamentos.

Se eu pudesse arriscar uma definição do *arremendar*, o faria da seguinte maneira: *arremendar* é falar gritado, assoprado e esturrado como fazem os animais. É *dobrar a língua*, como estão dobradas por um nó invisível as línguas dos animais; assim como se

dobra na língua humana para se falar na língua dos seus parentes verdadeiros. *Arremendar* é, em última instância, empregar um gênero verbal para falar como falam os animais, o que pressupõe um silêncio da sua fala humana e, conseqüentemente, da sua própria condição.

Observem, todavia, que os jovens parecem ter razão ao dizerem que imitam os animais ao *arremendá-los*, pois, no limite, esta arte verbal possui uma relação que a permite ser associada ao mimetismo. Para refletir sobre a questão, faço empréstimo da noção mobilizada por Vander Velden (2023b) a respeito de uma “teoria nativa da mente dos animais”. Tal como os Karitiana, pressuponho que seja em razão de viverem na Grande Rondônia, e de compartilharem aspectos do português regional, que meus interlocutores também dizem que os animais são *sabidos*. Devido a esta inteligência, às vezes, referem-se a eles como criaturas *danadas*.

Como já sabemos, ao longo do convívio com os animais, os humanos acabam por constituir variados conhecimentos sobre os comportamentos desses seres. Os japiins são exímios *arremendadores*, dada sua habilidade de falar muitas *línguas*. As antas captam com precisão o cheiro dos humanos e de suas substâncias, como a urina e o tabaco. Os veados sabem muito bem da dificuldade apresentada pelos humanos em adentrar a vegetação cerrada e não medem esforços para entrarem nela quando os percebem. As cotias se deslocam lentamente, param para sentir os odores e erguem as orelhas para captar possíveis ruídos, antes de darem a primeira mordida do buriti. Os queixadas organizam-se socialmente com maestria para usufruir dos lamaçais dos barreiros: para tanto, contam com um *mateiro*, descrito por meus interlocutores como o menor do bando, cuja função é guiar a *tribo* na floresta, conhecendo os pontos exatos onde se encontram os frutos e permanecendo preparado para avisar aos parentes para que fujam se necessário. Além disso, conforme dizem meus interlocutores, os queixadas deixam o seu insuportável cheiro na vegetação para confundir os caçadores, a fim de que se percam na direção de sua *catinga*. Na escuridão da floresta nas caçadas noturnas, quando os caçadores falam alguma palavra, é possível ouvir as pacas entrando em sua toca, antecipando o lamento do caçador que falou demais. Afinal, as pacas sabem o que dizem os caçadores.

Todas essas associações são relações que meus interlocutores apreendem e que fazem de todos esses animais muito *sabidos* ou *danados*. Ademais, existe uma relação intrínseca entre ser *sabido* e o *arremendar*. As nambus-azuis, como me reportou Doca,

são muito *sabidas*. Elas desenvolveram interessantes técnicas para decifrar as *línguas* que tentam atraí-las. Para tentarem localizá-las, os humanos logo assopram: **Frúúú**. Em frações de segundos, elas respondem. No entanto, elas sabem da tentativa dos humanos de enganá-las e se deslocam para o lado oposto de onde estavam, para se certificarem de que não estão diante de um *mistério* ou do estado de suspeição trazido pela dúvida. Elas repetem esse mesmo fenômeno, chamando e respondendo o caçador usurpador, a ponto de deixá-lo impaciente. Teoricamente, o ideal é que as nambus viessem até o caçador, mas estas acabam transitando em direções opostas, fazendo com que o caçador saia de sua posição para encontrar a da sua presa. Pude acompanhar este fenômeno em duas circunstâncias. Doca me explicou que elas fazem isso porque, desta maneira, podem ouvir o som pesado dos chinelos ou das botas humanas quando pisam na vegetação, que são virtualmente diferentes do andar sensível de sua *qualidade*.

Eventualmente, os humanos podem dizer que certos bichos são mais ou menos *sabidos* que outros. Entre eles, o animal ao qual meus interlocutores mais frequentemente se referem como *sabido* é o macaco-prego. Além do convívio nas experiências da floresta, os humanos cedem aos pedidos de seus filhos para criá-los. Isso ocorre quando um filhote é capturado após a morte da mãe, ou quando, na fuga, algumas mães abandonam os pequenos, que em seguida são recolhidos. Em minhas passagens por Ricardo Franco, havia cinco exemplares no ano de 2022, e três em 2024. Os humanos observam diariamente os hábitos desta *qualidade* que, quando não estão amarrados pelas pernas, vivem bisbilhotando a casa dos seus vizinhos, são capazes de abrir os potes que armazenam alimentos, atordoam os cães puxando o seu rabo ou mordendo suas nádegas antes de se esquivarem para o alto da palha, arrancam as penas das galinhas e dos patos, roubam macaxeira assada das mãos das crianças e, sem constrangimento, vivem se auto satisfazendo diante de todos. Ainda que todas essas ações façam do macaco um ser *sabido* e sejam levadas com certo bom humor pelos meus interlocutores, podem resultar na morte ou na doação deste bicho demasiadamente *danado*, que faz tudo às avessas do que as etiquetas humanas prescrevem.

Por outro lado, os macacos-prego são muito *sabidos* pela sua capacidade de não se deixarem levar pelas tentativas dos caçadores em enganá-los. Meus interlocutores dizem ser necessário se esconder muito bem quando intentam caçar esses primatas, já que estes também ficam escondidos ao responderem os seus ou quando estão diante dos parentes usurpadores. Mano Kujubim me informou que, além dos pregos, os macacos-

pretos podem fazer a mesma ação para se certificarem de que estarão ou não diante de seus parentes *originais*, verdadeiros. Esse processo provoca a impaciência dos humanos, que acabam por revelar a sua posição, fato observado pelos animais, que não hesitam em se atirar das árvores para o solo, onde se torna mais difícil capturá-los. Ou, ainda, param de responder, já tendo conhecimento da presença humana, para que os humanos deixem imediatamente o local.

Há ainda outro aspecto a ser ressaltado. Diferentemente do que Jara e Gutierrez-Choquevilca afirmam a respeito do fato de que reproduzir ou falar com os animais tende a operar de melhor forma com primatas e aves, os meus interlocutores usam da arte de *arremendar* para atraírem a maioria das suas presas. No entanto, os caçadores no Guaporé dizem que algumas espécies de macacos, como os prego, apresentam um léxico relativamente amplo se comparados aos das outras espécies de presas, o que acaba facilitando o diálogo. Mais do que uma questão de operacionalidade, a complexidade de léxico faz dos macacos-prego mais *sabidos* do que outros animais, mas também torna a conversa com essa *qualidade* mais complexa.

Passarinho, genro de Elisabete e Manduca, embora ainda novo, ostenta uma reputada fama de “caçador original” devido a suas habilidades notáveis. Seu nome na língua é **Hanepõtihõn**, uma figura mítica reconhecida pelos seus feitos na caça e na guerra. Certo dia, enquanto comíamos justamente um cozido de macaco-prego com pimenta que Passarinho abateu, ele olhava a cabeça do macaco em seu prato. Reflexivo, endereçou-lhe as seguintes palavras: “eu sabia que eu ia pegar este *danado*, morreu de curioso”. Obviamente, questionei meu amigo o porquê disse aquilo. Então ele respondeu:

“Olha, esse pessoal aí que acha que sabe caçar é tudo panema. Eles pensam que só conversando com bicho faz eles virem. Mas tem uns segredos que é assim, esse macaco gosta de andar com bico de brasa [um pássaro], eles são assim um com o outro [Passarinho esfregou os dois dedos indicadores]. Quando macaco faz assim, *huwaa huwaa* eles tão em guerra deles. É bom de chamar ele assim. Só que tem que às vezes o bicho tá sabendo já que a gente quer enganar ele, eles são ariscos, você tem que amansar ele pra ele vir. Só que não precisa tá falando *língua* deles, você que ver? Eu faço muito isso... eu começo falar *língua* desse bico de brasa *wa kariu wa kariu wa kariu*. Aí eu pego um galhinho pequeno, vou no cupinzeiro, mexo nele [igual ao bico do bico de brasa se alimentando], bico de brasa tá comendo. Esse prego é muito *danado*, curioso que só. Quando não, eles já vêm todo doido, saem no foguete, fala com coração dele: ‘eita esse meu parente nem me chamou pra comer, já tá comendo sem me chamar, bora lá ver’. Então você pode *arremendar* também um outro bicho, que vem outro, porque eles já se

conhecem. Ele é sabido, sabe entender as coisas, mas é tão *sabido* que morre de curioso”¹⁰⁰.

Quando afirmei que não bastava aos caçadores apenas reproduzir o som do bicho, mas propor um diálogo ao falar a sua *língua*, é porque os animais sabem muito bem que os humanos querem enganá-los. É por isso que as pessoas mais velhas não dizem estar os imitando. Animais são *sabidos*, pois são capazes de pensar, falar, entender, responder, chamar, saber. Se os caçadores apenas *mangassem* dos animais, ou imitassem os animais, eles não ficariam tão *admirados* a ponto de serem capturados pela *língua* que ouvem. Quando um caçador não obtém sucesso em abater uma presa, às vezes seu azar é associado ao fato de apenas ter *mangado* dos animais. E, se apenas *manga*, não é suficiente para amansar os bichos. Pude observar algumas vezes as repreensões que os jovens sofrem das pessoas mais velhas, por estarem apenas “*mangando* bicho” e ser esta a razão de não conseguirem abater uma presa.

Além disso, meus interlocutores asseveram que os donos desses animais ficam extremamente furiosos se os caçadores *mangarem* de suas presas, fato que é rigorosamente punido com uma doença em formato de flecha. Penso ser este um dos principais motivos pelos quais deve-se *arremendar* os animais e não *mangar* deles. *Mangar* se faz em um tom jocoso, como se faz com os parentes nas *chichadas*, os quais, eventualmente, podem não gostar da atitude. Os donos dos animais definitivamente não gostam, talvez porque a floresta seja um domínio doméstico para eles, sendo as tentativas humanas de *mangar* de sua criação vistas sob a perspectiva do provocar e do zombar, como acontece, entre humanos, nas aldeias. Este foi o alerta de Jorge, certa vez, ao dizer que seu pai endereçava palavras de ordens aos garotos para que nunca *mangassem* na floresta. O que se faz e deve ser feito na floresta é *arremendar*.

Essa lógica é igualmente válida para os animais. Se o caçador não obtiver sucesso em *arremendar* e enganar suas presas, o que eles, os animais, ouviriam, nada mais seria

¹⁰⁰ Ou seja: ser muito *sabido* é muito perigoso. Esta conclusão remete ao tema ameríndio de que o conhecimento em excesso é um perigo na Amazônia, como desenvolve Joanna Overing em seus trabalhos entre os Piaroa. Entre estes, os jovens não podem consumir determinados alimentos ou realizar certas práticas porque ainda não atingiram a plenitude de sua “vida de pensamentos”. Por essa razão, “homens e mulheres de meia-idade são considerados fisicamente mais saudáveis que os mais jovens por disporem de uma ‘vida de pensamentos’ mais potente. Podem, portanto, frequentemente ignorar tabus alimentares impunemente, um lapso que certamente causara doença a um adolescente” (Overing, 1999, p. 96). Nesse sentido, se atrelados a uma vida de pensamento mais potentes quando jovens, eles podem sucumbir aos perigos das substâncias e das práticas nocivas.

que uma imitação falha de sua *língua*, justamente o *mangar*, que soaria como uma reprodução grosseira, digna de uma provocação jocosa. Deste modo, por serem tão *sabidos*, os animais jamais se direcionariam ao caçador. Afinal, os animais não parecem ser meros objetos predispostos a serem atraídos por aquele “parente” embriagado que apenas tenta imitá-lo falando a sua *língua*, com seus trejeitos, a fim de provocar-lhe vergonha e raiva nas *chichadas*, motivo pelo qual ficam ressabiados, ariscos e, às vezes, até como me disse Marcos, bravos, diante dessa atitude. Em outras palavras, não se pode ridicularizar a caça (Descola, 1986; Erikson, 1987) e não basta simplesmente “imitar” a língua delas. É preciso dialogar, pois só o diálogo permite a constituição de um parentesco, ainda que nesses casos, traiçoeiro.

Se estamos diante da ideia de que a imitação e o *mangar* despertam certa desconfiança nos animais, por outro lado, penso que o *arremendar* contém algo de imitativo, já que, como dizem meus interlocutores, é necessária uma reprodução exata de sua *língua*. Vejamos duas passagens de diálogos distintos, o primeiro nas palavras de Manduca: “Não pode errar sequer um som... não pode fazer diferente senão o bicho sabe que vai ser enganado e que não é o bicho que tá fazendo som”. A fala de Manduca foi proferida em um contexto em que falávamos sobre a *sabidez* dos bichos, algo que expressei acima sobre a relação com o *mangar*. Caso os caçadores não reproduzam corretamente os sons, o bicho não será atraído. Tal narrativa segue mais ou menos a direção para o qual Arandú também me chamou a atenção em seu relato:

“não tem erro, a língua é uma arma, se fizer certinho é fatal. Não pode tá errando língua do bicho, tem que fazer o mesmo *sotaque* dela, tem que chamar do mesmo jeito pra ele responder. Se já errar o *sotaque*, o bicho não vem, ele já vai ficar arisco pensando que tão tentando enganar ele [...], é como assim gente bebaça [isto é, muito bêbada], ele fala todo torto, enrolado, palavra dele não é bonita. Ele diz agora, ‘vamos caçar amanhã’, só que ele não vai, diz que vai fazer alguma coisa e não faz. O bicho sabe que aquilo que ele tá ouvindo não é certo, ele fica ressabiado. Não vê esse gato-maracajá? Bicho sabe *arremendar*, só que tem que quando é mais novo ele chama nambu todo errado, grosso, dá pra saber benzinho que não é nambu. Igual esses menino que faz tudo errado!”.

O que quero dizer sobre essas duas lógicas da reprodução, entre o *mangar* e o *arremendar*, é sintetizado de modo preciso por Neguinho Kujubim e Tânia Kanoé:

“Eu: Por que é que vocês *arremendam*?”

Valdivino: se não *arremenda* a caça não vem, se *arremenda*, ela vem bater em cima da pessoa.

Eu: Por que vem?

Valdivino: Ela pensa que é a mesma *qualidade* que a dela.

Eu: É a mesma coisa *arremendar* língua humana e de bicho?

Tânia: Sim, porque veja bem, se eu e você tamo falando aqui, eu sei que é você, eu estou te vendo. Mas, se eu ouvir você me chamando longe daqui eu sei a sua voz, sei do jeito que você fala, então se eu ouvir e for diferente eu vou saber que tão te mangando. Mas quando te *arremendam*, eu já vou pensar que é você mesmo! Assim é com bicho também, se errar sotaque tá mangando, se matar é porque falou direito. (Diálogo registrado em meu caderno de campo em 19/11/22, Ricardo Franco).

A lógica do *sotaque* foi também elaborada por Tânia. Ela nos sugere que não basta falar a *língua* do animal, é preciso igualmente reproduzir o seu *sotaque*. Vejamos o que minha interlocutora disse em outro momento da nossa conversa:

“quando arremenda tem que fazer o mesmo sotaque do bicho, se for mais grosso, se for mais fino, se sair errado, bicho vai pensar: ‘estão me mangando, é coisa ruim’, principalmente esses escapados [que já escaparam do infortúnio de encontrar um caçador], que caçador não consegue matar, esses são mais ressabiados, não são mansos mais. Então é a mesminha coisa assim que língua nossa, tem sotaque também. Tipo esses *urudão*, essa minha cunhada, às vezes ela vem aqui e quer dobrar na língua, tu é doido, rápido demais sotaque da língua dela, não dá nem de acompanhar. Só que tem que com bicho o sotaque também é tipo grito, assovio, é diferente, às vezes macaco pode gritar, às vezes assovia, mas é a mesma língua, só que tem jeito de grito e em jeito de assovio. É tipo *sotaque*”.

Entretanto, há ainda algo de ambíguo nessas relações. A mesma *sabidez* que permite aos animais perceberem que se situam diante de um potencial engano também acaba por matá-los. De um ponto de vista, justamente por serem *sabidos*, são capazes de elaborar técnicas ao notarem a presença dos predadores, como a fuga, a não revelação de sua posição quando cessam de responder ou quando mantêm seus esconderijos até despertar a impaciência dos humanos. De outro, ao serem *arremendados* e considerarem que, do outro lado da comunicação, estão seus parentes ou afins, tornam-se alvos fáceis. Em ambos os casos, são genuínas formas de pensar e de se comunicar que levam o animal a um ou outro destino. Silenciar-se ou responder implica mais uma disposição dessas criaturas: a escolha.

Vejamos alguns fragmentos de uma série de diálogos recolhidos do meu caderno de campo: “a anta vai pensar: tem parente meu ali”; “Daí tu chama ele [queixada] pra comer, perto de fruteira assim, ele pensa ‘opa, tem parente me chamando pra comer’”; “O macaco-preto é difícil de encontrar, pra saber onde ele tá. Mas se tu arremendar e ele tiver por perto, pode esperar... ele pensa que é outro chefe e vai querer fazer guerra”. “Esse [assovio] é pra mãe veado pensar que filho tá chamando, ou dá também pra fazer esse mesmo um pouquinho mais grosso, só que esse chama o filho, pensa que é mãe chamando”. No limite, esses pensamentos se referem aos momentos em que os animais falam consigo mesmos, com seu próprio coração/espírito. A associação do ato de atrair fazendo com que os animais pensem é intrínseca a todas as narrativas que citam o *arremendar*; em quase todos os diálogos, aparecerá o verbo *pensar*. Na maioria dos casos, a fórmula mais frequente é: “ele pensa que é outro”. O outro aqui, no caso, não é o diferente, mas seu semelhante. Outro da mesma *qualidade*, digamos.

É preciso ainda observar que raramente meus interlocutores, quando matam a caça, fazem a limpeza da carcaça na floresta. Exceto quando estamos no acampamento de caça, cujas peles, penas e ossos são destinados ao fogo ou jogadas em um igarapé próximo. Descartar de modo correto os restos mortais dos animais revela-se uma tarefa e uma regra da etiqueta cinegética obrigatórias por três razões. A primeira diz respeito aos donos, que se sentem ofendidos se encontram restos de suas criações descartados na mata sem nenhum zelo; a segunda, específica ao contexto da aldeia, consiste em não descartar restos de ossos perto do terreiro, porque eventualmente as mulheres podem urinar neles, deixando panema o caçador que abateu aquela presa; por fim, os animais podem saber no que consiste aquele conjunto de coisas, como me reportou compadre Mambira: “bicho vê lá sangue, pena, pelo, daí ele sabe o que é, sabe que é emboscada por perto, não pode tá assim deixando jogado, eles pensam ‘como é que foi acontecer isso com meu parente?’, então ele fica mais *sabido* ainda, sabe que pode fazer isso com ele um dia”.

A lógica do pensamento animal, esta teoria elaborada por meus interlocutores do que se passa por baixo de suas roupagens, a respeito de suas mentes (Vander Velden, 2023b), também é atravessada por outros adjetivos atribuídos a eles, como *manso*, *bravo*, *arisco*, *ressabiado* e *fugido*. Nunca observei se anexam esses outros adjetivos como fazem os Karitiana, isto é, baseados em uma inversão entre as categorias de bravos e mansos, levando em conta a separação espacial entre proximidade e distância das aldeias e a experiência com a presença de caçadores humanos (Vander Velden, 2023b). De todo

modo, meus interlocutores dizem que, embora eventualmente um bicho possa ser manso, ele quase nunca o é; na verdade, é quase obrigatório que ele não o seja. Lembremos que esses seres foram transformados em animais – eles não eram originalmente desta maneira –, porque houve uma guerra descomunal entre humanos e ex-humanos-animais. De inimigos, eles agora passaram a ser **hipfo** dos humanos verdadeiros.

Como podemos notar em algumas falas já apresentadas, os animais promovem a guerra entre si, e as maneiras de atrair alguns animais se desenrolam quando o caçador propõe travar uma batalha com eles. A *língua* do macaco-preto é uma das mais difíceis de se falar, por conseguinte, nem todos os caçadores o sabem. Os humanos usam o dedo indicador, fazendo com que seus lábios tremulem enquanto produzem variações de gritos. Os macacos-pretos fazem guerra entre si para disputar um território ou as suas mulheres. A depender se propõem guerra por território ou se promovem um léxico para atrair as fêmeas de macaco-preto, os humanos devem falar de uma forma ou de outra. Os humanos fazem os macacos pensarem que os macacos estão em guerra quando, para os primeiros, se trata de caça. Como bem notou Lima (1996: 34), no entanto, esta formulação é equivocada, na medida em que pressupõe um único e mesmo acontecimento, visto por dois tipos tão diferentes que a apreensão de um só pode ser irreduzível a outro.

Já os queixadas detestam os cachorros dos humanos, que nunca hesitam em latir para os porcos. Isso desperta a raiva nos primeiros, que investem contra os cães. As únicas saídas dos companheiros caninos dos humanos são encontrar um buraco ou se esconder na braquiara. A violência dos queixadas e seus modos grosseiros de agir, investindo contra os próprios humanos, caracterizam a sua caçada como algo diferente das demais (Lima, 1996 e 2005; ver também Rival (1996) sobre a escolha da lanças e da zarabatana entre os Waorani). *Arremendar* o queixada, tal como no caso dos macacos-pretos, é fatalmente bem-sucedido se o caçador se passa pelo seu *chefe* e *cacique*. Isso se promove tanto pelo *arremendar* quanto por uma técnica que consiste em matar um *chefe* queixada e enterrar a sua cabeça em determinado local, o que atrai outros bandos fazendo-os pensarem que, pela presença do cheiro do chefe, haverá guerra entre eles. No fatídico dia em que eu consegui escapar dos queixadas, e que já contei acima, porém muito antes do ocorrido, Marcos e eu avistamos dois grupos de formigas de *qualidades* distintas brigando entre si. O pajé então me disse “Ih, rapaz, isso não é coisa boa não, quando formiga tão assim brigando, é guerra delas, é sinal de que vai ter guerra”. Interessante notar que a previsão de Marcos se concretizou horas depois diante de um bando de queixadas, dos quais sequer

um fora abatido, já que aquele não portava sua espingarda. O pajé então me disse, lá em cima da árvore, enquanto observava entristecido a passagem daqueles bichos: “puta merda, sabia que ia encontrar bando, quando nós passamos por aquelas formigas, eu já sabia... quando vê guerra assim, é queixada”.

Se os caçadores erram seus disparos e as presas conseguem se evadir, dificilmente esses animais serão mortos em outra ocasião, pois já terão experimentado a tentativa de serem abatidos e permanecerão desconfiados. Por essa razão, nunca se recomenda baleiar a caça, sob nenhuma circunstância: além desse motivo, a ação acarreta punições promovidas pelos donos desses animais. Como vimos nos relatos anteriores, o macaco-prego é particularmente arisco, pouco suscetível ao engano produzido pela *língua*. A anta, por sua vez, é considerada muito brava e, segundo meus interlocutores, figura entre as presas mais difíceis de serem abatidos pelo *arremendar*, podendo inclusive contra-atacar com seus poderosos dentes caso o tiro seja mal sucedido.

Nesses cenários, para que os animais possam ser mortos, é necessário que sejam transformados em presas amansadas e, portanto, *dobradas*. Presas demasiadamente mansas despertam a desconfiança entre os caçadores: quando uma presa se oferece com facilidade na floresta, ou mesmo surge espontaneamente na aldeia, pode ser *gente que não presta*, como veremos. Existe, porém, uma forma positiva de se matar os animais mansos, isto é, quando são doados pelos seus donos, geralmente mediante negociações oníricas conduzidas pelos pajés. Recordo, por exemplo, a explicação de Pato Rouco, quando um bando de queixadas atravessou a aldeia em plena luz do dia: “eu ouvi ele [dono] passando de madrugada com cachorro dele na frente, os porcos só passaram agora, ele tava querendo trocar [renovar] bando dele, por isso fez passar aqui”.

De toda forma, o que quero dizer é que uma intervenção verbal dos humanos se faz necessária para amansar os animais, esses antigos inimigos e *sabidos* seres que sabem o que fazem os humanos. É justamente nesse ponto que se torna possível compreender melhor a lógica do *arremendar* articulada à concepção nativa de *língua* apresentada anteriormente: se o abate só alcança êxito quando caçadores *dobram* na língua do animal e essas palavras *dobram* a suspeição, transformando o “inimigo” em presa amansada, porque um parente relacional, então o *arremendar* pode ser pensado como o próprio ato de *dobrar*, que implica na língua e na formação do parentesco – ainda que de uma forma particularmente perversa.

4.5 O arremendar como amansamento

O sucesso do caçador depende, portanto, de um bom convencimento. O estado de suspeição que constitui o *arremendar*, isto é, o *mistério* profundo da dúvida presente nos sons e nas línguas, só pode ser superado pela conversão de um caçador (humano) em parente (animal) através de um diálogo. Enquanto a dúvida persistir, os animais continuarão a desconfiar do engano e manterão uma atitude ressabiada, se afastando ou resistindo à aproximação do parente usurpador.

Ao induzir o animal a pensar/falar com seu coração, o caçador estabelece com ele uma relação de parentesco, ainda que parcial e transitória. Essa formulação de parentesco momentâneo constitui, paradoxalmente, a estratégia mais eficaz do engano. Como demonstrei no segundo capítulo, em que trato da *mistura*, meus interlocutores consideram que o *amansar/dobrar* abrange a transformação de um inimigo (ou de uma qualidade de gente estranha) em um parente. Mesmo em contextos contemporâneos, marcos de belicosidade e animosidade continuam a ser cultivados, através dos tratamentos jocosos e das brincadeiras, para que esse processo incessante de produção de parentesco não cesse. Em relação aos animais, talvez eles nunca tenham deixado de ser inimigos, e determinados vocábulos animais emitidos pelos humanos são justamente um convite para a guerra. Neste sentido, a guerra e a caça podem ser pensadas sob registros análogos (Lima, 1996) e em termos da afinidade potencial (Viveiros de Castro, 2002), que resulta na incorporação de um potencial inimigo ou cativo na rede de parentesco (Descola, 1998; Fausto & Rodgers, 1999).

Embora os humanos não queiram se tornar parentes verdadeiros dos animais e, em certo sentido, esse parentesco ocorra de forma parcial na intenção do caçador, ele não se mostra menos real ou verdadeiro que as relações de parentesco estabelecidas pelos humanos entre si: o animal pensa que está diante de um parente real, do seu ponto de vista. No caso do *arremendar*, o amansamento não pretende incorporar os animais na rede de parentesco, mas, ao contrário, utilizá-lo enquanto mecanismo letal e de atração. Sabemos, desde muito tempo, que a ação de domesticar animais e suas variantes – e/ou amansar, e/ou familiarizar¹⁰¹ – constituem, na Amazônia, uma complexidade sociológica

¹⁰¹ Felipe Vander Velden (2012, p. 111) chama a atenção para uma aparente oposição presente na literatura antropológica entre o próprio conceito de domesticação e outros análogos como o de familiarização e/ou amansamento. Geralmente atribuída à natureza, enquanto condição do animal, esta oposição recorta categorias entre selvagens e domésticos.

e cosmológica que extrapola a aparente simplicidade de inserir animais de criação na vida cotidiana de vários povos ameríndios: animais podem ocupar os papéis de cativos (Erikson, 1987; Fausto & Rodgers, 1999), de filhos ou “quase filhos” (Vander Velden, 2012), de enfeites (Vander Velden, 2016) ou simplesmente de um estoque de alimento vivo criado para se transformar em alimento ritual posteriormente (Coffaci de Lima, 2000).

No Guaporé, embora caçadores ocasionalmente levem filhotes órfãos para serem criados por suas esposas ou filhos – prática que mitiga eventuais punições dos donos dos animais mortos (Erikson, 1987) –, essa ação está regulada por um conjunto de regras de etiqueta envolvendo não apenas a relação com os mestres dos animais, mas igualmente uma interação direta com o próprio animal. Vander Velden (2012) argumenta que a domesticação e suas variantes polissêmicas, como o amansamento e a familiarização, devem ser ressignificadas sempre a partir da etnografia. Em vez de entendê-los como formas de convívio não violento, de comensalidade ou de criação animal, encaro o amansamento/dobrimento no *arremendar* enquanto um processo de transformação não necessariamente convivial e afetuoso¹⁰². Esse processo, além de converter inimigos em parentes, deve igualmente transformar seres bravos e *sabidos* em seres mansos. A última transformação é um exemplo de que uma relação violenta precisa ser atenuada, mas não necessariamente ela deixa de ser repleta de hostilidade, como geralmente atribui-se à relação de complementariedade entre a caça e a domesticação enquanto antídotos um do outro (Erikson, 1987): afinal, os animais aqui não serão criados, mas mortos.

O *arremendar*, nesse sentido, produz simultaneamente um amansamento e a morte efetiva da presa – e, por vezes, o amansamento real dos filhotes, incorporados como animais de criação. Para além do *arremendar*, artes verbais como as *cantigas dos bichos* e as **obiã howa** cumprem a mesma função de amansamento, constituindo mecanismos de captura fundados nos registros sonoro e linguístico. Se é necessário eliminar a dúvida dos animais demasiadamente sabidos, como os humanos alcançam o sucesso? Um caçador só

¹⁰² Sabemos que existe uma linha tênue, na Amazônia, entre domesticar e matar uma presa. Em célebre artigo, Philippe Erikson (1987) defende a ideia de que criar um animal é, em certo sentido, a inversão do que se sucede ao longo do processo da caça: o caçador passa a alimentar o animal em vez de se alimentar dele. Sendo assim, a necessária violência é substituída pela afeição, promovendo uma relação contrabalanceada entre a presa e o predador. Note-se, neste sentido, que a domesticação desempenha um papel de antídoto ou contraprestação do ato violento, pois executa uma função complementar que acaba por se constituir o próprio processo cinegético, ao incorporar sobretudo os filhotes órfãos de seus congêneres recentemente mortos e evitar, desta maneira, potenciais agressões da parte dos mestres desses animais.

poderá capturar a atenção de sua presa a atingindo sentimentalmente, quando faz os animais pensarem que diante deles está um parceiro, a comensalidade, o matrimônio. De modo análogo às relações humanas, é preciso transformar as relações com animais, que constituem a guerra ou a caça, em parentesco¹⁰³. Mas, mais do que isso, depende de que o caçador obtenha êxito em amansar a sua presa de modo ambíguo e traiçoeiro: alcançando uma forma limiar de amansar para tornar-se um parente, ao mesmo tempo em que o amansa para matá-lo. Neste sentido, a ambivalência do amansamento marca a tênue fronteira, o hiato da comunicação entre a vida e a morte, entre o parentesco e a predação, entre o afeto e a violência, entre a transformação e o engano.

Gostaria, neste ponto, de retomar a categoria **wirá**, apresentada no segundo capítulo, para iluminar essa questão. A relação entre **wirás** é marcada pela violência física e verbal entre indivíduos que são legitimamente parentes, criando a ilusão de que, no fim das contas, eles parecem não ser (Soares-Pinto, 2017, p. 530). Nas dinâmicas da caça e do *arremendar*, ocorre precisamente uma relação de “**wirás** às avessas” no que concerne aos caçadores e suas presas. Os animais de caça, esses **wirás** às avessas, precisam ser convencidos de que são parentes, já que, para os humanos, não podem sê-lo, porque sua intenção é a de agir violentamente contra eles e matá-los. Os humanos fingem, criando a ilusão de que existe parentesco onde não há, o que é propriamente o contrário do que fazem nas aldeias, nas quais fingem inimizade onde existe parentesco. Não obstante, depois de atraídos por um tratamento cortês, os animais são alvos de xingamentos variados para a quebra definitiva do parentesco parcial, em que as falas ofensivas operam enquanto uma forma reflexiva para o caçador. Como demonstrei no segundo capítulo a respeito dos xingamentos entre humanos que fazem referências às afecções dos animais, eles são sempre encarados como jocosidades. O xingamento real ao animal é uma verdadeira agressão, porque é assim que se trata inimigos. Se tudo permanecesse no diálogo amistoso, a natureza constituinte do diálogo não passaria de elogios e convites¹⁰⁴.

Animais e humanos distantes são, por assim dizer, afins potenciais, ainda que por vias diferentes. O **wirá** é, ao mesmo tempo, um parente real e um afim potencial, mas

¹⁰³ Resta, no entanto, uma questão: se falamos aqui de um amansamento para ludibriar os animais, o que ocorre quando os humanos, se passando por eles, propõem precisamente uma disputa de território, ou o roubo de fêmeas, isto é, quando não promovem o parentesco e sim a guerra? Caçadores estão realmente caçando e ou amansando nesses casos?

¹⁰⁴ Questionando certa vez Mambira do que ocorria em um diálogo com os animais, ele me reportou: “assim, fica ali chamando ele, tentando fazer ele vir. Elogia ele né? Que nem quando tu quer dançar com uma gata na festa, tem que elogiar né, ninguém é besta”.

cujos aspectos positivos e negativos se invertem em relação aos animais de caça, esses **wirás** às avessas. No caso dos humanos verdadeiros, a afinidade se revela no gradiente entre proximidade e belicosidade, na possibilidade de converteres inimigos em parentes – ou jocosamente o contrário – por meio da chicha, da língua e da brincadeira. Já no caso dos animais, essa afinidade ocorre por meio das palavras, mas nunca chega a se atualizar plenamente: eles permanecem inimigos e distantes, cuja “conversão” – ou a *dobra* – se dá apenas como expediente momentâneo do engano. Tudo se inscreve em uma lógica que equaciona de modo primordial o fingimento e a dissimulação: só é possível fingir ser inimigo de quem é parente, e só é possível fingir ser parente de quem é, de fato, inimigo.

Na descrição da interação entre **wirás** humanos, mostrei que *dobrar na língua* do outro guarda relação íntima com a brincadeira, pois esta só se realiza quando o parente já foi, em alguma medida, amansado/*dobrado*. No que diz respeito aos animais, algo semelhante ocorre. Porém, a brincadeira e o *dobrar*, ainda que revelem os mesmos sentidos, aparecem desfigurados e invertidos: não se brinca de fingir ser inimigo, mas de fingir ser parente. Sendo assim, o dobrar não deixa de ser efetivo, mas revela um caráter enganador. Esse parentesco transitório, tecido na dobra das palavras entre *qualidades* distintas, logo se converte em morte, abate, sangue e mutilação.

O processo de familiarizar um animal não se inicia com a morte do progenitor, nem com a subsequente introdução do filhote no universo das aldeias ao ser destinados a ele cuidados e afetos como antídoto do ato violento. Seu princípio está, antes, no próprio convencimento, quando os caçadores oferecem aos animais comida, gestos de cuidado e sinais de afeto, mas sempre de modo dissimulado e traiçoeiro. *Dobrar* a presa é familiarizá-la, de forma que ela passe de um ser *sabido* e arisco, para um ser enganado e manso. É nesse fingimento da *língua* que se revela a natureza ambígua do *arremendar*: *dobrar* para aproximar *qualidades de gente* e suspender diferenças, mas até o ponto em que essas diferenças voltarão a ser exaltadas, isto é, no instante fatal em que a *qualidade dobrada* será morta e, depois disso, xingada.

Destacando o que já foi mencionado, os humanos não desejam, nem devem, tornar-se verdadeiros parentes dos animais, daí a necessidade de se criar uma ilusão, uma armadilha, sustentada por meio do diálogo em *língua animal*. O que o caçador pretende efetivar é que os animais, no limite, pensem. O caçador, por sua vez, não pode ele próprio pensar que um parente realmente está do outro lado da comunicação. Trata-se do que Willerslev (2007) chamou de “não animal, não-não animal”. Na medida em que os

caçadores não são a sua caça, eles igualmente não-não podem sê-la. Se, com efeito, os animais representam (Kohn, 2017), o que fazem é representar a comunicação em sua língua, associando os sons aos sentidos estabelecidos por eles – e reconhecidos pelos humanos – sobre o que é matrimônio, parentesco, festa, caça ou guerra.

Considerando a ambiguidade e os riscos desse transitar na *língua* dos animais, parece-me que a interpretação dos signos dessas *línguas* pelos humanos deve ser parcialmente a mesma. Isso porque se atravessarem o plano do pensamento que os próprios animais têm de suas línguas, só poderiam se tornar efetivamente animais. Como, então, o caçador obtém o êxito sem correr o risco de cair em sua própria armadilha traiçoeira? Como ele próprio não é *dobrado* pela sua própria tentativa de *dobrar* um outro? Convém lembrar que os caçadores, após o ritual de iniciação, possuem dois canais de vozes, uma *voz original* e a outra *velha*. Digamos que o caçador deve falar a *língua animal* com a *voz velha* (usada para *arremendar*), mas nunca “falar com o coração/pensar” a partir dela, papel que cabe à *voz original* (empregada no diálogo verdadeiramente humano): deve-se falar como animais, mas nunca pensar como eles, isto é, pensar os significados da própria língua. Voltaremos a este ponto fundamental no próximo capítulo.

O problema, no entanto, é que se os animais são *qualidades de gente*, eles são potencialmente humanos, e é no campo da potencialidade que as interações acontecem. Lembremos da fala de Manduca, de que animais, lá na floresta, falam da mesma forma que fazem os humanos em volta do fogo. Ou, ainda, escutemos a fala de Elisabete, segundo a qual o fundo da voz animal é como a “nossa”, mas, por conta do nó, sai diferente. Em outras palavras: o fundo intensivo é o mesmo para os seres. Segundo o dicionário Infopédia, um dos significados da palavra *dobrar*, para além de todos aqueles já apresentados, remete ao cinema e à televisão, como a dublagem: “substituir a parte falada ou cantada de um filme ou a locução de um programa por uma versão equivalente em língua diferente”. Essa ideia de que o fundo é o mesmo, mas por conta de um nó, a língua sai diferente, parece constituir uma dublagem simultânea. É como se os animais estivessem falando as mesmas coisas, pelo fundo humano, mas por línguas diferentes. Os significados só devem ser os mesmos até determinado ponto: o engano do animal. Ao *arremendar*, o movimento dessa dublagem se inverte: eles dizem coisas diferentes, através de línguas iguais.

O *arremendar* consiste em um gênero verbal porque prescreve que os humanos não falem a sua verdadeira *língua*, como cotidianamente performam nas aldeias. A fala bonita, **piro**, é a dos humanos, mas se eles entenderem o **oku**, **boro** e a **kaka** dos animais como virtualmente bonitos, eles só poderiam ser essa qualidade de gente que são os animais. Digamos que os animais falam como falam os humanos, mas em suas relações, isso deve ser obrigatoriamente híbrido: uma língua humano-animal obviada, o assovio como palavra. É necessária a existência da diferença interespecífica, pois se a relação intercorresse apenas como intraespecífica, só poderia haver uma mesma qualidade. É precisamente o que diz Viveiros de Castro (2013, sem paginação):

“Diferenças interespecíficas são blocos de virtualidade relacionais, de modos de posicionamento relativo de espécies entre si. A diferença entre as espécies não é um princípio de segregação, mas de alternância: pois o que define a diferença específica é que duas espécies não poder “ser” humanos ao mesmo tempo, o que significa que ambas as espécies não se percebem como humano para o outro, ou então eles deixariam de ser duas espécies diferentes”.

No início deste capítulo, afirmei que o *arremendar* possui algo de um verdadeiro mal-entendido, não no sentido antropológico, mas no sentido da suspeição e da dúvida presentes na comunicação entre as diversas *qualidades* de seres. Quer dizer, na medida em que eles se entendem, não devem se entender.

Manuela Carneiro da Cunha (1998) reflete sobre o processo de tradução entre os xamãs amazônicos. Um xamã, segundo a autora, “examina minuciosamente e abstém-se cuidadosamente de nomear o que vê. Onde a suspensão da linguagem ordinária, substituída por essas ‘palavras torcidas’” (Carneiro da Cunha, 1998, p. 13). Tradução, para a autora, é “aquela que é capaz de apreender os pontos de ressonância, de fazer com que a intenção em uma língua reverbere em outra [...] se é viável encontrar ecos de uma língua em outra, então existe a perspectiva (e para Benjamin, creio, a possibilidade real) de uma língua absoluta, a verdadeira linguagem” (Carneiro da Cunha, 1998, p.13). Vejamos ainda que, para Carneiro da Cunha, a tradução trata de construir uma síntese original, dispondo relações em ressonância e correspondência; em suma, o sentido da tradução é a percepção de relações. No entanto, localizadas nessa figura transespecífica por natureza, essas traduções, na Amazônia, são feitas por xamãs. Parece que, quando o assunto é xamanismo, toda comunicação se torna possível. Entretanto, meu interesse, pelo menos até aqui, não são os xamãs. Ao citar a capacidade do japiim de imitar os chamados

de outros animais, Carneiro da Cunha a insere como uma linguagem que não comunica, cuja mensagem é “apenas” “o grito que atrai, que seduz, é um chamariz, uma isca. Um som sem sentido, um som com sentido único [o da sedução]” (Carneiro da Cunha, 1998, p. 16).

Já reproduzi a teoria da equivocação controlada em capítulo anterior. Detenho-me aqui no conceito de transdução, empregado por Viveiros de Castro a partir de um empréstimo de Gilbert Simondon. Como vimos, o equívoco é uma relação eminentemente diferencial. Diferentemente da tradução de que fala Carneiro da Cunha, isto é, ligada por ressonância e, portanto, semelhança entre termos e sentidos, a transdução é produzida pela diferença, ou, ainda, traduzir é presumir uma diferença, sendo, portanto, “uma condição da significação e não um impeditivo” (Viveiros de Castro, 2004, p. 20).

De volta à etnografia, os caçadores no Guaporé transduzem, digamos, as línguas dos animais. Tendo a discordar de Carneiro da Cunha acerca de que a *língua* animal é uma linguagem que não comunica, um som sem sentido, ou com sentido único. O sentido único a que ela se refere é o da sedução/predação. O que vimos até aqui, em contrapartida, consiste em um conjunto variado de sons aos quais são atribuídos diversos sentidos. É necessário, a meu ver, que exista sentido em um som de língua animal. Afinal, por que eles seriam atraídos ou gostariam do que ouvem, se o som não possuísse um sentido? Por que alguns sons despertam a ira da guerra, outros fazem os animais serem ariscos e resabiados, e outros ainda os deixam mansos e admirados?

Não existe sentido único para os animais: não se chamam veados ou antas de um mesmo jeito, pois é preciso falar, em uma ocasião, a língua dos veados e, em outra, a língua das antas. Além disso, pode-se chamar o veado dizendo *méééé*¹⁰⁵, ligado à relação entre mãe e filho, ou assoviando *frúúú*, quando querem namorar. As antas assopram para realizar o matrimônio, *fsiiii*, mas performam outro som, com outra entonação, para chamar seus filhos, *fshhhh*, assim como relinchos podem confundir um macho pensando que estão em disputa por uma fêmea. Retomo tais exemplos a fim de mostrar que não há sentido único, mas variações internas a cada língua. Não é ideal dizer a mesma coisa sempre, nem repetir um chamado, pois os animais podem desconfiar da repetição e do suposto “sentido único”. É preciso transitar entre os sentidos da língua. Doca Kujubim,

¹⁰⁵ Os veados são carneiros nas fazendas de seus donos. Quando meus amigos reproduzem este som nas aldeias, eles dizem que “é o mesminho do carneiro”.

após se dar conta de que uma nambu-galinha havia escapado, proferiu uma fala que embasa tais afirmações:

“Não pode tá falando sempre a mesma coisa, bicho vai ficar arisco, que nem dizem, vai se estressar. Pra convencer ele tem que ir mudando de assunto, chama pra comer primeiro, viu que não deu certo? Então é porque ele não deve tá com fome. Daí tenta chamar mãe, se fazendo de filho, vai mudando, muda a conversa. Por um acaso a gente gosta sempre de prostrar da mesma coisa?”.

Importa destacar, no entanto, que os humanos não podem gostar dessa prosa. Eles devem viver o real da ilusão (armadilha) e da traição (que separa), não o real da representação do animal e da atração (que une).

Aproximo a relação da dobra-dublagem aqui com a teoria estruturalista e perspectivista, para exemplificar o que estou querendo dizer: na comunicação interespecífica, teríamos “significantes” diferentes para significados iguais, enquanto na comunicação transepecífica – que caracteriza o *arremendar* – teríamos significantes iguais e significados variados¹⁰⁶: os animais e humanos falam com os mesmos significantes, através de significados diferentes. *Tititi tititi* é a forma como convidam mutuns para se alimentarem; embora estejam falando a mesma língua, o sentido do signo, a comensalidade, é o mesmo até a aproximação do animal. Para matar, no entanto, o sentido deve ser transformado em predação. A responsável por isso, como veremos, é a relação que se estabelece entre a *voz velha* e a *original*.

Note-se, no entanto, que essa lógica pode ser atribuída ao potencialmente simbólico, que é também compartilhado com os animais, já que entendem a fala e as canções humanas: o que acontecem são reversões de um mesmo conjunto semiótico-simbólico através das relações entre línguas iguais ou diferentes. Os animais pensam e interpretam o mundo de maneiras diferentes, mas não completamente distintas dos humanos. Pois, se os caçadores humanos ultrapassam a representação dos animais, eles

¹⁰⁶ Ao longo da tese, o termo significado aparece em diversas ocasiões, inclusive nas próprias falas transcritas de meus interlocutores. Isso indica que eles reconhecem e utilizam essa categoria. Contudo, quando associado ao termo significante, como no presente caso, já não se trata de uma forma local. O uso de ambos aqui remete à noção saussuriana de arbitrariedade do signo, funcionando apenas como recurso conceitual de referência. Ressalto, porém, que tais categorias não correspondem às concepções nativas de língua, as quais envolvem outros modos de relação – por exemplo, o corpo. Como argumenta Viveiros de Castro (2015), o reembaralhamento da oposição natureza/cultura no multinaturalismo implica também na inversão das relações entre significante e significado nas ontologias ameríndias, abrindo caminhos distintos daqueles propostos pela linguística estruturalista. Retomarei essa discussão de modo mais detalhado e criticamente no próximo capítulo, ao tratar das especificidades da noção de língua no ato de *arremendar*.

só poderiam estar diante do simbólico potencialmente humano que constitui os animais lá em seus mundos “distantes” dos humanos, ou nem tão distantes assim quando das interações vividas por ambos. Se potencialmente humanos, tais relações, que devem ser representadas por línguas distintas na comunicação interespecífica da floresta, operariam como potencialmente simbólicas na comunicação transespecífica de humanos e animais, caso caçadores se deixem admirar pelas outras línguas e sejam por elas capturados. Talvez seja por isso que, no Guaporé, não é arbitrária ou gratuita a formulação de meus interlocutores de que animais possuem *línguas*.

Nesse ponto, retomo a transformação simbólico-semiótica apresentada na distinção mito/floresta associada à língua humana e animal. A depender do contexto, a língua deve ser transformada, pois se transformam igualmente os signos linguísticos por ela empregados e, conseqüentemente, a representação deles: o assopro-palavra ao qual se refere André, ou a língua animal obviada. Aprofundaremos essa questão de modo pormenorizado no próximo capítulo ao abordar o devir da transformação e como a língua opera como roupa no contexto do *arremendar*. Antes, contudo, é preciso compreender como outras entidades conformam essa comunicação e porque, a partir dessa integração, ela se torna fatalmente perigosa.

4.6 Animais que arremendam

Os animais podem *arremendar* uns aos outros em diferentes contextos, que não se reduzem à predação. Essa ideia circunscreve as relações que os animais tecem entre si para se alimentarem, passarem o tempo juntos, simplesmente conversarem ou alertarem uns aos outros sobre determinados perigos. Como vimos a partir do exemplo dos macacos-prego e dos bicos de brasa, eles mantêm interações linguísticas entre si também para se alimentarem. Meus interlocutores dizem que, em determinadas circunstâncias, os bico de brasa atrapalham suas expedições cinegéticas, ao informar aos macacos a sua presença. Da mesma forma, é possível *arremendar* macacos se passando por bicos de brasa. Esse conjunto de relações pode ser observado entre outras *qualidades*. O gaviãozinho-de-anta, quando sobrevoa a baía no período da seca, passa horas chamando pela anta até que ela responda. Seu objetivo é encontrá-la para se alimentar dos carrapatos que infestam seu corpo. As antas, em contrapartida, gostam da presença dos gaviões e não hesitam em respondê-los. Além do gaviãozinho-de-anta, as antas interagem com o bem-

te-vi, porque ambos gostam de conversar quando assoviam um para o outro. Há ainda, em relação às antas, outra interação interessante. Meus interlocutores também afirmam que a corujinha-da-noite é a dona da anta; essa afirmação procede da comunicação que os pajés realizam com a corujinha durante o sonho, cuja aparência é a de um fazendeiro¹⁰⁷. Os caçadores, no entanto, quando estão na floresta, a veem como coruja. Enquanto os pajés compreendem sua língua enquanto “humana”, os caçadores o fazem como *língua animal*. Quando elas emitem **ku-ku-ku**, para os pajés é **piro**, fala. Para os humanos é **oku**, e, para as antas, é o mesmo som das **fufuka**, uma buzina, porque, no limite, vem dos berrantes que tocam seus donos.

As temidas serpentes picos-de-jaca gostam de andar com cotias, razão pela qual meus interlocutores contam que os buracos ou as tocas onde as últimas entram devem ser abertos com cuidado, pois tais cobras podem estar presentes¹⁰⁸. O uruzinho é um pássaro que se relaciona com as onças. A princípio, disseram-me que essa relação se estabelece por conta das pequenas pintas que constituem seu peito, porém outros interlocutores reportaram que, na verdade, os uruzinhos gostam de frequentar os mesmos lugares que os felinos, porque gostam de *mangá-las*. Os tortolas sempre acompanham os bandos de queixadas, porque sabem que podem comer os restos deixados – se deixados – por seus gulosos companheiros. E o mesmo fazem as cotias que acompanham os bandos de macacos-pretos para se alimentarem das castanhas desperdiçadas pelos últimos. Os macacos-pretos e macacos-prego andam juntos e podem compreender a comunicação um do outro, como vimos na cena que abre esta tese e como podemos conferir nas palavras de Tânia: “não falam língua um do outro, só faz assim, cada um fala a sua que nem tô te falando [Tânia se referia a seus avós, que enquanto um falava em wajuru, o outro respondia em makurap] e eles lá se entendem, sabe que que o outro tá falando, mas não responde na língua do outro”.

Esses exemplos apontam para um interessante objeto de reflexão: as relações entre os animais que estão para além da “metafísica da predação” (Viveiros de Castro, 2015, p.

¹⁰⁷ Meus interlocutores sempre relatam se tratar de um fazendeiro genérico. Soares-Pinto, no entanto, obteve um relato curioso: “um rapaz assim, igual um branco: cabelo enrolado, meio loiro, calção, vinha com corda e uma cuia de sal” (Soares-Pinto, 2014, p. 278).

¹⁰⁸ Essa relação também pode ser observada entre os Chacobo, na Bolívia. Entre eles, contudo, não se trata de uma relação de amizade e/ou parentesco, mas de uma relação de transformação, cujas implicações taxonômicas ressaltam o formato dos dentes das pacas e o perigo das serpentes. Ademais, os dois animais se contrapõem como vítima por excelência e predadora fatal através de um curto-circuito simbólico ao atribuir à paca um objeto da malevolência humana a possibilidade de vingar-se por meio de seus avatares ofídicos, já que elas são reconhecidamente consideradas presas (Erikson, 2002[2004]: 26-27).

33-34). Elas dizem respeito aos gostos dos animais, ao prazer de compartilharem da companhia um do outro e de se ajudarem mutuamente, ao se avisarem dos perigos da floresta ou se alimentarem. Digamos que elas estejam inseridas na lógica da comensalidade e do convívio. Nesse sentido, o termo *arremendar*, tal como empregado nesse contexto, não significa engano e traição, mas se concentra na atração prazerosa de conviver. A comunicação ocorre nesse jogo em que a atração e a traição compõem um mesmo campo, e é em algum ponto desse continuum que uma relação pode emergir. Assim, se as *qualidades* são parentes por *andarem juntas* ou *fazerem família*, o parentesco aqui é realmente produzido e não apenas encoberto e disfarçado. E, note-se, entre *qualidades* diferentes. Nessas ocasiões, embora haja a comunicação, ela não precisa ocorrer em uma mesma *língua*, aproximando-se daqueles contextos humanos, seja nas *histórias*, seja ainda no *tempo da maloca* ou atualmente, em que podiam se compreender independentemente da língua falada.

A interação mais complexa e constantemente mencionada quando questiono meus interlocutores a respeito da lógica de *andar junto*, *fazer parente* ou *fazer família* é a da nambu-azul e do veado-roxo. Quando os indago a respeito da dinâmica que circunscreve a relação entre esses seres, alguns me dizem que é porque “são parentes”, outros, que é porque “eles têm história”, e outros ainda me dizem que é porque eles simplesmente gostam de estar na companhia um do outro. Porém, uma resposta me chamou a atenção de forma especial: a de que eles estabelecem uma comunicação. Manduca, no entanto, reportou que essa relação era um *mistério* – e talvez o mesmo que caracteriza o *arremendar*. Ele narrou um evento de quando estava trabalhando em sua roça e pôde perceber uma “nambu” bem próxima. Então, empunhou sua espingarda e se direcionou ao mato. Manduca respondeu à “nambu” e, surpreso, pôde ver um veado raspando o seu chifre em uma árvore. Relatou-me que os veados geralmente realizam este ato quando estão bravos, preparando-se para guerrearem por uma fêmea. Isso me abriu uma nova trilha de questões: então as *línguas animais* podem ser elas mesmas atravessadas pelos próprios animais, sem que se pressuponha a presença de um caçador? Elas podem fazer enganar os próprios animais através de suas *línguas*?

O som que atrai os veados para uma disputa é o mesmo que atrai as nambus para namorarem, ainda que faça parte de *línguas* distintas. O longo assvio *frúúúú* parece constituir o léxico de veados e nambus, cujos significados podem ser diferentes. Mas, na prática, ele atinge a ambos. De todo modo, o fato de os animais pensarem que lá estão os

seus parentes não anula o fato de que eles sejam efetivamente parentes. Não à toa, Manduca me disse que mesmo assim ambas as *qualidades* gostam de ficar juntas. Em outras palavras, nem sempre um mal-entendido é, verdadeiramente, um mal-entendido.

Os macacos-pretos são seres percebidos através de uma linguagem belicosa. Assim me explicou Marcos enquanto me relatava sobre a língua desses primatas. Vejamos um trecho do nosso diálogo.

“Marcos: O macaco-preto, é difícil de encontrar, pra saber onde ele tá. Mas se tu arremendar e ele tiver por perto, pode esperar... ele pensa que é outro chefe.

Eu: Esse grito dele é pra briga?

Marcos: Sim, é guerra. Uma vez fui caçar, eu vi que vinha três bandos, fiquei quietinho. Comecei a arremendar, quando não, veio vários pra perto de onde eu tava, daí *chefe* começou a brigar entre eles. Tinha dois macetas [grandes], eles fazem esse mesmo! [*üHhh üHhhH âã...*]; eles disputam também, é da mesma *tribo*, só que é que nem vocês chamam, clã diferente” (Trecho recolhido do meu caderno de campo, 25/08/22, Baía das Onças).

Nesse caso especificamente, Marcos discorria sobre a sua própria comunicação com os macacos, que gerou uma espécie de guerra entre os clãs. Mas uma outra narrativa, nas palavras de Tânia, é igualmente interessante: “meu pai [Miruim] me disse uma vez que esses macacos-pretos se *arremendam*. Esse macho assovia fêmea, então outro vai lá, besta, achando que é mulher. Mas é outro grupo de macaco-preto querendo na verdade pegar as fêmeas tudinho do outro bando”. Aqui chama a atenção que uma mesma *qualidade* pode *arremendar* a si mesma. Passando-se por fêmeas, os *chefes* macacos atraem seus inimigos fazendo-os pensarem que estão diante de uma potencial esposa, quando, na verdade, o que querem é fazer a guerra para roubar as verdadeiras esposas dos outros *chefes*.

Distantes, portanto, da lógica da predação por caçadores humanos, os animais convivem e conversam entre si, ainda que em determinadas circunstâncias eles possam se enganar, tanto no sentido inofensivo, como no caso das nambus e dos veados, quanto intencionalmente e com fins belicosos, como no caso dos *chefes* dos macacos-pretos. Todas essas relações, por sua vez, são observadas e apreendidas pelos humanos que, a propósito, se aproveitam delas para atrair os animais, como vimos no caso de Passarinho, que se fez o bico de brasa para abater o macaco curioso.

Há um ponto que merece atenção: embora o *arremendar* possa ser compreendido para além de um contexto da predação, e, portanto, no âmbito da convivialidade, não são apenas os humanos que recorrem a essa prática. É precisamente este o aspecto assinalado por Manduca ao afirmar que o *arremendar* pode tanto produzir o bem quanto o mal. Outros animais, sobretudo os predadores, também possuem a habilidade de falar *línguas* outras com a intenção de caçar enganando. É a eles que me volto neste momento. Como apresentado anteriormente, as onças pintadas são exímias *arremendadoras* e se utilizam desta arte verbal para atrair as suas presas. O *mistério* circunscrito é que, em uma comunicação que aparentemente envolve apenas dois indivíduos, podem estar implicados, de fato, muitos outros.

“Eu tava caçando esse queixada, tava seguindo rastro dele. Quando não dei de cara com aqueles porra. **Páááá**, toma-lhe. Só que acontece que o filho da mãe conseguiu correr ainda e entrou dentro da braquiara. Mas eu queria muito pegar ele, parecia ser novo ainda. Então comecei chamar ele: **wahhh, wahhh. Wahhh**. Aí raspava pé assim na folha seca que nem eles fazem. Dei a volta e fui seguindo sangue. Aí ouvi **wahh wahh wahh...** só que tava grosso demais, desconfiei. Quando não, olha o tamanho da bicha [a onça], maceta. E não é que me enganei? Ela também tava atrás da mesma coisa que eu”.

Esse relato instiga porque parece convergir com o que discutimos na seção sobre o *arremendar* nos mitos. As onças e os humanos geralmente disputam a caça, motivo pelo qual deve-se alterar os caminhos quando são avistadas ou quando se ouvem seus esturros. A particularidade, neste caso, é que, ao *arremendar* o queixada, a *língua* do animal pôde atrair e fazer se encontrarem Manduca e uma onça pintada. O desfecho da história é que tanto Manduca quanto a onça se assustaram um com o outro e abandonaram a área. Onça e humano se enganaram mutuamente, pensando eles próprios estarem enganando o queixada. Este é o eminente perigo do *arremendar*.

A onça vermelha é também reconhecida pela sua capacidade de falar línguas outras. Vejamos o *causo* de Piau que exalta o mesmo perigo do engano mútuo entre predadores:

“Uma vez eu tava andando, tinha ido caçar com meu sogro Manduca. Vi ali uns pé de buriti, nambu gosta de comer ele. Olhei, o sol já ia deitar, parei um pouco. Comecei a ouvir ela vindo, soprando, chamando, ela tava feliz, porque ia comer! Pensei comigo, vou me subir aqui nessa árvore. Rapaz, o barulho do chão, da folha assim, tava muito pesado. Pensei comigo ‘que diabo é que vem aí?’. Chamei ela de volta, soprei. Hora que eu olhei era dessa onça vermelha, a bicha tava chamando nambu também,

sabe que aquele é horário da nambu relógio andar. Eu fiquei quietinho... hora que ela olhou. *Tchum*, sumiu pro mato, foi embora. Então assim, os outros bichos que tão por aí também sabem *língua* dela [nambu], sabe *arremendar* e chamar ela. Tem que ter cuidado”.

Outro exímio predador que pode oferecer perigo aos seres humanos é a jiboia. Sua condição evidencia um ser multifacetado: ora ela se reduz à cobra em si (*Boa constrictor*), ora é vista como um ser gigantesco e monstruoso, ora ainda enquanto Nerú, uma entidade polimorfa. A jiboia, nesse sentido, configura-se como uma *qualidade* de avatar serpentino, capaz de *arremendar* suas presas animais, bem como os próprios humanos.

Em jaboti, Nerú designa a *Boa constrictor*, mas também a “mulher” que habita o fundo das águas. Diversos elementos aquáticos são, para ela, elementos culturais: certas espécies são concebidas como produtos de roçados, as vitórias-régias correspondem a suas peneiras, outros peixes e algumas qualidades de sapos são suas músicas e seu jenipapo. Dotada da capacidade de se metamorfosear em mulher, Nerú costuma aparecer aos pescadores, seduzindo-os para atraí-los a seus domínios, onde se revela como uma serpente temível.

Em sua forma animal, ela também *arremenda* algumas presas equivalentes às dos humanos. Meus interlocutores afirmam que pode alcançar dimensões superiores às sucuris e que, ao atingir certo porte, recolhe-se em ocos de árvores para viver permanentemente, já incapaz de circular pelos rios e pela mata. Nessas condições, deixa de predar ativamente, isto é, se deslocando em direção à presa, e passa a *arremendar*, fazendo as presas se deslocarem até ela. Como ela não consegue mais perseguir os animais, ela então os *arremenda*. Ao se aproximarem, suas presas reconhecem a presença de um predador, mas neste momento já não há mais caminho para a volta. A jiboia inicia movimentos corporais a partir dos quais suas escamas refletem um brilho intenso, hipnotizando o olhar da presa ao enfeitiçá-la. *Besta*, como dizem meus interlocutores, a vítima caminha na direção da própria morte.

Certo dia plantávamos milho na *roça de cima*, um conjunto de roçados localizado a cerca de uma hora de rabeta da Baía das Onças. Delso Jaboti havia levado sua espingarda para “olhar” ao redor e não demorou muito para que o caçador voltasse com uma cotia em suas costas. Questionei meu interlocutor como havia sucedido o processo do abate, e ele respondeu:

“Rapaz eu tava ouvindo essa daqui [cotia] chamando mãe dela, comecei arremendar também, *kuish kuish*. Parecia ser duas, falei comigo: que que será que tá acontecendo. Quando eu fui chegando perto, cotia tava rebolando no meio do mato, olhando pro pau. Já desconfiei na hora, não é bom encontrar caça assim que se dá muito fácil. Mas quando parei pra olhar, vi um brilho de baixo do pau, era esse jiboia que tava *arremendendo* cotia. Dai já tava mostrando luz dela, não pode nunca olhar quando ela mexe assim, você fica besta, que nem feitiço mesmo”.

Delso narrou que, para capturar a cotia, inverteu as suas roupas, virando-as ao contrário. Dizem que esse processo quebra o feitiço da jiboia caso eventualmente a pessoa mire seu brilho intenso. É interessante pensar que ele implica a lógica de inverter uma roupa, como se, invertida, ela revelasse um fundo interno, que se torna externo para a jiboia, invertendo a própria relação entre predador-presa. Ao atirar, Delso rapidamente jogou um pedaço de pau onde estava a jiboia e pegou a cotia. Os demais ouvintes do *causo* de Delso perguntaram a ele o que havia feito com a jiboia: “Nada ué, deixei ela lá mesmo, já sei onde que é o pau que ela fica, vai que um dia eu tô passando ali de novo e ela já não tá caçando pra mim?”. Embora Delso tenha demonstrado a inclinação em empreender um trabalho de cooperação com a jiboia, o público fez questão de repreendê-lo. Elisabete foi a primeira: “É meu cunhado, mas se tu deixou ela lá, vai que menino é que tá caçando aí e não sabe onde é? Pensa que é bicho que tá chamando, mas hora que chega, vê jiboia?”.

A preocupação de todos se justifica, pois o perigo é real. Manduca me narrou uma história do *tempo do seringal*. Resumidamente, enquanto extraíam a seringa, os homens eventualmente ouviam sons vindos do interior da floresta. Empunhavam a espingarda e iam conferir o que se passava. No entanto, nunca voltavam. Após sucessivos desaparecimentos, dois companheiros decidiram investigar. Arquitetaram um plano: quando ouvissem um som, um seguiria à frente e o outro ficaria de cobertura. Ouviram, então, um jacamim. Segundo Manduca, a jiboia sempre inicia seu processo esturrando como o jacamim, com um chamado muito alto. O primeiro homem aproximou-se, pensando se tratar da bicho. O outro, espiando seu companheiro, viu algo curioso: seu companheiro começou a se despir e agachou sobre o solo, “andando de quatro pés, que nem um bicho mesmo”. Prestes a entrar no oco do pau, o segundo homem desferiu um tiro certo na cabeça da jiboia. Em sua toca, muito bonita e roçada como os terreiros dos humanos, encontraram um amontoado de ossos de suas vítimas.

Muitos *bichos-de-pena*, com destaque para o japiim e o japó, também caçam *arremendendo*. Na descrição sobre o equívoco que inaugura o tema do *arremendar*, demonstrei como um japiim se passava por bico de brasa. Esses pássaros costumam se passar por parentes usurpadores, convidando as vítimas a se alimentarem, avisando que encontraram alimentos, para então invadirem os ninhos de outras aves e comerem os ovos que estão sendo chocados. Aparentemente, essas aves não apresentam um risco mortal para os humanos, como é o caso das onças ou da jiboia. Mas apenas aparentemente. Isso porque algumas entidades se passam por elas ao falarem suas línguas e também ao adquirirem a sua forma física ou visual. O que esses exemplos mostram é que o *arremendar* opera sempre no fio do risco: o mesmo gesto que atrai pode trair, e a mesma comunicação que simula ou cria um parentesco podem também desestabilizá-lo e resultar em predação. Ao estender-se para além dos animais e alcançar as gentes que não prestam e outras entidades, essa lógica não se desfaz, mas, ao contrário, se expande, e é a isso que volto a atenção neste momento.

4.7 A gente que não presta e outras entidades

Ao viver em qualquer aldeia da T.I. Guaporé e compartilhar a vida cotidiana junto desses caçadores *linguistas*, tem-se a impressão de que, via de regra, tudo se passa muito bem. É possível observá-los retornando de suas expedições com algum animal abatido dentro de suas canoas, nos *maricos* apoiados em suas cabeças ou carregando nas mãos alguma banda do animal já repartido na floresta. Em meu caderno de campo, produzido a partir das duas etapas da pesquisa realizada no período de doutorado, registrei trinta e nove dias dedicados ao acompanhamento das incursões de meus interlocutores voltadas à prática cinegética, que variavam de acampamentos de uma semana a caminhadas de apenas um dia¹⁰⁹. De todos os trinta e nove dias, em apenas três ocasiões meus amigos não obtiveram êxito¹¹⁰. O sucesso do caçador é, portanto, quase sempre um estado

¹⁰⁹ Não foram contabilizados aqui os dias em que meus interlocutores acabaram abatendo presas quando empreendiam outras atividades, como nos deslocamentos até os roçados ou nas pescarias.

¹¹⁰ Resumidamente, em uma dessas ocasiões, consumindo chicha logo pela manhã, uma senhora já viúva endereçou as seguintes palavras para o grupo: “você não vão encontrar nada, você nunca me dão nada, eu sei do que tô dizendo, minha palavra tem poder”. Em outro episódio, logo no começo da caçaria, avistamos um mambira (tamanduá-mirim) assim que adentramos em uma região de caça. Os mambiras são considerados seres extremamente panema, por se locomoverem de forma lenta e permanecerem praticamente imóveis durante o dia todo. Segundo meus interlocutores, apenas ao avistá-lo é possível torna-se panema. Um terceiro caso envolve uma incursão composta por Mambira e eu, na qual pretendia registrar

alcançado. Ao longo dos meus dias vivendo com meus amigos, era nítido o bom humor de todos na presença de carne de caça. O mesmo não pode ser dito sobre os dias em que esta faltava...

Logo, raras são as vezes em que não triunfam ao abater um animal. Quando não o fazem, a este evento sempre é atribuída alguma ocorrência específica: os donos remanejaram sua criação, os caçadores não conseguiram fazer responder a presa, avistaram uma onça ou um mambira, o bando de porcos que deixou rastros dias antes tomou outro rumo, o tincuã cantou que caçador não iria encontrar caça, as presas já haviam consumido todo o alimento do buritizal, algum animal avisou o seu parente, aquele com quem anda junto, sobre a aproximação do caçador, ou alguma pessoa pode ter urinado no seu material de caça, e assim por diante.

Os motivos são variados, mas nos interessam aqui as palavras avessas que se pode ouvir, vindas do interior da floresta, ou o insuportável e fétido cheiro que as acompanham. Tais falas e odores possuem uma origem: os **hipfopsihi**. No entanto, é extremamente difícil perceber essas línguas e cheiros, o que se torna possível apenas quando os espíritos vacilam, como acontece com os humanos durante a caça, ao falarem a sua língua humana ou não tomarem banho de *folhas de bicho* para disfarçar o seu odor. É terminantemente proibido proferir o termo **hipfopsihi** durante a noite. Assim como as suas falas, os seus mundos são às avessas dos humanos: quando é dia para meus interlocutores, é noite para esses espíritos malfeitores. Nesse panorama, aparentemente não existe perigo para os humanos, mas durante a noite humana, esses seres caçam as suas presas preferidas: os próprios humanos. As substâncias agradáveis e extremamente cheirosas para os humanos são podres para os espíritos. Por isso, é aconselhável fumar tabaco durante a noite, cujo cheiro esses espíritos detestam.

O termo **hipfopsihi** revela-se particularmente interessante, pois contém uma ambiguidade intrínseca às práticas por eles realizadas. Note-se que, tendo em vista o fato de os humanos não poderem proferir o termo, eles geralmente o substituem pela palavra *é*. Quando questionei meus interlocutores acerca do seu significado, eles o traduziram como *bicho*. Além disso, André me disse que o nome **eré**, conferido aos não indígenas, deriva desse termo. **Eré** significa “bicho sovino”. **Hipfopsihi**, como já demonstrado,

algumas línguas animais pela floresta. No entanto, em 2024, devido a queimadas de grandes proporções, não encontramos absolutamente nada, sequer, como disse meu compadre, “um grilo falando”.

significa “espírito animal”. Vale ressaltar, contudo, que nem todo bicho é animal, na medida em que parece que é. Os *é* são imagens espectrais, seus olhos são vermelhos, tal como os olhos humanos em contato com a fumaça. Eles podem ser pequeninas miniaturas, menores que as bonecas com as quais as crianças brincam, ou do tamanho de espinhos. Mas podem ser igualmente monstruosos e portarem dentes e garras semelhantes aos das onças. Às vezes, ao contrário, como me disse Moero, pode-se referir a eles como **hikaboboa**: um corpo de gente, mas no qual não há nada por debaixo do seu couro. Além disso, Moero proferiu que os *é* “aparece para nossa vista, se mostra para o olho” como caça, gente e monstro.

Os *é* cultivam o objetivo de capturar o coração/espírito dos humanos para os levarem até os domínios celestes, copas de árvores, fundo de rios ou igarapés, ou até mesmo para certos buracos cobertos por uma pedra na floresta, onde vivem esses seres. Assim o fazem com o intuito de se casarem com os espíritos humanos roubados, tornando-os seus parentes. Para tanto, eles dispõem de uma natureza polimorfa e se revelam enquanto *patrões*, humanos sedutores ou presas animais. Um aspecto importante consiste no fato de que as línguas faladas por eles são compatíveis às formas por meio das quais se revelam. Dito de outro modo, na medida em que eles mudam o seu corpo, a sua língua também se metamorfoseia. A descrição de Elisabete demonstra como isso decorre:

“Ele se veste de pessoa no corpo dele, pega jeito dela, pode ser desse patrãozinho também, dizem que ele coloca esse chapelão, de camisa de botão, que nem era esses patrão, ele pode virar parente nosso também, a gente pensa que é né, quando vê assim, ainda mais que chama a gente na língua. Hum... mas quando tu chega lá, ele te dá uma peia mesmo, chega a sangrar todo. Por de trás dessa roupa, é bicho mesmo, espírito que se diz. Mas não é igual a esses matados, são diferentes¹¹¹”.

Os **hipfopsihi** também aparecem como homens e mulheres sedutoras, como explica a mesma Elisabete:

“Antes de ter muita gente morando aqui como tem hoje, antes dessa luz toda aparecer, esses meninos, tudinho vivia sendo levado pro rumo dessas roças do aceiro. Aparecia no olho deles, mulher beeeem bonita mesmo,

¹¹¹ Dentre os **hipfopsihi**, há uma categoria que inclui espíritos particularmente violentos e perigosos: aqueles que emergem do sangue de vítimas de homicídio. Na vida cotidiana, para além dos sons e do cheiro, costumam revelar-se aos olhos sob a forma de certas criaturas: uma qualidade de mariposa cuja presença provoca uma coceira insuportável; cobras de duas cabeças ou uma ave de olhos flamejantes, conhecida como Matinta-Pereira. Matar esses seres é uma tarefa demasiadamente perigosa, pois das poças de “sangue” remanescentes podem surgir mais espíritos. Para mais detalhes sobre essa variedade ver os trabalhos de Soares-Pinto (2014 e 2023).

esse loira que vocês falam, às vezes tinha também índia mesmo, toda pintada com patoá”.

Certa noite, havíamos retornado de uma *chichada* e nos sentamos no terreiro para *secar* a chicha que trouxemos antes de nos deitarmos. Foi então que, vindo das sombras, surgiu repentinamente um rapaz que eu não conhecia, embora soubesse que estava na Baía das Onças por ocasião de uma festa de aniversário. “Aqui que é festa?”, perguntou, com a fala enrolada e visivelmente embriagado. Manduca e Elisabete, surpresos, responderam de imediato: “tá endoidando é? Que festa rapaz, festa não é lá na casa do Marco?!”. Ao que ele retrucou: “Tu é doido, vi gata aqui agorinha, acabei de conversar com ela; disse que festa era pro rumo daqui”. Percebendo a gravidade da situação, Elisabete não hesitou em recolher o rapaz, estendendo-o na rede. No dia seguinte, amanheceu enfermo. Se não fosse esse cuidado, muito provavelmente teria se encaminhado para o fundo da água, seguindo naquela língua enrolada, rumo ao domínio desses espíritos que, a todo instante, buscam atrair os humanos.

Algo semelhante ocorreu com o próprio Manduca quando estava na *roça de cima*. Elisabete havia permanecido no tapiri e Manduca seguiu para a plantação de milho. Não demorou muito para que ele começasse a ouvir o chamado de seu nome. Em um primeiro momento, pensou que fosse sua esposa a chamá-lo, mas, ao responder, disse ter ficado muito confuso e ter saído caminhando desorientado, sem rumo. Ele então acabou pisando na cova onde vivia a entidade: “achei que era Elisabete, mas aí quando foi chegando eu pisei na cova dele e fiquei muito doente, tive que ir pra Guajará e tudo, mas só Dura Fogo que conseguiu me curar”. Manduca se impressiona até hoje com a capacidade dessas entidades em falar o português: “fico pensando, como é que ele sabia meu nome, acho que nem falavam o português, né?”.

Os é são, ao menos até onde pude constatar, os únicos seres capazes de falar a língua humana, sobretudo quando desejam seduzir ou convidar os humanos para uma bebedeira. Como me foi afirmado pelo pajé Marcos:

“Só quem pode falar nossa língua assim, *arremendendo* mesmo, daí já é é. Ele é quem *arremenda* a gente, ele se transforma igual gente, ele pode tá rodeando aqui pela gente agorinha mesmo, e a gente não sabe quem é, pode ser assim meu vizinho, a gente vai achando que é uma coisa, mas é outra.

Quando você vai caçar, tá sozinho, nunca responde essas coisas, não pode responder. Se você ouve lá: ‘ô Gabriel, ô Gabriel’ não responde, não pergunta: ‘o

que é que foi’? Bastou tu responder ele, ele vem, porque tu tá chamando ele de volta. Aí você ouve voz humana, mas quando ele aparece, hm... aí já foi, ó o tamanho da garra dele, aquele dente maior que de onça, todo preto assim, olho vermelho. Então tem muita coisa que parece que é, mas não é”.

Na continuidade da conversa, Marcos chamou a atenção para a relação dos é com os animais.

“Ele vem como gente, tipo assim mulher, voz doce, te leva. Vem como anta, porco, ele se transforma em bicho, você pode arremendar anta, falar: ‘opa, hoje vou encher barriga’. Aí ‘anta’ te responde, mas você não vê nada, aí ele já aparece, mas não é anta, é é. Então é se transforma em bicho também, pode acontecer de você chamar anta, ele se transforma em bicho, mas você pode atirar à vontade, não vai morrer, tu vai sempre errar bala. Por isso não pode tá sempre andando e matando qualquer caça, de qualquer jeito. Tem risco de ter coisa ruim por trás. A gente fala pros nossos meninos, caçar não é assim, sair todo avexado, fica tomando chicha e fica corajoso querendo ir caçar, tem que saber bem o que tá se caçando”.

Desta forma, os **hipfopsihi** se apresentam e falam como as presas dos humanos. Manduca havia ido caçar com Davi Jaboti, o seu parceiro de caça. Ao chegarem à roça, combinaram que deveriam se separar para verificar os barreiros situados em lados opostos do tapiri. Exímio caçador de antas, Manduca foi surpreendido por uma “anta” que, segundo ele, teria sido a mais difícil que ele abateu em toda a sua vida. Ele *arremendava* o animal, *fshiiiii*, que respondia. Quando iluminou o barreiro com sua lanterna, curiosamente a “anta” se espreitava no barreiro, espiando o caçador. Desconfiado, ele continuou a comunicação. O “animal” então deu um pequeno passo para o lado, se oferecendo à Manduca, que conseguiu disparar um tiro em sua paleta. Em vez de cair sobre o solo ou correr desenfreadamente rumo à floresta, como é habitual, a “anta” investiu contra Manduca. Até esse momento, não havia nenhuma suspeita, porque, apesar de ser raro, os caçadores relatam que, eventualmente, o animal pode fazer esse tipo de investida. Manduca conseguiu esquivar-se ao subir em uma árvore e iniciou uma sequência de tiros: foram mais de dez e nenhum sinal da anta cair. Uma enorme quantidade de fumaça começou a se alastrar do corpo do animal e, com ela, um dos cheiros mais insuportáveis que o caçador disse já ter sentido em sua vida. Após isso, a

“anta” despencou e obviamente Manduca abandonou o animal caído no barreiro, mas não foi o suficiente para que ele não adoecesse¹¹².

Os **hipfopsihi**, portanto, empregam o gênero verbal do *arremendar*, *dobrando* tanto nas línguas humanas quanto nas línguas animais. Quando recorrem às línguas animais, eles atraem os humanos fazendo-os pensar que se encontram diante de um parente que os próprios caçadores humanos fingem ser, isto é, os animais. Aqui se evidencia um aspecto fundamental do *arremendar*, a ser esmiuçado no próximo capítulo. O humano finge ser parente das suas presas ao falar a *língua animal*, tal como o espírito pode fingir ser parente dos humanos, não como humanos, mas enquanto o seu “parente relacional” – aquele que os humanos buscam matar, ao falar como ele. Essas nuances revelam uma assimetria decisiva: é necessário fazer com que os animais pensem, e não que o caçador pense ele mesmo. Afinal, se assim suceder, ele só pode se tornar um deles. Os espíritos, por outro lado, também se fazem gente quando falam como gente. No entanto, de uma forma ou de outra, o destino dos humanos é o mesmo: a doença ou a morte.

Vejamos o que disse Elisabete em duas ocasiões:

“O mundo desses é é todo de espinho, é contrário do nosso, por isso que ele vira esse cabeça nossa de ponta pra baixo quando a gente encontra com ele. Só que pra ele não é espinho, só pra gente, mas a coisa é que a gente começa a enxergar bonito no espinho”.

A outra fala, já apresentada no segundo capítulo, é aquela que diz respeito ao momento em que um terceiro elemento encontra a pessoa conversando com os *é*, mas aparentemente ela está falando enrolado, gemendo e murmurando, sozinha. O “virar a cabeça de ponta pra baixo” é, segundo Elisabete, quando se *endoida*. Nesse sentido, tal ideia de “virar” se mostra interessante, já que por meio dela as inversões de mundos existentes entre humanos e espíritos parecem convergir. E convergem, precisamente, no *bonito*. Ao encontrá-los, os humanos não apenas passam a perceber o mundo espinhoso

¹¹² Dizem que a fumaça liberada pelo “animal” decorre do momento em que os **hipfopsihi** abandonam a pele que vestiam. Os pajés são aqueles capazes de matar esses espíritos, ao soprarem suas flechas-palavras nessas entidades na vida onírica ou durante o uso do rapê. No entanto, dizem ser possível abater um **hipfopsihi** mesmo sendo um caçador, mas, para isso, é necessário uma bala envolta em cera de mel, substância que só existia no tempo da maloca, curiosamente produzida pelo mesmo mel oferecido pelos pajés às mulheres para produzirem uma voz bonita.

como *bonito*, mas apreciam também a voz de um **hipfopsihi** como *bonita*, o oposto, no entanto, do que observa o terceiro elemento, ouvindo uma fala enrolada, estranha.

Meus interlocutores ainda me alertaram que, quando se passam pelas presas dos humanos, os *é* não sabem disfarçar a sua ansiedade em capturá-los. Transformados em animais, eles se revelam mansos demais. Por isso, dizem, quando alguém estiver *arremendendo* na floresta e, ocasionalmente, um bicho responder rápido demais ou insistir muito em estabelecer uma comunicação, deve-se desconfiar: afinal, animais *sabidos*, ao contrário, promovem uma série de estratégias que dificulta a relação comunicativa e exigem o bom convencimento. Piau Massaká narrou-me um *causo* que evidencia tal recomendação. Aproximava-se a Páscoa, época em que não é aconselhável sair para caçar, em razão da quaresma – embora é verdade, nenhum interlocutor siga as prescrições católicas para este período. Ainda assim, Piau e seu sogro Manduca resolveram sair. Ouviram um bando de macacos-pretos distante. Passaram a *arremendá-los* e não demorou muito para que um deles respondesse. Piau então se questionou: estaria o macaco perdido do seu grupo? Piau percebeu que o macaco se mostrava ansioso ao insistir demasiadamente em chamá-los de volta. Não demorou muito para que um macaco, reluzindo um brilho estranho, viesse andando pelo chão ao encontro dos caçadores. Chamou a atenção que ele não mostrava os dentes e estava “de dois pés”, modos inabituais para a espécie, ao menos na floresta. Genro e sogro se viraram de costas e correram, o melhor a ser feito nessas circunstâncias. Diferentemente do que fez Manduca, como narrado anteriormente, que não teve a mesma prudência quando a “anta” espreitava no barreiro, espiando e oferecendo o seu corpo, fato que resultou no seu adoecimento. Desta forma, como sabemos, para os mundos altamente transformacionais amazônicos, “nunca é inteiramente seguro acreditar, como evidência, na impressão causada pelo primeiro olhar: é sempre melhor esperar e ver o que transparece (Rivière, 1995, p. 201).

Além disso, os *é* procuram persuadir os humanos transfigurando-se e deslocando-se até regiões próximas das aldeias, ou mesmo surgindo dentro delas. Como me narrou Elisabete:

“esse papai [Kubahi] falava, não pode tá matando esses aparecidos, esse é coisa que não presta. Uma vez veio bando desse zogue-zogue passou bem ali onde era nossa casa de chicha, então esses menino ficaram doidos pra ir matar. Papai então falou, se atirarem vão ficar doente, deixa eles passarem”.

Matar uma presa nos perímetros da aldeia é uma ação sempre arriscada. Contaram-me, por exemplo, um episódio ocorrido com a filha falecida de Adão Wajuru. Uma nambu-azul havia pousado no telhado da sua casa e todos se agitaram com sua presença. Os mais velhos advertiam para que ninguém interagisse com o animal. Contrariando-os, Adão buscou sua espingarda e desferiu um tiro contra o *bicho-de-pena*, que não demonstrou qualquer receio e se tornou muda. Alguns dias depois, a sua filha pequena faleceu em decorrência de um afogamento. Dizem que a atitude do caçador interferiu diretamente no corpo da criança, segundo as lógicas apresentadas no segundo capítulo. Fragilizada, seu corpo não suportou a presença daqueles que habitam as águas, sendo levada a viver junto deles.

Apenas uma figura pode oferecer de bom grado animais mansos: os donos dos animais. Virtualmente, todos os seres no mundo possuem um dono. Esses donos podem oferecer caça aos humanos, seja por meio da negociação conduzida pelos pajés em seus sonhos, seja estabelecendo contrapartidas, como me narrou o falecido Brito, nas quais o caçador deve deixar na floresta uma cuia com macaxeira cozida e um cigarro de tabaco enrolado como forma de pagamento. Ainda assim, eventualmente as ações dos humanos podem despertar a ira desses donos, como pode-se perceber nas palavras do pajé Marcos:

“Tem história desse marido da minha prima Julieta, baleava muito anta, um dia foi pro barreiro, chamou, chamou... respondia. Aí pegou lanterna, olhava, olhava, nada. Quando viu era dono, aí já flechou bem coração dele. No caso assim, dono tem raiva que tá caçando muito criação dele, então é mais doença assim, ele quer te matar, porque quer levar seu espírito pra ser peão lá com ele, na fazenda dele. Aí foi pajé, fala pro dono: ‘o que tá acontecendo meu amigo?’ ‘Olha é o seguinte, teu caçador tá caçando demais minha criação, não pode tá fazendo isso não’. Aí pajé responde: ‘tá bom meu amigo, mas deixa eu levar espírito dele embora pra aldeia, vou conversar com ele!’ Aí ele libera”.

Nesse caso, o dono acabou *arremendando* o marido de sua prima, passando-se pela sua própria criação, que é a presa do humano. Embora essa situação seja rara, o dono pode, em certas ocasiões, desejar roubar o *coração* dos humanos para que trabalhem em sua fazenda, encarregando-os de cuidar dos animais de um modo jamais realizado durante a vida enquanto caçadores. Essas fazendas me foram descritas por André nos seguintes termos:

“Dono vê uma fazenda bonita, linda, arrumada, bem aparada e roçada. Os bichos também... agora peão não, nós caçador que lá vira peão, já vê só moita de espinho, fede à bosta e mijo, daí tudo é com espinho, até folha e árvore”.

Há ainda um complemento sobre estas fazendas. Basílio Makurap narrou para Manduca a sua passagem em uma delas, tendo em vista que ele havia baleado caças demais:

“O tempo lá, dizia Basílio, passa diferente do que é aqui no nosso mundo, quando parece que lá passou hora, aqui não foi nem um minuto. Chegou lá era um curral que fica nossa caça, que é bicho do dono, esse dono, diz ele, que era pequenininho, mas com um chapéu de palha maior que ele. Aí chama o homem: pode escolher o mais gordo que tu quiser levar, mas não baleia, dá só um na pá. Quando ele voltou, foi como se ele tivesse ido caçar mesmo, no mato. Mas pra ele na fazenda lá foi muito dia”.

Mesmo sendo levado para a fazenda de um dono, o que apresenta um risco tremendo, ainda assim Basílio pôde escolher a dedo uma criação-caça para levar de volta à aldeia. As punições são raras pois os donos são tidos, na maioria das vezes, como diplomáticos e gentis: “o dono tem bondade dentro dele, ele só não quer que caçador baleie muito criação dele, mas ele dá caça pra gente, não vê aí dia que entrou queixada de bando? Ele é bem diferente dos *é*, que esse sim é mau mesmo!”. Embora possam repreender os humanos, os donos não desejam fazê-lo; já os **hipfopsihi** o querem a todo momento. Soares-Pinto faz uma pertinente comparação entre os *é* e os donos: “os ‘É’ são uma anti-imagem dos **ibzia** (donos criadores), pois apresentam uma socialidade contrária à domesticação. Errantes, sanguinários, sem aldeia, sem roça, desprovidos de uma moralidade que deve ser sempre ensinada ou cobrada pelos pajés, os *É* são, com efeito, uma figura de anti-sociedade. Eles não trocam, nem oferecem nada para ninguém, sua única modalidade de relação é a predação” (Soares-Pinto, 2014, p. 299).

A partir da análise de Soares-Pinto, gostaria de aprofundar a discussão entre essas duas figuras. Se antes de devorar os humanos os *é* os fazem enxergar nos espinhos e nas suas línguas o *bonito*, nas fazendas dos donos não parece se tratar disso. No caso do primo de Marcos, é notável que ele foi predado pelo dono disfarçado de anta, o que mostra, por vezes, que um dono não é sempre benevolente. Entretanto, Soares-Pinto tem razão em situá-los na relação de domesticação e do cuidado. O que um dono intenciona é punir um caçador e obrigá-lo a realizar cuidados nunca antes demonstrados com os animais. Esses

cuidados, contudo, são realizados em condições muito específicas: no sofrimento eterno, em um local que exala o odor de fezes e urina, no qual os trabalhadores sempre estão se machucando com os espinhos. Essa fazenda não se torna *bonita* aos olhos humanos, pelo contrário, ela se revela hostil e punitiva: os maus-tratos aos animais se tornam maus-tratos aos humanos¹¹³. O sofrimento no cuidado não deixa de evidenciar que, em certo sentido, o “animal” maltratado mudou de posição.

A comunicação diplomática entre humanos e donos para solucionar essas questões ocorrem nos sonhos. Vejamos um diálogo com Arandú:

“Arandú: Ele vem no sonho: ‘escuta, por que é que seus caçadores tão baleando minha criação? Não tô gostando disso, então a gente tem que dar um jeito, me dê alguma coisa, ou senão vou pegar espírito dele, pra ser meu peão’.

Eu: Mas qual língua vocês falam com eles? Jaboti?

Arandú: Também, você fala com ele em qualquer língua, se parente falar wajuru, ele responde, se falar português também, até inglês se quiser falar ele responde. Ele sabe todas as línguas, ele é *linguista*.

Eu: E como é que ele fala com criação?

Arandú: Aí já é na língua do bicho mesmo! Ou assim que nem quando esses fazendeiro chama criação: *haaaoo haaao*. Como tô te falando... ele é linguístico” (Diálogo promovido dia 08/08/22 na Baía das Onças).

Na floresta, a comunicação entre os donos e suas criações é efetuada em língua animal. O velho Kubahi costumava levar seus netos em incursões pela floresta para ensiná-los uma série de práticas que deveriam ser seguida nesse domínio. Pipa Kujubim me relatou que uma marreteira havia passado pela Baía das Onças e ofereceu uma boa quantia em dinheiro por um filhote de anta para criar. Em uma dessas incursões, por sorte, ou, como veremos, azar, o grupo de meninos que acompanhava Kubahi ouviu o chamado de um filhote de anta perdido. Um deles respondeu se passando pela mãe e logo o filhote

¹¹³ E isso não se associa apenas à vivência nessas fazendas. Lembro aqui o destino dos humanos que maltratam cachorros: segundo Marcos, passam a comer água com fezes de cães quando se dirigem para outros domínios no pós-morte. O tema da “crueldade” envolvendo os maus-tratos aos cães na Amazônia foi tratado por Vander Velden (2019). Entre os Karitiana, por exemplo, se bem cuidados, os cachorros não estarão presentes no pós-morte, onde se vingariam das brutalizações sofridas pelos seus donos, através de mordidas que infligem dor. Caso sejam brutalizados, eles estarão no além, “impedindo o destino desejado por todos que irão morrer: um mundo de felicidade plena, prazeres permanentes e abundância material, onde os animais se apresentam aos caçadores, as árvores carregam frutas todo o tempo, e cada um tem seu próprio dinheiro, carro, casa e mesmo avião” (Vander Velden, 2019, p. 22). Algo de fato semelhante ao que se encontra no Guaporé, onde o sofrimento de uns durante a vida, se transforma em sofrimento para outros no além.

surgiu entre a vegetação. A ansiedade dos jovens foi tanta que não mediram esforços para correr atrás da presa, agarrando-a e imobilizando-a. “Estamos ricos”, lembrou Pipa, citando o que foi dito naquele dia. Demasiadamente empolgados com a situação, os garotos ignoraram o importante conselho de seu avô Kubahi: o de construir um pequeno curral de galhos e cipós para que a anta não fugisse. Para além da capacidade física do animal de empreender uma fuga se apenas amarrada, esse conselho visava ludibriar seu dono, que, observando-a dentro de um curral, pensaria que estava sendo bem tratada.

Os rapazes, como é comum entre os jovens, desconsideraram as advertências de seu avô e apenas amarraram o filhote com cipós e embiras. Pipa relata que eles a imobilizaram de tal maneira que julgaram impossível uma fuga, passando cipós pelas patas traseiras e dianteiras e amarrando seu pescoço a uma árvore, antes de irem dormir. Na manhã seguinte, a desolação era generalizada: para onde havia ido a pequena anta? Desperto há um bom tempo, Kubahi, conta Pipa, ria solenemente enquanto se aquecia na fogueira. “Eu avisei todos vocês, vocês não me ouviram! Mãe dela chamou noite toda, era dono que veio buscar, vocês são teimosos, essa anta gritou a noite toda, chamou mãe dela o tempo todo! Não sei como é que vocês conseguiram dormir ainda por cima, seus preguiçosos! Dono olhou e pensou: por que diabos meu bicho tá todo amarrado?!”. O dono, se passando pela mãe do filhote perdido, conseguiu encontrar, afinal, a sua criação. Se os garotos a amarraram, esqueceram, contudo, do principal: amarrar as suas mandíbulas para que ela não pudesse falar.

Nesse caso, criador e criação conversaram na língua do animal, mas há outros meios pelos quais eles se comunicam. Marcos, em outro diálogo, apontou para outro aspecto interessantíssimo de se *arremendar* animais. Por conhecer as comunicações dos donos com sua criação, diz que é possível atrair suas presas passando-se não pelo animal, mas pelos seus próprios donos. A lógica de atrair, no entanto, não é feita na *língua* do animal, mas numa espécie de *língua misturada*, como aquela descrita anteriormente que mistura o jaboti e o makurap e, como veremos, as usadas para falar com animais de criação, na próxima seção.

“Marcos: Olha, tem outros jeito também de arremendar que vou te contar. Quando dono desses bichos... eles têm assopro que cada bicho entende. Não é o mesmo do bicho, já é outro, mas bicho entende, sabe que dono dele tá chamando. Esse dá pra fazer também, mas quase ninguém conhece, eu conheço alguns, porque falo com dono.

Eu: Pensa que é o dono?

Marcos: É, tipo buzina assim, chamando pra ir comer, é berrante igual nosso. Dono que leva eles, é tipo fazenda, assim, não dá pra chamar cada um, então toca buzina dele, todo mundo ouve” (Diálogo promovido dia 22/08/22, Baía das Onças).

Para além dessas duas figuras, a saber, os *é* e os donos, há outras entidades que interpelam os humanos fazendo se passar por animais: os mortos. Movidos por uma saudade irremediável, os mortos anseiam por conduzir seus ex-parentes ao domínio que agora habitam. Para descrever essa relação, é necessário introduzir mais um importante aspecto do *arremendar*. O *arremendar* não consiste apenas em ocultar o corpo físico do caçador em suas tocaias, na vegetação ou na copa das árvores, mas também em dissimular a alteridade humana mediante a *língua*. A comunicação, desta forma, faz parte do registro sonoro ou auditivo. À medida que o animal é atraído, os caçadores percebem a sua aproximação e passam a vislumbrá-lo. A visão aqui, como notamos, não constitui um sentido plenamente confiável, embora ofereça uma garantia mínima da presença efetiva da presa. Ao vê-la, o caçador cessa de falar na língua animal e então realiza o disparo que é seguido de um xingamento distanciador. Na floresta, não é nada aconselhável sustentar a comunicação com os animais que se fazem presentes simultaneamente pela voz e pelo olhar.

As aldeias no Guaporé apresentam zonas intersticiais que mesclam agrupamentos de casas espaçadas e porções de floresta. Essas zonas liminares não são dotadas da mesma segurança atribuída ao espaço aldeão, ainda que, diga-se de passagem, nem mesmo as próprias aldeias possam ser descritas como inteiramente seguras. Recordo-me de um episódio na Baía das Onças, quando tomávamos chicha na casa de Zidane Jaboti. O ambiente era de grande animação, assávamos uma paca, até que Pipa, de forma abrupta, retirou-se sem oferecer qualquer palavra de despedida. Pouco tempo depois, chegou a notícia de que ele havia *endoidado*. Marcos, que bebia chicha conosco, foi prontamente convocado para *rezar* o seu sobrinho. Durante o processo, Marcos interrogava o rapaz, indagando se ele recordava o ocorrido. Pipa, em murmúrios, afirmou que encontrou um tincuã no caminho entre a casa de Zidane e a sua. Nesse encontro, Pipa não só avistou a o animal, mas também conversou com ele e, nesse entrelaçamento simultâneo de visão e palavra, sobreveio seu *endoidamento*. Naquela mesma noite, Marco havia sonhado com seu já falecido pai e avô de Pipa, Kubahi, o responsável por essa comunicação, pois almejava conduzir o neto para perto de si, para viver com ele.

A explicação de Marcos resume toda essa comunicação transespecífica:

“Esse meu sobrinho, quando encontrou com esse tincua, podia ser que ficou falando na língua dele. Não dá pra saber, ninguém tava ali pra ver como é que foi o que aconteceu. Só que tem *mistério*, quando esse tipo de coisa acontece, quando vê assim a pessoa endoidando, ali na hora tá assoprando, assoviando. Só que, na verdade, espírito tá falando com esse parente língua de gente mesmo, que nem tamo conversando aqui, agora”.

Quando enunciei que apenas os *é* podem falar as línguas humanas para *arremendar* humanos, fundamentei-me na conversa com Marcos sobre esses outros-que-humanos. No entanto, os próprios humanos podem se *arremendar* mutuamente, sobretudo nas interações com inimigos – que não deixam de configurar uma qualidade específica de gente. Como demonstrei através das palavras-assopros de André, no *tempo da maloca*, não era aconselhável falar a língua humana na floresta, não apenas por causa da lógica comunicativa dos animais, mas igualmente devido à presença potencial de inimigos. Além disso, segundo André, mesmo no uso do assopro, cada grupo elaborava sua própria língua assoprada destinada a assegurar a comunicação no interior da mata. Vejamos uma descrição da liderança:

“Tchoé foi caçar com sogro dele que era pajé. Aí disse: ‘bora pra casa, sonhei muito feio hoje, *boroti* [inimigo] vai encontrar com nós. Bora devagar’. Enquanto iam embora, ouviram assim mato se mexendo, alguma coisa se escondendo. Olharam, olharam, nada. Era Tupari, cortava pescoço e comia gente. Ai Tchoé pensou ‘agora sim!!! Tamo ferrado...’. Ai Tupari flechou sogro do Tchoé, sogro falou pro genro: ‘é meu genro, agora me lasquei, tô pra morrer, mas você tem que matar tudo esse *tuparizada*, senão minha filha vai te deixar’. Esse Tchoé pegou flecha do sogro morto, flechou muita gente, aí se escondeu e conseguiu voltar pra aldeia. Falou no outro dia pro pessoal, vamo buscar corpo do meu sogro pra fazer enterro. Chegou lá tava sem cabeça, Tupari roubava cabeça desses que matavam. Começaram a pegar corpo, mas ouviram inimigo soprando, conheceu assopro do Tupari. Tchoé pensou ‘tão aí ainda, vamo pegar eles’. Arremendou nesse assopro tupari, inimigo veio, pensando que fosse amigo, parente, mas era Tchoé, *tau tau tau*. Flechou e matou o resto”.

Além desse aspecto que envolve as línguas sopradas dos humanos, há situações em que os próprios caçadores se deixam enganar pelas línguas animais empregadas por eles mesmos. Nas caçadas coletivas, é comum que os parceiros se separem, cada qual tomando uma direção distinta. Ivanildo Jaboti e Toti Massaká haviam ido caçar e, já

apartados, ouviram um bando de macacos-pretos, com os quais iniciaram a comunicação. Enquanto percebiam o grupo se distanciando, um macaco em particular parecia se aproximar, uma atitude no mínimo suspeita. Ivanildo, ao narrar o *causo*, disse ter estranhado toda aquela situação, mas que o desejo de matar um macaco era tão intenso que ainda assim persistiu na tentativa. Não tardou para que os “macacos” finalmente se encontrassem: Ivanildo e Toti deram de cara um com o outro e se depararam com suas espingardas se entrecruzando. Os dois então se puseram a rir, aliviados, do engano mútuo causado pela língua animal. Um caso muito parecido com o de Manduca e a onça-pintada, no qual predadores se atraem fingindo ser o que eles desejam preda.

Entretanto, nem sempre tais enganos têm desfechos cômicos. Paquinha Wajuru, por exemplo, foi alvejado na perna durante uma caçada noturna, quando seu parceiro, tomado pelo engano perceptivo, o confundiu com a própria caça. Concluiu meu amigo: “Você sabe como é o mato, é muito perigoso, tem muita coisa envolvida, nem sempre o que a gente pensa que é, é de verdade”¹¹⁴. Se como observou Rivière, na Amazônia as aparências enganam (Rivière, 1995), no Guaporé, é possível dizer que as línguas também.

4.8 Histórias, causos e animais de criação: línguas animais nas aldeias

Não é adequado falar *línguas animais* nas aldeias. Essa prática só se realiza em contextos cuidadosamente controlados: em torno da fogueira, com o tabaco aceso, a chicha circulando e os parentes reunidos em conversas. Durante quinze meses de pesquisa de campo, jamais ouvi qualquer *língua animal* fora deste contexto, no qual humanos costumam narrar suas experiências sob a forma de *causos* e *histórias*. As únicas exceções a essa regra são os animais de criação, que se fazem ouvir nas proximidades das casas; os bichos do mato que residem ao redor ou visitam as aldeias; e as crianças, que, em razão da sua condição liminar de parentes ainda em formação – isto é, que não possuem a

¹¹⁴ Aqui tratamos de animais, humanos, inimigos, donos, mortos e espíritos malignos. Entretanto, chamou-me a atenção o caso anedótico que envolveu uma motocicleta. Dois amigos haviam saído para caçar em condições pouco recomendáveis, pois estavam demasiadamente embriagados. Tomaram a motocicleta e se deslocaram para uma área de caça próxima à Ricardo Franco. Estacionaram o veículo na floresta e adentraram em busca de presas. Não encontraram absolutamente nada, obviamente. Na volta, ao focarem com a lanterna, avistaram um ponto brilhoso, que lhes pareceu ser o reflexo dos olhos de um veado. Sem hesitar, um dos amigos disparou uma série de tiros de .22. Ao se aproximarem, lá estava, afinal, a moto alvejada. Os olhos de veado nada mais eram do que as lanternas de seta do veículo.

chamada *fala bonita* –, não apenas podem, como também devem, *arremendar* nos perímetros domésticos.

Antes de abordarmos as crianças, é preciso compreender os gêneros verbais nos quais as *línguas animais* se inserem. Nas noites em que passei na Baía das Onças, após as atividades diárias e na ausência de grandes *chichadas*, Elisabete e Manduca costumavam sentar-se no terreiro depois do jantar. Minha anfitriã logo iniciava alguma narrativa ou oferecia uma delas como resposta a um tema específico que eu lhe propunha. A depender do enredo, *línguas animais* atravessavam a sua própria língua, da mesma forma que os sons dos acontecimentos eram narrados, assim como os da vegetação, do vento ou da chuva. Tais narrativas constituem, portanto, verdadeiros registros simbólico-semióticos que abarcam *línguas* e outros signos. Enquanto um gênero verbal, a narrativa de uma *história* implica, em determinados momentos, falar como falam os animais, evocando-os à cena, bem como reproduzir sonoramente os traços de seus movimentos, como o voar das moscas ou quando arapapás batem asas.

Japão, em certa ocasião, disse-me ser muito melhor contador de histórias do que sua irmã Elisabete. A justificativa, segundo ele, é que dominava com maior habilidade os recursos da narrativa, sobretudo as incorporações e reproduções dos sons, como o barulho do vento¹¹⁵:

“contar história é uma viagem dentro da fala, uma verdadeira arte, como vocês diz. É como se eu pudesse trazer pra você como tudo aconteceu, é como se você pudesse ouvir o barulho do vento como ele fazia no dia, o barulho da fruta caindo, de cada pegada da pessoa. Isso é porque a gente não escrevia nossas histórias, é assim que a gente conta, uma verdadeira obra de arte”.

Revisitar meus registros gravados dessas narrativas se coloca como um grande desafio. A voz baixa da minha interlocutora, quase inaudível, se entrelaça às onomatopeias, ao choro de uma criança sonolenta, às *línguas* dos bichos, aos sons de seus movimentos, às palmadas contra os mosquitos, à tosse, aos gritos e aos assopros. Ao fundo, emergem os milhares de insetos que cantam durante a noite, os gritos dos ratos

¹¹⁵ Além disso, Japão observou que o português falado atualmente dificulta a reprodução desses sons, por serem de difícil tradução para essa língua: “Os velhos de antigamente, sim, que sabiam contar direitinho, porque esses sons, como bicho raspando no mato, eles sabiam fazer na língua. Era outra coisa, ficava muito mais bonito”. É precisamente por esse motivo que optamos por realizar as representações gráficas do som dos animais a partir do sistema fonético/fonológico do português.

toró nas margens da baía, ou o esturro de um jacaré. Esses aspectos sensíveis não são meros ornamentos narrativos: constituem dispositivos de atenção e imersão para a plateia, uma *viagem*, nas palavras de Japão. A transmissão de histórias é, simultaneamente, a transmissão de conhecimentos: trata-se de ensinar como os humanos devem se portar, o que os animais são capazes de fazer e como se tornaram aquilo que são. Em outras palavras, a narrativa é também uma forma de refletir sobre as relações que foram ou serão vividas, articulando linguagem e experiência.

Outro gênero discursivo que engloba todos esses aspectos é o dos relatos de caça, conhecidos como *causos*. Em determinados contextos, sobretudo nas *chichadas*, há uma nítida predileção das pessoas por narrar e ouvir tais relatos. Recordo de uma ocasião em que, em detrimento de outros assuntos, como a política nacional, meus interlocutores preferiram falar de seus feitos na caça. “Para de falar de Lula e Bolsonaro aí Potxe, conta um *causo* aí pra gente ouvir”, disse Passarinho, interrompendo a conversa. Esses relatos frequentemente são transformados em *histórias*. Nem sempre o narrador conta de sua própria experiência; habitualmente, evoca episódios protagonizados por grandes caçadores já falecidos. O *causo*, nesse sentido, constitui-se como um estado distorcido da experiência, que pode suscitar tanto fascínio quanto desconfiança entre os ouvintes¹¹⁶. Essa ambiguidade afeta diretamente a figura do narrador: a mesma audiência que duvida de sua veracidade pode, simultaneamente, reconhecer suas habilidades, apesar de não deixarem de gargalhar durante esses contextos. Afinal, caçadas não são nada cômicas como o são as narrativas sobre elas. Em outras palavras, assim como as *histórias*, os *causos* precisam fazer sentido para os humanos dentro da própria linguagem humana, ainda que a presença sonora dos animais indique a sua permanência a todo instante nesse tipo de discurso.

Neste aspecto, delineia-se um contraponto em relação ao que escreve Willerslev (2011, p. 69) sobre os Yukaghir. Ao voltarem de suas expedições, nas quais precisaram (quase se) metamorfosear em presa, os Yukaghir precisam falar para retornar à sua realidade ordinária. Mais do que os conteúdos da fala, importa a eles o próprio ato de falar. No Guaporé, embora isso possa ser aproximado das dinâmicas adotadas na “festa

¹¹⁶ Nas *histórias*, é comum as pessoas questionarem determinados feitos. Nonobzia, o herói mítico, por exemplo, tem a habilidade de flechar mutucas. Quando Marcos contava a sua versão do mito, as crianças que o escutavam ao redor duvidavam dessa capacidade, ao mesmo tempo em que se mostravam impressionadas. Os *causos* despertam sentimentos semelhantes quando descrevem as experiências daqueles que já se foram.

do caçador”, como veremos no próximo capítulo, os *causos* seguem outra lógica. Aqui, o conteúdo do relato importa e não se apresenta como mera descrição, mas é reelaborado a partir de um movimento reflexivo. O feito do caçador é, em regra, distorcido, ampliado ou mesmo recriado em relação ao que efetivamente ocorreu durante a caçada. Em outros termos, não se trata apenas de narrar, mas de produzir um novo sentido a partir da experiência, uma espécie de transformação narrativa que inscreve o acontecimento em um regime de inteligibilidade compartilhado.

Os detalhes narrados de uma caçada são notáveis. À medida que os caçadores narram, não apenas reproduzem as *línguas animais*, mas também encenam os comportamentos dos bichos, o que eles fazem e como fazem. Vejamos, por exemplo, nas palavras de Manduca:

“Eu tinha armado minha espera na árvore, tava ali tranquilo dentro do mosquiteiro, quando não, daí já vinha ela, ***hunf hunf*** [nesse momento Manduca levanta a cabeça e imita como as antas fazem quando querem identificar algo pelo olfato], aí parou, dali a pouco, ***tch tch tch*** [raspando no mato]. Aí eu, ***pssssssssiu***. Ela respondeu de lá ***pssssssssiu***. Aí fiquei esperando na rede, em cima da árvore, quando não ***tututu, tututu*** [Manduca, sentado, imita o animal se aproximando]. Tava como se fosse daqui aí, benzinho assim, com a fuça na minha venta. ***Tchóóó*** dei-lhe bem no meio da venta, aí ela deu carreirão, ***shhhhiu***, era galho caindo, raspava no mato, me joguei lá de cima, ficou meu tabaco pra trás, dali a pouco ouvi ***tabeeeei***, era aquela desgraça fugindo pra água, corri, quando vi, tava ali só de bunda de fora. Quando é assim, têm que ser rápido, se ela afundar você não acha mais não”.

Em termos de transmissão de conhecimento, essas narrativas revelam precisamente o que Kohn (2005) descreve a respeito da natureza dessas conversas: as maneiras pelas quais se contam histórias, bem como sua composição poética, têm por efeito auxiliar a transmissão do saber cinegético e ecológico por meio de uma modalidade discursiva repleta de simbolismos sonoros. Mais do que isso, elas recriam o momento das caçadas, como se ele próprio e a sua narrativa tratassem do mesmo acontecimento. O *causo* de Manduca encena como respiram as antas, os ruídos produzidos por seu corpo ao roçar na vegetação, o barulho que emerge da terra quando ela se aproxima, o som do vento propagado pela sua fuga, os estalos da mata sob o peso e o desespero de sua corrida, até tentar se esconder na água, e o modo como se efetua a sua *língua* assoprada.

A performance e os exageros empregados ao narrar esses *causos*, no entanto, parecem sugerir algo que ultrapassa o mero registro de saberes: instauram uma separação reflexiva dos estados vividos por caçadores e presas. Narrar um *causo* é traduzir e explicar aos ouvintes os eventos que nele se sucederam. Trata-se, afinal, de humanos relatando a outros humanos seus encontros com animais que, por sua vez, foram tratados como potenciais parentes, ainda que muitos outros sons estejam implicados nessas narrativas. Tal como nos gêneros musicais em que uma espécie de paralelismo parece atingir humanos e animais, aqui as suas línguas e sons se hibridizam numa espécie de alternância mediando a transição do que é vivido na floresta para o ambiente da aldeia, onde estão envoltos de parentes reais.

O público, por sua vez, sabe muito bem que *causos* como o de Manduca ocorrem com frequência; a propósito, muito provavelmente, boa parte dos ouvintes presentes já deve ter vivido algo parecido. Reconhecem, por exemplo, que uma anta pode, literalmente, encostar a sua *fuça* na *venta* do caçador se bem *arremendada*. Ainda assim, riem descomedidos, duvidando do narrador a cada momento: “Isso daí já tá demais!”. “Tu é doido”. “Como é que pode, rapaz”. “Ave, já tá igual aquele mentiroso do tio Jorge”. Na ocasião desse *causo*, todos tomavam chicha, o que alegrava ainda mais a narrativa. Questionei, então, à Manduca, sobre o que se tratava o assovio responsável pela aproximação da anta, mesmo já sabendo da sua resposta: “Eu tava falando que nem parente dela, como assim: tô bem aqui, vem pra cá!”. Na sequência, o velho então pôs-se a rir: “Parente é uma porra, eu tinha era que atirar naquela desgraça”. Manduca, ao tratar a anta de modo ultrajante, demonstra em meio aos seus as maneiras pelas quais os animais devem ser realmente tratados. Gargalhando, o velho promoveu os risos entre os ouvintes, que sabem muito bem o que ele quis dizer – e realizar – com isso. Narrando seu *causo*, Manduca gera uma desconfiança no público: como é possível ser parente de uma anta, se parentes mesmo são todos os presentes? O caçador promove um distanciamento entre sua experiência vivida e aquela por ele narrada. Esse distanciamento narrativo é precisamente uma das formas de se distanciar cada vez mais do seu congênere relacional. E é precisamente ao se afastar da condição de “parente animal” que o caçador se reinscreve e se aproxima do círculo de parentesco humano, composto pelos parentes verdadeiros¹¹⁷.

¹¹⁷ Os *causos*, desta forma, são narrativas similares aos *mvêt* entre os Fang (Boyer, 1988), aos quais nos voltaremos adiante. No entanto, enquanto os últimos criam na plateia um paradoxo entre conhecimento experienciado e imaginado, os *causos* tratam efetivamente de práticas. Menos do que criar tal paradoxo, o orador de um *causo* quer se livrar do próprio paradoxo vivido por ele quando falou com(o) um animal.

Eventualmente, nas rodas de *causos*, nota-se a presença de alguma criança. Por vezes, permanecem sentadas, atentas, mas logo se dispersam em outras atividades. Em outras ocasiões, interrompem brevemente a brincadeira quando a bola de futebol rola em direção à roda: ao recolhê-la, escutam por alguns minutos o que os adultos narram, antes de voltar apressadamente para o jogo. As mulheres também marcam presença nessas conversas e, por isso, como veremos no próximo capítulo, são exímias conhecedoras do que acontece no ambiente da floresta. A questão aqui, porém, diz respeito às crianças. Impacientes e tímidas, para elas os *causos* parecem soar entediantes. Ainda são muito novas para saberem “das coisas”, não obstante, ocupam o estado liminar entre algo ainda a ser produzido e o parente de verdade (Seeger, 1981). Recordo de uma situação, engraçada para mim, talvez embaraçosa para Fadiga, na qual sua avó Elisabete chamou sua atenção. Sentados no terreiro, Fadiga saiu do banho e, logo que se aprontou, saiu discretamente. Sua avó notou a situação: “Porra, Fadiga, não vai mesmo parar pra ouvir história do seu vô? Só para querendo namorar, por isso que tá aí todo *empanemado* e vive se estropiando no mato”.

Como demonstrei na seção sobre a produção de um parente, uma vez que não dominam sua própria fala, a voz das crianças não é *bonita* como deve ser a de um adulto, e, ao mesmo tempo, ainda não sabem perfeitamente como *arremendar* os animais. Quando o fazem, é de um modo demasiadamente desajeitado, errôneo. Por isso, elas *mangam* dos animais e não é aconselhável levá-las para os empreendimentos cinegéticos. Elas são como os gatos-maracajás quando novos, que assopram grosso demais para chamar uma nambu. Tal como observei anteriormente por meio da expressão de Jorge, sua fala soa estranha a ponto de não ser compreendida nem pelos animais, nem pelos humanos.

Na vida cotidiana das aldeias, observa-se meninos com suas baladeiras¹¹⁸ acompanhados de pequenos *maricos* repletos de bolotas de barro, caçando variedades de *bichos-de-pena* que habitam as aldeias com os humanos. Ao “brincarem”, reproduzem a língua dos animais e avaliam mutuamente suas próprias habilidades: “já tô sabendo fazer macaco-prego, quer ver?” ou “você não sabe *arremendar* esse não”, o que provoca a gargalhada também dos demais do grupo. Ao abater um passarinho, tratam logo de levá-lo para suas mães ou avós, como pude presenciar um dia na Baía das Onças, quando

¹¹⁸ Pequena arma de arremesso manual utilizada para lançar pedras ou bolotas de barro. Sua estrutura tem a forma de “Y” na qual é amarrada um elástico.

Grande abateu um tincuã. “Vovó, você come tincuã?”; Elisabete, sorrindo, recebeu a presa do seu neto e colocou ao lado do amontoado de macaxeira que ela descascava junto de sua filha Marli. Voltando-se para nós, comentou: “mãe desse daqui ensina falar desde pequeno. Quando fala *tiincuã*, ele tá falando pra gente: ‘cuidado é bicho [é] que vai te pegar’. Quando é velho e faz *titiiti* é caça, ‘pode ir caçar, vocês vão encontrar caça’. Então é assim, Grande”. As crianças são como os tincuãs. Elas precisam desde cedo aprender não só a sua língua materna ou o português, mas igualmente as línguas animais, se quiserem futuramente se tornar exímios caçadores. Se tincuãs falam para os humanos, assim devem fazer as crianças para os animais quando alcançarem a *fala bonita*.

É fato que as crianças falam línguas humanas ao aprendê-las, mas o verdadeiro estatuto humano dessa comunicação só é atingido a partir do momento ritual. Até lá, elas habitam uma condição liminar, de ser um tipo de gente específico, como são os próprios animais. Gostaria, no entanto, de traçar esse paralelo não com os animais que os humanos *arremendam* na floresta, mas, justamente, com aqueles que são trazidos para serem criados nas aldeias, isto é, a contrapartida da caça, o resultado do amansamento traiçoeiro efetuado pelo caçador com os pais daqueles que, a partir de agora, devem ser realmente amansados e criados.

Frequentemente, os povos amazônicos relacionam as crianças aos seus animais de criação (Costa, 2017; McCallum, 2001; Overing, 1999; Vander Velden, 2012). As razões para tanto podem variar, mas, geralmente, envolvem práticas voltadas à produção e modulação de um ser que será inserido nas unidades domésticas: afetos, carinho, amor, alimentação, comensalidade e ornamentação. A criação de animais entre os povos no Guaporé incorpora igualmente esses cuidados. Meu interesse, no entanto, é explorar uma dimensão ainda pouco investigada nas etnografias amazônicas a respeito da criação animal, a saber, as línguas e seus modos de participação na efetivação da comunicação entre humanos e animais nas aldeias. Algumas exceções podem ser observadas, como em Souza e Parker (2012), que mostram como os Arara no norte amazônico dispõem de uma série de jogos de linguagem (*ludlings*) utilizados para falarem com animais de estimação como uma expressão de amizade, quando desejam se aproximar deles:

“Por exemplo, a palavra arara para macaco-prego é /tawe/. Consequentemente, o ludling para essa espécie de macaco é chamado em arara, de /tawe lumbanbot/. Isso significa, literalmente, “fazer a língua de macaco-prego”. O que chama a atenção é o fato de que os Arara não utilizam a palavra para “língua” (tongue) como metonímia de

“linguagem”, exceto nesses ludlings” (Souza & Parker, 2012, p. 317, minha tradução).

Através de substituições de vogais ou consoantes em palavras da língua arara, ou mesmo de acréscimos e substituições de palavras em conjunções, é possível se comunicar com os animais de criação, ainda que, paradoxalmente, os autores definam essa comunicação como monólogos (Souza & Parker, 2012, p. 343).

No português, meus interlocutores reconhecem a divisão dos animais em duas categorias, que implicam a condição em que vivem: *da casa* e *do mato*. Como demonstrei a respeito da “anti-taxonomia”, a elaboração de categorias compreende uma porosidade, na medida em que estas se mantêm abertas aos eventos. *Bichos de casa* conformam tanto aqueles *do mato* que passam a ser criados pelos humanos, quanto os introduzidos pelos **eré** no tempo do contato, como cachorros, patos, bois, cavalos e porcos. Nesse processo relacional e transicional de conversão entre o *do mato* e o *da casa*, os aspectos que definem as *qualidades de gente* dos animais se transformam, a ponto de fazê-los se tornarem outra *qualidade* em relação aos seus congêneres habitantes das florestas. Exemplo disso é que os animais passam a viver na companhia dos humanos, ganham nomes e se alimentam dos mesmos alimentos consumidos pelos humanos, fato que implica igualmente estarem em uma prática de comensalidade, cuidados e afetos (Costa, 2017).

Essa transição entre *qualidades* é um fenômeno próximo àquele observado por Phillipe Erikson entre os Matis, sobre a existência de uma relação de diferença entre indivíduos de uma mesma “espécie”, a depender do contexto em que se inserem. Quando os Matis capturam animais para serem criados nas aldeias, promovem um movimento de humanizá-los. O primeiro passo consiste em não atribuir aos seus animais de criação o termo que designa normalmente seu “ancestral de origem”, substituindo-o por vocativos. Desta forma, segundo Erikson, “os animais criados na aldeia são assim terminologicamente distintos da caça, sem dúvida, com o objetivo de dissimular sua origem silvestre” (Erikson, 2012, p. 20). Com efeito, esse parece ser um aspecto conhecido entre os povos ameríndios. Para os Guajá, os bugios se tornam “espécies” diferentes, a depender do contexto da caça ou da criação, onde a relacionalidade contextual é fundamental. Mais do que a espécie em si, importa os agenciamentos dessas relações em que a espécie “seria subordinada por esse duplo vínculo, não havendo espécie

em si, mas agenciamento entre caça e outros de criação” (Garcia, 2018, p. 194). Entre os Kanamari, o que agencia esse aspecto relacional é a alimentação e o amor, que operam enquanto tecnologia de transformar animais selvagens em animais de criação (Costa, 2017, p. 52) e, assim, diferenciá-los.

O uso de vocativos (*pet vocatives*, conforme Dienst & Fleck, 2009) no Guaporé, que sugere um tratamento pronominal e a transformação da relação entre predação e criação, consiste em um fato etnográfico relevante. Questionei a alguns interlocutores se tal prática ocorria também em suas línguas nativas, mas responderam não saber ao certo. Como exemplificou Elisabete: “Não sei te dizer, essa vovó Kiri criava um guariba, mas quando falava dele, falava Guariba mesmo, se tô lembrando bem. Isso de dar nome pra bicho veio com vocês”. Em português, contudo, esse papel é assumido por nomes pessoais, que não deixam de configurar um tratamento vocativo e verbal em relação aos animais. Isso conduz, evidentemente, a uma mudança na concepção do animal: designar o nome “Chico” a um macaco-prego o torna uma *qualidade* diferente dos demais macacos-prego que figuram como presas dos humanos. Meu argumento, entretanto, é que se o tratamento vocativo faz do Chico, por exemplo, uma *qualidade* efetivamente distinta, a língua que ele emprega igualmente participa dessa diferenciação. Por outro lado, como demonstrarei, os bichos introduzidos da floresta estão sempre em processo de se tornarem “domésticos”, precisamente porque não deixam de apresentar algumas afecções que seus congêneres vivenciam no mato.

Os *bichos de casa* compreendem quase tudo o que os humanos dizem para eles. Essa parece ser, como vimos anteriormente, uma condição inerente a quase todos os animais, estejam eles na floresta ou na aldeia. Desta forma, os humanos conversam com seus animais, distribuem-lhe ordens, fazem brincadeira, os *aconselham* ou lhes dão bronca. Para comunicar com os animais nas aldeias, ao contrário do que ocorre na floresta, os humanos não empregam as *línguas animais*. Meus interlocutores, até onde pude saber, não dispõem de nenhum gênero verbal como os “ludlings” entre os Arara; falam com seus animais de criação empregando as línguas humanas sem qualquer aspecto lúdico ou disfarçado. Quando preparam seus cachorros para se tornarem bons caçadores (Labontê et. al., 2021; Vander Velden et. al., no prelo), seja ao servi-los com determinados tipos de formigas – como as oncinhas e a saúvas –, seja ao lhes oferecer banhos com folhas de jaborandi, os donos humanos sussurram em seus ouvidos. Tais sussurros são tidos como *conselhos*, como presenciei Elisabete os proferindo ao oferecer a mistura de formigas para

Caioli e Léo Jardim: “Come tudinho, é pra vocês ir longe encontrar caça, é pra você me ouvir, cachorro! Me ouve direito, pega caça, vai encontrar caça longe!”.

Quando estão caçando ou transitando pelos caminhos que levam às roças e percebem algum som advindo da floresta, os humanos incentivam seus cães a se deslocarem até sua origem: “Pega, Pantera!”, ou “Vai olhar!”. Até este momento, a comunicação não difere substancialmente daquela observada em contextos urbanos e não indígenas, nos quais os humanos distribuem comandos aos seus cães (Fanaro, 2025). No entanto, aqui estamos diante de *animais linguistas* capazes de apreender para além de comandos monossílabos, como pode-se conferir nos *conselhos* de Elisabete. Segundo minha interlocutora, não importa em qual língua se fale com os animais de criação: eles sempre compreenderão, afinal, além de *linguistas*, são também muito *sabidos*. Quando a questioneei sobre esse fenômeno de compreensão dos *conselhos*, ela utilizou o exemplo de um guariba criado por sua avó Kiri:

“Tu pensa que eles entendem só português? Hã... tu que pensa. Dobra na língua com bicho, eles entendem. Essa vovó Kiri não criava um guariba? Era só na língua [jaboti] que eles se falavam, ele era muito sabido: ‘Olha aí guariba’, dizia, ‘galinha tá comendo tudinho macaxeira nossa, vai espantar’. Aí ele ia, hooo, hooo. Eu dava risada, ele puxava pena do rabo delas tudinho. Morreu de barriga inchada ele, comeu bucho de jerimum, não pode dar esse tipo de coisa pra bicho de casa, lembro bem”.

A criação de onças, por sua vez, atualmente é algo inconcebível. A não ser, claro, que consideremos as maneiras pelas quais os cachorros são concebidos a partir do devir onça que devem habitar (Labontê et. al. 2021; Vander Velden et. al., no prelo) e o fato de que, em todas as línguas no Guaporé, onça e cachorro são designados pelo mesmo termo (Overall, 2019). No *tempo da maloca*, como me narrou Wadjidjiká, um homem arikapú decidiu criar uma onça. Ele era um grande pajé e se comunicava com a onça em sua língua arikapú: “vai na frente, pode comer todo bucho do veado, é tudinho seu, mas deixa caça pra mim”. O animal, como ordenado pelo seu dono, assim o fazia. Como recompensa, ganhava as vísceras da caça, a sua parte favorita. Ao encerrar a sua narrativa, Wadjidjiká foi complementada por Elisabete, que nos acompanhava e fez referência às experiências por ela observadas quando se desloca até as cidades: “Tá vendo, é igualzinho cachorro de vocês, né? Que quando fala *engraçadinho*, igual **eré pako** [mulher não indígena] pra cachorrinho e ele entende tudinho!”.

A questão, no entanto, refere-se a que os animais de criação, embora compreendam as línguas humanas, não as falam – a despeito de, em seus mundos, as suas línguas serem potencialmente humanas¹¹⁹. Poucas qualidades são capazes de falá-las e, dentre elas, os papagaios-estrela¹²⁰: “só desse Louro que dobra nossa língua, quanto mais fala com ele, mais ele fala que nem a gente!”, conforme me informou Elisabete. Carla, sua neta, cria um papagaio a quem chama de Louro. Quem o encontrou foi Passarinho, seu marido, que pretendia vendê-lo aos bolivianos. Contrariada, Carla insistiu em permanecer com o animal, que passou a ser criado por ela. Louro vive a maior parte do tempo no girau da cozinha, de onde passa o tempo todo *mangando* das crianças: ri e grita como elas. Nesses contextos, os adultos riem das atitudes jocosas do Louro, achando-o *engraçadinho* e muito *sabido*. Houve, contudo, um dia que Louro não *mangou*, mas *dobrou*, de fato, *na língua*. Era fim de tarde e ele estava nos braços da cadeira onde eu me sentava. Ao longe, percebeu Carla preparar o jantar e, então, falou: “Bora comer, Carla”. Surpresa, Elisabete exclamou: “Eita porra, agora sim, aprendeu a *dobrar*, quer comer com dona dele!”.

No final de setembro, período em que as mangueiras da Baía das Onças estão carregadas de frutos, diversas espécies de *bichos-de-pena* marcam presença no entardecer, dentre elas os congêneres do Louro, os papagaios-estrela. Certo dia, alguns desses papagaios como Louro estavam bem próximos da mangueira da nossa casa. Então, questionei à Elisabete se Louro podia falar como eles:

“De repente, né? Tem *segredo*: quando esses bichos vêm do mato cedo, que nem esse daqui, ele aprende a falar diferente, misturado com a gente, agora esses aí do mato falam a língua da mãe deles. Mas acho que se ele ficar aí, como ele tá agora, vendo esses outros parentes, de repente ele aprende *dobrar* na língua deles né? Pra chamar pra comer. Mas agora, como ele tá aí, daqui de casa, ele pede é comida na língua da dona dele, Carla”.

¹¹⁹ É importante destacar que, no *arremendar*, humanos e animais se engajam em um diálogo efetuado sempre em uma língua potencialmente humana, de gente, ainda que de tipos diferentes. Além disso, no domínio onírico, os pajés são capazes de compreender os animais falando efetivamente línguas humanas, o que reforça a permeabilidade entre os regimes de comunicação e evidencia que a diferença entre compreender e falar não é absoluta, mas situada em contextos específicos, como na predação, nos sonhos ou na criação.

¹²⁰ Além dos papagaios-estrela, os maracanãs e as três qualidades de araras também possuem essa capacidade. Chama a atenção, contudo, que por serem considerados tão sabidos, nem mesmo o nó dado pelo poderoso pajé impediu que eles pudessem falar como os humanos, como afirma Manduca: “Dessas qualidades aí têm que eles são muito sabidos mesmo, até com nó eles aprendem”.



Fotografia 10: Louro. Foto do autor, Baía das Onças, novembro de 2024.

O caso do Louro é particularmente revelador: capturado ainda filhote, não chegou a aprender a língua de sua mãe; em vez disso, aprendeu, por meio do convívio, a língua daquela que o cria, sua dona Carla¹²¹. Embora Louro seja relativamente autônomo, já que é capaz de ciscar pelo chão ou subir em árvores frutíferas em busca de alimentos, na maior parte do tempo vive solicitando comida não só a Carla, mas também a seus “irmãos” Ezequiel e Vani. O “bora comer”, proferido pelo papagaio, corresponde precisamente ao que se reconhece nos animais quando os humanos traduzem a comunicação em língua animal, quando um grito, por exemplo, sugere o convite para um banquete. Ao ganhar esse sentido específico na própria língua de sua dona, Louro efetivamente *dobrou* o português, e não apenas *mangou*, como quando reproduz o choro e os gritos das crianças, o que explica a surpresa de Elisabete: ele agora de fato pertence a uma outra *qualidade*

¹²¹ Gonçalves (2001) observa fenômeno semelhante entre os Pirahã. Segundo o autor, os animais de estimação não conseguem se comunicar com os demais animais, pois não compreendem o significado do canto dos pássaros ou dos gritos dos macacos. Além da incompreensão de uma comunicação interespecífica, o mesmo ocorre com seus congêneres selvagens: “os animais, após tornarem-se de estimação, ficam ‘selvagens’ em relação aos demais da sua espécie, ‘perdendo sua cultura tradicional e esquecendo a sua língua’ (Gonçalves, 2001, p. 340-341).

de papagaio. O segundo relato, por sua vez, sugere que Louro pode aprender a sua “língua materna”, animal, na medida em que observa seus congêneres do *mato*. A hipótese formulada por Elisabete é que, caso isso venha a ocorrer, Louro não *arremenda* ou *manga* a sua própria língua, mas, efetivamente, a *dobra*. Não haveria aqui engano nem traição, como implica o *arremendar*; nem tampouco zombaria, como implica o *mangar*, mas um *dobrar-se* genuíno em parente, como fez com Carla.

Outro caso significativo que compreende a questão da língua entre os animais de criação é o de um mutum. Infelizmente, nunca procurei saber se sua dona, Elisa, atribuiu algum nome ao animal. O mutum circula por toda a aldeia e desperta os mais variados tipos de comentários das pessoas. Enquanto tomávamos chicha em sua casa, Pato Rouco observou que parecia que haviam cortado a língua do mutum, afinal, ele permanecia mudo na maior parte do tempo. Decidiu então realizar um experimento: *arremendar* o animal. Após empregar a *língua* do bicho, Pato Rouco achou graça de toda aquela situação: o mutum, sempre que *arremendado*, contorcia sua cabeça em esforço de compreender o que se passava. “Rapaz e não é que ele sabe tudinho esse língua dele?”. Questionei meu interlocutor: se, de fato, o mutum compreendia a sua língua, por que não a falava? A resposta de Pato Rouco foi ao encontro daquela de Elisabete:

“Esse chegou muito cedo, ouvia tudinho que mãe falava, daí ele sabe o que é cada palavra. Mas aí voz dele não era boa ainda, não tava pronta pra falar. É igual com língua nossa, se não tem com quem conversar a gente acaba esquecendo”.

Em outra ocasião, estava acompanhado de alguns rapazes enquanto tomávamos chicha. Um deles, Botinho, observava o mutum empoleirado na cerca da *casa de cultura*. O mutum emitia uma espécie de piado como as galinhas e, então, Botinho exclamou: “rapaz, bicho, e não é que esse mutum tá virando galinha mesmo?”. Todos caíram em gargalhadas, mas o humor da cena pode ser interpretado justamente à luz do que venho enfatizando sobre o aspecto transformacional da língua e sobre o ato de *dobrar na língua*: convivendo com as galinhas, a espécie de piado emitido pelo mutum fez com que ele fosse comparado a elas – mais do que isso, ele *virava* uma delas ao falar como tal. Chama a atenção que mutuns são criados da mesma forma que as galinhas, soltos para ciscarem onde quiserem e partilhando os mesmos alimentos, como o milho cotidianamente ofertado todas as manhãs. Em uma festa, certa vez, o mutum decidiu tentar *namorar* com

uma galinha ao experimentar subir nela. Aos risos, as pessoas que observaram repercutiram o fato de o mutum pensar que era como uma delas, não bastasse seus modos de viver ou de falar.



Fotografia 11: Mutum. Foto do autor, Baía das Onças, novembro de 2022.

Por fim, gostaria de chamar a atenção para um caso peculiar que mobiliza todos os aspectos do que venho descrevendo: a relação entre Chico, um macaco-prego e Duquesa, uma cadela. Como o interesse recai aqui sobre os bichos que se tornam *de casa*, contarei essa história a partir da perspectiva de Chico¹²². O macaco chegou ainda muito

¹²² Embora enfatize aqui os animais *do mato* que se transformam em *de casa*, animais como os cães e as galinhas, mesmo sendo *de casa*, não deixam de conformar esse mesmo aspecto relacional. Como demonstrei anteriormente (Labontê et. al., 2021), os cachorros podem ser concebidos como *caçadores* ou *panemas*, implicando diretamente no tipo de afecções que desempenham. Nesse sentido, de acordo com as suas atitudes, eles podem se tornar *qualidades* de seres virtualmente diferentes, o que evidencia, do lado dos *caçadores*, cuidados específicos dos humanos, e, no caso dos *panemas*, a falta deles. Galinhas dos *eré* e galinhas nascidas na aldeia também são diferenciadas a partir da sua *qualidade*: as primeiras são *lesas*, vivem pedindo alimento e só pensam em comer; as segundas, são *sabidas*, sabem se virar, porque desde cedo vivem em uma aldeia.

novo à aldeia. Um caçador de Ricardo Franco havia matado a sua mãe e pretendia vender o filhote; Marli Kujubim o adquiriu para seu filho, Ícaro, para que este o criasse. Ao chegar em sua nova casa, passou a ser alimentado como as crianças humanas: mingau de banana, macaxeira cozida e amassada, frutos. Lá também conheceu um parente novo: Duquesa. À época em que eram filhotes, costumavam se alimentar juntos e, no horário de dormir, Chico e Duquesa se entrelaçavam um no outro.

Chico não domina todo o léxico empregado por seus congêneres *do mato*; assim, se comunica com Duquesa utilizando apenas parte dele. Quando emprega sua língua para falar com sua companheira, os humanos não hesitam em repreendê-lo e jogam algo em sua direção para que ele se cale. De alguma maneira, a língua do macaco incomoda os humanos. Quando ele assovia ou grita como fazem seus congêneres na floresta, os humanos não o tratam mais como Chico, e sim como “macaco”: “vai logo calar a boca desse macaco, Ícaro, faz ele parar de gritar!”, ordena a sua avó. Quando apronta, por exemplo, ao roubar e beber óleo de soja nas cozinhas, também volta a ser tratado como macaco, despertando a ira em seus donos, que o juram de morte ou ameaçam doá-lo para outro dono. No entanto, quando os humanos lhe oferecem alimento ou se divertem com suas peripécias, como puxar os testículos dos cães panemas, o tratam sempre como Chico, um ser muito *sabido* e *danado*. Ao empregar um léxico específico para se comunicar com Duquesa, Chico emite uma espécie de murmúrio que os caçadores afirmam nunca ter ouvido no mato; nesses momentos, não há gritos ou assovios, e ele é tratado como Chico. Esse léxico constitui uma *língua misturada*, como afirmou Elisabete no caso de Louro, mas não posso, aqui, oferecer respostas definitivas sobre a natureza desse idioma, apenas que uma *língua misturada* parece combinar léxicos e a maneira de falar entre duas línguas distintas, como é o caso analisado no terceiro capítulo a respeito da invenção de uma nova língua que mistura o jaboti e o makurap.

Marli havia viajado, a fim de concluir seu curso no Intercultural em Ji-Paraná, e levou consigo seus filhos mais novos. Restou em sua casa apenas seu marido, Bagre Jaboti, e os bichos de criação. O homem parecia ignorar os cuidados que deveriam ser oferecidos aos bichos. Assim, Duquesa e Chico passaram a circular livremente, *se criando*, alimentando-se de restos de comida, como outros animais “abandonados”. Frequentavam, sobretudo, lugares já conhecidos – onde Ícaro ou Marli também frequentavam –, como as casas de Jorge e de Manduca. Quando, eventualmente, Chico recebia algum alimento, levava-o até Duquesa, abrindo suas mandíbulas e oferecendo-o

diretamente em sua boca. Quando era ela quem encontrava ou recebia algo, Chico ia ao seu encontro e pegava um pedaço. Duquesa, desta forma, não parece ter deixado de ser parente de Chico, pois o parentesco postula justamente o convívio, mas, em alguma medida, ela se tornou a sua *criação*. Além da comensalidade, o macaco montava na cadela, e, por esse motivo, as pessoas passaram a tratar Duquesa como o *cavalo* de Chico. Sempre que a dupla aparecia, alguém dizia: lá vem Chico e o *cavalo* dele.

Certo dia, porém, os dois se desconstruíram e ninguém sabe as razões para tanto. Só era possível observá-los sozinhos ao perambularem pela aldeia. Meus interlocutores diziam que eles não procuravam comida, mas um ao outro. Não parece ter sido algo grave para Chico quando Marli o deixou, afinal, ele tinha o seu *cavalo*, a sua *criação*. Ao se perder de Duquesa, contudo, Chico foi tomado por uma tristeza, como ocorre com humanos que perdem seus animais criados. Chico não tinha mais dona, nem criação, e, aos poucos, foi se tornando cada vez mais “macaco”: mordeu uma criança, quebrou ovos sem o interesse de se alimentar deles e vivia gritando como fazem seus congêneres quando avistam os caçadores na floresta. Todas as noites, subia em uma goiabeira localizada entre as casas de Manduca, Jorge e Marli. Desamparado e desolado, Chico emitia os léxicos de sua língua de macaco, do mato. Ele assoprava, assoprava, assoprava, em vão. Em certa ocasião, questionei Manduca sobre quem Chico estaria chamando.

“Eu: Chico tá chamando quem?

Manduca: Parente dele.

Eu: Ué, tem macaco por aqui? Eles vêm nos aceiros?

Manduca: Mas rapaz!!! E parente dele não é a Duquesa? Tá procurando cavalo dele!”.

A expressão “*mas rapaz*”, dita por meu amigo, geralmente serve para expressar contrariedade. Manduca ficou surpreso por eu não ter me atentado para tal obviedade: parente é aquele que convive, que cuida. É aquele que pode compreender ou falar línguas que não as suas; aquele que abandona a sua *qualidade* “original” ao receber um nome, ao viver em contextos diferentes, ao se alimentar de coisas diferentes, em suma, a desempenhar afecções outras que o fazem se tornar outra *qualidade* de gente. O desfecho da história de Chico e Duquesa é feliz, tendo em vista que se reencontraram dias depois. Chico insistia em chamar a sua *criação*, porque sabia de alguma maneira que ela podia compreendê-lo. No entanto, há algumas perguntas que restaram: Chico a chamava como

dono ou como parente? A lógica de empregar sua língua é análoga à lógica com que os donos falam com suas criações, em língua humana? Ou estamos diante daquele cenário previamente descrito, em que, uma vez parentes, é possível compreender o outro independentemente da língua?



Fotografia 12: Chico e Duquesa. Foto do autor, Baía das Onças, outubro de 2024.

No Guaporé, a comunicação entre humanos e animais e entre donos e criações revela que a aproximação e a mudança *qualitativa* (no sentido da *qualidade*) indicam que as *línguas*, tal como concebidas por meus interlocutores, constituem um aspecto primordial dessas relações. No contexto da criação, elas constituem uma variedade diferente daquela envolvida no *arremendar* e na predação. Cumpre, no entanto, ressaltar aqui alguns aspectos adicionais. Quando afirmei que os animais inseridos no contexto humano estão sempre em processo de se tornarem *de casa*, refiro-me à liminaridade que os coloca entre os humanos e seus congêneres na floresta. Um parente deve ser constantemente produzido. Isso também se relaciona diretamente com o conceito de

“antitaxonomia”: se categorias mudam em função das relações, os seres nunca as ocupam como condição estável, mas estão sempre em um estado transitório. Eles nunca são, de fato, mas estão em processo de vir a ser ou deixar de ser. Chico é um exemplo emblemático: quando grita ou assopra, sua língua incomoda¹²³, fazendo com que não seja mais tratado pelo seu nome, e sim pela forma que designa sua *qualidade original*. Quando não faz isso e se comunica com Duquesa através de sua *língua misturada*, é tratado pelo nome. Quando alegra os humanos e demonstra sua *sabidez*, é *engraçadinho* e *danado*. O mesmo não pode ser dito quando rouba óleo ou quebra ovos, sendo então jurado de morte.

A intersticialidade em que vivem os animais de criação é justamente a mesma que as crianças ocupam, situando-se entre o outro-que-humano e o humano *bonito*. Por isso, elas são incentivadas e podem *arremendar* os bichos dentro da aldeia, mesmo sem a presença do tabaco, da chicha ou dos aromas e falas humanas. Apesar de falarem a língua dos seus pais, parecem se situar nessa *língua misturada* mencionada por Elisabete, uma língua que não é nem verdadeiramente humana, nem verdadeiramente animal; uma língua que nem bicho e humano conseguem compreender bem. Aprendendo como se comunicar, eles apenas *mangam* das suas presas e não há problema aparente: eles nunca irão se entender bem. Esse espaço do meio, a dobra, é também aquele em que viverão ao longo de suas vidas ao se tornarem caçadores. Quando isso acontecer, diferentemente dos animais *de casa* e das crianças em geral, não se tratará de se adequar ao mundo bonito da aldeia, mas de saber desestabilizar sua condição momentânea ao transitar entre a sua voz antiga e a voz original, na floresta.

¹²³ O mesmo se passa com o cantar do galo fora do horário: se soltam a voz para além do amanhecer, logo alguém se apressa em afastá-los, atirando galhos ou qualquer objeto que esteja ao alcance. Com os cães, da mesma forma, quando latem demais na aldeia, os donos os repreendem: jogam pedras, paus, chutam, ordenando que latam em outro lugar. Jorge Jaboti, certa vez, espantou seu cachorro panema para longe: “ô, seu preguiçoso, vai latir pra lá, rapaz, na hora e no lugar que é pra você fazer isso, você não faz! Aprende a latir direito!”. Segundo meu interlocutor, os cachorros devem latir na floresta. Algumas qualidades de presas são sensíveis aos latidos dos cães, que as torna confusas. Foi assim que Mogli, cachorro caçador, atordoou um macaco-de-cheiro: o filhote despencou das costas da mãe do alto de uma árvore. Enfim, animais também devem falar direito.

Capítulo 5

Processos da caça, devires da transformação

Os caçadores não demonstram agito, a seriedade domina as suas expressões. Nada é dito entre eles, apenas para suas esposas: “vamos olhar um barreiro ali”¹²⁴. Tudo já havia sido conversado no dia anterior. Embarcam na rabeta e, em um profundo silêncio, partem para o local onde almejam caçar. A viagem também é silenciosa, apenas alguns comentários específicos: “Bela comentou que *boi* passou ali na baía dele, vamo parar lá pra olhar?”, “faz um tabaco aí, vai proteger a gente, esses que não vê, não gosta”. Após cerca de quarenta minutos, atracamos no Igarapé São Francisco. A primeira tarefa é montar o acampamento: amarrar as redes às árvores, limpar as folhas, suspender os maricos nas árvores, para que as formigas não os devorem, e preparar uma fogueira que será utilizada mais tarde.

Depois de um tempo de ambientação, enquanto travam conversas sintetizadas, colocam as espingardas sobre os ombros, empunham os terçados e passam a caminhar: examinam o terreno, identificam rastros e pegadas, seguem *veredas* abertas pelos próprios animais na mata. A presença de carrapatos em excesso indica a passagem recente de alguma espécie. Observam as árvores frutíferas e seus frutos caídos, inspecionando marcas de mordidas ou de bicadas; conforme os vestígios nos frutos, distinguem se um veado, uma anta ou um outro animal esteve ali anteriormente. Esses sinais constituem informações importantes, a partir das quais meus interlocutores deduzem com precisão os rumos a serem seguidos, projetando mentalmente os trajetos que foram ou serão percorridos pelas suas presas. Quando encontram excrementos, revolvem-nos com o terçado para avaliar se estão frescos ou secos e, desta forma, estimar a proximidade temporal da presença do animal. Muitos outros tipos de comunicação estão em jogo (Kohn, 2017).

O destino final da incursão foi o Barreiro das Araras, onde habitam centenas de indivíduos dessa *qualidade*, que confundem a visão dos caçadores ao se entrecruzarem

¹²⁴ Como já salientado anteriormente a respeito do tratamento sofrido pela caça (Descola, 1998), meus interlocutores nunca revelam suas reais pretensões e, portanto, nunca dizem que irão caçar ou matar algum animal. A expressão mais corriqueira se relaciona com o verbo “olhar”: “vou ali ver o que anta tá comendo” ou “diz que veado passou na roça do Piau essa noite, vou ali olhar”.

nos trajetos entre uma árvore e outra. Encontrei-me então sentado junto a Passarinho, Manduca, Piau e uma centena de araras que circulavam acima de nossas cabeças. Tratou-se de um dos eventos mais impressionantes já vistos por mim: as árvores pareciam se mesclar ao azul e ao amarelo da plumagem daquelas arará-canindé, assim como ao arco-íris das araras-sete-cores, cujas línguas gritadas atordoavam a todos nós. “Filma aí!”, exclamava Piau. Esse foi o “fim” da nossa jornada, e todos os aspectos fundamentais descritos sobre o “*andar no mato*” foram observados nos momentos em que nos direcionávamos até ali.

Alguns dias antes, contudo, enquanto compartilhávamos tabaco na rabeta, Passarinho me revelou o sonho que havia tido na noite anterior:

“Vou te contar uma coisa. Sonhei que eu atirava nesse compadre Germano, coisa feia mesmo, depois eu passava a faca nele, bem no bucho, como se fosse arrancar couro dele, era sangue pra tudo que é lado, enxergava só vermelho. Quando é assim, se você sonhar um dia desse jeito, não fica assustado. Você fica agoniado com sua visão, mas não é coisa ruim, pode ver que hoje vamo encontrar parente por aí”.

Pouco tempo depois de armar o acampamento e verificar a região, meus amigos se entreolharam espantados: “É *cheirosos!*”, sussurrou Passarinho, indicando o caminho a seguir. Já nas proximidades do Igarapé dos Canutos, a não mais de trinta minutos de caminhada do acampamento, Passarinho voltou a sussurrar: “É festa!”. Festa, como explicou, é a forma de designar a presença de um grupo estimado de trinta a quarenta queixadas, cuja *zoada* se fazia ouvir pela floresta: esturros, gritos, passos, folhas secas sendo revolvidas, galhos sendo quebrados. Enquanto atentavam para os sons, meus amigos simultaneamente examinavam rastros, diferenciando pegadas, avaliando quantidades, dimensões das patas e, sobretudo, o odor deixado pelos animais. Chamou a atenção um rastro muito maior do que o dos porcos: alguma onça também os seguia, fato que tornou meus amigos ressabiados. Diante da magnitude do bando, decidiram então elaborar uma estratégia para segui-los paralelamente: não se deve enfrentar um grupo dessa proporção de forma descuidada, pois o encontro pode ser tanto perigoso quanto imprevisível.



Fotografia 13: Os vestígios de uma festa em um barreiro. Foto do autor, Igarapé dos Canutos, agosto de 2022.

Seguimos paralelamente ao curso do Igarapé dos Canutos, onde estavam os porcos, sempre com a atenção aos vestígios deixados. Tentaram *arremendar* o líder do grupo, mas sem sucesso. Dizem que quando o bando é grande, a *zoada* não permite aos queixadas ouvirem ao redor. Note-se, entretanto, que, nessa ocasião, simultaneamente ao emprego da língua, meus amigos remexiam a folhagem com os pés, como costumam fazer os porcos quando desejam acessar insetos ou alimentos debaixo das folhas secas: “Eles ficam mais doidos ainda quando faz isso, já pensa que parente já até encontrou comida”. Passaram então a *arremendar* uma fêmea, passando-se por filhotes, recurso usado porque, em grupos numerosos, algum animal pode eventualmente se perder, mas, novamente, nada obtiveram. Antes desses eventos, ordenaram que eu me sentasse, afinal, o *mateiro* dos queixadas é muito *sabido* e comunica aos seus congêneres caso perceba algo de errado. Com o tempo, a festa cessou e o silêncio tomou conta. Julgaram que os porcos haviam atravessado para uma região inóspita e de difícil acesso.



Fotografia 14: “Queixadas”. Foto do autor, Igarapé dos Canutos, agosto de 2022.

Já próximo ao meio-dia, desistiram da perseguição e, após um pequeno descanso, a caminhada foi retomada. Piau e Passarinho seguiram por um rumo, enquanto eu e Manduca, por outro. O velho observava atentamente a sua volta e, de tempos em tempos, ele parava: “Espera aí, vou tentar chamar *pauzinho* [macaco-prego], eles gostam desse lugar aqui, tem muita *pama*”. Os caçadores experimentam usar várias línguas nessas ocasiões, sobretudo quando associam um tipo de alimento às preferências de certas espécies. Nenhum macaco-prego foi atraído, mas Manduca abateu um jacu e me entregou para que eu carregasse em meu *marico*. Encontramo-nos com Piau e Passarinho, que agitavam um galho para derrubar um macaco-prego enroscado no galho depois de ser alvejado. Ao me ver, Passarinho lançou um outro macaco-prego em minha direção para que eu o colocasse no *marico*, afinal, quem não mata, carrega. Perguntei a meu amigo como se sucedeu o abate, ao que ele respondeu:

“Eu tava ouvindo eles conversando, tavam comendo pama alí pra cima, eu chamei eles, como se tivesse uma outra pameira mais carregada, como assim ‘aqui, parente’. Só que não, esses danado perceberam que era eu,

claro, né, tão enchendo o bucho já. Aí ficaram quietos, entraram num oco de pau lá em cima. Fiquei sentado bem em baixo, quietinho, falando comigo mesmo ‘pensou que iam me enganar né?’. Quando não, pensaram que não tinha mais nada, saíram, esse daí no teu *marico* e esse outro aí enroscado”.

Mesmo com um jacu e um macaco-prego no *marico*, algo fazia meus amigos não se esquecerem dos porcos. “Olha aqui, essa daqui [pegada] já é de ontem, olha como tá catíngã, então quer dizer que eles tão vindo lá do [igarapé] Cujubim. Acho que vamo pegar eles amanhã, eles vão descer bem ali pro rumo da boca do Expedito [Baía do Expedito]”, avaliava Piau. Entre *arremendos* e abates de outras espécies, totalizaram três dias completos de perseguição aos porcos. No entanto, já não se ouvia mais nada, tampouco novos rastros eram observados. Parecia que já nem caçávamos mais queixadas, mas as próprias informações deixadas por eles – e, sobretudo, a ideia dos porcos assados: “Já, pensou, Gabriel, uma costelinha assada de cheiroso agora?”, repetia incessantemente Piau.

O cansaço abateu o grupo e meus amigos decidiram retornar para a aldeia. Confesso que não achei uma má ideia, afinal, meu *marico* já estava bastante pesado. Fizemos o caminho da volta e retornamos em silêncio para a aldeia. Quando próximos ao porto, era possível avistar Elisabete, Edite Makurap e Carla Wajuru, esposas de Manduca, Piau e Passarinho, respectivamente. Elas esperavam ansiosas pelo resultado da caçaria e logo começariam a tratar daqueles parentes enganados – e alguns já moqueados – que eu trazia no *marico*. Aproximaram-se também alguns caçadores, crianças curiosas e o “meio-pajé” Arandú.

Recebemos uma cuia de chicha e Arandú também nos soprou a fumaça do tabaco. As informações sobre os porcos foram transmitidas para os meninos que, daquele momento em diante, ficariam responsáveis por “caçar” aquela ideia insistente de porco assado ainda evocada por Piau em tom de lamento. Os rastros, odores e sons se transformam em informações para os humanos, reelaboradas em suas próprias línguas, como parte do processo de tornar uma caçada inteligível e compartilhada. Assim também se sucederam os *causos* daquela caçaria, narrando os detalhes, as aproximações e atrações

empregadas e compartilhadas entre curiosos que gostariam de saber se estava bom para caçar no Barreiro das Araras¹²⁵.

A descrição do evento cinegético evidencia práticas e nuances que estão para além do simples ato de perseguir ou abater uma presa: a atenção a um sonho em que se retira o couro de um compadre, gritos e movimentos com os pés que evocam a imagem de um porco, a paciência para alvejar um macaco *sabido*, a atenção aos rastros e às informações deixadas para trás. Nada assume maior ou menor importância, afinal, tudo está relacionado e depende sempre do próximo passo ou do passo anterior. Os caçadores ingressam na aldeia com *maricos* carregados de partes e corpos animais, repassados às mulheres para que os tratem, e recebem delas uma boa *cuiada* de chicha. O pajé, por sua vez, visita os caçadores e, a despeito de alguns afirmarem que seu interesse principal seja obter uma porção de carne, sopra sobre eles a fumaça, restituindo-lhes a *força* do tabaco e um odor agradável. Nesse contexto, *causos* passam a ser compartilhados entre os parentes verdadeiros, compondo essa espécie de distanciamento que o caçador precisa efetuar. Mais do que um conjunto heterogêneo de práticas, a ação venatória é constituída por encontro de agências, que não se resume ao animal morto e ao autor do disparo: estão envolvidos homens, crianças, pajés, mulheres, animais, donos, espíritos.

Embora as motivações de um caçador sejam encontrar uma presa, abatê-la com um tiro letal e levá-la até seu círculo doméstico para ser desmembrada e cozida, o *arremendar* e os diálogos promovidos por meio desta prática sugerem que os caçadores não estão exatamente “caçando”. Nesse sentido, o caçador, ao tentar convencer o animal, vive uma festa, uma guerra, um banquete, uma relação amorosa: ele transforma os significados de suas pretensões reais em significados que implicam em outras relações. Essa transformação, no entanto, não se situa dentro da sua mente, ela ocorre em seu corpo e, mais especificamente, na língua como uma espécie de roupa sonora. Vestindo-se com uma língua, as afecções do seu corpo se modificam, da mesma forma que os sentidos de suas relações: os três caçadores gritando como porcos e revolvendo as folhas secas caçavam ou participavam da festa? Nesse capítulo, pretendo demonstrar em detalhes

¹²⁵ Há uma série de normas de etiqueta veladas entre caçadores, que evitam compartilhar com outros – principalmente os mais distantes – a situação de determinados pontos de caça. Quando Piau mencionava “os meninos”, referia-se aos netos de Manduca, que são seus próprios filhos. A mesma jocosidade que permeia as relações interétnicas se projeta no universo da caça. Dizem, por exemplo, que existem certos donos de alguns pontos, que podem se ofender caso algum outro caçador se desloque até lá. Quando descobrem, não deixam de provocar, em tom de pilhéria, dizendo que o invasor foi acabar com sua caça e alertando que ele nunca pode acabar com esta.

como essas transformações se sucedem e são o resultado de uma série de processos integrados que circunscrevem a ação cinegética no contexto do Guaporé.

Segundo a definição dicionarizada em português, o verbo caçar designa “procurar ou perseguir (animais) para os matar ou apanhar vivos”¹²⁶. A ênfase, entre parênteses, nos animais, parece ser justamente o que caracteriza a prática no imaginário popular. Cartmill (1993) mostra, por exemplo, como a caça – e os resultados dela – foi comumente concebida, na literatura ocidental, como responsável direta da subsistência humana (aquela humanidade integrada e una) desde o período paleolítico, o que implicou diretamente a evolução filogenética da espécie¹²⁷. Além disso, a caça exprime um simbolismo que glorifica o antropocentrismo diante de uma natureza a ser controlada e dominada, sobretudo porque da caça emergem as categorias de distinção entre humanidade e a animalidade, natureza e cultura. Tais oposições operam como metáfora da própria prática de caçar e de como ela é representada no ocidente: uma carnificina, um encontro premeditado e violento, cujo vencedor é aquele que mata um animal, o seu troféu.

Ao elaborar uma crítica aos trabalhos que concebem a caça como um relacionamento compartilhado (Ingold, 1994)¹²⁸, isto é, como forma de socialidade recíproca entre animais e seus donos, John Knight (2012) argumenta que a caça não constitui uma relação, mas se limita a uma interação pragmática e agonística: o abate. Para ele, a caça é uma interação pontual e anônima, impossível de se converter em um vínculo pessoal entre caçador e presa. Isso porque os caçadores não reconhecem os animais como pessoas ou indivíduos, do mesmo modo que reconhecem outros humanos, uma vez que os encontros se encerram rapidamente e não se fundamentam em histórias de convívio, tal como ocorre nas relações intra-humanas (Knight, 2012, p. 342). Pelo contrário, são baseados em um anonimato e no desconhecimento mútuo. Assim, a caça

¹²⁶ Caçar – no dicionário Infopédia da Língua Portuguesa. Porto Editora.

¹²⁷ Pat Shipman, argumenta que, sem a presença dos animais, a espécie humana não teria se constituído tal como a conhecemos. Nesse sentido, destaca que os conhecimentos elaborados pelos seres humanos acerca dos animais que caçavam – tais como aprender onde vivem, compreender seus movimentos, se vivem solitários ou em grupo, como escapam dos seus predadores, e se oferecem perigo ou não aos humanos – foram decisivos. Segundo a autora, “essa busca por cada vez mais informações e observações sobre os animais aumentou a necessidade que tínhamos de possuir um cérebro complexo, de sistemas voltados a organizar a informação, de meios para transmiti-la de maneira mais ampla aos outros e de modos de comunicação sofisticados” (Shipman, 2019, p. 23, minha tradução).

¹²⁸ Essa concepção de caça (*hunting-as-share*) surgiu como uma resposta às elaborações de Cartmill (1993) sobre o tema, segundo o qual a atividade se sustenta pela oposição violenta entre humanos e animais. A caça-como-partilha representa a atividade venatória como algo íntimo, mutualístico e um relacionamento não-violento entre caçador e presa animal (Knight, 2012, p. 334).

reduz-se a uma interação mortal, em que agências humanas e animais se configuram de forma estritamente pragmática: procurar, fugir, encontrar, resistir e matar.

Essas definições e perspectivas apresentam problemas, já discutidos ao longo desta tese, quanto às formas como humanos e animais se relacionam no contexto do Guaporé. Ainda assim, não se pode ignorar que as motivações dos caçadores conformam, em parte, as assimetrias da concepção que envolve o abate e a violência que o animal sofre. Basta lembrar a imagem que abre este trabalho: uma família de macacos-pretos ensanguentada, enganada, traída, mutilada, com o filhote decapitado. Neste capítulo, meu objetivo, porém, não é o de reduzir todos os aspectos que envolveram a família de macacos à motivação individual do caçador, tampouco o de afirmar que “caçar” se limite a isso. No Guaporé, ao contrário do que Cartmill e Knight argumentam, a caça não se encerra no abate e não envolve apenas o suposto anonimato que dispõe o caçador como vanglorioso e a presa como seu troféu. Proponho demonstrar de que maneira a concepção de caça deve ser ampliada no contexto do Guaporé, ao situá-la em um conjunto de relações que extrapolam aquilo que, teoricamente, seria o seu ato “final”. Esse alargamento tende a revelar um aspecto polissêmico da categoria, a ponto mesmo de transformá-la.

Não se trata aqui de propor uma ruptura inédita com os debates já consolidados nas Terras Baixas da América do Sul, onde essa temática tem sido amplamente discutida desde os anos de 1980. Com a proposição do simbolismo corporal como linguagem básica para a compreensão da estrutura social dos grupos nativos sul-americanos (Seeger et. al., 1979, p. 15), a linguagem materialista e biologizante da caça – a partir da Ecologia Cultural – foi substituída por análises fundamentalmente simbólicas. Ampliado o escopo, percebeu-se que a atividade cinegética se encontra intrinsecamente integrada a outras esferas da vida social, cuja complexidade cosmológica ultrapassa o suposto utilitarismo que guiava as análises da prática de abater animais visando a obtenção de carne e, consequentemente, de energia e proteína.

Adjacente a essa guinada simbólica, a noção de uma “economia simbólica da predação” (Viveiros de Castro, 1993, p. 184) ampliou a compreensão do papel desempenhado pela aliança e pela afinidade na Amazônia para além do campo do parentesco, repercutindo diretamente na ação venatória: “No que respeita à caça, sublinhe-se que se trata de uma ressonância simbólica, não de uma dependência ecológica [...], o animal parece ser o protótipo extra-humano do Outro, mantendo uma relação

privilegiada com figuras prototípicas da alteridade, como afins” (Viveiros de Castro, 2002, p. 357). Neste sentido, a caça passou a ser entendida como espaço de significados que atravessam múltiplos contextos sociais. As relações interpessoais dos caçadores com suas presas puderam ser lidas como imagens derivadas das relações que se dispunham, por exemplo, entre cunhados, sogros, genros, cativos de guerra, mestres dos animais, esposas e inimigos (Costa, 2017; Fausto & Rodgers, 1999; Yvinec, 2005). Mediante a isto, se antes a relação entre predador e presa era vista sob o escrutínio da relação entre sujeito (caçador) e objeto (carne), ela passou a ser percebida enquanto uma relação interpessoal de sujeitos plenos, que tinha na aliança o seu principal fundamento. Esse processo de predação-consumo (Erikson, 1987) entre potenciais afins é o que caracterizou a caça com um altíssimo valor social e simbólico, designando um valor semântico para prática equivalente àquelas dos rituais (Jara, 1996), do xamanismo (Chaumeil, 1983), do matrimônio e da sedução (Descola 1986), da guerra (Lima, 1996) e da fabricação de relações, indivíduos e corpos (Erikson, 1996; McCallum, 2001).

Esses trabalhos demonstram uma importante lição: não podemos universalizar a prática cinegética como algo único. Dito de outro modo, não necessariamente o que consideramos enquanto caçar encontrará os mesmos métodos e significados para as mais diversas sociedades ou coletivos que realizam – ou formalizam, de outros modos, ações que remetem – essa prática (Kwon, 1998). Nessa direção, na Amazônia, muitas práticas circunscrevem a noção de caça: sonhar, dividir o alimento, formar alianças, humanas ou não, seduzir uma esposa e estabelecer uma relação entre cunhados. Além disso, há uma real ambiguidade nessa multifacetada polissemia: todas essas práticas não só se “confundem” com a caça, mas a constituem de uma maneira em que ela não pode ser isolada enquanto um fenômeno restrito à perseguição e à ação violenta de matar um animal, mas sim concebida enquanto um verdadeiro processo (Marvin, 2010).

Nas páginas que se seguem, demonstro etnograficamente o processo circunscrito à **Obiã Howa** (A festa do caçador). Ao analisar cada um dos campos que constituem o rito, persigo outro objetivo: evidenciar que, para além de relações integradas, essa caça ritual implica em uma série de transformações não restritas apenas àquelas parcialmente alcançadas quando o caçador fala com sua presa. À medida em que a noção de caça é expandida, ela passa a abarcar contextos e agências que a entrelaçam diretamente ao xamanismo e à produção de chicha. O caçador não atua de forma autônoma, mas depende, de modo fundamental, das práticas desempenhadas por xamãs e mulheres. Ao longo da

tese, descrevi como diferentes relações e práticas conformam figuras que, em certos momentos, se apresentam como homens, mulheres, pajés, caçadores, produtoras de bebida fermentada ou doutores. A hipótese que sustento agora é a de que, no interior dessa prática processual designada caça, os papéis desempenhados por homens, mulheres e pajés acabam por borrar as fronteiras que, usualmente, apresentam continuidades e descontinuidades entre a ação cinegética e o xamanismo.

A relação entre caça e xamanismo já foi amplamente analisada nas Terras Baixas (Costa, 2017; Crocker, 1985; Fausto, 1999; Viveiros de Castro, 2002, entre outros). Todavia, o fato de existir vasta literatura sobre o tema não significa que ele esteja esgotado. No Guaporé, por exemplo, cabe aos pajés iniciar crianças, sejam elas meninos ou meninas, mediante a troca de suas gargantas. Entre os caçadores, como vimos, mulheres mais velhas e/ou viúvas também assumiam essa tarefa, *ajeitando* a garganta do iniciado. Uma vez transformadas, as gargantas *ajeitadas* permitem que homens e mulheres se encontrem no *bonito* da fala. Mais do que possibilitar o acesso a essa qualidade, o pajé confere aos meninos a capacidade de caçar e, às mulheres, a de produzir a bebida fermentada.

Sonhando ou aspirando rapé, o pajé se comunica com os **hipfopsihi** e os donos dos animais para que devolvam os *corações* roubados, fato que se revela enquanto doença nos corpos humanos. Os homens, por sua vez, com a pintura interna de jenipapo, tornam-se capazes de se comunicar com os animais (e, indiretamente, com essas entidades com as quais o pajé se comunica) quando estão na floresta. As mulheres, ao ingerirem o **tiné**, especializam-se na produção da chicha, uma cerveja repleta de ambivalência: confere a voz bonita, pela qual os humanos falam e cantam, mas também pode *endoidar*, promovendo o encontro com os espíritos e os mortos. O rapé, o **tiné**, a chicha e o jenipapo são, assim, substâncias que conformam corpos ao mesmo tempo em que os desestabilizam, promovendo alterações da perspectiva que, neste contexto, recaem diretamente sobre as *línguas* e as maneiras de falá-las.

Minha hipótese, portanto, é a de que se as práticas articuladas durante o processo da caça fazem com que xamãs e produtoras de chicha assumam algo de caçadores e a lógica que envolve a comunicação e a alteração da língua fazem com que homens e

mulheres tenham também um “pouco de pajé”¹²⁹. A caça e o xamanismo no Guaporé, por conseguinte, não se reduzem a práticas ou papéis isolados, mas se atravessam mutuamente, afetando-se de modo contínuo. Por outro lado, compreender a caça como um processo que caminha lado a lado com o xamanismo – fundamentado sobretudo a partir da natureza das comunicações realizadas por pajés, produtoras de cerveja e caçadores – revela uma faceta que assume a direção oposta do que é amplamente difundido nas Terras Baixas. Geralmente, xamãs se destacam por sua singularidade no uso de “formas linguísticas especiais, às vezes referidas como ‘rituais’, ‘secretas’, ou mesmo línguas ‘esotéricas’, que, diferentemente da língua falada nas circunstâncias cotidianas, normalmente são ininteligíveis para a maioria das pessoas” (Chaumeil, 2011, p. 50). Seres transespecíficos por excelência, os xamãs são capazes de transitar entre espécies e entes e de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico, tendo em vista que sua habilidade de voltar de suas viagens para contar a história, algo que dificilmente um leigo pode fazer (Viveiros de Castro, 2016, p. p. 49). Isso quer dizer que, teoricamente, “apenas os xamãs que gozam de uma sorte de dupla cidadania no que concerne à espécie (e a condição de vivo ou morto), podem fazê-las comunicar, e isso, sob condições especiais e controladas” (Viveiros de Castro, 2015, p. 63)¹³⁰.

No Guaporé, inversamente, a possibilidade da comunicação transespecífica não é restrita à figura do pajé. O *arremendar* e os processos envolvidos na prática cinegética apontam justamente para a possibilidade de uma metamorfose parcial e para a inserção em uma comunicação transespecífica por parte dos próprios caçadores quando estão na floresta.

5.1 Obiã Howa: a Festa do Caçador

Era uma manhã agitada na Baía das Onças. Pessoas circulavam por todos os cantos equilibrando *maricos* sobre a cabeça ou os ombros, carregando mochilas com cobertores e roupas, espingardas, arco e flechas; cachorros que seguiam atentos seus donos eram rapidamente repreendidos e ordenados a voltarem para suas casas, enquanto risadas

¹²⁹ Parto, portanto, da premissa de que o xamanismo não se restringe à figura do xamã (Barcelos Neto et. al., 2023; Fausto, 1999), pois como bem notou Kracke entre os Kagwahiv: “todo aquele que sonha [...] tem um pouco de pajé” (1992, p. 137).

¹³⁰ Ver também Barcelos Neto et. al. (2024), Buchillet (1990), Cesarino (2008), Hauck & Orlandini (2018) e Hill & Chaumeil (2011) sobre as capacidades exclusivas dos xamãs.

extravagantes preenchiam todo o ambiente. “Pegou munição?”, “Tu é panema, não mata nem galinha, porque tá inventando de ir?”, “Colocou a rede no marico?”, “Me arruma aí um litro de gasolina”, “Não vai se perder no mato de quatro pé, hein?!”, “Não esquece de levar um cinquinho [cinco litros de chicha] aí pra gente beber”, “Leva flecha pra peixe”, “Bota coberta, igarapé é gelado!” – foram algumas das muitas frases que ouvi, enquanto alternava entre organizar meus próprios apetrechos e ajudar meus amigos a carregar pertences até o porto. A animação coletiva tinha suas razões: todos se preparavam para a **Obiã howa**. Ao mesmo tempo em que eu me contagiava com a alegria dos meus amigos, estranhava o contraste em relação às corriqueiras saídas dos caçadores rumo à floresta, geralmente marcadas por silêncio e introspecção. Ali, ao contrário, a atmosfera era de celebração.

O clima destoante se explicava pelo fato de que as lideranças almejavam, por meio da realização do ritual, preparar jovens e crianças para se tornarem caçadores proficientes. A incursão contou não apenas com um grupo de jovens, mas também com a presença de homens adultos e caçadores já experientes, além de mulheres e do pajé Marcos, estendendo-se ao longo de quatro noites e cinco dias. Além do intuito de formar corpos caçadores mediante a oferta do sumo de jenipapo aos iniciandos, o ritual opera igualmente como dispositivo pedagógico de transmissão de técnicas fundamentais que constituem a prática cinegética: os banhos de *folhas de bicho*, bem como o conhecimento das *folhas* que neles se utilizam; o aprendizado da língua dos bichos, geralmente ensinadas por um ancião ou pelo próprio pajé nas conversas em volta da fogueira; e ainda verdadeiras aulas de etologia animal, comunicadas tanto por meio de orientações diretas quanto, sobretudo, pelas narrativas e *causos* contados antes do descanso noturno.

Nosso destino era o Igarapé do Tio Pato, região conhecida pelo potencial de propiciar bons encontros entre presas e caçadores. Partimos da aldeia ainda cedo e, após cerca de uma hora de viagem de rabeta, alcançamos a região dos roçados *de cima*. Para chegar ao igarapé, contudo, é necessário percorrer quase duas horas de caminhada. Durante o trajeto, os adultos, sejam eles homens ou mulheres, instruíam os mais novos: “Olha aqui, cheirosinho [caititu] passou aqui, depois tem que vim ver”; “Esse daqui já é essa folha de veado, olha bem como é ponta dela, que nem venta dele”. Entre a caminhada, as pausas e as lições, chegamos ao nosso destino. As famílias se distribuíram ao redor do igarapé, armando barracas, redes e o chamado rabo de jacu, estrutura feita de galhos e folhas utilizada como abrigo contra a chuva.

Durante o percurso, foram recolhidas duas *qualidades* de cipós, que, horas mais tarde, seriam utilizadas na *bateção* em um pequeno braço do igarapé. Essa foi a primeira atividade que envolveu a participação tanto de crianças quanto de adultos. Nos deslocamos até o ponto escolhido, no qual as pessoas ergueram uma pequena barragem para interromper o curso d'água. Em seguida, desferiram golpes contínuos com os cipós em um galho mais grosso e os agitaram na água, que logo adquiriu nova coloração. À medida em que os peixes se *embebedavam*, emergiam à superfície, e os garotos mais novos, munidos de pequenos arcos e flechas, aproveitavam para testar suas habilidades.



Fotografia 15: *Bateção* do **niwé**. Foto do autor, Igarapé do Tio Pato, junho de 2022.

Após a tarde de capturas, retornamos ao acampamento para assar os peixes. Enquanto eram colocados ao fogo e o sol já se retirava, uma *qualidade* de rã começou a entoar seu canto à beira do igarapé. “Olha aí rã do Nononbzia”, comentou Pato Rouco, “ela tá bebendo chicha dela agora, por isso tá cantando alegre aí”. O aparecimento da língua da rã serviu de estopim para que o velho iniciasse a narrativa de Nononbzia, o que não me pareceu nada fortuito, dado que esta versa justamente sobre as formas adequadas

de abater uma presa: *arremendendo-a* e acertando-lhe a *pá*. Pouco a pouco, as pessoas se recolheram aos dormitórios, restando apenas a festa das rãs e a emergência de tantas outras línguas que ecoam no interior da floresta à noite.

No dia seguinte, antes mesmo dos primeiros raios de sol, todos já estavam despertados. As mulheres combinavam uma nova ida ao igarapé para bater cipós, enquanto os jovens se organizavam em três grupos, acompanhados de caçadores mais experientes, para *olhar* os arredores. Durante os preparativos, Pato Rouco os aconselhava: “Olha bem onde vocês vão pisar. Se ouvir bicho chamando, repara bem no que eles tão dizendo, não se avexa, tem que ter paciência, tenta chamar ele de volta, se esconde bem”. Após os conselhos, o velho partiu solitário rumo a um buritizal, visto que, no dia anterior, havia verificado ser este o local para onde muitos animais se direcionavam a fim de se alimentar. Sua intenção era a de preparar um tocaio para que pudessem, à noite, *arremendar* veado. Permaneci com os garotos, disposto a acompanhar um dos grupos para observar, na prática, como eles eram aconselhados pelos caçadores mais experientes, como se portavam e assim por diante. Antes de partirmos, o pajé Marcos me chamou do outro lado do igarapé. Solicitei que meu grupo me aguardasse e me desloquei até ele. “Você não vai com os meninos, hoje eu vou te dar uma aula de folha, a gente vai ali buscar elas pra eu preparar um banho pra eles amanhã bem cedo mesmo”.

Sáímos em direção oposta àquela tomada pelos caçadores e pelas mulheres. Logo na saída do acampamento, Marcos localizou a primeira entre as muitas folhas que coletaríamos: a *folha de estrela*, utilizada em banhos destinados a manter as pessoas em estado de atenção, livres do sono. Existe um conhecimento bem estruturado sobre essas *folhas*, não restrito apenas ao pajé. Sua esposa, Janaína Aruá, também participava da coleta e detém um saber vasto sobre o assunto, muitas vezes indicando a Marcos a localização das folhas e a *qualidade* a que pertenciam. O procedimento de coleta segue uma sequência: primeiro, localizar a planta; em seguida, aproximar-se cuidadosamente e cheirar a folha; por fim, verificar sua textura com as mãos. O fator olfativo, neste caso, é fundamental, pois as folhas podem confundir ao primeiro olhar – os vegetais, assim como as línguas e as aparências (Rivière, 1995), também enganam. O odor que exalam constitui a garantia de que se trata efetivamente da folha procurada. Vejamos as palavras de Marcos:

“No meu caso, eu vejo de longe, já sei qual é. Só que muita gente só

com o olho não consegue, porque elas enganam, são muito parecidas. Algumas ainda são perigosas, porque você pode achar que é um tipo, mas no final, é outro. Nem toda folha é do bem assim, pra ajudar a gente, ela pode fazer mal, vira feitiço contra o outro. Então primeiro se tu ver uma folha, vai lá e tenta sentir cheiro dela, viu que é o que você pensou, daí sim você pode tocar ela”.

Após uma longa caminhada, conforme as folhas eram encontradas, Marcos as cheirava, coletava, explicava sua serventia e me oferecia seus nomes. Registrei a coleta das seguintes *folhas*: *folha de língua de tatu*; *folha de tatu quinze quilos*; *folha da pata de anta*; *folha da orelha de anta*; *folha de carrapato de anta*; *folha da pata de veado*; *folha da língua de veado*; *folha do macaco-prego*; *folha de estrela*; *folha da lua*; *folha do sol*; *folha dura*; *folha de coceira*; *folha de lontra*; *folha de japiim*; *folha de japó*; *folha de cotia*; *folha de paca*; *folha de dente de paca*; *folha de besouro rola bosta*. Concluída a coleta, retornamos ao acampamento para que Marcos preparasse a mistura das folhas, destinada ao banho dos garotos, a ser realizado no dia seguinte. A propósito, foi justamente nesse dia que perdi parte das folhas, ao fugir de um grupo de queixadas que cruzou nosso caminho, como contei anteriormente. Ainda assim, a quantidade recolhida por Marcos e Janaína mostrou-se suficiente para o preparo do banho.

Após nosso retorno ao acampamento, um grupo de caçadores já havia chegado. Todos exibiam semblantes de frustração, visivelmente incomodados com aquilo que costuma ocorrer aos que ainda não sabem caçar: nenhuma presa havia sido abatida. Pato Rouco conversava com seu filho Baia, o “líder” daquele grupo. Baia relatava ao pai o encontro frustrado com um bando de macacos-prego, que, segundo ele, havia sido espantado por Marquinhos:

“Esse doido espantou bando, tava todo mundo escondido assoprando macaco, eles já vinham como daí da fogueira até a gente. A gente tava chamando eles, mas Marquinhos avexou, saiu logo errando tiro. Eles só se jogaram pro chão, quem é que diz que pegou eles no carreirão?”.

O velho, compreendendo a situação corriqueira que assola os caçadores menos experientes, reiterou os conselhos já proferidos pela manhã. Reforçou que, para andar no mato, o sujeito não pode *se avexar*. Acrescentou ainda que, para conversar com bicho, é preciso fazê-lo “bater em você”, referindo-se à sua aproximação – o animal deve chegar tão perto, a ponto de que seja impossível errar o tiro.

Paralelamente, Marcos preparava as folhas e explicava aos garotos sua função, oferecendo detalhes e nomes. Primeiro, separou cada uma por tipo: as dos animais para um lado, e o restante para o outro; depois, lavou-as cuidadosamente e as colocou em um balde. Na sequência, “machucou” cada folha para que liberasse seu sumo, acrescentando um pouco de água fervida. Ao final, tampou o recipiente com folhas de sororoca e amarrou com embiras. “Pronto, mistura já tá pronta! Amanhã cedinho, todos vocês vão tomar banho com elas, antes da mariposa!”, exclamou. O pajé explicou que, por se tratar de uma festa, não havia problema em ofertar o banho com as folhas misturadas daquela maneira, já que a mistura teria ficado extremamente potente. Cotidianamente, no entanto, os caçadores devem escolher apenas um ou no máximo três *qualidades* delas. Enquanto isso, as mulheres retornavam da pesca com **niwé** e os outros dois grupos finalmente chegavam, trazendo apenas um exemplar de macaco-prego morto. Pato Rouco não perdeu a ocasião para provocar: “Mulherada tá encontrando mais bicho do que vocês tudinho junto! Olha só tamanho das moquecas de peixe delas! Vocês são todos panema mesmo, se não fosse elas, todo mundo aqui hoje ia morrer de fome”.



Fotografia 16: Jovens reunidos após uma caçaria mal sucedida. Foto do autor, Igarapé do Tio Pato, junho de 2022.

Todos foram se banhar no igarapé enquanto aguardavam as moquecas de peixe ficarem prontas, acompanhadas de uma pequena caldeirada preparada com o único macaco abatido. Em clima descontraído, os garotos passaram a trocar provocações e a rir de episódios jocosos do dia: “Ave, tu é doido, esse daqui falando que *negão* [macaco-preto] tava chamando pro rumo dali, era esse socó boi que tava pro rumo do igarapé”. “E esse outro então?! Quis inventar de olhar igarapé sozinho ficando lá ‘**uh... uh... uh...**’ chamando a gente porque se perdeu”.

Com o jantar servido, todos se reuniram para comer juntos. As troças dos jovens deram lugar aos *causos* dos mais experientes. Atentos às brincadeiras dos mais jovens, os velhos aproveitaram para ensinar as línguas de alguns bichos, conforme fez Pato Rouco:

“Macaco-preto tem segredo, não é só você tentar chamar ele, primeiro ouve, tem que conhecer o que eles tão falando, às vezes pode tá em guerra, então tem que saber aproveitar e chamar pra guerra também. Às vezes é briga por causa de mulher, daí tu tem que mudar, não é o mesmo grito pras duas coisas, é diferente. Se tu fizer mulher do cacique, aí é que ele fica doido, como se outro quisesse te pegar”.

À medida que as pessoas se retiravam para seus aposentos para dormir, os *causos* e as aulas cessaram. As rãs voltaram a cantar e Pato Rouco seguiu sozinho até o buritizal, em busca do veado que deixou rastros no dia anterior.

O relógio marcava três e meia da manhã quando me levantei da rede para acender a fogueira. Do outro lado do igarapé, já se via o fogo ainda tímido que Marcos preparava simultaneamente. Pato Rouco logo se juntou a mim, lamentando que sua espingarda havia travado bem no instante em que o veado surgiu no buritizal. Enquanto ainda estávamos a sós, o velho fez questão de me contar o seu sonho: “Essa noite, eu não tava comendo amendoim?”. Sem compreender, questionei se ele havia levado uma porção de amendoim para a espera. “Não! Tô dizendo nesse sonho que a gente fala, eu comia amendoim lá e isso é boa coisa. Quem gosta de comer amendoim na roça é mutum! Se esses meninos souberem bem, eles vão encontrar um por aí!”. Aos poucos, alguns rapazes foram se juntando a nós para se aquecer ao redor do fogo: “Putá merda, essa água deve tá muito fria, banho vai ser doído”.

Do outro lado, os meninos já rodeavam a presença do pajé, que lhes servia o sumo do jenipapo. *Fififíiu fíu fíu. Fshhhhiu. Fruú.* Um pouco antes das quatro da manhã, Marcos gritava: “bora, vamos tomar banho, elas já vão chegar!” – referindo-se às

pequenas mariposas que se banham no igarapé e que, por isso, servem de marca temporal: acordar antes delas é sinal de não ser preguiçoso. Seguimos na direção da água fria do igarapé. Marcos acendeu seu cigarro de tabaco e começou a pronunciar palavras ininteligíveis, assoprando a fumaça na direção do recipiente que continha a mistura de água e folhas. Com uma pequena cumbuca, jogava a infusão sobre os meninos e rapazes, que se enfileiravam.

“É pra tomar esse banho, saber andar, saber onde pisar, saber escutar aonde vai tá a caça, é pra vocês ficarem com cheiro delas, pra ser forte, pra ser rápido, pra saber andar no mato, pra andar que nem ela [a caça]”.

Após receberem o banho, os jovens se dirigiam à fogueira para se aquecer. Por último, subiu Marco, emitindo palavras de ordem:

“é para *arremendar*, *arremendem*! Fala com bicho, eles têm que escutar vocês, diga para eles que vocês já estão indo! ‘Já vou indo meu parente’, falem! *Arremenda* macaco prego, *arremenda* veado, *arremenda* nhambu, anta, senão eles não te ouvem, senão eles não vão responder vocês”.

Nesse momento, misturavam-se diferentes sons e línguas, compondo a atmosfera do ritual, que se assemelhava à sinfonia das rãs e outros bichos noturnos. Do outro lado do igarapé estavam os garotos, muitos deles em sua primeira caçada. “*Arremendem*, deixa eles te escutarem, fazem eles entenderem vocês”, repetia o pajé. Um dos garotos então emitiu o assovio do macaco-prego, de forma ainda muito amadora, se comparado aos assovios dos homens, e declarou: “Agora eu sou um macaco-prego”. Outro, assoviando a língua das antas, disse: “E eu sou uma anta”. Os rapazes que eu acompanhava em volta da fogueira deixaram de *arremendar* os animais e passaram a rir com as frases que vinham do outro lado do igarapé. Em seguida, começaram a juntar suas coisas para partir. Por que riram Fadiga, Biriri, Gambá, Yacobi e Baia? Teria sido um absurdo Marquinhos, um dos meninos mais *danados*, dizer que agora ele era uma anta? Ou rir nada mais era do que instaurar um outro sentido, dissimulando o que estava prestes a acontecer com os inexperientes caçadores que cheiram como e falam com os animais na floresta?



Fotografia 17: Crianças e jovens se banhando com a mistura de folhas. Foto do autor, Igarapé do Tio Pato, outubro de 2022.

Os grupos voltaram a se dispersar, orientados pelas palavras do pajé. Apesar de também ter participado do banho de folhas junto aos garotos, optei por não os acompanhar na caçada. Percebi tratar-se de algo muito especial para eles e intuí que minha presença pudesse incomodá-los de alguma forma. Porém, algo me dizia igualmente que se eu os acompanhasse, um eventual insucesso teria um responsável: o **eré** que, como garotos panemas, não sabe andar direito no mato. Decidi então auxiliar as mulheres na mudança do acampamento, tendo em vista que optaram por se estabelecer mais próximas dos roçados, de modo a cuidar das roças enquanto os meninos caçavam. Durante o deslocamento, ouvi uma espécie de buzina, vindo do interior da floresta. “Uai, é Marco tocando **fufuka**? O que será que ele quer?”, questionei. Ao olhar para Elisabete, ela se mostrava profundamente assustada.

“Eita, nunca mais fala isso rapaz, você endoidou é? Marco tá pro rumo de lá, essa buzina é outra coisa! É gente que não presta que tá tocando ela! De repente quer chamar a atenção desses menino, pra pensar que é Marco mesmo que tá chamando! Acende logo esse teu tabaco aí, tá parecendo essas criança empanemada!”.

Como uma criança empanemada, passei a sentir medo e tratei de enrolar um cigarro, como me foi ordenado. Conforme já salientado, durante as incursões, é muito comum ouvir sons e chamados desse tipo. Chegamos ao acampamento da roça e colhemos alguns cachos de banana no roçado de Pretinha. No retorno, não demorou para que o primeiro grupo de garotos surgisse. Parecia um *déjà vu*: rostos abatidos, troças, reclamações sobre o comportamento de algum companheiro, acusações mútuas sobre o estado panema, e assim por diante. Com o segundo grupo, o mesmo cenário. O último, no entanto, trouxe uma surpresa: Fadiga, em pose ostentosa, carregava justamente um mutum ainda jovem. De longe, Pato Rouco me lançou um olhar, como se dissesse que seu sonho premonitório havia se realizado, e completou:

“Já tá bom, Boliviano [a forma como Pato Rouco trata Fadiga], pode abaixar já esse teu peito, você não é um mutum não! Mutum é esse daí no marico. Dono dele não gosta que se amostra assim”.

Elisabete recebeu o mutum do seu neto e começou a depená-lo para preparar um caldo. Enquanto isso, os meninos mais novos se divertiam em brincadeiras, ao mesmo tempo em que se deliciavam com bananas e alguns pedaços de cana trazidos pelas suas mães ou avós. Já os mais velhos repercutiam o episódio da misteriosa buzina ouvida horas atrás: “Rapaz, na hora eu me gelei todo, pensei comigo, não tinha porque tio Marco assoprar naquela hora, era bem esses que não presta chamando”. Manduca, acompanhando a conversa à distância, reiterou: “Vocês fizeram bem, é só não se admirar. Eles tavam sabendo de vocês, quando é assim, é só não responder que eles param, vão atras de outra coisa”. Marcos, por sua vez, minimizou o resultado da caça dos garotos, ressaltando que lidar com a frustração de não encontrar presas faz parte de se tornar caçador. Enfatizou, ainda, que aquela festa tinha precisamente esse propósito: aprender. Cada episódio vivido, o chamar da presa, a resistência em se admirar com buzinas, tomar banho de folhas, atentar-se aos sonhos, deveria ser tomado como lição sobre a etiqueta e a técnica necessárias para circular adequadamente pelo mato.

Por se tratar da última noite, os garotos já não se importavam com nada além de brincar, deixando aos caçadores mais experientes a responsabilidade de realizar uma derradeira caçada antes do retorno à aldeia. Acompanhei Manduca, Gambá e Fadiga pela madrugada, avançando pelos aceiros dos roçados até chegarmos a um barreiro, onde permanecemos quase uma hora e meia à espera de alguma presa. A lua nova tornava

impossível distinguir qualquer movimento ou forma, restando apenas a escuta atenta aos sons da floresta. Foi então que ouvimos a aproximação de algo, denunciada pelo respiro profundo de quem procura alimento no chão. Manduca *arremendou* e, de imediato, foi respondido por um veado¹³¹. Gambá acendeu a lanterna, revelando a criatura com a visão ofuscada pela luz. Segurando o objeto pela boca, Gambá disparou, sem sucesso: o animal saiu em retirada, emitindo berros que, aos poucos, se tornavam mais distantes, até desaparecerem por completo. Tentamos segui-lo, mas a vegetação demasiadamente cerrada inviabilizou a perseguição. Retornamos ao acampamento tal como os garotos panemas mais cedo: tomados pela frustração e pelo vazio da caça não consumada.

Ao amanhecer, todos recolhiam suas parafernálias e se preparavam para regressar à aldeia. Por sorte, outro grupo de caçadores havia conseguido abater duas pacas, o que despertou alívio e felicidade em todos, afinal, não retornaríamos de mãos abanando. Marcos tocou sua **fufuka** pela última vez, sinalizando que era hora de partir. Em silêncio, crianças, homens, mulheres e o pajé ingressaram na trilha que conduzia ao porto, levando *maricos* e mochilas, atentos apenas ao chão e aos próprios passos. Aquele momento, contudo, não marcava ainda o encerramento da festa. O restante da comunidade que permaneceu na aldeia ficou encarregado de produzir uma quantidade expressiva de chicha, essencial para a continuidade da celebração. Ao chegarmos, Marcos me orientou a me banhar diretamente na água da baía e a trocar de roupas, prescrevendo o mesmo a todos os demais. Os cheiros do mato deviam permanecer na mata.

Não demorou para que a **fufuka** nos convocasse até a casa de Pipa. Os rapazes se alinharam em fila para receber a chicha das mãos das mulheres que aguardavam seu retorno. O momento era marcado por um silêncio profundo: eles não falavam, não riam, não exibiam reação facial, tampouco ensaiavam qualquer atitude de ostentação pelo resultado da caçaria – mesmo porque o resultado não era condizente. Dispostas em círculo, a maioria das mulheres se sentava em pequenas esteiras, aguardando receber um pedaço de carne ou algum outro produto da floresta. Outras permaneciam de pé, dedicadas a servir chicha aos rapazes.

¹³¹ Meu amigo me disse, horas mais tarde, que sabe diferenciar perfeitamente os sons promovidos pelas suas presas: o andar e a respiração.



Fotografia 18: Mulheres cantam para que caçadores falem bonito. Foto do autor, Baía das Onças, abril de 2018.

Em uníssono, iniciaram uma canção cujo início se desenrola em uma voz mansa e cadenciada, até transitar em um ritmo mais veloz e agitado.

Uitxi ni nã hani, a piro medjü ro,

No hani no hani, a piro medjü ro.

A tradução da canção pode ser enunciada da seguinte forma: “Tomem um pouco de cada vez, para falar bonito, pra falar bonito”. Assim que a terminam, tornam a repeti-la, até que, em determinado momento, passam a entoar outra, geralmente associada ao tema da bebedeira.

Após oferecem chicha aos rapazes, as mulheres se sentam e Marcos se dirige até o centro do círculo. Com as mãos, desenha gestos no ar, como se estivesse trazendo para si algo que permanecia distante. Em seguida, explica, em voz alta: “Vocês passaram muita coisa ruim lá no mato, vou trazer *coração* de cada um de volta!”. Formulada a *reza*, Marcos sopra fumaça de tabaco em direção aos rapazes, convocando-os, um a um. Sentado em seu banquinho de pajé, abaixa sua cabeça e se recolhe em silêncio reflexivo.

“Tá bom, tava conversando com aqueles que pode pegar *coração* de vocês, agora vem cá!”. À medida em que cada rapaz se aproxima, Marcos sopra novamente a fumaça sobre ele. Então se ergue e passa a aplicar golpes com um chicote, das pernas às costas dos jovens, enquanto profere: “Você tem que ser como eu! Pra ser forte assim, teu corpo precisa ser duro. Você é um caçador!”



Fotografia 19: Trazendo o *coração* de volta. Foto do autor, Baía das Onças, abril de 2018.

Muitas nuances estão envolvidas na festa ritual da **Obiã Howã**, e dizem respeito à constituição de um corpo preparado para (saber) caçar. Esse corpo insere-se em uma rede de práticas e agências que o auxiliam a encontrar presas na floresta, seja comunicando-se com elas, seja exalando seus odores. Nesse sentido, trata-se de um processo simultâneo de constituição e desestabilização do caçador: uma dinâmica em que ele se forma justamente ao se desfazer de sua condição. Para se tornar um caçador, humano por excelência, ele deve se abrir ao devir-presas. Passemos a analisar cada um dos contextos que integram esse processo.

5.2 Sonhar

Os sonhos comunicam múltiplos eventos aos seres humanos. Diz-se que, ao sonhar, o espírito pode percorrer todos os cantos da Terra, ascender ao céu ou descer até o fundo das águas, enquanto o corpo permanece deitado. Há diferentes naturezas que conformam os sonhos: alguns são concebidos como presságios favoráveis, indicadores de sucesso em determinado evento; outros, de caráter trágico, levam o sonhador, ao despertar, a não deixar sua residência temendo o pior; em certos casos, determinados elementos anunciam que o corpo padecerá de alguma enfermidade; e, em outros ainda, como nos dois relatos apresentados neste capítulo, assinalam o encontro com a caça.

Logo após o café, não demorava para que as filhas ou filhos de Elisabete viessem visitá-la. Durante essas visitas, conversavam sobre as tarefas que realizariam ao longo do dia ou sobre acontecimentos que haviam perturbado o sono durante a noite anterior, como a *zoada* dos cachorros invadindo a cozinha. Em todas as ocasiões nas quais participei da roda de conversa matinal, não houve uma única vez em que um sonho deixasse de ser relatado. Compartilhar sonhos com os parentes é considerado fundamental e meus interlocutores fazem questão de reservar algum momento do dia para essa prática.

Certo dia, Jorge me chamou para ir até a farmácia ajudá-lo a transferir um móvel de lugar. Assim que terminamos, sentamos na varanda para fumar. “Rapaz, tô aperreado, não sonhei com essa jiboia enrolando meu braço?”. Entre meus interlocutores, sonhar com serpentes é sinal de um provável encontro com alguma mulher demasiadamente bonita. “Quem será que vai mexer comigo hoje? Diz que tá vindo **eré** enfermeira pra cá, vai saber”. Dada a minha liberdade com Jorge e o tom incessantemente jocoso de nossas interações, respondi que ele deveria deixar de lado essa ideia de “**eré** enfermeira”, pois nem mesmo o seu cachorro Neve demonstrava algum interesse por ele. Jorge riu e retrucou a provocação. Após as risadas, exclamou:

“Ê, pô! Vamos parar! Não pode brincar com sonho não, Gabriel, é coisa séria. Quando você sonha assim, é porque teu espírito foi pra outro canto, meu pai Paturi que sabia explicar bem, mas acontece coisa nesse outro mundo que a gente vive enquanto tá tendo essa visão. Uma jiboia enrolou no meu braço de verdade em algum canto por aí. O que a gente tem que fazer quando isso acontece é falar, é contar pra um parente o que aconteceu. Dependendo de como foi o sonho, que nem quando é caça ou esse de mulher, não pode ser pra muita gente, só pra pouca pessoa. A gente não conversa pelo espírito por aí? Então, não é muito bom não, por isso tem que falar pro parente”.

Ao narrar os acontecimentos de um sonho para seus parentes, o sonhador não apenas traduz em palavras as experiências vividas, mas também, como sugere Jorge, retorna ao estado em que mobiliza sua própria língua e os modos adequados de falar. Como demonstrei no segundo capítulo, enquanto se sonha, e a depender da natureza do sonho, o corpo pode emitir grunhidos e murmúrios à medida em que o espírito fala no registro do *bonito* como – e com – outras entidades. Para além do encontro com os parentes mortos ou com os **hipfopsihi**, os sonhos também envolvem a participação dos animais.

Em uma passagem por Ricardo Franco, Tania me relatou certos acontecimentos possibilitados pelo sonhar. Ela narrou a experiência vivida junto a seu marido ao perceber que ele se comportava de modo peculiar enquanto sonhava:

“Às vezes, é muito comum sonhar com pessoa bonita, sonha com homem ou mulher bem bonita, linda né, que nem vocês dizem. Aí ela vem, oferece pra você, pergunta se tá com sede, te oferece chicha, um copo de água. Aí faz assim né, que nem diz, quer te namorar. Foi assim com esse Valdi, ele sonhava com uma tal de loira. Essa loira ficou chamando ele, só que no próprio sonho, ela aparece em onça, ela te atrai, faz pensar que é mulher, mas vira onça. Daí a gente tava passando a semana lá na roça, trabalhando o dia todo debaixo do sol quente, de noite ele começou a endoidar, corpo dele deitado na cama, fazia uma semana que ele tava nesse sonho com essa mulher. Ele ficava falando esturrado que nem onça mesmo no colchão. Só que um dos dias ela se mostrou espírito, aí esse Valdi que tava gostando da mulher percebeu tudo, ficou doente”.

Nesses dois relatos transcritos acima, estamos diante de casos particulares de sonhos. A jiboia que se entrelaçou aos braços de Jorge se apresentou diretamente como animal, enrolando-se como fazem as serpentes, enquanto a onça, no caso de Valdivino, surgiu inicialmente sob a forma de uma mulher atraente, revelando sua verdadeira natureza após seduzir o sonhador. No primeiro caso, o espírito se relaciona com o animal; no segundo, o sonhador lida primeiro com a contrapartida humana, como fazem os pajés em seus sonhos especiais, ainda que, no decorrer da narrativa, a dimensão animal se manifeste. Não há precisamente uma divisão categorial dos sonhos, na medida em que não há controle no que nele se passa. Entretanto, os sonhadores “comuns”, isto é, não iniciados no xamanismo, demonstram a capacidade de *sonhar que nem pajé* quando interagem com a contrapartida humana dos seres. Suas disposições e recursos durante a

viagem onírica, no entanto, são limitados, se comparados aos dos especialistas, que são capazes, inclusive, de combatê-las.

Sonhar *que nem pajé*, em geral, significa que o sonhador pode se deparar com *qualidades* de gente invisíveis durante a vigília, ou que se revelam sob corpos polimorfos. Elisabete, Manduca, Vani (neta do casal) e eu passamos uma semana na roça *de cima*, compartilhando o pequeno tapiri. Ao lado dele há um *munduru*, uma espécie de montículo formado na vegetação. Diz-se que nele habita um povo “bem pequeninho” que toca flauta, dança, canta e se alegra tal como os humanos verdadeiros. Aos olhos das pessoas, contudo, esses habitantes permanecem invisíveis, sendo perceptíveis apenas pelo registro sonoro, isto é, quando promovem chamados, risadas, conversas e músicas. Esses sons provocam extremo pavor nas pessoas, que se assustam e se arrepiam. Certo dia, porém, Elisabete sonhou que várias crianças puxavam sua saia. Ela se divertiu, pois, segundo ela, parecia que estava cercada por seus netos. Ao despertar, se deu conta de que se tratava, na verdade, do povo do *munduru* que se apresentou à sua visão onírica sob a forma de gente. “Eu não sei te dizer se assim é o sonho de pajé, mas que nem meu pai contava, parece que sim, acho que é assim que sonha que nem pajé. Que nem tava te falando, no mundo de cá, a gente não vê eles, só escuta, mas no sonho ele se mostra gente, pra nossa visão, eles são engraçadinhos”.

Os sonhos que anunciam prenúncios cinegéticos embaralham as perspectivas entre o que se revela na vida onírica e o que se manifesta na floresta. Se, ao caçar por meio do *arremendar*, o caçador se coloca em uma relação de parentesco com o animal, os prenúncios de caça nos sonhos remetem, por sua vez, a uma relação distorcida com um parente real. Resgato aqui o sonho que Passarinho me confidenciou: ele atirava contra o próprio compadre e, na sequência, retirava o seu couro. O sangue jorrava por todos os lados, compondo uma visão marcada pela violência. Atirar em um parente real no sonho equivale ao ato realizado no Barreiro das Araras, quando ele abateu um macaco-prego, ao invés do seu compadre – dizendo, inclusive, que encontraríamos com “parente”. Em outra ocasião, no dia em que Pipa chamou a mim e a Jorge para ajudarmos a carregar a anta capturada na armadilha de Barriga, horas mais tarde, enquanto assávamos uma parte da costela do animal, Barriga revelou aos presentes o seu sonho vivido na véspera do evento: “Eu sabia que tinha que ter ido montar ela, eu não sonhei com esse Gato Preto dando um tiro na cabeça desse Japão?”. Observando parentes reais, os homicídios oníricos revelam

um encontro com um parente relacional na floresta, que deverá, ele próprio, ser convertido em caça.

Sonhar com gente implica, ainda, diretamente na relação entre a caça e a guerra. Mencionei, no capítulo anterior, a ocasião em que a aldeia foi invadida por um bando de queixadas. Enquanto tomávamos chicha na casa de Elisabete, em razão de um trabalho coletivo, um pequeno garoto, salvo engano Vaqueirinho, surgiu correndo o mais rápido que podia: “É queixada! Traz espingarda aí, vovô!”. “Pega logo, cuidado pra não se acertarem”, respondeu Manduca. Não demorou muito para que se ouvissem uma série de disparos, compondo uma cena que remetia à sonoplastia de filmes de guerra. No total, onze porcos foram abatidos, para a felicidade de todos. Encerrada a “guerra aos porcos”, Pato Rouco relatou o que havia presenciado na noite anterior: o barulho do dono dos porcos, acompanhado do seu cachorro, transitando pelo caminho próximo a sua residência. Para o velho, a movimentação do dono com sua criação era indício claro de que um bando atravessaria a aldeia, pois ele almejava manejar sua criação. Jesus Jaboti, irmão de Pato Rouco, nos acompanhava durante a *chichada* e compartilhou o sonho que teve na noite anterior:

“Rapaz, bem que hoje eu sonhei que parente vinha chegando, era como se fosse igual esses de Ricardo Franco. Parente assim, que nem diz, era inimigo mesmo, outra tribo de índio. Eles vinham e tomava muita chicha, comia muito mesmo. Quando sonha assim, com festa, bebedeira e comida, é porque vai encontrar com porco, ele não anda em bando fazendo festa?”.

Chama a atenção, no entanto, que a festa à qual Jesus se referia consistia em uma confraternização com inimigos, atualizando o aspecto já descrito no segundo capítulo: a conversão de um inimigo em parente por meio da partilha da chicha e da carne de caça. Se, no sonho, os inimigos surgiam como “parentes” que compartilhavam chicha, no dia seguinte os porcos invadindo a aldeia foram eles próprios convertidos em uma espécie de inimigo. Uma transformação muito peculiar, pois, assim como os parentes oníricos, os queixadas aproximaram-se da aldeia justamente no momento de uma *chichada*. Teriam eles pensado se tratar de uma festa? Para os humanos, por outro lado, o episódio assumiu a forma de uma carnificina: correria por todos os lados, gritos e uma sucessão de disparos.



Fotografia 20: Queixadas abatidos durante a guerra. Foto do autor, Baía das Onças, agosto de 2022.

Há, ainda, uma outra qualidade de sonho que resulta no encontro com animais. Diferentemente dos sonhos em que as relações se desenrolam em torno da contrapartida “humana” dos seres, essa outra qualidade onírica implica uma perspectiva diferente: não há homicídios, guerras ou confraternizações entre parentes “humanos”, mas a vivência de afecções que são experienciadas entre os próprios animais. Por essa razão, dizem que é possível *sonhar que nem bicho*. Retomo aqui o sonho de Pato Rouco, narrado enquanto nos aquecíamos no fogo do igarapé. Em seu sonho, ele comia amendoim, como costumam e gostam de fazer os mutuns. Quem seria o “ele” neste caso? Já em outro contexto, quando Fadiga abateu uma anta, relatou que, na noite anterior, nadava em águas lamacentas, procurando algo no fundo de um igarapé – justamente como fazem as antas. Já Pônei, ao abater dois caititus, enquanto tratava corpo dos animais junto de seu cunhado Barriga, compartilhou sua experiência onírica da véspera: via e sentia centenas de carrapatos movendo-se por seu corpo, porém, ao contrário do que ocorre no mundo da vigília, não se incomodava de maneira alguma.

Em outro dia, enquanto fumava um tabaco com Jorge, observei Bagre caminhando pela aldeia com um veado-roxo às costas. Embora ele próprio não tenha me comunicado seu sonho, sua esposa Marli o compartilhou: o marido havia sonhado que comia apuí e maracajá-espinhento, frutos que os humanos não apreciam, mas os animais de caça adoram. Outra variedade onírica envolvendo um veado abatido é particularmente curiosa: o sonhador mergulha em rios de dinheiro e se perde no montante, a ponto de ver a si próprio transformado em uma cédula. Dizem que sonhar com dinheiro anuncia um encontro certo com o veado-capoeira, já que a cor de seu couro remete à das cédulas e, antigamente, marreteiros pagavam altas cifras pela carne desse animal.

Andar nas florestas e perceber a presença do tortola ou da corujinha-de-anta indica, respectivamente, a presença de queixadas e antas. Quando os caçadores as encontram na floresta, ouvem assobios, assopros, gritos e esturros, que, mediante a sua perspectiva, consideram como uma conversa entre parentes. O mesmo evento, no entanto, é descrito em termos de maestria: para os pajés, trata-se de uma relação de criação, na qual o dono chama pelo seu animal de criação. Como descrevi anteriormente, entre os animais de criação das aldeias, “fazer família” e “ser dono” apontam caminhos entrelaçados, isto é, o cuidado envolvido não deixa de indicar uma relação entre parentes. Sonhar com o tortola e as corujinhas-de-anta, no entanto, revela algo curioso. Os pajés, durante a vida onírica, conversam com elas e as veem como gente humana, vestindo botas de couro, cinto e chapéu de palha. Os sonhadores comuns, por outro lado, não conseguem percebê-las dessa forma, tampouco ouvir os assobios e assopros característicos que elas produzem no mato. Quando sonham, escutam o som de um berrante, justamente o modo como as criações da corujinha e do tortola fazem na floresta. Por isso, diz-se que sonhar com um berrante/buzina é um ótimo presságio para encontrar presas.

Piau e Arandú haviam saído para caçar nas roças *de cima* logo pela manhã. Perto do meio-dia, Arandú retornou à aldeia visivelmente irritado: havia errado vários tiros contra um bando de porcos. As pessoas perguntavam por seu companheiro e o cacique respondeu que Piau permaneceu no local para cuidar de sua roça. Cerca de uma hora e meia depois, Piau surgiu trazendo um queixada abatido, que entregou à esposa para que o tratasse. A mim, ofereceu o espinhel do animal como presente que levei para Elisabete, insinuando de modo jocoso que eu mesmo havia abatido o porco. Entre risos, ela recebeu a parte do queixada e a colocou em uma bacia, dizendo que depois trataria do animal. Ao nos sentarmos, passou então a narrar o seu sonho:

“Eu tive um sonho engraçado, sonhei que esse meu mano André me convidava pra ir pra roça, mas não era roça nossa, devia ser dessa nossa cunhada Gina, a gente tava roubando macaxeira [risos]. Acho que de repente a gente ia fazer chicha, né? Mas é assim, como posso te falar, um sonho meio doido mesmo, a gente cava com mão mesmo, não usa enxada, chega parecer que a gente vai com venta nossa pra tirar macaxeira. É que nem bicho mesmo. Sabe, você chegou tarde aqui, quem ia saber te explicar bem essas coisas era esses pajé forte que já foi embora, mas acho que vira bicho mesmo nesse sonho. Pega exemplo, não tem quando sonha assim que tá se lambuzando na lama, como se tivesse comendo barro mesmo? Pode ver, é caça que vai encontrar. No sonho a gente vive que nem bicho”.

Manduca, deitado em sua rede, não deixou de provocar a esposa, aos risos, enquanto ela narrava o sonho: “É por isso que essa daí tava rolando e roncando na cama que nem porco mesmo, **hüüü hüüü**”.

As palavras de Elisabete sintetizam com clareza os aspectos presentes nos sonhos que venho transcrevendo: sonhar que nem bicho é viver como um deles. O sonhador assume a perspectiva animal e experimenta suas afecções: come frutos espinhentos, ouve a língua do tortola ou da corujinha como um berrante, não se incomoda com seu corpo repleto de carrapatos, mergulha no fundo do igarapé em busca de alimento, cava a terra com as próprias mãos e insere nela seu focinho. E, por fim, o que me interessa particularmente, conversa com seus irmãos-porcos, combinando o roubo de macaxeira, ao passo que o corpo permanece roncando na cama.

Por outro lado, enquanto narrava orgulhosamente seu sonho – afinal, ele se concretizou, na medida em que seu genro capturou o queixada –, Elisabete também deixava transparecer certa preocupação. Horas antes, pela manhã, quando Piau e Arandú estavam de saída para a roça, seu irmão havia passado em sua casa, revelando seu sonho: “Mana, não tive sonho bom, meu marico tava cheinho de carne de bicho”. O próprio meio-pajé tem o conhecimento de que não se tratava de um bom presságio. Talvez por isso tenha errado seus disparos e decidido abandonar o bando de porcos. Essa qualidade de sonho, dizem, pode selar o destino do próprio caçador, que corre o risco de se ferir em sua incursão ou até de ser assassinado. Em outra ocasião, anterior a esse evento, eu mesmo havia sonhado com meu *marico* repleto de carne de anta. Feliz, caminhei até a casa de Wadjidjiká para compartilhar meu sonho com ela, imaginando que alguém pudesse encontrar caça. Diante da minha narrativa, ela se mostrou preocupada, explicando que

não era um bom sonho e questionando se eu tinha alguma notícia dos meus parentes em São Paulo.

O homicídio do *sonhar que nem pajé* é precisamente o inverso do que ocorre no *sonhar que nem bicho*. No primeiro caso, são parentes reais que aparecem sendo mortos nos sonhos, remetendo à relação estabelecida com os animais de caça na floresta. Já no segundo, o *marico* repleto de carne de “caça” constitui um verdadeiro ultraje: os próprios parentes relacionais estão mutilados e esquartejados, anunciando o perigo iminente para o sonhador ou para seus parentes reais. Sendo assim, o sonhar constitui parte do processo cinegético em razão dos presságios que pode oferecer. A partir disso, os caçadores saberão como se portar na floresta, se estarão aptos a disparar em um animal ou se a melhor saída é recolher a sua espingarda, evitando uma tragédia.

O sonho, além de ser um presságio, se apresenta como prelúdio do que está por vir na floresta: uma verdadeira transformação. Se no sonho de pajé sonha-se com gente, na vigília as relações se invertem, proporcionando o encontro com um tipo de gente muito particular que são os animais. No sonhar *que nem bicho*, por outro lado, ainda que o caçador mate sua presa, parece haver uma continuidade entre o sonho e a prática da caça, na medida em que em ambos se tratam como parentes, sobretudo quando, ao *arremendar*, se comunicam como tal. O *marico* repleto de carne consiste em uma espécie de resultado sanguinário e homicida, como se, ao acertar a presa, o sonhador estivesse cometendo um ato trágico. Penso ser exatamente isso que Arandú sugeriu ao exclamar que as pessoas não deviam caçar do seu momento panema: “Tem mistério aí Gabriel, alguma coisa fez eu não acertar aquele cheiroso, uma coisa muito ruim ia acontecer, ou comigo ou com aquele queixada”.

5.3 Folhas

Da mesma forma que os sonhos, as *folhas de bicho* participam ativamente do processo da caça ao operarem transformações nos corpos dos caçadores, modificando odores e afecções em contraste com os modos idealmente humanos. *Folha* é uma categoria abrangente que designa, grosso modo, o que a botânica distingue como raízes, cascas, caules e folhas propriamente ditas. As propriedades de uma *folha* e seus usos implicam, por sua vez, em outras categorias. Duas divisões primordiais são reconhecidas: os *remédios do mato* e as *folhas de feitiço*. Os primeiros compreendem um conjunto

utilizado para amenizar os sintomas de enfermidades corriqueiras, como diarreia, febre, dores, sustos e assim por diante. Incluem-se também, nesse domínio, folhas capazes de tratar punturas de cobras, amenizar os infortúnios provocados pelos **hipfopsihi** e outras entidades do cosmos, ou ainda combater o estado panema. A *folha de coceira*, que Marcos coletou durante a **Obiã Howa**, é assim designada porque provoca, justamente, uma irritação que *mata o panema* do corpo: “A gente tem vontade de coçar, essa coceira que a gente sente é folha pinicando o panema, matando ele. Só que têm que se a gente coçar mesmo, aí panema não sai de jeito nenhum”, alertou o pajé. Por essas razões, ouvi em algumas ocasiões que os *remédios do mato* são também *venenos*, já que são capazes de matar a doença, seja o panema ou a diarreia.

Os *remédios do mato* englobam ainda *qualidades* voltadas à formação de crianças e recém-nascidos, com o intuito de constituir corpos saudáveis e dotá-los de habilidades especiais, tornando-os mais *sabidos*, ágeis e dispostos. A *folha dura*, recolhida durante a incursão com o pajé Marcos, por exemplo, auxilia na conformação do corpo idealmente *duro* que deve ser alcançado pelos adultos. A *folha do sol*, por sua vez, promove vigor e disposição, tornando os corpos incansáveis, enquanto a *folha da lua* proporciona efeito semelhante, mas atuando durante a noite. Além dessas variedades, as *folhas de bicho*, utilizadas nas atividades cinegéticas, também são consideradas como parte dos *remédios do mato*, na medida em que conferem capacidades únicas aos caçadores. No entanto, em alguma medida, como veremos, o uso excessivo pode eventualmente fazer mal às pessoas, aproximando-se, nesse aspecto, das *folhas de feitiço*.

Folhas de feitiço, também conhecidas como *folhas que não presta*, abrangem uma categoria de *folhas* extremamente perigosas, capazes de conduzir o indivíduo à loucura e à morte. Dada sua potência, basta uma breve manipulação com as mãos para que seus efeitos possam dominar a vítima. As raízes descritas em capítulo anterior, inseridas na chicha com o intuito de envenenar desafetos, são consideradas *folha que não presta*. Nem sempre aqueles que recorrem a essas *folhas* visam à morte da vítima. Em muitos casos, trata-se de uma forma de punição sádica, capaz de fazer a pessoa *endoidar*. Em Ricardo Franco, por exemplo, soube de uma mulher que *endoidou*, havendo fortes suspeitas de que fora vítima de um feitiço – provavelmente o mesmo caso analisado em detalhe por Castro (2023) em seu trabalho sobre os Makurap. Segundo a pessoa que me relatou a situação, a vítima troca o dia pela noite e apresenta comportamentos considerados altamente suspeitos, como conversar sozinha. Tal inversão entre o dia e a noite é

precisamente a que marca a diferença entre humanos e os **hipfopsihi**. Por essa razão, assim como esses seres, as folhas também são designadas como *folhas que não presta*.

A categoria contempla, ainda, folhas destinadas a atrair cônjuges, capazes de fazer com que uma pessoa se apaixone por aquele que promove o feitiço. Relata-se que, após encontrar essa variedade no mato, o autor do feitiço deve, de modo sorrateiro, passar a folha no corpo da pessoa desejada, de preferência na nuca ou nas costas. Como uma espécie de *reza*, deve então *falar seu coração*, para que a pessoa se apaixone por ele. Os efeitos, dizem, são infalíveis: alguém que antes não demonstrava nenhuma afeição passa a amar o autor incondicionalmente, tomado por um desejo irremediável. Há uma outra variedade, destinada ao mesmo propósito, mas cujo procedimento é um pouco distinto. Em vez de passar a folha no corpo da pessoa desejada, o autor deve aplicá-la sobre o próprio corpo proferindo o feitiço consigo mesmo. Ainda assim, o resultado é semelhante ao primeiro caso. Nas palavras do pajé:

“Você já ouviu falar de folha de passar no outro né? Então, mas tem uma qualidade que é a pessoa que passa nela mesmo, não passa no outro. Aí ela passa no próprio corpo e pensa com ela mesmo na pessoa que ela quer. Aí a pessoa sente um cheiro muito bom vindo desse que faz feitiço. Não é todo mundo não, é só praquela dali que ele quer. Sente o cheiro, fica bestinha, mansa mesmo, ela passa a querer aquela pessoa que é cheirosa só pra ela”.

Nos dois casos, embora, a princípio, as folhas produzam o efeito desejado, elas são consideradas *folhas que não presta*, precisamente por atuarem contra o verdadeiro desejo do enfeitiçado. O procedimento precisa ser constantemente atualizado, configurando uma espécie de amansamento da vítima que, não por acaso, é descrita como *besta e mansa*. A longo prazo, no entanto, a vítima passa a sofrer de fortes enxaquecas, tonturas, e manifesta uma infelicidade incomum. Apenas os pajés são capazes de extrair o feitiço e aliviar os sintomas. No caso em que a pessoa aplica a folha em si própria, os efeitos não chegam a ser tão severos, mas, segundo o alerta de um interlocutor que mantenho no anonimato, parece desenvolver-se uma incapacidade de sustentar relacionamentos:

“Sabe dessas folhas de passar em mulher? Então, funciona mesmo, você fica admirado, aquela pessoa que tu quer, começa a te querer também. Eu fui inventar de ir atrás do Fulano [anonimato] pra ele me arrumar um pouco, ele me deu, não dessas que passa na pessoa, mas passa na gente mesmo. Então eu usei, fiz tudinho do jeito que ele falou, deu certo, foi

bom, mas aí, como eu posso te dizer, você não enjoa, quer ficar usando toda hora. Depois disso, eu nunca mais tive sorte pra mulher, fiquei panema pra elas. É uma coisa que na hora você se admira, só que depois ela não presta não, por isso, não inventa de querer mexer com essas coisas”.

As *folhas*, de modo geral, podem ser encontradas em toda a vegetação que circunscreve a região de florestas na Terra Indígena Rio Guaporé; algumas, inclusive, estão nas imediações das próprias aldeias. O conhecimento relativo a essas *folhas*, sejam elas *remédios* ou das *que não presta*, é amplamente compartilhado entre os indivíduos, embora, como ressaltado, os pajés sejam aqueles que melhor as conheçam e manipulem. Entre os não especialistas, são geralmente as pessoas mais velhas que detêm esse saber, independentemente do gênero. Atualmente, na Baía das Onças, o pajé Marcos tem ensinado sobre as *folhas* nas “aulas de cultura”. Além de conduzir as crianças em incursões na floresta, o professor-pajé desenha na lousa diferentes variedades, para que os alunos as repliquem em seus cadernos, aprendendo, inclusive, seus nomes na língua jaboti. No caso das folhas de feitiço, no entanto, ainda que as pessoas possam reconhecê-las na floresta e saibam de suas propriedades, pouquíssimos são aqueles que se arriscam a manipulá-las. Quando isso ocorre, tais indivíduos são considerados *feiticeiros/as*.

Na ocasião em que Elisabete, Manduca e eu adentramos a floresta em busca de pama, minha interlocutora expressou o desejo de encontrar *folhas de bicho* para preparar uma mistura e oferecê-la aos seus cachorros, que estavam sendo produzidos para se tornarem bons caçadores. Durante essa longa caminhada, Elisabete me ofereceu uma verdadeira aula sobre as *folhas*. Algumas, que conhecia bem, ela arrancava com as mãos, dizendo seus nomes e explicando os efeitos que produziam. Outras, porém, despertavam-lhe dúvida, confessando não saber ao certo se se tratava da variedade que imaginava. Quando encontrava as *folhas de bicho*, repassava-me os exemplares para que eu colocasse em meu *marico*. Com o tempo, passei a realizar a tarefa por conta própria. Em certo momento, acabei coletando uma qualidade que supus ser a *folha de anta*. Imediatamente, Elisabete segurou firme meus punhos e os agitou, para que eu soltasse a suposta *folha de anta*:

“Tá endoidando é? Tu pensa que sabe tirar folha? Tem segredo, rapaz. Nem toda folha é a que tu pensa, ela engana a gente, por isso tem que saber bem onde vai pôr a mão, repara como que é essa de anta. Ela parece muito aquela outra que você pegou, só que cheiro dela é diferente. Repara bem,

não tá vendo desenho ali, risco dela vai pra baixo. Esse de anta é coisa boa, vai te fazer encontrar com ela, agora a que você pegou não, ela endoida a gente, você fica doido, faz mal”.

Como já salientado, há um procedimento específico a ser seguido à risca para a coleta das *folhas*: primeiramente, localizá-las, para depois se conferir o odor e, uma vez certificado de sua identidade, verificar a textura e os padrões por elas apresentados.

Algumas *qualidades* de bichos estão diretamente correlacionadas a determinados *qualidades* de folhas, razão pela qual lhes são atribuídas o nome de *folhas de bicho*. Dessas *folhas* são extraídos as afecções e os odores característicos dos animais. Embora eu tenha apresentado aqui uma espécie de taxonomia das *folhas* em geral, na prática, como sugere a própria “anti-taxonomia”, essas categorias frequentemente se borram. Boa parte das *folhas de bicho* é considerada *remédio*, pois instaura no corpo daquele que se banha com elas capacidades antes não disponíveis. Quando o corpo já demonstra rapidez ou resistência, as folhas atuam potencializando tais atributos. Por outro lado, o uso desmedido pode ser fatal para o usuário, ou ainda provocar efeitos semelhantes aos das *folhas de feitiço*¹³². As *folhas de galinha* por exemplo, despertam o desejo sexual nas mulheres. Dificilmente, contudo, alguma delas, por livre e espontânea vontade, tomaria banho com essa folha ou a passaria em seu corpo. Geralmente, é outra pessoa, interessada em manter relações com ela, quem o faz – seguindo a lógica de amansamento/*endoidamento* já mencionada para as *folhas de feitiço*.

A *folha de dente de piranha*, por exemplo, é empregada não apenas para tornar o homem um bom pescador, mas também para curar diarreia. A *folha de tapium*, associada a uma *qualidade* nativa de vespa, pode tanto livrar a pessoa da febre quanto agravá-la, uma vez que suas picadas são consideradas as mais dolorosas entre todas as vespas, por queimarem como fogo. Na medida certa, além de aliviar a febre, a *folha da tapium* concede ao caçador ferocidade e coragem singulares; em excesso, porém, torna-o furioso

¹³² O tema da ambiguidade relativa a uma substância é encontrado em outros contextos amazônicos. Lolli e Andrello (2023), por exemplo, fazem o empréstimo do conceito de “pharmakon” – discutido por Derrida a partir de Platão – para pensar, de forma equivocada (Viveiros de Castro, 2004) as substâncias e práticas envolvidas na mitologia e no xamanismo no Rio Negro. Os venenos se mostram como parte constitutiva das forças gerativas e regenerativas dos corpos, tanto quanto os remédios. Ambos são fármacos, “cujos valores como veneno e/ou remédio estão vinculados aos corpos específicos, na medida em que o que é veneno para um determinado corpo, para outro pode ser remédio e vice-versa” (Lolli & Andrello, 2023, p. 381). É justamente a disposição e o valor de uma *folha* que podem ser levados em conta, a depender do contexto, definindo se ela é um remédio ou uma folha que não presta.

e propenso a agredir os próprios parentes. Nesse sentido, a justa medida no uso e dos efeitos provocados pelas folhas podem fazê-las transitar, a depender do contexto, entre uma categoria e outra. Isso significa que, embora a maioria das *folhas de bichos* seja utilizada no âmbito cinegético, nem todas são manejadas com esse propósito, já que elas podem também curar doenças ou infligir o mal.

Nos contextos de caça, contudo, as *folhas de bicho* adquirem usos específicos. Passadas no corpo, elas fazem o caçador exalar o cheiro da caça que deseja encontrar. O odor, nesse caso, não serve apenas para disfarçar os cheiros humanos, mas para ajustar o corpo do caçador às percepções dos animais sobre seus próprios odores. Marcos explicou esse fenômeno da seguinte maneira:

“os bichos são donos das folhas, porque elas têm a mesma catinga que eles; ela pensa que é outro, folha assim tem cheiro da caça, tem cheiro do dono da folha. Lá no mato você passa no teu corpo, anta vai sentir catinga de longe, vai pensar: ‘tem parente meu aqui perto, vou lá fazer amizade’; sente o cheiro e vem, tem segredo também, ela fica besta, mansinha...”

Ao reconhecer no corpo do caçador o odor conferido pelas folhas, o animal pensa estar diante de um congênere ou de um potencial cônjuge, o que o deixa *besta*, *manso* e prontamente atraído. Nesse sentido, o odor estabelece uma armadilha fundamentada na capacidade de suscitar no outro o desejo de aproximação. A lógica do cheiro das plantas é, portanto, análoga àquela do ato de falar com os animais: os caçadores fazem pensar os animais, quando estes falam com seu coração, tornando-os mansos. Se, para o caçador, o cheiro do animal opera enquanto uma armadilha que aumenta suas chances de encontrar com os animais, para o próprio bicho o efeito consiste em uma relação enfeitiçada, semelhante à das vítimas das *folhas de feitiço*, as quais, do mesmo modo, ficam *bestas* e *mansas*¹³³.

Além dos odores, os caçadores almejam capturar, a partir das *folhas de bicho*, uma série de afecções e capacidades dos animais. Dessas plantas são extraídas habilidades que permitem aos caçadores se tornarem mais ágeis, fortes, esquivos e resistentes. *As folhas*

¹³³ A relação entre as folhas de *bicho* e o *arremendar* merece ainda uma investigação mais detida. Ambos parecem operar, em diferentes contextos, sobre a transformação das disposições de animais e pessoas, tornando-os *bestas* ou *mansos*, o que aproxima o uso das folhas (e do próprio *arremendar*) de certas formas de magia ou feitiço, como meus próprios interlocutores reconhecem. Embora essa relação seja importante para compreender as formas de transformação e comunicação discutidas neste trabalho, seu desenvolvimento exigiria uma investigação específica, que pretendo realizar em pesquisa futura, na medida em que leva à discussão para o tema da eficácia, da magia e dos simbolismos.

de anta, no caso, não apenas atraem esses animais para os caçadores, como também lhes conferem atributos relevantes dos comportamentos desse animal: robustez e força. As *folhas de cotia*, por sua vez, proporcionam extraordinária agilidade nos pés e impedem que os caçadores se enrosquem na vegetação rasteira. As *folhas do japiim* e *do japó* são consideradas especialmente importantes, pois tornam os caçadores mais *sabidos* e dispostos a aprender as línguas humanas e animais, conhecimento fundamental para o ato de *arremendar*. Na floresta, elas auxiliam os caçadores a realizarem precisamente os *sotaques* das presas, isto é, a reprodução exata de uma língua.

Em conversa com Marcos, ele relatou que, atualmente, essas folhas são empregadas para caçar, porém, no *tempo da maloca*, também eram mobilizadas no contexto da guerra.

“A gente usa essas folhas desde sempre, acho que bem antes da maloca, sempre usou pra caçar, só que tem que antigamente na maloca, a gente também usava elas pra fazer guerra. Se caçador hoje fica com jeito do bicho passando folha, pra fazer guerra também ficava. Pega exemplo, folha de cotia, não deixa o cabra ligeiro no mato? Então, na guerra ele ficava ligeiro também, inimigo podia atirar quantas flechas ele quisesse, mas quem tivesse tomado banho com aquela folha, ia desviar de todinhas elas!”.

O aspecto ressaltado por Marcos convida a pensar em uma outra questão: se, no contexto da caça, os caçadores se assemelham aos animais por meio das folhas, incorporando seus odores, capacidades e disposições, como funcionariam esses mesmos recursos no âmbito da guerra e a partir da perspectiva guerreira? Se as folhas tornam o caçador mais ágil como a cotia, mais robusto como a anta ou mais astuto como o japó, então, em uma batalha, o inimigo veria quem o ataca como um adversário humano ou como uma presa? Se os odores deixam a presa *besta* no momento cinegético, teriam as folhas no contexto da guerra o intuito de enfeitiçar os inimigos ao deixá-los mansos como ficam os animais enfeitiçados e assim atraí-los?

Se no contexto da caça, como nos sonhos ou no próprio ato de *arremendar*, as fronteiras entre a caça e a guerra são porosas, é possível compreender a própria guerra como uma modalidade de caça. Nesse cenário, os guerreiros, à semelhança dos caçadores, também incorporam disposições animais para enfrentar os inimigos e, talvez, para os enfeitiçar, fazendo-os entrarem na mesma relação de engano e mansidão que acomete as

presas. Afinal, errando disparos e sentindo o cheiro de presas, lá não estariam, afinal, “presas”, em vez de inimigos? Voltaremos a essa nuance adiante.

Há ainda outro aspecto a ser ressaltado. Muitas folhas designam apenas a *qualidade* de bicho. A *folha da lontra*, por exemplo, é usada para que os caçadores consigam andar pela folhagem seca sem promover o barulho característico, da mesma forma que esses animais *danados*. A *folha de onça*, por sua vez, é aquela que proporciona as habilidades mais especiais para os caçadores: permite andar em silêncio, garante agilidade extraordinária e uma coragem singular. Em contrapartida, desperta uma agressividade incomum, além de impregnar o corpo humano com um odor que pode tanto atrair outras onças quanto afastar as presas capazes de identificar sua catinga.

Existem, porém, certos animais, geralmente aqueles que figuram como as presas preferidas dos humanos, que são associados a mais de um tipo de folha. Nestes casos, a folha não se vincula apenas ao animal em si, mas a cada uma das partes de seu corpo. Desta forma, encontram-se, por exemplo, a *folha de venta de anta*, *folha de língua de anta*, *folha de orelha de anta*, *folha da pata de anta*, além de uma interessantíssima variedade chamada *folha de carrapato de anta*, cujo cheiro é agudamente atrativo para as antas, adoradoras da companhia dos carrapatos. Durante a coleta das folhas utilizadas na iniciação dos jovens, o pajé me explicou que tais folhas recebem designações compostas de partes corporais porque nelas se reconhece uma semelhança formal com o órgão correspondente. A *folha de língua de anta* é, de fato, muito semelhante à língua do animal. As *folhas de carrapato de anta* são minúsculas e se agrupam de tal modo que parecem formar uma única folha, tal como os ninhos desses parasitas.

O conjunto de várias folhas associadas a um único animal tem por objetivo recompor um corpo integral a partir de suas partes corporais, implicando, por sua vez, em múltiplas afecções. Penso ser precisamente esse o aspecto que Marcos procura ressaltar:

“Então, têm qualidade de folha que é mais de uma pra cada bicho, que nem tô te falando dessa anta. Língua, pé, rabo, têm outras também. Cada parte vai tá no corpo do caçador, pega exemplo, a da pata, vai fazer você andar que nem ela mesmo, ela vai ouvir barulho do seu pé como se fosse da pata dela. Aí você se toma dessa língua dela, aí já muda, é pra você saber *arremendar* bem ela, fazer que nem na língua dela. A da orelha já vai te ajudar a ouvir melhor a anta. Quanto mais você tomar banho com folha dela, dessa parte do corpo que nem tô te falando, melhor é. O bicho vai entender cada uma, aí que parece de verdade que é um parente dele. Antigamente, na maloca, era assim que funcionava. Se você quisesse caçar

anta, só tomava folha dela pra ir. Hoje é que a gente mistura tudo no banho, mas de primeiro era assim”.

As folhas, portanto, constituem um dos elementos que integram o processo de formação de um bom caçador. Mas assim o fazem a partir de uma transformação peculiar: a de produzir um “caçador” que se desloca e exala odores como os da própria presa. Do mesmo modo que outras partes do processo, os usos das folhas apresentam seus riscos e cuidados específicos. Os banhos devem ser tomados, no máximo, um dia antes da saída do caçador para a floresta, de modo que o odor permaneça em seu corpo, e é recomendável realizá-los instantes antes de sua partida. Deixar de tomar os banhos implica enfrentar maiores dificuldades na localização das presas; em contrapartida, banhar-se em excesso acarreta perigos consideráveis. Foi o que me alertou Marcos:

“não pode tá tomando muito banho de folha, não pode passar muito ela, porque pode ser que você perca teu cheiro [...], folha tem o costume de mudar seu corpo, seu corpo não vai ser o mesmo, você fica esperto, ligeiro, mas pode ser que a caça que chame a gente”.

Nesse sentido, é necessário observar uma justa medida no uso dessas variedades: um equilíbrio entre o *remédio*, que confere novas capacidades, e o *feitiço*, cuja função é apenas *enfeitiçar* a presa. Na ausência desse cuidado, o caçador, impregnado de odores alheios, pode, ele próprio, como veremos, tornar-se atraído, *manso* e *besta*.

5.4 Mulheres que caçam?

Na etnologia das Terras Baixas da América do Sul, é amplamente difundida a ideia de que a atividade cinegética constitui uma prerrogativa masculina (Clastres, 2013; Hugh-Jones, 2011; Siskind, 1975). Na prática, algumas exceções a essa “regra” parecem justamente tencioná-la. Entre os Achuar, por exemplo, as mulheres acompanhadas por seus cachorros nas incursões aos roçados podem eventualmente abater presas (Descola, 1986). Situação semelhante é registrada entre os Pirahã (Gonçalves, 2001). No caso dos Awá-Guajá, Garcia (2011, p. 296) observa que a transformação mais significativa decorrente da introdução dos cães está atrelada à autonomia cinegética experimentada pelas mulheres. Ademais, a participação feminina mostra-se decisiva nas caçadas coletivas, quando, por meio de gritos, contribuem para amedrontar e acuar os animais.

Entre os Yudja, por sua vez, algumas mulheres, munidas com pedaços de pau, mãos de pilão ou bordunas, investem contra os porcos que atravessam o rio, enquanto outras acompanham a cena sob os gritos de forte emoção e contentamento (Lima, 1996, p. 22)¹³⁴.

No Guaporé, embora as mulheres se desloquem sempre acompanhadas de seus cães nas incursões aos roçados ou em visitas a outras residências, elas não saem de casa com a precípua finalidade de perseguir e abater presas. Ao longo de quinze meses de trabalho de campo, nunca observei uma interlocutora empunhando uma espingarda para esse propósito, tampouco as vi abaterem *bichos do mato*. Os únicos abates que testemunhei envolveram galinhas e patos de criação, além de diferentes *qualidades* de peixes, já que a pesca constitui uma atividade à qual elas se dedicam ocasionalmente. Ademais, como destaquei no segundo capítulo, certas substâncias e práticas femininas podem infligir o estado panema aos homens que caçam. A chicha é, paradoxalmente, uma delas, na medida em que, embora amplamente consumida, evita-se seu contato direto com o corpo masculino – especialmente com a pele –, por considerada demasiadamente *reimosa* e capaz de comprometer as habilidades cinegéticas.

Além disso, antes de uma incursão, não é aconselhável que as pessoas mantenham relações sexuais, pois dizem que o ato transfere ao corpo uma *catinga* peculiar, perceptível às presas. Para além da lógica do odor, Paquinha e Adão Wajuru me revelaram que a vagina é muito *remosa* e, da mesma forma que a chicha, interfere no desempenho na floresta:

“Mulher tem segredo muito grande, Gabriel. A gente, quando é caçador, não pode tá se esfregando na chicha dela, chicha não pode cair na gente. A mesma coisa é pra namorar esposa, não é bom namorar antes de caçar, isso atrapalha caçaria, dá catinga, o sapo da mulher é remoso igual a chicha!”.

Nem mulheres, nem homens são capazes de esclarecer plenamente esse grande *segredo* e o que oferecem são explicações ancoradas em seus efeitos práticos, o que me parece ser suficiente para compreendê-lo. Associado à chicha e à vagina, esse segredo também envolve a urina e a palavra femininas. Motivada pela inveja, por exemplo, uma

¹³⁴ Esses exemplos derivam da noção de caça enquanto perseguição e abate de animais. Em outros contextos, como entre os Krahô, outras concepções se revelam igualmente instigantes: as mulheres dedicam boa parte do seu tempo caçando batatas (Morim de Lima, 2017). Em tempos desastrosos de retrocesso dos direitos indígenas – e de violência epistêmica, física e moral –, Creuza Prumkwyj Krahô afirma andar “caçando uma vida melhor para sua população sem direitos de vida, sem direito de ser pessoa no mundo em que vivemos, a escapar de uma mão que apertou nosso punho” (Krahô, 2017, p. 1).

mulher pode tornar um caçador panema ao urinar sobre os restos da caça¹³⁵, como enfatizou Elisabete:

“Tem gente que é invejosa, sabe, esse Manduca era caçador de anta, vivia matando anta. Teve uma mulher que marido dela era panema, tinha inveja que ele não matava anta, a gente também não dava carne pra ela, porque não sobrava né, dava pros parente de cá. E não é que ela mijou no resto dessa anta que a gente jogava de trás ali do terreiro? Pois é, esse xixi tem muita força, deixa o caçador daquele bicho morto, panema. Ixe, demorou anos pra esse velho voltar a matar uma”.

As palavras são também dotadas de *força*. Como destaquei anteriormente a respeito dos poucos dias em que retornamos da floresta sem presas, em uma dessas ocasiões o insucesso foi atribuído às palavras *fortes* de uma senhora que, ressentida por não ter sido lembrada na partilha de carne em outros momentos, afirmou: “você não vão encontrar nada, você nunca me dão nada, eu sei do que tô dizendo, minha palavra tem poder”.

A ausência de intenções – o que não equivale à ausência de desejo – de encontrar presas, assim como as descontinuidades entre as práticas de homens e mulheres relativas à ação venatória, levaram-me a argumentar, de modo demasiadamente precipitado – e talvez infeliz – que a atividade venatória no Guaporé era uma prática exclusivamente masculina (Sanchez, 2019a, p. 72). Porém, afirmar que as mulheres não perseguem ou abatem diretamente animais, ou que suas palavras e substâncias afetam negativamente a ação dos caçadores, não significa dizer que a prática seja restrita aos homens. Pelo contrário, desde outras perspectivas, como a processual que venho aqui enfatizando, as mulheres podem ser efetivamente consideradas caçadoras.

Soares-Pinto (2014 e 2023) e Castro (2023) demonstram, de forma perspicaz, que as dinâmicas evocadas pela chicha e por sua produção remetem, no plano ritual, antropográfico e mítico, às mesmas lógicas predatórias que os homens exercem na floresta sobre suas presas. Observadas a partir do protagonismo feminino, tais dinâmicas revelam que as mulheres também ocupam a posição de predadoras, uma vez que atraem e devoram “parentes” da mesma forma que os homens o fazem com os animais na floresta. Se aqui relativizo a noção de caça, comumente reduzida ao ato de perseguir e abater, é em grande medida porque as autoras ofereceram reflexões consistentes que

¹³⁵ Ou, igualmente, sobre o seus implementos utilizados para caçar.

abrem caminho para tal problematização e para o consequente alargamento do alcance da categoria. As considerações que apresento, portanto, não apenas dialogam, mas também ressoam diretamente em suas formulações, evidenciando um verdadeiro devir-caçadora assumido pelas mulheres.

Por outro lado, no contexto do Guaporé, ainda são escassas as informações ou reflexões sobre as relações que as mulheres estabelecem com os animais – sejam eles capturados, mortos ou mesmo criados nas unidades domésticas. Meu interesse, portanto, consiste em contribuir para esse debate, evidenciando as formas pelas quais elas interagem com esses diferentes seres e mostrando como seus conhecimentos e práticas não apenas auxiliam os caçadores, mas indicam que ampliar a própria categoria de caça implica necessariamente considerar as perspectivas e os saberes femininos. As considerações apresentadas a seguir se desdobram no plano das práticas cotidianas e evidenciam que o papel das mulheres como agentes da caça não se limita à esfera mítica ou ritual, como sugerem as autoras supracitadas, mas se manifesta também no convívio diário com os animais, através do toque, da percepção dos odores, no sangue e na carne.

Como os leitores e as leitoras talvez já tenham notado nesta etnografia, boa parte do material que descreve as relações com os animais, seus comportamentos, modos de se comunicar e as próprias línguas animais me foi oferecida por mulheres, sobretudo Wadjidjiká e Elisabete. São elas que, nas narrativas das histórias, falam as línguas dos bichos¹³⁶ e descrevem com precisão os hábitos dessas criaturas. Em suas incursões pela floresta, observam e ouvem os bichos, e lidam com eles, sabendo muito bem do que se trata – e, às vezes, também quando não se trata do que parece ser, como nas tentativas dissimuladas dos **hipfopsihi** de se passar por animais. Inúmeras vezes recorri a Elisabete para saber qual animal estávamos ouvindo e minha interlocutora não hesitava em oferecer uma resposta rápida e certa. Nas aldeias, as mulheres lidam cotidianamente com os animais trazidos pelos caçadores da mata e dedicam boa parte do tempo cuidando e se relacionando com suas criações, tarefa que lhes cabe quase exclusivamente.

Se as mulheres carregam um vasto saber sobre os animais, o conhecimento íntimo e sensível das espécies implica, igualmente, que elas sabem muito sobre a caça. As

¹³⁶ Torna-se importante lembrar que as gargantas das mulheres também são *ajeitadas* durante a iniciação. Não posso precisar aqui, tendo em vista que a questão me ocorreu apenas no ato de escrever esta etnografia, se as mulheres possuem igualmente duas vozes. Tudo, porém, leva a crer que sim, uma vez que não se pode falar línguas animais com a voz original. Como, então, falariam elas essas línguas ao narrar *causos* ou contar histórias, senão por intermédio da voz *velha*?

histórias não falam apenas sobre os animais: revelam condutas, gestos e disposições que abrem o caminho para que os futuros caçadores sejam bem-sucedidos. Ao narrá-las, as mulheres, portanto, ensinam a caçar. Enquanto tratava de um animal abatido, minha anfitriã constantemente me informava sobre os pontos vitais dos animais aos quais o tiro deveria ser direcionado. Ao indagar sobre tocaios e armadilhas que os homens erguem na floresta, constatei que elas sabiam perfeitamente como produzir e como operam esses mecanismos. Além disso, conhecem de modo aprofundado os perigos que circunscrevem a ação venatória, pois elas também lidam com os *bichos* na floresta¹³⁷, inclusive aqueles disfarçados como presas, os **hipfopsihi**. Sabem, por fim, distinguir e falar os léxicos animais, reconhecendo se um deles indica a comensalidade ou a guerra. Em suma, as mulheres os conhecem, sabem dos bichos tanto quanto os homens, e sabem, do mesmo modo, como capturá-los e atraí-los.

Em determinada ocasião, Manduca convidou Jorge e a mim para *olhar* a região dos roçados de cima, em razão do seu sonho sanguinário, típico do encontro com presas animais. Ao chegarmos, solicitou que eu e Jorge ficássemos pescando traíras no lamaçal, já que o nível da água estava propício para esse tipo de pesca, enquanto se deslocava para observar possíveis presas em sua roça. Não demorou muito para que Manduca retornasse decepcionado, pois havia perdido a chance de abater um veado-roxo que espreitava a plantação de macaxeira. Seguimos em frente para que pudéssemos ao menos pescar alguns peixes para o almoço. Em vez de ligar o motor rabeta, fomos remando pelos remansos para pescarmos tucunarés. Foi então que ouvimos, a mais ou menos trezentos metros de onde estávamos, uma tremenda *zoada*, ou, nas palavras de Jorge: “Ê po! Uma baita festa tá tendo ali”. Não foram apenas os sons que nos chamaram a atenção, mas igualmente o cheiro caracteristicamente forte e inconfundível dos queixadas. Desembarcamos e espreitamos na vegetação, até avistar um bando de cerca de cinquenta porcos se alimentando sob um pé de buriti. Manduca disparou e conseguiu abater apenas um exemplar; logo o bando, aos gritos atordoantes, se dispersou. Eu e Jorge então

¹³⁷ Como salientado, as mulheres não saem de casa com o intuito de caçar. Eventualmente, porém, acabam participando de ações venatórias, como pude testemunhar diversas vezes. Recordo, em especial, a ocasião em que Elisabete, Manduca, Fadiga e eu nos deslocávamos até o roçado *de cima*. Manduca permaneceu na baía para armar as malhadeiras, enquanto eu e Fadiga seguíamos conversando à frente, e Elisabete caminhava por último na fila. No meio do caminho, ela assoviou. Ao olharmos para trás, Elisabete gesticulava a presença de dois macacos-prego que apenas ela ouviu. Fadiga conseguiu acertar um deles, enquanto o outro se lançou pela vegetação rasteira e desapareceu de vista. Não fosse a atenção de Elisabete, naquele dia não teríamos apreciado a deliciosa caldeirada de macaco-prego com pimenta preta.

buscamos o animal morto e o colocamos dentro da canoa, para que retornássemos à aldeia.

Após o percurso marcado pelo forte odor que exalava da presa abatida, quando ainda estávamos a certa distância da casa de Manduca, foi possível avistar Elisabete e Carla nos aguardando com suas facas nas margens da Baía. Questionei-me em silêncio: como elas sabiam que estávamos levando carne de caça? Ao desembarcar, compartilhei a minha dúvida com a minha anfitriã, que respondeu: “ouvi, Gabriel, ouvi tiro e queixada gritando”. Horas mais tarde, Elisabete também me revelou que Manduca havia compartilhado seu sonho com ela, motivo pelo qual realizou toda a associação dos fatos. Quando o queixada ainda estava na canoa, minha interlocutora já sabia muito bem que se tratava de um exemplar macho adulto, pelo cheiro por ele exalado.

Tal como os cuidados e conhecimentos envolvidos em se espreitar pela vegetação, mirar e atirar em um animal, há também uma arte minuciosa e precisa que rege o ato de limpá-lo. No caso do queixada, deve-se primeiramente retirar-lhe os testículos e, na sequência, extrair a glândula localizada no dorso do animal. Esses dois órgãos são os responsáveis pelo seu típico odor, de modo que seja razoável retirá-los para que o trabalho prossiga sem qualquer incômodo. Após esses procedimentos, deve-se abri-lo com uma faca, passar a lâmina o mais rente possível perto de sua pele para que não haja qualquer espécie de desperdício, separar os órgãos que serão aproveitados, como por exemplo o bucho do animal, especiaria apreciadíssima pelas mulheres, e realizar o corte minucioso das partes que igualmente são apreciadas: o espinhel, a barriga, a coxa e a paleta.

Nessa espécie de aula de anatomia de um queixada, há também outros fatores que implicam um detalhado conhecimento sobre a própria trajetória do animal. Elizabeth dizia se tratar de um animal ainda jovem, porém adulto, cuja carne exprimia uma tonalidade avermelhada e cuja espessa camada de gordura próxima à barriga indicava uma vida saudável levada pelo bicho. Esse refinado saber ainda não se encerra no desmembramento: ele se estende aos pratos culinários, onde cada parte encontra o modo certo para ser consumida. O espinhel é mais suculento quando cozido lentamente em um caldeirão, pois quanto maior o tempo de cozimento, mais intenso o caldo e tenra a carne. As coxas, por sua vez, são apreciadas em contato direto com o fogo, assadas. O “bucho” e outras miudezas são moquecados na folha de bananeira ou de sororoca.

Para além do aspecto culinário e da gestão da distribuição da carne¹³⁸, o bom desmembramento, que exige a precisão dos cortes, relaciona-se diretamente à figura dos donos. O animal abatido não pode ser tratado de modo descuidado: não apenas para separar os pelos da carne ou evitar o desperdício de um alimento tão fundamental, mas porque os donos não toleram que se desperdice a carne ou que se descarte incorretamente os restos de sua criação. Se os homens estão sujeitos às punições por ferirem ou deixarem marcas indevidas na floresta, as mulheres, por sua vez, estão sujeitas aos mesmos riscos ao não repartir bem a carne, desperdiçá-la ou descartar incorretamente os ossos. A ética que recai sobre o caçador é a mesma que orienta as mulheres. Ambos devem zelar pelos animais e pelo respeito aos donos e, desta forma, evitar as represálias que se manifestam sob a forma de doenças e da escassez da carne.

Jorge e Manduca atentaram para a língua dos queixadas e outros sons emitidos por eles para identificarem que uma festa ocorria enquanto pescávamos. Esses dados remeteram diretamente à presença desses animais. Em outras descrições, sobretudo as apresentadas neste capítulo, demonstrei como diversos aspectos oferecem indícios que levam até o bicho. Sendo assim, os animais estão para além de suas afecções e capacidades, isto é, seus hábitos: eles também são seus rastros, cheiros, sons, línguas, cores e são, sobretudo, informações. Toda e qualquer informação precedente é tão importante quanto o próprio ato de abater a presa.

A ação venatória, nesse sentido, remete a uma “lógica do sensível” (Lévi-Strauss, 2012b) que implica na forma como o pensamento se relaciona com fatos concretos por meio dos sentidos para tornar o universo inteligível. O conjunto dos aspectos sensíveis opera enquanto um jogo de sucessivas combinações e forma, segundo Lévi-Strauss, uma “matriz tridimensional, verdadeiro sistema por meio de um animal, e não o próprio animal, [que] constitui o objeto do pensamento e fornece o instrumento conceitual” (Lévi-Strauss, 2005, p. 169). Para o autor, os elementos que constituem uma espécie não correspondem ao animal em si, ao animal real, mas ao conhecimento sensível que se tem dele: qual som emite, onde dorme, o que come, se seu corpo é coberto por pelos ou penas, quais cores o caracterizam, e assim por diante.

¹³⁸ A culinária como continuidade da perseguição e do abate de animais é um aspecto bastante conhecido na etnologia americanista (Hugh-Jones, 2011; Jara, 1996; Magnani et al., 2020; Overing, 2006).

Se essas informações implicam saber como perceber um animal, esse conhecimento sensível não é restrito aos homens que percorrem a floresta para encontrar com os animais ou observar seus rastros: complementarmente, as mulheres são também detentoras desse saber e o reelaboram em outras situações. Elas são grandes críticas da carne trazida pelos homens: julgam se está dura, velha, se o animal era gordo, apresentando uma quantidade significativa de gordura ou se magro demais; se a carne é cheirosa ou fétida e quais partes devem ser descartadas. O processo da pelagem, desmembramento e cocção envolve igualmente a lógica do sensível, que engloba diversos aspectos – se o animal está morto ou vivo, cru ou cozido, cheiroso e fétido, velho ou jovem, macho ou fêmea, entre outros.

Esse conhecimento, porém, parece tomar outras direções, invertendo-se no trato das mulheres com os animais. Digamos que, no caso da limpeza do corpo de um animal, o animal em si, o animal real, é fundamental. Enquanto os homens buscam sinais dispersos e sensíveis na floresta para decifrar a presença do bicho, as mulheres elaboram o conhecimento a partir do corpo mesmo do animal, quando este já se apresenta diante delas, aberto e palpável. Se os homens buscam essas informações em relação aos sinais deixados pela presa na floresta para, conseqüentemente, chegarem até ela, as mulheres, com as mãos ensanguentadas, acessam as mesmas informações (e suas lógicas adjacentes) a partir do próprio animal real. Se, para Lévi-Strauss, o animal é bom para pensar porque fornece as diferenças sensíveis que estruturam o pensamento, no trato das mulheres com a carne e o animal morto o pensamento parece regressar à própria materialidade do bicho: não para negá-la, mas para reinscrevê-la como fonte de conhecimento.

Para além de uma aula de anatomia ou biologia, a interação com a carcaça é uma verdadeira aula de história. Cabe aqui recuperar o trabalho de John Knight (2012), para quem o ato de caçar implica o anonimato da presa, não existindo qualquer relação afetiva com um animal. Ao abrir o corpo de um animal morto e lidar com ele através da minúcia e do cuidado, estabelece-se uma relação afetiva com sua trajetória. Com as mãos na carne do queixada, Elisabete não vê apenas o que ele foi, mas tem acesso aos vestígios da sua vida, como se o corpo morto contasse a sua história: os buritis retirados do seu estômago ilustram a predileção dos porcos por se juntarem debaixo dos buritizais; a gordura localizada na barriga e o avermelhado da carne remetem a uma vida saudável que o bicho levava; o fétido cheiro de suas glândulas localizadas em seu dorso indica que se tratava de um macho.

Percorrendo com as mãos a carcaça, Elisabete percorre a própria história do animal. Isso, porém, não se restringe a um evento do passado, como se ela soubesse apenas o que aquele ser foi, mas também aponta para o que ele virá a ser: os caçadores passarão a perseguir essas informações do mesmo modo que o farão com os rastros deixados pelo animal na floresta. Um outro exemplo elucida bem essa continuidade. Alguns anos depois do episódio do queixada, na terceira etapa de minha pesquisa de campo, passávamos uma temporada no tapiri da roça *de cima*. Piau, genro de Elisabete, abateu um caítitu e surgiu repentinamente no tapiri, solicitando, para a alegria de todos, que sua sogra tratasse do animal. Manduca e Elisabete passaram a fazê-lo, abrindo-o e separando suas partes. Enquanto isso, acompanhei Piau à roça para ajudá-lo a plantar um pouco de milho. Voltando ao tapiri, ele lamentava ter abatido apenas um caítitu, tendo em vista que o bando era grande. Revelava igualmente que gostaria de saber por onde andariam nos próximos dias, para assim ter a oportunidade de abater ao menos mais um deles.

Ao chegarmos, Panterinha e Bruxo, os cães de Elisabete, brigavam pelo couro já retirado do animal. Ela preparava uma caldeirada com o espinhel enquanto Manduca salgava a carne e pendurava os pedaços no girau. Inquieto, Piau perguntou a sua sogra o que havia no bucho do animal:

“Piau: O que é que tinha no bucho dele, Sogra? O que ele andou comendo por aí?

Elisabete: Genro, tinha muito desse apuí, maracajázinho também. Esse bando aqui tá andando ali pro rumo da Baia do Delso, pode ver que tu matou ele na sua roça porque eles vieram por aqui [apontando o caminho].

Piau: Então eles vieram do apuízal de cá, né? Eles tão gostando de ficar por ali. Nem precisa ir direto lá.

Elisabete: É, acho que agora eles vão fazer assim [gesto que indica o contorno].

Piau: É, eles vão descer pro rumo do São Francisco e dar a volta. Pode ver, daqui dois dias eles vão voltar aqui pra roça, tem que mandar esses meninos vim pra cá olhar.

Elisabete: Têm sim! Manda olhar”.

Dessa forma, a prática de abrir o corpo do animal se desdobra, em outro registro, na mesma lógica sensível que orienta a caça e as maneiras pelas quais o encontro se torna possível. É como se o corpo do animal morto continuasse a agir, oferecendo pistas que reencenam um encontro que já ocorreu e ainda ocorrerá. O corpo aberto torna-se uma espécie de mapa: um conjunto de sinais a guiar os próximos movimentos dos caçadores na mata. Na atenção paciente de Elisabete, a caça persiste.

Um outro aspecto relevante evocado nesse evento diz respeito ao punhado de pelos do caititu que Elisabete separou e amarrou para serem utilizados em mais uma prática que elucida a participação das mulheres na ação venatória: a preparação daqueles que auxiliam os caçadores na floresta, os cachorros caçadores. Como já demonstrei, as mulheres se empenham em diversas tarefas voltadas à criação dos seus animais *de casa*, e os cachorros não fogem a esse cuidado, obviamente. São, em sua maioria, elas que nutrem suas criações cotidianamente e que lhes oferecem alimentos especiais, como as vespas e as formigas, acompanhadas de ditos que incentivam o animal a encontrar presas. Como observei anteriormente, durante a incursão em que Elisabete me ensinava sobre as *folhas de bicho*, seu intuito era encontrar *folhas* para banhar seus dois cães, Caioli e Léo Jardim. A lógica das *folhas* para preparar corpos caçadores é também estendida aos cães, ou seja, através delas, os animais podem adquirir habilidades especiais ou mesmo passar a cheirar como suas presas.

As partes dos restos das presas que os humanos não consomem são destinadas apenas a alguns cachorros, aqueles que notadamente desempenham com maestria a função de caçar. Na ocasião da preparação de Caioli e Léo Jardim, chamou-me a atenção o modo como Elisabete aguçava o faro de seus bichos, sempre acompanhada de prescrições faladas: “Escuta só, é esse daqui que tu tem que buscar lá no mato, tá ouvindo? Repara bem como é cheiro!”. Após deixar os cães ouriçados com o cheiro da carne fresca, explicou-me que ainda não poderia alimentá-los com carne de caititu, pois se trata de uma carne *remosa*, capaz de afetar as habilidades cinegéticas dos cães, tornando-os panemas e preguiçosos. Acrescentou ainda que não é aconselhável distribuir carne aos cães antes que eles demonstrem sua capacidade de capturar os animais: “Cachorro têm que entender que carne é nossa primeiro; se ele conseguir, depois ele ganha pedaço. Têm sempre que dá pedaço pra esse que acuou bicho, aí ele tá sempre sabendo qual que têm que encontrar”. Na sequência, Elisabete passou o punhado de pelos do caititu no focinho de suas criações: “Tá vendo, é esse aqui que tu tem que cheirar lá no mato. Vê bem como é”, disse a Léo

Jardim. Depois, passou os pelos ao longo do corpo do cão, do rabo até a cabeça, para que o animal nunca se cansasse quando fosse perseguir um *porquinho*. Caso o gesto seja feito no sentido inverso, é a presa que se tornará incansável, ao invés do cão.

Ao receber um animal abatido, as mulheres efetuam a continuidade do processo cinegético, que não se restringe à gestão de carne ou às artes culinárias. A partir daquele ser morto, cabe a ela averiguar a trajetória do bicho, informar aos caçadores os possíveis rumos para futuros encontros e, eventualmente, usar certas partes do corpo para ensinar aos pequenos cães a caçar. Outras relações, que estão para além da carcaça e da cotidianidade, também são fundamentais e apresentam a continuidade da relação entre as mulheres e o encontro com os animais.

Os sonhos que anunciam a possibilidade da caça não são exclusivos aos caçadores. Como observei na seção sobre a oniromancia, as mulheres não apenas se dispõem a ouvir sobre os sonhos alheios, auxiliando na tarefa de compreendê-los e atuando na escuta cuidadosa daquele que acabou de falar feio durante o sonho. Elas próprias são sonhadoras que anunciam o encontro com presas, seja sonhando *que nem pajé* ou *que nem bicho*. Muitas vezes, ao compartilharem seus sonhos, são elas que incentivam seus parentes a se deslocarem até a floresta. A metamorfose parcial que os caçadores experimentam na mata, quando passam a agir e falar como animais, é igualmente vivida por elas, mas no domínio onírico¹³⁹. No sonho descrito por Elisabete, ela via o mundo de maneira transformada: roubava macaxeiras como fazem os queixadas, revirando-as sem o auxílio de ferramentas, mas com seu próprio focinho. Enquanto o espírito viajava pelas afecções dos porcos, o corpo adormecido se revirava na cama e dele emanavam sons estranhos, uma língua esturrada como a de um queixada.

O *segredo* das mulheres, como vimos, compreende práticas ligadas às suas palavras e substâncias, que eventualmente afetam as capacidades dos caçadores. Por outro lado, essas mesmas práticas apresentam continuidades que podem beneficiá-los. A chicha é uma substância paradoxal na medida em que, por um lado, em contato com o caçador, pode afetá-lo, tornando-o panema; por outro, constitui uma substância fundamental na ocasião em que eles retornam de suas incursões. Como vimos a exemplo da **Obiã howa**, a primeira ação a ser feita é oferecer a bebida ao caçador que ingressa completamente silenciado. A alegria da chicha logo o contagia, junto com o cheiro alegre que ela exala.

¹³⁹ Ou, ainda, como veremos ao final deste capítulo, caso elas sejam predadas pelos **hipfopsihi**.

Envolto pela alegria da bebida, o caçador retorna ao seu estado ideal e volta a falar *bonito*, como fazem os humanos verdadeiros. Ao beber chicha, ele passa a contar *causos* com alegria e extroversão, retomando a consciência de estar entre os seus reais parentes. Mas não basta bebê-la.

O caçador ouve as falas bonitas de suas parentes, sejam elas tias, avós, primas ou netas. É por meio delas que ele se reconecta ao mundo das aldeias. A força da música traz de volta os caçadores que precisaram enfrentar muitos perigos e recorrer a falas feias ou estranhas. Se, motivadas pela angústia e a inveja, as palavras de certas mulheres possuem a *força* de fazer com que os homens não encontrem caça, em contrapartida, as palavras de algumas, ao cantarem, possuem a *força* de restaurar as palavras bonitas dos homens. Estes as escutam repetidamente, muitas e muitas vezes, para que “tomem uma, para falar bonito, para falar bonito”. Se os pajés trazem o *coração* do caçador de volta, as mulheres participam desse mesmo processo transformador ao proporcionarem o retorno de sua fala *bonita*, através da chicha e por suas doces palavras¹⁴⁰.

O enigmático *segredo* que circunscreve as mulheres, neste sentido, é ambivalente: pode tanto prejudicar quanto auxiliar um caçador. Não se trata de uma assimetria abrupta, na qual palavras e substâncias trazem empecilhos para o caçador, mas um recado que tende à simetria: é preciso que os homens observem as prescrições e mantenham o respeito às mulheres, isto é, não ignorar a – porque dependem da – força da chicha e a de suas palavras; compartilhar o alimento e lembrar-se daquela viúva que não tem o privilégio de adquirir a carne; e sempre descartar os restos dos animais em locais seguros. Como vimos, mais do que evitar a ação de mulheres invejosas, esses cuidados impedem a fúria dos próprios donos dos animais e dos congêneres do bicho abatido, que se tornam mais *sabidos* ainda diante do cadáver ou dos restos mortais do seu parente. O caçador, por sua vez, deve dar atenção aos cheiros que traz da floresta, para que não impregnem suas crianças e suas próprias esposas. Como demonstrei anteriormente, o contato com o sangue e o cheiro de um animal pode influenciar diretamente na produção da chicha, que, nesse caso, tende a não azedar. As crianças em formação também devem permanecer distantes daquilo que chega da floresta. A relação entre homens e mulheres na ação venatória conforma, desta maneira, um ciclo que depende sempre do cuidado e da atenção

¹⁴⁰ Importante lembrar que, caso haja o uso desmedido da chicha, falas feias e estranhas como a dos mortos e dos **hipfopsihi** podem ser consideradas bonitas no encontro entre estes e os seres humanos. As mulheres e a chicha, portanto, possuem um legítimo poder ou força transformadora, seja para além ou aquém do bonito humano.

mútua, mas também com seus sonhos, suas práticas, os animais e os vestígios que deles permanecem.

A atenção ao cuidado permite, justamente, que as relações entre mulheres e homens na caça sejam entendidas diante da complementariedade que implicam. A questão da complementariedade de gênero nas Terras Baixas é um tema recorrente (Belaunde, 2001; McCallum, 2001). Overing (1986), por exemplo, discorre sobre como tendemos a achar que existe uma preponderância da caça em relação à horticultura pelo valor que a carne de caça possui em determinadas sociedades (a nossa, em primeiro lugar). A autora, contudo, argumenta que os significados criados pelos grupos são arbitrários e apontam, antes, muito mais para uma complementariedade do que para uma hierarquia. Jéssica Zaramella, ao discorrer sobre as atividades hortícolas entre os Kawaiwete-Kaiaby, indica que as práticas “são pertinentes tanto aos homens quanto às mulheres, e que a complementariedade do trabalho é central para o bom desenvolvimento das roças” (Zaramella, 2020, p. 79), fato que implica colocar as perspectivas masculinas e femininas não como antagônicas e excludentes, mas como visões conexas que conectam diferentes pontos de vista.

É o caso, igualmente, das relações entre homens e mulheres Maxacali (Magnani et al., 2020), que desafiam as categorias convencionais de gênero ao requalificar a diferença entre masculino e feminino em termos de distintividade, e não de oposição. Embora os atos cotidianos das mulheres Maxacali se revelem divergentes dos atos masculinos, eles não se tornam, por isso, contrários. Ao negar o antagonismo entre os papéis, que, na tradição ocidental, costumam ser pensadas como opostas, as relações entre mulheres e homens Maxacali dão lugar as formas de complementariedade e contiguidade. (Magnani et al., 2020, p. 263). Conforme argumentam as autoras:

“Nessa lógica, o feminino e o masculino se produzem enquanto diferentes modalidades de ser e de agir, que não necessariamente devem se tornar (ou aspirar a ser) partes de um todo, equivalentes e/ou simétricas, por não serem opostas e hierárquicas. Sendo assim, sua natureza inextricavelmente distintiva e complementar deixa de lado tanto a ideia de oposição quanto o conceito de equilíbrio. Mais simplesmente, a relação entre homens e mulheres tikmu’un [...] se mantém instável, aberta, fluída e, definitivamente, complementar” (Magnani et al., 2020, p. 264).

As relações entre homens e mulheres no contexto cinegético do Guaporé podem ser compreendidas sob o mesmo princípio de complementariedade. Se homens e mulheres se complementam em suas atividades, a caça é uma delas – e justamente por isso deve ser encarada como um processo compartilhado, como procurei demonstrar ao longo das descrições nesta seção. Enquanto caçadores seguem o sensível da floresta para encontrar os animais, as mulheres caçam os vestígios sensíveis de suas trajetórias no próprio corpo do animal abatido. Se os primeiros passam pela metamorfose parcial pelo cheiro e pela língua, as mulheres, por sua vez, devem recobrir seus corpos com a chicha, que o farão exalar sua alegria e emitir palavras bonitas, promovendo a reversão da metamorfose em curso. Muitas vezes, os caçadores são acompanhados dos seus companheiros caninos que, na maioria dos casos, são preparados para se tornarem bons caçadores por meio dos cuidados e dos conselhos de suas tutoras.

Distanciando-se da noção de caça restrita ao abate violento e à perseguição, também nos afastamos das projeções de categorias que circunscrevem o processo cinegético, bem como da percepção de que o universo da caça é exclusivo aos homens¹⁴¹.

Em certa ocasião, um grupo de estudantes que cursa o Intercultural realizou uma pesquisa de campo dentro de sua própria aldeia. O intuito era coletar alguns dados sobre aspectos de sua cosmologia. Chamaram, então, Elisabete e Wadjidjiká para responder às questões. Uma delas era sobre a caça: “Vovó, a professora aqui pergunta, quem é que caça? Só homem, né?”. Ao que Elisabete replicou:

“Mulher caça, sim, não vê história daquelas que fugiram porque marido comia bosta? Quando fizeram aldeia delas, eram elas que caçavam, com arco e flecha, não era nem espingarda. Era elas que matava, carregava, trazia, limpava. Hoje que a gente não sai pro mato, porque têm que fazer chicha. Chicha têm muito segredo, é por isso”.

As mulheres nunca deixaram de caçar. Precisamente por isso, demonstram um exímio conhecimento sobre os animais e sobre a caça. O devir-caçadora e as potencialidades femininas na predação estão presentes na mitologia e no ritual (Castro, 2023; Soares-Pinto, 2023), mas também nas práticas cotidianas no trato com os animais

¹⁴¹ Overing (1999) argumenta como a etnologia ameríndia é historicamente dominada por um fascínio pelo exótico e por grandes temas de interesse como a guerra, o ritual, o canibalismo e a caça. Magnani e colaboradoras (2020) sustentam, ainda, que “essa falha epistemológica revela mais um olhar etnográfico androcêntrico, típico da tradição histórica e cultural ocidental, que uma perspectiva de mundo, construída por suas categorias e elaborações filosóficas” (Magnani et al. 2020, p. 251).

que chegam mortos ou aqueles que passarão a ser criados e inseridos nas redes do parentesco, como Chico e Louro. No Guaporé, a participação feminina é, literalmente, visceral para proporcionar o encontro com os animais. E, igualmente, para controlar os infortúnios possíveis nesses encontros, como aqueles em que caçadores devem tratá-los como parentes, através da força da chicha e das suas palavras, isto é, o seu *segredo*.

Seria o devir-caçadora algo relacionado a esse segredo que as mulheres possuem? Talvez sim. Talvez seja por esse próprio segredo-devir que Elisabete concluiu para os seus “alunos”: “Olha aí prima de vocês, Francisca! Ela ajuda pai dela, mas rapaz! Elisa não disse que ela matou uma cotia?”. E Wadjidjiká complementou: “Ela é danada! Caça mesmo!”.



Fotografia 21: Elisabete e Wadjidjiká ensinando seus parentes sobre a caça. Foto do autor, Baía das Onças, novembro de 2024.

5.5 Pajé

Antes do surgimento do primeiro *doutor*, o mundo permanecia em completa escuridão. Os **hipfopsihi** transitavam livremente entre os humanos, capturando-os e matando-os a seu bel-prazer. “De primeiro ninguém conhecia a morte. Pessoa vivia desabando no chão e ninguém sabia explicar. Quando via já tava caído, *tchuum*”, contou Japão. Tudo era sombra, como é o mundo desses seres. Foi então que surgiu alguém capaz de extrair os poderes do jaguar, da jiboia e do gavião-real. Reunindo a *força* desses seres e de outros elementos, como a da samaúma primordial, essa pessoa desenvolveu as habilidades intrínsecas a um *doutor*: combater o mal que os **hipfopsihi** infligem aos humanos.

Com o surgimento do *doutor*, as mortes súbitas cessaram, embora ainda persistissem as tentativas desses seres em roubar o *coração* das pessoas. O roubo de um *coração* constitui a possibilidade real de dois seres se reconhecerem como humanos “verdadeiros”. Nesse contato, que pode ocorrer por meio de um diálogo, por exemplo, o espírito é roubado e o corpo, tomado de aflição, definha em enfermidade. O coração passa a permanecer na posse daquele que o roubou, sendo levado para outras localidades do cosmos, onde se torna parente do seu malfeitor, podendo inclusive realizar o matrimônio com alguém de sua *tribo*. O objetivo de um *doutor* é combater os espíritos maléficos e resgatar o *coração* do seu paciente¹⁴². O combate pode ser realizado mediante a dois regimes: no domínio onírico ou por meio da aspiração do rapé. Vejamos como ele acontece nos relatos de Marcos e Japão.

“Não é só esse é que faz mal pras pessoas, parente que já morreu pode fazer também, e também próprio bicho faz mal. Não vê esse filho do Sandro? Mãe dele comeu tartaruga, não pode de jeito nenhum comer tartaruga quando têm filho pequeno. E por que menino dele agora tá pra morrer? Porque espírito da tartaruga vai lá e quer roubar coração do menino. O corpo dele não é formado ainda, então tartaruga consegue ver lá dentro e levar. Então, como é que a gente faz pra tá pegando esse coração de volta? Aí hoje é mais no sonho, você vai lá sonhar. Sonha com esse menino. Ele tá junto de uma gente estranha, é benzinho esse é que apareceu que nem tartaruga! Com ele não tem conversa que nem tem com dono! Tem que soprar pra matar ele, mata ele pra pegar coração de volta”.

¹⁴² Como demonstrei no capítulo anterior, isso pode ocorrer igualmente na relação com os mortos ou com os donos dos animais. Nesse último caso, porém, como explicitado, as chances de um roubo efetivo são menores e os pajés quase sempre alcançam o sucesso da resolução.

Além dessa descrição, Marcos também me ofereceu uma outra que demonstra as habilidades especiais de um pajé durante o sonho:

“Tudo que dá doença, tudo mesmo, você tem que ir atrás no sonho. Não importa quem roubou, tem que ir atrás. A gente tem muita força, a gente pode voar pra cima e pra baixo, voa por de baixo da terra, chega até no fundo dessa água, lá tem tribo igual a nossa, do mesmo jeito, esse pessoal costuma levar coração embora também. Vai lá pode ir pra de baixo d’água tem que ir atrás também. Se tiver que ir pro céu, vai também”.

Japão, por sua vez, narrou como os pajés costumavam combater *esses que não vê* por meio do uso do rapé.

“Já viu como funciona rapé? Pois então, machucava [macerava] bem tabaco e misturava com esse pó de semente de angico. Era numa mesinha bem pequeninha, daí pegava assim fazia tipo uma vassourinha de pelo de tamanduá pra ajeitar benzinho ele na mesa. Aí pegava ele, colocava numa taboquinha, tipo esse canudo que vocês chamam, aí colocava de um lado, ia no nariz do outro e soprava. Têm que aguentar bem, rapidinho você fica bêbado mesmo, quanto mais você conseguir pegar [ingerir] do rapé, mais forte você é. Daí vai ficando forte e esses que não vê aparece pra nossa visão. Aí eles tentava soprar flecha no pajé, pajé desviava, quando não, ele é que assoprava de volta. Era assim. Por isso quando esses pajé velho se juntavam, não podia tá saindo pra fora de casa. Se você passar no meio do caminho enquanto eles tão tomando rapé, você pode cair morto na hora, as flechas podem vir até você.

Esse velho Paturi, uma vez, a gente tava bem aqui em casa, ele foi o último pajé forte mesmo a ir embora. Hoje tem esse meu irmão Marcos, que é meio pajé só né? Mas Paturi foi o último a ir, e ele não quis passar o poder dele pra ninguém, por isso não tem pajé forte. Mas teve um dia, aqui em casa mesmo, esse Paturi era danado, ficou tomando rapé sozinho ali na rede. Ele virou pra gente e falou: ‘Escuta só, têm gente que não presta andando entre vocês aqui! Vocês ficam aí bebendo chicha sem nem ligar, mas rapidinho ele pode pegar vocês. Espera! Saí da frente vocês, vou matar ele!’. Aí ele ficava assim soprando e desviando, até que ele falou ‘Peguei!’. Aí andou aqui, como de onde a gente tá até lá no lavador. Aí ele veio, era tipo uma boneca, toda preta, de olho vermelho, bem pequeninha. ‘Olha aí, não falei pra vocês! Olha aqui o que eu acabei de matar’. Foi assim”.

Durante a tentativa do roubo do espírito/coração, os ataques dessas criaturas malfetoras deixam vestígios no corpo do paciente, geralmente a ponta de sua flecha invisível, que deve ser retirada pelo pajé. Ao remover essa ponta, o pajé faz surgir diante dos olhos do paciente e dos que o cercam pequenas pedras coloridas, de formatos e tamanhos variados. Flechas para os pajés, pedras para os não iniciados. O procedimento

ritual segue uma sequência precisa. O pajé inicia esfregando as mãos e assoprando-as com a fumaça do tabaco para aquecê-las. Em seguida, estende-as até os pés e as faz subir lentamente pelo corpo, até alcançar a região do abdômen, onde realiza movimentos circulares. Com as mãos próximas ao peito, move-as em direção às costas e, depois, à cabeça. Eventualmente, ele interrompe seus movimentos e traga o seu cigarro de tabaco, soprando a fumaça sobre o próprio corpo, conduzindo-a como parte do tratamento. Logo depois, ele *ajeita* a sua garganta, emitindo uma espécie de expectoração com o intuito de limpá-la.

Na sequência, repete o mesmo processo gestual sobre o paciente: sopra fumaça sobre ele, realiza os gestos que vão dos pés à cabeça e traz a doença para si. Em seguida, repete os movimentos novamente em seu próprio corpo. Os pajés lacrimejam e se sentem demasiadamente cansados. O folego falha e, com os olhos fechados, gira sua cabeça para os lados. Após algum tempo, limpa sua garganta novamente, realizando a expectoração. Por fim, regurgita a doença em sua mão e exhibe ao paciente e àqueles que acompanham o processo, dizendo: “Olha aí, tão vendo só o que tava matando nosso parente? Pois é, foi é que flechou ele!”.



Fotografia 22: Marcos realizando sua *reza*. Foto do autor, Baía das Onças, setembro de 2024.



Fotografia 23: Marcos mostra aos presentes o que afligia Bêdo. Foto do autor, Baía das Onças, setembro de 2024.

O pajé então se levanta e dirige-se ao canto da casa onde realizou a *reza*. Ali, descarta a doença que segura na mão, cobrindo-a com terra, enquanto profere grunhidos, murmúrios e palavras ininteligíveis de sua *língua espiritual*¹⁴³. “Eu digo pra esse desgraçado não mexer mais com meu parente! Só eu e ele que entende essa língua. Mas agora já foi, acabou, ninguém vai mais fazer nenhum mal aqui”. Na sequência, o pajé relata aos presentes o que ocorreu: identifica quem disparou a flecha, os motivos que o levaram a tal ato e demais circunstâncias do ataque, onde estava o coração e assim por diante. Depois, solicita que o paciente se deite na rede, permanecendo em observação.

As doenças, contudo, variam em suas manifestações e nem sempre se relacionam à tentativa ou ao roubo do *coração* por parte de um **hipfopsihi**, dono ou parente falecido. Quando não se trata desses casos, são consideradas afecções menos agressivas. Embora o pajé execute o mesmo procedimento ritual, não demonstra a exaustão característica dos casos em que precisa trazer de volta o *coração* do paciente. Ainda assim, toda enfermidade é atribuída à ação de um terceiro. Dores de cabeça, por exemplo, são tratadas de modo semelhante: ao revelar o que aterrorizava o doente, o pajé mostra as folhas

¹⁴³ Como observado anteriormente, *língua espiritual* é a forma como Moero reconhece a língua em que os pajés se comunicam após a realização do ato de cura. Marcos, o pajé, não a especifica, dizendo se tratar apenas de uma outra língua.

utilizadas em algum feitiço que visava adoecê-lo. Já as dores de dente são concebidas como a presença de pequenos *gongos* (larvas de besouros) que mordem incessantemente os dentes do enfermo. Uma vez curado, o pajé os retira e exhibe aos presentes os gongos movendo-se em sua mão. As picadas de cobra, por sua vez, são percebidas como o resultado de pequenas cobrinhas depositadas pela própria serpente que atacou a vítima, também reveladas na mão do pajé ao término do ritual.

Picadas de cobra, dores de dente e de cabeça são associadas, respectivamente, a cobras, gongos e feitiços. De modo geral, porém, os sintomas do adoecimento parecem estar sempre relacionados aos **hipfopsihi**, sejam pequenas indisposições estomacais ou fortes dores nas costas. Certo dia, estava no terreiro com Elisabete, que se queixava de uma dor no joelho. Sabendo da presença das equipes de saúde, disse que talvez fosse até a farmácia tomar algum remédio, embora, segundo ela, os remédios dos **eré** nem sempre consigam combater a doença do corpo:

“Esse remédio seus não funciona não! Não sei não se vou até lá na farmácia. Essa dor que a gente tem não se trata com remédio de vocês, como posso te dizer, a doença é flecha. São várias flechinhas bem pequenininhas desses **é**, que fica flechando a gente o tempo todo. Só que eles erram né, não pega em cheio, quando que nem rouba coração nosso, daí fica um monte de flechinha que dá dor aqui, ali, sobe pra cabeça, depende. Então, remédio de **eré** tira um pouco força dessa flecha, mas elas se espalha como pedrinha bem pequena por todo corpo da gente. Só pajé forte mesmo é que pode tirar do corpo da gente”.

Embora tanto os remédios dos **eré** quanto os *remédios do mato* possam enfraquecer a doença, apenas os pajés, ao realizar os procedimentos de cura, são capazes de extraí-las através de sua *taboquinha*. É por essa razão que meus interlocutores não iniciados no xamanismo costumam lamentar a ausência de pajés verdadeiramente fortes, ainda que Marcos, em certa medida, tem cada vez mais apresentado sucesso em seus procedimentos. A seguir, apresento a descrição de uma conversa mantida com Marcos, na qual se evidencia o aspecto que distingue um pajé forte de um meio pajé, bem como o processo de formação e composição do corpo xamânico.

“Gabriel, eu sou meio pajé, e isso quer dizer o que? Quer dizer que aqueles fortes, que já se foram, não conseguiram passar pra mim todas as suas armas. A arma do pajé é as pedras que a gente tem no nosso corpo e a nossa taboquinha, que a gente usa pra chupar a doença do corpo do doente. É por essa taboquinha que sai flecha nossa também. Como eu não bebo tanto

rapé, é por isso que eu só flecho esses é no sonho. Mas de primeiro flechava mesmo quando sentava pra beber rapé.

Tu quer saber como que vira pajé? Bom, é assim. Quando você é novo, têm que ir lá nesses pajé velho, forte. Eles vão te soprar rapé, muito mesmo. Se você não for forte, isso é porque não é pra você ser um pajé. Que nem assim, se você desmaiar, ficar provocando [vomitando] muito, não é bom. O rapé deixa nosso corpo forte, cura tudinho doença que tiver nele. Nosso espírito pode ir pra qualquer lugar também. Quando bebe muito, então coisa que essa gente normal não enxerga, começa a aparecer na visão nossa, por isso tem que ser forte, pra dar conta do que começa a aparecer no olho nosso. Aí tá bom, pajé forte entende que você é bom pra ser pajé também. Daí a gente passa a receber aula deles, eles explicam tudinho mesmo sobre como o mundo é! Ensina pra gente sobre planta, cada folha que existe nesse mundo, explica como ela pode curar gente ou como pode matar. Também ensina tudinho sobre esses bicho, fala tudinho mesmo.

Depois de um tempo, ele te leva pro mato. Lá no mato tinha que ficar quase um mês, sozinho, passando fome mesmo! Não podia comer nada, só beber água mesmo, beber rapé e fumar tabaco. Eu fiquei só pouco dia lá no mato, mas esses velhos dizia que quando tu tava ali, aí aparecia um monte de coisa no olho da gente. Não era gente ruim, era gente bom! Ele ensinava sobre remédio, ensinava sobre folha. ‘Escuta aí neto! Você quer aprender como vai rezer seu parente com folha?’, era assim. Aí você aprendia sobre tudinho os bicho. Dono aparecia e ensinava sobre criação: ‘Olha, tudo isso daqui é meu! Você é que vai ensinar pra caçador da sua tribo que não pode matar muito, que não pode balear, tá bom? Senão eu flecho mesmo! Eu vou aparecer no teu sonho e você vai se ver comigo’. Mas pajé não é sabido só por isso, ele também conseguia entender tudinho do mato, como os bichos fazem quando tão sozinho lá, sem ninguém ver!

Aí depois de um tempo voltava. Quando voltava, pajé forte vinha e falava: ‘tá bom meu neto!’ Chamava assim mesmo, tudo de neto! ‘Agora você tá pronto pra ser doutor, você já é um doutor!’. Então daí ele colocava essa taboquinha na gente, ela é invisível, mas tá dentro do nosso corpo mesmo. Depois, por essa taboquinha mesmo, ele passava as pedras que vão ficar no nosso corpo. Mas é pouquinha, as pedras a gente vai ganhando com o tempo. Não é de um dia pro outro assim que vira pajé, é com o tempo mesmo, pegando pedra. Quanto mais pedra você tiver no seu corpo, mais forte você é, por isso que se diz que um pajé é forte, que nem o povo fala. As vezes brigava com outro pajé, conseguia roubar pedra dele, era assim.

Então, é por isso que eu sei tirar alguma doença, sei bater nesse É e brigar com esses falecidos que vem tentar levar embora parente nosso. Mas eu não sei fazer tudo mesmo porque não deu tempo! Que nem, eu trato tudinho picada de cobra aqui do meu povo, mas não aprendi a tirar a cobrinha que fica na mordida dela. Eu não tive tanta pedra no meu corpo. Esse Paturi que me ensinou muito, meu sogro também que era pajé. Mas nenhum quis passar pedras dele pra mim! Nem esse Durafogo. Eles são gente muito bom aqui como parente, mas pajé tem ciúme da arma de cada um! Eles são ruim com isso. É assim!”.

As práticas exclusivas dos pajés no contexto da TIRG não dizem respeito propriamente às viagens oníricas ou à possibilidade de assumir perspectivas outras-que-humanas ao se comunicar com espíritos malignos, mortos ou donos animais, mas ao poder de tratar de enfermidades por meio de suas *rezas*. As doenças, nesse sentido, são percebidas como flechas ou ataques de entidades não humanas, ainda que, por vezes, possam ser lançadas por humanos, como no caso dos feitiços. Os não iniciados no xamanismo podem, eventualmente, *sonhar que nem pajé* e se comunicar com outros-que-humanos ao falar outras línguas. Contudo, as chances de serem acometidos por tais agressões em formas de doenças são muito maiores que as dos pajés. O corpo de um pajé é repleto de armas¹⁴⁴ que lhe conferem as habilidades necessárias para combater as entidades que ocasionalmente promovem o mal. Por essa razão, dificilmente ele pode ter o coração roubado, ainda que reconheça e veja tais entidades como gente, isto é, as reconheçam como humanos.

Diferentemente de alguns outros povos amazônicos, como os Yagua (Chaumeil, 1983) ou os Katukina (Coffaci de Lima, 2008), no Guaporé os pajés desempenham a atividade cinegética e são especialistas nela. Como demonstrei ao longo da tese, são os pajés que iniciam os caçadores na prática da caça, oferecendo conselhos e informações e ajeitando suas gargantas, constituindo uma nova voz, a voz *original*. São eles, igualmente, que avaliam e ensinam os caçadores a falar as *línguas dos animais*. No mito do Onça, enfatizei que foi sua versão pajé quem primeiro dobrou a língua dos animais, impedindo-os de falar a língua dos humanos, como humanos. No entanto, quando a versão caçador do Onça ensina os caçadores a *arremendar*, ele o faz ao instruí-los sobre como se comunicar nas línguas animais desses ex-humanos, isto é, ao dobrar também a sua língua.

Enquanto os pajés se relacionam com a contrapartida humana dos seres, os caçadores se relacionam com sua contrapartida animal, um tipo específico de gente, que

¹⁴⁴ O xamanismo na Terra Indígena Rio Guaporé não se limita ao que apresento aqui de modo resumido e com o intuito específico de relacioná-lo ao contexto do *arremendar* e da caça. Muitas outras nuances estão presentes, as quais pretendo desenvolver e articular em trabalhos futuros. Soares-Pinto (2014 e 2015) aborda de maneira sofisticada e detalhada o tema do xamanismo, e grande parte do que não trato aqui pode ser encontrada em seus trabalhos. A *taboquinha* e as pedras que constituem o corpo interno de um pajé não são suas únicas armas. Como sustenta a autora, “essas armas são, num plano invisível para não pajés, desanexadas de seus corpos, revelando-se pessoas inteiras e diferentes dos pajés. São, se quisermos, espíritos auxiliares dos pajés, mas introduzidos em seus corpos na forma de objetos” (Soares-Pinto, 2015, p. 80). Além destes objetos, no interior do corpo de um pajé podem habitar filhos, onças e cobras: “No plano transespecífico, as cobras são meninos e o protegem, e as onças são como cachorros, isto é, obedecem a Neirí [Marcos] como um animal doméstico o faria. As armas têm formas de pedras e cobras no interior do corpo de um pajé. Mas durante seus sonhos [e, penso eu, também através do uso do rapé], essas armas são pessoas, onças e flechas” (Soares-Pinto, 2015, p. 81).

se manifesta nas modulações da língua e do som. Se os pajés são capazes de reconhecer como gente as entidades invisíveis aos olhos dos não iniciados, incluindo a parte interna a cada ser, isto é, o seu *coração*, eles ensinam os caçadores a reconhecer outras gentes não pela visão – pela forma como elas aparecem –, mas sobretudo pelos meios acústicos, pela língua. Como chamei a atenção, não é plausível falar e ver simultaneamente o interlocutor em uma conversa inter ou transespecífica.

Nesse contraste, a diferença não é apenas de sentido, mas de regime de transformação. Os pajés têm na visão e na palavra seus principais instrumentos: veem os donos-fazendeiros e com eles conversam, podendo negociar sem adoecer. Do mesmo modo, são capazes de enxergar os **hipfopsihi** e combatê-los, inclusive ao se comunicar com eles em sua *língua espiritual*. Já o caçador não possui essa licença e, ao exercer a combinação da fala e da visão simultaneamente, ele pode adoecer. Sua transformação é, portanto, sobretudo sonora, porque se faz pela língua. É pela voz, pelo chamado, pelo som das buzinas e dos assobios que ele se aproxima dos animais e de seus donos, participando de interações sem jamais atravessar o limite do ver. Essa transformação da língua, contudo, não é apenas uma técnica vocal, mas um modo relativamente mais seguro de se reconhecer e de ser reconhecido como parente, ainda que de forma parcial e transitória. Aprender a língua dos outros, dobrá-la ou *arremendá-la* é, ao mesmo tempo, tornar-se outro e afirmar um parentesco possível. É essa duplicidade que faz da língua o espaço privilegiado da relação dos caçadores: ela permite aproximar-se sem confundir-se inteiramente.

A questão perspectiva (Viveiros de Castro, 1996) enfatiza uma relação estreita com o olhar, como observei na discussão bibliográfica apresentada no capítulo anterior. Aqui, contudo, ela é atravessada principalmente por meio dos significados e sentidos de uma língua. Talvez seja por isso que nas Terras Baixas Sul-americanas, os xamãs são reconhecidos por serem capazes de “voltar para contar a história”, porque eles podem ver o que geralmente é invisível, incluindo algo que é interno ao corpo visível, o espírito/coração, sem que algum mal possa afligi-los. Isso, porém, não significa que os caçadores não atravessem perspectivas, apenas que sua transformação é, antes de tudo, acústica. Evidentemente, a forma como os humanos veem os animais importa, mas somada ao ato de falar, essa combinação envolve um risco fatal. A forma como se ouve e se comunica, ao contrário, é o que permite entrelaçar vínculos, ainda que dissimulados, com os outros. Por essa razão, o engano pela língua é tão fundamental. A caça, portanto,

opera em um regime auditivo. O caçador se esconde entre a vegetação e entre uma língua, agindo por meio da escuta e da fala que mantêm o nexo entre humanos e animais. O perigo, por sua vez, reside em transformar o ouvir em ver. O pajé, ao contrário, aprende a ver sem sucumbir: domina o olhar e a palavra, conjugando-os em um mesmo gesto diplomático.

É precisamente por isso que os pajés são fundamentais e complementares às relações que os caçadores estabelecem na floresta: não apenas porque os ensinam a se comunicar com segurança ou oferecem conselhos e instruções sobre as relações com os animais, mas porque são eles os únicos capazes de resgatar o *coração* roubado de um caçador e de soprar a fumaça que lhe devolve o cheiro caracteristicamente humano. Os caçadores que se deslocam para a floresta estão sujeitos a perigos maiores e mais variados do que qualquer outro parente. Estão diretamente expostos às ações dos **hipfopsihi** ou dos donos dos animais, que podem se transformar em *bichos* para enganá-los e capturá-los, seja como forma de predação, seja como punição por condutas desrespeitosas diante de suas criações.

As diferenças que venho delineando entre pajés e caçadores, assim como entre os regimes acústicos e visuais, não devem ser tomadas como rupturas, mas como modos de relação que se expressam em sentidos (e substâncias) complementares. A diferença só se efetiva quando observamos a conformação e as afecções próprias a cada corpo. Ambos possuem armas internas, mas que conduzem a relações diversas e, ainda assim, convergentes. No caso dos pajés, são as pedras de poder, a taboquinha e o rapé que lhes conferem as condições para que o que normalmente não se vê possa ser visto e enfrentado. Já os caçadores, ao receberem o jenipapo quando jovens, passam a portar duas vozes que operam enquanto verdadeiras armas. Ambos partilham a prerrogativa da transformação e de um modo particular de relação com os seres. Os primeiros encontram no rapé a sua força; os segundos, no jenipapo.

Tratei, nessa seção, sobre o poder que o pajé exerce ao trazer de volta o coração e de como essa capacidade se vincula diretamente aos ataques de seres malfeitores ou às punições infligidas pelos donos animais. Note-se, porém, que nem todo caso se refere efetivamente a um roubo, seja ele parcial ou total, do *coração*. Chamou-me a atenção, durante a **Obiã Howa**, o fato de que os caçadores não apresentavam sinais de adoecimento e, ainda assim, Marcos realizou sua *reza* para trazer o *coração* de volta, entre gestos e palavras cuidadosamente modulados. Essa cena suscitou algumas questões: por

que ainda é necessário trazer de volta o *coração* se os caçadores não manifestam sintomas de doença? Se, no caso do adoecimento e do roubo, o *coração* se afasta do corpo do enfermo, no caso dos caçadores, por onde ele circula?

Marcos, dias depois de realizar o ritual, respondeu diretamente essas questões:

“Olha, é muito perigo que caçador passa na floresta. Tomar banho de folha, ficar com cheiro do dono da folha, arremendar... muita coisa. Existe de tudo na floresta. As vezes caçador responde e nem sempre o que ele tá respondendo é de verdade. Não é bom tá falando qualquer coisa por aí e de qualquer jeito. Então eu faço reza pra eles ver que tá tudo bem, eles tão de volta pra casa deles, agora eles podem brincar, tomar chicha, eles tão com parente mesmo agora!”.

A reza e os gestos do pajé possuem o mesmo poder que as palavras das mulheres que cantam e oferecem chicha aos caçadores: ambas constituem uma forma de restituição de uma humanidade que precisou ser, em parte, abandonada. O roubo do coração não se limita a um evento “patológico”, mas expressa uma inflexão ontológica: um deslocamento da pessoa em direção a outras línguas, outros modos de falar e de habitar os significados de mundos distintos, em comunicação. O *coração*, concebido como sede da língua, do pensamento e do espírito – dimensões que por vezes se entrelaçam no mesmo conceito –, pode ser arrebatado não apenas pelos **hipfopsihi**, pelos mortos ou pelos donos, mas também pela própria intensidade de um evento de comunicação.

Como vimos, o *arremendar* é uma arte de amansar e convencer e, precisamente por isso, não se reduz a uma forma de comunicação estritamente pragmática ou rapidamente concluída (Yvinec, 2005). No entanto, falar demais com os animais e levar demasiadamente a sério os significados e sentidos de suas línguas afasta o caçador de sua língua *bonita* e, assim, de sua própria humanidade. Se falar pouco a língua animal, a presa não é atraída e se distancia; se falar demais, o caçador corre o risco de confundir-se com ela. Eventualmente, neste último caso, ele pode passar a considerar a língua dos outros uma língua *bonita*. Para que ambos os extremos não ocorram, é preciso que ele encontre, justamente, a *dobra*: o que faz relacionar a sua própria língua e a língua de sua presa, sua voz original e sua voz velha.

Ao *rezar* os caçadores, o pajé não está necessariamente curando-os, mas realizando uma espécie de contra-transformação, ao reorientá-los para o bonito de sua língua – como fazem a alegria da chicha e as palavras das mulheres. O tabaco igualmente

auxilia nesse processo, envolvendo o corpo do caçador com o cheiro agradável e idealmente humano. Todas as nuances que compõem esse processo operam como uma espécie de dobra inversa de uma língua que precisou ser dobrada: uma língua agora reancorada no mundo humano, no universo da aldeia. É nesse movimento que se restabelece o que pode – e como pode – ser dito, em quais línguas se pode falar e quais precisam ser, obrigatoriamente, silenciadas. A aldeia e a floresta são mundos entre os quais o caçador transita, assim como entre a sua voz velha e sua voz original que nele habitam. O pajé está presente para auxiliá-lo nessa transição de mundos e vozes: seja ajeitando sua garganta, seja oferecendo jenipapo e banhos com folhas ou trazendo de volta seu *coração*.

5.6 Tornar-se caçador é (quase) tornar-se presa

A ação cinegética é um processo que envolve múltiplos contextos, práticas e agentes e, por essa razão, ela não deve ser reduzida à mera perseguição e abate de animais. Esse processo, no entanto, não se limita a um conjunto heterogêneo de práticas complementares que culminam no encontro com a presa. Ele constitui algo que está sempre à beira de se completar: a transformação do caçador em sua própria presa, do humano em animal. No limite, o caçar é um processo ambivalente e perigoso: envolve procedimentos que possibilitam o encontro com um animal, mas de uma maneira muito específica, na qual o caçador se torna ele próprio a sua presa, ainda que não deixe de se lembrar de suas motivações humanas ao andar pela floresta. Produzir um caçador é, portanto, produzir alguém capaz de desestabilizar seu corpo e transitar entre tipos de *qualidades de gente* distintas.

Evoco novamente a história de **Hawapi** e **Bidjidji**, apresentada no segundo capítulo. **Hawapi** costumava praticar o canibalismo e, por essa razão, foi transformado em um robô lítico, de modo que pudesse continuar a exercer tal prática sem que fosse um ato moralmente ultrajante no corpo de um humano. Composto por um corpo inteiramente formado de pedras, **Hawapi** continua a devorar pessoas, mas, naquele corpo adequado, essa ação “poderia” ser realizada, uma vez que, para ele próprio, não se tratava de um ato antropofágico, e sim de caça. Ao ser atraído para uma festa humana, **Hawapi** abandonou temporariamente esse hábito: durante uma semana, envolto nos cheiros humanos, bebendo chicha, apreciando carne de caça dos humanos e dançando com as mulheres,

esqueceu-se de que era um monstro canibal, ainda que seu corpo permanecesse composto por pedras coloridas e brilhantes.

Partindo dessa história, procurei demonstrar como os parentes verdadeiros se produzem enquanto tais: corpos constituídos pelo sangue e pela chicha, que, em certas etapas da vida, precisam encontrar-se com o tabaco, o óleo de patoá, o **tiné**, o jenipapo, o rapé e uma série de outras substâncias. As línguas, do mesmo modo, também entram na equação, uma vez que misturar-se é aprender a falar e compreender a língua de gentes até então distantes, transformando-as em suas próprias línguas. Todo esse processo é o que conforma o parentesco. O ponto, contudo, é que, para realizar a atividade cinegética, os humanos devem abandonar os aspectos da fala bonita, a chicha, o óleo de patuá, o tabaco. No limite, é preciso abandonar a própria humanidade (Lima, 1996 e 2005). Mais do que se esconder fisicamente em tocaios, na vegetação ou em línguas estranhas e feias, o caçador deve se esconder daquilo que o faz humano.

Nos relatos transcritos nesse capítulo, demonstrei que, ao sair da aldeia ou de um acampamento na mata, seja utilizando as rabetas, ou mesmo indo por terra, os caçadores evitam conversar, fazendo imperar um profundo silêncio. Poucas palavras são ditas, apenas para confirmar o local onde iríamos nos estabelecer. Durante a montagem dos acampamentos, sussurros e cochichos eram empregados, mas sempre de modo discreto. Quando eventualmente eu ria de algo ou falava alto como fazem os **eré**, era prontamente repreendido. Fumar é também uma atitude desaconselhável, já que alguns animais são sensíveis ao cheiro do tabaco, como as antas. Conversar e fumar podem acontecer, é claro, mas apenas em momentos específicos, quando se interrompe a marcha para descansar, ou após a incursão, já no acampamento, reunidos em torno da fogueira, tal como ocorre nas aldeias.

Durante as incursões de caça, o silêncio e a contenção da fala não são apenas formas de prudência, mas etapas de um processo mais amplo de transformação. Modificar o corpo, ao abandonar as substâncias e as línguas que os humanos desempenham nas aldeias, é fundamental para o sucesso, não apenas para ocultar-se diante das possíveis presas, mas também para ocultar o próprio fato de que se está caçando. É por essa razão que anteriormente questionei se os caçadores efetivamente caçam quando saem para a floresta. Por isso dizem sempre que vão *olhar* algo, que estão diante de festas e o linguajar associado ao ato violento é sempre reprimido. Evidentemente, essas expressões não devem ser tomadas de modo literal, pois os caçadores precisam manter-se atentos às

motivações que os levaram até a mata. Ainda assim, devem encontrar uma justa medida, um ponto de equilíbrio entre o desejo e o ato de caçar e a necessidade de dissimular o próprio ato.



Fotografia 24: Acampamento de caça com tabaco, bebida, fogo e muita conversa. Foto do Autor, Barreiro das Araras, junho de 2022.

Sonhar, tomar banho de folhas e falar outras línguas são atitudes que permitem aos caçadores adquirir outros corpos, tornando-se diferentes qualidades de gente, sobretudo porque abandonam os aspectos que fazem deles parentes verdadeiros. E, se se distanciam dos seus, aproximam-se de outros. Nesse sentido, o parentesco é reatualizado, e os cheiros e línguas humanas dão lugar, no próprio corpo e nas ações verbais do caçador, a outras línguas, outros modos de ouvir e de falar, outras afecções, modos de se locomover e exalar odores. Seriam esses aspectos suficientes para afirmar que, neste contexto, falar com e cheirar como um animal faz o caçador transformar-se nele?

Ao retornarmos da floresta, durante o período em que ocorria a **Obiã Howa**, as carnes de caça foram prontamente assadas para serem servidas à comunidade. Todos os

presentes puderam se deliciar com macacos e pacas assadas, exceto aqueles que realizaram a sua primeira caçada: os aspirantes a caçadores. Geralmente, ao realizar o seu primeiro abate, o garoto deve entregar o animal abatido para sua mãe, irmã ou avó, para que elas preparem o alimento. É expressamente proibido que ele próprio se alimente da sua presa. Caso o faça, corre o risco de se tornar definitivamente panema e, eventualmente, até de morrer. Como discutido anteriormente, na Amazônia o panema é um estado de azar e infelicidade na caça (Galvão, 1951). Note-se, contudo, que no caso dos garotos, esse estado não está associado ao infortúnio de não mais encontrar presas – afinal, ele obteve sucesso em seu primeiro abate –, mas ao fato de não perceber, ainda, as suas presas enquanto tais.

Com uma garganta recém *ajeitada*, ele ainda não sabe muito bem como transitar entre as suas vozes e as línguas faladas por elas. Ainda que o jenipapo já se faça presente, é preciso que o garoto se distancie do animal abatido; afinal, se precisou tratar a sua presa como parente, como ele poderia comê-la em segurança, sem incorrer no ato ultrajante e moralmente repugnante de consumir a carne de um parente? Não estaria ele, então, nessa espécie de devir monstruoso (como **Hawapi**) cujo corpo ainda guarda aspectos de uma gente distante?

Em sua vida de caçador, ele precisará constantemente livrar-se do paradoxo de tratar como parente alguém distante – seja por meio da chicha ofertada pelas mulheres, da reza do pajé, dos xingamentos, das fórmulas reflexivas dos *causos* ou do engano. Esse primeiro abate, porém, é especialmente decisivo: uma espécie de recado inaugural que ele jamais deve esquecer, como podemos ver nas palavras de Mambira Kujubim:

“Eu nunca mais esqueço desse primeiro macaco que eu matei na minha vida. Foi muito triste ver ele assado e não ganhar um pedaço. A gente não entende o porquê, mas é assim mesmo, pra ser bom caçador nunca pode comer da primeira caça, é uma tristeza, a barriga da gente dói!”.

Não se trata aqui de uma simples interdição alimentar, mas da própria tensão entre a afeição e a violência, a tristeza de uns e a alegria de outros, do parentesco e da predação. Trata-se, justamente, da dinâmica que Carlos Fausto (2002) identifica como o cerne da relação entre perspectiva, caça, assassinato e canibalismo, um caso particular do processo bastante recorrente na Amazônia de dessubjetivação ao qual a carne animal deve ser submetida antes de poder ser consumida (Costa, 2017; Overing, 1995, 1999).

Meus interlocutores relatam que, antigamente, quando os pajés realmente fortes ainda eram vivos, eles *rezavam* as carnes de caça para que pudessem ser ofertadas às gestantes e aos enfermos, livrando-os de qualquer perigo associado ao alimento. No caso do jovem caçador, contudo, o procedimento ritual parece operar de modo inverso: não é a carne que precisa ser dessubjetivada, mas o próprio caçador. A carne do animal conserva, assim, os traços da relação que a conectou afetivamente e especificamente ao caçador, razão pela qual seus parentes podem comê-la sem problemas, mas ele próprio não. Se, para caçar, o jovem precisa adquirir novas afecções e falar outras línguas, ao retornar para aldeia ele deve abandoná-las para reencontrar as suas antigas. É ele, e não a carne, que é dessubjetivado e depois ressubjetivado no processo cinegético.

Os sonhos do caçador podem igualmente conduzir a um estado *panema*. Neles, o espírito do sonhador percorre outros corpos, que não se incomodam com carrapatos, mergulham no fundo dos rios para encontrar alimentos e roubam as macaxeiras da roça da cunhada¹⁴⁵. Eventualmente, nesse tipo de sonho, as carnes dispostas no *marico* não são dos animais: se o caçador ocupa a posição das presas dos humanos, essas carnes só poderiam ser, efetivamente, de um parente relacional. A desolação de Arandú ao errar seus disparos contra os queixadas teve uma relação direta com um desses sonhos, no qual um *marico* estava repleto de carne de “caça”. Como já dito, o sonho não é apenas um presságio, mas um prelúdio daquilo que ocorre na floresta. Além de triste, Arandú se mostrava irritado, afinal, seus parentes na aldeia zombavam dele por ter sido demasiadamente *panema*. Entre a desolação e a ira, havia também um certo alívio. Uma fatalidade estava prestes a ocorrer: um tiro fatal no queixada seria uma espécie de homicídio. Realizar o abate, quando se tem o presságio onírico, implica também o risco de atingir os próprios parentes reais, que podem ser afetados pelas flechas dos donos dos queixadas; daí a preocupação em sonhar com tais presas e associá-las aos parentes verdadeiros. Nesse caso específico, Arandú não conseguiu realizar o abate porque algo o fez errar o tiro. As razões para tanto pertencem ao *mistério* e ao *segredo* que circunscrevem essa relação: ele via o queixada como um parente e não como caça. O

¹⁴⁵ É interessante notar que, no sonho em que Elisabete se via como queixada ao lado do seu irmão André, ambos roubavam a macaxeira da sua cunhada, Gina. Como observei anteriormente, durante a discussão na Assembleia Kujubim, a briga entre a “verdadeira família” de André contra Gina revelou uma ofensa dirigida à etnia desta última, os Makurap. Gina, uma parente verdadeira, torna-se distante quando ataques ao seu grupo são desferidos. No sonho, contudo, a situação se inverte: enquanto queixadas, Elisabete e André roubam a macaxeira de uma humana – sua própria cunhada. Há, portanto, uma inversão entre humanidade e animalidade, entre proximidade e distância, marcada sempre pela contextualidade.

panema, portanto, não decorre do azar, mas da incapacidade, ou da recusa, de perceber a presa como tal.

O mesmo ocorre em relação às *folhas de bichos*. Certa vez, Wadjidjiká me narrou o que se passou com seu filho, Marcos, que acompanhava a conversa. Ele havia tomado muitos banhos com folhas para encontrar uma anta, desejada por sua esposa, Janaina. Enquanto caminhava com o irmão por um barreiro, Marcos disse que não saberia explicar o que aconteceu, mas, por algum motivo, não se deu conta de que, bem à sua frente, havia uma anta que investiu contra ele. Wadjidjiká então disse: “pajé dizia antigamente, tomar muito banho te deixa com catinga dela [da caça] que não percebe mais ela vindo, ela te derruba, chega em você que você não vê mais a caça!”. As *folhas*, como dito, possuem o poder de tornar a caça mansa, besta e prontamente atraída. Porém, o excesso das folhas no corpo do caçador, nesse relato, parece tê-lo deixado igualmente besta, manso. É por essa razão que exaltei o caráter anti-taxônomico das folhas: se, em certa medida, funcionam como remédios capazes de fazer o caçador encontrar as presas, em demasia, elas o enfeitiçam. Não estaria Marcos “besta” pelo cheiro do seu próprio corpo, ignorando que, à sua frente, estava aquilo que ele buscava matar? Talvez a vendo como um parente, restou ao caçador pensar que ali estava outro de sua qualidade transitória. Um encontro particularmente curioso, no qual Marcos se encontrou com ele mesmo, de uma maneira distorcida e transformada.

Este tipo de acontecimento é mais corriqueiro do que aparenta. Conversava com Mambira a respeito dessas folhas e seus efeitos enquanto estávamos em nossos mosquiteiros, durante uma incursão à Cantina Brasileira, um local reconhecido por ser ótimo para caçar. Enquanto aguardávamos o horário mais propício para tentar encontrar pacas, perguntei a meu amigo se, caso tivéssemos tomado banho de folhas, essa tarefa se tornaria mais fácil. Meu compadre respondeu positivamente, mas me alertou sobre os mistérios dessas folhas.

“Olha, você sabe como é criança né? Então, quando eu era mais novo assim, um pouco mais novo que esse Jacaré [primo de Mambira de 15 anos], eu ficava perturbando esse vovô Kubahi pra me dar banho de folha. Ele dizia que minha hora ia chegar. Mesmo que fala que tomar banho é bom, também é muito ruim. Aí fiquei perturbando ele. Até que ele ficou injuriado. Ele falou: ‘Quer tomar banho, então? Então tá bom, vou tirar folha pra você’. Compadre, não sei te dizer, é muito mistério mesmo. Ele me deu banho com essa folha de veado aí fui pro mato, peguei essa .20 do papai. Quando eu tava na espera ali, ouvi ele chegando: *méééé*. De repente sentiu meu cheiro. Respondei ele, chamando ele de volta. Rapaz é até

estranho eu te falar o que aconteceu, tem gente que nem acredita. Mas chegou uma hora que eu consegui olhar bem nessa bola do olho daquele veado e ele me olhou de volta. Eu não sei o que aconteceu naquela hora, mas parece que meu dedo travou no gatilho e eu não conseguia atirar de jeito nenhum! Olha, compadre, é difícil te falar, dá até vergonha, mas parecia que aquela porra era gente mesmo! Parecia que se eu atirasse eu ia ta matando um parente meu! Eu me arrepio até hoje de lembrar disso!”.

No limite, tomar muitos banhos deixa o caçador panema, no mesmo sentido explicitado acima, no caso dos meninos que não devem comer da sua primeira presa ou no caso do sonhador que vê carne de “caça” em seu *marico*: eles simplesmente não veem ou não tratam as presas como presas. Por isso não é aconselhável caçar sem tomar nenhum banho, o que é demasiadamente humano, mas tampouco deve-se tomar muitos banhos, que é demasiadamente animal. As falas e os cheiros constituem uma figura peculiar: um caçador que empunha uma espingarda, que pode cheirar e se locomover como uma anta e que fala com e como um macaco-prego, referindo-se a ele como um parente. A síntese de cheiros e línguas no corpo do caçador é a sua passagem para se tornar o outro, porque se tornar o outro, no limite, é atrair o outro. E a si mesmo: ele se torna aquilo que almeja atrair.

Um outro aspecto transformacional diz respeito a relação pronominal envolvida nessas relações, especificamente quando está em jogo o ato de *arremendar*. Viveiros de Castro diz:

“o homem ritualmente vestido de animal é a contrapartida do animal sobrenaturalmente nu: o primeiro, transformado em animal, revela para si mesmo a distintividade ‘natural’ do seu corpo; o segundo, despido de sua forma exterior e se revelando como humano, mostra a semelhança ‘sobrenatural’ dos espíritos. [...] se do ponto de vista do sujeito a cultura é a forma genérica do ‘eu’ e a natureza do ‘ele’, a objetivação do sujeito para si mesmo exige a singularização dos corpos – o que naturaliza a cultura, isto é, a encorpora –, enquanto a subjetivação do objeto implica a comunicação dos espíritos, o que culturaliza a natureza, isto é, a sobrenaturaliza (Viveiros de Castro, 1996, p. 131).

No caso dos caçadores no Guaporé, parece haver um movimento que vai na mesma direção das conclusões de Viveiros de Castro. Entretanto, há uma diferença sutil, mas decisiva. Ao proferir expressões nas línguas animais, os seres humanos não apenas simulam o ponto de vista das presas, mas ao fazê-lo, adentram um domínio de

significados que faz pleno sentido na forma como o animal habita o mundo. Ao se distanciar da sua própria língua, o caçador se aproxima de um “eu” completamente outro, um eu animal, cuja humanidade não é a mesma daquela das aldeias. Durante as comunicações envolvidas no *arremendar*, os humanos fazem os animais pensarem ao falar com seus corações, porque, como dizem, ele “pensa que é outro, que está do outro lado”. No entanto, também os caçadores pensam que do outro lado está um “outro” de sua mesma qualidade parcialmente semelhante, não um distante absoluto, mas um semelhante momentaneamente transfigurado. Assim, mais do que a impossibilidade de ocupar plenamente a posição de humano verdadeiro, o que se vê é que caçador e presa compartilham uma posição intermediária, a de um tipo específico de humano, a gente animal. Os parentes verdadeiros permanecem nas aldeias; na floresta, o vínculo possível é outro, constituído por formas de alteridade que são simultaneamente reconhecíveis e perigosamente próximas.

Comunicar-se com os animais não é algo feito em terceira pessoa, mas em primeira. Quando os caçadores traduzem o que dizem em forma de sopro, grito ou urro, eles empregam pronomes possessivos e pessoais: “já vou indo meu parente”; ou, explicam que determinado assopro serve para “avisar que vem outro bando querendo roubar nosso território”. Enquanto estávamos tomando banho de folhas no igarapé do tio Pato e os garotos correram para se esquentar junto à fogueira, eles não disseram que agora eram exímios caçadores, mas o contrário: “agora eu sou macaco-prego” e “e eu sou uma anta”. O *arremendar* introduz um regime pronominal instável, no qual o “eu” do caçador se desloca em direção a um “tu” animal, e este, por sua vez, o devolve a um “ele” que é também humano. O “eu” coincide parcialmente entre si porque ele é *dobrado* entre a humanidade e a animalidade, como são dobradas as línguas.

No Guaporé, a língua é uma roupa sonora que o caçador veste para enganar e dissimular a sua presa, embaralhando a sua perspectiva, isto é, um modo de lidar com o ponto de vista do outro a favor de si mesmo. Trata-se também do que os animais (e aqueles que se passam por eles) fazem com os humanos, quando lhes aparecem ou tentam estabelecer uma comunicação na mata, naquele encontro solitário tão comum na Amazônia¹⁴⁶.

¹⁴⁶ É o que se observa, por exemplo, no relato dos caçadores Huni Kuin que se perdem de si mesmos ao perseguir uma presa: “Se sua obstinação persistir, ele esquecerá o endereço do caminho. Ele esquecerá mesmo a razão pela qual ele persegue o animal, que é levá-lo para sua aldeia. Tomado pela sua obstinação,

O *arremendar*, no limite, pode ser compreendido como a contrapartida animal do humano sobrenaturalmente nu. Cotidianamente, os caçadores retornam à aldeia e bebem a chicha, ouvindo as pessoas cantarem para que voltem a falar bonito. Tudo parece então correr bem, e, como dito, o sucesso da caça é quase sempre assegurado. Mas os riscos constituem a caça, tornando-a uma atividade eminentemente perigosa (Lima, 1996, p. 26-27): se, por algum motivo, o caçador atravessar os significados da língua de um animal, o único destino possível será a sua morte. É esse momento, *arremendado* e enganado, que o caçador se transforma definitivamente em caça e o predador em presa, revelando o perigo fundamental desta atividade. Não foi exatamente isso que ocorreu com o caçador que baleava antas em excesso? Capturado pelo dono do animal, ele passou a ver suas presas como os animais de criação, pois já não era mais caçador, e sim peão da fazenda de seu novo patrão. Quando se torna um *peão*, ele passa a experimentar os mesmos sofrimentos e maus-tratos que antes infligia às suas vítimas.

Os **hipfopsihi**, como vimos, assumem a perspectiva dos animais que os humanos pensam estar caçando. Demonstrei, na seção dedicada a esses seres, que eles ocasionalmente se revelam sob a forma e pela língua de um animal, seja como uma anta ou um macaco solitário. No caso dos humanos, se eles dissimulam e jogam com a perspectiva do animal, fazem-no ao tratá-lo como parente. O mesmo pode ser dito em relação aos **hipfopsihi**. Predadores dos humanos, eles almejam atraí-los enganá-los, revelando igualmente uma humanidade muito específica como fazem os caçadores com seus animais de caça. Tal inversão só é possível quando o caçador se torna, ele próprio, uma presa. A história de Martinho Kanoé ilustra muito bem essa lógica. Morador de Ricardo Franco, Martinho passou, em 2019, uma temporada na Baía das Onças. Em certo dia, durante uma *chichada*, bebeu demais e acabou se envolvendo em uma grande confusão. Sua fala tornou-se enrolada, e ele mal conseguia concluir as palavras humanas, ofendendo seus parentes. Foi então convidado a se retirar, seguindo sozinho pelo caminho da antiga escola, onde costumava dormir.

Falando feio e estranho, Martinho foi seduzido por uma mulher misteriosa e de uma beleza singular. Ela o convidou a continuar a bebedeira em seu tapiri, localizado,

ele se esquecerá dos seus. Com fome, ele será obrigado a comer raízes selvagens. Andando à quatro patas nesse lugar denso, parecerá cada vez mais um animal perseguido, ainda mais porque sua pele arranhada se transformará em um verdadeiro couro” (Deshayes & Keifenheim, 1994, p. 208, minha tradução).

curiosamente, em uma área cerrada de floresta ao longo do caminho. Enquanto isso, na *chichada*, alguns parentes demonstravam preocupação com Martinho, pois sabem dos riscos que as pessoas embriagadas correm ao caminhar sozinhas pela noite. Dois parentes decidiram verificar a situação de Martinho e não demorou para que o encontrassem. Transcrevo o relato oferecido a mim por Elisabete:

“Esse Martinho quase se lascou esses tempos. Diz que ele endoidou na *chichada*, parece que viu mulher chamando ele, conversando com ele no caminho, era bem esse é! Diz que ele vai te levando assim, te tratando como parente, conversando contigo. Ele vai te dando comida e você vai só pegando. Só que é comida espinhenta, não presta não. Ele te dá esse apuí, maracajá espinhento, comida de bicho mesmo, esses que caça gosta muito, que nem queixada. Aí vai comendo essa comida de caça. Quando encontraram ele, tava só de quatro pé no chão, embrenhado no mato, que nem bicho mesmo, comendo esse maracajá espinhento, esturrava, esturrava... gemia... todo doido! Foi assim!”.

Os alimentos ofertados aos humanos pelo *O* são alimentos de bichos do mato, isto é, das presas dos humanos. Estes, por sua vez, passam a considerá-los gostosos, como fazem os queixadas. É digno de nota que, enquanto comia um maracajá espinhento, Martinho experimentou uma transformação em sua língua: aqueles que o encontraram afirmam tê-lo ouvido produzir esturros e gemidos. Esse episódio ilustra com precisão o embaralhamento de perspectivas e das posições pronominais: O *é* se mostrou um humano, uma linda moça. Martinho já não falava como um humano, pois sua fala tornou-se feia, semelhante à dos animais. Ainda assim, ele via e conversava com a moça, já que sua fala feia convergia no bonito da situação e do encontro com um “humano”. O *é* embaralhou a perspectiva de Martinho da mesma maneira que os caçadores confundem a de suas presas: tratando-as como um verdadeiro parente, um “humano”. O *é*, no entanto, ocupava essa posição parcialmente, como um tipo específico de gente. Quanto mais Martinho conversava com a moça como uma humana bonita e aceitava seus alimentos, mais ele performava a sua contrapartida animal: andava de quatro, apreciava comidas espinhentas e esturrava como um queixada. Não é precisamente isso que ocorre com os animais, que pensam estar diante de um congênere, mas acabam mortos dentro de um marico? Essa inversão, que eventualmente acomete o humano, é o maior perigo do *arremendar*: quanto mais próximo do “humano” da floresta, mais distante se está do “humano” da aldeia. Se

o humano é de fato toda uma outra coisa (Viveiros de Castro, 2015), ele pode eventualmente ser animal¹⁴⁷.

Certo dia, fomos até a roça para plantar milho. Sob um sol estarrecedor, um quati apareceu no aceiro. Manduca não se importou: “deixa esse porra pra lá, não vou gastar cartucho com ele, não”. Ao retornarmos ao tapiri, o encontro com o quati fez Elisabete recordar uma história que sua avó, Kiri, costumava contar.

“Vendo aquele quati hoje eu lembrei da minha avó. Ela contava uma história triste de um tio dela. Ele foi caçar e quando tava arremendando um quati, ele estranhou que tava grosso demais, mas ainda assim ele continuou. Diz que ele deu de cara com uma onça, maceta mesmo. De primeiro essa onça era bem maior que as que têm hoje. Onça veio, pegou ele aqui pelo pescoço, é assim que ela faz com a gente, pega aqui assim. Quem acompanhava ele ouviu um grito muito alto, na língua desse quati. Você pensa que quando onça pega a gente, a gente ainda fala como gente? Tu que pensa... quando ela pega, a gente grita que nem caça dela. Nesse dia, gritou que nem um quati. Veio um grito lá do fundo, *waaaaaaa!*”.

O caçador, ao tentar enganar um quati, acabou tornando-se um deles. Ao assumir a perspectiva de sua presa, deixou à onça o lugar de predadora. O “caçador” tomou fôlego e emitiu o último grito de sua vida, aquele que brota do fundo de sua *voz velha*, não humana: o grito de um quati. O interior dos caçadores é composto por duas vozes, uma bonita, humana, e outra feia, não humana. Ao dirigir-se ao “quati”, o caçador mobilizou a sua *voz velha*. Enganado e capturado, restou-lhe usá-la para proferir seu último grito. Assim, aquele que caça deve sempre saber manipular e dominar o uso de suas vozes, pois dentro dele habita uma contrapartida animal que se relaciona com a contrapartida humana dos seres. O grito que encerra a caça não é apenas o fim de uma vida, mas o fim de um conflito interior. A voz que engana é também a que trai. É precisamente nelas, nessas vozes interiores, humanas e outras-que-humanas, bonitas e feias, que se desenrola o jogo mais perigoso do arremendar.

¹⁴⁷ Penso ser precisamente essa a sugestão de Marco Antônio Valentim. O autor se questiona, a partir de um caso do xamanismo ye’kuna: “Não seria então o caso de dizer que a ‘falsidade’ antropomórfica dos espíritos problematiza igualmente a ‘humanidade de fundo’, no sentido de levar ao reconhecimento da sua extra-humanidade, sua monstrosidade, enquanto sujeitos de perspectiva? (Valentim, 2014, p. 15). E conclui o autor: “A humanidade enquanto ‘condição original comum’ consiste, concomitante e enigmaticamente, em ‘toda uma outra coisa’ – e isso, não só no confronto dialético com a cosmologia dos modernos, mas sobretudo em sua própria imanência indígena. Esfinge amazônica: se todo monstro é humano, é porque, antes de mais nada, o humano é monstruoso (Valentim, 2014, p. 18).

Existe um conceito particularmente fecundo na teoria antropológica que me ajuda a refletir sobre essas questões: o das “armadilhas do pensamento”¹⁴⁸. Elas são mobilizadas em referência a certas imagens, sons, vozes, figuras ou objetos que escondem ou se escondem em outras imagens, vozes, figuras e outros sons ou objetos. A armadilha, portanto, se constitui porque nem tudo o que se ouve, vê, ou cheira é correspondente com o que realmente emite sons, aparece ou exala cheiros. Smith (1979) escreve sobre a capacidade que têm os instrumentos musicais e rituais de capturar a imaginação humana, ao refletir sobre quem de fato está por trás dos sopros e sons desses instrumentos. Boyer (1988) demonstra, em sua fascinante etnografia, como nas **mvët**, narrativas epopeicas dos Fang, o auditório é atraído pelo narrador através de paradoxos e contradições entre conhecimento adquirido e imaginado. O auditório sempre trata com desconfiança o que diz o seu apresentador, e é isso que move toda a dinâmica desses gêneros narrativos. Gell (1996) fala sobre o conceito através das armadilhas que podem constituir as obras de arte, como no caso de uma rede exposta em uma exposição em Nova York. O autor propõe uma analogia com as armadilhas para animais, nas quais os últimos só são capturados na medida em que eles se veem nelas. Uma armadilha deve conter os aspectos do animal, para que ele se reconheça nela.

Gutierrez-Choquevilca (2011a) demonstra, por meio dos diálogos rituais dos xamãs quéchua, como eles mobilizam uma série de discursos ao se esconderem nas vozes de uma infinidade de seres, ou, ainda, que afetar sentimentalmente os animais de caça acarreta um complexo paradoxo para o caçador quéchua: como conciliar a sua própria imagem com o pequeno reflexo animal que dela deve emergir (Gutierrez-Choquevilca, 2013)? Em *Fragmentos de um discurso amoroso*, Roland Barthes (1981) mobiliza literariamente uma série de relações entre o Eu e o Outro no discurso e na relação amorosa. O apaixonado elabora um desejo muito especial pelo Outro, mas esse desejo parece ser estranhamente o seu próprio reflexo. O Outro esconde algo, ou o Eu esconde no outro uma figura que só ele pode ver? “Basta que, num lampejo, eu veja o outro sob a forma de um objeto inerte, como empalhado, para que eu transfira meu desejo, desse objeto anulado, para o meu próprio desejo, e o ser amado nada mais é que seu agente” (Barthes, 1981, p. 23).

¹⁴⁸ Tradução que ora aparece enquanto substantivo: pièges à pensée; ora enquanto verbo: piéger la pensée.

O *arremendar*, como meus próprios interlocutores reconhecem, é uma armadilha. Porém, ele parece prescrever um conteúdo linguístico, uma espécie de armadilha linguística e traiçoeira que o próprio caçador deve mobilizar ao empregar a língua dos animais. Ele nada mais faz do que esconder aquilo que faz dele um caçador, para se passar ou tender à sua presa, uma espécie de devir-presa, condição para seu sucesso. Mas, eventualmente, tal como nos discursos amorosos de Barthes, suas artes verbais escondem uma imagem de si mesmo, algo de outro-que-humano que ele carrega e que ecoa a sua condição animal. O “si mesmo” é, porque deve ser, ambíguo. O caçador pode, porque ele foi preparado para isso ao ingerir jenipapo, ser ao mesmo tempo a sua qualidade momentânea e a sua qualidade original. E isso só é possível porque ele é um verdadeiro *linguista* que sabe mobilizar as suas armas internas. Lembremos da formulação nuclear que explica o motivo dos humanos *arremendarem* os animais: “o bicho pensa que é outro”. Se o outro neste caso não é o diferente, mas seu congênere, o caçador só pode se referir ao outro como ele mesmo o faz. Pensando e falando como o outro, o humano eventualmente pode ser capturado pela sua própria armadilha, pelo seu próprio pensamento e pelos significados da língua que ele acabou de professar. Esse é o *mistério* e a razão pela qual um caçador não deve se *admirar* com os sons do mato de jeito nenhum.

As substâncias como o **tiné** e o jenipapo possuem uma importância singular nas comunicações entre humanos e seres outros-que-humanos. O tabaco, a chicha e o patuá, de modo semelhante, auxiliam no controle dos odores e na modulação dos corpos. Essas substâncias são, antes de tudo, adornos corporais que operam nos registros olfativo e sonoro. Seguem a mesma lógica, ainda que em direção inversa, das pinturas corporais, dos cocares e dos colares. As maneiras de se falar uma língua e de vesti-las articulam-se, portanto, aos adornos: a língua é, como dizem meus interlocutores, “parte de nós”, um elemento artefactual.

O paradoxo que envolve o caçador em sua comunicação com a presa não depende apenas da relação que ele estabelece com ela. Esse paradoxo é também interno ao próprio caçador, na medida em que ele deve saber mobilizar as duas vozes que constituem seu corpo e, portanto, a relação entre elas. Quando os pajés ajeitam e pintam as gargantas dos garotos durante o ritual, produzem uma nova garganta, capaz de falar bonito, como devem e fazem os humanos verdadeiros. Essa nova garganta é também aquela que instaura uma nova voz ao caçador, a sua voz *original*. O pajé não retira nem desfaz a voz *velha*, que

permanece dentro do caçador e é mobilizada quando ele precisa conversar com os animais.

O jenipapo é utilizado para deixar o corpo bonito por meio dos padrões e grafismos desenhados na pele. No caso de sua ingestão, mais do que o efeito esperado de regular a voz do rapaz, o seu alto valor social e simbólico relacionado às pinturas sugere que o interior também é pintado, tornando possível performar nas línguas animais com segurança. O ritual, em última instância, fabrica esses seres ainda não integralmente humanos que são as crianças. E, em certo sentido, para que se contraponham também aos animais. Eis, então, que surge a questão: se os caçadores utilizam apenas a voz *velha* para falar as línguas animais, por que eles teriam que pintar o seu interior? O ritual do caçador, no limite, não visa estabilizar corpos e humanos, mas implica, justamente, em prover sua instabilidade. Os caçadores devem viver na dobra instável de não saber com quem falam: se uma presa, uma onça ou um **hipfopsihi**.

Tratar alguém como “meu parente”, estabelecendo uma conexão afetiva e parcial com uma gente distante, é um processo sempre circunscrito pela instabilidade. Como, então, o caçador sabe que está diante de uma presa e não de um parente? Quando o caçador adentra ao domínio da floresta para iniciar a sua comunicação com os animais, ele limpa a sua garganta, promovendo uma expectoração, para permitir a alternância de sua voz. Ao trocar a sua voz, os caçadores, no limite, não trocam a sua língua. Eles trocam o seu canal vocal. Lembremos que as línguas animais dizem as mesmas coisas que as línguas humanas: versam sobre os mesmos conceitos de uma humanidade compartilhada. Quando os animais falam, suas línguas soam diferentes aos ouvidos humanos na medida em que passam por um nó. Os caçadores, ao utilizarem a sua voz *velha*, falam da mesma forma que os animais. Mas, justamente porque humanos e animais falam uma mesma língua, eles não podem falá-la ao mesmo tempo.

A ideia de *dobrar* uma língua, **hi piro re**, como sugeriu o diálogo entre Prefeito e Elisabete, não diz respeito a um “sistema linguístico”, mas ao ato de vestir uma língua. Uma língua dobrada, por sua vez, é vestida ela própria por uma voz humana ou outra-que-humana. A dobra é, portanto, corporal: uma modulação do canal vocal que permite à língua – humana ou animal – ressoar de modos distintos. O canal vocal é, portanto, a verdadeira roupa sonora, o artefato vivo que dá forma à língua e possibilita o trânsito entre mundos. Ao mobilizar a comunicação em uma língua animal, os caçadores fazem suas presas pensarem que estão diante de um congênere. O animal, desta forma, fala

consigo mesmo, com seu coração, o fato de que está diante de uma língua vestida como a dele. Enquanto exterioriza a língua animal, o humano conversa igualmente com o seu coração, não que está diante de seu “outro” próximo, mas do outro distante. Essas duas vozes, na medida em que falam a mesma coisa, não devem falar, e por isso uma diferença sutil entre línguas.

Digamos que as próprias vozes devem se comunicar. É nesse sentido que o *arremendar* se situa no reino da possibilidade, ou melhor, da instabilidade. A “anti-taxonomia” apreende os animais e os distribui em categorias, ainda que instáveis. Como essas percepções dependem sempre do contexto, o caçador e a presa ocupam uma mesma categoria momentânea: a de parentes. Neste movimento de devir-presa, o caçador vive o espaço transitório, o espaço da dobra, que é a intersecção entre o humano e o animal. Ao se comunicar com um macaco-preto através de seu grito *üh üh, aaa üh, aaa üh üüüüh waaaa*, ele fala a partir de um estado em que está, isto é, enquanto um macaco-preto – por isso venho me referindo aos caçadores como usurpadores. Aqui, ele se encontra em uma relação de guerra. Mas como o caçador tende a ser macaco, mas não conclui um processo de transformação total, ou uma metamorfose, ele percebe esse mesmo *üh üh, aaa üh, aaa üh üüüüh waaaa* segundo o sentido que ele próprio elaborou: um conhecimento compartilhado sobre a presa. São os macacos que guerreiam entre si pela disputa de um território ou de uma esposa. Esse grito é oriundo de uma língua outra, uma língua da guerra, e o que os caçadores fazem, afinal, é caçar os macacos, e não guerrear contra eles.

Se a língua e a voz fazem parte internamente do corpo caçador, ele então as veste para falar através de um corpo outro-que-humano. Estamos diante, portanto, de uma linguística multinaturalista. Segundo a formulação de Viveiros de Castro, o multiculturalismo “supõe uma diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, una e total, indiferente à representação. Os ameríndios propõem o oposto: de um lado, uma unidade representativa puramente pronominal – é humano quem ocupa vicariamente a posição de sujeito cosmológico; todo existente pode ser pensado como pensante (isto existe, logo isto pensa), isto é, como ativado ou agenciado por um ponto de vista –; do outro lado, uma radical diversidade real ou objetiva. O perspectivismo é um multinaturalismo, pois uma perspectiva não é uma representação. (Viveiros de Castro, 2015, p. 65).

Assim o é porque, segundo Viveiros de Castro, as representações são propriedades do espírito, mas o ponto de vista está no corpo. Isso quer dizer que o ponto de vista cria o sujeito, e não no objeto, como diria Saussure. A diferença entre os pontos de vista não está na alma: “Esta, formalmente idêntica através das espécies, só enxerga a mesma coisa em toda parte; a diferença deve então ser dada pelas especificidades dos corpos” (Viveiros de Castro, 2015, p. 66). Nesse sentido, afirma o autor “não se imagine então que os índios imaginam que existe um ‘algo = x’, algo que, por exemplo, os humanos veem como sangue e os jaguares como cerveja. O que existe na multinatureza não são entidades autoindênticas diferentemente percebidas, mas multiplicidades imediatamente relacionais do tipo sangue|cerveja. Só existe o limite entre o sangue e a cerveja, a rigor; a borda por onde essas duas substâncias ‘afins’ comunicam e divergem (Viveiros de Castro, 2015, p. 66-67). O mesmo autor ainda cita Jullien, ao dizer que “estamos em uma língua ou em outra” (Jullien, 2008, p. 135 *apud* Viveiros de Castro, 2015, p. 67), no mesmo sentido que estamos no sangue ou na cerveja. Em outras palavras, o perspectivismo supõe uma epistemologia constante e ontologias variáveis: mesmas representações, mas outros objetos; sentido único, mas referências múltiplas” (Viveiros de Castro, 2015, p. 68).

Lembremos que Jorge, ao discorrer sobre o ritual em que os garotos ingerem o jenipapo, utilizou um exemplo curioso: “É como vocês dizem, não tem o pessoal lá do Faustão que canta atrás da música? É a mesma coisa”. Jorge se referia aos programas de auditório que convidavam músicos para apresentações. Ele explicava, com isso, que a voz *velha* e a voz *original* se relacionam da mesma maneira que a voz do cantor principal e das pessoas que cantavam atrás dele, ecoando a “segunda voz”. Essas vozes, tal como ocorre internamente ao corpo do caçador, precisam se modular simultaneamente, dobrando-se uma sobre a outra. O que ocorre, afinal, quando duas vozes se dobram? Elas se modulam em uma mesma língua?

A troca de voz faz com que o caçador, ao falar com a voz *velha*, fale como os animais, mas mantendo o fundo humano de suas próprias línguas humanas. Se ele falasse a língua humana com humanos, os outros seres escutariam línguas feias, e os humanos, bonitas. Essa diferença, que se manifesta entre seres distintos, é vivida internamente pelo corpo do caçador preparado com jenipapo. O que, fora, ocorre como alternância, dentro dele se dá como simultaneidade. Daí a comparação de Jorge com o Faustão: duas vozes cantando a mesma música – falando a mesma língua ou, ainda, aquilo que chamei de contrapartida animal do caçador. O fundo e a forma se dobram uma sobre a outra. Quando

emprega a língua humana, é como se a voz *velha* ressoasse lá dentro uma língua animal, como um eco interior. Quando fala a língua animal pela voz *velha*, é como se a voz original produzisse uma tradução simultânea. Não “estamos diante de uma língua ou outra”: ambas se modulam ao mesmo tempo, como se o significado de uma fosse a forma da outra. É justamente nesse sentido que o exemplo do Faustão ganha força: como se duas vozes dissessem coisas diferentes, mas em línguas iguais.

É nesse sentido que a formulação de Viveiros de Castro ajuda a iluminar a fala de Jorge sobre as vozes do caçador e, ao mesmo tempo, a ser dobrada por ela. Um caçador pode dizer **ririri ririri** para que as mães dos macacos-prego pensem que estão diante dos seus filhotes; no entanto, a intenção do caçador – velada pela língua dos macacos – só pode ter, para os humanos, o sentido da predação, e não o da convivialidade característica dos macacos. Como observei anteriormente, se, ao mudar o corpo, muda-se uma relação, com a voz ocorre o mesmo: muda-se os significados das relações e as relações dos significados. A língua é a mesma, mas com significados e sentidos diferentes, o que a faz se tornar uma outra língua com os mesmos significados e sentidos iguais. A língua, ao dobrar-se entre as vozes do caçador, mantém uma ressonância comum, compartilhada entre humanos e outros-que-humanos; mas seus significados se bifurcam conforme o coração que a pronuncia e o corpo que a escuta: não há um mesmo sentido ou uma única representação. O caçador, dotado de duas vozes, fala através de uma mesma língua diferente: conversa consigo mesmo, com seu próprio coração humano, ao pensar os significados que ele elaborou em sua língua; e fala, simultaneamente, com a língua do macaco, orientando-se pelos significados da língua animal. Essa duplicidade é o que permite à língua existir na dobra: nem totalmente humana, nem totalmente animal. Bonita para uns, feias e estranhas para outros.

Considerações finais

O livro *A expressão das emoções no homem e nos animais*, de Charles Darwin, constitui um marco que revolucionou as maneiras pelas quais as habilidades comunicacionais dos animais passaram a ser compreendidas, abrindo caminho para os futuros estudos em etologia e comportamento animal ao longo do último século. Nele, Darwin se dedica a examinar “os movimentos expressivos, sob diferentes estados de espírito” dos animais (Darwin, 2009, p. 78), compreendendo os gestos, posturas e sons – o eriçamento dos pelos e das penas, o inflar do corpo, o repuxar das orelhas ou a contração dos músculos faciais – dos seres vivos como veículos da manifestação de disposições afetivas que vão do prazer à raiva, da excitação ao medo.

Comunicar suas expressões e emoções é, para Darwin, um ato involuntário entre os animais. Esses movimentos estão articulados em ações habituais, expressas por meio de “contrações involuntárias e sem finalidade dos músculos” (Darwin, 2009, p. 79). O grande naturalista afirma, no entanto, que a voz ocupa um lugar privilegiado na comunicação animal, na medida em que ela é empregada com diversas finalidades, sobretudo entre espécies sociais, que a utilizam em contextos de acasalamento ou de defesa e conflito territorial. Ainda que reconheça essa primazia vocal, persiste em sua análise uma tensão: se, por um lado, a voz comunica diferentes eventos e, portanto, cumpre diversas finalidades, por outro, ela permanece vinculada ao domínio instintivo do aparato biológico. Segundo Darwin, a voz é, por exemplo, um mecanismo primordial entre machos rivais que buscam se sobressair em conflitos, comunicando a raiva que acompanha o enfrentamento por vezes mortais: “o uso da voz associou-se à emoção da raiva, seja qual for seu motivo [...] a dor intensa, como a fúria, provoca ruidosos gritos, em que o simples fato de gritar já produz algum alívio. E assim, o uso da voz ficou associado a todo tipo de sofrimento”. (Darwin, 2009, p. 80).

Darwin definiu como “tema obscuro” a causa das amplas diferenças entre os sons emitidos sob distintas sensações e emoções entre os animais. Um latido de raiva ou alegria, observou ele, pouco diferem entre si, ainda que possam ser distinguidos. “É pouco provável que alguma explicação precisa da causa ou origem de cada som em particular, sob diferentes estados de espírito, seja algum dia encontrada” (Darwin, 2009, p. 80). Contraditórias ou simplesmente revolucionárias para seu tempo, as ideias de Darwin

lançaram as bases para os estudos da comunicação animal. E, como num reflexo da própria lógica evolucionista que ele descreveu, foi a ideia de comunicação que se transformou ao longo do tempo, expandindo-se do campo dos instintos ou das involuntariedades fisiológicas para incluir formas cada vez mais complexas de expressão e interação entre os seres.

Desde longa data, as comunicações animais foram percebidas sob um regime de ambivalência. Tal percepção não se deve apenas a elas, mas à própria forma como as relações entre humanos e animais foram historicamente ancoradas na distinção fundamental – e tida como irreduzível – entre Natureza e Cultura. Ainda que os animais apresentem vocalizações, dialetos, linguagem, cultura e até o uso de ferramentas em suas formas de comunicações (Lestel, 2001), eles continuam sendo considerados animais justamente por não terem desenvolvido uma linguagem tão sofisticada como a humana (Matignon, 2019). Por outro lado, Dominique Lestel sugere um contraponto: em que medida nossas línguas e nosso pensamento, por mais “sofisticados” e “exclusivos” que sejam, são capazes de apreender as comunicações animais? Essa pergunta é crucial, observa o autor, porque “quando tentamos comparar as comunicações animais com a linguagem humana, presumimos implicitamente que esta última é capaz de dar conta, de maneira satisfatória, de sistemas de comunicação complexos que lhe são muito diferentes” (Lestel, 2001, p. 169).

“Se um leão pudesse falar, nós não o entenderíamos” afirmou Wittgenstein (Wittgenstein, 1958, p. II, seção XI). Não participamos da forma de vida (*lebensform*) de um leão, pois nossas existências são radicalmente diferentes: ainda que ele falasse, suas palavras não fariam sentido para nós, pois não partilhamos a linguagem que as torna significativas. Essa ideia reverbera na questão de Lestel, que desloca o problema para as culturas animais. Abelhas produzem uma coreografia de movimentos nos ares; baleias se comunicam por meio frequências sonoras específicas cujos sentidos somos incapazes de decifrar; peixes elétricos utilizam pulsos discretos de descargas elétricas; e o rastro de feromônios deixados pelas formigas revela caminhos que somente elas podem seguir (Laidre & Johnstone, 2013).

Seja como for, essas duas direções – uma que aponta para a exclusividade humana e a outra para a do animal – apontam para rupturas que apenas reafirmam a nossa cisão fundamental. No primeiro caso, os humanos “abandonam” a natureza que os conecta com os animais (a sua animalidade) ao serem definidos por habilidades e por uma linguagem

tida como única e exclusiva. Ainda que os animais também habitem esse outro lado da moeda, tendo em vista que a cultura é “intrínseca ao vivente” (Lestel, 2001, p. 8), o fazem de uma maneira considerada rudimentar ou estranha. No segundo, as fascinantes habilidades dos animais em suas formas de vida revelam mundos irreconhecíveis e inalcançáveis, quase alienígenas, que acentuam ainda mais a distância em relação às ferramentas “humanas” disponíveis para compreendê-los¹⁴⁹.

Nas últimas décadas, uma série de autores vêm questionado a oposição clássica entre natureza e cultura (Strathern, 2013; Haraway, 2008; Descola, 1986; Viveiros de Castro, 1996, entre muitos outros), propondo abordagens que enfatizam a continuidade entre elas, uma relação que não implica, necessariamente, ruptura ou oposição. Essa inflexão tem, evidentemente, repercutido nas formas de apreender as relações – inclusive as comunicativas – entre humanos e animais. Como notam Bevilaqua e Vander Velden: “A emergência de novas perspectivas acerca das articulações entre natureza e cultura e o questionamento do próprio valor heurístico dessa relação conduziram à consideração dos animais como participantes ativos de uma multiplicidade de relações sociais envolvendo seres humanos e não humanos” (Bevilaqua & Vander Velden, 2016, p. 11).

Donna Haraway nos ensina que, longe das categorias preexistentes e dadas, como aquelas sempre provisórias e locais, de natureza e cultura, apreendemos o nó que é o mundo em movimento, no qual “não existem sujeitos e objetos pré-constituídos, nem fontes únicas, atores individuais ou finais definitivos” (Haraway, 2021, p. 15). Os seres emergem por meio de suas próprias relações, nas quais se constituem uns aos outros e a si mesmos. Para a autora, quando as espécies se encontram, em meios a suas respostas e considerações, elas se emaranham em uma comunicação constante que transforma tanto “sujeito” quanto “objeto” (Haraway, 2008, p. 287). Ao falar em responsabilidade, resposta e intra-ação, Haraway nos convida a pensar a comunicação, inclusive como um processo ético. Observar as relações entre humanos e animais que se comunicam é, assim, expandir o próprio conceito de linguagem – a desprovincianização de que fala Eduardo

¹⁴⁹ Dominique Lestel, embora aponte para o caminho das culturas incompreensíveis dos animais, o faz apenas de uma maneira provocativa, de modo a realizar uma analogia em torno de como a comunicação animal tem sido percebida e comparada com a linguagem humana. Como destaquei no capítulo quatro, o filósofo tem pensado justamente a comunicação de maneira integrada, evitando cisões tradicionais. Ele chama a atenção para a importância de adotar abordagens “eto-etnológicas”, isto é, entender como humanos e animais vivem juntos em “comunidades híbridas” compartilhando significados, interesses e afetos, e “etno-etológicas”, ou seja, identificar as representações e outros fenômenos culturais que humanos usam para interagir com animais e as práticas concomitantes a essas representações” (Lestel et. al., 2006, p. 173).

Kohn (2017): “Afirmar não ser capaz de se comunicar e conhecer uns aos outros e outras criaturas, mesmo que imperfeitamente, é negar os emaranhados mortais (o aberto) pelos quais somos responsáveis e nos quais respondemos” (Haraway, 2008, p. 262). Se espécies emergem de suas relações, o mesmo se passa com as comunicações entre elas.

Nas Terras Baixas da América do Sul, as comunicações entre humanos e animais ocupam palco privilegiado. Isso não significa, contudo, que as sociedades ameríndias se relacionem mais ou menos com animais do que ocorre em qualquer outra região do planeta. Elas os criam, matam, extraem partes de seus corpos, os comem, os xingam e se comunicam com eles, como em todos os outros contextos do globo. A passagem já citada nesta tese, relativa ao modo como Lévi-Strauss concebe o mito ameríndio, indica que este remete a “uma história do tempo em que os homens e os animais ainda não eram diferentes e se comunicavam entre si” (Lévi-Strauss & Eribon, 1990, p. 178). No limite, a mitologia discorre sobre passagem do contínuo ao discreto (Lévi-Strauss, 2004). Como observa Viveiros de Castro, “o tema maior da mitologia ameríndia não é um processo de diferenciação do humano a partir do animal como em nossa cosmologia evolucionista. A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade” (Viveiros de Castro, 1996, p. 119). A mitologia ameríndia, trata, assim, das “causas e consequências da especiação – a investidura em uma corporalidade característica – de diversos personagens ou actantes, todos eles concebidos como compartilhando originalmente uma condição geral instável na qual aspectos humanos e não-humanos se acham inextricavelmente emaranhados” (Viveiros de Castro, 2006, p. 322).

Aquilo que a etologia e outras áreas do conhecimento concebem como ápice da evolução é, entre os povos ameríndios, compreendido como perda, roubo, maldição ou feitiço. Os humanos se distinguem dos animais precisamente por aquilo que eles já foram um dia. Se o tempo no qual se inscreve a mitologia ameríndia é aquele em que a comunicação ocorria sem maiores percalços, os adventos subsequentes instauram uma ruptura nas formas de se comunicar. Entre os Wapishana, por exemplo, “a especiação por seu turno, repousou sobre uma distribuição desigual da fala: perderam-na muitas espécies, motivo básico pelo qual tornaram outras espécies, fazendo com que a fala articulada seja hoje atributo exclusivo da humanidade, que a distingue dos outros entes que povoam o mundo” (Farage, 1997, p. 58). Assim, o privilégio da fala, que marca a diferença entre humanos e animais, é também a origem de um desequilíbrio: demonstrando raiva ou

inveja, resta aos animais vingarem-se dos humanos através de doenças, como forma de retaliação pela diferença instaurada.

Certo dia, recebi um áudio de Pipa Kujubim pelo telefone. Ele passava uma temporada em Ji-Paraná, onde cursa o Intercultural. Na semana de sua mensagem, teria uma prova de antropologia na faculdade e me enviou o áudio perguntando se eu poderia ajudá-lo. Respondi prontamente, dizendo que estava disposto a auxiliá-lo, e pedi que me explicasse o tema sobre o qual gostaria de conversar. Pipa, porém, não mencionou o tema nem contextualizou sua dúvida. Limitou-se a dizer que achava demasiadamente difícil compreender os motivos que fizeram a sua professora afirmar que “o homem veio do macaco”. Pipa, revoltado, disse: “tá doido, ninguém veio do macaco não, macaco é que saiu da gente!”.

Pipa remetia suas ideias para a história de quando surgiram as presas dos humanos, no processo de transformação dos inimigos em animais. Dotados de novos corpos, esses seres jamais deixaram de se comunicar com os humanos, apenas o deixaram de fazê-lo em uma mesma *língua*. Para meus interlocutores, os animais não perderam sua capacidade de falar. Eles dizem coisas entre si, propõem convites para a comensalidade mútua, para “fazer amizade”, guerra ou parentesco. Atentos a essas comunicações, os humanos sabem tudo – ou quase tudo – o que dizem os animais entre si, ainda que estes possuam *línguas* estranhas. Em seus mundos, diante de suas *línguas*, os animais falam e se compreendem do mesmo modo que os humanos quando, reunidos em torno do fogo, envolvidos por odores familiares e partilhando a chicha, empregam suas próprias *línguas*.

Um nó invisível dobrou a língua dos animais. Ainda hoje, eles continuam a expressar sentimentos e emoções compartilhados, porque comuns, a todos os seres. Comunicam algo que não pertence a um passado remoto, mas a uma condição que ainda os constitui como um tipo de gente, ainda que distante dos humanos verdadeiros. “Todas as línguas, com exceção da de vocês **eré**, dizem a mesma coisa. Elas guardam o nome das coisas e dos sentimentos, o nome do parente e do jeito da cultura de cada um ser”, disse-me, durante uma *chichada*, Moero. O professor não apontava para uma diferença entre as línguas – à exceção daquela dos **eré**, é claro –, mas para uma diferença no “jeito da cultura de cada um ser”. Essas línguas, nesse sentido, compartilham significados em comum: dizem a mesma coisa, mas por línguas diferentes. É por isso que Japão, outro professor, costuma dizer que, independentemente da língua que se fala, todos podem se compreender.

Não estamos diante do conteúdo da fala, mas das maneiras de expressá-la. A etnografia da língua no Guaporé aponta para caminhos distintos daqueles que sombreiam as comunicações entre humanos e animais no pensamento ocidental. Não se trata de saber, como propõem certas abordagens evolutivas ou comparativas, se um é mais humano ou mais animal por aquilo que apresentam, mas apenas de reconhecer que a língua é falada de um modo distinto. Ainda que exista essa ruptura, ela não é concebida em termos quantitativos, “obscuros” ou hierárquicos – mais ou menos complexa, mais ou menos sofisticada –, mas como uma condição ética-estética (Overing, 1991). As línguas dos animais são percebidas como algo que “é feio, que não é bom”: soam desagradavelmente altas demais, sussurradas demais, assopradas ou esturradas demais. Lá, porém, em seus próprios mundos, elas soam *bonitas*. Afinal, se não fosse assim, qual seria a razão para que as nambus-azuis se alimentassem de suas formigas-jenipapos?

O jenipapo é a substância que, mais do que conformar a fala *bonita*, conforma parentes de verdade. Ao ingerirem essa substância durante o ritual de iniciação, os garotos tornam-se aptos a constituir os arranjos do parentesco humano das aldeias. Isso ocorre não apenas porque sua fala se tornou *bonita*, mas porque, a partir desse momento, eles também se tornam exímios caçadores. Antes do ritual, sua fala era feia, como dos animais. Ela, no entanto, nunca deixa de assim ser, na medida em que não é substituída pela fala *bonita*: ela permanece interiorizada em seus corpos, permitindo a comunicação, necessária, com outros tipos de gente, inclusive suas presas. O caçador vive, assim, um paradoxo: na medida em que emprega sua *fala bonita* para conversar com seus parentes humanos, mobiliza a sua fala feia para tornar-se – fingindo ser – parentes dos animais. No entanto, o caçador não quer, e tampouco pode, ser parente de dois tipos de gente que falam línguas tão distintas, ainda que digam, no limite, as mesmas coisas.

Para se tornar parente, é preciso *dobrar a/na língua* do outro. Em um contexto *misturado*, onde antigos e contemporâneos inimigos, bem como qualidades de gente tão diversas, convivem, é preciso dobrar *a e na língua* para produzir o parentesco. *Dobrar uma língua* é situar-se numa dobradiça, numa aresta, onde se expressa uma continuidade entre o Eu e o Outro. Por isso que se diz que, ao dobrar alguém, este alguém é amansado. *Dobrar* é, em um dos seus sentidos, atenuar uma diferença: tornar alguém distante e bravo em próximo e manso. Se foi o macaco que “saiu” dos humanos, é porque eles eram uma qualidade de gente semelhante que se tornou diferente. E é precisamente por isso que agora, para se comunicar com os animais, os humanos precisam dobrar suas línguas, nas

línguas deles. Os animais tiveram a sua língua *dobrada* e, por essa razão, falam em uma língua diferente; cabe agora aos humanos dobrarem a sua, se quiserem se comunicar. Mas quais seriam, afinal, as razões para que o façam?

Caso não se *dobre* na língua animal, este não se direciona até o caçador. Quando os animais ouvem suas línguas na floresta, pensam se tratar de outros de sua própria qualidade que os chamam. Mas o processo não é tão simples, como vimos. Os animais não são autômatos dispostos a se deixarem enganar, e é justamente por isso que os caçadores não estão simplesmente imitando ou reproduzindo suas línguas, eles estão as *dobrando*. Ao *dobrá-las*, o caçador tenta persuadir essa qualidade de gente muito *sabida* que são os animais. Nas aldeias, os humanos fingem ser inimigos por meio de uma pilhéria com fundo de verdade para produzir o parentesco; na floresta, diante dos animais, fingem ser parentes para poder matar aqueles que são, ao mesmo tempo, seus mais distantes inimigos: uma qualidade de gente outra, porém próxima o bastante para compreender o chamado.

Como procurei demonstrar, a partir de um equívoco de tradução entre dois interlocutores analisado no terceiro capítulo, dobrar uma língua é amansar uma e em uma língua. Mas é, mais do que isso, vesti-la. Tal como cocares e colares, a língua é um aparato que constitui o corpo, algo que precisa ser vestido para conformar um tipo de gente que se distingue das demais. Ela é, contudo, uma roupa interna, que se revela externamente aos seres. Retorno, assim, ao paradoxo do caçador. Para além da preocupação em tratar como parente aquele que jamais pode sê-lo – sob o risco de consequências fatais –, o caçador deve saber mobilizar com precisão as suas línguas. Na medida em que ele guarda em si duas vozes, ele se torna uma espécie de guarda-roupa. Quando está na aldeia, veste a sua língua bonita para se comunicar com humanos; já quando se encontra na floresta, veste a sua língua feia falar com os animais.

Mas se o caçador vestisse literalmente a língua de um animal, ele não poderia deixar de ser um deles. O paradoxo, portanto, não está apenas em saber e querer tratar alguém como parente, pois, para caçar, ele precisa vestir duas roupas ao mesmo tempo. Fazendo um exercício imaginativo, seu paradoxo remete a um ser quimérico (Severi & Lagrou, 2013; Severi, 2011) ou mesmo monstruoso (Valentim, 2014), a combinação, ou a dobra, daquilo que teoricamente deveria permanecer separado: alguém que empunha armas de fogo, pensa como humano, mas fala línguas e exala odores animais. Na prática, entretanto, o caçador sabe muito bem como e o que deve ser feito. Ele fala uma língua

animal em voz alta, ao mesmo tempo em que fala consigo mesmo, em silêncio – com seu *coração* –, na sua língua humana. O pensar remete ao ato de falar consigo mesmo, com seu próprio Eu interior. Ao falar consigo mesmo, o caçador impede-se de pensar, como a sua presa, que está diante de um congênere: E eis que o paradoxo retorna: no limite, ele precisa pensar – falando com a sua outra língua, a animal – que sim, ele é como sua presa. Seria esse Eu tão humano como se pressupõe? Ou, justamente por se encontrar em uma dobra com o Outro, ele só poderia ser, afinal, algo quimérico, monstruoso, humanimal?

Viver na dobra é habitar a instabilidade. Encontrar a justa medida entre suas línguas é alcançar o próprio sucesso, ainda que ele beire sempre o infortúnio. Tentando (a)trair a sua presa, o caçador pode ser ele próprio (a)traído pela língua que ele emprega. Em uma paisagem onde a visão pouco auxilia, o audível é o caminho. Mas os sinistros e fétidos **hipfopsihi** podem (a)trair os humanos se passando eles próprios pelas suas presas, assim como as poderosas predadoras que são as onças e a jiboia. Por isso, o caçador deve manter constante cuidado na forma como ele faz comunicar suas duas vozes internas.

Esse processo remete, então, ao tema dos sentidos e dos significados da língua. Manuela Carneira da Cunha (1998), ao mencionar as capacidades singulares do japiim em falar línguas estrangeiras, observa que tais comunicações são em línguas que “nada comunicam, exceto a sedução e a predação”, revelando “um som sem sentido, um som com sentido único” (Carneiro da Cunha, 1998, p. 16). Meus interlocutores, porém, dizem o contrário: não há apenas um sentido nas línguas dos animais. Cada léxico corresponde a um sentido que varia conforme seus desejos. Os animais não dizem sempre as mesmas coisas e, por isso, quando os humanos desejam atraí-los, devem alternar o que se fala e transitar entre sentidos diferentes. Afinal, como disse Doca, “por um acaso a gente gosta sempre de prosear da mesma coisa?”.

Eduardo Viveiros de Castro também se refere ao sentido único, ao tratar da forma singular com que os seres representam suas múltiplas referências (Viveiros de Castro, 2015, p. 68). O multinaturalismo exprime justamente essa condição: uma unidade de representação que se manifesta de modos variados conforme os corpos. Desta forma, a ideia de um sentido único se inscreve no fato de os seres representarem de uma única maneira objetos diversos, precisamente o inverso do que propõe o multiculturalismo, onde o mesmo objeto é representado de formas distintas. No contexto do Guaporé, emerge, então, uma linguística multinaturalista. Se a língua é uma roupa e, portanto, um corpo, ela deve ser vestida para confluir com os sentidos dos animais. Sentidos, no plural:

embora falem sobre as mesmas coisas, por meio de línguas diferentes, os caçadores não podem se fixar em um único sentido. Os sentidos das relações e as relações dos sentidos precisam ser múltiplos. Falando um mesmo léxico, os humanos fingem ser parentes dos animais, pois, se não o fizessem, estariam aprisionados no sentido único de uma língua. Conversando com seu coração, ponderando se o animal se aproxima ou não, ou se é mesmo de fato uma presa, o caçador se move entre sentidos: o de sua língua e o da língua do outro. O trânsito entre essas línguas é precisamente a mudança de sentido: um parentesco dissimulado que encobre a violência mortal que ele deseja empregar.

Esta tese, nesse sentido, pretende contribuir para o tema das comunicações entre humanos e animais ao oferecer a descrição das relações comunicativas que os caçadores estabelecem com suas presas por meio de suas *línguas*. O que dizem e pensam os povos indígenas no Rio Guaporé pode auxiliar a diminuir as distâncias, tão usuais e frequentemente inflexíveis, pelas quais são compreendidas as comunicações interespecíficas em variados contextos, cosmologias ou áreas do conhecimento. Eles também nos ensinam que, ao falar a língua animal, mais do que reduzir a distância entre humanos e animais, é preciso aproximar os próprios métodos e modos de conhecimento empregados nos estudos da comunicação de uma forma geral (Lestel et. al., 2006). Os saberes e métodos constituídos nos mundos ameríndios não devem ser tomados como variações do mundo científico – este, supostamente, o único capaz de acessar o “real”. Essa hierarquia é mais corriqueira do que parece: daí o uso frequente do prefixo “etno” para designar uma analogia ou tradução local ou culturalmente específica daquilo que é compreendido como conhecimento científico e, portanto, atinente ao real, ao realmente existente, ao “natural”.

Mais do que exaltar diferenças entre métodos e resultados para apreender as comunicações, é preciso que haja uma verdadeira comunicação entre diferentes áreas do conhecimento para a compreensão deste fenômeno. Desta forma, o que antes era tido como algo “obscuro” (Darwin, 2009) pode hoje ser iluminador pelo que os animais dizem aos povos indígenas, ou, mais precisamente, pelas relações linguísticas que emergem entre eles. A capacidade de falar uma língua no Guaporé não se restringe a atos involuntários, nem tampouco a manifestações complexas e exclusivas do humano. Se, no ocidente, é isso que define a distância entre humanos e animais, entre os caçadores no Guaporé tal separação não se sustenta: ela é inerente ao próprio caçador. O humano e o animal, na Amazonia indígena, são toda uma outra coisa (Vander Velden, 2023a; Viveiros

de Castro, 2015), assim como as suas próprias relações. Sempre em relação, a comunicação no Guaporé entre humanos e animais emerge a partir de uma dobra que os conecta e que habita interiormente o corpo do caçador: a da língua. Diante disso, resta reconhecer que a própria noção de língua é, ela também, “toda uma outra coisa”.



Fotografia 25: Um caçador e sua presa arremendada. Foto do autor, Igarapé Branco, Terra Indígena Rio Guaporé, agosto de 2022.

Referências Bibliográficas

- Albert Bruce. 2016. “The poliglote forests”, in Chandès, H. *The great animal orchestra*. Fondation Cartier pour l’Art Contemporain, p. 320-324.
- Aleixo, Alexandre. Conceitos de espécie e o eterno conflito entre continuidade e operacionalidade: uma proposta de normatização de critérios para o reconhecimento de espécies pelo Comitê Brasileiro de Registros Ornitológicos. *Revista Brasileira de Ornitologia* 15 (2) 297-310.
- Andrello, Geraldo; Guerreiro, Antônio & Hugh-Jones, Stephen. 2015. Space-time transformation in the Upper Xingu and Upper Rio Negro. *Sociologia e Antropologia*, v. 5, n. 3, p. 699-724.
- Arruda, Moacir Bueno & Nogueira de Sá, Luís Fernando (org.). 2003. *Corredores ecológicos: uma abordagem integradora de ecossistemas no Brasil*. Brasília: Ibama.
- Austin, John. 1970. *Quand dire, c’est faire*. Paris : Éditions du Seuil.
- Bacelar Nora, Laércio. 1991. *Fonologia preliminar da língua kanoê*. Dissertação apresentada ao Departamento de linguística, línguas clássicas e vernáculas, do instituto de Letras da Universidade de Brasília.
- Bechelany, Fabiano Campelo. 2013. “Ideologia venatória na Amazônia: notas sobre a caça na Etnologia das Terras baixas da América do Sul”. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 7, n.1, p. 310-344.
- Barcelos Neto, Aristoteles; Gil, Laura Pérez; Ramos, Danilo Paiva. 2024. *Xamanismos ameríndios. Expressões sensíveis e ações cosmopolíticas*. São Paulo: Hedra.
- Barthes, Roland. 1981 [1977]. *Fragments de um discurso amoroso*. Rio de Janeiro: F. Alves.
- Basso B., Ellen. 1981. A ‘Musical View of the Universe’ Kalapalo. Myth and Ritual as Religious Performance. *The Journal of American Folklore*, vol. 94, n. 373, pp. 273-29.
- Battistini, Emiliano. 2018. Vocalisations animales : « ré-articulation verbale et jeu d’énonciation », *Fabula / Les colloques*, La parole aux animaux.
- Belaunde, Luisa Elvira. 2001. *Viviendo bien: género e fertilidad entre los Aira-Pai de la Amazonía Peruana*. Coedición Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica / Banco Central de Reserva del Perú.
- Bento, Rodolfo Claret. 2013. *A flecha mata porque tem vida: um estudo etnográfico sobre os artefatos de caça dos Gavião Ikólóéhj*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos.
- Benveniste, Emile. 1966. *Problèmes de linguistique générale 1*. Paris : Gallimard.
- Bertrand, Denis; Horrein, Raphael et Constantini, Michel. 2018. « Introduction. La parole aux animaux – Conditions d’extension de l’énonciation ». *Fabula / Les colloques*, La parole aux animaux. Conditions d’extension de l’énonciation (dir. Denis Bertrand, Michel Costantini).
- Bevilaqua, Ciméia & Vander Velden, Felipe. 2016. *Parentes, vítimas, sujeitos: perspectivas antropológicas sobre a relação entre humanos e animais*. São Carlos: EDUSFCar/ Curitiba: EDUFPR.
- Birchall, Joshua & Chyc, Pawel. 2023. *Dicionário More-Kuyubim*. Museu do Índio. Portal Japiim: ProDoclin.

- Birchall, Joshua ; Dunn, Michael & Greenhill, Simon. 2016. A combined comparative and phylogenetic analysis of the chapacuran language family. *IJAL*, v. 92, n.3.
- Boas, Franz; Ramos, Danilo Paiva & Paiva, Lúcia Ely. 2023. Introdução ao Manual das Línguas Indígenas Americanas. *Revista de Antropologia da UFSCar*, 14(1), p. 14-88.
- Bonfim, Evandro. 2017. Kurâ Itanro: cosmopolítica e língua entre os Bakairi. *Revista Ñanduty*, 5(6), 30-36.
- Boyer, Pascal. 1988. *Barricades mystérieuses et pièges à pensée*. Introduction à l'analyse des épopées Fang. Paris : Société d' ethnologie.
- Brabec de Mori, Bernd. 2015. Sonic Substances and Silent Sounds: An Auditory Anthropology of Ritual Songs," *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America: Vol. 13(2):25-43*.
- Brabec de Mori, Bernd & Seeger, Anthony. 2013. The human and non-human in lowland south American indigenous music. *Ethnomusicology Fórum*, vol. 22, n.3. Routledge.
- Braga, Alzerinda de Oliveira. 1992. *A fonologia segmental e aspectos morfofonológicos da língua makurap (Tupi)*. Dissertação de mestrado defendida no departamento de Linguística do Instituto da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas.
- Braga, Alzerinda de Olivera & Bastos, Ana Cláudia Pinto. 1998. O português do Posto Indígena Guaporé: Breve História do Contato Linguístico. *Moara – Revista dos Cursos de Pós-Graduação em Letras*, UFPA, n.9, p. 135-151.
- Buchillet, Dominique. 1990. “Los Poderes del Hablar. Terapia y agresión chamánica entre los índios Desana del Vaupes brasileiro”. In E. Basso & J. Sherzer (eds.), *Las Culturas Nativas através de sus discursos*. Quito: Abya-Yala/MCAL.
- Cabral, Ana Suelly Arruda Câmara. 2018. Mapa das Línguas Indígenas de Rondônia. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, vol. 10 (1).
- Cabral de Oliveira, Joana. 2006. Classificação em cena. Algumas formas de classificação das plantas cultivadas pelos Wajãpi do Amapari (AP). Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade de São Paulo.
- Cabral de Oliveira, Joana. 2012. *Entre plantas e palavras: Modos de constituição de saberes entre os Wajãpi* (AP). Tese defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP, São Paulo.
- Cardozo, Ivaneide Bandeira; Vale Junior, Israel Correa do & Ribeiro, Thamyres Mesquita. 2019. *Terra Indígena Rio Guaporé. Diagnóstico ambiental participativo, etnozoneamento e plano de gestão em terras indígenas*. Porto Velho: ECAM.
- Carneiro da Cunha, Manuela. 1978. *Os mortos e os outros: Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Hucitec.
- Carneiro da Cunha, Manuela. 1987. *Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Carneiro da Cunha, Manuela. 1998. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. *Mana* 4(1): 7-22.
- Carsten, Janet. 1995. The substance of Kinship and the Heat of the Hearth: Feeding, Personhood, and Relatedness among Malays in Pulau Langkawi. *American Ethnologist*.
- Cartmill, Matt. 1993. *A view to a death in the morning: hunting and nature through history*. Cambridge: Havard University Press.

- Caspar, Franz. 1958. *Tupari (Entre os índios, nas florestas brasileiras)*. São Paulo: Melhoramentos.
- Caspar, Franz. 2015. *Os Tupari. Uma tribo indígena no Brasil Ocidental*. Tradução: Adriana Huber Azevedo.
- Castedo, Luis Leigue. 1957. *El Itenéz Salvaje*. La Paz: Ministério de la Educacion.
- Castro, Mia Duarte. 2023. *Awandá e o feitiço da chicha: uma etnografia dos makurap no Rio Guaporé*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social (UFES).
- Catão, Brisa & Barbosa, Gabriel Coutinho. 2018. Botos bons, peixes e pescadores: sobre a pesca conjunta em Laguna (Santa Catarina, Brasil). *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69: p. 205-255.
- Cesarino, Pedro. 2008. *A poética da morte e do mundo entre os Marubo da Amazônia ocidental*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da UFRJ.
- Cesarino, Pedro. 2011. Entre la parole et l'image: le système mythopoïétique marubo. *Journal de la société des américanistes*.
- Cesarino, Pedro. 2013. Cartografias do cosmos. Conhecimento, iconografia e artes verbais entre os Marubo. *Mana* 19(3): 437-471.
- Chahine, Irina Kor. 2020. « De l'animalisation à la neutralisation : fonctionnement des verbes de bruit associés aux animaux ». *Itinéraires*, 2020-2.
- Chaumeil, Jean-Pierre. 1983. *Voir, savoir, pouvoir : le chamanisme chez les Yagua du Nord-est péruvien*. Paris : Éd. l'École des hautes études en sciences sociales.
- Chaumeil, Jean-Pierre. 1993. Des Esprits aux ancêtres : Procédés linguistiques, conceptions du langage et de la société chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne. *L'Homme*, avril-séembre, 33, n. 128/129, p. 409-427.
- Chaumeil, Jean-Pierre. 2011. "Speaking Tubes: the Sonorous Language of Yagua Flutes", in Hill Jonathan & Chaumeil Jean-Pierre. *Burst of Breath, Indigenous Ritual Wind Instruments in Lowland South America*. University of Nebraska Press: Lincon & London.
- Chernela, Janet. 2018. Language in an ontological register: Embodied speech in the Northwest Amazon of Colombia and Brazil. *Language & Communication* 63, p. 23-32.
- Clastres, Pierre. 1990. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas: Papirus.
- Clastres, Pierre. 1995. Crônica dos índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai. Rio de Janeiro: Editora 34.
- Clastres, Pierre. 2013 [1974]. *A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política*. Tradução: Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify.
- Coelho de Souza Marcela. 2004. Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento timbira. *Mana* 10(1), p. 25-60.
- Coffaci de Lima, Edilene. 2000. Com os olhos da serpente: homens, animais e espíritos nas concepções Katukina sobre a natureza. Tese defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo.
- Coffaci de Lima, Edilene. 2008. Cobras, xamãs e caçadores entre os Katukina (pano). *Tellus*, ano 8, n. 15, p. 35-57.

- Conklin, Harry. 1954. *The relation of Hanunoo culture to the plant world*. Michigan: Microfilm International.
- Costa, Luiz. 2013. Alimentação e comensalidade entre os Kanamari da Amazônia Ocidental, *Mana* 19(3), p. 473-504.
- Costa, Luiz. 2017. The owners of kinship: asymmetrical relations in indigenous Amazonia. Chicago: Hau Books.
- Costa de Souza, Isaac & Parker, Steve. 2012. Talking to Pets in Arara. *Anthropological Linguistics*, vol. 54, n. 4, 313-349.
- Course, Magnus. 2018. Words beyond meaning in Mapuche language ideology. *Language and Communication* 63:9-14.
- Crevels Mily & Voort Hein van der. 2008 “The Guaporé-Mamoré region as a linguistic area”, in Muysken, Pieter (org.) *From linguistic areas to areal linguistics*. J. Benjamins, Amsterdam/Philadelphia.
- Crocker, Jon Christopher. 1985. *Vital Souls: Bororo cosmology, Natural Symbolism, and Shamanism*. Tucson, Arizona: The University of Arizona Press.
- Darwin, Chales. 2009 [1872]. *A expressão das emoções no homem e nos animais*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Descola, Philippe. 1986. *La selva culta: Simbolismo y praxis em la ecologia de los Achuar*. Quito: Ed. Abya Yala.
- Descola, Philippe. 1998. Estrutura ou sentimento: A relação com o animal na Amazônia, *Mana* 4(1), p. 23-45.
- Descola, Philippe. 2006. *As lanças do crepúsculo: relações jivaro na Alta Amazônia*. São Paulo: Cosac Naify, 520p.
- Descola, Philippe. 2017. “La forêt des signes. Préface”. In : Kohn, Eduardo. *Comment pensent les forêts. Vers une anthropologie au-delà de l’humain*. Paris : zones sensibles.
- Deshayes, Patrick & Keifenheim, Barbara. 1994. *Penser l’autre chez les Indiens Huni Kuin de l’Amazonie*. L’Harmattan, Paris.
- Dienst, Stefan & Fleck, David. 2009. Pet Vocatives in Southwestern Amazonia. *Anthropological Linguistics* 51: 209-243.
- Duran, Iris Rodrigues. 2000. *Descrição Fonética e Lexical do Dialeto (Kaw tayo) (Kujubim) da língua Moré*. Dissertação de Mestrado defendida ao Programa de Pós-Graduação em Linguística Indígena da Universidade Federal de Rondônia, Guajará-Mirim.
- Duranti, Alessandro. 2000. *Antropologia lingüística*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Epps, Patience & Ramos, Danilo. 2020. Enactive Aesthetics: The Poetics of Hupdah Incantation. *Journal of Linguistic Anthropology*, Vol. 0, Issue 0, pp. 1–25.
- Erikson, Philippe. 1987. De l’apprivoisement à l’approvisionnement : chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amérindienne. in Des idées pour observer. *Techniques & Culture* 9, 105-140.
- Erikson, Philippe. 1996. *La Griffe des Aïeux. Marquage du corps et démarques ethniques chez les Matis d’Amazonie*. Editions Peeters, Selaf, 358, Paris.
- Erikson, Philippe. 2000. ‘I’, ‘u’, ‘sh’ : gritos, sexos e metamorfose entre os matis (Amazônia Brasileira). *Mana*, 6 (2): 37-64.

- Erikson, Philippe. 2002 [2004]. La serpiente, la paca, el etnólogo y el naturalista. Nota sobre una creencia Chacobo (Amazonía boliviana), in: Oscar Calavia Sáez, Marc Lenaerts et Ana Maria Spadafora, édits. *Paraise abierto, jardines cerrados. Pueblos indígenas, saberes y biodiversidad*, Quito: Abya Yala, p. 23-30.
- Erikson, Philippe. 2012. Animais demais... os xerimbabos no espaço doméstico matis (Amazonas). *Anuário Antropológico*, 37 (2): 15-32.
- Erikson, Philippe. 2019. L'animisme anodin d'animaux anonymes. Humour et dérision dans quelques chants cynégétiques amazonien, in Cometti Geremia, Le Roux Pierre, Manicone Tiziana, Martin Nastassja [dir.] *Au seuil de la forêt, hommage à Philippe Descola l'anthropologue de la nature*. Strasbourg : Editions Tautem.
- Fanaro, Luisa Amador. 2025. 'Es preciso imaginar la red de micorrizas que se encuentra bajo tierra'. A caça de trufas negras (*Tuber melanosporum*) ou: como acessar um mundo que nos é inacessível?. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.
- Farage, Nadia. 1997. *As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapishana*. Tese de doutorado apresentada à Área de Estudos Comparados em Literaturas da Língua Portuguesa, Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- Fausto, Carlos. 2002. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. *Mana* 8 (2), pp. 7-44.
- Fausto, Carlos & Rodgers, David. 1999. Of Enemies and Pets: Warfare and Shamanism in Amazônia. *American Ethnologist*. Vol. 26, n.4, p. 933-956.
- Feld, Steven. 2023. Son et sentiment : Oiseaux, pleurs, poésie et chant chez les Kaluli de Papouasie-Nouvelle-Guinée. Paris. Ed. Héros-Limite.
- Ferreira, Renan Castro & Mozzillo, Isabella. Transferência conceitual : o relativismo linguístico na aprendizagem de segunda língua. *ALFA: Revista de Linguística*, São Paulo, v. 65.
- Fortenay, Élisabeth de, & Pasquier, Marie-Claire. 2008. Traduire le parler des bêtes. Éditions de l'Herne : Paris.
- Franchetto, Bruna. 1986. *Falar Kuikuro: Estudo Etnolinguístico de um grupo Karibe do Alto Xingu*. Tese de Doutorado (PPGAS – UFRJ).
- Franchetto, Bruna. 2020. Língua(s): Cosmopolíticas, micropolíticas, macropolíticas. *Campos* 21(1), p. 21-36.
- Franchetto, Bruna & Leite, Yonne. 2004. *Origens da linguagem*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Gal, Susan & Irvine. Judith T. 2019. *Signs of difference. Language and Ideology in Social Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gallois, Dominique Tilkin. 2005. *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Humanistas & FAPESP.
- Galvão, Eduardo. 1951. Panema. Uma crença do caboclo amazônico. *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, vol. 5, p. 221-225.
- Galvão, Eduardo. 1960. Áreas culturais indígenas do Brasil (1900-1959). *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: Nova Série Antropologia*, n. 8, p. 1-41.
- Garcia, Uirá. 2011. *Karawawa, a caça e o mundo dos Awá-Guajá*. Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. USP, São Paulo.

- Garcia, Uirá. 2011. 2018. Macacos também choram, ou esboço para um conceito ameríndio de espécie. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69, p. 179-204.
- Gell, Alfred. 1996. Vogel's Net: Traps as Artworks and Artworks as Traps. *Journal of Material Culture*, Vol. 1 (1), p. 15-38.
- Gonçalves, Marco Antônio. 2001. *O mundo inacabado: ação e criação em uma cosmologia Amazônia: etnografia pirahã*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.
- Goudet, Laura ; Paveau, Marie-Anne ; Ruchon, Catherine. 2020. « Écouter les animaux parler. Présentation du numéro », *Itinéraires*, 2020-2.
- Gow, Peter. 2006. Piro, Apurina and Campa: Social Dissimilation and Assimilation as Historical Process in Southwestern Amazonia. In: Hill, Jonathan & Santos-Granero, Fernando. *Comparative Arawakan Histories: Rethinking language, Family and Cultural Area in Amazonia*. University of Illinois press.
- Grund, Lisa Katharina. 2024. Iitü'ihee ou quando tudo mudou: sobre o contato e a ocupação de terras Aikanã na região Corumbiara-Apediá, no sudeste Amazônico. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(3).
- Guerreiro, Antonio & Novo, Marina. 2020. Kuambü: poética e política em uma festa xinguna. *Campos*, 21 (1), p. 119-138.
- Guerreiro, Antonio; Testa, Adriana Queiroz & Iubel, Aline. 2020. Questões de conjunto: apresentação do dossiê Conjuntos multicomunitários nas terras baixas sul-americanas. *Maloca. Revista de Estudos Indígenas*. V. 3. P. 1-5.
- Gutierrez-Choquevilca, Andréa-Luz. 2011a. *Voix de maîtres et chants d'oiseaux, Pour une étude pragmatique de l'univers sonore et de la communication rituelle parmi les Quechua d'Amazonie péruvienne*. These de doctorat soutenue à Université Paris Nanterre.
- Gutierrez-Choquevilca, Andréa-Luz. 2011b. Sisywaytii tarawaytii: sifflements serpents et autres voix d'esprits dans le chamanisme Quechua du haut Pastaza (Amazonie péruvienne). *Journal de la Société des américanistes*, 97-1, p. 179-221.
- Gutierrez-Choquevilca, Andréa-Luz. 2013. Face-à-face interspécifiques et pièges à pensée des quechuas de haute amazonie (Pastaza), *Cahiers d'anthropologie sociale*, 9, Éditions de l'Herne, p. 33-47.
- Hady Ba, Mouhamadou El. 2020. « Sapiens Animalis. La pensée spécifie-t-elle l'humain ? ». *Itinéraires* 2020-2.
- Haraway, Donna. 2008. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Haraway, Donna. 2021. *O manifesto das espécies companheiras – Cachorros, pessoas e alteridade significativa*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Hauck, Jan David. 2023. A linguagem de outro jeito: as naturezas linguísticas e o desafio ontológico. In: Severo, Cristine & Buzato, Marcelo (org.). *Cosmopolítica e linguagem*. Araraquara: Letraria.
- Hauck, Jan David & Orlandini, Guilherme Heurich. 2018. Language in the Amerindian imagination: an inquiry into linguistics natures. *Language and Communication*, 63, p. 1-8.
- Hill, Jonathan & Santos-Granero, Fernando. 2006. *Comparative Arawakan Histories: rethink language, family and culture area in Amazonia*. Chicago: University of Illinois Press.
- Hugh-Jones, Christine. 2011 [1979]. *Desde el río de leche. Procesos espaciotemporales en la Amazonia noroccidental*. Ediciones Universidad Central, Bogotá, Colombia.

- Hugh-Jones, Stephen. 2013. Bride-service and the absent gift. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19(2), p. 356-377.
- Jakobson, Roman. 1963. *Essais de linguistique Générale*. Paris : Les éditions de minuit.
- Jakobson, Roman. 1976. *Six leçons sur le son et le sens*. Paris : Les éditions de minuit.
- Jara Fabiola. 1996. *El caminho del kumu: Ecología y ritual entre los akuriyó de Surinam*. Biblioteca Abya-Yala nº 39. ABYA-ALA: Quito – Ecuador.
- Kawa, Nicholas. 2016. *Amazonia in the Anthropocene: peoples, soils, plants, forests*. Austin: University of Texas Press.
- Kelly, José Antonio Luciani. 2017. On Yanomami ceremonial dialogues : a political aesthetic of metaphorical agency. *Journal de la Société des américanistes*, 103-1, p. 179-214.
- Kirksey, Eben & Helmreich, Stefan. 2010. The emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology*, v. 25, issue 4, p. 545-576.
- Knight, John. 2012. The Anonymity of the Hunt: A critique of Hunting as Sharing. *Current Anthropology*, vol. 53, n. 3.
- Kohn, Eduardo. 2005. Runa Realism : Upper Amazonian Attitudes to Nature Knowing. *Ethnos*, vol. 70(2), p. 171-196.
- Kohn, Eduardo. 2017. *Comment pensent les forêts. Vers une anthropologie au-delà de l'humain*. Paris: Zones sensibles.
- Kopenawa, Davi & Albert, Bruce. 2015. *A queda do céu*. Palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras.
- Kracke, Waud. 1992. "He Who Dreams. The nocturnal source of transforming power in Kagwahiv Shamanism". In: *Portals of Power: Shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, p. 127-148.
- Krahô, Creuza Prumkwyj. 2017. Mulheres-cabaça. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, número 11, pp. 110 – 117.
- Kulick, Don. 2017. Human-animal communication. *Annual Review of Anthropology*, v. 46, p. 357 – 378.
- Kwon, Heonik. 1998. The Saddle and the Sledge: Hunting as Comparative Narrative in Siberia and Beyond. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (1).
- Labontê, Gesinei dos Santos; Sanchez, Gabriel; Batista, Ramiro Esdras Carneiro & Vander Velden, Felipe. 2021. Amansar, familiarizar, animalizar: técnicas para hacer perros cazadores en la Amazonía. *Tabula Rasa*, 40, 25-50.
- Lagrou, Els. 2007. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência emu ma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- Laindre, Mark & Johnstone, Rufus. 2013. Animal signals. *Current Biology*, v. 23 (18), p. 829-833.
- Latour, Bruno. 1994 [1991]. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo: Editora 34.
- Leão, Maria Auxiliadora Cruz de Sá. 1985. *Relatório Antropológico referente a identificação da AI Guaporé-RO*. Fundação Nacional do Índio.
- Lepri, Isabella. 2005. The Meanings of Kinship among the Ese Ejja of Northern Bolivia. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. vol, 11, n. 4, pp. 703-724.

- Lestel, Dominique. 2001. *Les origines animales de la culture*. Flammarion : Paris.
- Lestel, Domique ; Brunois, Florence & Gaunet, Florence. 2006. Ethology and Ethnology: the coming synthesis. *Social Science Information*, V. 45, nº 2, p. 155-177.
- Lévi-Strauss, Claude. 2004 [1964]. *O Cru e o Cozido* (Mitológicas v.1). Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify.
- Lévi-Strauss, Claude. 2012a [1958]. *Antropologia Estrutural*. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify.
- Lévi-Strauss, Claude. 2012b [1962]. *O pensamento selvagem*. Campinas: Editora Papirus.
- Lévi-Strauss, Claude & Eribon, Didier. 1990 [1988]. *De perto e de longe*. Tradução de Léa Mello e Julieta Leite. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Lewy, Matthias. 2012. Different “seeing”, similar “hearing”. Ritual and sound among the Pemón (Gran Sabana/Venezuela). *Indiana* 29:53-71
- Lewy, Matthias. 2017. About Indigenous Perspectivism. Indigenous Sonorism and the Audible. *El oído pensante* 5(2).
- Lima, Tania Stolze. 1996. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. In: *Mana*, vol. 2, nº 2, Rio de Janeiro.
- Lima, Tania Stolze. 2005. Um peixe olhou para mim. O povo Yudjá e a perspectiva. São Paulo: Editora UNESP, ISA; Rio de Janeiro: NuTI.
- Linares, Olga. 1976. “Garden hunting” in the American tropics. *Human Ecology*, v.4, p. 331-349.
- Lolli, Pedro. 2014. Atravessando pessoas no noroeste amazônico. *Mana*, 20 (2).
- Lolli, Pedro. & Andrello, Geraldo. 2023. “Farmacologia xamânica do Alto Rio Negro: Venenos, remédios, alimentos de espíritos e sangue feminino”. In: Barcelos Neto, Aristoteles; Gil, Laura Pérez; Ramos, Danilo Paiva (org.). *Xamanismos ameríndios: expressões sensíveis e ações cosmopolíticas*. São Paulo: Ed. Hedra.
- Lolli, Pedro & Vander Velden, Felipe. 2021. Das áreas culturais às redes de relações: os sistemas regionais ameríndios em análise. *BIB*, São Paulo, n. 94, p. 1-57.
- Lopes, Sâmia Marília Câmara; Dias, Cleverson Danrley Cruz & Reis, Hellen José Daiane Alves. 2023. Aspectos descritivos da caça de jaçanã (*Porphyrio martinicus*) em São Pento, região da Amazônia maranhense. *Journal of Biotechnology and Biodiversity*, v. 11, n.3, p. 124-134.
- Loutokta, Cestmir. 1963. Documents et vocabulaires inédits de langues et de dialects sud-américains. *Journal de la Société des Américanistes*, 52, p. 7-60.
- Magnani, Claudia ; Gomes, Ana Maria Rabelo; Maxacali, Suely & Maxacali, Maisa. 2020. Panela de barro, água de batata, linha de embaúba: práticas xamânicas das mulheres tikmu-un-maxacali. *Cadernos de Campo* (São Paulo-1991), 29 (1), pp. 247-266.
- Marrone, Gianfranco. 2018. Enonciation animale : Franz Kafka, Primo Levi, le singe et la poule. *Fabula / Les colloques*, La parole aux animaux. Conditions d’extension de l’énonciation.
- Marvin, Garry. 2010. Challenging Animals: Project and Process in Hunting. *Nature and Culture*, pp. 145-160.
- Matignon, Karine Lou. 2019. *Révolutions animales : Hommes et animaux un monde en partage*. Paris : Les Liens qui Libèrent.

- Maués, Raymundo Heraldo & Motta Maués, Maria Angélica. 2018 [1978]. O modelo da reima: representações alimentares em uma comunidade amazônica. *Anuário Antropológico* 2 (1): p. 120-147.
- McCallum, Cecilia. 2001. *Gender and sociality in Amazonia: how real people are made*. Oxford: Berg Press.
- Medrano, Celeste. 2019. De tigres, zorros y posiciones taxonômico-relacionais em la Zoología de los Indígenas qom Del Gran Chaco. *Mediações*, Londrina, 24 (3): p. 12-27.
- Meireles, Denise Maldi. 1989. *Guardiões da fronteira*: Rio Guaporé, século XVIII. Petrópolis: Vozes.
- Meireles, Denise Maldi. 1991. O Complexo Cultural do Marico: Sociedades Indígenas dos Rios Branco, Colorado e Mequens, afluentes do médio Guaporé. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, serie Antropologia*, 7 (2), Belém.
- Melatti, Julio Cezar. 2007. *Índios do Brasil*. São Paulo: EDUSP.
- Mere, Gleice; Snethlage, Rotger & Snethlage, Alhard-Mauritz. 2021. *A expedição do Guaporé (1933-1935): cadernos de campo, publicações e acervo de Emil Heinrich Snethlage*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Métraux, Alfred. 1958. Tribes of Eastern Bolívia and the Madeira headwaters. In: Steward, Julian (org.). *Handbook of South American Indians*. Washington : Smithsonian Institution.
- Mindlin, Betty e Narradores indígenas. 1999. *Terra grávida*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos.
- Mindlin, Betty e Narradores indígenas. 2014. *Moqueca de maridos : mitos eróticos indígenas*. São Paulo: Paz & Terra.
- Mondémé, Chloé. 2018. Comment parle-t-on aux animaux ? Formes et effets pragmatiques de l'adresse aux animaux de compagnie. *Langage et société*, v.1, n. 163, p. 77-99
- Monod-Becquelin, Aurore. 1993. Monologues polyphoniques, les discours rituels maya. In : REVEL, Nicole & REY-HULMAN, Diana. *Pour une anthropologie des voix*. Paris : L'Harmattan/INALCO.
- Monod-Becquelin, Aurore & Erikson, Philippe. 2000. *Les rituels du dialogue*. Nanterre : Société d'ethnologie.
- Nogueira, Antonia Fernanda de Souza. 2011. *Wayoro emeto : fonologia segmental e morfossintaxe verbal*. Dissertação de mestrado defendida no programa de Pós-Graduação em Semiótica e Linguística Geral da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- Nogueira, Bianca Coelho. 2025. Transformações do colonialismo na constituição territorial do baixo rio Guaporé em Rondônia: Uma etnografia do procedimento de identificação e delimitação da Terra Indígena Rio Cautário. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília.
- Nötzold, Ana Lúcia Vulfe & Bringmann, Sandor Fernando. 2013. O Serviço de Proteção aos Índios e os projetos de desenvolvimento dos Postos Indígenas: o Programa Pecuário e a Campanha do Trigo entre os Kaingang da IR7. *Revista Brasileira de História e Ciências Sociais*, vol. 5, nº10.
- Orlandini, Guilherme Heurich. 2020. Broken words, furious wasps. How should we translate the sonic materiality of Arawaté ritual singing? *Journal de la Société des américanistes*, 106 (1).

- Overall, Simon. 2019. Taming the jaguar : on the lexical equivalence of ‘jaguar’ and ‘domestic dog’ in Amazonia languages. *The Mouth: critical studies on language, culture and society*, 4, p. 92-105.
- Overing, Joanna. 1981. Amazonian Anthropology. *Journal of Latin American Studies*, Vol. 13, n. 1, p. 151-165.
- Overing, Joanna. 1986. Men control woman? The ‘catch 22’ in the analysis of gender. *International Journal of Moral and Society Studies*, vol 1. Nº 2
- Overing, Joanna. 1991. A estética da produção : o senso de comunidade entre os cubeo e os piaroa. *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, n. 34, p. 7-33.
- Overing, Joanna. 1995. O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões. *Mana*, 1(1): 107-145.
- Overing, Joanna. 1999. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. *Mana*, 5 (1), p. 82-107.
- Overing, Joanna. 2006. O fétido odor da morte e os aromas da vida. Poética dos saberes e processo sensorial entre os Piaroa da Bacia do Orinoco. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 49, n.1, p. 19-54.
- Packer, Ian. 2020. Sobre a lenha, labaredas. Poética da memória e do esquecimentos nas artes verbais krahô (Timbira/Brasil central). Tese de doutorado, UNICAMP.
- Palermo-Neto, João & Alves, Glaucie. 2010. A comunicação dos animais. *Revista CFMV*, v. 16, n. 49, p. 24-34.
- Peirano, Mariza. 2002. *O dito e o feito: Ensaios de Antropologia dos Rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ.
- Perrone-Moisés, Beatriz. 2015. *Festa e guerra*. Tese apresentada ao concurso de títulos e provas visando a obtenção do Título de Livre-Docente. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, USP.
- Pignier, Nicole. 2018. L’énonciation animale : une praxis énonciative en lien avec le vivant ? *Fabula/Les colloques*, La parole aux animaux. Conditions d’extension de l’énonciation
- Pika, Simone; Wilkinson, Ray; Kendrick, Kobin & Vernes, Sonja. 2018. Taking turns: bridging the gap between human and animal communication. *Proc. R. Soc. B*, 285.
- Pissolato, Elizabeth. 2008. Dimensões do bonito: Cotidiano e arte vocal Mbya-guarani. *Espaço Ameríndio*, vol.2, n.2, pp. 35-51.
- Pitrou, Perig. 2016. *Le Chemin et le champ : sacrifice et parcours rituel chez les Mixe de Oaxaca, Mexique*. Nanterre : Société d’Ethnologie.
- Ribeiro, Michela Araújo. 2008. Dicionário Djeorometxi-Português. Registro da diversidade linguística do povo Jabuti. Dissertação de Mestrado defendida no Departamento de Letras e Pedagogia, Universidade Federal de Rondônia, UNIR, Guajará-Mirim.
- Rival, Laura. 1996. Blowpipes and spears. The social significance of Huaorani technological choices. In: Descola, Philippe & Pálsson, Gísli (Ed.). *Nature and Society: Anthropological perspectives*. London and New York: Routledge.
- Rivière Peter. 1995. AAE na Amazônia. *Revista de Antropologia*, v. 38, nº1. USP, São Paulo.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1973 [1968]. *Le symbolisme universel des Indiens Tukano du Vaupès*. Paris : Gallimard.

- Rodrigues, Aryon. 2011. A classificação do Tronco linguístico Tupí. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, Brasília, v. 3, n. 2, p. 197-203.
- Roquette-Pinto, Edgard. 1935. Rondônia. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Root-Bernstein, Meredith. 2016. Personal Reflections on natural history as common ground for interdisciplinary multispecies sócio-ecological research. *Geo: Geography and Environment*, 3 (1).
- Sahlins, Marshall. 1990. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Sanchez, Gabriel. 2019a. Os Kujubim e os bichos-de-pena: uma etnografia multiespecífica das relações entre humanos e não-humanos no vale do Guaporé, Rondônia. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.
- Sanchez, Gabriel. 2019b. Plantações de queixadas, peixes-mandioca e corujinhas boiadeiras: as relações entre humanos, animais e maestria na Terra Indígena do Rio Guaporé (Rondônia). *Mediações – Revista de Ciências Sociais*, Londrina, v. 24, n. 3, p. 28-41.
- Sanchez, Gabriel. 2020a. Conhecendo deuses, doenças de branco e fezes de gavião-real: notas sobre aspectos classificatórios de bichos-de-pena entre os Kujubim em Rondônia. *Cadernos de Campos (São Paulo – 1991)*, 29 (2), e157264.
- Sanchez, Gabriel. 2020b. Os Eré e o ‘tal do pirarucu’: equívocos epistemológicos e ontológicos a respeito de suas agências predatórias entre os Kujubim (Rondônia). *Revista ANTHROPOLÓGICAS*, ano 24, 31(1): 37-66.
- Sanchez, Gabriel. 2024. Qualidade: o que diria um grupo amazônico sobre a noção de espécie?. *Avá. Revista de Antropologia. PPAS. UNaM. Misiones. Argentina.*, (42), 61-84.
- Santos, Bruno Silva. 2021. De outros ratos e outras humanidades: uma etnografia das relações entre ratos e humanos nas aldeias Guarani-Mbya no Jaraguá (São Paulo/SP). Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.
- Santos, Lucas Lima dos. 2023. Se guiar e parar: as práticas de cultivo e a vida das plantas – Comunidade de Anã, Rio Arapiuns, PA. Tese defendida no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas.
- Santos-Granero, Fernando. 2013. *The occult life of Things : Native Amazonian Theores of Materiality and Personhood*. Arizona : University of Arizona Press.
- Saussure, Ferdinand de. 2006 [1916]. *Curso de Linguística Geral*. São Paulo: Editora Cultrix.
- Sautchuk, Carlos Eduardo. 2007. O arpão e o anzol: técnica e pessoa no estuário do Amazonas (Vila Sucuriçu, Amapá). Tese de Doutorado defendida na Universidade de Brasília.
- Scaramuzzi, Igor. 2019. Arte de “arremedar”: atos de criação entre humanos e animais no Alto Trombetas (Pará, Brasil). *Etnográfica*, vol. 23 (1), p. 69-86.
- Seeger, Antony. 1981. *Nature and Society in Central Brazil : The Suyá Indians of Mato Grosso*. Havard University Press.
- Seeger, Antony. 2013. Por que cantam os Kisêdjê – uma antropologia musical de um povo amazônico. 320p. São Paulo: Cosac Naify.
- Seeger, Antony; Da Matta, Roberto & Viveiros de Castro, Eduardo. 1979. A construção de Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras. *Boletim do Museu Nacional, N.S., Antropologia*, n.32, p. 2-19.
- Severi, Carlo. 2009. « La parole prêtée. Comment parlent les images ». *Cahiers d’Anthropologie Sociale*, n. 5, p. 11-41.

- Severi, Carlo. 2011. « L'espace chimérique. Perception et projection dans les actes de regard ». *Gradhiva*, n.13.
- Severi, Carlos & Lagrou, Els. 2013. *Quimeras em diálogo: grafismos e figuração nas artes indígenas*. Rio de Janeiro: 7Letras.
- Severo, Cristine & Buzato, Marcelo. 2023. *Cosmopolítica e linguagem*. Araraquara: Letraria.
- Shipman, Pat. 2019. « Sans les animaux, le monde ne serait pas humain ». In : Matignon, Karine Lou (org). *Révolutions animales : Hommes et animaux un monde en partage*. Paris : Les Liens qui Libèrent.
- Simenel, Romain. 2017. Quand les animaux et les fleurs apprennent aux enfants à parler. La transmission du langage chez les Aït Ba'amran (Maroc). *L'Homme*, 221, p. 75-114.
- Simenel, Romain. 2018. Communiquer avec la nature pour apprendre sa culture. *Anthropologica*, v. 60, n. 2, pp. 480-498.
- Siskind, Janet. 1975. *To hunt in the morning*. USA: Oxford University Press.
- Smith, Pierre. 1979. Aspects de l'organisation des rites. In : Izard Michel et Smith Pierre (éd.), *La fonction symbolique – Essais d'anthropologie*. Paris : Editions Gallimard.
- Soares-Pinto, Nicole. 2009. *Do poder do sangue e da chicha: os Wajuru do Guaporé (Rondônia)*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná, Curitiba.
- Soares-Pinto, Nicole. 2014. *Entre as teias do Marico: parentes e pajés djeoromitxi*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. Brasília.
- Soares-Pinto, Nicole. 2015. Como possuir uma “taboquinha”: sobre composição corporal dos pajés djeorometxi. *Campos*, 16 (1): p. 75-98.
- Soares-Pinto, Nicole. 2017. Pequeno Manual para casar e não morrer: o parentesco djeorometxi. *Mana*, 23, p. 519-549.
- Soares-Pinto, Nicole. 2022. Mulheres-Onça: mitologia, gênero e antropofagia no Complexo do Marico. *Revista de Antropologia* (São Paulo, online). v. 65, n.1. pp. 1-27.
- Soares-Pinto, Nicole. 2023. A catástrofe da sobrenatureza: a relação entre morte e terra no Complexo do Marico. *Mana*, 29(1), p. 1-30.
- Soares-Pinto, Nicole & Nogueira, Fernanda. 2014. A Cosmologia Lexical: etnografia e estudos linguísticos entre os Wajuru. *Ilha*, v. 19, n.1, p. 41-67.
- Sousa Nascimento, Luiz Augusto. 2018. Da maloca ao assentamento: territorialidades e trajetórias dos Migueleno no contexto da sobreposição da REBIO Guaporé. *ODEERE: Revista Internacional de Relações Étnicas*, v. 3, n. 5, p. 104-119).
- Storto, Luciana. 2019. *Línguas indígenas: tradição, universais e diversidade*. Mercado das Letras: Campinas.
- Strathern, Marylin. 2013. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.
- Taylor, Anne Christine. 1993a. Des Fantômes stupéfiants : Langage et croyance dans la pensée achuar. *L'Homme*, 33, n. 126-128, pp. 429-447.
- Taylor, Anne Christine. 1993b. Remembering to forget : identity, mourning and memory among the Jivaro. *Man*, v. 28, n.4, p. 653-678.

- Taylor, Anne Christine. 2017. L'art d'infléchir les âmes. Les chants *anent* des Jivaro achuar comme techniques d'appareillement. *Terrain* 68, p. 46-67.
- Teixeira, Jorge Luan Rodrigues. 2019. Caçando na mata branca: Conhecimento, movimento e ética no Sertão Cearense. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional – UFRJ.
- Urban, Greg. 1986. Ceremonial dialogues in South America. *American Anthropologist*, vol. 88, n. 2, pp. 371-386.
- Valentim, Marco Antonio. 2014. “Talvez eu não seja um homem” – Antropomorfia e monstruosidade no pensamento ameríndio. *Campos* 15(20): p. 9-26.
- Vander Velden, Felipe Ferreira. 2009. Sobre cães e índios: domesticidade, classificação zoológica e relação humano-animal entre os Karitiana. *Avá. Revista de Antropologia*, n.15.
- Vander Velden, Felipe Ferreira. 2010. Os Tupi em Rondônia: diversidade, estado do conhecimento e proposta de investigação. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*. v. 2, n. 1.
- Vander Velden, Felipe Ferreira. 2012. *Inquietas Companhias: sobre os animais de criação entre os Karitiana*. Alameda, São Paulo.
- Vander Velden, Felipe Ferreira. 2015. Apresentação ao Dossiê. Animalidades Plurais. *R@u – Revista de Antropologia da UFSCar*, 7(1).
- Vander Velden, Felipe Ferreira. 2017. O retorno das onças: os Puruborá e os desdobramentos da diversidade étnica e cultural recente em Rondônia. In: Câmara Cabral, Ana Suely Arruma; Isidoro, Edinéia e Lopes, Jorge Domingues (orgs.). *Línguas e Culturas Tupi* – volume 4. Brasília: Lali/UnB., p. 19-32.
- Vander Velden, Felipe Ferreira. 2019. Cachorro morto: repensando a ‘crueldade’ contra cães na Amazônia. *Série Antropologia*, vol. 464, Brasília: DAN/UnB.
- Vander Velden, Felipe Ferreira. 2020. Entre la serpiente y la arpía. Apuntes para una zoología en el suroeste de la Amazonía brasileña. In: Medrano, Celeste & Vander Velden, Felipe (org). *Qué es um animal?*. Buenos Aires: Asociación Civil Rumbo Sur, v.1, p. 45-61.
- Vander Velden, Felipe Ferreira. 2023a (no prelo). Em busca do animal ameríndio. Um balanço das relações humanos-animais na Etnologia Indígena no Brasil, no prelo.
- Vander Velden, Felipe Ferreira. 2023b. Clever animals: Naturalcultural interactions in Karitiana hunting practices (Rondônia, Brazil). *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropolgy of Lowland South America*: v. 19, p.305-334.
- Vianna, Beto. 2016. “Escutar (o) não humano: mais coisas entre o céu e a terra do que sonham nossos signos linguísticos. *Ambivalências*, 5 (10), p. 82-104.
- Vianna, Beto. 2019. “Aves e não aves em linguagem: Parque dos Falcões. *Caderno Eletrônico de Ciências Sociais*, 7 (2): p. 82-110.
- Vicart, Marion. 2010. Où est le chien ? À la découverte de la phénoménographie équitable. *De Boeck Supérieur*, 2(108), p. 89-98.
- Vilaça, Aparecida. 1998. Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari’ à luz do perspectivismo. *Revista de Antropologia*. v. 41, n. 1, p. 9-67.
- Vilaça, Aparecida. 2016. Eating God’s Words: Kinship and Conversion. In: *Praying and Preying: Christianity in Indigenous Amazonia*. Berkeley : University of California Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1993. Alguns aspectos da Afinidade no Dravidiano Amazônico. In: *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. Viveiros de Castro, Eduardo & Carneiro da

- Cunha, Manuela (org.). São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP: FAPESP.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio, *Mana* 2 (2): p. 115-144.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". *Tipiti* 2(1) p. 3-22.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2006. "A Floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos". *Cadernos de campo*, São Paulo, n.14/15, p. 319-338.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2013. The notion of species in history and anthropology. Translated by Frederico Santos Soares de Freitas and Zerb Tortorice. *Biozoo*, v.10, n.10.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2015. *Metafísicas canibais*: Elementos para uma antropologia pós-estrutural. Cosac Naify, São Paulo.
- Voort, Hein van der. 2007. "Proto-Jabutí: Um primeiro passo na reconstrução da língua ancestral dos Arikapú e Djeorometxtí. *Boletim do Museu Paranse Emílio Goeldi*.
- Voort, Hein van der. 2013. Fala fictícia fossilizada: o tempo futuro em Aikanã. *Boletim do Museu Paranse Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 8 (2), p. 359-377.
- Zaramella, Jéssica. 2020. Aprendendo a ouvir as mulheres Kawaiwete-Kaiabi: um breve relato etnográfico. *Revista Wamom*, v.5 (1), pp. 75-87
- Wagner, Roy. 1978. *Lethal Speech. Daribi Myth as Symbolic Obviation*. Ithaca and London : Cornell University Press.
- Walker, Harry. 2018. On logophagy and truth: Interpretation through incorporation among Peruvian Urarina. *Language & Communication*, 63, p. 15-22.
- Willerslev, Rane. 2007. *Hunting, Animism, and Personhood among the Siberian Yukaghirs*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.
- Willerslev, Rane. 2012. Percepções da presa: caça, sedução e metamorfose entre os Yukaghirs da Sibéria. *Anuário Antropológico*, (2) p. 57-75.
- Wittgenstein, Ludwig. 1958. *Philosophical investigations*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Wittgenstein, Ludwig. 1990 [1921]. *Tractatus, Logicus, Philosophicus*. London: Routledge.
- Yvinec, Cédric. 2005. Que disent les tapirs? De la communication avec les non-humains en Amazonie. *Journal de la Société des américanistes*, 91-1, p. 41-70.