

Imagens do pensamento selvagem: estética e cosmopolítica entre os Aché, povo nômade da floresta tropical¹

FRANCISCO AUGUSTO CANAL FREITAS²

Uma das principais vantagens da
caça, meus amados leitores,
consiste em que ela obriga a mudar
o tempo todo de um lugar para
outro

Ivan Turguêniev³

Entre lianas e palmeiras, cada passo abre caminho, que volta a se fechar. A caminhada deve ser discreta, os passos, silenciosos, e os rastros, apagados. Pausa. É preciso construir um abrigo. Com folhas entretecidas e amarradas com ramas

¹Uma versão reduzida deste artigo foi apresentada no III Colóquio de Estética da FAFIL/UFG - Estética Indígena, realizada em Goiás, de 2 a 4 de agosto de 2018. As principais ideias desse artigo foram discutidas com representantes de três comunidades aché em outubro de 2018, durante sua visita a Campinas e São Paulo: Andrés Pikygi (Chupa Pou), Teresa Jakuwachugi (Ypetimí) e Rosa Brevi Kande (Puerto Barra). A eles, em sinal de agradecimento, é dedicado este artigo.

²Professor do CEFET-MG. Doutorando em Filosofia pela PUC-SP, com pesquisa financiada pela Capes. Contato: franciscoaugustocf@gmail.com

³TURGUÊNIEV, Ivan. *Memórias de um caçador*. São Paulo: Editora 34, 2017, p. 225.

de cipó, ergue-se uma cobertura sobre a fogueira, para que a chuva não apague o fogo nem a coluna de fumaça suba indicando o local. Anoitece. Cada qual toma seu lugar na distribuição do espaço do sono: primeiro as crianças, depois as mulheres, então os homens, com as costas e as plantas dos pés voltadas para o centro, fechando o círculo ao redor do fogo. Antes do amanhecer, o acampamento deve ser desfeito e os restos queimados. É preciso partir novamente, não permanecer mais que um ou dois dias. Todo espaço é transitório.

O grupo segue em fila mata adentro, um pisando sobre as pegadas do primeiro, de modo que pareçam marcas de um único indivíduo. O último volta, repisando os passos em sentido contrário, para desfazer o contorno dos dedos e confundir a direção. Com os pés voltados para dentro, parecem mudar de rumo a cada instante. Às vezes preferem caminhar pelas orlas dos riachos, onde os rastros se apagam sozinhos, evitando os grandes rios, que constituem fronteiras para a passagem. Esse método de deambulação compreende um “sistema de signos que serve ao mesmo tempo para caçar e não ser caçado”⁴.

Assim, um bando de quinze ou vinte pessoas (*Aché*)⁵ se desloca pelo seu território. É inverno no hemisfério sul. Os ventos polares se aproximam e cobrem a paisagem com uma fina camada de gelo. A caça se torna escassa e a liana *kymata*, queimada pelo frio, cobre-se de um vermelho floral intenso. Ouve-se o canto do pássaro *jeivi*, sinal de abundância do mel da abelha *myrynga*. É hora de voltar a encontrar os demais companheiros. “Quando o pássaro *jeivi* aparece, há mel de abelha *myrynga*. Quando há mel de abelha *myrynga*, então a gente se aproxima

⁴MELIÀ, Bartolomeu; et al. *La agonía de los Aché-Guayakí: historia y cantos*. Asunción: CEADUC, 1973, p. 68.

⁵Aché é a autodenominação de um grupo de caçadores-coletores nômades da floresta tropical na região do Rio Paraná, tríplice fronteira entre Paraguai, Argentina e Brasil. Aché significa “pessoa” ou “gente” ou “a gente”, forma de autodesignação comum a outras sociedades indígenas. Também conhecidos como Guayakí, expressão pejorativa empregada pelos povos de língua guarani, que significa “ratos da floresta” ou “certa espécie de abelhas especialmente agressivas”. (Ibid., p. 9.) Segundo Viveiros de Castro, “as auto-referências de tipo ‘gente’ significam ‘pessoa’, não ‘membro da espécie humana’; e elas são pronomes pessoais, registrando o ponto de vista do sujeito que está falando, e não nomes próprios.” Ademais, “sua coagulação como ‘etnônimo’ parece ser, em larga medida, um artefato produzido no contexto da interação com o etnógrafo.” (VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana* 2(2), 1996, pp. 125-6.)

do acampamento dos *cheygi*.”⁶ Tal encadeamento de acontecimentos não é meramente lógico ou cronológico, mas evidencia uma profunda relação entre fatores sociais e ambientais.

A transição do inverno para a primavera marca o momento da reunião dos bandos, que vivem isolados durante a maior parte do ano. Há uma “variação sazonal da sociedade”⁷ aché, uma espécie de termodinâmica socioambiental: máxima dispersão no calor, mínima no frio. Nestas sístoles e diástoles sociais, o território acompanha o movimento, ora se expandindo, ora se contraindo. Assim, para os seres da floresta, perceber o espaço e o tempo, concretamente enquanto geografia e clima, ao contrário de um distanciamento reflexivo, significa se misturar ao meio: “o movimento da vida social é ele mesmo um movimento *em* (não *sobre*) uma paisagem”, pois “a paisagem não é um pano de fundo externo ou plataforma para a vida”⁸, mas o espaço imersivo em que ela se constitui.

Primavera: tempo do mel, tempo das primícias.⁹ O encontro dos bandos é marcado por jogos e brincadeiras, cantos e danças, cócegas e gargalhadas, sedução e alianças: “é o festival do corpo”¹⁰. Os jovens escondem uma fruta *proaã* sob as axilas enquanto as moças tentam arrancá-la fazendo cócegas, que eles devem resistir bravamente. Este jogo é chamado *tõ kybairu*, que corresponde à cabeça e ao mel da abelha *myrynga*.¹¹ Como se assim recriassem o encontro da abelha

⁶CLASTRES, Pierre. “Ethnologie des Indiens Guayaki. La vie sociale de la tribu”. *L’Homme*, tome 7, n° 4, 1967, p. 7. *Cheygi* designa os companheiros dos bandos mais próximos. Os mais distantes, que formam o conjunto da sociedade aché, são denominados *irögi*, “companheiro”, ou “o que acompanha”. Por sua vez, *irögi* é correlato a *mirö*, que significa tanto “dois” quanto “juntar”, “mesclar”. Cf. CADOGAN, Léon. Algunos textos Guayakí del Yñaró. *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 54 n°1, 1965, p. 95.

⁷CLASTRES. Op. Cit., p. 12.

⁸INGOLD, Tim. *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. London & New York: Routledge, 2000, p. 54.

⁹“O mel é a metáfora de todos os frutos dispensados pela floresta, e a festa do mel poderia assim tomar a dimensão de uma verdadeira cerimônia das primícias.” (CLASTRES. Op. Cit., p. 22.)

¹⁰CLASTRES, Pierre. *Crônica dos índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*. São Paulo: Editora 34, 1995, p. 174.

¹¹Formado por *tõ* (cabeça) e *kybairu* (mel da abelha *myrynga*). *Kybai* também significa cócegas. Cf. CLASTRES, 1967, pp. 10-12: “A festa do amor se dissimula assim sob a louca alegria do jogo

com a flor, como se com isso insinuassem que a abelha faça cócegas na flor, a socialidade se engendra como natureza-cultura, em seu vínculo indissociável: uma espécie de apicultura. Semelhantes às abelhas, os Aché, uma verdadeira “civilização do mel”¹². Desse modo, o encontro entre os companheiros reencena “a mesma unidade que *as células que compõem na colmeia, em um todo ligado, os favos carregados de mel*. A colmeia: uma metáfora da sociedade.”¹³ Mais que uma metáfora, uma metamorfose. Pois na cosmologia Aché, como em tantas outras ameríndias, o humano não se distingue *substancialmente* do animal (ou a Cultura da Natureza), mas *relacionalmente*.

A coleta do mel, que poderia demarcar uma atividade propriamente feminina, é uma tarefa que compete aos homens. Tão arriscada e minuciosa quanto a caça, pode acarretar em quedas e escoriações profundas. Não que as atividades mais perigosas sejam tributárias de um caráter viril. A atribuição das tarefas na sociedade aché não compreende uma “divisão sexual do trabalho”, mas uma “divisão laboral dos sexos”. As insígnias masculina/feminina repousam sobre a tarefa que cada qual desempenha, e não o contrário. Ou seja, os gêneros não estão marcados nos corpos, tampouco nos nomes, mas na confecção dos instrumentos correspondentes: o arco e o cesto. E é para estes que é preciso atentar quando se quer compreender a distribuição e o significado das tarefas cotidianas.

De um modo geral, os utensílios e instrumentos são sexualmente neutros, se se pode dizer: o homem e a mulher podem utilizá-los indiferentemente; só o arco e o cesto escapam a essa neutralidade. Esse tabu sobre o contato físico com as insígnias mais evidentes do sexo oposto permite evitar assim toda transgressão da ordem sócio-sexual que regulamenta a vida do grupo.¹⁴

Se uma mulher tocar ou passar por cima do arco, o caçador pode perder sua da amizade.”

¹²Cf. VELLARD, Jean-Albert. *Une civilisation du miel. Les Indiens Guayakis du Paraguay*. Préface de P. Rivet. Paris: Gallimard, 1939.

¹³CLASTRES, 1995, p. 169.

¹⁴CLASTRES. “O Arco e o Cesto”. *A Sociedade Contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2012, p. 124.

habilidade; e se um homem usar o cesto, pode ser considerado *pane*, passando a ocupar uma posição ambígua. Pierre Clastres dá dois exemplos de homens *pane*. Um deles, Krembegi, “pederasta incompreensível”, verdadeiro “sodomita”, *kyrpy-meno* (ânus-fazer-amor), nunca manuseou bem o arco, não era um bom caçador; de cabelos longos, vivia como as mulheres, fazendo cestos. Sua função feminina no grupo era oficial e reconhecida socialmente, de modo que, “de tempos em tempos, certos caçadores faziam dele seu parceiro sexual”.¹⁵ A situação do outro, Chachubutawachugi (Pecari-com-barba-grande), era completamente diferente. Sua inabilidade com o arco e a necessidade de usar o cesto não o colocavam na posição definida da mulher: permanecia homem, mas sem desempenhar a função propriamente masculina de caçador. Motivo de risadas, ele constituía para o grupo um “escândalo lógico; não se situando em nenhum lugar nitidamente identificável, ele escapava do sistema e introduzia nele um fator de desordem”.¹⁶ Ou seja, o “anormal” não era Krembegi, que representava a inversão da ordem (mas ainda sim ordem); o “anormal” era Chachubutawachugi, que não se adequava perfeitamente à divisão laboral dos sexos.¹⁷

A oposição não se dá entre as atividades (caça e coleta), mas entre os instrumentos correspondentes (arco e cesto). Afinal, homens também coletam mel e frutas, e mulheres também caçam com as mãos. Se a relação íntima do homem com o arco e da mulher com o cesto parece criar uma oposição simétrica e exclusiva, a presença desses sujeitos ambíguos evidencia um desarranjo estruturante. Ao invés de um “dimorfismo social de aderência sexual, quer dizer, um sistema classificatório dual de sistemas opostos”¹⁸, trata-se de oposições assimétricas, oblíquas e flexíveis, entrecruzamento de linhas móveis, que constituem a dinâmica

¹⁵Ibid., p. 126.

¹⁶Ibid., p. 127.

¹⁷Dez anos depois da visita de Clastres em 1962 ao acampamento Aché, Mark Münzel encontra Chachubutawachugi, viúvo e pai de um filho, então com 40 ou 50 anos, já acostumado às tarefas femininas de confeccionar cestos e cuidar das crianças, o que fazia com satisfação e felicidade. (MÜNSEL, Mark. “Kware veja puku: ‘Dejamos lejo al gran oso hormiguero’. Notas preliminares sobre cinco canciones Axé”. In: MELIÁ. Op. Cit., p. 110.)

¹⁸VIVANTE, Armando; GANCEDO, Omar Antonio. “Sobre el arco y la flecha de los guayaqui”. *Revista del Museo de La Plata* (Nueva Serie), tomo VII, Antropología n.40, 5 de noviembre de 1968, p. 49.

social.

Esse sistema cruzado que configura as relações sociais encontra sua forma estética na estrutura têxtil dos cestos, esteiras e abanadores produzidos pelas mulheres. Os cestos *nakó*, grandes e flexíveis, são confeccionados com a técnica de entretecido diagonal, em que o eixo central ou pecíolo da folha da palmeira *pindó* serve de armação para o trançado dos folíolos. Uma faixa feita de ortiga brava apoia-se na cabeça e segura o cesto que pende às costas da mulher, extensão de seu corpo. De “aspecto amorfo, dada a extrema ductilidade de seu corpo”¹⁹, o cesto *nakó* é utilizado para transportar frutos e utensílios maiores. Outro cesto, de formato elipsoidal, *kromí piá*, confeccionado com fios duplos bem tupidos de *pindó* e ortiga brava, serve para carregar a criança à espalda da mãe. Cestos menores e cilíndricos, *eivichá*, servem para transportar caracóis, bolas de cera e rolos de fibras, que serão utilizados para polir, impermeabilizar e construir outros cestos, respectivamente. Um tipo especial, rígido e de formato ovoide, são as vasilhas *deiti* (“ninho”), impermeabilizadas com cera e carvão, para o transporte de água e mel. O caráter austero desses objetos, quase sem ornamentação, torna visível a inseparabilidade entre forma e função, entre beleza e utilidade, no pensamento e na prática aché.

O cesto, elemento fundamental da mobilidade, onde tudo de imprescindível se aloja e transporta, é a casa móvel: “o cesto não só como um elemento de transporte e depósito, senão como a morada mesma do que nele se dispõe e como a própria casa ou habitação”.²⁰ O acampamento, onde todos os elementos da vida comum são dispostos, é a morada temporária dentro da morada absoluta, a floresta. Diferentemente de outros povos selvagens, os Aché não dormem em redes, e sim em esteiras. A partir da nervura central da folha de palmeira *pindó*, os ramos são entrecruzados perpendicularmente, em formato sarja, e se fecham na outra extremidade. Tais esteiras (*davé*, *ravé* ou *tyru*, dependendo da região) servem de tapete, assento ou cama, postas junto ao fogo. A proximidade do corpo com o chão que a esteira estabelece não é apenas sinal do aspecto passageiro do

¹⁹ESCOBAR, Ticio. *La belleza de los otros: Arte indígena del Paraguay*. Asunción: Servilibro, 2012, p. 65.

²⁰PERASSO *apud*. *ibid.*, p. 63.

acampamento (*tupá*)²¹, mas de um modo de habitar contíguo e contínuo com a floresta. Assim, a oposição entre o espaço do acampamento (feminino) e o espaço da caça (masculino)²² tende a se complicar: os espaços se entrecruzam como numa malha. “Nesta tapeçaria não há interiores ou exteriores, nenhum encerramento ou descerramento, apenas aberturas e veredas.”²³

A floresta, espaço emaranhado e indivisível, é onde se desenrolam, entre movimentos e pausas, o caçar e o colher. Não obstante, geralmente as análises etnográficas enfocam a caça como atividade principal, relegando a coleta a uma posição secundária, oposta e complementar à primeira. Da caça à coleta, o que muda não é a relação com a matéria (animal ou vegetal), e sim o método de aquisição. Uma não se opõe ou sobrepõe à outra. Para caçadores-coletores, o ífem não é um hiato, mas um traço de continuidade. Porém, reduzir a caça e a coleta ao mero forrageio, isto é, à procura obstinada de alimentos disponíveis, tende a ignorar as minúcias do trabalho, desde a confecção dos instrumentos, os métodos de persecução e captura, às técnicas de preparo dos alimentos. Ou ainda, considera-las como uma forma de produção incorre em tomar a cultura como construção a partir de uma natureza dada e inerte, mera matéria-prima. “*Nem forrageio nem produção é uma descrição adequada do que caçadores e coletores fazem*”²⁴, aponta Ingold. Nem oposição nem síntese: a coleta pode ser vista como um modo de caça, e a caça como uma forma de coleta, dois lados do mesmo *habitus*. Assim, o díptico poderia ser resumido em apenas um de seus termos. Ou, em outra palavra: *predação*. Pois a caça e a coleta não são meros meios de subsistência, mas modos de existência.

Abrigo e perigo, a floresta parece oscilar o tempo todo, como as folhas das árvores, entre esses dois extremos. Aqui, todo ser ocupa uma posição ambígua: simultaneamente, caçador e caça. Por um lado, abrigar-se *no* perigo é o lugar do caçador. Por outro, encontrar-se em risco quando se supõe protegido é a condição

²¹ Acampamento provisório, “lugar onde se está” (de *tu*, “estar”), se diferencia de *endá*, acampamento relativamente estável ou mais duradouro. Cf. CADOGAN, León. *Diccionario Guayaki-Espñol*. Avant-propos de Pierre Clastres. Paris: Musée de l’Homme, 1968, p. 177.

²² CLASTRES, 2012, pp. 121-122.

²³ INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes, 2015, p. 138.

²⁴ *Ibid.*, 2000, p. 58.

da presa. Há uma separação demasiadamente frágil e instável entre os territórios. A função da caça é, sempre e novamente, demarcar e desmarcar a fronteira entre os dois domínios. Desse modo, a floresta se configura como um espaço de *predação mútua generalizada*.

Percorrer esse espaço exige, em primeiro lugar, saber ler os signos como sinais, indícios, pistas por onde seguir ou quando parar. Escutar o menor ruído, olhar em todas as direções, sentir um cheiro próximo, perceber a mudança do clima: todos os sentidos abertos para o mundo, em uma “permeabilidade mútua e vinculante”²⁵. Esta é a condição de habitar a floresta, “onde perceber é alinhar os próprios movimentos em contraponto às modulações do dia e da noite, do sol e da sombra, do vento e do clima. É sentir as correntes de ar enquanto infundem o corpo, e as texturas da terra sob os pés.”²⁶ A floresta, para os Aché, não é uma totalidade composta pela soma das partes (minerais, vegetais e animais), mas uma totalidade aberta em que tudo se mistura, se transforma e se metaboliza: uma planta, ou o lugar das plantas.²⁷ Na semiótica selvática, cada nuance da paisagem é compreendida segundo um código vivo, em que *a interpretação é uma forma de interpenetração*. “Semiose (a criação e interpretação de signos) permeia e constitui o mundo vivo”²⁸, de modo que perceber e agir são os dois lados da mesma folha.

Todo caçador é uma espécie de *hermeneuta selvagem*, a interpretar e criar signos no grande livro do mundo. E na mesma medida em que deve saber interpretar, deve saber a arte de *dissimular*, a fim de que o caçador não passe à condição de caça. Pois se todo signo carrega consigo um significado potencial, todo evento é entendido como uma ação intencional. Um bom hermeneuta selvagem é aquele que procura no emaranhado de linhas da selva as marcas deixadas *contra* a intencionalidade da presa, isto é, onde ela erra e se põe em perigo. No *códex silvícola*, o vestígio é o *sema* por excelência. Presença de uma ausência, ausência de uma

²⁵INGOLD, 2015, p. 186.

²⁶INGOLD, *ibid.*, p. 142.

²⁷Em língua aché, a palavra para “floresta” (*ka.pe*) é formada por “planta/árvore” (*ka.pa*) mais proposição de lugar, e significa, portanto, “nas plantas/árvores” ou “no local das plantas/árvores”. (ROESSLER, Eva-Maria. *Aspectos da gramática ache: descrição e reflexão sobre uma hipótese de contato*. Campinas: IEL/Unicamp, 2008, p. 62. (Dissertação de mestrado))

²⁸KOHN, Eduardo. *How forests think: toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press, 2013, p. 9.

presença, o vestígio condensa sempre uma duplicidade. Saber ler esses sinais é poder orientar-se no tempo e no espaço.

Uma das principais armas da dissimulação é a arte da camuflagem. Camuflar-se significa vestir-se com outra pele, habitar outro corpo, misturar-se com o ambiente ao redor, confundir-se com outro ser. Neste sentido, o corpo é sempre uma roupagem, e toda roupagem um corpo específico: *âbwá*, a mesma palavra para pele, pelagem e plumagem. E para cada finalidade (caça, cura ou guerra) há uma matéria, uma técnica e um grafismo próprios: mais que cobrir o corpo, trata-se de transformá-lo. O Outro, seja animal humano ou não-humano, é o que deve ser incorporado. Pois se a camuflagem é uma transformação, uma mudança de forma ou “aparência”, ela não visa nada mais que a consumação do corpo do outro, ou seja, ela é um meio para a finalidade última da caça: a *transubstanciação*. Afinal, consumir a carne de outro animal significa, literalmente, “encorporar” esse animal, de maneira que ele passa a fazer parte de quem o devora. Assim, cada ser contém em si, potencialmente, todos os outros que consumiu e que estes por sua vez consumiram. Um indivíduo, portanto, é apenas uma configuração momentânea dentre as múltiplas possibilidades que o compõem “(cada bicho resulta da passagem de bichos infinitos por um apetite estrategicamente instalado)”²⁹.

Antes de sair à caça, o caçador costuma desenhar no chão a imagem da presa que pretende capturar. O desenho não é uma representação da presa, mas a própria presa que é capturada antecipadamente enquanto imagem. Nesse sistema venatório, as esculturas em madeira pirogravada, modalidade artística recentemente incorporada pelos Aché, trazem à superfície as múltiplas camadas de seres que se devoram e se misturam.

Esse princípio é condensado no conceito aché de *bykwa* (substanciar, engendrar, encarnar): “*uré bai bykwa pitigi*: nós temos a qualidade de ser substanciados por animais”³⁰. Durante o período de gestação, todo alimento consumido forma um substanciar parcial, em que a variedade de carnes e frutos se consocia para a formação do feto. O último animal consumido antes do nascimento torna-se o

²⁹LEMINSKI, Paulo. *Catatau: um romance-ideia*. São Paulo: Iluminuras, 2010, p. 26.

³⁰SUSNIK, Branislava. *Estudios Guayaki. Vocabulario Ache*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1961, p. 152.



Imagem 1: Escultura em madeira de cedro pirogravada. Artista: Moisés Pepangi. Região de Yñarö, Alto Paraná, Paraguai. Ano: c.1990. Medidas (cm): 9 X 38 X 14. Fonte: CENTRO DE ARTES VISUALES/MUSEO DEL BARRO (Org.). *Catálogo Museo de Arte Indígena*. Assunción: Arte Nuevo, 2008. Peça n.25. O catálogo completo está disponível em: www.museodelbarro.org

bykwa definitivo que dará o nome à criatura.³¹ Em aché, os nomes dos humanos são nomes de animais marcados com o sufixo *-gi*, indicativo de pronome pessoal ou sujeito da oração.³² Por exemplo, Kybwyrági, Pássaro. Uma pessoa é um animal em posição de sujeito.

O mito do dilúvio universal, tema panamazônico, também é narrado pelos

³¹“Enquanto para diferentes grupos Guaraní os nomes pessoais são índices da origem divina de suas palavras-almas, os nomes pessoais Aché são estritamente terrestres. [...] O ‘nome’, a ‘palavra’ para uma pessoa pode ser vista como um índice de substância material (animal) e não de alguma essência espiritual”. (HAUCK, Jan David. *Making Language: The Ideological and Interactional Constitution of Language in an Indigenous Aché Community in Eastern Paraguay*. Los Angeles: University of California, 2016, p. 112. (Thesis))

³²Segundo Eva-Maria Roessler, tem a função de nominalizar sintagmas, marcador de nome, nem sempre de humano, e quando agregado a radicais nominais cria referência à classe de nomes próprios. (ROESSLER, *ibid.*, p. 183.) Para Meliá, é um “estar situacional, modal e circunstancial ou posicional, com os denominativos verbais: índice solecivo ou de estabilidade”. (MELIÁ, *Op. Cit.*, p. 152, nota 197.)

Aché. “Todos os animais antes eram Aché (pessoa)”³³, diz a narrativa. Quando sobreveio o dilúvio, um homem e sua mulher grávida subiram numa árvore enquanto as outras pessoas, arrastadas pelas águas, se transformaram em animais. Até então não havia necessidade de caçar, tampouco de arco e flecha, pois os animais podiam ser pegos à mão. A humanidade de fundo (postulado animista) e a especificidade corporal (postulado perspectivista) são duas modalidades de um mesmo ser. Pois a humanidade não se confunde com o humano enquanto espécie.³⁴ Nesse sentido, a humanidade de fundo partilhada por todos os entes não é antropomórfica, mas *metamórfica*. A diferença entre corpo (específico) e alma (humana) não corresponde à metafísica ocidental. Esses dois lados de um mesmo ser se repartem em outros pares, que se bifurcam novamente, num processo infinito.

A teoria aché da multiplicidade ou dupla bipartição, da alma e do corpo, explicita esse processo cosmológico de metamorfose contínua. Quando uma pessoa morre, uma parte (*öwe*)³⁵ da alma se esvai pelo crânio para o céu ou a savana, o descampado, limite exterior da floresta. O ritual de romper o crânio com o arco, além de “assegurar” a morte, visa a liberar essa parte da alma, para que continue a nomadizar. A alma é semelhante a uma nuvem, neblina, fumaça, fragrância – relação entre o cheiro e a essência de uma pessoa –, e se manifesta no som próprio que cada ser emite. Outra parte (*Ājavê/Ianve*)³⁶ é a que permanece próxima ao corpo e pode voltar para se vingar dos vivos.³⁷ O rito funerário visa a estabelecer uma separação entre o espaço dos vivos e o espaço dos mortos, que se tornam doravante inimigos (*iröiä*, não-amigo ou ex-companheiro).³⁸ Toda morte,

³³GODOY, Lucio. “Textos Aché: Ciclo Mberendy con vocabulario anexo”. *Suplemento Antropológico*. Universidad Católica de Asunción: Revista del Centro de Estudios Antropológicos, vol.XVII, n.1, junio 1982, p. 28.

³⁴Nas palavras de Tim Ingold, “personitude (*personhood*) não é a forma manifesta da humanidade; ao invés, o humano é uma das muitas formas aparentes da personitude.” (INGOLD, 2000, p. 50.)

³⁵Formada por *ö* (ir), e *ve* (sufixo de pretérito), significa, literalmente, “ido” ou “o que foi”.

³⁶Formado por *ā* (alma) e *javê* (ao lado, cerca de, parecido a). GODOY, *ibid.*, p. 14.

³⁷“*Ianve* entra pelo ânus e sai pela boca. É o contrário da comida.” (CLASTRES, 1995, p. 187.)

³⁸Hélène Clastres aponta uma diferença nos ritos funerários de dois grupos aché: os de Yvytyrusu enterram seus mortos, enquanto os de Yñarö, antropófagos, os comem. Cf. CLASTRES,

por doença ou por violência, é vista como uma vingança (*jepý*): seja dos mortos (animais ou humanos) sobre os vivos, seja dos vivos sobre os mortos, que deve ser paga com outra morte (de animais ou de humanos), como forma de fechar o ciclo.³⁹ “A ‘vingança’ é, no pensamento dos Guayaki [Aché], o contrapeso das coisas, o restabelecimento de um equilíbrio provisoriamente rompido”.⁴⁰

Quando uma pessoa é enterrada, seu corpo se transforma em tamanduá (*kware*). À medida que se decompõe, uma parte do ex-tamanduá (*kwaréve*) sobe pelas raízes e entra nas árvores, enquanto outra parte torna-se novamente o animal inicial, que lhe dera vida e nome. Os mortos ou antepassados são tanto as “colunas” das árvores quanto os animais que voltam para ser caçados. Portanto, o *bykwa* compreende um ciclo em um *sistema de transformações contínuas* em que cada ponto se bifurca, gerando outros seres. Floresta fractal.

O conceito aché fundamental desse processo é *wäwä*, que poderia ser traduzido como a “transformação em algo completamente diferente”⁴¹, um devir-outro. Nesse sistema móvel e modular, o caçador é um operador da transmutação, um comutador universal.⁴² Sem chefes ou xamãs, a cosmopolítica aché compreende que todo ser, homens e mulheres, humanos e não-humanos, podem operar ou sofrer a passagem entre as modalidades estativas de ser: uma “ontologia nômade”, em que *ser* é *estar* numa posição passageira. Nesse devir cosmogônico, de geração e corrupção dos seres, o engendramento múltiplo é a contra-face da predação mútua: seres metamórficos, cujos corpos são compostos de múltiplos corpos. Como em outras línguas, comer tem sentido tanto alimentar quanto sexual, em

Hélène. “Rites funéraires Guayaki”. In: *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 57, 1968, pp. 63-72.

³⁹Uma doença é entendida como a vingança de um morto (animal ou humano), e quando alguém morre, um correlato sanguíneo (geralmente criança) deve ser assassinado para vingar a morte anterior.

⁴⁰CLASTRES, 1995, p. 168.

⁴¹A expressão “*wäwä duve nōjémie*” pode ser versada em três sentidos temporais distintos: “transformação, logo (mais tarde) (como) há muito tempo”, ou “transformação, logo (mais tarde) (como) em um futuro longínquo”, ou ainda “transformação como então há muito tempo”. MÜNZEL, Op. Cit., pp. 92-94.

⁴²O complexo guerra-caça-xamanismo é um tema recorrente na etnografia americanista. No entanto, no contexto Aché, falta um elemento: o xamanismo.

aché também é sinônimo de coabitar.⁴³

Um bom caçador é também um bom genitor, e quem dá a caça de alimento a uma gestante é tanto pai quanto o pai “biológico” da criança. Não é fortuito que o mesmo termo, *machi*, se a refira à flecha e ao pênis. Como em muitas sociedades indígenas, para os aché, a concepção não se dá em um único ato, pois o feto deve ser constantemente engendrado e fortalecido, consubstanciado durante a gestação. Nas ocasiões de nascimento, primeira menstruação ou aborto, os caçadores-genitores tornam-se *bayja*, “o que atrai os animais”; não apenas a caça em abundância, mas também outros predadores. “*Ache bayja bu baipu iko mbá*”: “Achê animal-atrair quando animal ruidoso (jaguar) acudir todos”, ou “quando um Achê está *bayja*, todos os jaguares chegam.”⁴⁴ É preciso então se purificar com o sumo da liana *kymata* e sair para caçar o animal-acompanhante, *bai eté ri-vá*, espécie de alter-ego do caçador. “Este acompanhante do corpo-nome (nome e corpo se designam com a mesma voz *eté*) é o que atrai o jaguar.”⁴⁵ Cada animal, humano ou não-humano, tem um companheiro, *ijagi*, fornecedor do *bykwa*, que vinga sua morte. O jaguar, predador por excelência, é o único que não necessita de um companheiro-vingador. Se um aché for devorado por um jaguar, torna-se parte deste, e pode voltar na forma do felino para ameaçar os ex-companheiros. Uma mulher é capaz de reconhecer num animal caçado um ex-companheiro, e chorar por ele. O estado de *bayja*, entre a possibilidade da vida e da morte, é a manifestação da ambiguidade ontológica. “Estar *bayja* é então existir na ambiguidade, é ser ao mesmo tempo caçador e presa”⁴⁶.

O que faz de um caçador um bom caçador (*bretete*), para que não se torne a presa de outrem? Sem dúvida, um de seus principais elementos é sua arma: o arco (*rapá/dapá*) e a flecha (*machi*). Mais que um instrumento ou artefato técnico que serve a uma finalidade extrínseca, o arco estabelece com seu portador uma relação tanto extensiva (um como extensão do corpo do outro) quanto intensiva (uma afinidade corporal inextrincável). Desde a confecção do arco e das variadas

⁴³CADOGAN, Op. Cit., p. 179.

⁴⁴CADOGAN. “Especulaciones en torno al Bai eté ri vá Guayaki”. *América Indígena*, Vol. XXV, n.3, 1965, p. 308-309. O mesmo exemplo é dado por CLASTRES, 1995, p. 22.

⁴⁵CADOGAN, 1968, p. 15 e p. 49.

⁴⁶CLASTRES, 1995, p. 23.

formas, matérias e comprimentos das flechas, ao modo de segurar e disparar, toda uma relação de forças se modela entre os corpos. A confecção do arco deve seguir uma série de disposições da matéria: a madeira mais adequada, que seja a mais resistente e flexível, que suporte o máximo tensionamento sem se romper. A corda (*paá*) de fibras entretecidas (preparada pelas mulheres, exímias trançadeiras) e amarrada às pontas com laços de extrema precisão e firmeza, dá ao arco a sua forma e tensionamento adequados. Tudo isso é feito com mãos e pés, dentes e conchas de polir, num jogo de forças que conforma o homem e seu elemento, um ao outro, e o quanto de tensão ambos suportam juntos.

A flecha, a mais fina arte do caçador, comporta um conjunto de combinações possíveis. Enquanto o arco é formado por madeira e fibra numa relação de máxima tensão e flexibilidade, a flecha é confeccionada com madeira e pluma, numa proporção que lhe confira máxima leveza e equilíbrio.⁴⁷ Em seus extremos, a ponta e a cauda devem se compor numa aerodinâmica que garanta perfeito alcance e precisão: do outro lado da ponta, longa e pesada, amarram-se duas plumas timoneiras, como duas asas paralelas, alinhadas à face da flecha. O tamanho da madeira, o formato da ponta, a disposição das plumas, tudo varia conforme o alvo que se pretende atingir: a espécie animal, se é grande ou pequena, terrestre ou arbórea, solitária ou gregária; e a distância que se deve calcular até ela: nem muito perto, nem muito longe. Para cada espécie, uma flecha específica.⁴⁸ Como se a ponta que entra na carne descobrisse o cerne de seu ser, onde a vida se aloja. Os caçadores são profundos conhecedores da anatomia e do comportamento animal. A mira e o disparo envolvem o corpo inteiro, todos os sentidos e músculos do caçador. Com os pés fincados no chão ou no arco, estirando-o na longitude de seu corpo, o caçador dispara o projétil como se ele mesmo se lançasse, voando, de ponta e pluma, sobre sua presa.

Mas um bom arco, uma boa flecha e uma boa pontaria ainda não são tudo; consistem apenas na preparação para a caça. Assim como não se procura qualquer

⁴⁷“As flechas são graciosas e leves, comparadas com os arcos, pesados e sem ornamentos.” (VIVANTE; GANCEDO, Op. Cit., p. 45.)

⁴⁸Existem ao menos três tipos de pontas flechas: 1) tipo cônico, para caçar pássaros; 2) dentado de um dos lados, tipo arpão, para presas de pequeno porte; e 3) tipo lança, para presas maiores. “Na maioria dos casos, as pontas arponadas ou de faca pesam mais que todo o resto da flecha.” (VIVANTE; GANCEDO, Op. Cit., p. 47.)

animal, não se dispara aleatoriamente quando se o encontra. Às vezes, deixar escapar é a melhor estratégia quando não se está seguro que a presa será pega. Questão de mira e, principalmente, de momento oportuno. A caça compreende um ritmo entre a velocidade da presa e a do caçador, como uma dança. Porém, o objetivo da caça não consiste simplesmente em *capturar* a presa – há escolhas a serem feitas, pois nem tudo serve ou pode ou deve ser obtido –, antes, consiste em *captar* a presa, encontrar-se com ela e entrar numa relação que se estabelece enquanto um jogo incerto de perseguição, dissimulação e a possibilidade de fuga. “Toda caçada gravita em um campo de incerteza que, na falta de visão na floresta densa e úmida, só é garantido segundos antes da morte do animal que, por incrível que possa parecer, encontram inúmeras possibilidades de fuga.”⁴⁹ Tal incerteza não é apenas um estado psicológico, e encontra sua máxima expressão na linguagem. Na gramática Aché, não existe marcação de presente, de modo que todo evento narrado aponta para uma ação imediatamente anterior ou posterior à fala. Todas as temporalidades (passado, futuro e não-futuro) comportam incerteza, e “o grau de incerteza pode aumentar com um afastamento do evento descrito do presente”⁵⁰, sendo o futuro o que contém maior grau de incerteza.

Aqui não se vê ao longe – o céu só aparece em fragmentos entre as copas das árvores –, mas sempre de perto – pequenos sinais, como um musgo indica a direção do sol, um graveto quebrado a passagem de um animal, um zumbido a proximidade de uma colmeia, um vento a vinda de chuva. Nesse espaço denso e emaranhado da mata, em que a visão é sempre limitada, é preciso, sobretudo, saber escutar, compreender e se comunicar com outras espécies, isto é, estabelecer uma “comunicação entre-espécies”, ou melhor, transespecífica⁵¹. “A linguagem da caça é uma espécie de linguagem da mata, e tanto floresta quanto caçadores precisam ser ‘políglotas’.”⁵² Ou seja, mais que conhecer a linguagem dos animais e das plantas, é preciso falar outra língua. Além de hermenêuta selvagem, o caçador deve ser um bom tradutor. E enquanto tradutor, ocupa um espaço *entre* as línguas,

⁴⁹GARCIA, Uirá. Caça (verbete). *Teoria e Cultura: Revista da Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFJF*. Vol.II, n.2, 2016. [s.p.]

⁵⁰ROESSLER, Op. Cit., p. 97, n.64.

⁵¹HAUCK, Op. Cit., p. 93.

⁵²GARCIA, Op. Cit.

a linha de tangência, o limite entre elas, onde a linguagem mesma esbarra em seu limite último: o silêncio.

Para uma verdadeira etnografia da caça, somente uma gramática da língua não será suficiente. Uma *antropologia do silêncio*, dos chamados, gemidos, imitações e outros aspectos não-verbais, é tão importante quanto as muitas horas de narrativas míticas ou discursos cerimoniais.⁵³

Em algumas ocasiões, os caçadores aché utilizam um sistema de comunicação sem sons, com expressões faciais e gestos labiais, ora curtos ora longos, quase imperceptíveis. Uma linguagem visual, sonora, olfativa, tátil, em suma, todos os sentidos são requeridos.⁵⁴

A caça não é apenas persecução. Há uma arte da sedução, da atração, de trazer a presa para si. Armadilha ou emboscada, a espreita pressupõe um conhecimento ecológico e etológico, dos hábitos e do habitat do outro, e ser capaz de se instalar num espaço de indiferenciação, de imperceptibilidade para o outro e de permeabilidade com o ambiente, ou ainda, ser capaz de se passar como *presa da presa*. Caçador e caça conhecem muito bem os hábitos um do outro. Trata-se, em suma, de uma “afinidade com o inimigo”⁵⁵.

A arte da caça postula dois preceitos ético-ecológicos fundamentais: generosidade e resolução. O primeiro estabelece que um caçador jamais deve comer da própria caça. Este princípio permite maior distribuição social dos recursos e impede o acúmulo individual. O segundo implica autocontrole, paciência, calma, espera. “Todo o problema está em equacionar esse autocontrole, essa calma, com as caçadas, atividades carregadas de violência e tensão permanente. É isso que separa jovens caçadores dos caçadores experientes”⁵⁶. Portanto, a caça não tem

⁵³Ibid. [Itálico acrescido]

⁵⁴“Junto aos sons, encontramos odores, movimentos, emoções, texturas e outras sensações que compõem um elaborado quadro de conhecimento operado fundamentalmente pela caça na América do Sul Tropical”. GARCIA, Op. Cit.

⁵⁵DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* São Paulo: Ed. 34, 2010, p. 261.

⁵⁶GARCIA, Id.

nada de uma busca desesperada por recursos, e agrega um conjunto de valores éticos, saberes práticos, estratégias políticas.

Uma vez que todo ser é potencialmente pessoa e simultaneamente predador e presa, a caça é, em última instância, uma arte política. “Caçar não é simplesmente matar animais, é *contrair uma dívida* a seu respeito, dívida de que se libera refazendo a existência, na palavra, dos bichos que se matou.”⁵⁷ O caçador canta em homenagem e respeito ao animal, fala com ele como a um outrem. Pois a dívida, como fundamento da política, coloca os pares numa relação de desigualdade e desequilíbrio que os rituais, como contra-prestação, devem constantemente equacionar, ou melhor, vingar. Pois toda forma de consumo contém em si, virtualmente, a consumação do canibalismo.⁵⁸ Todavia, para os Aché, a diferença entre animal humano e não-humano não é essencial, e sim circunstancial. “Desse ponto de vista, o Aché assassinado se encontra diretamente identificado a um animal abatido na caça.”⁵⁹

Aliás, a antropofagia é uma de suas predileções. Quando lhes perguntam por que comem seus mortos, a principal razão é “a doçura incomparável da carne humana”⁶⁰. Os Aché “comem todos os seus mortos, crianças adultos ou velhos, sem exceção, e comem integralmente tudo o que se pode imediatamente consumir: carne, entranhas, miolo do osso.”⁶¹ A carne moqueada é repartida entre os membros do grupo e os companheiros de outras bandas, à exceção dos parentes mais próximos (pai/mãe, esposo/esposa, irmão/irmã) e, no caso de assassinato, do assassino e seus consortes.⁶² As mulheres grávidas preferem comer o pênis, a fim de dar à luz um menino, enquanto o cérebro é destinado aos jovens, a fim de

⁵⁷CLASTRES, 1995, p. 100. [Itálico acrescido]

⁵⁸“O fantasma do canibalismo é o equivalente ameríndio do problema do solipsismo: se este deriva da incerteza de que a semelhança natural dos corpos garanta a comunidade real dos espíritos, aquele suspeita que a semelhança dos espíritos possa prevalecer sobre a diferença real dos corpos”. VIVEIROS DE CASTRO, Op. Cit., pp. 132-133.

⁵⁹CLASTRES, Pierre; SEBAG, Lucien. Cannibalisme et mort chez les Guayakis (Achén). *Revista do Museu Paulista*, XIV, 1964, p. 6.

⁶⁰CLASTRES, Hélène. Op. Cit., p. 69.

⁶¹ Ibid., p. 68.

⁶²Hélène Clastres aponta uma dupla inversão em relação à antropofagia Tupinambá e Yanomami: os Aché “comem a carne, não os ossos, e são os aliados ou estrangeiros que comem os mortos, não os parentes.” (Ibid., p. 69.)

que sejam mais inteligentes. Ao invés de enterrar seus mortos, os Aché de Yñarö consomem seu corpo, como forma de “encorporar” seu *bykwa* e evitar que a alma do defunto volte para se vingar: não há violência, mas “canibalismo afetivo”⁶³. Assim, fazem “de seu estômago a sepultura última dos companheiros.”⁶⁴

A predação, de que o canibalismo é apenas parte e consequência, não se restringe aos humanos, pois engloba os animais, os espíritos, as plantas, as pedras e os astros. O eclipse lunar é a lua devorada por um jaguar. O parasitismo das plantas estende o sistema predatório por toda parte. “Inúmeras lianas passam de um ramo ao outro, impedindo as madeiras mortas de tombar sobre o solo; a quantidade de plantas parasitas de toda sorte é tal que se torna impossível distinguir as espécies nessa massa viva de vegetação.”⁶⁵ Todo ser, na qualidade de caçador e caça, é sujeito a devorar e ser devorado. Em suma, a predação mútua generalizada é um princípio cosmológico selvagem⁶⁶.

A caça, em sua ambiguidade fundamental – ato e efeito –, confunde ação e paixão, verbo e substantivo. Isso se torna especialmente notório na gramática da língua aché. Em um “sistema linguístico isolante”⁶⁷, ao contrário dos aglutinantes, como o tupi-guarani, as frases são compostas por partículas que, separadas, são assignificantes. Nessa língua, não existem prefixos, apenas sufixos restritos, e não há concordância morfológica de pessoa e número, que na guarani é marcada pelos prefixos. Como consequência, não há marcação morfológica de hierarquia nem sistema de referência cruzada (*cross-reference*).⁶⁸ Ademais, não há uma morfologia claramente nominal ou verbal. A marcação de pessoa é feita apenas “a partir de pronomes pessoais (possessivos) livres (sem a presença de qualquer morfema/prefixo de concordância)”.⁶⁹ Por exemplo: “*cho wata-we*”, pode ser versado tanto por “eu andei” quanto por “o meu andar”; e “*cho achi-we*”, pode querer

⁶³MÜNZEL. Op. Cit., p. 89.

⁶⁴CLASTRES, 1995, p. 230.

⁶⁵VELLARD, Op. Cit., p. 21.

⁶⁶Entenda-se “selvagem” não no sentido moralmente negativo e historicamente involutivo, sinônimo de “primitivo” ou “arcaico”, ou contrário de “civilizado”, mas no sentido topológico, de *habitante da selva*.

⁶⁷ROESSLER, Op. Cit., p. 68.

⁶⁸Ibid., p. 68.

⁶⁹ROESSLER, Ibid., p. 76.

dizer tanto “eu (era) doente” quanto “[existia] uma doença/dor com respeito a mim”.⁷⁰

Na língua aché⁷¹, não há distinção lexical entre verbo e substantivo, ou seja, atividade e substância, estado ou processo.⁷² Assim, uma onça pode ser tanto um substantivo quanto uma qualidade ou um verbo. Esse modo de dizer compreende uma inseparabilidade entre pensamento e mundo, isto é, uma indiscernibilidade entre pensar e ser pensado. Ao contrário da concepção ocidental moderna da língua como sistema de signos abstratos e arbitrários, apartado da realidade referente, e que serve apenas para a comunicação entre sujeitos, a “linguagem não é um símbolo ou representação do mundo, mas uma parte dele.”⁷³ Trata-se de uma língua viva que se constitui *com* e *no* mundo, e não *sobre* ele.

Uma língua anímica, e não adamítica, na medida em que reconhece linguagem em todos os seres, ao invés de cria-la *ex nihilo*. Apesar disso, não se encontra na língua aché uma palavra específica que designe explicitamente a “linguagem”.⁷⁴ A palavra mais próxima, *djawu*, se refere mais a narrativas, mitos, sons animais ou outra língua. Não que os Aché não pensem sua língua, mas talvez não faça sentido para eles uma objetificação ou duplicação reflexiva da linguagem e do pensamento. Pois pensar, nesse sistema predatório, é, de antemão, pensar o pensamento de outrem, é “encorporar” o ponto de vista do outro. Pensamento é tradução. E na qualidade de tradutores, encontram-se sempre numa relação imersiva com outras linguagens. A língua aché, em particular, seria tão-somente um aspecto, uma face ou uma dobra da realidade, ou seja, uma das múltiplas formas de engendramento do mundo. Trata-se, pois, de uma “língua de contato”⁷⁵, que absorve, incorpora e

⁷⁰ Ibid., p. 116.

⁷¹ Assim como na hipótese de uma língua Proto-Tupi-Guarani, espécie de Pré-Babel Tropical, que etnógrafos pretendem reconstruir a partir dos fragmentos das variações linguísticas locais.

⁷² ROESSLER, Ibid., pp. 113-114

⁷³ HAUCK, Op. Cit., p. 95.

⁷⁴ “A ausência virtual de qualquer teoria local explícita da linguagem entre os Aché não é uma surpresa. Nenhum mito de origem fornece uma explicação de como ou quando os humanos começaram a falar ou se comunicar. A linguagem não aparece como um objeto discursivo em toda sua mitologia e não há crenças formuladas explicitamente sobre a linguagem ou a natureza da fala. E não encontramos um termo facilmente traduzível como ‘linguagem’ no léxico Aché.” (Ibid., pp. 113-114.)

⁷⁵ ROESSLER, Op. Cit., p. 100.

transforma constantemente outras línguas. Em suma: um canibalismo linguístico.

A linguagem, em última instância, não serve para a comunicação. A língua, que se confunde com outros sons da floresta, encontra sua força expressiva no cantar (*pre'e*) aché.⁷⁶ O canto começa com uma vocalização intermitente (*e, e, e...* cantam os homens; *m, m, m...* as mulheres) até acabar o fôlego e instaurar um estado de transe. A canção lamuriosa das mulheres (*chenga*) é o transmutador sonoro das passagens entre os estados humano-animal-vegetal. Seu canto traz a chuva, que faz os mortos arvorescerem, completando o ciclo das transformações. “*Epware kware waxurö veja puku paxave*: Nossa canção são os magníficos tamanduás que longe deixamos, a cabeça dobrada sobre os braços cruzados.”⁷⁷ O canto dos homens é entoado à noite, entre o sono e a vigília, ao redor da fogueira. Nele exaltam-se as habilidades dos caçadores que, alinhados em grupo, procuram se diferenciar ao máximo um do outro.⁷⁸ Cada qual começa com um som tímido, um quase grunhido, e, aos poucos, alça a voz em amplitude, seguido, um a um, pelos companheiros. Cada um, a seu tempo e a seu modo. “É pelo canto que ele chega à consciência de si mesmo como *Eu* e ao uso desde então legítimo desse pronome pessoal. O homem existe para si em e por seu canto, ele mesmo é o seu próprio canto: eu canto, logo existo.”⁷⁹ Distorcendo as palavras, modulando a voz, fazem a própria linguagem nomadizar.

A gramática dessa língua nômade, cuja ausência de hierarquia e referência cruzada possibilita entender um sufixo ora como pronome ora como verbo, permite interpretar o canto do caçador não tanto como um elogio a si mesmo, mas como uma elegia à caça. “O caçador não apenas caça, senão também canta sua

⁷⁶Segundo Clastres, o canto permite “negar justamente a função de comunicação da linguagem”. (CLASTRES. 2012, p. 139.) Os cantos e as narrativas recolhidos por Clastres durante sua estadia com os Aché em 1963 podem ser ouvidos no sítio do Centre de Recherche en Ethnomusicologie: <https://archives.crem-cnrs.fr>

⁷⁷Canção (*chinga*) de Kanexirígi. (MÜNDEL, Op. Cit., pp. 121-124.)

⁷⁸De acordo com Renato Sztutman, “os caçadores guayaki buscam diferenciar-se pelos seus cantos solitários, ‘hinos de sua liberdade’, odes a si mesmos, cujo objetivo deixa de ser servir à comunicação e à troca para se tornar um escape anti-social, uma remodulação da subjetividade”. (SZTUTMAN, Renato. Religião nômade ou germe do Estado? Pierre e Hélène Clastres e a vertigem tupi. *Novos estudos CEBRAP*, n.83, março 2009, p. 151.)

⁷⁹CLASTRES, 2012, p. 141.

caçada, com o qual fomenta as constantes transformações necessárias”⁸⁰. Além de narrarem os acontecimentos durante uma incursão na floresta, as canções dos homens, assim como das mulheres, reiteram os encontros e passagens entre as formas estativas dos seres. Canção e caça formam um par, entre o passado e o futuro, no espaço temporal da incerteza. São móveis no movimento contínuo do ciclo das transformações; um ciclo que jamais volta ao mesmo ponto, e que, nomadizando, atravessa toda a floresta.

Pensar a caça implica fazer do pensamento uma modalidade de caça. Uma filosofia *como* caça, muito mais que *da* caça, significa pôr-se numa relação com a presa como com outro caçador – não com o outro de si-mesmo, mas com o si-mesmo do outro. Nesta filosofia venatória, pensar o pensamento consiste em se apropriar, ou melhor, encorporar o pensamento do outro, um pensamento outro – para dizer com Viveiros de Castro: um canibalismo metafísico.⁸¹ O filósofo-caçador, ou caçador-filósofo, igualmente coletor, deve estar atento muito mais às variações sensíveis da paisagem que à sua monótona identidade. Pois importa menos alcançar o objetivo que a incerteza da busca. É preciso, portanto, exercitar uma arte da escuta e do silêncio, da espera e da espreita, da percepção e da emissão de sinais; saber atravessar a floresta do pensamento como se a presa – o conceito – pudesse, numa reviravolta repentina, tornar-se o predador. O pensamento, assim, encontra-se em sua ambiguidade: ser, ao mesmo tempo, caçador e caça. A caminhada é lenta, sinuosa, intermitente. Não se atravessa de um lugar a outro, entre um ponto de partida e de chegada; cada parada é apenas uma etapa do percurso.

“*Aché, Aché beté ma ri... bo o*”: “Aché, Aché já deixaram de ser... oh oh”⁸²

⁸⁰MÜNZEL, Op. Cit., p. 92.

⁸¹Cf. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais. Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

⁸²Canto (*pre’e*) de Jyvukúgi. *Beté/mbeté*, segundo Cadogan, “encerra o significado de completamente distinto, totalmente mudado.” A raiz *-te* é traduzida por “erro, desigualdade, diferença, outro”. *Bo o* é uma interjeição que indica o fim de estrofe de um canto. CADOGAN, 1968, Apendice I-II.

Referências bibliográficas

- CADOGAN, Léon. Algunos textos Guayakí del Yñaró. *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 54 n°1, 1965.
- _____. *Diccionario Guayaki-Espñol*. Avant-propos de Pierre Clastres. Paris: Musée de l'Homme, 1968.
- _____. “Especulaciones en torno al Bai eté ri vá Guayaki”. *América Indígena*, Vol.XXV, n.3, 1965.
- CENTRO DE ARTES VISUALES/MUSEO DEL BARRO (Org.). *Catálogo Museo de Arte Indígena*. Assunción: Arte Nuevo, 2008.
- CLASTRES, Hélène. “Rites funéraires Guayaki”. In: *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 57, 1968.
- _____. “Ethnologie des Indiens Guayaki. La vie sociale de la tribu”. *L'Homme*, tome 7, n° 4, 1967.
- _____. “O Arco e o Cesto”. *A Sociedade Contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- _____. *Crônica dos índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*. São Paulo: Editora 34, 1995.
- CLASTRES, Pierre; SEBAG, Lucien. Cannibalisme et mort chez les Guayakis (Aché). *Revista do Museu Paulista*, XIV, 1964.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* São Paulo: Ed. 34, 2010.
- ESCOBAR, Ticio. *La belleza de los otros: Arte indígena del Paraguay*. Asunción: Servilibro, 2012.
- GARCIA, Uirá. Caça (verbete). *Teoria e Cultura: Revista da Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFJF*. Vol.II, n.2, 2016.
- GODOY, Lucio. “Textos Aché: Ciclo Mberendy con vocabulario anexo”. *Suplemento Antropológico*. Universidad Católica de Asunción: Revista del Centro de Estudios Antropológicos, vol.XVII, n.1, junio 1982.
- HAUCK, Jan David. *Making Language: The Ideological and Interactional Constitution of Language in an Indigenous Aché Community in Eastern Paraguay*. Los Angeles: University of California, 2016. (Thesis)

- INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- _____. *The Perception of the Environment. Essays in Livehood, Dwelling and Skill*. London & New York: Routledge, 2000.
- KOHN, Eduardo. *How forests think: toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press, 2013.
- LEMINSKI, Paulo. *Catatau: um romance-ideia*. São Paulo: Iluminuras, 2010.
- MELIÀ, Bartolomeu; et al. *La agonía de los Aché-Guayakí: historia y cantos*. Asunción: CEADUC, 1973.
- ROESSLER, Eva-Maria. *Aspectos da gramática ache: descrição e reflexão sobre uma hipótese de contato*. Campinas: IEL/Unicamp, 2008. (Dissertação de mestrado)
- SUSNIK, Branislava. *Estudios Guayaki. Vocabulario Ache*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1961.
- SZTUTMAN, Renato. "Religião nômade ou germe do Estado? Pierre e Hélène Clastres e a vertigem tupi." *Novos estudos CEBRAP*, n.83, março 2009.
- TURGUÊNIEV, Ivan. *Memórias de um caçador*. São Paulo: Editora 34, 2017.
- VELLARD, Jean-Albert. *Une civilisation du miel. Les Indiens Guayakis du Paraguay*. Préface de P. Rivet. Paris: Gallimard, 1939.
- VIVANTE, Armando; GANCEDO, Omar Antonio. "Sobre el arco y la flecha de los guayaquí." *Revista del Museo de La Plata* (Nueva Serie), tomo VII, Antropología n.40, 5 de noviembre de 1968.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana* 2(2), 1996.
- _____. *Metafísicas canibais*. Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

