

As “línguas animais” e a comunicação interespecífica no Vale do Guaporé (Rondônia)¹

Gabriel Sanchez (UFSCar/São Paulo/Brasil)

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo investigar as assim chamadas “línguas animais” e a comunicação interespecífica nos mundos ameríndios, partindo de um contexto etnográfico específico: a Terra Indígena do Rio Guaporé (Rondônia). Os caçadores deste "sistema regional" afirmam poder conversar, isto é, falar e entender com e os animais, através da categoria nativa "*arremendar*". Essa relação de comunicação interespecífica se torna possível, sobretudo, porque os povos indígenas na região concebem os animais dotados de "língua" - esse artefato aparentemente exclusivo aos seres humanos -, o que faz com que eles possam falar com membros de sua própria espécie ou com indivíduos de outras espécies. Quando os caçadores dizem "*arremendar*" determinado animal, eles o fazem com a intenção de iniciar uma comunicação na "língua" deste ser visando, principalmente, sua atração. Neste sentido, em uma espécie de trabalho exploratório, proponho refletir sobre algumas questões em torno da ideia de "línguas animais" na Amazônia e como elas constituem relações interespecíficas entre humanos e animais, isto é, explorar os estatutos dessas comunicações, bem como os contextos em que elas são constituídas. Desta maneira, o trabalho visa contribuir para os "estudos animais", bem como para a etnologia indígena sul-americana – incluindo aqui as temáticas dos sistemas regionais, da predação e da caça, da comunicação, da língua e dos rituais.

Palavras-chave: Etnologia Indígena; Relações humano-animais; Comunicação Interespecífica.

¹ Trabalho apresentado na 32ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 30 de outubro e 06 de novembro de 2020. Este trabalho é fruto de uma pesquisa em andamento financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP); processo: 2020/02965-7.

Introdução

Os povos que habitam a Terra Indígena do Rio Guaporé, em Rondônia, conversam com animais. Essa afirmação pouco convencional chama a atenção, sobretudo, porque ela nos aponta para algumas dissonâncias em relação ao que dizem outras áreas do conhecimento, como as ciências naturais (Palermo-Neto & Alves 2010), a filosofia (Wittgenstein 1990) e a linguística (Franchetto & Leite 2004), para quem animais, diferentemente dos humanos, embora se comuniquem, não são dotados de fala articulada. Note-se, todavia, que os povos indígenas no Rio Guaporé não só conversam com animais, como dizem que as “espécies” animais falam com membros de sua própria “espécie” ou com indivíduos de outras “espécies”, pois cada ser é um tipo de *gente*, que possui sua própria *língua* e sua própria *cultura*.

Enquanto realizava minha pesquisa de campo durante o mestrado², saí para pescar com dois de meus principais interlocutores. Estávamos em um igapó e, enquanto pescávamos algumas piranhas, ouvimos um som bastante específico vindo do interior da mata. Curioso, perguntei aos meus interlocutores do que se tratava aquele som. A partir da pergunta, começou uma série de equívocos entre eles; enquanto Jorge Djeorometxi dizia se tratar de uma *qualidade*³ de *bicho-de-pena*⁴, Manduca Kujubim dizia que, na verdade, tratava-se ser um japiim *arremendendo* o *bicho-de-pena* que Jorge estava falando. O que o japiim tencionava ao emitir o mesmo som da outra *qualidade* de *bicho-de-pena* era, nas palavras de Manduca, atrair e enganar o *bicho-de-pena* para fora de seu ninho, de modo que, com o caminho livre, pudesse comer seus ovos. Essa espécie de comunicação que envolve predominantemente a emissão de sons a fim de atrair e enganar outros seres é o que meus interlocutores chamam de *arremendar*. Mais tarde, já de volta

² A pesquisa foi financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo 2017/14793-3, durante os anos de 2017 e 2019, sendo realizados seis meses de pesquisa de campo ao longo desses anos.

³ *Qualidade* é uma descontinuidade que pode ser apreendida no mundo prioritariamente através dos costumes e das afecções de determinado ser, levando em conta a quem e ao que ele é relacionado (convive com quem, se alimenta do que, dorme onde, isto é, seus comportamentos), sendo ela também uma categoria importante para as “classificações”. Nesse sentido, podemos supor que a diferença entre “espécie” zoológica e *qualidade* dos Kujubim está na contextualidade, na revelação da relação e não, propriamente, em seres vistos e classificados de forma isolada. A noção de *qualidade* indica que os Kujubim negam e não possuem nenhum compromisso com o conceito de “espécie”, apresentando algumas alternativas na forma como descontinuidades do e no mundo são percebidas. Sobre como o conceito é empregado e pensado em diversos contextos ver: Sanchez (2019a; 2019b e 2020).

⁴ *Bicho* é um lexema primário para identificar uma série de seres e que, eventualmente, é seguido por um lexema secundário constituído de acordo com traços morfológicos de cada *qualidade* deles, que acabam por corresponder aos seus táxons. Estão os *bichos* divididos em *bicho-de-pena*, *bicho-de-pelo*, *bicho-de-casco*, *bicho-de-asa*, *bicho-de-couro* e *peixes*.

à aldeia, procurei compreender melhor do que se tratava tal prática; Manduca então disse-me que “*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, tem mistério*”.

As incertezas ou “mistérios” que circunscrevem a prática de *arremendar* dizem respeito, sobretudo, à possibilidade de ser enganado, tendo em vista que determinado som, digamos, a *língua* de um animal ou a *língua* de um humano, pode estar sendo utilizada por um terceiro com outras pretensões. O japiim, neste sentido, é conhecido por ser o mestre em *arremendar*, pois “*sabe falar a língua de todos os bichos*”, fato que lhe permite empreender um conjunto de práticas ao utilizá-la, seja tirar vantagem, para se alimentar, ou mesmo *mangar* outros seres, prática esta que o deixa muito feliz. Ao dizer isso, meus interlocutores também apontam para um interessante fato: os animais e espíritos, assim como os humanos, possuem *línguas* que podem ser faladas e entendidas em diferentes níveis de comunicação intra e interespecífica. Sendo assim, guia este trabalho a intenção de propor algumas reflexões exploratórias⁵ a respeito do conceito nativo de *língua*, que encontra paralelo no que em certas etnografias é denominado como “línguas animais”, e como ele implica em eventos e modalidades de comunicação interespecífica nos mundos ameríndios. Desta maneira, o trabalho insere-se no debate concernente às relações entre humanos e animais (Descola 1986; Ingold 1994; Vander Velden 2012 e 2015), especialmente no que diz respeito à comunicação entre eles (Kohn 2013; Kulick 2017; Yvinec 2005).

Há diferentes contextos em que a comunicação interespecífica é constituída – através do que podemos denominar como um multilinguismo multiespecífico – entre os povos que habitam a T.I. do Rio Guaporé e os demais seres com os quais eles compartilham o universo. Nhambus-galinhas e Nhambus-relógios se *arremendam*, isto é, falam uma mesma *língua*, para admirarem as constelações; Veados-roxos e nhambus-azuis se *arremendam*, pois estes constituem um tipo especial de parentesco que diz respeito ao prazer do convívio, e assim por diante. Note-se, todavia, que na maioria dos casos, o *arremendar* é utilizado, sobretudo, no contexto da predação: humanos e não

⁵ Exploratórias no sentido de que este trabalho é uma versão modificada de um projeto de pesquisa recentemente aprovado e se encontra em seu estágio inicial, onde busco caminhos e questões para levar ao trabalho de campo.

humanos estão sempre regidos pela pretensão de atrair e enganar uns aos outros com fins de se preda alguém, sendo o acesso a outras *línguas* a arma para isso. Neste sentido, este trabalho terá como foco de investigação a comunicação por meio de *línguas* humanas e não humanas, especialmente nas atividades venatórias.

Para tanto, levanto algumas questões para ajudar a compreender esses fenômenos: se é possível conversar com animais a partir do *arremendar*, por que, afinal, isso deve ser feito necessariamente na *língua* de quem se intenta atrair? Por que, como me disse um interlocutor, o som deve ser idêntico, não sendo permitido errar nenhuma performance? Essa interação é mediada por traduções? O *arremendar* seria uma reprodução e imitação? – o que implicaria em uma outra questão: saber falar a *língua* dos Outros é a mesma coisa que a imitar? Ou ao contrário, ou simultaneamente, se trata de um evento discursivo “real” e “literal”, e existe, efetivamente, um diálogo (Yvinec 2005)? Ou, ainda, tratar-se-ia sempre do que Kohn (2016) chama de “pidgins transespécies”? Ou de verdadeiro multilinguismo multiespecífico?

As respostas de tais questões ainda carecem de um maior aprofundamento, principalmente no que tange ao trabalho de campo. Entretanto, parto de duas hipóteses que estão sendo elaboradas; se é fato que existe um multilinguismo multiespecífico constituído pelo conceito nativo de *língua* entre humanos e não humanos no Rio Guaporé, procuro pensar que essa concepção não seja uma mera questão de projeção ou atribuição, mas antes, que ela implica em relações (interações intelectuais e práticas) entre diversos seres dos cosmos. A primeira hipótese, portanto, é de que o conceito de *língua* implica em uma relação de diferença – isto é, um equívoco (Viveiros de Castro 2004) – entre o nosso conceito de “língua” (Pika et al. 2018) e o conceito utilizado e concebido de *língua* entre os povos indígenas no Rio Guaporé, e a forma como ele é vivido junto dos animais através da comunicação interespecífica, mediada pelo ato de *arremendar*. A segunda hipótese, que é decorrente da primeira, implica em pensar que, ao falar outras *línguas*, humanos e não humanos acabam transformando as relações que constituem a comunicação entre eles precisamente porque tencionam se revelar como semelhantes uns aos outros.

Neste sentido, procuro empreender um debate sobre a questão das aparências (Rivière 1995) e das perspectivas (Viveiros de Castro 1996) na Amazônia e em outras porções do planeta (Willerslev 2011) para se pensar a questão das transformações. Um “mundo altamente transformacional” (Rivière 1995: 192) é assim concebido devido ao

fato de que, em grande parte das cosmologias amazônicas, as aparências podem ser colocadas e retiradas como “roupas”, que encobrem a realidade que escondem. Entre os ameríndios na T.I. do Rio Guaporé, não ouvi enfaticamente – embora elas aconteçam em menor grau - sobre essas transformações que se desdobram em vestir ou retirar roupas, e que, por sua vez, recaem na forma de **ver** as coisas. Contudo, para meus interlocutores não são somente as aparências que enganam, mas também as *línguas*, pois elas também proporcionam suas transformações e também têm lá os seus “*mistérios*”.

A caça no Vale do Guaporé

A Terra Indígena do Rio Guaporé é palco privilegiado para uma investigação que pretende entender o que constitui uma *língua* nos mundos ameríndios e como ela pode implicar nas interações interétnicas e interespecíficas. Pouco sabemos, no contexto da etnologia americanista, sobre os povos que constituem a área etnográfica que Felipe Vander Velden (2010) denominou como “Grande Rondônia”. Esse é o caso, com raras exceções (Caspar 1953; Mindlin 1993 e 1991; Sanchez 2019a e 2019b; Soares-Pinto 2009 e 2014), dos povos que vivem hoje na T.I. do Rio Guaporé. Por se tratar de um complexo⁶ multiétnico e multilinguístico, as dez etnias⁷ que a constitui se relacionam no contexto de uma organização social baseada em sucessivas trocas: de cônjuges, substâncias, elementos da cultura material, de histórias, mitos, práticas e conhecimentos, além de partilharem de lugares de residência e do cotidiano, em aldeias pluriétnicas. Essas trocas, evidentemente, implicam também na questão das *línguas* e da comunicação entre *línguas* diferentes presentes neste complexo. A língua Makurap, por exemplo, já foi tida como a língua franca entre esses povos, papel que, atualmente, é atribuído à língua portuguesa. Perceba-se, ainda, que as *línguas* nativas são ensinadas para as crianças na escola, e elas podem aprender mais de uma delas a partir de suas relações com seus parentes, seja por via materna ou paterna; os mais velhos, em certos casos, dominam diversas línguas ali presentes.

⁶ Maldi Meireles (1991) denominou esse complexo como “Complexo cultural do Marico”. A autora definiu o complexo dessa forma por algumas razões: todos os grupos compartilhavam do ato de confeccionar os maricos, bolsas produzidas com a linha do tucum, “que não são só característicos como exclusivos dos grupos indígenas que habitam hoje a área Indígena do Rio Guaporé e Rio Branco” (Maldi Meireles, 1991: 211).

⁷ As etnias que vivem na T.I. são: Aikanã, Aruá, Arikapú, Djeorometxi, Kanoé, Kujubim, Makurap, Tupari, Wajuru e Wari’. As famílias linguísticas correspondem a: Aikanã, Jaboti, Kanoé, Mondé, Tupari e Txapakura.

Os grupos que vivem no território do Guaporé estabelecem seus modos de subsistência a partir de uma tríade de atividades que são centrais para a organização social de toda comunidade: as atividades na roça, a pesca e a caça. Por falta de espaço e a partir do interesse específico do tema desse artigo, centrar-me-ei nos aspectos circunscritos à caça. Embora a maior parte dos alimentos consumidos por eles sejam provenientes das roças, que são, inclusive, a base dos farináceos e da *chicha* (bebida fermentada de mandioca), eles dizem que só estão alimentados ou satisfeitos, ou que uma “comida” só é comida, se houver uma porção de carne de *bichos-do-mato* ou *peixes*. Nesse sentido, empregam boa parte de tempo a fim de encontrar e preda as muitas *qualidades* de *bichos* que co-existem no território do Vale do Guaporé.

Atualmente, embora existam alguns homens que utilizam o arco e a flecha para caçarem, sobretudo macacos, esse tipo de técnica é reservado exclusivamente para a pesca e são raros os casos em que eles os utilizam na ação cinegética. Cotidianamente, os homens empunham espingardas velhas de calibre .20 e .22 para abater presas. Há, a princípio, três tipos de caçada que os homens realizam por meio de técnicas distintas. Tais técnicas constituem um padrão, mas, segundo os Kujubim, elas podem variar na maneira de sua execução, a depender da *qualidade* de animal que se está caçando: na caçada de perseguição, por exemplo, há maneiras distintas de se caçar um queixada e um macaco. A propósito, a primeira técnica é a caça de perseguição, na qual os animais são perseguidos de maneira direta, sempre, evidentemente, o predador indo na direção da presa. Muitas vezes cães acompanham os humanos nessa empreitada. A segunda é a técnica da espera, na qual o caçador deve permanecer imóvel em cima de alguma árvore ou de baixo de um buraco até que sua presa se aproxime para que depois, com a espingarda, ela seja abatida. Por fim, a terceira técnica é executada com armadilhas que podem ser produzidas de duas formas: feitas de taboca (*tucaio*), onde se intercalam pedaços de madeira formando uma pirâmide, coloca-se uma forquilha debaixo dela que é sustentada por três galhos, e no momento em que o bicho (geralmente os *de-pena*) pisa nesses galhos, a armação cai sobre ele fazendo com que fique preso; e a outra na qual se apoia a espingarda em galhos, amarrando o gatilho para que, no momento em que o animal passar, ela dispare.

Embora, evidentemente, o interesse de meus interlocutores esteja no final da caçada, isto é, com um animal abatido dentro do marico (bolsa de fibra de ticum) que o homem pendura em suas costas, há muitos aspectos da caçada, arrisco em dizer a maioria,

que não estão em relação direta com o ato de disparar a arma de fogo em direção ao bicho e persegui-lo. Ela começa muito antes, por exemplo, na oniromância: se no sonho aparece muita caça, é sinal que não se deve caçar; às vezes o dono da *qualidade* do animal aparece no sonho permitindo que o caçador abata sua criação, ou se sonham com sangue “*é acordar e sair correndo pro mato com a espingarda*”, me dizia Pipa. Além da oniromância, mata a dentro, por exemplo, qualquer som escutado, rastro percebido, sinais (vide fezes frescas) e cheiros são atentamente apreendidos e tomados como um dado de caça⁸. Deste ponto de vista, animais também são seus rastros, cheiros, sons, cores, línguas e são, principalmente, informações. Toda e qualquer informação precedente é tão importante quanto o próprio ato de abater a presa.

O *arremendar* enquanto um tipo de comunicação interespecíficas se encontra exatamente nesses momentos precedentes ao ato de abater uma presa. Ao *arremendar*, dizem meus interlocutores, você está se comunicando com a presa, está chamando e atraindo até você, mas você está, também, persuadindo-a e enganando-a, precisamente porque você fala na *língua* do animal. Nesse sentido, a prática se encontra em um nível intermediário nas relações de predação, tendo a comunicação, a intenção de atrair e enganar como seus aspectos constituintes.

Nas aldeias da T.I., é comum ouvir crianças *arremendendo* animais. Curiosamente, o ato de *arremendar* é tão importante para os humanos que ele constitui o próprio processo ritual de constituição da pessoa (masculina) no Vale do Guaporé. Por volta dos doze anos, os meninos são encaminhados até um pajé. O pajé inicia o jovem dando a ele um pouco de sumo de jenipapo, que serve como uma substância para que a voz do garoto não fique fina e também não fique muito grossa: a voz humana deve ter a sua própria frequência e tom. Enquanto tomam o jenipapo, o pajé pede para que os jovens *arremendem* alguns bichos: anta, nhambu, jacaré, mutum, macaco e assim por diante. Não existe uma ordem pré-definida sobre qual bicho o garoto deve *arremendar* e isso fica a critério do pajé. Se o jovem *arremenda* todos os bichos que o pajé solicitou, ele está apto para praticar a sua primeira caçada: ele deve acompanhar um grupo de homens até a mata e, utilizando a técnica de *arremendar*, deve abater uma presa. Ao regressar para a

⁸ Para além dos “sinais” do próprio animal que se quer caçar, existem outras *qualidades* de bichos que servem também como “sinais” e que podem ser pensadas como relações interespecíficas: o pincua, um *bicho-de-pena* de tamanho mediano, é também um exímio mensageiro sobre as caças para os Kujubim: se cantam “piiincuã”, os humanos devem voltar para a aldeia imediatamente, tendo em vista que qualquer tentativa de caçar será em vão. Contudo, se cantam “tititititi” é um ótimo sinal indicando a presença de presas.

aldeia, o garoto deve entregar o animal abatido para sua mãe, irmã ou avó para que elas preparem o alimento.

Sendo assim, saber falar a *língua* dos animais constitui importantes aspectos entre os índios no Vale do Guaporé: diz respeito aos modos de se encontrar presas nas atividades venatórias e ao conjunto de práticas “rituais” para a formação da pessoa e do corpo masculino. Podemos pensar que o contexto multilinguístico e multiétnico do Guaporé não se restringe apenas em falar as *línguas* humanas ali presentes, mas, simultaneamente, as outras várias *línguas* que compõem a vida de seres humanos e não humanos. Neste sentido, o que chama a atenção neste contexto etnográfico é que o multilinguismo que o constitui está para além das relações interétnicas constituídas geograficamente em aldeias humanas. Animais e espíritos também possuem suas *línguas*, que são utilizadas para se comunicarem entre si, mas, simultaneamente, eles também *arremendam* as línguas de outros seres, incluindo os humanos, com a intenção de os predarem – isto é, se alimentar ou transformar outras gentes em *parentes*. Entretanto, para compreender as nuances dessas relações, precisamos primeiro compreender o que meus interlocutores estão dizendo sobre o conceito de *língua* e como ela implica em comunicações mediadas pelo ato de *arremendar*.

Línguas animais e comunicações interespecíficas

Sabemos que é amplamente aceito na comunidade científica ocidental que humanos e animais podem se comunicar entre si de diferentes maneiras (Kulick 2017; Pika et al 2018). Paralelamente, encontramos nas etnografias amazônicas diferentes motivos e práticas que possibilitam e constituem a comunicação interespecífica, seja através da música e dos instrumentos musicais (Hill & Chaumeil 2011; Seeger 2015), dos sonhos (Descola 1998 e 2006, Kohn 2016), do xamanismo (Lima 1996; Viveiros de Castro 1996), das danças e das festas (Jara 1996), do caminhar na e pensar a (e com a) floresta (Kohn 2013), além de caçar (Garcia 2010). Sobre este último aspecto, em que o presente trabalho tem particular interesse, é relativamente comum encontrar descrições nas quais os caçadores reproduzem ou imitam, geralmente por meio de assovios, vocalizações e sons onomatopéicos (ou pelo uso de apitos e outros instrumentos de sopro), os animais (Albert 2016; Bento 2013; Chaumeil 1993 e 2011), configurando, desta maneira, eventos comunicacionais.

Não obstante, parece consensual, nas ciências da vida e nas humanidades, que a comunicação interespecífica 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 aquela – entendida como comunicação *simbólica* –, é pensada como exclusividade dos seres humanos (Kohn 2013; Pika et al 2018)⁹. Note-se, todavia, que o que os índios no Rio Guaporé estão dizendo é que os animais podem falar – entre si e com humanos – e serem entendidos, tendo em vista que estes também possuem suas próprias *línguas*.

Deste modo, algumas questões podem ser levantadas em relação ao conceito utilizado pelos meus interlocutores: o que é efetivamente uma *língua* para os povos indígenas no Rio Guaporé? Como é possível animais terem *línguas* e como podem, animais e humanos, falá-las e entendê-las? Se é fato que eles conversam com animais, da mesma forma que estes fazem entre si, quais são os estatutos dessa comunicação? Ela é linguística da mesma forma que a (maior parte da) comunicação humana que ali ocorre? É dialógica? É corporal, musical ou sintática?

Língua para os povos indígenas do Rio Guaporé é um dos vários aspectos que constitui uma *qualidade*. Como dito anteriormente em nota, tal conceito diz respeito a forma como descontinuidades são percebidas no mundo e em suas relações tecidas neles. Nesse sentido, a partir de diversas interações – que nossa etologia ocidental denominaria como comportamentos –, os humanos apreendem uma gama de seres que podem ser “classificados” enquanto bichos, espíritos. Desta maneira, os seres são diferenciados a partir de suas preferências alimentares, com quais outras *qualidades* eles gostam de conviver, os lugares que habitam, como se reproduzem e assim por diante. Diferentemente, por exemplo, do conceito de espécie (Aleixo 2007), o conceito de *qualidade* não é uma entidade biológica, mas fruto das relações e das interações entre os seres: ela não é “dada”, mas, antes, produzida e confeccionada pelos feixes de afecções (Viveiros de Castro 1996).

⁹ Com exceção dos xamãs, seres transespecíficos por excelência capazes de transitar entre espécies e entidades, assumindo desta maneira suas perspectivas (Viveiros de Castro, 1996), mas também capazes de falar a “língua” de outros não humanos através 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: 50; minha tradução).

Pelo fato dos seres possuírem suas preferências alimentares, de convívio, habitacional e por se relacionarem com outras *qualidades*, seja de forma mútua, simbiótica ou predatória, eles também são considerados, pelos humanos e em um nível mais geral, enquanto outras *qualidades* de *gente*. Da mesma forma que as diversas etnias no Vale do Guaporé diziam ser *qualidades de gente* diferentes antes do contato entre elas, tal relação de diferença é também estendida aos animais e aos espíritos que, igualmente, também constituem *qualidades* de *gente*. *Gente*, aqui, não encontra ressonância no que é “ser humano”, mas em tipos de relações que extrapolam o domínio humano e que expressam uma socialidade generalizada entre os seres. Sendo assim, o agenciamento das relações entre os seres e os entes são homólogos às formas como os ameríndios deste sistema regional se relacionam entre si, evitando assim uma separação radical entre animalidade e humanidade, natureza e cultura (Lima 1996). Desta forma, tal como as etnias nas aldeias, os animais e os espíritos também moram em suas próprias casas, comem seus principais alimentos e, no geral, como me disse uma interlocutora: “eles também têm *cultura*” e o que nos interessa aqui, eles também possuem *línguas* para se comunicar entre si e com outras *qualidades* de *gente*.

Exatamente por não haver uma radical separação entre categorias que definem o que são “animais” ou “humanos”, o conceito de *língua* – enquanto parte de uma *qualidade* - acaba por fundar as próprias relações entre os seres, isto é, pensar que animais possuem *línguas*, não implica em uma “projeção figurada do humano sobre o animal, mas a equivalência real entre as relações que humanos e animais mantêm consigo mesmos” (Viveiros de Castro 1996: 127). Neste sentido, não podemos correlacionar, a princípio, o conceito de *língua* que os povos no Vale do Guaporé concebem, com o conceito de “língua” (Pika et. al 2018) que nós concebemos, pois, embora a palavra “língua” seja inteligível e mesmo expressada pelos primeiros, ela é concebida por relações ontologicamente distintas: se para a linguística ocidental a “língua” é parte de um repertório exclusivo dos seres humanos, para os povos no rio Guaporé, *língua* se estende até os animais e outros seres.

Sendo assim, estamos aqui diante de um equívoco (Viveiros de Castro 2004: 10). O “equívoco”, como ressalta o autor, é o que possibilita e mesmo funda a tradução e a relação entre termos distintos, na medida em que a própria relação de diferença entre eles possibilita sua equiparação. Note-se, no entanto, que o exemplo aqui utilizado se refere a termos iguais, mas que dizem respeito a um sentido semântico diferente, haja vista que,

enquanto a “língua” é o que funda a comunicação simbólica humana, o conceito de *língua* acaba fundamentando a comunicação entre uma gama de seres. Precisamente por marcar uma relação de diferença, um equívoco demonstra, afinal, uma relação de indiferença: em seus mundos, animais também são constituídos por *línguas*.

Sugerindo uma “antropologia-para-além-do-humano”, Eduardo Kohn (2013) visa superar o excepcionalismo a partir 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 não humanos. Note-se, contudo, que Eduardo Kohn enfatiza que, embora haja permanente comunicação entre humanos e não humanos, a comunicação simbólica, isto é, a que funda as línguas humanas, só pode ser utilizada por humanos: “symbols, those kinds of signs that are based on convention, which are distinctively human representational forms, and whose properties make human language possible” (Kohn 2013: 8).

Como ainda não pude fazer novas pesquisas de campo, terei de me limitar apenas a algumas hipóteses para avançar no debate das comunicações interespecíficas. Se Kohn procura repensar a ideia de representação a partir da inclusão de outros signos em sua constituição, poderíamos repensar a comunicação simbólica constituída, aqui, não apenas por línguas humanas, mas também por “línguas animais”? Tratar-se-ia de pensar, afinal, a língua enquanto artefato exclusivo da comunicação simbólica? O que teríamos se o conceito de língua perdesse seu sentido exclusivo de linguagem simbólica? O movimento, neste caso, não seria o de ampliar a utilização dos diferentes signos, mas o de ampliar a concepção do próprio conceito de língua, o que implicaria em expressões dos animais cujo sentido sintático e semântico dentro de suas *línguas* seria equivalente à linguagem simbólica humana.

Em diversos contextos e por diferentes razões, os animais acabam se comunicando entre si e com outras *qualidades*: falam *línguas* para estabelecer matrimônios; protegem seus territórios; convidam para se alimentar juntos ou participarem de festas, para chamarem seus filhos e/ou seus pais, para alertarem sobre eventuais perigos, para caçar, e assim por diante. Acontece, contudo, que as diferentes *línguas* que constituem o cosmos são também compreendidas e faladas por outros seres, como vimos, por exemplo, no caso dos povos no Vale do Guaporé, que devem mesmo aprendê-las e reproduzi-las à nível

ritual. No entanto, os animais, os espíritos malignos, os espíritos donos, também possuem essa capacidade de aprender e entender outras *línguas*. A capacidade de falá-las e entende-las, isto é, acessar a linguagem articulada pela qual eles se comunicam é possível através do que meus interlocutores chamam de *arremendar*. Nesse conjunto de ideias e práticas, temos, por um lado, a *língua* enquanto aspecto constituinte dos seres para se relacionar com e no mundo; por outro, há a capacidade de falá-las com pretensões específicas: ela é instrumento de persuasão.

Arremendar: comunicações de engodo e engano

Enquanto realizava minha pesquisa de campo durante o mestrado, fui convidado a participar de uma caçada. Ao chegarmos no local de caça, meus interlocutores imediatamente começaram a *arremendar* uma de suas presas preferidas, o *macaco-preto*. Após algum tempo, um bando do animal se aproximou e imediatamente nos escondemos em meio aos arbustos; oculto, um dos meus interlocutores me revelou que os macacos se aproximavam, pois, através do som emitido pelos humanos (que deve ser o mesmo que os macacos emitem), os animais compreendem que estão sendo desafiados para uma disputa de território por outro grupo de *macacos-pretos*. Os macacos, assim, parecem compreender um conteúdo simbólico dos sons humanos – ainda que estejam (sendo) enganados.

Quando se *arremenda* um bicho, um humano ou um espírito não está em jogo o simples fato de imitá-lo, mas, sobretudo, de acessar a linguagem articulada pela qual ele se comunica com sua *qualidade* ou com outras *qualidades* animais. Quando humanos e não humanos estão no momento cinegético, eles *arremendam* outros humanos ou não humanos com o intuito, sobretudo, de atraí-los, sendo o acesso na *língua* do animal a arma para isso: o que está em jogo é se comunicar e de preferência, que saiba se comunicar bem. “*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 ta fazendo o som*”, alertou-me Manduca. Essa é uma característica importantíssima da técnica de *arremendar*; só se pode enganar, atrair e comunicar se souber falar exatamente a *língua* do bicho. Por isso é que essa prática se torna constitutiva do processo ritual feito pelos humanos: a pessoa só será formada e só será um caçador completo se ela souber falar a *língua* de outras gentes.

Nesse sentido, podemos elencar algumas perguntas para ajudar a refletir sobre esse processo: seria o *arremendar* uma simples imitação que diz respeito a certas performances que estreitam a vida de humanos e não humanos? Falar outras línguas, que não a sua “original” ou “materna”, é a mesma coisa que imitar? O *arremendar* seria uma prática de mimetismo, tal como encontramos em outras porções da Amazônia¹⁰? Ou, por se tratar de conteúdos simbólicos, como a disputa de um território – uma guerra? (Garcia 2010) –, se trata efetivamente de uma relação dialógica?

Cedric Yvinec (2005), interessado nas comunicações interespecíficas se questiona: “s’agit-il vraiment de communication au sens d’une transmission d’informations ‘constatatives’? Ou est-ce essentiellement l’aspect performatif qui importe puisque, dans de nombreux cas, ces événements communicationnels constituent un enjeu social, voire vital?” (Yvinec 2005: 47). Tal questionamento é importante, sobretudo, porque ele nos aponta para caminhos distintos que a comunicação com não humanos nos levam: ou elas são tomadas como interações muito fracas – anódinas e ineficazes –, ou como observações e informações, ou ainda extremamente fortes e rapidamente concluídas – isto é, mostrando rapidamente seu significado performativo, geralmente a morte ou o adoecimento de um dos interlocutores (Yvinec, 2005: 51).

No contexto etnográfico aqui apresentado, parto da hipótese de que o *arremendar* constitui uma prática que possibilita, simultaneamente, a execução de diálogos por meio de *línguas* a partir desses dois planos: o da transmissão de informações e o da performance. Falar línguas nativas e aquelas que os povos no Vale do Guaporé apreendem de outras alteridades, seja de outros grupos humanos, dos **eré** – os brancos –, dos espíritos ou dos animais, é também uma performance que carrega consigo determinadas etiquetas. Um animal, um humano ou um espírito só será atraído se houver uma boa performance, e, conseqüentemente, uma ação dialógica, um sentido, uma troca de informações. O *arremendar* não é simplesmente imitar, mas se comunicar na *língua* da presa, a ponto que ela se reconheça (ou se faça entender) no som que está ouvindo, especificamente, no conteúdo que ele evoca. Quando Manduca diz que “*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 ta*

¹⁰ Essa é uma técnica aparentemente comum nas terras baixas da América do Sul (Bento 2013; Chaumeil 1993 e 2011; Garcia 2010) onde se efetua, na maioria dos casos, o mimetismo, como assinala Jara (1996) junto aos Akuriyó: “también interesante señalar que no todo lo que tiene que ver con el language se desarrolla en un plano simbólico y/o metafórico. De hecho los turaekare [subgrupo Akuriyó] son expertos simuladores de voces y logran de esa manera atraer hacia sus emboscadas a pájaros y justamente los primates que son los más sensibles a esto tipo de señales intra e inter-especificas (Jara 1996: 291).

fazendo o som”, é porque uma conversação elucidativa e inteligível é aquela que é falada nos próprios termos da *língua* de quem é pretendido ao *arremendar*: é uma comunicação. Mas é uma comunicação às vezes muito perversa, na qual palavras nocivas e enganosas são trocadas por meio de seduções acústicas, verbais e não verbais. Pois o que se transmite, afinal, quando humanos e não humanos – especialmente os animais – conversam entre si, pensando que esta troca de palavras, potencialmente, acarretará na morte de um outro ser¹¹?

Além dessas nuances, os povos no Vale do Guaporé dizem que sabem *arremendar* os bichos exatamente porque conhecem cada afecção corporal deles – suas formas de ser, seus comportamentos. Dessa maneira, determinada melodia indica que o mutum está feliz, outra corresponde ao som que ele emite quando deseja acasalar, e assim por diante. Nesse sentido, há uma diferenciação que implica no conhecimento dos costumes e hábitos de determinadas *qualidades* animais, que é, neste ponto de vista, contextual, o que faz com que existam certas etiquetas na forma como se deve comunicar-se com outros seres. Afinal, como podemos ver no exemplo da caçada de macacos-pretos, os humanos sabiam que ali se tratava de uma disputa de território; eles se revelaram aos *macacos-pretos* como potenciais rivais, essa foi a forma de atraí-los.

“*A onça que ensinou a gente a caçar*”, disse-me Pipa. Ela também ensinou a forma como os humanos deveriam falar a *língua* do caititu: quando a onça bate sua orelha, ela acessa a *língua* dos caititus, que fazem um som com seus queixos. Isso serve como uma sedução, uma espécie de atração que faz o caititu pensar que o que está por trás daquele som na verdade é um parceiro(a) para acasalar. A onça vermelha e também os humanos *arremendam* a anta através de um assovio que ela emite quando está feliz, que segundo os interlocutores, também pode ser a forma de se comunicar com o bem-te-vi, já que se trata de *línguas* parecidas. Manduca, certa vez, me relatou que foi *arremendado* por um *espírito* de um antigo pajé Kujubim em sua roça na Baía das Onças, achando que sua esposa é que lhe chamava; ele se questionou: “*como é que ele sabia meu nome, acho que eles nem falavam o português né? Achei que era a Elizabeth, mas aí quando foi chegando eu pisei na cova dele e fiquei muito doente, tive que ir pra Guajará e tudo, mas só o Dura Fogo [antigo pajé] que conseguiu me curar*”.

¹¹ Essa troca de palavras nocivas é o que Garcia (2010) chamou de “poética da predação”. Disfarçado, um caçador é uma espécie de influenciador que, através de gemidos ou assobios, consegue confundir a presa, atraindo-a para a morte (Garcia 2010: 332)

Ao falar outras *línguas*, portanto, humanos e não humanos sabem que determinado som ou modo de se expressar possuem um conteúdo específico para determinados seres ou para si próprios: dizem respeito a modos de se estar feliz, à maneira como as *qualidades* conquistam parceiros, aos modos como defendem o território que ocupam e assim por diante. Tais práticas, nesse sentido, atingem um significado para cada *qualidade* de ser; há um sentido na forma como eles se organizam e vivem suas relações no mundo. Mas esse significado é também apreendido por quem deseja atrair alguém, precisamente porque parece ser uma característica geral dos seres: casar, se alimentar, guerrear, fazer festa.

A *língua*, aqui, passa a ser instrumento dos desejos dos seres; no entanto, trata-se de um desejo demasiadamente arriscado, tendo em vista que outros seres têm a capacidade de falar e compreender determinadas *línguas* simultaneamente, isto é, atingir os significados e os conteúdos de suas expressões. Nesse sentido, *línguas*, sejam humanas, animais ou dos espíritos, acabam por estreitar a vida das *qualidades de gente*: são elas que os colocam em movimento, mas um movimento que se afunila (ou se expande) a partir do momento em que os desejos dos seres se encontram, a ponto de eles mesmos não poderem diferenciar o que de fato se está escutando. Ao *arremendar* o caititu, você expressa o desejo do animal em estabelecer uma relação conjugal, ao passo que, persuasivamente, você expressa seu desejo de saciar sua fome. Ao ouvir “Manduca”, meu interlocutor pensou estar sendo chamado por sua companheira, quando, por trás dessa palavra, existia a pretensão de um *espírito* de levar seu ente querido para morar em outro domínio do cosmo.

Quando proponho a hipótese de se pensar para além da ideia de ampliar a noção de representação (Kohn 2013), ampliando a própria noção de *língua*, ela diz respeito não apenas à rede de significados e conteúdos erigidos através dela por humanos e não humanos, mas ao fato de que ela é também uma forma de agir no mundo que não está restrita apenas ao conjunto de sons e de seus significados: não bastou aos *macacos-pretos* responderem em alto e bom som – em sua *língua* – para que os supostos macacos usurpadores debandassem de seu território; foi preciso comparecer, se exaltar, lançar secreções corporais, correr, se esconder, esbravejar e, para um deles, foi preciso morrer. Há algo – ou diversos pontos – em comum na ideia de “línguas animais”, línguas humanas e “línguas dos espíritos” para que colocássemos “língua” como algo exclusivamente humano.

Por fim, nesse contexto relacional e de comunicação generalizada, humanos e não humanos estão em constante tentativa de estabelecer certos quadros de comunicação por meio da concepção de *língua* e de *arremendá-las*. Por esses tipos de comunicações se constituírem justamente nas relações entre humanos e não humanos, não existe uma primazia humana que faça com que as comunicações, e a própria ideia de língua, sejam exclusivas e pensadas sobre a estrutura da linguagem simbólica humana. (Jara 1996; Kohn 2013). A comunicação está na relação e, portanto, ela diz menos sobre uma estrutura humana da linguagem do que sobre a performance humana e não humana feita simultaneamente no mundo: a performance relacional por meio de línguas pode ser atingida por uma gama de seres que compartilham o cosmos com os índios no Guaporé. Essas *línguas* estão sempre atravessadas, elas são professadas em contextos e relações onde é, digamos, impossível dizer se se trata de uma língua humana, animal ou dos espíritos. Sendo assim, o fato é que mesmo você sendo um humano, pode acessar a *língua* das antas e, deste modo, pode também se confundir com um caititu quando, na verdade, o que está por trás do tronco é uma onça faminta falando a *língua* dos caititus, ou achar que sua esposa o chama quando, na verdade, é um *espírito* poderosíssimo de um pajé já falecido.

Transformações linguísticas: para além de aparências

Em seu célebre artigo que trata das transformações recorrentes entre as cosmologias amazônicas, Peter Rivière atenta “*que os povos nativos da Amazônia vivem num mundo altamente transformacional, onde as aparências enganam*” (Rivière, 1995, p. 192). Esse “mundo altamente transformacional” assim o é concebido devido ao fato de que, em grande parte das cosmologias amazônicas, as aparências podem ser colocadas e retiradas como “roupas”, que encobrem a realidade que escondem. Tais transformações ocorrem, sobretudo, a partir das figuras dos xamãs, seres transespecíficos por excelência. Diferentemente da relação interespecífica, o transespecismo implica no transe entre espécies ou na transformação entre elas. Na Amazônia, é recorrente que essa transformação ou transe seja performado através da figura dos xamãs, que, ao estabelecer uma série de etiquetas, pode transitar entre as espécies e entidades, assumindo desta maneira suas perspectivas.

A premissa perspectivista sugere que a humanidade é uma condição generalizada e que, animais, em seus corpos constituídos por feixes de afecções, experienciam suas relações através de uma cultura em comum (Viveiros de Castro 1996 e 2002). Deste ponto de vista, podemos pensar que grunhidos, grasnates, chilreios, urros, guinchos, latidos e zumbidos – o que são para os humanos – são “línguas” para distintos animais. Na etnologia americanista, o acesso a essas “línguas”, que configuram a comunicação entre humanos e não humanos, geralmente se desdobra em contextos controlados ou extraordinários – xamanismo, ritual e o sonho –, efetivamente praticados por especialistas como os xamãs, sonhadores e mestres cerimoniais (Chaumeil 2011; Descola 1998). Nestes contextos e por meio destas pessoas, é possível falar em “línguas animais” (Jara 1996a), “línguas dos espíritos” (Chaumeil 1993) e em uma “língua vegetal” (Callicot 2017). Deste modo, essas “línguas” só podem ser entendidas pelos humanos desde que estes assumam a perspectiva dos seres em questão – e a língua franca, então, e por assim dizer, será a língua humana – ou se desloquem para outros domínios – seja por meio de músicas, sonhos, cantos, usos de alucinógenos, máscaras ou adornos corporais (invólucros ou roupas). O ponto, então, é que, nesse sentido, humanos não falam com não humanos a não ser que se esteja diante de especialistas e contextos controlados, isto é, em que os riscos de passar de uma perspectiva a outra, transitando entre espécies e contextos, sejam eminentemente manipulados (Kohn 2013 e 2016; Viveiros de Castro 1996).

Atente-se, contudo, para que, no caso aqui apresentado, caçadores é que estão conversando com e entendendo os animais através dos eventos em que se põe em ação o ato que eles chamam de *arremendar*. Evidentemente, a caça também possui seus controles e suas etiquetas, mas, parece-me, ela é fundamentalmente diferente dos contextos descritos acima. O que os povos indígenas no Rio Guaporé dizem e demonstram, a partir de seu repertório de entendimento prático do mundo, é que há outras formas de empreender transformações (e portanto, trânsitos) que não circunscrevem apenas aos conhecimentos práticos dos xamãs, tampouco que se trata de uma questão de aparência ou de perspectiva. Há como efetuar transformações através do que eles concebem como *língua*, e, portanto, não diz respeito apenas à forma como se deve olhar – e se enxergar – para as coisas e os seres, mas à maneira como humanos e não humanos se falam, se comunicam. Como demonstrado anteriormente, um aspecto fundamental na prática de *arremendar* concerne ao fato de que sua alteridade real não deve ser revelada, permanecendo oculta no instante em que uma comunicação é estabelecida.

Se, para os povos no Vale do Guaporé, *línguas* também proporcionam transformações, como é que podemos concebê-las, se quem *arremenda* não se transforma na presa (no sentido de pôr uma roupa ou transitar entre corpos), e quem é *arremendado* não pode conceber uma transformação, tendo entretanto que eles não veem quem está tencionando se comunicar? Uma pista, talvez, seja nos atentarmos para dois aspectos que circunscrevem a transformação à qual me refiro: o papel dos caçadores (sejam humanos ou não) e o conhecimento que eles têm do comportamento de suas presas.

Da mesma forma que os xamãs podem falar com os animais ou com espíritos, os caçadores no Vale do Guaporé também o fazem, mas por vias diferentes. Caçadores são igualmente excelentes conhecedores dos comportamentos dos animais. Muitas vezes, os comportamentos – que como vimos, dizem respeito a uma rede de significados – de determinado animal são também expressados pela sua *língua*, que é também compreendida pelos caçadores. A comunicação interespecífica, sustentada por um multilinguismo multiespecífico, implica em uma troca de informações que tem no som dos comportamentos, isto é, em sua expressão linguística, seu aspecto constituinte.

A questão da aparência leva em conta o uso corriqueiro de invólucros ou “roupas”, que, a partir dessa vestimenta, pode acessar o ponto de vista – já que ele está no corpo (Cf. Viveiros de Castro 1996) - de determinado animal ou humano. O mesmo vale, por exemplo, para os caçadores Yukaghirs na Sibéria; eles se transformam literalmente na presa que querem caçar, isto é, passam por um processo de transformação no qual vestem peles animais e retiram completamente o cheiro humano do corpo: “*ao recriar seu corpo à imagem de sua presa, o caçador reflete de volta ao alce uma imagem dele próprio – isto é, o caçador expõe como exterior ou visível o que em realidade é interior ou invisível: a perspectiva infra-humana do animal*” (Willerslev 2011, p. 63). Nesse sentido, ao assumir a transformação, o caçador está apto a ver o alce como ele vê a si próprio. Contudo, por estar diretamente envolvido com a visão e o ponto de vista, a transformação aqui implica no modo como o animal vê e vive o mundo, exatamente pelo fato do ponto de vista estar no corpo, ser uma afecção corporal, já que roupas são equipamentos distintivos, dotadas de afecções e capacidades que definem cada animal.

Se, para o perspectivismo ameríndio e para os caçadores Yukaghirs, a ideia de ocupar e transitar a e na perspectiva do Outro é fundamental, tendo no modo como se vê o mundo a maneira distintiva de cada “espécie” de ser, no caso do ato de *arremendar*, o que se faz é exatamente assumir – ao professar determinada *língua* – o modo como

determinado animal ou ser ouve e expressa suas relações (e os significados que elas possuem) no mundo. Entretanto, no caso dos caçadores humanos e não humanos no vale do Guaporé, não é necessário esse transe de perspectivas e, portanto, de corpos. O que se transforma é a relação, é a maneira de se revelar através da *língua* como um semelhante. Ao *arremendar* um queixada, o atraindo como se fosse um filhote clamando por ajuda, um caçador transforma seu desejo predador em desejo de socorro. Ao *arremendar* uma anta expressando sua *língua*, uma onça vermelha transforma uma relação de predação em um convite para uma festa. Ampliar a noção de *língua* se torna fundamental aqui, porque um som pode significar muito mais do que ele transmite e na ideia associada a ele, ele pode transitar entre muitos desejos e significados que se transformam nas relações, nas expectativas e nas *línguas* dos seres.

É nesse sentido que os índios no rio Guaporé dizem conversar com e entender os animais. Independentemente da *língua* que se fala, seja humana, animal ou dos espíritos, sempre haverá um significado por trás dela. Um significado que é comum entre todos os seres, que é o que os move enquanto *seres viventes, qualidades de gente*, a ponto deles se confundirem quando são expressados. Não estou certo de que se trata de incluir as “línguas animais” nisso que nos faz “tão” humanos e “exclusivos” e que chamamos de comunicação ou linguagem simbólica. Pois, como vimos, as *línguas* acabam transformando relações, desejos e significados a ponto deles se tornarem indistinguíveis, provocando atrações, enganos e muitas vezes resultados mortais para um dos lados. Além disso, não basta também apenas emitir, falar ou reproduzir sons que pertencem a uma *língua*, é necessário expressá-la se ocultando, comparecendo, caminhando, esbravejando, fingindo, enganando. Para parafrasear Viveiros de Castro (2015: 54), que diz: “ali onde toda coisa é humana, o humano ‘é toda uma outra coisa’”, entre os povos do Rio Guaporé, onde animais e espíritos possuem “línguas”, a *língua* é toda uma outra coisa. É por isso que como disse Manduca, todo som, toda *língua*, “*têm mistério*”, e é por isso que “*não se pode admirar com os sons do mato de jeito nenhum*”.

Referências Bibliográficas

- ALBERT, Bruce. The polyglote forests. In: CHANDÈS, H. *The great animal orchestra*. Fondation Cartier l'Art Contemporain. P. 320-324, 2016.
- BENTO, Rodolpho. 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, 2013.
- CALLICOTT, Christina. Comunicação entre espécies na Amazônia ocidental: a música como forma de conversação entre plantas e pessoas. *Cadernos de Leituras*, nº 71, 2017.
- CASPAR, Franz. Tupari: entre os índios, nas florestas brasileiras. São Paulo: Melhoramentos, 1953.
- CHAUMEIL, Jean-Pierre. “Des Esprits aux ancêtres: Procédés linguistiques, conceptions du langage et de la société chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne”. *L'Homme* 126 -128, n. 2 e 4: p. 409-427, 1993.
- _____. “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: Lincoln & London, 2011.
- DESCOLA, Phillippe. *La selva culta: Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: Ed. Abya Yala. 1986.
- _____. “Estrutura ou sentimento: A relação com o animal na Amazônia”. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, 4(1), 1998.
- _____. *As lanças do crepúsculo: relações jivaro na Alta Amazônia*. São Paulo: Cosac Naify, 520p., 2006.
- FRANQUETTO, Bruna & LEITE, Yonne. *Origens da linguagem*. 64 p. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- GARCIA, Uirá. *Karawawa, a caça e o mundo dos Awá-Guajá*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2010.
- INGOLD, Tim. *Whats is an animal?* London: Routledge, 1994.
- JARA, Fabiola. *El caminho del kumu: Ecología y ritual entre los akuriyó de Surinam*. Biblioteca Abya-Yala nº 39. ABYA-ALA: Quito – Ecuador, 1996.
- KOHN, Eduardo. *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond The Human*. Berkeley: University of California Press, 2013.
- _____. Como os cães sonham: naturezas amazônicas e as políticas do engajamento transespécies. *Ponto Urbe* 19, 2016.
- KULICK, Don. Human-animal communication. *Annual Review of Anthropology*, v. 46, p. 357 – 378, 2017.
- LEACH, Edmund. “Aspectos antropológicos da linguagem: categorias animais e insulto verbal”. In: R. DaMatta (org.), *Edmund Leach: Antropologia*. São Paulo: Ática, 1983.
- LESTEL, D; BRUNOIS, F. e GAUNET, F. Ethology and Ethnology: the coming synthesis. *Social Science Information*, V. 45, nº 2, 2006.
- LIMA, Taniza Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. In: *Mana*, vol. 2, nº 2, Rio de Janeiro, 1996.
- MALDI MEIRELES, Denise. 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, 1991.
- MINDLIN, Betty. *Tuparis e Tapurás*. São Paulo: Editora Brasiliense/EDUSP/IAMÁ, 1993.
- _____. & narradores indígenas. *Terra Grávida*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1999.
- PALERMO-NETO, João & ALVES, Glaucie. A comunicação dos animais. *Revista CFMV*, v. 16, n. 49, p. 24-34. Brasília, 2010.
- PIKA, Simone; WILKINSON, Ray; KENDRICK, Kobin & VERNES, Sonja. Taking turns: bridging the gap between human and animal communication. *Proc. R. Soc. B*, 285, 2018.
- RIVIÈRE, Peter. AAE na Amazônia. *Revista de Antropologia*, v. 38, nº1. São Paulo, USP, 1995.
- SANCHEZ, Gabriel. Plantações de queixadas, peixes-mandioca e corujinhas-boiadeiras: as relações entre humanos, animais e maestria na Terra Indígena do Rio Guaporé (Rondônia). *Mediações (UEL)*, v. 24, p. 28-41, 2019a.

- _____. Os Kujubim e os bichos: uma etnografia multiespecífica sobre as relações entre humanos e não humanos no Vale do Guaporé, Rondônia. Dissertação de Mestrado. São Carlos: UFSCar. 2019b.
- _____. 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, 2020.
- SOARES-PINTO, Nicole. *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, 2009.
- _____. *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, 2014.
- VANDER VELDEN, Felipe. Os Tupi em Rondônia: diversidade, estado do conhecimento e proposta de investigação. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*. Vol. 2, n. 1, 2010.
- _____. *Inquietas Companhias: sobre os animais de criação entre os Karitiana*. São Paulo: Alameda, 2012.
- _____. Apresentação ao Dossiê. Animalidades Plurais. *R@u – Revista de Antropologia da UFSCar*, 7(1). 2015.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2 (2): p. 115-144, 1996.
- _____. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- _____. *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation*. *Tipiti* 2(1) p. 3-22, 2004.
- _____. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- WILLERSLEV, Rane. *Percepções da presa: caça, sedução e metamorfose entre os Yukaghirs da Sibéria*. *Anuário Antropológico*, (2) p. 57-75, 2012.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus, Lógius, Philosophicus*. London: Routledge, 1990.
- YVINEC, Cédric. *Que disent les tapirs? De la communication avec les non-humains en amazonie*. *Journal de la Société des Americanistes*, 91-1, p. 41-70, 2005.