

**Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**

**FIGURAS DA CAPTURA
a atividade cinegética na etnologia indígena**

Fabiano Campelo Bechelany

(Versão Corrigida)

**Brasília
2012**

**Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**

**FIGURAS DA CAPTURA
a atividade cinegética na etnologia indígena**

Fabiano Campelo Bechelany

Orientador: Prof. Dr. Carlos Emanuel Sautchuk

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília como um dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

**Brasília
2012**

Figuras de Captura: a atividade cinegética na etnologia indígena

Fabiano Campelo Bechelany

Tese submetida ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (UnB) como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de mestre.

Aprovada por:

Carlos Emanuel Sautchuk - Orientador
PPGAS/UnB

Marcela Stockler Coelho de Souza
PPGAS/UnB

Ruben Caixeta de Queiroz
PPGAN/UFMG

Brasília

2012

Para K.

“[...] minha cachaça. Todo mundo tem sua cachaça.”

RESUMO

Este trabalho procura percorrer alguns dos estudos sobre a atividade cinegética na Amazônia no intuito de distinguir as principais linhas de força dos discursos que a abordam. Trata-se de uma revisão da bibliografia concernente ao tema e uma discussão sobre as potencialidades de uma análise da caça na região. A etnologia realizada na Amazônia indígena reuniu dados que atestam a recorrência factual da atividade, além da sua pregnância simbólica e sua relevância sociológica para os coletivos amazônicos. As interações entre humanos e não-humanos na caça constitui um campo privilegiado para a observação dos modos de articulação entre natureza e cultura no universo ameríndio. Ao mesmo tempo, a complexidade da caça coloca desafios para a sua captura etnológica, tendo em vista a sua dispersão por diferentes dimensões da vida social indígena. Por meio da apresentação de diferentes estudos etnográficos que tratam da cinegética e uma discussão sobre os principais aspectos teóricos que informam esses trabalhos, procura-se apontar o lugar que a caça ocupa na antropologia da Amazônia indígena. A análise desenvolvida destaca os principais nichos temáticos apresentados, com o objetivo de cotejar duas possibilidades analíticas: uma que aborda as cosmologias e ontologias nativas, outra que analisa as pragmáticas e ações cinegéticas. As potencialidades de uma abordagem por meio dos estudos da antropologia da técnica são aventadas ao final.

Palavras-chave: Caça. Amazônia. Etnologia Sul-Americana. Ecologia cinegética.

ABSTRACT

This work aims to follow some researches about cinegetics in Amazonia in order to distinguish the main lines of force of the discourses addressed to the activity. It is a literature review related to the theme and a discussion about the potentiality of an analysis on hunting in Amazonia. The ethnology of native Amazonian collected data that attest factual recurrence of the activity, besides its symbolic impregnation and sociological relevance for Amazonian collectives. The interaction between human and nonhuman in hunting is a privileged field for observation of modes of articulation between nature and culture in Amerindian universe. Beside this, the complexity of hunting puts some challenges to his ethnological capture, in view of his dispersion in distinct areas of indigenous social life. Through the presentation of different ethnographic studies dealing with cinegetics and a discussion about the main theoretical features that inform this studies, the work seeks to indicate the place that hunting occupies in the anthropology of Amazonia. The analysis evolved, highlights the main theme niches presented, aiming to collate two analytical possibilities: one that approaches the native cosmologies and ontologies, and other that analyzes the pragmatics and actions of cinegetics. The potentialities of an approach through the anthropology of technique are suggested at the end.

Keywords: Hunting. Amazonia. South American Ethnology. Cinegetic ecology.

Agradecimentos

Sou grato ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, aos professores e ao seu corpo de funcionários, pessoas sempre solícitas e que contribuíram sobremaneira para minha formação nos últimos dois anos.

Ao Departamento devo também financiamento concedido para que eu realizasse minha primeira viagem a uma Terra Indígena, quando acompanhei o Curso de Campo entre os Kayapó da aldeia A'Ukre, parceria entre a Associação Floresta Protegida, a Universidade de Brasília e a University of Maryland, instituições que agradeço pela oportunidade de conhecer os Kayapó, cuja simpatia e a exuberância de sua cultura muito me cativaram. Sou grato pelo incentivo e a contribuição financeira para a viagem.

Sou grato também ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) que me concedeu bolsa de estudos ao longo do mestrado.

No universo acadêmico recebi muitas contribuições ao longo dessa pesquisa. É preciso antes de tudo agradecer ao meu orientador, Carlos Sautchuk, pela paciência com o meu processo de trabalho, a solicitude rara e os incentivos intelectuais.

A Marcela Coelho de Souza, pela sua participação fundamental na minha instrução em etnologia e diversas indicações para essa pesquisa. Agradeço também por ter aceitado participar da minha arguição.

Ao professor Ruben Caixeta, que me iniciou no mundo da etnologia, entre vários outros ensinamentos. Agradeço também por participar da minha banca.

Devo também a Luís Cayón importantes indicações e uma leitura atenta ao meu projeto, do qual sou muito grato. Roque Laraia de Barros também debateu comigo a possibilidade de uma investigação sobre caça na Amazônia, em uma conversa prazerosa, típica de mineiros. A professora Alcida Rita Ramos me beneficiou com bibliografia e comentários também importantes.

A Paulo Maia Figueiredo, que discutiu comigo temas da caça e a arte da armadilha, e me convidou para realizar com ele a mostra “O animal e a câmera”, no forumdoc.bh 2011 (festival que é fonte de alegria, amizade e criatividade). Na ocasião pude reencontrar Uirá Garcia, a quem agradeço pela bibliografia que me forneceu e as histórias que partilhou.

Agradeço o grande incentivo que recebi dos meus pais, Marcos e Rosângela Bechelany, desde que escolhi as ciências sociais. O carinho e a confiança deles foram imprescindíveis até aqui. A minha irmã Camila, que me enviou livros e que sempre se disponibilizou em discutir comigo minha pesquisa. Mesmo estando distante nós sempre caminhamos juntos.

Foi Montaigne quem disse que a amizade não é animal de rebanho, é animal de companhia. A frase define muito bem a relação que cultivei com pessoas queridas, que foram se familiarizando aos poucos com essa pesquisa e contribuíram de uma forma ou de outra para que esse texto viesse a cabo. Agradeço aos companheiros da antropologia da UFMG, que me acompanharam na fase de escrita em Belo Horizonte, e aos amigos, quase-parentes, de Brasília. A turma da Katakumba, que fazem da antropologia na UnB um espaço especial de troca intelectual e companherismo para um forasteiro, e a turma do mestrado: Jose e Eduardo que partilham a aventura pela etnologia, Denise, Claudinha, Sara, Anderson, Rodrigo, Rosa, Felipe, Renata e Rodolfo.

A Daniela Lima pela amizade incontestada, foram várias as acolhidas em Brasília e a partilha de todo tipo de angústia e alegria.

A escrita é um trabalho solitário, e por vezes são longas as horas de silêncio e distância. Em vários desses momentos pude contar com o carinho e a compreensão de Carla Maia. Seu “quilombo no Palmares” foi essencial para escrita dessa dissertação, suas leituras e audições também. Agradeço pela ajuda, os estímulos e a companhia que tem me oferecido nos últimos anos.

Everything in this world is eater or eaten, the seed is food and fire is eater.

Upanhishads, traduzido por W. B. Yeats

Sumário

Introdução – Às margens de um universo profundo, 01

Capítulo 1 – Um lugar para a caça na antropologia, 09

- 1.1 – A antropologia dos caçadores-coletores, 10
- 1.2 – *Man the Hunter*, 13
- 1.3 – Alguns desdobramentos do campo, 16
- 1.4 – Caçadores-coletores na América do Sul, 21
- 1.5 – Caçadores de proteínas: a ecologia cultural na Amazônia, 24

Capítulo 2 – Ecologia da cinegética indígena, 30

- 2.1 – Modo de vida caçador, 31
 - 2.1.1 – Ecologia, 31
 - 2.1.2 – Percepção e condição caçadora, 35
 - 2.1.3 – Etnoclassificação, 42
 - 2.1.4 – Narrativas de caça, 49
- 2.2 – Tecnologia: as relações técnicas e os objetos de caça, 53
 - 2.2.1 – Técnicas, 53
 - 2.2.2 – A parafernália da caça, 60

Capítulo 3 – Formas da relação: ideologia venatória na Amazônia, 77

- 3.1 – Uma nova imagem da socialidade indígena, 79
- 3.2 – Da produção à predação, 81
- 3.3 – Economia simbólica da caça, 87
- 3.4 – O animal que logo sou, o humano que logo és, 92

Conclusão – *Ars cinegética*, 102

Referências bibliográficas, 109

Introdução

Às margens de um universo profundo

Seria preciso acompanhar um bom caçador como Pinchu, Chachugi ou Uirahó¹ para uma compreensão profunda do que pode ser uma caçada na floresta amazônica. Procura, perseguição, enfrentamento, captura, são momentos de um movimento extenso no tempo e no espaço, um cruzamento de múltiplas forças conectando o destino do caçador ao do animal. Seria preciso caçadores experientes para nos conduzir com seus gestos pelas sinuosidades da floresta, pelas suas sutilezas de cores e cheiros e a intensidade das formas que a povoam.

A etnografia dos povos indígenas da Amazônia contém algumas dessas cenas perturbadoras da caça indígena, momentos em que o etnógrafo (quase sempre um estorvo por sua inaptidão) observa os instantes em que caçador e presa se lançam num confronto de vida ou morte – sangue, dor e euforia. Mas descrições de cenas de caça apresentam também uma profusão de outros acontecimentos, quando cintilam atos significativos das relações entre os coletivos indígenas e o meio onde vivem. Elas revelam que a arte cinegética ameríndia vai muito além do seu ato predatório, envolvendo profundamente a pessoa do caçador e a socialidade do grupo.

Há vários modos de medir a importância da caça para os povos ameríndios. A centralidade da atividade foi analisada por alguns pesquisadores a partir de dados quantitativos do consumo de proteínas ao longo do ano, do tempo gasto na realização dessa atividade, no montante de carne abatida. De fato, a caça não é a base da dieta diária da maioria dos povos indígenas, suprida principalmente por alimentos como raízes, peixes e frutos. Mas a relativa escassez da carne é um fato que pode enganar: a carne é alimento essencial na dieta e nada a substitui (Beckerman 1994).

Já o desejo que anima as caçadas pode ser mensurado de várias formas. Os Arara, que vivem na floresta amazônica paraense, quando estão nos acampamentos de caça não podem

¹ Caçadores Achuar, Aché, Awá, respectivamente, personagens de caçadas descritas por Clastres (1995), Descola (2006) e Garcia (2010).

conter a ansiedade “por mato e matança”, se dedicando muito mais à arte de matar do que preparar os animais abatidos (Teixeira-Pinto 1997: 89). Muitos pesquisadores ressaltaram a verdadeira compulsão indígena em relação à carne vermelha, o desejo inexorável do consumo desse alimento. Por isso, dificilmente dispensariam a carne de caça em uma refeição, a não ser por pairar sobre ele alguma restrição alimentar. David Mabury-Lewis, etnógrafo dos Xavante, afirma que entre estes há uma verdadeira paixão pela carne (1974: 79) e Charles Wagley nota que uma vez em campo, custou a entender o que os Tapirapé queriam dizer com “estou com fome”, quando tinham mandioca em abundância (Wagley 1988: 78). Stephen Hugh-Jones sintetiza as atitudes dos povos amazônicos frente à carne:

Les Indiens d'Amazonie manifestent pour la viande une passion et un appétit proverbiaux. Un repas qui en serait dépourvu serait indigne de ce nom, et bon nombre de langues amérindiennes établissent une distinction lexicale entre la faim ordinaire et la faim spécifique de viande. Préférée à tout autre aliment et sujet de conversation favori, la viande semble toujours manquer, quelles qu'en soient les quantités disponibles (1996 : 04).

Ademais, como notam diferentes pesquisadores, a caça toma particularmente a atenção dos indígenas, sendo um dos temas preferidos das conversas, quando são exaustivamente relatadas, comentadas, encenadas e planejadas. Uirá Garcia (2010: 36) nota que a caça é um dos principais assuntos tratados no dia-a-dia da aldeia Awá, sendo que “[o]s fatos da vida quase sempre são fatos da caça” e Tânia Stolze Lima (1996) ressalta o entusiasmo e a prodigalidade das conversas de caça entre os Juruna, que envolvem onomatopeias e gritos estridentes. Porcos-do-mato, especialmente, arrebatam os Juruna. Se uma vara é avistada atravessando o rio, estando os homens ausentes, as mulheres não perdem a caça (Lima 1996: 22). Maybury-Lewis afirma algo semelhante sobre os Xavantes diante do alvoreço quando avistam porcos. Segundo ele, era praticamente uma vida vivida virtualmente para a caça desses animais (1990: 287). E ainda: “os dois assuntos de que mais se ocupam os homens são a comida que há na aldeia (e onde, ou seja, em casa de quem pode ser encontrada) e detalhes das caçadas, inclusive proezas passadas e projetos futuros.” (1974: 79). Para os Desana, Reichel-Dolmatoff observou que os temas relativos aos animais, seus hábitos e habitats, e as diferentes anedotas relativas a experiências de caça, são da preferência dos índios. Segundo o autor, “Although the Desana clearly recognize the scarcity of game animals, the Hunt is for

them the preferred, and fundamentally male, activity around which all other aspects of their culture revolve.” (1971: 13).

A importância da carne de caça pode ser notada na sociabilidade indígena, onde possuem uma significância considerável como objeto de troca. Um caçador oferece a suas esposas a carne como meio de estabelecer seu estatuto de chefe da família e troca pedaços de carne com outros parentes quando quer obter favores. A partilha da carne é uma espécie de cimento intercomunitário essencial, sendo que os afins a trocam como forma de exprimir obrigações de reciprocidade. A troca também estabelece assimetrias entre posições sociais distintas (genro e sogro, caçador nômade e agricultor sedentário) colocando em relevo hierarquias existentes (Hugh-Jones 1996: 04).

Em se tratando da imaginação conceitual dos povos amazônicos, a caça ocupa aí uma posição também privilegiada, uma operação que põe em cena as posições de predador e presa, pontos cardinais das interações no mundo indígena (Arhem 1993). Trata-se, se assim podemos dizer, de um esquematismo básico, um modelo sensível de concepções mais abstratas. Essa é a perspectiva que se encontra nas formulações de trabalhos que tematizam a predação como o modelo de relação nas sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul (ver capítulo 3).

Factualmente recorrente, simbolicamente pregnante e sociologicamente estruturante, a caça é um dado fundamental na Amazônia. A série de elementos destacados pela etnologia regional revela a centralidade da atividade entre os coletivos amazônicos, oferecendo, por si só, motivos para que ensaiemos interpretações. Mas a captura aqui será outra. Este trabalho se concentra sobre os discursos antropológicos a respeito da atividade cinegética dos povos indígenas que habitam a Amazônia. Mais precisamente, o foco aqui são as produções da etnologia das terras baixas da América do Sul a respeito do tema.

O interesse em analisar os enunciados sobre a caça na Amazônia se justifica por alguns motivos. Em uma investigação inicial, constatei a atenção relativamente baixa dada ao tema, que incitava a um mapeamento preliminar sobre o campo, também como condição para instituir um solo de questões que subsidiassem uma investigação etnográfica futura. A ausência de estudos detalhados sobre a caça na Amazônia parecia contrastar com o papel central da atividade no cotidiano de muitos povos amazônicos, assim como a presença de

esquemas conceituais cujas relações de predação humana são centrais, enfatizados pela etnologia das últimas quatro décadas.

Paralelo a essas hipóteses iniciais, as abordagens ecológicas na antropologia contemporânea, que enfatizam os engajamentos práticos com o meio através de atividades que implicam múltiplas disposições humanas (Velho 2001), apresentavam instrumentos analíticos interessantes para pensar a caça. Mas era preciso identificar as possibilidades de aproximação dessa abordagem com a etnologia indígena, desde um ponto de vista da cinegética ameríndia. Os desenvolvimentos dos últimos 20 anos na etnologia da Amazônia, que problematiza as relações entre natureza e cultura na região, apontavam para a caça como uma dimensão especial onde o cruzamento entre a abordagem ecológica e as questões do multinaturalismo ameríndio parecia frutífero. Uma das razões para essa percepção resultava do reconhecimento da importância da caça para a escola do determinismo ecológico, que trabalha sobre o eixo da natureza/cultura, embora oferecendo proposições muito pouco satisfatórias. Sendo a caça uma atividade onde as relações entre humanos e não-humanos tem grande proeminência, uma abordagem que conjugue as análises contemporâneas da etnologia com os desenvolvimentos do “paradigma ecológico” abre portas mais sugestivas de análise. Restava recuperar o material etnográfico amazônico existente com vistas a levantar nichos possíveis de análise onde esse cruzamento fosse possível.

A hipótese de partida desse trabalho foi aos poucos se desfazendo. Ainda que o tema da caça não tenha até o presente motivado a constituição de um campo circunscrito de investigações, há uma quantidade considerável de dados que tendem a se multiplicar na medida em que penetramos o universo da etnologia ameríndia. Isso porque a atividade da caça é ela mesma múltipla e se interconecta com um sem-número de fenômenos, seres, instituições, práticas e conceitos no universo indígena, sendo difícil saber onde interromper as conexões. Multiplicidade que também desafia qualquer tentativa de definição. A caça se espalha pelos mais diversos domínios (o xamanismo, o parentesco, a guerra, a história, o ritual etc.), e a etnografia descreve muitos dos vasos que os comunicam. Por seu turno, o próprio espectro da atividade é extenso, indo da floresta à cozinha, do preparo do corpo ao preparo dos artefatos, do mito ao contato com os brancos. O material, então, se apresentou bastante vasto, mesmo que disperso e engolfado por outras análises. Esse caráter refratário da atividade colocava uma primeira questão: como então capturar a caça?

Os capítulos que se seguem percorrem algumas alternativas. O primeiro deles analisa de uma maneira bastante genérica o lugar que a caça ocupa na antropologia. A tentativa ali é trazer para o debate abordagens antropológicas que tomaram a caça como dimensão que fundamenta as sociedades pesquisadas. Sob a categoria de caçadores-coletores, a antropologia produziu um discurso sobre o humano e as formas de vida em sociedade, concentrando-se no papel central da caça e da coleta. Meu intuito é debater esse papel a partir dos desenvolvimentos dessa abordagem. Procuo ver a inflexão dessa perspectiva na Amazônia e os debates suscitados no campo da etnologia das terras baixas. Afinal, foram os estudos da ecologia cultural que produziram algumas das imagens mais recorrentes da Amazônia, tendo na caça um objeto de investigação fundamental.

A crítica ao modelo do determinismo ecológico veio junto com a passagem experimentada pela etnologia nas décadas de 70 e 80, que deslocou a análise para as perspectivas nativas sobre os fenômenos pesquisados. Isso nos leva a novas questões em torno do que pode ser a caça do ponto de vista indígena.

O segundo capítulo penetra esse problema, abandonando agora a perspectiva diacrônica da disciplina, para se concentrar na abordagem de estudos que enfatizam o conhecimento e as práticas ecológicas indígenas – pesquisas essas que apresentam modos de interação entre os coletivos e o seu meio. Organizo o capítulo em torno de nichos analíticos, tópicos da análise etnológica que envolvem relações ecológicas importantes para a caça. Dois conjuntos se constituem: o primeiro que denomino um modo de vida caçador, que engloba diferentes procedimentos de se relacionar com a realidade da mata na caça; e o segundo, onde trato das operações técnicas e do aparato que as práticas cinegéticas envolvem. Aqui se desenham algumas das características dos engajamentos da caça, e é possível distinguir alguns dos significados da atividade no universo ameríndio.

O terceiro capítulo busca dar conta de parte do discurso etnológico contemporâneo sobre a caça, que inscreve a atividade nos princípios cosmológicos operantes na Amazônia. Encontra-se em relevo aqui a noção de “predação”, que implica um modo relacional mais amplo nas socialidades indígenas. Esse princípio relacional nos leva para as questões da pessoa ameríndia, especialmente os problemas que coloca para a interação entre humanos e animais na caça. A noção de ponto de vista é uma das linhas de força mestras desse discurso e acarreta um jogo complexo de transformações no ato da caça. Por seu turno, o regime de

subjetividades ameríndio que o perspectivismo desenvolve, apresenta as ferramentas essenciais para que uma etnografia da caça possa abordar os elementos da atividade desde um ponto de vista indígena.

O que essa dissertação pretende iluminar é o conjunto composto de fenômenos, seres, instituições, práticas, procedimentos, materiais, conceitos indígenas que são objetos isolados da análise antropológica, mas que permitem reconhecer um verdadeiro complexo cinegético, com potencial etnográfico ainda pouco explorado. Concluo, portanto, apontando aspectos potenciais de uma abordagem das pragmáticas da caça que possam conduzir a uma análise em que os princípios cosmológicos ameríndios sejam considerados. Isso significa que é preciso abordar os movimentos e ações da caça a partir dos sentidos que ela adquire no universo indígena. Dessa forma, esse trabalho busca avertir um desvio do estado atual da etnologia, sem recusar suas contribuições fundamentais. Ao mesmo tempo, o objetivo é poder reconhecer a complexidade das práticas indígenas e apostar em caminhos que produzam novas trocas entre a ciência antropológica e o pensamento dos coletivos amazônicos.

As principais questões desse trabalho são direcionadas ao discurso etnológico sobre a cinegética ameríndia. É ele o objeto da presente pesquisa, que procura compreender os vetores da análise da caça, no intuito de dimensionar suas potencialidades e suas fraquezas, lacunas e pontos significativos que iluminam o fenômeno. Embora seja o meu ponto de partida, o leitor notará por vezes que a caça e o pensamento indígena roubam a cena. Trata-se de um efeito da própria natureza da empresa antropológica que, embora procure se distinguir do objeto analisado, é muitas vezes afetada por ele a ponto de se confundir com o pensamento nativo, ao modo de reversões entre figura e fundo. Mas trata-se também de uma dificuldade encontrada para manter a minha perspectiva apenas sobre o esqueleto teórico e explicativo dos trabalhos apresentados, incorrendo às vezes em desvios, mais ou menos longos, através dos fatos etnográficos. A tensão é permanente e expõe um dos desafios da empreitada.

O recurso à ideia de *linhas de força* do discurso tem outra consequência para a qual advirto o leitor. Utilizo a noção de linhas de força aqui no sentido da física. Trata-se de pensar a etnologia como um campo de forças discursivas, sobre o qual linhas múltiplas circulam, embora linhas de força façam o campo variar. Isso me levou a concentrar em apenas alguns dos estudos que me pareciam colocar questões significativas para a caça, deixando de lado uma ampla gama de trabalhos, cuja cobertura seria inviável e acima das capacidades do autor.

Portanto, lacunas serão notadas e se verá que alguns temas serão tratados apenas por um rápido sobrevoo. A quantidade de conexões que a caça apresenta me levou a optar pelo apontamento de algumas questões em forma de tópicos, como uma maneira de sublinhar potenciais desenvolvimentos. Temas fundamentais relacionados à caça como sonhos, doenças, relações de gênero, tabus alimentares, xamanismo, não são apresentados de maneira separada, mas se encontram presentes em diferentes momentos do texto, expressando também as múltiplas relações de alguns desses aspectos com a caça. Espero poder desenvolver alguns desses temas em outra oportunidade.

O tom de paráfrase que o trabalho por vezes pode adquirir se deve ao caráter de mapeamento que é também um dos objetivos desse estudo. Embora com certa limitação na amplitude, a apresentação de uma variedade de povos e etnografias, além da ênfase em diferentes temas, busca realçar a complexidade da caça e dimensionar sua presença na vida social dos povos amazônicos. Sendo assim, o leitor irá se deparar com fragmentos que são comentários e apresentações dos argumentos dos autores, importantes do ponto de vista do panorama da produção e do cotejamento que conduz às conclusões. O mapa permanece aberto, capaz de produzir sempre novas conexões.

Resta ainda dizer uma coisa sobre o presente etnográfico. Utilizo-o como recurso expressivo, ou seja, os dados etnográficos são tomados como dados do presente, muito embora tenham sido descritos às vezes 50 ou 60 anos atrás. A dinâmica da história em momento algum é ignorada aqui, e será ressaltada em diferentes pontos. Muita coisa mudou nas sociedades indígenas, especialmente quanto às práticas de caça, vide a introdução de armas de fogo, a restrição de áreas de caça, a redução dos animais disponíveis etc. Em geral, as transformações apontam para a precarização das condições dos povos caçadores. Mas se quero aqui destacar os elementos do discurso antropológico sobre a caça, antes que os dados da caça na Amazônia, justifica-se, espero, o uso do tempo presente na construção textual.

Nada simples é recuperar, na leitura, a experiência. Mais difícil ainda é escrever a frio, sem que a escrita transcreva uma vivência. O texto antropológico é correntemente uma tradução de experiências do corpo, de saídas a campo, aprendizados, interlocução dos sentidos, de subjetividades e de conhecimentos. Por isso, a antropologia que se lê nos livros está quase sempre eivada da vivência direta ou de terceiros, as quais o autor recorre na hora de fundamentar sua ciência. Sendo esse o modo como compreendo a escritura na disciplina, o

desafio dessa dissertação não poderia ter sido maior. Era preciso vivenciar alguma experiência para que o fosso entre o pensamento do meu texto e os discursos que analiso sobre a caça – linguagem do corpo, dos gestos, das ações, das afecções, mais do que organização de ideias – pudesse ser transposto. Escolhi, então, uma espécie de etnografia dos livros. Suspendi as questões que trazia para me deixar levar pelas questões que a literatura etnográfica oferecia. Além do contato com o universo indígena, uma série de outros aspectos que perpassam o trabalho etnológico emergiram. Eles vão desde um conhecimento sobre as engrenagens do campo antropológico a uma compreensão de maneiras de traduzir e analisar, de produção de analogias e de escrituras. Em um plano, são os modos da etnografia de fazer, coser, tecer relações e palavras, colocando em funcionamento a estrutura da disciplina e dos “extra-campos”, que seriam mecanismos linhageiros, financeiros, institucionais e políticos. De forma contínua, as etnografias das terras baixas fornecem experiências das maneiras pelas quais a mediação antropológica constrói relações e produz com o pensamento indígena dobras sobre o pensamento da antropologia.

Capítulo 1

Um lugar para a caça na antropologia

Nas próximas páginas percorrerei o campo da antropologia definido como os estudos das sociedades de caçadores-coletores, tido por alguns como a “espinha-dorsal” da antropologia (Barnard & Woodburn 1988) e que agrega sobre tal rubrica uma ampla variação de perspectivas teóricas e de contextos etnográficos. A antropologia dos caçadores-coletores desenvolveu alguns dos temas relacionados à caça através da pesquisa de aspectos econômicos, sociais e simbólicos. Já a categoria de caçadores-coletores abarca diferentes realidades etnográficas, sendo o esforço central o estabelecimento de alguns padrões dentre as variações encontradas. Com efeito, é principalmente essa a antropologia (definida como um campo relativamente autônomo no seio da disciplina, composto por conceitos, linhas de investigação, escolas de pensamento, reuniões científicas, publicações etc.) que oferece uma sistematização mais concreta de informações sobre a caça, ainda que a atividade esteja submetida às relações sociológicas e econômicas mais amplas. O esforço inicial de conceitualização da prática cinegética encontra-se atrelado a análise dos princípios societários que ela evoca, as condições sociais que ela implica. Mais recentemente, os pesquisadores dos povos caçadores-coletores passaram a dar maior atenção ao tipo de relação ecológica que a atividade cinegética envolve, assim como uma conceitualização mais detida sobre os aspectos técnicos e ambientais da atividade. Este é o caso das pesquisas de Tim Ingold (1986) e Nurit Bird-David (1990), por exemplo.

Não objetivo apresentar uma revisão exaustiva do campo dos “caçadores-coletores”, suas origens e desenvolvimentos, mas apontar algumas das linhas de força que oferecem questões ao problema a que concerne essa pesquisa, a saber, o que pode ser a caça, desde um ponto de vista antropológico.

1.1 - A antropologia dos caçadores-coletores

O tema dos caçadores tem raízes profundas no pensamento ocidental, alimentando a imaginação de filósofos em suas reflexões sobre a origem da humanidade e seu desenvolvimento. As formulações de Hobbes, Locke, Rousseau, Vico e outros sobre caçadores e coletores, entretanto, se concentravam na “Condição da Natureza Humana” e não na natureza de uma sociedade específica. A origem selvagem do homem colocava questões sobre a essência dessa humanidade, suas volições e pendores, e pensadores diversos buscavam interpretar as disposições mais elementares da espécie. Por outro lado, muitas das ideias que especulavam sobre as sociedades de caçadores voltavam-se para as formas incipientes das instituições sociais, para a origem da propriedade, para a ideia de um comunismo primitivo e de outras formas da vida econômica. Os principais pensadores que estabeleceram os alicerces das ideias modernas se viam às voltas com sociedades de caçadores-coletores hipotéticos, raramente com alguma base etnográfica ou arqueológica, utilizando tal construção para interrogar sobre a natureza social do homem e seu descolamento da própria natureza como reino das necessidades. A imagem dessas sociedades variou entre ora uma ênfase nos constrangimentos físicos, ora uma concepção da mentalidade do homem caçador – polaridade que fez sua história no pensamento antropológico (Barnard 1999).

Da origem da economia às formas de governo, as especulações sobre caçadores-coletores variaram consideravelmente ao sabor das ideias de cada época e à tendência de cada autor. O que é preciso considerar é a persistência da configuração desse modo de vida no pensamento ocidental, enquanto especulação sobre a condição humana e a vida em sociedade. Caçadores-coletores ocupam uma posição importante também no pensamento evolucionista do século XIX, que estabeleceu etapas de desenvolvimento da humanidade, reservando a essas sociedades os estágios mais simples da vida humana. Esse é o modo como eles aparecem na obra de alguns fundadores das ciências do homem modernas, como Karl Marx e Lewis Henry Morgan (*ibid.*: 379).

No que diz respeito a esse trabalho, considero o quadro dos caçadores-coletores a partir de uma abordagem da antropologia, quando a categoria ganha maior estofamento, com dados e conceitos definidos. No século XX, a ciência antropológica propôs tipologias nas quais os

caçadores-coletores têm um papel referencial. Tomada em termos diacrônicos, essa categoria revela-se robusta a partir dos estudos da escola da ecologia cultural norte-americana, e mais precisamente nas formulações de Julian Steward. Nos trabalhos de Steward, a ideia de um núcleo cultural (“cultural core”) que mantém certa regularidade em perspectiva comparada é tomada como dispositivo heurístico (ver, p. ex., Steward 1955). O núcleo cultural está ligado aos aspectos da subsistência e dos arranjos econômicos, o que inclui tecnologia e eficiência extrativista, organizações econômicas e formas de troca, relegando aspectos como ritual, mitologia e religião a um papel pouco impactante sobre a análise (cf. Steward 1946). Na teorização de Steward, a adaptação a determinados ambientes é uma função do “núcleo cultural”, na medida em que as condições oferecidas pelo meio são fatores determinantes para o desenvolvimento dos aspectos técnicos e econômicos relacionados às formas de subsistência, aspectos esses que modelam outros elementos culturais. Steward busca analisar as formas e funções culturais em áreas distintas, que estariam submetidas a condições ambientais similares, e que influenciariam, assim, a organização do trabalho e as atividades econômicas. O resultado seriam formas de organização social comparáveis que, definida a categorização a partir de seus elementos centrais, são enquadradas em categorias de uma escala evolutiva (*band, tribe, chiefdom, state*) (cf. Service 1966). Nesse modelo, contudo, grande parte dos aspectos culturais permanece residual e não penetra a explicação. O grande conflito teórico instaurado é, portanto, como a economia penetra a cultura. (Yengoyan 2004: 60).

Com Steward o problema da conexão entre a dimensão social e econômica se torna uma questão elementar: quais são as conexões entre elas, qual relação causal existe, como a economia está vinculada aos demais componentes sociais (ver Testart 1988 e comentários, especialmente o de Ingold). A noção de *bando* que Steward aplica, busca dar conta dessa relação ao apontar para o nível elementar de integração social que corresponderia à economia de caça e coleta. Outros que seguiram as formulações de Steward, como Elman Service (1966), desenvolveram o aspecto sociológico das sociedades caçadoras e coletores, sistematizando em uma escala evolutiva as formas de organização social, os “níveis de integração”, dando conta também da mudança social. A sociedade ganha destaque e o modelo

sociológico reduz o valor a importância dos aspectos culturais na diferenciação das sociedades².

A submissão da cultura a uma função adaptativa resultou em uma ênfase nos aspectos ecológicos e uma interpretação materialista da vida social, onde os fatores ambientais determinam elementos culturais e sociológicos. Em uma crítica pontual, Pierre Clastres oferece uma imagem precisa desse discurso, que na América indígena alimentou por longo período um debate em torno das relações entre o homem e a natureza. Segundo Clastres, a perspectiva materialista e economista do mundo selvagem é resultado de uma virada no discurso que ocorreu ainda no século XIX e que passou a considerar a sociedade primitiva como “o mundo da miséria e da infelicidade” (2004: 240). Dessa forma, a economia primitiva se torna uma economia da subsistência, que permite aos selvagens apenas sobreviver. A impossibilidade da sociedade primitiva de superar o limiar da sobrevivência se deve ao “seu subdesenvolvimento tecnológico e de sua impotência diante de um meio natural que ela não consegue dominar” (*ibid.*). A guerra, assim como outras dimensões da cultura, se explica pela necessidade e a luta para superar a escassez.

A natureza contra o homem é certamente uma imagem recorrente nas interpretações dos povos caçadores-coletores durante longo período na antropologia. Não por acaso, metodologias que cruzavam aspectos biológicos, geográficos e estatísticos marcaram diversas pesquisas sobre as relações entre as limitações ecológicas e as formas assumidas pela vida social. Na Amazônia, essa será a base para de abordagens sobre a otimização, maximização e gestão do recurso/tempo durante as décadas de 60 a 80 (ver, p. ex., Gross 1975; Ross 1978). O essencial em uma análise da caça será esse deslocamento da cultura e a perspectiva sobre o papel determinante dos elementos físicos, retidos a partir do conhecimento da ciência moderna.

A antropologia dos caçadores-coletores intensificou seu desenvolvimento a partir do acúmulo de estudos entre sociedades de caçadores-coletores modernos, que permitiu

² Veja-se a passagem em que Service tece considerações sobre o nível do “bando”, a escala mais baixa de crescimento cultural e de respostas adaptativas às variações do ambiente: “Their [caçadores primitivos] culture and society are rudimentary in certain respects, most obviously in technology and in social complexity, but in some other respects their culture is as elaborate as our own. In many important aspects of etiquette, morality, religion, art, family life, rules and sentiments of kinship and friendship, and in “things of the spirit” generally – **all aspects of culture that are not directly responsive to increases in the size and complexity of society** – it is not appropriate to use such words as “low” or “rudimentary””. (1966: 02, ênfase minha)

identificar questões etnográficas importantes para o projeto analítico de compreender os elementos básicos da vida em sociedade, aquilo que dá origem aos modos de organização mais complexo da vida social, econômica e política. O exemplo canônico é a publicação do seminário *Man the Hunter* (Lee & Devore 1968).

1.2 - *Man the Hunter*

The lasting impact of the category ‘hunters and gatherers’ is that, after *Man the Hunter*, the use of the category homogenized cultural and social structural differences among local societies which were the initial foundations of the study of non-literate peoples. Cultural differences might have been magnified by fieldworkers up to the 1940s and 1950s, but the homogenization of particular societies under ‘hunters and gatherers’ created an almost total collapsing of differences.

Aram Yengoyan, 2004.

Em 1966, realizou-se em Chicago, EUA, o seminário *Man the Hunter*, reunindo os principais estudiosos das sociedades de caçadores-coletores. Definiu-se ali as bases da moderna antropologia dos caçadores-coletores, um ponto de inflexão importante do qual se seguiram o adensamento de pesquisas sistemáticas e definição conceitual. Na ‘dicção’ própria de *Man the Hunter*, a caça representa o modo técnico de manipulação da natureza de maior sucesso na adaptação humana, visto ter atravessado a história do homem de sua origem até o presente. Ela cristaliza um modo econômico primitivo, permitindo a antropologia compreender as formas elementares da vida em sociedade.

As contribuições etnográficas do seminário permitiram um debate em torno de diferenças ecológicas e das formas econômicas assumidas por diferentes sociedades que produziam variações no modelo dos níveis de organização do social. Em sua participação, Steward (1968: 321-334) ofereceu uma reflexão sobre os “fatores determinantes” – aspectos culturais (tecnologia e economia) e ambientais – onde abordou problemas etnográficos da caça, se ocupando de questões que acreditava importantes de serem isoladas na análise de cada caso. A “natureza da presa”, seu tamanho e suas peculiaridades em relação à mobilidade eram para o autor fatores decisivos, levando em conta que em certas situações a cooperação pode ser determinante na produtividade de uma caçada. Da mesma forma, dispositivos culturalmente desenvolvidos, tais como conhecimento dos hábitos dos animais e armas

apropriadas para presas grandes, devem ser levado em conta, pois são “fatores causais determinantes” nas formas sociais que serão objeto de comparação. Pois a ausência ou a presença de fatores tais como arco e flecha, podem interferir na máxima eficiência na exploração do ambiente, e tendo (ou não) um efeito de aumento ou diminuição da população, ou uma reação na forma de agregação dos segmentos sociais. A relação é causal, sendo que a caça merece real atenção quanto a seus aspectos relativos à produtividade e ao trabalho exigido.

A contribuição de Steward buscava aperfeiçoar o paradigma a partir das pesquisas realizadas sob a influência da escola neo-evolucionista. Em contraponto, a contribuição de Marshall Sahlins, “Notes on the original affluent society”, esboça algumas das contradições e dificuldades do modelo. Sahlins aponta a visão triste e negativa construída a respeito dos caçadores-coletores, indivíduos lutando pela sobrevivência, ocupando o mais baixo nível de humanidade, com uma incompetência técnica que não deixa tempo para o lazer e para “construir cultura” (Sahlins 1968: 85). Diferentemente, ele propõe que os caçadores e coletores são sociedades afluentes originais, aquelas em que todas as necessidades das pessoas são facilmente satisfeitas. E argumenta contra a projeção do modelo da escassez (que pauta nossa economia mercantil) sobre a economia dos caçadores, enfatizando assim o relativismo como método. Segundo Sahlins, “[e]scassez não é uma propriedade intrínseca dos meios técnicos. É uma relação entre meios e fins.” (*ibid.*: 86; ver também Sahlins 1972).

A contribuição de Sahlins busca inverter a relação entre limitações ambientais e cultura, com uma crítica implícita do uso dos modelos da ciência sobre as relações de produção nativas. Ainda assim, ela se alinha ao discurso do simpósio, bastante marcado pela perspectiva sobre os modos de subsistência como características essenciais para compreensão dos caçadores-coletores. De maneira geral, esse discurso se orienta para a organização do trabalho e as atividades econômicas como relações que engendram formas de organização social que podem ser comparadas.

É digno de nota ainda as contribuições do simpósio *Man the hunter* sobre os caçadores das terras baixas sul-americanas. Ela se resume a um texto específico, o de Donald Lathrap (1968), e alguns comentários de etnólogos presentes, além de uma consideração final realizada por Claude Lévi-Strauss que aborda exemplos dos povos sul-americanos – o que é sintomático do baixo rendimento da categoria no americanismo tropical. Lathrap aborda as

sociedades caçadoras do interflúvio amazônico a partir de um ponto de vista histórico, trabalhando com a distinção, então já estabelecida no campo, entre populações habitantes das regiões alagáveis e próximas aos rios e os habitantes da floresta. Esta distinção concerne às distintas formas de apropriação dos recursos naturais, tendo consequências sobre as formas culturais assumidas por cada população. A tese defendida por Lathrap, baseando-se nos dados históricos (arqueológicos, linguísticos, etc.) disponíveis à época, é a de uma anterioridade da ocupação das várzeas e o desenvolvimento da agricultura em relação à habitação nas regiões de floresta de terra firme. A ocupação da floresta teria sido o resultado da expulsão de grupos menos preparados belicamente pela chegada de grupos mais fortes³.

Man the Hunter reuniu estudos dos caçadores-coletores modernos, reconhecendo assim o valor das pesquisas de diferentes sociedades ao redor do planeta que compartilhavam aspectos econômicos, técnicos e sociológicos, passíveis de serem abordados por uma ciência objetiva. Há, nos trabalhos reunidos, um vetor evolucionista e uma ênfase nos modos produtivos e formas do trabalho; há ainda um vetor político nas análises, como variável significativa das formas etnográficas encontradas; há um componente ecológico essencial, analiticamente estruturado a partir das relações que os coletivos tecem com seu ambiente, mas com pouca ou nenhuma consideração dos conceitos e noções nativas; há, por fim, uma disjunção significativa entre aspectos sociológicos e a cultura. Quanto à procura por alimento, ela é uma função da obtenção de recursos necessários, e está associada ao trabalho, ao tamanho da população, às condições ambientais para formar um sistema previsível em suas características formais, onde a interferência de variáveis políticas e ecológicas demandam uma maleabilidade das tipologias.

³ A arqueologia mais recente (início de 80 em diante) revelou alguns equívocos de base nas interpretações dessa época (ver Roosevelt 1992). A primeira delas concerne à premissa de que a floresta tropical seria um ambiente pobre para o homem, e que não seria propícia para o desenvolvimento cultural dessas sociedades. O padrão de vida amazônico como degeneração de modelos andinos foi contestado por estudos que revelaram a precedência da Amazônia em diversas inovações culturais, como a cerâmica, por exemplo. Da mesma forma, há evidências de grandes e complexas ocupações populacionais na Amazônia. O fato é que as configurações atuais dos índios amazônicos muito devem ao processo de ocupação iniciado com a chegada dos europeus, assim como as perdas populacionais, que provocaram migrações e mudanças de habitats. “Portanto”, diz Roosevelt, “a adaptação etnográfica deve ser considerada, em parte, como uma adaptação às consequências da conquista, e não apenas às características do ambiente amazônico” (Roosevelt 1992: 57). O que interessa é que há uma longa sequência de ocupação, complexa e com mudanças significativas, que não permitem sustentar uma continuidade entre muitas das dimensões sociais dos povos pré-históricos e as sociedades do presente.

1.3 – Alguns desdobramentos do campo

Nos anos 80, a organização de uma nova conferência buscou apreciar o crescimento dos estudos sobre caçadores-coletores desde aquele primeiro encontro. Daí em diante, os pesquisadores do tema voltaram a se reunir periodicamente para debater o estado da arte do campo. No simpósio de 1988, publicando as contribuições do congresso realizado 20 anos depois de *Man the hunter*, Tim Ingold, um dos organizadores, definiu assim os objetivos do encontro:

Its major goals were to further the comparative understanding of hunting and gathering societies, to demonstrate the relevance of hunter-gatherer studies to the construction of anthropological theory, to draw attention to the current status of hunting and gathering peoples as citizens of the modern world, and to provide a medium for presenting the results of recent empirical research (Ingold, Riches, Woodburn 1988, p. 02).

Retomar o problema dos caçadores-coletores a partir das sociedades contemporâneas teve como consequência uma série de questões para a categoria, principalmente no que concerne às conexões entre o presente e o passado da caça e da coleta. Em outro contexto, Tim Ingold expôs como a ideia de “caçadores e coletores” se apresenta no pensamento moderno do Ocidente (Ingold 1999). Para este autor, trata-se de uma reflexão moderna sobre a separação entre o homem e a natureza – diferenciando a humanidade dos animais – e a construção para si mesmos de uma história da civilização. Nesse sentido, dois eixos de desenvolvimento foram concebidos: o biológico e o cultural. As mudanças do primeiro eixo foram concebidas a partir do paradigma darwiniano. O segundo eixo inclui as mudanças das primeiras formas de vida humana até a ciência moderna. É a interseção desses dois eixos que constitui a origem social da vida humana, de onde a história se destaca da linha da natureza humana. “It was to characterize the condition of humanity at the junction of evolutionary and historical change, that modern thought posited ‘the hunter-gatherer’” (1999: 399).

A importância dos estudos de caçadores-coletores para a antropologia, e o pensamento ocidental em geral, se encontra justificada por esse cruzamento entre o biológico e o cultural que elas evocam. A possibilidade de uma investigação sobre as primeiras formas de sociabilidade humana, baseadas nas atuais sociedades, permitiu às ciências do homem especular sobre as condições mínimas de sobrevivência e convívio dos indivíduos. Cerca de

12.000 anos atrás, virtualmente todas as sociedades viviam da caça e coleta e assim permaneceram por grande parte da história da humanidade (Lee & Daly 1999). Tais fatos explicam uma fascinação sobre os povos caçadores, que não deixa de guardar certa ambiguidade. Podendo oferecer elementos significativos para pensarmos a condição humana, essa continuidade com o passado coloca também incertezas, e não se pode ignorar o caráter especulativo sobre a similitude dos modos de vida atuais e os da pré-história. Com efeito, tais sociedades colocam questões sobre as estruturas da vida em sociedade, algumas delas apontadas por Lee & Daly: como se pode viver e ter vivido sem estado; como viver sem tecnologia acumulada, quais as possibilidades de viver na Natureza sem destruí-la (*ibid.*).

Os organizadores da *The Cambridge Encyclopedia of the Hunters and Gatherers* (Lee & Daly *op. cit.*), em sua introdução, tomam a precaução de ressaltar que as sociedades classificadas hoje como “forrageiras” praticam uma subsistência mista. No caso da América do Sul, grande parte dessas sociedades também realiza atividades de plantio, desenvolvendo alguma agricultura básica em seus períodos de *trekking*. O papel da história em relação à caça e a coleta nessas sociedades permanece um dado que deve ser compreendido etnograficamente, o que dificulta a categorização de caçadores-coletores quando o contato intenso com outras sociedades, especialmente no período colonial, transformou práticas de alguns povos, embora nem sempre estes tenham deixado de se pensar como caçadores.

Para Lee & Daly, caçadores e coletores podem ser definidos por características essenciais referentes à sua vida social. Ao lado do modo de subsistência, as formas de organização social e a cosmologia são as grandes áreas para análise dos caçadores-coletores atualmente. Ao lado destas dimensões da vida social em que se baseiam as pesquisas dos caçadores-coletores, uma perspectiva neo-evolucionista cada vez mais refinada insiste sobre uma perspectiva histórica do modo de vida da caça e da coleta, lançando-o ao passado mais longínquo da humanidade e fazendo emergir sua durabilidade e resistência ao longo desse tempo. A operação de classificação e tipologização que faz parte do movimento dessa antropologia, com efeito, busca enquadrar socialidades muito distintas, padronizando esses grupos a partir de características determinadas, em um processo de identificação comparativa entre propriedades substanciais comuns. A meu ver, trata-se aqui de um procedimento reducionista que não dá conta da multiplicidade de experiências existentes.

Segundo Alan Barnard, o debate no fim do século XX sobre os caçadores-coletores se pauta pelas seguintes questões:

[...] whether hunter-gatherers embody a single, unique mode of production, about their usefulness in archaeological analogy, and about their enhanced goodness compared with the rest of humanity. There has been special interest in their knowledge of plants and animals, and, on the fringes of anthropology and beyond them, in their spiritual knowledge (1999: 382).

É preciso notar que apenas no período recente, como o próprio autor afirma, o interesse em saber o que os caçadores e coletores tem a dizer sobre a natureza do seu modo de vida ganhou relevância. Isso vem representado por um discurso que enfatiza os modos tradicionais de manejo do ambiente, com forte repercussão sobre o ambientalismo e as políticas públicas em diferentes contextos. Uma mudança na concepção do ambiente, positivando as relações que os caçadores-coletores mantêm com o meio. Vê-se que esse movimento tem provocado, ao menos na etnografia americanista, uma percepção diferente sobre as práticas de caça, que buscam observar elementos de uma agenda distinta e que não se ocupam primariamente de uma categorização de tipos de sociedades, ao modo caçadores-coletores (ver Balée 1993; Posey 1996).

A definição de caçadores e coletores transita entre diferentes domínios da vida de uma sociedade, sendo que o espectro vai da natureza humana, passando por meios de subsistência até as formas de organização adotadas. São os desenvolvimentos recentes apontados por Alan Barnard que maiores considerações apresentam sobre a caça propriamente dita, uma atenção à atividade como particularidade de sociedades contemporâneas, uma particularidade que apresenta características das formas de relacionamento desses grupos com os elementos do meio natural, através da organização econômica e social e mesmo das formas políticas (ver artigos em Lee & Daly, *op. cit.*).

Aos temas da tecnologia, da mobilidade e territorialidade, e das formas de organização social dos caçadores contemporâneos, somam-se hoje os trabalhos desenvolvidos sobre as formas de engajamento que caçadores desenvolvem com a natureza, uma senda de pesquisas que busca abordar os modos de percepção e a ecologia dos povos estudados. Dentre esses trabalhos, destaca-se a obra de dois autores com forte diálogo entre si: Nurit Bird-David e Tim Ingold (Bird-David 1990; 1992a; 1992b; e Ingold 2000) A despeito dos

desenvolvimentos de outros temas em suas obras, pode-se dizer que as pesquisas apresentadas por ambos desloca algumas das premissas básicas sobre as sociedades de caçadores-coletores e busca dar atenção para uma série de conhecimentos e de práticas existentes nessas sociedades que se relacionam a sua interação com o meio. A questão encontra-se no cerne do campo antropológico dos caçadores-coletores, já que essas sociedades são definidas por uma relação fundamental com o ambiente onde vivem. Sendo a natureza o meio direto de onde tiram seu sustento, a interpretação antropológica viu aí modos mais amplos de relações, seja sob o signo da reciprocidade, da dependência ou da unidade com a natureza, onde a cosmologia, organização social, religiosidade, tecnologia e demais dimensões isoladas pelo pensamento antropológico se encontram imbricadas de uma forma diferente dos modelos ocidentais. Não é por acaso que essa interpretação tenha por longo período beirado a naturalização, e, não menos ao acaso, tenha oferecido às sociedades de caçadores-coletores o primeiro estágio na evolução da história da humanidade. São os primeiros atos civilizatórios dos caçadores que destacam o homem da natureza, mas os seus modos são ainda muito próximos desta para que obtenham uma emancipação completa.

Lee & Daly (1999, ver também Bird-David 1990) destacam o papel social da partilha (*sharing*) como elemento do ethos das sociedades de caçadores-coletores, o que aponta para a centralidade da reciprocidade e para o igualitarismo. Em se tratando de uma visão de mundo, é a relação com a natureza que cria uma singularidade para esses tipos de povos. A noção de *giving environment* (Bird-David 1990), cunhada para caracterizar essas relações, busca se opor, justamente, à perspectiva ocidental sobre a selvageria da natureza, enfatizando uma concepção do mundo natural animado por forças morais e místicas. Bird-David demonstra como nestas sociedades a relação entre os humanos e o ambiente é concebida como uma relação de parentesco bem próximo (*ibid.*).

A perspectiva em torno das relações com o ambiente nessas sociedades tem sido uma das vias mais férteis de análise, sobretudo quando tomam as teorias nativas a respeito dessa relação. Pois aqui podemos compreender como são concebidos os modos de subsistência que estão na base da categoria caçadores-coletores a partir dos modelos do próprio pensamento indígena. Tim Ingold mostrou como a interpretação antropológica das relações dos caçadores-coletores com seu ambiente tende, em geral, a naturalizar essas sociedades (1999; 2000). A distinção ontológica do Ocidente entre um mundo intencional localizado na mente

significadora e o universo da natureza, objeto da modelização humana, reduz a relação com o ambiente a uma interação material com um mundo exterior – é apenas quando o ambiente é representado no pensamento que ele se torna parte do mundo das pessoas. Ora, dessa forma a interpretação das relações ecológicas dos caçadores passa pela concepção de que esses não reconstróem o ambiente (como fazem os povos sedentários) segundo suas concepções cosmológicas, mas encontram essas concepções *ready made* no mundo. Nesse sentido eles apenas ocupam o mundo ‘natural’, ao invés de um espaço construído.

Yet, the people themselves insist that the real-world landscape in which they move about, set up camp and hunt and gather, is not alien at all but infused with human meaning – that this meaning has not been ‘pinned on’ but is there to be ‘picked up’ by those with eyes to see and ears to hear (Ingold 2000: 57).

O desenvolvimento da ideia de habitar o mundo (“*dwelling*”) permite Ingold aproximar algumas das atividades à vida dos povos caçadores-coletores. Para o autor, é através do *habitar* uma paisagem, através da incorporação de suas características em um padrão de atividade diário, que esse espaço se torna sua casa para os caçadores-coletores. Ora, esse modo de habitar o mundo é realizado tanto pelas atividades de caça e coleta, quanto por ações poéticas de narrar um mito, cantar uma canção, contar estórias. O mundo se abre para as pessoas, é a revelação, e não a transformação do mundo que os caçadores buscam. É através das atividades práticas no ambiente que o mundo entra diretamente na constituição da pessoa, “not only as source of nourishment but also as a source of knowledge” (*ibid.*).

Pode-se entrever aqui uma forma diferente de abordar os acontecimentos que ocorrem entre os homens, os animais, plantas, paisagens e os demais elementos do meio que constituem a vida – linha de fuga que permite uma saída do modelo de caçadores-coletores, e o seu rastro evolucionista e reducionista. Claro está que o desenvolvimento dessa categoria não é linear, mas justamente multilinear e complexo, com pontos de vista opostos, diversidade de posições e diferenças de ênfase, como se vê em Barnard (2004). Contudo, e como o quadro contemporâneo dos estudos das sociedades de caçadores-coletores parece insistir, a categoria veicula uma imagem tipificante e uma definição genética, antes que morfológica, das sociedades investigadas. As tais linhas de fuga do modelo que se apresentam no pensamento da antropologia contemporânea permitem um desvio ao mesmo tempo em que revelam certa

pobreza da categoria de caçadores-coletores – categoria que apresenta ainda um outro problema: a diferença ali parece ser antes marcada por uma não-identificação do que uma variação do modelo de sociedade ocidental, a presença de uma ausência ao invés da invenção de outras formas de vida.

A categoria tem ainda nos dias atuais um uso frequente. Contudo, em alguns dos campos da disciplina seu rendimento tem sido baixo. Esse é o caso das pesquisas com as populações das terras baixas sul-americanas. O não-alinhamento do americanismo com os *hunter-gatherers studies* tem como corolário uma captura da caça nas sociedades indígenas através de referencial teórico diferente, produzindo relações e análises de outra ordem. Mas se essa é a característica da etnologia indígena dos povos da Amazônia nos dias atuais, a história nem sempre foi assim. Houve um período em que a ecologia cultural teve forte presença na antropologia das sociedades amazônicas, e o debate com o campo das sociedades caçadoras-coletoras esteve presente. Isso nos leva a pensar que a etnologia indígena das últimas três décadas se constituiu em oposição a esse modelo (cf. Rivière 1993; Viveiros de Castro 2002b).

1.4 - Caçadores-coletores na América do Sul

À primeira vista, como campo de pesquisa, a antropologia dos caçadores-coletores abarca povos espalhados por todo o mundo. Porém, as sociedades indígenas da América do Sul, do cone sul à terras baixas amazônicas, foram objeto de interpretações que questionaram o enquadramento dessa categoria na região.

Na clássica obra organizada por Steward, *Handbook of South American Indians (HSAI)*, que reuniu os trabalhos etnográficos da primeira metade do século XX e definiu algumas das imagens impregnantes da Amazônia, os caçadores-coletores são abordados sobre uma dupla perspectiva: a ambiental e a histórica. Para Steward e seus colaboradores, duas grandes categorias de caçadores-coletores são encontradas na América do Sul. A primeira contém povos nômades que habitam o cone sul, os nômades do pampa argentino e os habitantes da Patagônia, e os coletores de frutos do mar do arquipélago sul do Chile. A segunda categoria inclui os chamados “foot nomads of the forest” e os “canoe people”, ou

seja, um largo espectro de comunidades vivendo nos interflúvios dos grandes cursos d'água na Amazônia, assim como populações que adaptam suas atividades a áreas alagadas (Rival 1999: 77). Steward e seus colaboradores no *HSAI* consideraram a presença as limitações ambientais como justificativa para as dificuldades de estabelecimento de produções agrícolas entre os nômades da costa chilena, assim como para os caçadores-coletores dos interflúvios amazônicos. Com efeito, entre esses últimos, as condições ambientais não eram de todo suficientes para explicar o modo de vida desses povos. Era preciso considerar as pressões sofridas por esses povos por outros coletivos que os empurraram das áreas de várzea na disputa por terrenos mais férteis. Seria preciso considerações históricas para compreender a adaptação dos povos nômades do interflúvios a esse ambiente.

O enfoque ambiental dessas populações, que prevaleceu nos anos 60 e 70, baseou-se nas hipóteses das limitações do ambiente e na “Optimal Foraging Theory” para abordar temas como os *inputs* proteicos, os gastos de energia, a produtividade em comportamentos de subsistência, etc. Esse enfoque ignorou os fatores históricos, eclipsando este tipo de explicação até a década de 80.

Com efeito, na conferência *Man the Hunter*, que analisamos acima, os trabalhos voltados para a América do Sul (Lévi-Strauss e Lathrap) sustentaram o argumento cultural-histórico, rejeitando a ideia de que sociedades de caçadores-coletores tenham existido na Amazônia. O argumento dos autores afirmava que os bandos nômades marginais encontrados na região são, na verdade, formas deterioradas ou regressivas de agricultores que adotaram em algum momento o modo de vida de caçadores-coletores. O modelo regressivo, seja como involução sociocultural, seja como condições negativas impostas ao grupo, tinha como imagem a perda provocada por elementos exógenos – políticos ou ecológicos (ver Lévi-Strauss 2003; cf. Fausto 2001: 169-174⁴). A hipótese do “falso arcaísmo” dos caçadores-coletores da Amazônia acabou por impactar a aplicação da categoria na região. Como afirma Laura Rival, comentando esses trabalhos:

⁴ Fausto realiza uma crítica do modelo, conforme o material Parakanã. Segundo o autor, é preciso, por um lado, positivar a regressão, o que ele faz por meio da ideia de “escolha” de alternativas viáveis de adaptação; por outro lado, pela complexificação da passagem da agricultura para o forrageio, reconhecendo processos intestinos e mecanismos de tomada de decisão, o que envolve contextos históricos e agentes sociais – e o que implica, por fim, deslocar a ênfase da subsistência para outros campos (*op. cit.*).

Consequently, as the first category of foragers defined by Steward and his collaborators had literally become historical, as those composing the second category were found to be “clearly regressive, not primitive” (Lévi-Strauss 1968), it was considered inappropriate to include South American Indians in the emerging field of hunter-gatherer studies (*op. cit.*:78).

Desse modo, segundo Rival, a despeito da importância crucial da caça e da coleta nas economias de subsistência das sociedades indígenas da América do Sul, elas jamais foram integradas nesse espectro comparativo *cross-cultural* (Rival 1999: 78-9). Isso poderia explicar a razão do uso infrequente do rótulo caçadores-coletores para as sociedades indígenas da região amazônica, assim como as questões que ela implicava. A presença marcante do estruturalismo francês no campo da etnologia indígena impôs outras questões à caça e a coleta. A negação de Lévi-Strauss de qualquer forma de determinismo ambiental, contudo, não foi suficiente para evitar que uma voga de estudos enfatizando certo materialismo ecológico viesse à tona⁵.

Meu interesse até aqui foi abordar alguns dos antecedentes da caça na antropologia, permitindo destacar o caminho que ele percorreu até a Amazônia. Embora de uso não corrente na etnologia das terras baixas da América do Sul, os temas concernentes aos caçadores-coletores influenciaram uma quantidade de estudos antropológicos na região Amazônica e a caça se tornou objeto de diversas pesquisas no período em que a escola norte-americana da ecologia cultural teve forte impacto na etnologia amazonista. Hoje em dia, embora revisto e refinado, esse paradigma é minoritário nos estudos americanistas, senão ausente. Contudo, pesquisadores que desenvolvem metodologia similar trabalham com a noção de adaptabilidade e buscam situar sua interpretação na interface entre o humano e a natureza, mantêm o uso da categoria de caçadores-coletores e se dedicam a pesquisas com sociedades onde a caça e a coleta definem modos de vida, *ethos* e sociabilidades comuns (ver artigos em Lee & Daly *op. cit*) que se referem a América do Sul; e Moran 2010).

Mas, frente à produção etnográfica contemporânea, informada pela antropologia social, a categoria parece demonstrar limitações. Para uma formulação direta, a antropologia dos caçadores-coletores constitui uma tipologia das sociedades a partir de análise do modo de

⁵ No estudo que fez sobre o uso de plantas na América indígena, Lévi-Strauss positiva a relação entre cultura e ambiente, ressaltando a precedência do primeiro polo sobre as escolhas feitas em relação ao ambiente: “In tropical South America the general cultural levels are determined historically rather than by the local plant resources, for no fundamental culture traits appear to depend directly on the botanical environment” (Lévi-Strauss 1953:253).

vida da caça e coleta, mas a contrapelo das interpretações dessas próprias sociedades sobre suas práticas. As tentativas de generalização sobre o modo de vida estipulam critérios para definir o lugar da procura de alimento entre esses coletivos que são exóticos às próprias formulações indígenas sobre essas atividades (daí a ênfase na definição da caça e coleta como modo de subsistência). Mais ainda, a obsessão por definir modelos, classificações e princípios gerais dos caçadores-coletores acaba por excluir aquelas sociedades onde a agricultura sedentariza, onde a hierarquização diferencia, onde a natureza não é necessariamente “generosa”, mas onde, ainda assim, a caça se faz presente. Resultado: a categoria passa a ser pouco operativa na compreensão da atividade cinegética indígena, visto que ela afastaria dados potencialmente significativos.

1.5 – Caçadores de proteínas: a ecologia cultural na Amazônia

O dualismo ambiente/cultura recebeu uma formatação específica nos estudos sobre as atividades de subsistência e sua relação com a cultura que se pautaram em um determinismo material. Podemos afirmar que os desenvolvimentos da ecologia cultural tiveram na Amazônia um solo fértil para sucessivos desdobramentos. Um tema recorrente nesse pensamento ecológico, que envolve a atividade da caça, é o da relação entre níveis socioculturais e a oferta de alimentos em determinado ambiente natural (Zarur 1984). Este tipo de análise tinha como principais ingredientes: população reduzida, tecnologia de caça e coleta, ambiente com oferta de alimentos relativamente baixa. Note-se ainda os desenvolvimentos posteriores em relação à procura de proteínas, tema que alimentou importantes debates na Amazônia e que busca interpretar determinados aspectos culturais correlacionadas às práticas de subsistência levando em conta tanto aspectos humanos como biológicos.

A ecologia cultural assume que o sistema ecológico exerce um papel decisivo nas atividades cotidianas das populações humanas. Um dos corolários dessa perspectiva é que a cultura deve ser vista como um sistema que adapta os indivíduos a viverem em certo ambiente (Sponsel 1986: 73). Tome-se como exemplo a análise de Zarur (1984), que foca a mobilidade espacial das tribos Jê do Brasil Central como variável explicativa sobre as relações entre

aspectos culturais, atividades de subsistência e ambientes naturais. Essas relações se desenham da seguinte maneira: os povos Jê, na clássica classificação do *HSAI*, seriam sociedades de tecnologia simples, vivendo em uma ambiente de recursos relativamente escassos, o que forçaria esses grupos a se dividirem em bandos em certos períodos do ano para procurarem alimentos. Embora, conforme o autor, o diagnóstico de ambiente pobre não se sustente mais, Zarur afirma que o padrão do *bando* ainda se constitui entre os Jê em suas atividades de caça, pois há, notadamente, um padrão de dispersão de pequenos grupos que se organizam para caçadas. Essas atividades têm raízes profundas no modo de ser das tribos Jê do Brasil. Para Zarur, o modo de mobilidade Jê está diretamente relacionado às determinações do ambiente, mas ele se conjuga com aspectos culturais – principalmente a guerra – dessas sociedades.

Turner (1979)⁶ levantou a hipótese de que o padrão - "trekking" - movimento periódico de subgrupos da população de uma aldeia - cumpre a função de reforçar a hierarquia interna, ou seja, o sistema de dominância masculina dentro do grupo doméstico. Atividade tradicionalmente masculina, a caça impõe-se como um modo de produção dominante em relação à coleta e à horticultura, atividades tradicionalmente femininas. Assim se reforça a posição do homem como chefe do grupo doméstico, o qual inclui filhas e genros. Com efeito, a relação entre uxorilocalidade e "trekking" é de grande importância para a etnologia sul-americana e para a teoria antropológica em geral. Todavia, o papel do deslocamento periódico de grupos não pode ser reduzido à ordenação de relações internas no âmbito da família. Existem indícios de que a mobilidade dos grupos de cultura Jê - embora importante no reforço das relações hierárquicas internas ao grupo doméstico - exerce outras funções diretamente relacionadas à defesa e à subsistência. (*ibid.*)

Para Zarur, a explicação para o padrão "mobilidade espacial" dos Jê pode ser encontrada tanto na escassez de proteínas do ambiente, o que força os grupos a procurarem novas fontes em outros locais, quanto na natureza sociopolítica desses grupos e sua premência militar. Esses fatores conjugados explicam um padrão de comportamento que relaciona determinações ecológicas e formas da organização social. Mas o modelo do autor busca reavaliar uma das proposições centrais da abordagem da ecologia cultural na Amazônia: recursos disponíveis no ambiente, tamanho da população e complexidade cultural. Zarur

⁶ A referência aqui é: Turner, Terence. 1979. "Kinship, Household, and Community Structure among the Kayapo." In: *Dialectical Societies*, David Maybury-Lewis (Ed). Cambridge: Harvard University Press. p. 179-217

busca inserir outra variável – a guerra – na complexificação das estruturas sociais, assim como a não determinação do tamanho da população no desenvolvimento das formas culturais.

Esse vai-vém da ecologia cultural entre o ambiente, a sociedade e a cultura, entre ecossistemas e estruturas sociais e sistemas culturais, entre infraestrutura, estrutura, superestrutura, emerge de fato quando pesquisadores partiram para a ofensiva e etnografaram as limitações do ambiente, reconhecendo que a ecologia amazônica não seria tão limitativa assim. Diante do princípio “a ecologia reina”, o paradigma passou, então, por processos de conjetura, refutação da conjetura, reabilitação da conjetura pela redefinição do objeto, mais reformulação do teorema inicial, nova refutação do teorema modificado, seguida de novo processo salvacionista... (Almeida 1988: 214). Durante décadas, o acúmulo das pesquisas arqueológicas, históricas e etnológicas orientadas ecologicamente veio derrubar muitas das teses do materialismo cultural, a grande maioria baseada em um “hiperdeterminismo” onde a interpretação deveria explicar tudo para ser válida (ver Descola 1994: 336 – nota 02).

O artigo de Eric Ross, “Food Taboos, Diet, and Hunting Strategies: The Adaptation to Animals in Amazonian Cultural Ecology” (1978) é um exemplo de estudos que buscaram apreender a caça a partir de análises formalistas, tendo como horizonte a adaptabilidade dos povos indígenas no ambiente da floresta. Sua publicação provocou reações variadas no campo da etnologia amazônica, por apresentar uma oposição forte às interpretações “mentalistas” do estruturalismo a respeito do tema dos tabus alimentares na Amazônia (ver, p. ex., Kensinger & Kracke 1981). Segundo Ross, esse tipo de antropologia, ao privilegiar os elementos simbólicos, deixou de explicar as pressões seletivas do meio sobre a disponibilidade de recursos. Ross afirma que as proibições na Amazônia sobre o consumo de certos animais deveria ser vista como um modo de adaptação às limitações ecológicas a um ambiente particular, e não a elementos de um sistema classificatório abstrato. As proibições à caça de animais como o veado e a anta entre os Jívaro, por exemplo, seria uma forma de favorecer a circulação de matéria garantindo a sobrevivência de outros seres vivos, mantendo o equilíbrio da floresta e garantindo nesse circuito a sobrevivência dos próprios índios.

O artigo de Ross aponta para um importante capítulo da guerra que estruturalismo e materialismo cultural travaram na floresta amazônica (Almeida *op. cit.*). Seus dados abordam principalmente a ecologia dos Achuar, povo jívaro com que um representante da escola estruturalista realizou sua etnografia e elaborou um detalhado estudo (incorporando

metodologia dos seus oponentes) refutando grande parte das conclusões de Ross. A etnografia de Philippe Descola (1994) é uma tentativa de trabalhar com os dados materiais ao mesmo tempo em que enfatiza os aspectos simbólicos que orientam as práticas achuar. Descola reexamina três proposições típicas do paradigma materialista: a de que a disponibilidade de proteínas e calorias constitui fator limitativo na Amazônia; a de que tais fatores operam diferencialmente na várzea e na terra firme, representando competição pelo ecótipo mais produtivo; a de que o uso de recursos cinegéticos abaixo do ótimo tem funções adaptativas na medida em que regula o estoque de proteína. Os fatos achuar vão em direções diferentes: a densidade demográfica dos Achuar está abaixo do nível em que se faria sentir a escassez de proteínas ou de calorias; como isso se verifica tanto na várzea como na terra firme, não se observam pressões competitivas sobre a várzea; os tabus de caça não obedecem às predições derivadas do modelo de maximização de proteínas (Almeida *op. cit.*: 218). Em relação aos tabus, o autor demonstra como a regra é permanentemente quebrada e que o próprio argumento de Ross se baseia em ideias abstratas, e não na prática dos índios. Ou seja, muito menos que responder à lógica da adaptação, opera aqui uma outra lógica, baseadas em princípios completamente alheios a uma ecossistema funcional, econômico e objetivo. Há, sobretudo, um excedente produtivo que expressa uma relação ecológica não pautada na produtividade, maximização ou da natureza como simples recurso⁷. Há também um excesso classificatório na etnoecologia Achuar, o que destaca um complexo simbólico que não reflete necessidades imediatas.

Quanto a uma captura do comportamento indígena em relação à minimização do trabalho (ver, p. ex, Sahlins 1972), os dados Achuar também não se adequam. Para analisar esse aspecto, Descola lança mão dos “fatos” do paradigma estruturalista, que permitem reconhecer na competência técnica e cognitiva que informam a prática Achuar a ligação com sua cosmologia. Um primeiro fato se faz notar: os Achuar, como muitas das sociedades pré-capitalistas, não possui termo ou noção que sintetiza a ideia de trabalho (*work*) como um conjunto de operações técnicas cujo propósito é produzir os meios necessários para a existência (Descola *op.cit.*: 296). A palavra Achuar que se aproxima do campo semântico do trabalho (*labour*) é *takat*, que indica mais um modo de performar certa tarefa do que uma

⁷ O consumo de proteína registrado por Descola na dieta diária de uma casa Achuar está muito além da média de 63 kg que David Gross sugere como mínimo (ver tabela à pag. 316, Descola: 1994; Gross 1975).

categoria de atividade definida. Este termo tem o sentido de tocar, manipular, e carrega a ideia de uma ação sobre a natureza com o objetivo de transformá-la ou reorientá-la (: 297). O trabalho na roça é o modelo para o modo de atividade que *takat* envolve, mas há também um outro sentido. *Takat* refere-se a uma qualidade pessoal desigualmente distribuída, e que parece ter certa autonomia. O sentido emerge na seguinte frase: “My work is at work” (*winia takatrun takaawai*) que significa, segundo Descola, “I am driven to work, I am moved by my capacity as a worker” (*ibid.*). A frase analisada sugere que o agente reside de alguma forma fora do reino da vontade individual. A noção permite contrapor a ideia de que o trabalho é algo que pode ser objetificado como mercadoria, pois trabalhador e trabalho são conceitualmente inseparáveis.

O que as expressões achuar referentes ao mundo do trabalho designam não são processos de trabalho (*labour*) específicos, mas diferenças nas formas de ação humanas. O ato de trabalhar e o sentido da ação são diferentes. As ações produtivas não são vistas como transformações da natureza, mas como uma forma de comércio com as entidades da floresta ou da roça, que se realiza por meio de técnicas simbólicas específicas. Portanto, as condições para realização do trabalho (as negociações com as entidades espirituais do mundo) são simbolicamente marcadas e diferenciam as atividades (: 303). A caça entre os Achuar é uma relação entre os caçadores, os espíritos intermediários (*game-mothers*) e os animais de caça, relações que envolvem sedução, cumplicidade e um vetor de afinidade. Essa é a condição que diferencia a caça do trabalho na roça (: 305).

Enfim, o que o trabalho de Philippe Descola apresenta é uma tentativa de integrar o materialismo cultural e o estruturalismo em um modelo atento aos “esquemas da prática” indígena, evitando a disjunção entre um plano das ideias e das ações humanas. Esse é o caminho em que se inscreve a antropologia social das décadas seguintes, abandonando os dualismos para reconhecer nos regimes indígenas “economias generalizadas”, que põem em circulação ao mesmo tempo bens materiais e simbólicos.

Isso nos permite passar para os problemas do próximo capítulo. As novas produções sobre a ecologia amazônica tendem claramente para uma perspectiva sobre os aspectos culturais da região, tomando como perspectiva as “antropologias nativas”, e problematizando o par natureza/cultura. A oposição encontra-se ali deslocada, especialmente no que concerne às propriedades do vivente e das amplas trocas com o meio. Portanto, por vezes o diálogo

com a biologia, a evolução, a demografia pode ser útil, mas sem que se adote os modelos dessas ciências. Os modelos que a antropologia pós-ecologia cultural busca apreender são os modelos nativos, são eles que podem demonstrar o modo de circulação entre as estruturas materiais, as práticas no ambiente e as formulações mais abstratas de um discurso mítico ou repertório ritual.

Embora precipitando em geral modelos intelectivos em suas análises, a antropologia continua devotando atenção às formas de interação com a natureza, etnografando, frequentemente, como esses processos ocorrem. Identifica-se, assim, a pertinência de algumas das questões que perpassam os modelos materialistas da relação dos homens com o meio natural, embora o viés interpretativo tenha sido descartado pela antropologia social na Amazônia. Esse plano das relações ecológicas é o que gostaria de abordar agora. Abandono a perspectiva histórica da disciplina para me focar nas possibilidades de análise apresentadas pelo discurso antropológico. Antes que definir escolas, me interesse agora pela produção de certos objetos de investigação, ou dimensões etnográficas relevantes para uma investigação da caça indígena. Quais são essas dimensões da atividade cinegética que a etnologia tem desenvolvido alguma forma de trabalho discursivo, de descrição e interpretação? O que essas dimensões podem nos dizer sobre o fenômeno geral da caça, enquanto uma atividade multifacetada? Como a antropologia tem abordado as relações ecológicas que a caça envolve? Vejamos algumas respostas.

Capítulo 2

Ecologia da cinegética indígena

[...] deveríamos abandonar a metáfora tecnológica que imagina a sociedade como um mecanismo que “produz” coisas a partir dos recursos naturais com vistas a ampliar o potencial humano e deixar aberta a questão relativa a todos os problemas humanos serem ou não os mesmos.

Marilyn Strathern, *O gênero da dádiva*, 2006.

A crítica à “ecologia cultural” na Amazônia emerge no momento em que a reunião de dados se conjuga como uma rotação de perspectiva sobre o material etnográfico da região. É ela que vai nos permitir ultrapassar o modelo da escassez, modelo que toma a natureza como recurso, e a existência como um breve limiar entre a sobrevivência e a morte, uma luta contra os imperativos do meio.

Este capítulo busca se situar em um ponto entre a análise materialista e a etnologia que emerge no polo antagônico. A etnologia indígena que sucedeu aos estudos de ecologia cultural enfatizou os aspectos simbólicos das dimensões trabalhadas anteriormente. Sobretudo, ela passa a dar uma grande ênfase às dimensões discursivas, o plano mítico e a formatação das cosmologias ameríndias. A dimensão sensível do mundo ameríndio serviu de base para formulações a respeito das filosofias sociais indígenas, princípios metafísicos e a imaginação conceitual dos povos estudados. As pragmáticas indígenas permaneceram como resíduos e dados de base para abstrações maiores.

Em se tratando da caça, alguns estudos das últimas quatro décadas apresentam análises sobre os aspectos técnicos e ecológicos da atividade, abordando o modo como o conhecimento indígena emerge e se constitui. São alguns desses trabalhos que procuro interpretar aqui, identificando estudos contemporâneos que se voltam para a complexidade das ações da caça, os modos técnicos e práticos que ela envolve. Isso significa que não percorrerei o tema de maneira cronológica, como o fiz no capítulo anterior. Assumo aqui uma perspectiva sincrônica, digamos assim, que se orienta antes pelo foco em temas que instituem campos privilegiados de análise.

Primeiro será preciso rever como a perspectiva de uma ecologia se formatou no discurso antropológico, para analisar a apresentação das relações ecológicas da caça em algumas abordagens. O que as etnografias identificam é uma complexidade da atividade cinegética, que se relaciona a práticas mais amplas constitutivas de um *estado cinegético*, ou seja, uma saída para floresta que institui uma *condição* para os caçadores, que diz respeito a operações que vão além da predação. O saber envolvido nessa condição frequentemente foi abordado no discurso etnológico a partir dos modos classificatórios nativos, dando acesso ao antropólogo a um conjunto linguístico e conceitual que reflete aspectos da interação dos caçadores com o ambiente. Veremos que os sistemas classificatórios não são passíveis de ser reduzidos apenas a funções utilitárias, mas cruzam planos mais abstratos do pensamento indígena. Por fim, abordo a captura de uma dimensão significativa do universo cinegético, a saber, as narrativas de caça, que expressam uma forma de ação poética das relações e conhecimentos do ambiente.

Na segunda seção do capítulo trato das técnicas de maneira mais esquemática, apresentando os múltiplos aspectos técnicos da cinegética ameríndia que se encontram destacados na antropologia da Amazônia. Os objetos de caça constituem aí um elemento importante, porquanto ele vem sendo abordado pelo americanismo em relação ao princípio perspectivista das ontologias ameríndias (*sensu* Viveiros de Castro 2002), que reconhece nos artefatos uma capacidade agentiva própria. Em forma de tópicos, assinalo outros elementos da parafernália de caça.

2.1 – Modo de vida caçador

2.1.1 – Ecologia

O clássico *Handbook of South American Indians*, editado por Julian Steward (1946), traz em seus sete volumes inúmeros dados sobre a caça, trabalhados em cada área etnográfica e, em termos gerais, nos panoramas oferecidos em seu quinto volume. Em sua caracterização dos povos nativos da América do Sul, o *HSAI* apresenta uma reunião de dados recolhidos de diferentes fontes. Grande parte da obra consiste em um trabalho de sistematização das

informações sobre as diversas “tribos” de áreas culturais extensas, caracterizadas por propriedades específicas. Trata-se de uma forma de organização do conhecimento etnológico que, embora hoje desatualizado teórica e etnograficamente, procura detectar de maneira comparativa traços culturais que sejam comuns às sociedades (ver vol. 05: 669-772, ver também Melatti 2011, para um comentário). Trabalhando a ideia de *tipo cultural*, Steward buscou interpretar o material do *HSAI* segundo padrões sociopolíticos e religiosos, que permitiam reconhecer características regulares a um conjunto de povos. Esse modelo resultou numa tipologia de quatro unidades sociopolíticas: “tribos marginais”, “tribos da floresta tropical e do sul-andino”, “povos sub-andinos e circum-caribenhos” e “povos dos Andes Centrais”. Os elementos culturais, tais como tecnologia e cultura material, aspectos rituais, ou características estéticas são recusados como aspectos comparativos porque representam, segundo Steward, variáveis independentes com uma distribuição “dissonante”.

A caça, como uma das “atividades de subsistência”, mantém com esses padrões uma relação causal. Para Steward, as potenciais instituições sociais que podem emergir são uma função da ecologia local, “isto é, a interação com o ambiente, os dispositivos de exploração, os hábitos socioeconômicos” (*HSAI*, vol. 05: 674). Em cada caso, as exigências para a produção de alimento e outros bens colocam limites para as formas de composição do grupo. Apesar de não apresentar um estudo comparativo da caça, o *HSAI* traz informações etnográficas sobre a atividade, especialmente sobre a técnica. Conforme a perspectiva adotada na obra, essas técnicas subsidiam uma interpretação sobre a relação ecológica e as limitações que coloca sobre a estruturação da sociedade. Não entrarei nas especificidades de cada tipo, que contém elementos difusionistas e evolucionistas na sua orientação.

O que me interessa aqui é apontar a singularidade desse discurso, que privilegia a interface tecnológica e concebe a cultura a partir das suas características em termos adaptativos e energéticos. Como a “velha síntese”⁸ da etnologia amazonista, os trabalhos dos *HSAI* foram responsáveis, dentre outras coisas, por identificar os padrões ecológicos e tecnológicos dos índios do continente, enquanto ofereciam perspectivas teóricas para que fossem abordados.

⁸ Assim caracteriza Viveiros de Castro (2002b: 320-324) o modelo padrão da etnologia dos povos amazônicos, em contraposição a uma nova síntese produzida a partir de meados dos anos 80, que reformulou as imagens da Amazônia a partir do acúmulo de dados etnográficos e arqueológicos.

Como procurei demonstrar no capítulo anterior, a ecologia cultural levou adiante as teses do *HSAI*. No que diz respeito aos primeiros trabalhos da etnologia brasileira, o artigo de Darcy Ribeiro sobre os Urubu-Kaapor⁹, tratando de suas atividades de subsistência, apresenta aspectos de uma abordagem muito similar, contendo algumas informações importantes sobre questões que naquele momento eram possíveis enunciar. O texto de 1955 apresenta dados de uma pesquisa em andamento e tem caráter de relatório sobre as atividades básicas que uma investigação em curso permitia apresentar. Apresentado no *XXXI Congresso Internacional de Americanistas*, o texto compôs posteriormente a coletânea de artigos – hoje clássica – organizada por Egon Schaden reunindo um conjunto de estudos sobre sociedades indígenas brasileiras. Construído conforme a distribuição de temas da etnologia moderna, o livro abre com uma sessão de “Ecologia, economia e cultura material”. Aí se insere o texto de Darcy.

Os Urubu pesquisados por Darcy vivem na orla oriental da floresta amazônica, nos estados do Maranhão e do Pará, hoje Área Indígena Alto Turiaçu (Balée 1998). É um povo de língua Tupi-Guarani, pacificados no final da década de 20 do século passado. Vivendo no interior da floresta, longe dos grandes rios da região, os Urubus desenvolveram um amplo conhecimento da mata, que Darcy chama de “representação mental do ambiente”, “que os guia na luta diária pela sobrevivência” (Ribeiro 1976: 27). O trabalho de Darcy, amplamente descritivo, não busca analisar essas representações. Sobre a caça ele se resume em relatar como essa se distribui nos ciclos estacionais durante o ano. Trata-se de uma abordagem que relaciona as técnicas às condições climáticas, à variação das águas e ao comportamento animal. As técnicas são rapidamente abordadas e ao final lança-se uma análise cruzada das diferentes atividades de subsistência (coleta, pesca, caça, lavoura) em relação às condições de vida (fartura, penúria).

A abordagem das atividades de subsistência em relação à sucessão temporal feita por D. Ribeiro teve como propósito ressaltar a importância dessa variação na adaptação dos índios Urubu. Ao destacar as condições naturais da floresta tropical, enquadradas em uma variação temporal, o autor demonstra como as técnicas variadas empreendidas nas ações de subsistência são “um verdadeiro sistema adaptativo” desenvolvido pelos Urubu. O foco na

⁹ Darcy se refere a esse povo como “Urubu”. O verbete presente na enciclopédia eletrônica “Povos indígenas no Brasil” (<http://pib.socioambiental.org/pt>), escrito pelo etnólogo William Balée (1998), traz a denominação “Ka’apor”, e explica ser essa a sua auto-denominação. Embora o termo Urubu tenha sido dado pelo colonizador, mantenho-o aqui pela coerência com o estudo analisado.

relação entre as condições materiais e as formas de vida adotadas permite ver como as relações ecológicas concatenam uma série de qualidades diferenciais do ambiente, tais como as variações climáticas e especificidades etológicas. A análise segue o caminho do paradigma da ecologia cultural: das condições ambientais para as formas sócio-culturais.

O texto de Ribeiro se compõe de uma série de camadas. Naturalmente, poderíamos nos situar em diferentes pontos e tomar elementos distintos de sua argumentação. Uma possibilidade seria analisá-lo sobre uma perspectiva da história da antropologia, e reconhecer o contexto do pesquisador. Mas a perspectiva que adoto aqui é da “história da teoria” (Peirano 2005) em que o problema específico das relações técnicas e ecológicas implicadas na atividade da caça pode ser identificado em seu “movimento espiralado” (*ibid.*: 210), reformulado continuamente por novas questões que emergem do contato da teoria com as pesquisas de campo.

Nesse sentido, ecologia e técnica são interpretadas a partir de uma ideia da natureza que impõe suas condições e constrangimentos a um sistema cultural visto como um conjunto de comportamentos e representações adaptados. Aqui os aspectos ecológicos são ressaltados para interpretar as relações entre dois termos disjuntos, e que se aproximam através da relação humana com características ambientais diversas. Em se tratando da caça, Darcy demonstra que características significativas do ambiente são importantes no tipo de prática e nos animais caçados. Mas o trabalho se restringe a abordar um problema que se mostra essencial aos olhos do observador: a sobrevivência em um ambiente aparentemente hostil. Modos de caçar e animais caçados são formas de equacionar esse problema, que é uma questão *a priori* para o antropólogo.

Aqui a gramática das interpretações sobre as relações ecológicas e produtivas é bem explícita: uma atenção dada às práticas cinegéticas, com uma ênfase sobre as pragmáticas mais do que sobre os aspectos simbólicos, e uma universalização do problema humano, qual seja, a questão da sobrevivência, entendida como uma razão entre condições ambientais e formas da sociedade humana.

O estudo de Charles Wagley sobre os Tapirapé (Wagley 1988), também um povo Tupi, que vivia à época da pesquisa de Wagley (os anos de 1949-50) no sistema fluvial Araguaia-Tocantins, oferece uma percepção da caça similar àquela de Ribeiro. A atividade cinegética é, sobretudo, interpretada em termos das necessidades da dieta Tapirapé. Segundo

Wagley, a preocupação constante desses índios com a caça se refere à satisfação de suas necessidades de proteína (*ibid.*: 79).

Porém, Wagley desloca um pouco esse argumento, identificando aspectos culturais na relação com as atividades de subsistência, além de afirmar que dificilmente a produção dos Tapirapé atinge o nível máximo suportado pelo ambiente. Segundo o autor, os níveis de proteína eram bem satisfeitos e dificilmente poderia se concluir que aspectos da cultura Tapirapé, como os tabus alimentares (: 85), por exemplo, se justificassem pelos constrangimentos da floresta amazônica (no caso Tapirapé, uma combinação dos ecossistemas da floresta e da “savana”).

Embora o léxico das “necessidades básicas” esteja presente na análise da caça, os dados de campo sobre domínios da vida social distintos, como o xamanismo e os rituais, fazem penetrar sobre o plano da caça dimensões mais abstratas da sociedade Tapirapé, conectando a “subsistência” a um espectro mais amplo das relações sociais e cosmológicas. Wagley, entretanto, não leva adiante essas conexões.

A atenção dada à ecologia certamente reaparece no desenrolar da história do campo, sendo que grande parte das etnografias apresentam caracterizações ambientais em seus capítulos iniciais. Entretanto, as abordagens inspiradas no materialismo cultural sobrevalorizaram esses aspectos na interpretação da caça como nenhuma outra abordagem o fez. Os trabalhos de Ribeiro e Wagley permitem perceber como as relações entre a caça e a ecologia são tecidas a partir das questões de sobrevivência e do controle do meio natural. A atividade cinegética se restringe a uma atividade produtiva básica. Mas, uma vez que aspectos cognitivos e simbólicos das dimensões materiais passam para o primeiro plano, a imagem da caça ganha novos contornos.

2.1.2 Percepção e condição caçadora

Nas décadas de 70 e 80, a etnologia das terras baixas sul-americanas experimenta transformações, principalmente em relação ao adensamento das pesquisas de campo. Conforme o panorama dos estudos amazônicos apresentado por Viveiros de Castro (2002b), é também nesse período que os estudos sob inspiração estruturalista se afirmam, assim como as

primeiras etnografias derivadas da tradição antropológica britânica. Mas será preciso reconhecer, diferentemente da caracterização de Viveiros de Castro, que alguns dos trabalhos que sucedem as análises materialistas não silenciam de todo sobre as abordagens ecológico-materialistas (: 323). Ecos das questões colocadas pela ecologia cultural na Amazônia estão presentes, não apenas em estudos de pesquisadores norte-americanos, e as questões da relação entre ecologia e sociedade são retomadas na tentativa de formular alternativas. O trabalho de Philippe Descola (1994) talvez seja o exemplo mais eloquente (cf. Rivière 1993)¹⁰.

Em termos de uma história da antropologia, o debate entre estruturalistas e materialistas foi essencial para o estabelecimento de perspectivas que insistiram em direções antagônicas e muitas vezes buscando preencher lacunas do paradigma anterior. Mas quero seguir outro caminho de análise. A caça é uma relação ecológica fundamental para muitos povos amazônicos. Como dimensão da etnografia, ela é uma embocadura para a oposição central no pensamento antropológico entre natureza e cultura. Os elementos heurísticos que vão compondo as seções que apresento a seguir são aspectos etnográficos, ou seja, dimensões do discurso antropológico que implicam um trabalho sobre a tal dicotomia – dicotomia deslocada nas sociocosmologias ameríndias para diferenças que se encontram alhures, em outras distinções, que cabe ao trabalho etnográfico reconhecer. Minha atenção a esses aspectos tem como um de seus objetivos antes apontar formas antropológicas de tratar a questão através da caça do que as relações ameríndias entre a atividade cinegética e o meio ambiente.

Obviamente, como veremos no próximo capítulo, as divisões entre natureza/cultura nas ontologias ameríndias não são tão simples assim, nem o é aquela entre pensamento antropológico e as práticas e imaginação conceitual indígena. Mas a percepção dessa complexidade é parte do movimento espiralado da teoria antropológica, que reformula o seu próprio intento na sua trajetória e passa a colocar o problema do conhecimento ocidental sobre o conhecimento indígena em formas renovadas (no mínimo menos “colonialistas”, poderíamos dizer).

¹⁰ Peter Rivière nota que outras escolas de caráter mais “humanista” (a brasileira e a europeia) deslocaram o olhar para os modos interativos desenvolvidos pelos indígenas em relação ao seu ambiente. Essa corrente, contudo, não ignorou os aspectos materiais. O trabalho citado pelo autor é justamente *La nature domestique* de Philippe Descola (Rivière 1993: 508).

De qualquer maneira, o que apresento aqui como *percepção e conhecimento do meio* são modos etnológicos de tratar uma dimensão da caça. Essa dimensão necessariamente implica relações com o meio, como de resto toda a caça (e talvez fosse necessário perguntar o que não é relação com o meio, o que pode se destacar dessa existência *no mundo...*). Minha atenção aqui é voltada para o que aparece nas etnografias como uma das condições pragmáticas da caça: o saber sobre a natureza. Quanto às condições da filosofia indígena para que a atividade da caça ocorra, veremos mais a frente. Novamente, a separação entre prática e pensamento não é tão simples assim, mas ela faz parte de uma trajetória do discurso da caça que sugiro construir em diálogo com o material antropológico.

O livro de Peter Silverwood-Cope, *Os Makú: Povo caçador do noroeste da Amazônia* (1990), pode ser tomado como um exemplo da passagem na etnologia entre determinismo e teoria nativa da natureza. Iremos acompanhar por um momento essa obra, que nos abre para alguns dos nichos da caça ligados à prática dos caçadores.

Silverwood-Cope foi aluno de Edmund Leach e contemporâneo de Stephen e Christine Hugh-Jones no Alto Rio Negro, tendo realizado sua pesquisa de campo entre 1968-70. Seu estudo sobre as técnicas e a ecologia da caça entre os Makú do Alto Rio Negro representa um dos trabalhos mais substanciais disponíveis, apresentando uma quantidade significativa de informações sobre a prática cinegética entre um povo amazônico. A descrição presente em *Os Makú* começa por forjar a ata de nascimento etnográfico desse povo (para utilizar a frase cunhada por Philippe Erikson 1999), já que representa a primeira sistematização etnográfica sobre a família linguística.

Passemos a alguns aspectos relevantes da etnografia. Os Makú se caracterizam por serem um povo caçador por excelência e a caça aparece tal qual um elemento diacrítico em sua relação com os vizinhos Tukano do Alto Rio Negro. Os dados apresentados se referem à pesquisa etnográfica do autor entre os *Bara-Makú* (subgrupo Makú), que resultou em sua tese defendida na Universidade de Cambridge, em 1972¹¹. À época os Maku viviam na região dos

¹¹ A tese tem como título *A Contribution to the Ethnography of the Colombian Makú*. Stephen Hugh-Jones nota, em entrevista concedida à Alan Macfarlane (2007, disponível em <http://www.sms.cam.ac.uk/media/1122016>), que ele e sua mulher, Christine Hugh-Jones, Peter Silverwood-Cope e Bernard Arcand compuseram o primeiro deslocamento substantivo (pois formavam um grupo) na antropologia de Cambridge em direção à Amazônia, apesar dos incentivos para que fizessem pesquisas em regiões como África e Melanésia. Leach foi responsável por organizar um projeto e prover recursos para as pesquisas de campo. A investigação do casal Hugh-Jones se

interflúvios do rio Vaupés na Colômbia em um nomadismo regular, a permanência em um mesmo local variando de 4 a 5 anos. Organizavam-se em pequenos grupos dispersos e plantavam mandioca, mas pouco. O período da seca era o tempo de caça abundante.

A investigação do autor sobre a caça revela elementos importantes da relação entre os métodos etnográficos empregados e a compreensão dos modos de conhecimento envolvidos na caça Makú. Silverwood-Cope afirma que o modo mais coerente de obter informação sobre a caça (e também comida!) durante a pesquisa foi participando das expedições. Outra fonte de dados eram os relatos detalhados que os caçadores trocavam à noite, sobretudo a respeito das táticas de caça e dos hábitos dos animais. O etnógrafo adquiriu o costume de anotar tudo o que os grupos domésticos produziam e consumiam e, assim, fez um levantamento exaustivo sobre a economia da caça. O engajamento de Silverwood-Cope não pode ser menosprezado em relação ao seu conhecimento das técnicas e da percepção do caçador na mata.

Há uma relação entre o método de investigação e os procedimentos da atividade que apontam para práticas de conhecimento antropológico e que colocam em relevo um campo de sentido. Aquilo que o antropólogo aprende ao longo da sua imersão na prática da caça permite objetificar algumas das dimensões da ação cinegética. Ver, ouvir, cheirar, tocar, saborear as substâncias da floresta constituem meios pelos quais o antropólogo aprende e apreende alguns dos modos pelos quais os índios se relacionam com o ambiente. Caçar envolve uma série de habilidades: andar na mata de maneira silenciosa, ver matizes de cores, distinguir os animais, discernir sons, enfim “seguir, atrair, cercar e matar animais de caça” (*ibid.*: 34). Esses processos, ao lado de um conjunto de saberes, classificações e técnicas, são constituídos pelo empreendimento da caça e contribuem para que ele aconteça.

No aprendizado de Silverwood-Cope sobre a caça, a exegese dos Makú sobre a atividade somou-se à observação das narrativas de caça e ao “conhecimento prático” (Ingold 2004) da atividade – à apreensão da atividade na sua realização. Aprender a caçar é um ato que altera a percepção e disposição em relação ao ambiente do entorno, mas também transforma as relações entre o etnógrafo e os membros do grupo. O relato de Silverwood-Cope é bastante explícito a esse respeito. Os homens que inicialmente riam dos atos do

articulava com a de Silverwood-Cope no sentido de compreender as relações regionais que Makú e Tukano estabeleciam.

etnógrafo passaram a respeitá-lo a partir do momento em que ele desenvolveu as habilidades de caçar e se deslocar na mata (*ibid.*).

Laura Rival (1996) em sua análise sobre a caça dos Huaorani, habitantes da floresta no Equador, descreve elementos muito próximos de Silverwood-Cope. O conhecimento dos Huaorani sobre o comportamento dos animais recobre os hábitos, os *habitat* e os ciclos de alimentação, o que facilita bastante a localização dos bichos caçados. Diz Rival: “With developed sensorial abilities – especially hearing and smell – they feel the presence of animals and anticipate their next move.” (: 148). Homens e mulheres, assim como as crianças, mantêm um aprendizado contínuo na medida em que caminham pela floresta. Segundo a autora, os Huaorani não caçam e coletam simplesmente, mas “caminham” (*walk*), “observing with evident pleasure and interest the movements of animals, the progress of fruit maturation, or simply the growth of vegetation” (*ibid.*). Note-se que esse modo de caminhar se distingue de outros para os Huaorani: quando se caminha dessa forma, não se fica cansado nem perdido. O corpo adquire o cheiro da floresta, cessando o estranhamento com o ambiente, e o caminhante adquire a capacidade de perceber a floresta como os animais fazem.

A antropóloga revela que, caminhando com os Huaorani, percebeu que eles viam a floresta do ponto de vista dos animais, reconhecendo suas capacidades de vontade e propósito. Rival também precisou se dedicar à observação e à experiência prática para acessar esse conhecimento. “*It was by participating in forest expeditions that I learnt the little I know about animal behaviour and Huaorani perceptions of animal behaviour.*” (: 149).

Esse modo “caminhante” de se relacionar com o meio e, ademais, modo pelo qual muitos povos vivem a maior parte do tempo (ou ao menos o faziam até o sedentarismo compulsório), expressa uma forma ecológica de estar no mundo. Tal condição nômade e, sobretudo, caçadora, problematiza definições da caça como atividade de subsistência, ou simplesmente como uma atividade autônoma e independente. A questão aqui é uma percepção da amplitude da prática cinegética, que extrapola o ato do abate. Só desnaturalizando a caça será possível à antropologia analisar os significados da atividade, sem reificá-la como meio de sobrevivência.

Os Xavante, descritos pelo antropólogo Maybury-Lewis (1984) em sua monografia de 1975, revelavam à época a mesma condição nômade (: 98). Tinham na aldeia-base seu ponto de partida e de chegada, mas “a maior parte do ano ficavam fora, participando de expedições

de caça e coleta.” (*ibid.*; ver também Fausto 2001: 112-113 para semelhanças com os Parakanã). Uma expedição podia durar até quatro meses, visitando uma região diferente a cada ano, com vistas a explorar determinados recursos. Um território de uma comunidade se definia pela área que conseguia explorar. Maybury-Lewis não define o que ele chama de “direitos de propriedade coletiva” que cada aldeia tinha sobre uma área, embora não fossem reconhecidas fronteiras específicas entre os demais territórios. Mas esse elemento territorial da caça parece ser um aspecto importante, visto que áreas de caça podem, ou não, ser de exclusividade de grupos ou unidades residenciais, o que remete a traços de uma política das atividades econômicas onde operam hierarquias, negociações e mecanismos de poder entre os diferentes atores envolvidos na atividade. (ver Descola 1994: 239-240; Teixeira-Pinto 1997: 84).

A pesquisa que Uirá Felipe Garcia realizou sobre os Awá (Garcia 2010) revelou a mesma imbricação entre caça e caminhada que se viu em Rival. *Watá* é o verbo Awá para “andar”, “caminhar”, e é empregado para se referir às jornadas de um dia na mata onde uma multiplicidade de atividades são realizadas. Homens e mulheres podem sair para uma pescaria, no caminho irão coletar frutos, os homens estarão acompanhados de seus arcos e podem encurralar uma presa, fibras e cascas de árvores utilizadas para confeccionar artefatos são recolhidos, filhos são amamentados no trajeto e, por fim, a pesca é realizada. *Watá* é usado como sinônimo de “caça” também (*ibid.*: 270). Mais precisamente, o verbo se refere tanto a essas caminhadas quanto à caça. “[A] forma nominal, pela qual todo homem caçador é referido é *watá ma'á*, cuja tradução literal é “caminhador” (ou “caminhante”) que pode ser traduzida por “caçador”” (: 54).

A relação entre caça, território e conhecimento é ainda mais complexa e se encontra refletida na noção de *harakwá* (“meu lugar”, “meu domínio”) (: 45-69). A noção de *harakwá* entre os Awá não remete a um território, mas a uma territorialidade. É uma noção relacional do espaço, sem com isso remeter especificamente a um lugar, mas a um modo de vida – um modo de vida “caminhante” (*wayfarer*, conforme Ingold apud Garcia 2010: 65). É um “jeito de ser” relacionado a um suporte territorial que não é dado *a priori*, mas que é constituído pelas relações entre as pessoas, o ambiente e os seres do mundo. Em sua forma linguística, *harakwá* pode ser traduzido como “meu conhecimento”, o que relaciona a noção à sinonímia entre conhecimento e território – onde as relações de conhecer são caçar, coletar, habitar, e o

movimento (*watá*) é resultado dessas relações, tanto quanto essas relações resultam desse movimento. Como afirma Garcia:

Uma mesma palavra - *akwá*, é capaz de expressar fatos aparentemente diferentes, como território e o pensamento, e sugere que tais noções estejam diretamente relacionadas. Por isso, uma outra tradução possível a *harakwá* pode ser local onde pensamos. Ando... logo penso... logo existo (2010: 67, ênfase do autor).

Mais à frente o autor retoma a noção de *watá* para nos apresentar o que seria um modo de estar no mundo entendido como um “andar-caçar” (*ibid.*: 270). O espectro da noção de *watá* estende-se para além da sua justaposição à atividade técnico-social. Pois a caça (*watá*) é o modo de viver por excelência entre o Awá (: 270-271). E o principal objetivo da atividade *watá* (caminhar/caçar) é predar.

A etnografia de Uirá Garcia tem a vantagem de ser bastante descritiva. Mas diferentemente do modo apresentado por Ribeiro (1976), debatido acima, a descrição aqui adota o rol de questões nativas, abordando a realidade a partir das categorias Awá, e permitindo que elas mostrem os modos de compreensão que operam ali. Mais ainda, vemos o antropólogo no campo e acompanhamos as formas como ele obteve o conhecimento que nos transmite, o que nos insere nos processos de significação do mundo Awá, tanto quanto naqueles da antropologia.

Noto ainda que a pesquisa de Garcia, assim como de Rival, se vale de uma transformação crucial na percepção da etnologia em relação à natureza da socialidade ameríndia, mudança essa que passa a reconhecer entre os coletivos amazônicos determinações sociais nas relações com a floresta. Isso significa que a análise incorporou e produziu novo arsenal conceitual para lidar com a perspectiva indígena sobre a percepção e cognição da floresta, em que as relações entre os humanos e os não-humanos (animais, vegetais, paisagens, etc.) do meio onde vivem são constituídas sobre bases ontológicas particulares. O efeito disso sobre a interpretação das condições de efetuação da caça são vários, mas, em geral, obedecem a imagem da floresta povoada de seres com os quais os humanos tecem relações que não correspondem ao modelo do sujeito-objeto, próprio da *episteme* moderna. Diferentemente, as formas da relação indígena assumem uma variedade de modos e propriedades que são constitutivos do conhecimento sobre a natureza que a antropologia procura abordar.

A questão das variações de apreensão ainda implica a problematização de uma das aporias do pensamento antropológico, que se refere à oposição entre representação e universo natural. O que se pode ver é que as análises ora enfatizam aspectos fenomenológicos, ora sociológicos e ora simbólicos da caça buscando lidar com aproximações e distanciamentos, ou contornar a oposição. No trabalho de Silverwood-Cope, por exemplo, os vários índices percebidos em jornadas de caçadas são relacionados aos sistemas de classificação dos Makú e ao conjunto de técnicas que se desenvolvem a partir do depuramento das informações da floresta. A observação minuciosa do comportamento animal se converte em um conhecimento sobre a localização dos bichos, como eles se deslocam na mata, quais sinais eles oferecem ao caçador, mas são, sobretudo, modos pelos quais humanos e animais se relacionam.

O que parece unir os discursos dedicados às relações ecológicas que evoquei acima é uma orientação para o campo da percepção envolvido na atividade venatória. Eles ainda destacam uma espécie de *modus operandi* da caça na Amazônia, formas de agir em um ambiente que são constitutivas de planos cognitivos. No discurso etnológico, a ‘execução’ da caça tem ainda relação com duas outras dimensões que instituem modos pelo qual as relações com o ambiente se tornam um corpo apreensível: a etnoclassificação e a narração¹². Ao lado delas, as técnicas, que são modos de objetivação das formas de interação com o entorno, constituem domínios empíricos da captura da caça por meio da antropologia. A destacar esses elementos, estaremos, assim, na eminência de reconhecer uma *ecologia da cinegética indígena*, onde os processos cinegéticos que ocorrem no ambiente da floresta amazônica são constitutivos das formas que as relações e as entidades envolvidas assumem. Com efeito, essa ecologia da caça indígena só se completa se a antropologia trazer à tona o lugar que a caça ocupa nas cosmologias amazônicas. É o que abordaremos no próximo capítulo.

2.1.3 – Etnoclassificação

O domínio da etnociência na antropologia constitui um campo teórico-metodológico vasto, que não cabe aqui revisar. Em geral, essa subdisciplina da antropologia (com forte

¹² Assinalo que as relações ecológicas da caça podem ser capturadas por outras formas de conhecimento. Na antropologia, o sistema mítico talvez seja o mais evidente, por constituir um corpo de conhecimentos e realidades que evocam aspectos do pensamento indígena.

caráter interdisciplinar), tende a dar atenção às formas indígenas de expressão das suas relações com o ambiente, tendo como base comparativa os modelos da ciência moderna. Por meio da abordagem das classificações lingüísticas, estudiosos analisam as formas que assumem o conhecimento indígena do meio ambiente e os significados que possuem em sistemas de pensamento nativos.

A caracterização dos conhecimentos biológicos dos povos indígenas, no que diz respeito à caça, refere-se em geral aos mecanismos que presidem o reconhecimento da morfologia, fisiologia e comportamento dos animais. Essa caracterização da análise baseia-se sobre o trabalho de cruzamento entre o conhecimento “êmico” (do povo estudado) e o conhecimento “ético” (representado pela ciência). Conforme Darrell Posey: “Interpretações *emic* refletem as categorias cognitivas e lingüísticas dos povos nativos, enquanto interpretações *etic* são aquelas desenvolvidas pelo pesquisador para fins de análises” (1996: 150). As bases dessas análises, que no Brasil tiveram precursores como Rudolph Von Ihering, Paulo Vanzolini e o próprio Herbert Baldus, buscam estabelecer uma série de questionamentos:

(1) O que é o conhecimento indígena da natureza?; (2) Como ele está organizado?; (3) Como podem ser estudadas as denominações lingüísticas de espécies vegetais e animais?; (4) O que são as identificações e classificações indígenas da natureza ou como são percebidas e categorizadas as semelhanças e diferenças entre espécies naturais?; (5) Quais os conhecimentos ecológicos e usos indígenas da natureza? (Carrara 1997: 26).

A análise dos ordenamentos intelectuais geraram questionamentos sobre os critérios de similaridade, contiguidade, nomenclatura e analogias geradoras de classificações. Estudos como os presentes na *Suma Etnológica Brasileira – Etnobiologia* (Ribeiro 1986) apresentam análises do manejo dos recursos, técnicas, habilidades, uso de plantas e animais para fins variados e constituem material importante sobre as etnoclassificações indígenas. As analogias que uma cultura realiza entre espécies naturais e outros aspectos da existência são também elementos de análise ressaltados pelos autores, assim como os usos simbólicos, rituais etc.

Isso revela como animais e plantas fazem parte de múltiplos domínios: o econômico, o alimentar, medicinal, ritual, mítico, cosmológico etc. (Carrara 1997: 34).

Sistemas de conceitualização da natureza podem ser vistos como maneiras distintas de distribuir os componentes de humanos e não-humanos em categorias estabilizadas

socialmente. Esses procedimentos levam em conta propriedades dos elementos que permitem incluí-los em classes mais gerais. Os itens classificados são tomados, em geral, como substâncias, distinguidos dos outros por elementos contrastivos que as taxonomias marcam. Os conteúdos operados pela classificação, portanto, pertencem ou à natureza, ou aos constrangimentos da percepção e cognição.

Mas os modos de categorização podem ser vistos de outra maneira, como nota Philippe Descola (1996: 92). Trata-se de uma ordenação de um espaço dinâmico determinado por singularidades, que permitem constituir categorias em função das relações posicionais de cada uma, onde as identidades são relativas. Tanto em uma lógica das relações (“paradigmática”) quanto em uma lógica dos predicados (“taxonomias”), estão em funcionamento os esquemas metafóricos, que classifica pelas semelhanças, e metonímicos, que classifica pelos atributos e propriedades. Descola aponta alguns dos modos de operação desses esquemas em ambas as lógicas classificatórias. No esquema metafórico, teríamos classificações por semelhanças morfológicas, por analogias, ou por uma matriz de características contrastivas; no esquema metonímico, os elementos podem ser classificados por propriedades e usos, relações de contigüidade espacial, e relações de contigüidade temporal.

Isso parece iluminar algumas das formas através das quais a classificação indígena oferece elementos para uma investigação sobre a caça, ou inversamente, como a caça oferece elementos para uma sistematização da classificação indígena, com vistas a explicar fenômenos mais amplos da vida social de um povo.

Um exemplo de pesquisa que trabalha as classificações dos animais de caça é a etnografia de Kenneth Taylor (1974) entre os Sanumá, um dos grupos Yanomami que vivem no Brasil. Taylor apresenta a classificação Sanumá da fauna edível, que se relaciona diretamente com classificações da sociedade humana através das proibições alimentares. Os animais entre os Sanumá apresentam três fases existenciais: sua condição de fauna edível, seu espírito animalóide e seu espírito humano (*ibid.*: 32). De acordo com essas etapas, o animal de caça se relaciona com os humanos através de diferentes processos, seja na caça, nas alimentação, no xamanismo. Decorre daí que as categorias são reclassificadas, e as novas relações que estabelecem determinam novas propriedades.

Taylor trabalha com as análises de Claude Lévi-Strauss desenvolvidas n’*O pensamento selvagem*, para abordar o que ele chama de *codyfing classification*, onde os modos de operação totêmica são reconhecidos nas homologias existentes entre classes de sistemas classificatórios diferentes. Com efeito, Lévi-Strauss apresenta uma série de análises sobre sistemas classificatórios indígenas, dando ênfase aos processos metafóricos encontrados entre domínios distintos, onde modos de relação e de diferenciação de um nível são retidos para produzir classificações em outros planos. O antropólogo francês notava em *O pensamento selvagem* que “As sociedades que chamamos primitivas não concebem que possa existir um fosso entre os diversos níveis de classificação, elas os representam com etapas ou momentos de uma transição contínua” (Lévi-Strauss 1989: 158). Essa dinâmica dos sistemas classificatórios se relaciona com uma experiência do universo como um *continuum*, em um movimento de oposições sucessivas (*ibid.*: 161). As relações entre os elementos ocorrendo em diversos planos.

Em um dos primeiros textos publicados sobre sua pesquisa entre os Makuna, Kaj Arhem (1976) descreve um exemplo dessa dinâmica. Em se tratando da comida que os Makuna ingerem, principalmente as carnes de caça, todo alimento é potencialmente perigoso (: 38)¹³. Para evitar as doenças provenientes da comida, os Makuna seguem determinadas regras alimentares que ditam o que e quando uma comida pode ser ingerida. A relação que orienta essas regras é entre quem come e que comida se come, entre o comedor e o alimento. A comida é basicamente classificada em duas categorias: “categoria natural (categoria da caça, do peixe ou planta) e método de preparo (cozido, defumado ou com pimenta)” (*ibid.*). Mas Arhem assinala ainda outra categorização dos alimentos, um sistema de classificação xamânico: “One way to classifying food is, thus, according to what illness it is supposed to cause. Another is according to the methods of catch; by what means animal or fish are killed or caught.” (: 43, n9).

Philippe Descola nota também as múltiplas classificações dos animais entre os Achuar, que levam em conta características morfológicas e hábitos, e que vão da floresta à

¹³ A dimensão dos tabus alimentares constitui um campo substancial de pesquisas que tocam a caça diretamente. A ingestão de carne é objeto de grande atenção para os ameríndios, as Mitológicas de Lévi-Strauss bem o mostra (2004; ver também Hugh-Jones 1996). Com efeito, a dimensão da alimentação está vinculada ao campo mais amplo do discurso antropológico sobre as formas da relação no universo ameríndio, tratadas no próximo capítulo.

mesa (1994: 86, 89 e *passim*). De fato, há entre esse povo uma “defasagem” taxonômica: “their knowledge as naturalists falls far short of exhausting reality, for the organic world cannot be reduced to simple taxonomic systems” (*ibid.*: 77). Com isso Descola quer enfatizar que animais e plantas pertencem a classes específicas, mas cada indivíduo é dotado de afecções e personalidades humanas que compõem o conhecimento sobre o comportamento animal para além da taxonomia. Para certas espécies, a classificação Achuar pode se dirigir a indivíduos isolados, que serão nomeados diferentemente porquanto seu comportamento apresente dissonâncias com o padrão – é o caso de animais solitários de espécies gregárias.

Os Achuar têm um léxico de aproximadamente 600 nomes de animais, desses cerca de 240 são edíveis (*ibid.*: 82). Mas a classificação Achuar está longe de ser governada por princípios utilitários. Para além dos animais que são caçados, os Achuar conhecem vários outros. Em relação à predação, há uma classificação para os animais pelo modo como são capturados: *kuntin*, que designa todo animal de pelo ou pena que pode ser caçado; *namak*, todo peixe que é pego com arpão ou anzol; *tsarur* refere-se aos peixes pequenos capturados com veneno de peixe; e finalmente a categoria *chinki* uma categoria genérica para pássaros pequenos que vistos de longe não podem ser distinguidos pelo nome e, simultaneamente, é uma categoria supra-genérica para todas as espécies da ordem *Passeriformes*.

Outra característica da classificação Achuar é quanto a uma categorização implícita que divide o reino animal e vegetal em função de seus fins pragmáticos (*ibid.*: 90). Uma categoria que explicita esse aspecto latente é *tanku* (doméstico), que forma o nome de algumas espécies. *Tanku* se opõe a *ikiamia* (literalmente, a forma adjetival de “floresta”) e é usada para apontar um estado temporário de alguns animais, um estado de “manso”, assim como um estado permanente de domesticado. Cães são *tanku yawa*, seu aspecto manso sendo o estado temporário de uma categoria de espécie que determina as características físicas e etológicas estáveis através do tempo. Ora, os animais que não são autóctones, tais como cachorros, galinha, bois, cavalos, etc, são em geral classificados dentro do sistema existente, reservado um lugar relacional dentro dessa classificação (cf. Almeida 2012:17; Maybury-Lewis 1984:82; Garcia 2010: 283-293)¹⁴. Conforme o autor:

¹⁴ Os cães têm uma posição particular na caça, por isso voltarei ao tema mais à frente. O tema da domesticação já constitui um campo de pesquisa na Amazônia, mas que não tratarei aqui. Remeto o leitor ao texto clássico de

The everyday presence of pets testifies to the fact that the domesticated state is necessarily derived from the “forest” state. When new species of domestic animals are introduced to the Achuar, they are therefore categorized in terms of the wild species from which they are supposed to metaphorically descend (Descola 1994: 90).

O que as análises da etnoclassificação indígena mostram, portanto, é que relações intersubjetivas entre humanos e não-humanos são tão significativas quanto características morfológicas e etológicas¹⁵. Mais ainda, não é possível pensar em uma relação entre um reino das ações humanas que captura e organiza, em sistemas de analogias e padrões, a diversidade natural do mundo. Seria difícil conceber assim as classificações indígena, vendo os deslizamentos constantes das taxonomias diante da multiplicidade de relações entre, por exemplo, o caçador e sua caça: observação de signos, mimetizações, capturas, procedimentos com a carne, modos à mesa, interdições alimentares etc., sem mencionar a série de mediações da relação (p. ex. objetos e venenos). O que os modos classificatórios indígenas parecem apresentar é antes um modelo de diferenciação permanente, em que as diferenças relacionam os elementos a partir de propriedades relevantes em cada situação. Esse parece ser um dos motivos para uma ausência recorrente de uma categoria englobante para “animal” (Rival 1996: 164).

Um último exemplo de classificações nos permite perceber o excedente classificatório no universo ameríndio. Trata-se do modelo Desana de classificação da fauna, que Reichel-Dolmatoff apresenta de maneira detalhada a partir do que ele chama de valor simbólico do animal (1971: 203-218). Os Desana apresentam três categorias de bichos: (1) a primeira enquadra mamíferos e pássaros criados pelo pai Sol, e são os animais particularmente de interesse para a caça. São estes animais que obedecem ao Dono dos animais chamado *Vaí-mahse*. (2) Depois temos os animais como peixes e répteis, sendo o critério para esses últimos sua vida próxima do mar. Esses animais vieram ao mundo, de acordo com o Mito de Criação Desana, na cobra-canoa. Cobras compõem com os peixes a mesma categoria e são tidas como

Philippe Erikson (1987), que contém conceitualizações gerais sobre o tema, e à tese recente de Felipe Vander Velden (2010), sobre os animais de criação entre os Karitiana.

¹⁵ Veja-se o exemplo dos Candoshi, na etnografia de Alexandre Surrallés. Diz o autor: “El conocimiento de la morfología de las especies animales es vasto y profundo, pero representa la parte más superficial del conjunto de conocimientos que un cazador atesora acerca de la naturaleza que le rodea. Hay que pensar además que un cazador tiene más experiencia en las relaciones intersubjetivas con los animales que con los humanos; que a lo largo de su vida tiene próximos más rostros de animales que rostros humanos” (2009: 274)

as progenitoras destes últimos. (3) Uma terceira categoria engloba os animais “inofensivos”, que foram criados por eles mesmos, e são os pequenos animais de caça dos Desana.

O autor nota ainda uma escala de importância dos animais, onde o veado ocupa uma posição dianteira:

Human qualities are attributed to it, qualities that make it “almost people”, because it is said that the deer speak and the male is always accompanied by the same female, as if they were “a married couple”. When people speak about this animal, the cleanliness of its body is mentioned as well as the “perfect” form of its head, its rapid movements, all observations that lead one to understand that a marked erotic interest exists in this particular animal (*ibid.*: 205).

Os veados são seguidos pelo Tapir, que ocupa entre os Desana uma posição proeminente, mas vive de maneira solitária. Os pecaris são o próximo na escala, pelo seu modo de vida gregário. A onça é outro animal proeminente na sua aproximação com os homens, ocupando na verdade a posição principal entre os mamíferos. Sobretudo pela sua força fertilizadora derivada diretamente do sol o jaguar pode ser considerado um “mestre” (“*máster*”) capaz de frequentar várias dimensões (: 212; sobre a centralidade do jaguar no universo ameríndio, ver Descola 2006; Clastres 1995: 21-22; Lévi-Strauss 2004: 125 n6).

O observador dos Desana também nota uma segunda classificação em que os animais são separados em “femininos” (peixes, répteis) e “masculinos” (felinos, entre outros), segundo suas características como coletivo. Conforme o autor, esse modelo é baseado na sociedade humana, em que os Desana consideram a si mesmos como uma fratria “masculina” e os Pira-Tapuya como uma fratria “feminina”. (*ibid.*: 208). Um terceiro grupo é classificado como animais de ambos os sexos, que é composto pelos animais que estão no centro das preocupações dos caçadores (anta, veado, pecaris etc.).

Uma terceira classificação se desenvolve em relação às vozes emitidas pelos animais. Segundo o modelo do simbolismo musical dos Desana, dividido em três categorias (assvio sustentado, sussurro vibrante e percussão), os animais são distinguidos nas categorias: cantantes, sussurrantes e coaxantes (*whistling-singing, humming, croaking*). Cada uma das categorias é associada a uma hora do dia: manhã, tarde e noite, respectivamente. Segundo o autor, há uma associação com as normas culturais:

If we now remember the musical symbolism according to which the whistle was sexual incitation, the humming prohibition, and percussion gratification, we can see that this code dominates all nature. The voices of these creatures are a permanent expression of the cultural norms, an immense orchestra in which each voice, each sound, each cadence has a profound significance for the native. These sounds, associated with mythical images and ritual symbolism, become good or evil omens and, above all, keep society continually aware of the cultural norms to be observed by all (: 210).

Em “*Relato de un Cazador del Noroeste Amazónico Colombiano*”, Reichel-Dolmatoff (1997: 111-119) assinala que os animais se assemelham aos homens, mas permanecem sempre diferentes. Por seu turno, a natureza simbólica dos animais está determinada, sobretudo, por “sus peculiares olores, formas genitales, colores de su piel y sabores cuando se preparan como alimento.” (: 112).

Portanto, a observação detalhada das aparências e do comportamento animal faz sentido em termos de diferenças evocadas em relações constituídas. O que se vê aqui é que a etnoclassificação pode ser abordada de múltiplas formas e que ela é aspecto constitutivo das relações ecológicas presentes na atividade cinegética. Passemos agora para a dimensão da narrativa, que pode ser abordada como um campo de conhecimento indígena.

2.1.4 – Narrativas de caça

Em se tratando dos modos de aprendizagem da caça, de seus aspectos constitutivos e do saber que a envolve, as narrativas são também fundamentais. Naturalmente, narrativas míticas contém temas importantes sobre as relações ecológicas e integram o complexo da caça. Entretanto, gostaria de abordar aqui as narrativas de caça, que parecem constituir um *corpus* de experiências significativas no processo mesmo da atividade.

Pode-se dizer que essas narrativas constituem um material de transmissão valorizado tanto pelos coletivos amazônicos, quanto pelos etnógrafos. Mas restringi-la a um caráter de transferência de conhecimento não faria jus à sua amplitude, reduzindo seu valor na socialidade indígena, seu potencial de experiência da caça e sua profundidade para o fazer etnográfico. Além disso, não faria jus ao processo de reprodução das habilidades de caça, que transcendem em muito a dimensão oral, apesar do senso comum das ciências sociais.

Como apontei na Introdução, os índios são particularmente prolíficos e entusiastas quando se trata de narrar os eventos da caça. A atividade parece ser um tema do qual eles estão especialmente dispostos a falar e é de estranhar que ele não tenha gerado desenvolvimentos etnográficos mais substanciais. Entre os Huaorani, narrativas das caçadas são partilhadas, uma série de perguntas sobre a trilha percorrida, o quão longe estiveram, que comida o animal estava comendo, onde ocorreu o abate, devem ser respondidas para aqueles que ficaram na aldeia, dando ainda satisfações sobre os atos equivocados quando uma caçada falha (Rival 1996: 149). Mulheres que acompanham os caçadores também participam das conversações, enquanto as crianças ouvem com atenção. Essa é uma forma bem concreta de partilha e construção de saberes sobre as relações com o ambiente.

Descola nota que ao voltar para casa à noite, o caçador achuar dá uma descrição detalhada do itinerário errático que percorreu durante o dia, referindo-se a indicações das trilhas, “leaving it up to the listener mentally to follow the trail being meticulously described.” (1994: 65). Essa experiência permite uma vivência do território que é parte das relações tecidas com ele.

A perspectiva sobre o potencial de sugestão que a narração pode gerar no ouvinte foi detalhadamente analisada por Eduardo Kohn (2002)¹⁶. O foco nas experiências estéticas e nos processos de conhecimento (*knowing*) dos Ávila Runa, levou Kohn a uma análise das formas de como esse povo utiliza a linguagem poética de maneira criativa para fazer sentido da floresta. Kohn apresenta a análise da narrativa de caça como uma das formas que emergem em “contextos espontâneos” (*ibid.*: 28) e que, portanto, permitem perceber os procedimentos estéticos pelo qual um conhecimento mais amplo se constitui. A narrativa não aparece ali como um dos modos de se compreender a caça isoladamente, mas é um dos processos de conhecimento Runa, a partir do qual o antropólogo pode acessar princípios operativos mais

¹⁶ O filme *La chasse au lion a l'arc* de Jean Rouch (1965), traz uma sequência ímpar e muito elucidativa sobre o potencial evocativo contido em narrativas relacionadas à caça na África. Trata-se, obviamente, de uma região e de culturas diferentes (os caçadores Gao do Níger). Mas tanto lá como aqui, vê-se que o ‘processo’ da caça envolve uma cadeia de eventos, e a narrativa é um momento essencial. Ao retornarem da caça ao leão, os caçadores reúnem as crianças sob uma árvore e contam os eventos ocorridos. E em uma *mise-en-scène* singular, o caçador Gao encena o ocorrido, tomando a perspectiva da leoa assassinada e performando a morte do animal. Outra sequência de imagens, ainda na África, com paralelos com a Amazônia, é o retorno da caça à girafa, em *The hunters* (1957), de John Marshall. Entre os *Ju’hoansi* do deserto do Kalahari, o relato da caçada para os que ficaram na aldeia permite que o sucesso da empreitada flua pelo coletivo. Por sua capacidade de experimentação de eventos através da partilha de blocos de imagens, as narrativas de caça (como ademais toda a atividade cinegética) guardam paralelos significativos com o cinema, que não cabe aqui desenvolver.

gerais – justo o objetivo de Kohn. Se discuto aqui essa interpretação é por reconhecer sua singularidade analítica para a compreensão da caça como um todo.

Contadas em festas de bebidas, no final do dia, ou ao acordar na madrugada para beber uma decocção rica em cafeína, as histórias narradas pelos Runa acionam impressões da floresta, sons, imagens e ocorrências, criando exuberantes performances que simulam as experiências na mata (: 30). O importante, segundo a interpretação de Kohn, é o ato da fala, mais do que os atributos estilísticos e estruturais da linguagem poética. A performance da fala potencializa os aspectos poéticos da linguagem. Por meio de artifícios linguísticos, o narrador transmite significados que são construídos a partir do ato de conhecer. Ou seja, os modos de reação das queixadas em uma caçada são apontados por reforços linguísticos e outros mecanismos que explicitam o comportamento do animal na floresta (*ibid.*: 55-56). O uso de símbolos sonoros na narração, por sua vez, constitui o elemento mais importante de simulação de percepções, que permite fornecer imagens a partir de semelhanças icônicas com os objetos. Dessa forma, a evocação do som feito pelo caçador ao subir na árvore, quando procurava escapar dos queixadas, evoca na percepção do ouvinte a ação realizada. Mas também o ato da fala reproduz, em sua performance, aspectos do objeto narrados através da aplicação dos símbolos sonoros. O som *tya'* indica, na narrativa, não apenas que a arma foi disparada, mas, pelo uso estendido da vogal e o modo alongado da pronúncia, permite saber que o tiro foi bem sucedido, que a pólvora explodiu com eficiência. Esses mecanismos narrativos permitem Kohn concluir que, para os Runa, os sons têm uma relação de continuidade com as coisas – “they feel that their words can access nature.” (: 71).

O modo narrativo Runa aponta para esses atos de engajamento com a natureza que constituem a base do conhecimento ecológico desse povo. Os recursos lingüísticos que permitem esse engajamento emergir são vários. O importante a notar nessa interpretação da narrativa dos Ávila Runa é que ela ilumina procedimentos da relação com a caça, compreendidos aqui por uma perspectiva analítica da dimensão narrativa da atividade, que, contudo, constitui um corpo de experiência e de constituição de significados. A ênfase na linguagem como uma experiência, e não apenas um veículo de representações, fornece uma perspectiva sobre a transmissão da *imediatez*. É sobre a ideia de uma “estética do imediato” que Kohn busca conceitualizar uma impressão de valores à experiência, fundada sobre as práticas ecológicas. A estética da imediatez Runa teria como efeito “inculcating an

attitude toward experience in nature that encourages people to focus on their immediate perceptions” (: 70).

Embora com uma apresentação do argumento de Kohn um tanto ligeira, é possível perceber aqui a conexão com a obra de Ingold (que Kohn nem sempre explicita), em torno das noções de “engajamento”, “ser-no-mundo” e uma pré-objetividade da relação com o ambiente, que dispensa uma profundidade cognitiva na constituição do conhecimento (cf. Ingold 2000). A ideia de conhecimento como processo (*knowing*) também remete aos textos do antropólogo britânico e o caráter dinâmico das formas no mundo. Sobretudo, na consideração das forma poética das narrativas como um modo de ação, conectado às experiências, e não às representações, uma forma de engajamento poético com o mundo. Com efeito, o trabalho de Kohn em alguns momentos toma a natureza em um registro moderno como algo externo (*out there*) na sua conceitualização. Embora a proposta seja contornar a dicotomia natureza/cultura, há uma sobredeterminação do pensamento Runa por modelos teóricos variados, que funcionam ora como instrumentos analíticos, ora como redes em que o pensamento nativo se vê capturado. Um desses modelos – a ecosemiótica –, com efeito, parece propor significativas contribuições para um *diálogo* com as ontologias ameríndias.

As narrativas de caça nos remetem, portanto, a uma outra dimensão do conhecimento ecológico e uma nova conexão possível entre caçadores e ambiente. Estamos aqui no plano das pragmáticas da caça. Embora se trate de explorar uma dimensão discursiva, é preciso tomá-la através de outros parâmetros analíticos. Sobretudo, é possível dizer que os engajamentos do caçador com a floresta e os animais são de múltiplas ordens, e se constituem por interações que são pouco exploradas pela etnologia indígena.

Gostaria de passar agora ao campo das técnicas de caça, que serão relacionadas com a apresentação dessa seção a partir das interações com o ambiente e os modos de constituí-lo em conexão com a caça.

2.2 – Tecnologia: as relações técnicas e os objetos

2.2.1 – Técnicas

Ao focar as formas do discurso antropológico sobre as técnicas utilizadas na caça indígena, procuro enfatizar duas dimensões: os aspectos dos processos técnicos destacados e a análise dos instrumentos empregados na atividade cinegética. Muitas etnografias que abordam a caça apresentam descrições sobre as técnicas de procura e tratamento da carne de caça abatida. Assim como as relações ecológicas, as técnicas são atravessadas por eixos diversos, tais como o mito, o xamanismo, o ritual, capturando esses fenômenos em redes mais amplas ou dimensões societárias mais difusas.

Já foi notado que se encontram implicados nas técnicas modos de relação com o outro, humanos e não-humanos (Haudricourt 1962). Objetos e procedimentos técnicos objetificam relações mais amplas que são tecidas com os seres do mundo. Pensar as técnicas não encerradas em si, mas como modos de relação¹⁷ permite reconhecer qual humano emerge dessa relação e apreender as fronteiras de si e do outro que as *relações técnicas* encerram (cf. Descola 2001). Nesse sentido, as técnicas de caça podem ser vistas como “campos operatórios” (*sensu* Leroi-Gourhan 1984) que envolvem instrumentos, ambientes, humanos e não-humanos. Isso significa também levar em conta a configuração do corpo humano nas relações técnicas, as modulações que emergem da prática. Uma abordagem possível seria, portanto, analisar a continuidade entre o técnico, o social e o biológico, algo que Mauss já havia proposto em seu “As técnicas do corpo” (2006).

Entretanto, análises da técnica de caça na etnologia dos povos da Amazônia não parecem encaminhar-se por essa via. Diferentemente de uma percepção da técnica que engloba o humano (além do ambiente, os objetos etc.), os modos de análise das técnicas de caça na etnografia amazônica tomam essas operações como uma ação do homem sobre o mundo. Desse modo, um dos aspectos mais relevantes nas técnicas de caça é a intersubjetividade entre humanos e não-humanos no mundo ameríndio.

¹⁷ “A mão humana é humana em função do que dela decorre e não por aquilo que ela é”, escreve André Leroi-Gourhan (1987: 38).

Para seguir algumas das abordagens sobre as técnicas de caça, proponho uma análise que acompanhe a ação no desenrolar do tempo. Isso nos levará das técnicas de preparação do caçador até o tratamento da comida. Reservo para a seção seguinte uma análise das abordagens sobre os equipamentos de caça.

Há uma série de técnicas corporais que se deve seguir para tornar-se apto para a caçada. Elas acompanham tanto o ciclo de vida no mundo indígena - a iniciação de um jovem e seu aprendizado como caçador – até práticas para as saídas rotineiras. Maurício Ye'kuana descreveu em uma conferência (Ye'kuana 2011) que os caçadores ye'kuana precisam tomar picadas de formiga, aplicar sobre o corpo ferrão de arraia ou choque de poraquê para se purificar e tirar do corpo o espírito ruim quando se preparam para caça. A ingestão de pimentas malaguetas também é um método aplicado para purificação. Maurício se refere a essas condutas como “regras”, procedimentos da tradição que são praticamente automáticos para o caçador que deseja ser bem sucedido. A não observância das “regras”, diz Maurício, causa doença, o que tem ocorrido cada vez mais entre os jovens. O pajé é o único capaz de tirar essas doenças. A observância das regras, por outro lado, é o que traz, pouco a pouco, o conhecimento do caçador.

Tal “dieta”, ainda conforme Maurício, está diretamente ligada à aquisição da habilidade e do saber do caçador. Garotos que estão na idade de sair para a mata só podem começar a caçar quando atravessam um período de ingestão de “comida/conhecimento”, ou seja, a observância gradual de regras. Na fala de Maurício Ye'kuana, fica claro a relação entre a condição do caçador e a relação com os demais seres do mundo (animais, plantas e espíritos), que são constitutivas das técnicas adotadas.

Descola, ao tecer comentários sobre essa condição de socialidade generalizada no universo indígena, afirma: “Dans l'esprit des Indiens, le savoir-faire technique est indissociable de la capacité à créer un milieu intersubjectif où s'épanouissent des rapports réglés de personne à personne” (2005: 22). É a partir dessa intersubjetividade, pensada em termos sexuais, que os Desana realizam uma série de procedimentos corporais, submissão a “regras” que dispõem o caçador para esse tipo de relação sexual que está prestes a realizar (Reichel-Dolmatoff 1971: 220 e *passim*). O homem prepara-se para a corte e desse modo ele sai para caçar:

[...] sexual abstinence and consequently a latent state of excitation; physical cleanliness produced by bathing, emetics, and dieting; ritual purity of his weapons; the use of aromatic herbs whose perfume is exciting; facial paint; the use of tobacco; special amulets and, finally, magical invocations (*ibid.*: 220)

Todo esse *mis-en-plis* é realizado tendo em vista uma certa transformação do caçador para que possa seduzir a presa. Efetivamente, a caça é tida como uma atividade erótica, expressa no verbo que designa a atividade: *vai-merä gametarári* = “fazer amor com os animais” (: 220).

Esse conjunto de procedimentos, não propriamente técnicas de captura em si, constituem práticas que preparam o caçador para a caça. Vê-se que eles criam certas disposições que serão fundamentais nas relações técnicas estabelecidas. Por isso não podem ser separados. Se não encontramos essa ritualização entre todas as sociedades, a transformação do caçador, ou o agenciamento de emoções na caça, parece-me ao menos uma característica singular que foi notada pelos analistas.

Tal linha de força do discurso etnológico se refere ao status adotado pelo caçador na caçada, as disposições que o movem para a mata. Erikson (2001: 108) nota que o caçador Matis que vai caçar com zarabatana adota o comportamento e a identidade do jaguar. A mediação dos objetos, com efeito, parece fundamental nessa transformação. Rival (1996) e Hugh-Jones (1996:10), entre outros, notam o sentimento de calma e respeito com os animais adotados pelos caçadores com zarabatana, que contrasta com a vontade de matar, por exemplo, dos caçadores Arara (Teixeira-Pinto 1997: 89) ou Awá (Garcia 2010: 277-282), que utilizam, por seu turno, arcos e flechas. Carla Dias (2004), em pesquisa na Reserva Extrativista do Alto Juruá nota a categoria de “ser feliz” como uma disposição fundamental entre os caçadores da região. O caçador que é “feliz” sai para a mata e logo vê a caça. A categoria indica uma condição que se opõe a um estado *panema*, e pode ser inata ou adquirida via amuletos e pactos com “Mães da Caça” e outros seres (: 107-123). Entre os Awá, a vontade de matar (“ver-querer”) se coaduna com a raiva, essencial na psicologia do caçador. Esse motor da caça, sugere Garcia, se aproxima bastante das motivações para a guerra entre outros povos (2010: 281; ver para a guerra Fausto, 2001). O tema parece ser mais complexo, dado o modo relacional que a caça assume nos coletivos amazônicos. A demonstração de Reichel-Dolmatoff, em que sedução está envolvida (é o caso dos Achuar também, Descola

1994) assinala esse caráter “conquistador” do caçador. Com efeito, a *fome* espoleta múltiplos desejos.

Ao sair para mata, a necessidade de localização é também envolvida por procedimentos que constituem relações técnicas. Silverwood-Cope assinala a perícia dos Makú em seu trânsito pela mata, o que expõe a familiaridade com a floresta e a multiplicidade de índices destacados:

Eles têm trilhas em largas áreas da floresta e reconhecem antigas áreas de caça, os cenários de caçadas anteriores, a localização de árvores frutíferas e os lugares freqüentados pela caça. Os homens adultos Makú são capazes de navegar através de um grande território sem trilhas; cada sistema de córregos, pântano, clareira, terreno elevado e cada savana são reconhecidos e têm um nome. Quando estão caçando, os Makú procuram na floresta pegadas ou outros traços de caça e os seguem, mesmo que levem dois a três dias para matar a caça. Um caçador sozinho passará uma noite na floresta dormindo no chão perto de um fogo ou seguindo pássaros de caça pelos seus sons antes da aurora, iluminando seu caminho com tochas de madeira resinosa (1990: 37).

Essa dimensão não pode ser isolada do campo da percepção, assinalado anteriormente. Elas estão, na verdade, em continuidade e constituem um só modo de estar no mundo. Philippe Descola também apresenta dados bastante ricos sobre as técnicas de deslocamento. Cito uma passagem especialmente interessante, que descreve uma técnica de localização executada pelos caçadores baseada no cromatismo das folhas assinaladas no caminho (para exemplos similares ver também Teixeira-Pinto 1997: 87 e Garcia 2010: 57):

The charuk trails [trilhas de caça] are not even perceptible on the ground, as they are marked by contrasting shades of green produced by branches broken at intervals. Many plants have leaves that are shiny one side and dull on the other; by bending back a branch so that the shiny side stands out against the dull background, or vice versa, hunters are ensured of a marked alignment that is, so it seems, perfectly visible. In this manner, each man creates for himself a labyrinthine network of marked trails that cover his hunting territory and which he navigates with ease (Descola *op. cit.*: 65-66).

No momento da procura do animal, as técnicas também podem variar bastante. Sobretudo, elas estão relacionadas ao tipo de animal, à arma que se usa, ao ambiente em que se encontra o caçador, à estação do ano e, mais ainda, às disposições do caçador estabelecidas antes ou durante, como sonhos, fome de certo animal, tabus que recaem sobre o caçador etc. Com efeito, muitas descrições relatam que caçador algum deixaria de matar um animal que

não estivesse em seus planos. Os dados etnográficos também assinalam as variações nas preferências alimentares, dando conta dos animais que são diletos na dieta de cada sociedade (cf. Hugh-Jones 1996). Note-se ainda outro aspecto significativo na orientação técnica da caça: nem sempre ela está voltada para uma produção de alimentos. Os Matis, segundo Erikson (2001: 105), gastam grande parte do tempo na caça a dentes de animais (micos e pequenos macacos) que são utilizados na produção de colares e braceletes, os ornamentos mais preciosos.

Márnio Teixeira-Pinto, que analisou as relações entre indivíduos na prática cinegética dos Arara (1997), fez uma descrição minuciosa da forma como esse povo mantém segmentada cada fase de uma caçada coletiva. Segundo o autor, há duas técnicas de caça entre os Arara: uma de tocaia ou “espera”, a outra de “procura” e perseguição. A distinção se constrói a partir dos conhecimentos específicos do animal – uma pede melhor conhecimento da biologia, a outra da psicologia animal – e pelos procedimentos adotados pelos índios: a escolha do animal *a priori* ou não, os signos observados, a observância às condições climáticas etc. Mais interessante ainda é a decupagem da caça que os Arara expressam em seus próprios termos, designando cada fase do processo. (1) a decisão de caçar e o encontro de um parceiro para realizá-la; (2) o momento de andar no mato – “puro deslocamento entre as plantas”; (3) o encontro e interpretação dos sinais do bicho; (4) procede-se o contato, que pode ser por arremedo ou perseguição; (5) caso as imitações não funcionem, é o momento de “olhar a fera frente a frente, ou persegui-la sem a perder de vista”; (6) o momento do tiro. Cada etapa nomeada tem seu aprendizado específico e uma certa especialização. Caçadores se diferenciam pela performance em cada uma delas.

A seriação prossegue com a morte do bicho, e nova rotina técnica é executada: (7) o bicho é preparado para transporte – é “ensacado” com folhas; (8) o bicho é posto à parte, alçado a um galho ou algo parecido para aguardar o fim da caça, que deve prosseguir; (9) ao fim retorna-se pela mesma trilha recolhendo os bichos abatidos.

Tocaia e perseguição não são, contudo, as únicas atitudes oportunistas empregadas na caça ameríndia. Os Xavante, nos faz saber Maybury-Lewis, praticam uma singular técnica nas savanas do Brasil Central (Maybury-Lewis 1984: 86). Ela consiste em atear fogo a uma área circular do cerrado, na estação seca; em grande quantidade, os caçadores se colocam na abertura do círculo de fogo, por onde os animais tenderão a escapar, fugindo das labaredas e

atordoados pela fumaça. Ali eles são alvo das bordunadas e dos arcos. Evidentemente as técnicas variam quanto ao animal caçado.

A descrição de Teixeira-Pinto tem como vantagem apresentar a série de eventos que ocorrem numa caçada. Essa perspectiva, que toma a análise dos acontecimentos da caça, pode ser encontrada em abordagens sobre o “jogo” que ocorre entre predador e presa, um combate com implicações múltiplas (ver Garcia 2010; Lima 1996). Evidentemente, esse jogo coloca em funcionamento modos comunicacionais entre caçadores e presa.

Alguns sons alternativos à linguagem humana são empregados na floresta por povos amazônicos. Isso significa processos como imitação, ludíbrio, arremedo, assim como diálogos alusivos entre caçadores. Alguns povos parecem exímios na arte de imitar os chamados dos animais, fruto do conhecimento minucioso do comportamento da fauna (Descola 1994: 83; Teixeira-Pinto 1997:86). É o caso dos assovios, extremamente desenvolvidos entre alguns povos (Garcia 2010: 54-55; Silverwood-Cope 1990: 30)¹⁸. Além de identificar detalhes minuciosos das espécies que eles conhecem, os Achuar são capazes de imitá-los:

Almost all animals are attributed a mode of expression that takes the linguistic form of a stereotyped onomatopoeia: for example, the call of the spider-monkey is “aar” and that of the toucan “kuan-kuan”. When a myth relates the transformation of a human being into an animal of the same name, the change of status is often marked by the loss of spoken language and the acquisition of a specific call (Descola *op. cit.*: 82-83).

Após capturados, os animais devem ser devidamente tratados para que sejam futuramente consumidos. A depender da caçada, as técnicas podem variar. Uma caçada de longos dias, em que os animais vão sendo armazenados durante esse período, exige a defumação em moquéns, que consiste em desidratar a carne do animal, adiando assim seu processo de apodrecimento. Creio que é fundamental registrar duas preocupações analíticas associadas às várias técnicas de processamento e armazenamento da carne de caça: a atenção

¹⁸ O linguista Julien Meyer apresentou na *VII Conferência da Society for the Anthropology of Lowland South American*, em junho de 2011, um detalhado estudo sobre a linguagem dos assovios utilizados pelos Gavião de Rondônia, revelando esta arte de comunicação realizada com as mãos, folhas e outros instrumentos (Meyer 2011). Meyer descreveu como pequenas variações fonéticas emitidas pela “fala de assovios” permitem comunicação entre pessoas a longas distâncias, emulando a fala normal de forma a superar os ruídos do ambiente. Uma das funções dessa comunicação é encontrada na caça, quando os ruídos dos rios e da mata dificultam a interlocução entre caçadores. A pesquisa de Meyer ainda mostra como os artifícios dessa linguagem são encontrados entre alguns animais da floresta, como pássaros e macacos, que adotam as mesmas estratégias acústicas.

dada às teorias nativas da substância e a relação com as propriedades agentivas contidas nos animais (ver Hugh-Jones 1996); e a compreensão sociológica da partilha da carne (Siskind 1973; Taylor 1974). Voltarei a isso mais adiante.

Em relação às técnicas de preparo, indubitavelmente a mais notável análise é a realizada por Lévi-Strauss, que revela o caráter fundamental da ingestão alimentar no pensamento mítico e todo o trabalho de significação das relações em torno da cozinha indígena. Disto Lévi-Strauss extrai o complexo de variações e transformações do triângulo culinário - o cru, o podre e o cozido. Essa interpretação do preparo dos alimentos que, como se vê, está conectada a aspectos mais gerais da filosofia ameríndia, aponta também para o problema maior da mitologia que é pensar as relações entre natureza e cultura e a série de oposições derivadas daí.

Mas isso não é tudo. Quanto às técnicas em geral, Lévi-Strauss logrou mostrar como as “artes da civilização” foram obtidas dos animais, notadamente o jaguar, como no caso dos mitos Jê sobre a origem do fogo, que media a passagem dos humanos à cultura. A aquisição das técnicas estaria, assim, vinculada a esse aspecto de fundo que constitui talvez o grande rio subterrâneo que corre por debaixo das Mitológicas e alimenta a obra tanto quanto o pensamento indígena, e que poderíamos chamar de uma teoria indígena da aliança (Lévi-Strauss 2004).

Assim, a alimentação é, no mundo indígena, um tema que não se esgota nas técnicas de preparo. Pode-se dizer que, repleta de vasos comunicantes, a alimentação leva o tema da caça para outras dimensões da sócio-práxis indígena. Esse é um dos temas do próximo capítulo.

2. 2. 2 - A parafernália da caça

Here, the alleged ontological status of users is also affected by the choice of arms, which operates as a kind of perspectivist shifter, much as phone booths do for Clark Kent/Superman.

Philippe Erikson, *Myth and Material Culture*, 2001.

Arcos, lanças, flechas, bordunas, zarabatanas, venenos, enfim, um sem-número de coisas compõe o arsenal de caça. Embora possam cheirar à antiguidade, armas e apetrechos de caça não entraram em total desuso com a chegada da tecnologia europeia, considerada amiúde superior, mas permaneceram em muitos contextos amazônicos. Para além (ou aquém) da sua utilidade, esses objetos expressam às vezes valores e práticas cardinais nos *sócius* indígenas.

Os objetos técnicos da caça foram bastante descritos pelos etnólogos. O *HSAI* contém uma seção especial para a variedade de artefatos utilizados como “armas”, sejam para guerra ou para caça/pesca. Alfred Métraux, o autor do verbete, dedica-se a descrever diferentes propriedades dos instrumentos, assinalando tamanhos, materiais, fabricação, e estabelecendo tipos de acordo com formato e desempenho. O autor ainda estabelece a distribuição continental dos instrumentos, o que consiste em análise valiosa também em termos históricos.

A perspectiva que conjuga forma e uso, onde o aspecto estético é a dimensão reveladora e a materialidade do objeto é considerada em sua relação com o ambiente e a sobrevivência, se mostrou limitada no desenvolvimento da etnologia indígena, tendo em vista a quase ausência de abordagens sobre os significados dessas armas nas culturas abordadas. A interpretação materialista da ecologia cultural dos anos 60-70, que acompanha as teses do *HSAI*, interpretou os objetos em sua mediação econômica, ou seja, tomando-os a partir das condições de acessibilidade ao meio (ver Ribeiro 1986; 1988).

Um interesse maior sobre a imaginação conceitual indígena parece ter deslocado a análise dos artefatos na Amazônia. É possível reconhecer hoje uma voga contemporânea na antropologia com uma embocadura específica sobre “as coisas” (ver Henare *et al.* 2006; Ingold 2007; Santos-Granero 2009). Essa perspectiva se concentra sobre práticas e representações dos objetos, dando ênfase às teorias e ontologias nativas, diferenciando-se da ênfase formalista e utilitarista presente nos estudos de “cultura material” (para uma crítica a

esse campo, ver Henare *et al.*, 2006¹⁹). A ênfase sobre ‘vida dos objetos’ emerge como um interesse que se desloca do sujeito, e toda a centralidade do eu ditada pelo paradigma linguístico, para uma atenção ao que está ao lado do humano e o que anima o vivente em geral (ver Viveiros de Castro 2011, para um diagnóstico mais aprofundado). Seu efeito se faz sentir na Amazônia sob as análises das relações entre humanos e não-humanos. Segundo Els Lagrou, que vem se dedicando a analisar as materialidades ameríndias, “é na relação entre o esquema conceitual de um povo, suas interações sociais e a materialização destes em artefatos e imagens que se encontra a fertilidade do novo método proposto” (Lagrou 2007: 49).

Para localizar aspectos dessa produção nas terras baixas sul-americanas, o conjunto de artigos editados recentemente por Fernando Santos-Granero no livro *The Occult Life of Things* (2009) constitui uma referência. O próprio organizador do livro esboça algumas teses a respeito da centralidade dos artefatos na constituição das cosmologias ameríndias (ele as denomina “*constructional cosmologies*” [*ibid.*: 04]). A ideia central parece ser o papel dos objetos na constituição de afecções e disposições da pessoa indígena. Isso significa que ornamentos, bancos, redes, amuletos xamânicos, máscaras, pinturas corporais, e mesmo mercadorias, são constitutivos de corpos e identidades de uma forma pouco evidente: eles estão ligados à pessoa por regimes de subjetivação dos objetos e materializações de subjetividades. Evidentemente que a ideia ocidental de matéria não pode ser aplicada sem algumas torções: os objetos assumem múltiplas formas nas ontologias amazônicas. Santos-Granero enumera ao menos cinco: “(1) objects originating through self-transformation, (2) objects originating through metamorphosis, (3) objects originating through mimesis, (4) objects originating through ensoulment, and (5) plain objects” (*ibid.*: 08).

É certo que os trabalhos de *The Occult Life of Things* trazem questões pertinentes as materialidades da caça, principalmente seus objetos técnicos. Mas evoco esses trabalhos aqui

¹⁹ A crítica em *Thinking Through Things (TTT)*, e a proposição que a acompanha, vai ainda mais longe. Pois a própria ideia de que as coisas são representadas pode ser questionada, em termos de uma “virada ontológica”. Os autores argumentam que os objetos podem ser eles mesmos conceitos e que desse modo a antropologia deveria conceber a possibilidade de se “pensar através das coisas”. Isso significaria assumir um essencialismo radical, em que os significados não são carregados pelas coisas, “mas são idênticos a elas” (: 04). Outro aspecto metodológico seria não considerar de antemão o que pode ser um artefato, ou seja, o que significa ser objeto para uma sociedade, que pode implicar análises contra-intuitivas de entes como objetos e/ou reconhecer múltiplas potencialidades de um artefato. Daí o abandono de termos como ‘objetos’, ‘artefatos’, ‘materialidades’ e assunção da noção de ‘coisas’, menos carregada teoricamente. Eu diria que, no geral, os ensaios apresentados em *TTT* não distanciam muito de proposições recentes que vemos para a Amazônia, mas talvez explorando com mais intensidade o caráter indexical dos artefatos, acompanhando sua participação na ação prática dos indivíduos, ao invés de buscar sua *raison d’être* na mitologia ou na estrutura social.

também para ilustrar um contraste. O que se vê nos conteúdos que apresento abaixo (que talvez não se insiram de todo na voga da “vida dos objetos”) é uma percepção do alto rendimento conceitual das materialidades cotidianas no mundo indígena, implicando aí a relação entre fenômenos sensíveis e lógicas míticas e cosmológicas. Claramente, estamos em terreno levi-straussiano. Em especial, um artigo de Peter Rivière, que se chama nada menos que “Myth and Material Culture: Some symbolic interrelations”, de 1969 (citado por Erikson 2001), parece ter instituído uma forma de análise, desenvolvida em abordagens das armas de caça (em especial a zarabatana). Mas o léxico conceitual aqui é outro. A agência dos objetos é subsumida em suas relações estruturais, em suas “posições” no interior do sistema cosmológico.

Passo agora ao comentário de três trabalhos sobre armas, que oferecem um eixo de transformação na abordagem da etnologia sobre as coisas. Primeiro, o trabalho de Laura Rival (1996) sobre zarabatanas e lanças, que reconhece nessas armas marcadores de distâncias sociais na cosmologia Huaorani. Depois, artigo de Erikson, novamente sobre zarabatanas, que trabalha, da mesma forma que Rival, sobre as relações entre as armas e os mitos, mas acrescenta à sua análise um aspecto da transformação do caçador em posse de sua arma. E, finalmente, as flechas Awá abordadas por Garcia (2010), instrumentos dotados de potência mortífera, sedentos de sangue e dor. Acrescento em seguida pequenas abordagens sobre outros objetos técnicos de caça e uma pontuação sobre as experiências de transformação histórica.

- Escolhas técnicas: os Huaorani

Laura Rival (1996) analisou as “escolhas técnicas”²⁰ dos Huaorani, grupo que resistiu ao contato vivendo em “enclaves nômades e autárquicos” nos interstícios dos territórios de outros povos, na região amazônica do Equador. Discutindo as relações sociais através das

²⁰ O conceito de “escolhas técnicas” encontra-se desenvolvido na obra organizada por Pierre Lemonnier (1993), que lança importantes fundamentos para uma abordagem das técnicas como produções sociais, i.e., que merecem uma abordagem sociológica e/ou antropológica. O termo “escolhas” não designa uma atitude deliberada de indivíduos ou coletividades, mas aponta para a opção por uma via tecnológica quando havia outras possíveis – dadas as condições ambientais, populacionais, históricas etc. As “escolhas” se encontram no cruzamento entre a lógica técnica e a lógica social, que é preciso em cada caso investigar (ver também Descola 2002).

quais as armas são feitas e usadas, Rival sugere que a tecnologia de caça é um guia mais eficaz que as análises correntes sobre simbolismo animal para se compreender as relações sociais de objetificação da natureza. Sua análise da caça está diretamente relacionada aos princípios que estruturam a organização social dos Huaorani. Mas não só. Os conhecimentos etológicos desse grupo acarretam relações sociais específicas e produzem distintas identidades sociais. O uso da zarabatana e das lanças, representando dois modos de relacionar e de matar os animais, “monitoram distâncias sociais nos mitos” (: 145). A função mítica desses objetos revela a homologia entre o modo como os Huaorani relacionam entre si e o modo como tratam os animais. Consequentemente, é possível demonstrar que a escolha das armas se estabelece por critérios diferentes de sua suposta eficiência.

A análise de Rival tem a vantagem de demonstrar que escolhas técnicas, longe de ser relacionar a uma intencionalidade individual ou coletiva, é efeito de sua compatibilidade com um sistema mais amplo, retido como totalidade por razões analíticas, mas que permitem compreender sua razão em conexão com uma série de dimensões. Sua abordagem está em conexão com a afirmação de Lévi-Strauss (apud Descola 2002: 95 n. 1):

[...] as mais simples técnicas de qualquer sociedade primitiva revestem o caráter de um sistema mais geral. A maneira pela qual certos elementos deste sistema foram retidos, outros excluídos, permite conceber o sistema local como um conjunto de escolhas significativas, compatíveis ou incompatíveis com outras escolhas (apud Descola 2002: 95 n. 1)

Isso significa que fatores culturais, sociais e também históricos se cruzam na estabilização de uma determinada técnica; no caso das zarabatanas e lanças, como elas são desenhadas, construídas e usadas (*ibid.*: 159). De fato, Rival mostra com cuidado como os conhecimentos práticos (“practical knowledge”) em um nível, moldaram relações entre os humanos e os animais através do engajamento no mundo, relações estas que são refletidas no uso de zarabatanas por um lado (caça aos macacos e animais arborícolas) e lanças de outro (caça à queixadas). Os principais animais caçados pelos Huaorani são o macaco-barrigudo (*Lagothrix lagoritcha*), o guariba (*Alouatta seniculus*) e o macaco-aranha (*Ateles paniscus*), as aves mutum (*Mitu salvini*) e jacu (*Penelope jacquacu*), e o porco queixada (*Tayassu pecari*). O uso das armas é distinguido pelo tipo de caça. É levando em conta as “propiciações” (*affordances*) do ambiente que as técnicas são modeladas (: 161). A autora demonstra que o

próprio processo de fabricação revela usos de materiais que são, não apenas fisicamente funcionais, mas socialmente significantes.

Em termos históricos, Rival demonstra como o ideal de autarquia do grupo levou a um isolamento consciente por longo período, e que o contato inevitável resultou na mudança de alguns padrões de rotina (como a vida em vilas semi-permanentes). Essa alteração é percebida pelos Huaorani dentro do contexto da produção de novos padrões. É desse modo que as armas de fogo são relacionadas: elas não são concebidas simplesmente como uma melhoria instrumental, mas como parte de um modo de vida diferente. A função das zarabatanas e lanças na relação com a alteridade permanece.

No nível mítico, lanças e zarabatanas simbolizam (“indexically rather than metaphorically” [: 161]) dois modos de relação, a endogamia e a autarquia, valorizadas pelos Huaorani. Os instrumentos de caça operam mais como mecanismos de mediação/regulação de trocas e alianças entre humanos do que propriamente armas na mitologia Huaorani. As zarabatanas são imbuídas de operar a boa distância entre irmãos e irmãs, relação valorizada, mas perigosa. Ela monitora a relação entre incesto e exogamia, separando irmãos incestuosos no mito através do ‘sopro’ do irmão para o céu. Esse monitoramento da distância, Rival vai afirmar, pode ser visto na caça, onde os animais são aproximados pela zarabatana, através de relações de respeito e não-agressividade que envolve a prática – tal qual a relação entre irmãos e irmãs deve ser. Contrariamente, a lança emerge no mito como a arma que possibilitou os Huaorani viverem distantes dos canibais que os ameaçavam e desse modo se constituírem como um grupo separado. A lança emerge como um instrumento violento e poderoso que estabelece as fronteiras entre nós e outros (: 157-158).

A dificuldade no argumento de Rival é que a atenção dada aos esquemas míticos, ecológicos e históricos remete às conceitualizações de fundo que justificam a prática, ainda que haja um vínculo ‘metonímico’ entre zarabatanas/lanças e esses planos. No seu argumento, os objetos são mediadores de relações e não contém em si capacidade de agência.

- A zarabatana Matis

Zarabatanas são armas bastante empregadas pelos povos caçadores da Amazônia, e costumam apresentar um significado complexo. Trata-se de objetos técnicos sofisticados e seu uso requer técnicas bem empregadas. As zarabatanas achuar, por exemplo, são armas extremamente engenhosas, elaboradas com certa perícia por artesãos especializados no grupo. A especialização desses homens é elemento notável, conquanto representa uma diferenciação dentro das sociedades a partir das habilidades possuídas, que são convertidas em fonte de mercadorias. Um homem pode saber como fazer uma zarabatana, mas sempre procurará um desses especialistas para adquirir uma boa arma. Essas zarabatanas são objetos especiais de trocas regionais entre os Achuar e seus vizinhos, que apreciam bastante as armas produzidas por aqueles²¹.

Feita de paus de palmeira, a zarabatana é composta de dois tubos, moldados para encaixarem-se. É um instrumento com valor estético e carrega uma agentividade significativa. Fibras e cera de abelha dão um acabamento na parte externa, enquanto seu interior é bem talhado para que saia um perfeito cilindro. Uma embocadura é feita do fêmur de um jaguar ou pecari (Descola 1994).

Quanto aos dardos utilizados, eles são de confecção relativamente simples e um homem pode rapidamente produzir dezenas. Esses dardos, de cerca de 30 cm, chamados *tsentsak*, são carregados em uma aljava feita de bambu. Dentes de piranha carregados na aljava permitem entalhar chanfraduras que possibilitam o dardo se quebrar dentro dos macacos quando estes, uma vez atingidos, retiram-no. A ponta mantida dentro do animal permite que o veneno atue por mais tempo. Lançado de uma posição horizontal por um Achuar, o projétil pode alcançar até 50 metros, o que representa uma distância considerável já que na mata fechada não é possível localizar animais a distâncias maiores que isso. Os caçadores Achuar, informa o autor, são capazes de acertar com precisão animais de até 20 cm a uma distância de 30 metros. (Descola 1994: 224).

²¹ Descola nota uma interessante característica das trocas indígenas, que assinala essa pulsão ao estabelecimento de relações entre grupos (ver Lévi-Strauss, Guerra e troca). Diz o autor: “As is often the case in Amazonian intertribal trade, the scarcity of an item is artificially created in order to bring about the need for exchange” (1994: 224).

Passo por essa descrição mais detalhada de Descola para entendermos de que arma se tratam as zarabatanas. Especialmente, os dardos que Descola descreve são armas que compõem arsenal de batalha dos xamãs, conectando esses instrumentos a outras dimensões da vida social (ver Descola 2006). O autor afirma serem as zarabatanas a principal arma Achuar.

Entre os Matis, a zarabatana também ocupa uma proeminência. Sua presença ali é ainda mais singular, dado o abandono do seu uso entre povos vizinhos, como os Matsés e os Marubo. Philippe Erikson provê uma análise sofisticada das relações dessa arma com aspectos da cosmologia Matis (Erikson 1999; 2001; 2009). Em especial, duas características me parecem significativas: a relação de oposição entre zarabatanas e arcos, que é homóloga ao dualismo operador da identidade/alteridade no universo Matis; e a relação entre a zarabatana e os espíritos ancestrais, que participam de rituais entre os Matis (Erikson 2001). Essas relações simbólicas são, de maneira semelhante a Rival, atravessadas pelas significações míticas, tanto quanto pelas classificações dos animais, mas também pelo material de que é feito a zarabatana e sua relação de oposição/complementaridade com os arcos. Na divisão em duas metades do universo Matis, as zarabatanas encontram-se do lado *tsaibo* (simbolicamente associada ao masculino e ao interior), enquanto o arco está do lado *ayakobo* (vinculado ao feminino e ao exterior) (2001: 106). A relação dos animais caçados por cada arma é operada também segundo esse dualismo.

Entretanto, o passo além que o próprio Erikson afirma dar (: 120), reconhece as relações que a escolha e o uso da arma opera na interação com o outro. Isso significa que o sair para caçar com uma arma transforma o status e o modo como o caçador se relaciona com o exterior. No caso da zarabatana, ela acarreta a adoção de uma identidade jaguar (: 108), que se expressa no comportamento, na pintura corporal, nos cantos e incitações e sobretudo nos ornamentos que o caçador utiliza, pertencentes à metade *tsaibo*. Essa “oncidade” (“*jaguarness*”), associada mais a uma ‘discrição’ do que ao derramamento de sangue, “seems to be adding something to his human status, rather than abolishing it” (: 112). Com efeito, uma vez caçando com zarabatana, o caçador Matis adota um *status tsaibo*, isto é, ele caça animais *tsaibo* e partilha valores Matis que constituem o grupo enquanto tal. Zarabatanas e arcos são, assim, operadores de distâncias sociais. Mais ainda, eles são capazes de atuar sobre a constituição do caçador.

- Flechas Awá

Entre os Awá não há zarabatanas. A arma ideal do caçador é o arco e a flecha. Todo homem tem seu feixe de flechas e tabocas (*hawy'ya* ou *hary'ya*). Novamente, há um dualismo das armas (flechas x tabocas, que muito se referem à relação entre exterior e interior ou entre caça e guerra). Com as flechas abate-se animais menores (macacos, cotias, pacas, tatus e pássaros), com as tabocas mata-se presas grandes (porcos, antas, queixadas e veados) (Garcia 2010: 297). Uma característica peculiar recai sobre as tabocas, pois elas são as flechas “homicidas”, “que optam pelo sangue humano” (: 298) e fazem parte do arsenal de guerra Awá. As flechas são menores e, assim como a maioria dos arcos Awá, também pequenos, são usadas para a batalha travada na copa das árvores quando se caça guaribas (e outros macacos), a captura mais regular entre os Awá. A taboca, feita do bambu-taboca, é o instrumento mais letal que os Awá já produziram e constituía, até a instauração do contato permanente, o instrumento mais cortante da cutelaria Awá. Garcia afirma (: 301) que todos os homens sabem produzir boas flechas, mas é um equívoco considerar todo homem de um coletivo indígena um especialista em vários ramos da tecnologia. Há especializações e alguns instrumentos são feitos à várias mãos, como é o caso do arco e das flechas Awá.

Assim como os humanos na caça, as flechas e tabocas Awá devem ter “raiva” (*-imahy*) para matar. E para acionar essa disposição, os Awá precisam fornecer dois elementos a elas: “dor” (*hahy*) e “sangue-veneno” (*hawy*) (*ibid.*: 303). Após a confecção os homens precisam “alimentá-las” e “envenená-las”, para que estejam prontas para o uso. Isso é feito da seguinte maneira:

Uma flecha se alimenta fundamentalmente do sangue de suas presas. Uma vez um animal morto, os homens esfregam na carne cheia de sangue as pontas de diversas flechas para que assim, suas fomes sejam aplacadas. O sangue animal é dito “alimento” (*hanimi'úa* - “minha comida” / lit. “objeto do meu comer”) para as flechas ao mesmo tempo que é o “veneno” (*hawy*) que elas lançarão nas presas animais. O banho de sangue é a primeira etapa do processo de transformação da flecha objeto-em-si em uma arma mortífera, repleta de “dor” e “raiva”, que serão despejadas nas presas animais, causando sua morte. Uma nova flecha, após confeccionada, tem suas pontas revestidas de sangue, e se zanga caso não se alimente, o que pode fazê-la não funcionar, ou ir contra a vida de uma pessoa, por isso lhes fornecem o sangue desejado, para que fiquem boas (*katy*) (: 303).

Os homens alimentam as flechas de sangue constantemente, e afirmam que as flechas pedem a eles sangue, elas frequentemente estão famintas por sangue. O *status* do sangue entre os Awá é similar ao curare, veneno de caça utilizado entre muitos povos (p. ex., é o veneno utilizado nos dardos das zarabatanas, como vimos). Descola nota que o curare é incitado a beber o sangue dos animais entre os Achuar, através de encantamentos (*anents*) que são evocados na floresta, acompanhados de um ritual repleto de restrições (Descola 1994: 198²²). Para o antropólogo dos Awá, o sangue seria o curare desse povo, e a conversa com as flechas durante o envenenamento teria efeito similar de incitação. A expressão usada para veneno é mesma de sangue (*hawy*). Do ponto de vista dos humanos, o sangue dos animais é extremamente venenoso; para as flechas, ele é um remédio (: 304). Já o sangue humano é nocivo a uma taboca, que pode gostar e passar a desejar matar humanos para se alimentar.

Quanto à inserção de dor nas flechas e tabocas, ela é feita através da defumação desse objetos. Eles são colocados num jirau acima do moquém, recebendo a fumaça que lhes transmitirá a “dor”: “é isso que magoa a ferida e provoca, conseqüentemente, a morte das presas animais” (: 306). A relação entre fumaça e dor revela outro aspecto da teoria da substância Awá, tal como a equalização do sangue-veneno. Empenagens também são importantes, porquanto elas venham de aves predadoras ou mesmo urubus, essa penas contém “sangue-veneno”.

O mais essencial dessa concepção Awá de flechas, como seres dotados de faculdades humanas²³, encontra-se na relação de “criação” que eles mantêm com elas. Calcada na ideia-relação que perpassa modos o domínio do parentesco, o *rikô*, é o modo relacional que um caçador estabelece com suas flechas após o seu fabrico. E é somente por serem autônomas que uma relação *rikô* pode ser estabelecida entre caçadores e flechas. Essa relação, que está ligada a um modo relacional mais extenso encontrado na Amazônia (ver Fausto 2008), se atualiza com as flechas a partir da sua alimentação e reparo, sempre que necessário (: 311). Por possuir intenção e vontade, as flechas devem ser “domesticadas” para funcionarem conforme seus donos.

²² “The incantations are addressed directly to the tseas [os dardos], in the vocative, enjoining it to ‘drink the blood’ of the animals on which it will be used, each type of game being mentioned in turn.”

²³ O autor ainda nos oferece outros elementos, como as especializações de cada flecha em um determinado animal – traço da “personalidade” de cada uma delas, independente da vontade do caçador (ver página 313).

- Venenos

O complexo de plantas em uso na atividade cinegética é amplo. A direção da ação das plantas utilizadas também varia. Há plantas que competem para o sucesso do caçador, plantas de proteção, plantas que ativam capacidades sensitivas/espirituais, plantas utilizadas para sonhar, plantas para cura e para purificação, entre muitas outras. Quero tratar rapidamente aqui de um desses vegetais, utilizado não como remédio, mas justamente seu inverso, como veneno de caça. Trata-se do curare.

Descola assinala que a palavra curare na verdade é um termo genérico para diferentes venenos de caça utilizados na Amazônia. Estes cobrem uma série de preparações tóxicas diferentes, usualmente feitas da planta do gênero *Strychnos*. Os Achuar misturam a fruta da *Strychnos jobertiana* a outras substâncias para adquirir um veneno mais potente (1994: 225).



Curare – *Strychnos toxifera*²⁴

Entre os Achuar a produção do veneno é uma tarefa estritamente masculina, mulheres e crianças devem manter certa distância. Por isso, a fabricação do curare é realizada na floresta, distante da casa. Descola desenvolve uma ampla descrição dos processos de fabricação, manipulação e uso do curare, chamando a atenção para as implicações que a

²⁴ Fonte: *Plantas Mediciniais, de Köhler, 1887*, retirado de <http://pt.wikipedia.org/wiki/Curare>

presença dessa substância tem na vida cotidiana do coletivo Achuar. Extremamente potente, o curare é fonte de restrições e de encantamentos. É um aspecto especialmente importante no sistema da caça por representar a agência letal, a partir de substâncias extraídas da natureza que são preparadas no fogo.

Outro aspecto ressaltado pela análise etnológica são as redes de troca ameríndias que envolvem esses produtos. Sendo o curare um artefato que exige perícia na produção e conhecimento da natureza específicos, é um produto de certo valor entre povos. O curare é objeto de troca entre alguns grupos, circulando de povos produtores para povos que não dominam a técnica de fabrico, mas utilizam o veneno para caçar (Descola 1994: 226; Erikson 1999: 280). Philippe Erikson associa a circulação à valoração amazônica do curare, segundo a qual o melhor veneno é o que vem de fora. Entretanto, inversamente os Matis consideram o curare um elemento endógeno.

Entre os Matis, o curare ocupa uma posição importante e é envolto em complexo simbolismo (Erikson 1999: 275-281). O ritual de preparo é realizado simultaneamente por todos os caçadores, mas cada um produz o seu. Incitações são entoadas, evocando substâncias para que sejam transmitidas ao veneno²⁵. Nele é imputada a identidade individual de cada caçador. Aqui também os caçadores se transformam na figura do jaguar, imitando os sons que este animal produz. Segundo Erikson (: 276), o curare é a manifestação metonímica da virilidade masculina. Sua preparação tem todos os elementos de uma cocção, e ele pode ser considerado semelhante à preparação da bebida fermentada de milho.

O aspecto mais notável é quanto à preparação do curare. Em texto que compõe o livro *The Occult Life of Things* (Erikson 2009), o antropólogo oferece uma interpretação sobre o curare e o recipiente utilizado para armazená-lo, que se aproxima bastante da perspectiva adotada por Garcia sobre as flechas Awá. Segundo Erikson, o processo de fazer alguma coisa é equivalente a torná-la uma extensão parcial do seu corpo, um processo de “*ensoulment*”, conforme a expressão de Santos-Granero (*ibid.*: 175). O curare é uma extensão da pessoa que o fez e “*curare’s efficiency is seen as the outcome of its owner’s own potency, reflecting his agency.*” (: 176). A noção de propriedade (*ownership*) está vinculada à noção de fabricação

²⁵ Assinalo aqui uma correspondência no mínimo interessante dos ritos na Amazônia e a fabricação do veneno de caça dos caçadores Songhay filmados por Jean Rouch (Rouch 1958-65 – referido acima). A semelhança não poderia ser mais evidente, já que ali, como entre os Matis e os Achuar, as incitações ao veneno funcionam como estímulos a sua agência destrutiva. Sobretudo, para que o espírito do veneno use toda sua força para matar.

(*craftmanship*). Erikson está pensando aqui na relação de domesticação nos moldes amazônicos, uma noção que ele mesmo foi um dos primeiros a apontar com a ideia de familiarização em um texto hoje clássico (Erikson 1987).

O tema do veneno é também fruto de uma interpretação singular de Lévi-Strauss em *O cru e o cozido* (2004: 314-323). Essa interpretação lança luz sobre o veneno de caça como um elemento ambíguo no pensamento e nas práticas indígenas. Em se tratando da passagem da Natureza para a Cultura, o veneno (assim como o arco-íris, p. ex.) consta como signo de uma problemática para o pensamento ameríndio, qual seja, as zonas, momentos ou fenômenos em que a passagem entre as duas condições não é perfeitamente realizada, é impossível ou pode regredir. Obviamente o tema volta na obra de Lévi-Strauss. Quanto ao curare, vale ressaltar que ele marca cromatismos na mitologia indígena, que assinalam passagens pequenas, muito próximas do contínuo, em que as diferenças são menos marcadas. O veneno constitui, assim, como um desses momentos em que a passagem entre a natureza e a cultura no pensamento indígena é precária e por isso objeto de atenção. O veneno se apresenta como uma intrusão da natureza na cultura, “É uma substância natural que, enquanto tal, vem se inserir numa atividade cultural, a caça ou a pesca, e que a simplifica ao extremo.” (*ibid.*: 317). Isso parece remeter a uma certa presença insistente nos mitos do contínuo como um momento de comunicação generalizada entre os seres do mundo.

- Armadilhas

Passo agora para um dos objetos técnicos da caça de grande diversidade e complexidade, mas ainda pouco explorado pela etnologia na Amazônia. No *HSAI* John Cooper apresenta diferentes modalidades de armadilhas ao longo do continente sul-americano (Cooper 1949; para um manual de armadilhas, ver Joaquim 2008, especificamente para técnicas Kaingang).

Na antropologia, as armadilhas foram objeto de um ensaio de Alfred Gell, que traz questões para pensar a relação entre coisas e pessoas, especialmente onde coisas podem ser pessoas (Gell 2001). Para este autor, os artefatos são ‘nexos’ de relações sociais, eles incorporam intenções, carregam agência e produzem efeitos no campo de relações. A análise fina de Gell sobre o dispositivo da armadilha, toma como mote a rede Zande apresentada por

Susan Vogel na exposição *Art/Artifact* (Gell 1996). Gell mostra como as armadilhas implicam, em seus mecanismos, relações entre subjetividades e afecções. As disposições corporais do caçador e do animal (seu *Umwelt*) estão incorporadas na materialidade da armadilha, por definição uma máquina de captura à distância. Gell aponta na armadilha uma espécie de mediação entre sujeitos:

Esses dispositivos incorporam ideias, veiculam significados, porque uma armadilha, por sua própria natureza, é uma representação transformada de seu fabricante, o caçador, e da presa animal, sua vítima, e de sua relação mútua que, nos povos caçadores, é fundamentalmente complexa e social. Isso significa que essas armadilhas comunicam a noção de nexos de intencionalidades entre os caçadores e as presas animais, mediante formas e mecanismos materiais. (Gell 2001: 184).

A ênfase de Gell no caráter relacional da agência dos objetos constitui um momento importante da teoria antropológica sobre os artefatos, pois permite perceber a cadeia de ações em que esses objetos estão envolvidos, assim como ampliar as possibilidades de agentes e de modos de ação no mundo²⁶.

Em uma breve análise das armadilhas no Alto Rio Negro, Paulo Figueiredo Maia apontou a complexidade desses pequenos sistemas. Segundo o autor, as armadilhas “permite[m] a problematização, de uma engatilhada só, da relação “ternária” entre as posições e conceitos de humano, animal/planta e objeto na Amazônia, sob a luz do sacrifício, da guerra, do canibalismo e do xamanismo.” (Figueiredo 2009: 205-207) A armadilha é um mediador que encarna o duplo papel de realizar tanto a “captura do outro” quanto comutações de perspectivas, problemas centrais nos universos indígenas. Tais máquinas-objetos funcionam como um “atrator metafísico”, capaz de condensar, cruzar, permutar, seduzir, capturar, produzir, matar e alimentar uma parte da vida dos coletivos (humanos e não-humanos) na Amazônia (*ibid.*: 206).

²⁶ Contudo, a posição de Gell tem sido objeto de críticas. Veja-se, por exemplo, a que Tim Ingold dirige a noção de *agência* em Gell, sobretudo pela ênfase de Gell em uma agência que é outorgada aos objetos. “Action, we are told, follows agency as effect follows cause” (Ingold 2007: 11). As coisas seriam, assim, animadas por algo exterior a elas. Na perspectiva de Ingold, só uma visada sobre os materiais (ao invés de materialidades) permite reconhecer os fluxos existentes entre elas e o mundo, sem precisar recorrer a uma adição de ação às coisas: “*things are in life rather than life is in things*” (: 12).

- Transformações históricas

As consequências das mudanças históricas sobre as armas são também objeto de análise. Com efeito, Ross (1978) apresentou implicações interessantes sobre o uso da arma de fogo, embora mantidas em uma interpretação restrita as potencialidade de acesso aos recursos naturais. Veja-se o quadro presente em seu artigo (: 16):

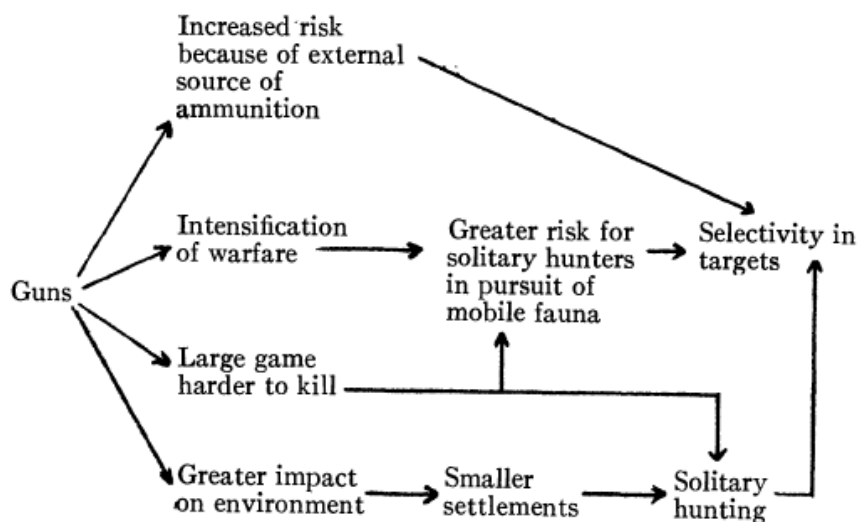


FIG. 1. Multiple influence of shotguns on the tendency toward dietary selectivity.

A etnografia na Amazônia dá sinais de que a introdução da arma de fogo constitui a mais significativa transformação nas práticas cinegéticas. Entretanto, as mudanças não parecem ser unívocas. Philippe Descola assinala que para os Achuar as vantagens das armas de fogo na caça não são conclusivas. Se na guerra elas representaram um aprimoramento, na caça seus atributos nem sempre são valiosos. Em comparação com a zarabatana, a arma tradicional de caça, as espingardas adquiridas pelos Achuar representam restrições para matar animais arbóreos – especialmente macacos. Zarabatanas são silenciosas e permitem acertar vários indivíduos de um bando antes que eles se dispersem. A relativa escassez de munição é também um problema. Contudo, para caçar animais em fuga e enquanto se está correndo, os Achuar consideram as armas de fogo muito mais vantajosas.

Entre os Yaminawa, Oscar Calavia Sáez (2006) nota, sem nostalgia, que a arma do caçador é a espingarda. Entretanto, seu uso parece ter ditado um empobrecimento das técnicas de caça. Em uma nota de rodapé, ele avalia:

A eficiência da espingarda é discutível em médio prazo e do ponto de vista coletivo: como no uso de cães – em particular os grandes cães, que são privilégio dos brancos – aumenta a certeza de abater o animal, mas diminui a possibilidade de achá-lo, afastando a caça do povoado. Os Yaminawa são conscientes desses efeitos secundários, mas não agem em consequência, porque a espingarda pode reportar vantagens individuais a curto prazo (*ibid.*: 65).

As análises de Erikson (2001) e Rival (1996) revelam que a presença da espingarda não corresponde a um uso generalizado. A zarabatana continua sendo utilizada, segundo os autores, muito porque recobre uma área nas sociocosmologias Huaorani e Matis cuja espingarda não penetra.

Garcia (2010: 296) nota que a espingarda é a principal arma de caça, embora seja o bem mais escasso entre os Awá, sendo a munição e outros implementos necessários difíceis de conseguir, dado não estarem os Awá inseridos em redes de troca extensas como outros povos. “Em uma grosseira divisão social do trabalho, podemos definir para a aldeia Jurití, que os jovens (até 35 anos, talvez um pouco mais) caçam com espingarda e os mais velhos do que isso utilizam o arco e flecha.” (*ibid.*) As armas tradicionais, longe de serem periféricas no presente, são muito usadas ainda. Os Awá ainda operam homologias, incorporando a espingarda no seu sistema cinegético. Há uma relação entre os dois cartuchos de espingarda utilizados e flechas e tabocas, e assim como essas armas, espingardas e cartuchos contém em si capacidade de ação. A distinção entre flechas/presas pequenas x tabocas/presas grandes se mantém entre cartuchos 3T preenchidos com chumbo (mais robustos, portanto equivalente às tabocas) e os cartuchos de metal (de menor tamanho, portanto equacionados com as flechas). A adaptação de nova tecnologia, bem vinda, se distribui na solução dos mesmos problemas. Os Awá “lustram” (o termo é deles) com óleo as espingardas da mesma maneira que fazem com o sangue nas flechas.

O que podemos perceber das análises sobre as armas alógenas nos sistemas cinegéticos ameríndios é que os discursos muitas vezes se dedicam a mostrar as relações que espingardas e outras armas de fogo estabelecem com os instrumentos tradicionais, seja dando a eles os valores que orientam os usos do acervo nativo, seja diferenciando-os completamente, reservando usos diversos. Com relação às capturas etnológicas, vê-se que as ênfases analíticas

recaem ora sobre os aspectos utilitários as espingardas, ora sobre os rebatimentos cosmológicos colocando uma dupla perspectiva para uma abordagem da inserção de armas de fogo no universo ameríndio.

Isso me parece no momento suficiente para ressaltar a importância do estudo das transformações históricas recentes no que diz respeito à caça amazônica. Vejamos agora outro elemento essencial e também inovador na parafernália da caça: os cães.

- Cães

Cachorros representam um elemento importante da “cultura material”, ainda mais no que concerne as transformações históricas. Maybury-Lewis nota que entre os Xavante, na época que realizou sua pesquisa, eram poucos os cachorros e eles não eram usados nas caçadas. A atitude se opunha aos aparentados Xerente, que não saíam para uma caçada sem esses animais. (1974: 80).

Entre os Awá os cães são importantes componentes da caça. São, em geral, as mulheres que detém o controle sobre eles em uma caçada. De introdução recente ali, os cães são, como entre os Achuar, animais que devem manter selvageria na caça e bons modos na aldeia. Como afirma Garcia (2010: 287), “o fato é que eles não são nem macacos domésticos (tal a posição que ocupam), nem onças selvagens (tal como os classificam), e seu lugar continuará sendo todos e nenhum.” Quanto à relação com a onça, os Awá desenvolvem uma interessante teoria das espécies que define, tanto para a onça quanto para os cães, suas qualidades predadoras a partir das colorações de pele (p. ex., onças pretas têm predileção por antas). Dessa forma, cães de cor aproximada a certos felinos podem estar mais próximos entre si do que cães de coloração muito distintas.

Descola também nota essa complexa relação entre os cães e os jaguares na classificação dos Achuar. Mais notável ainda é que os cães entre esse povo são animais das mulheres, que são quem os alimentam e se responsabilizam por eles. A posse dos cachorros também aparece com um tópico relevante na presença dos cães no universo indígena, mantendo relações com a forma como a domesticação se manifesta ali.

O simbolismo dos cães é ressaltado na análise de Reichel-Dolmatoff, que assinala os usos desses animais e o seu preparo ritual de acordo com o simbolismo sexual da caça:

The day before the hunt they are given morsels of meat and cassava over which their owner has blown tobacco smoken and the payé invokes the Sun so that they will pick up the scent of the game. The hunters themselves attempt to sharpen their own olfactory sense and absorb through their noses dry pulverized herbs that are kept in a small concave bone extracted from the muzzle of a tapir (1971: 224).

Esses são os principais tópicos recenseados sobre as técnicas. É possível ver que as técnicas estão muito além de simples mecanismos empíricos de aplicação de habilidades sobre o ambiente. A etnologia tem enfatizado múltiplas configurações das relações entre o humano, os animais, os artefatos e o ambiente que passam pelas operações técnicas, e os dados permitem identificar uma diversidade grande de agentes nessas operações o que nos coloca diante de articulações importantes entre relações sociais e técnicas. O fundamental me parece, é que as técnicas estão essencialmente vinculadas ao modo como os caçadores se engajam com presa e ambiente na atividade cinegética. A observação das práticas de caça pode, portanto, iluminar uma operação onde os sentidos dados a caça e as condições materiais implicadas são essencialmente inseparáveis. Ações, gestos, movimentos, ritmos adotados na caça estão em conjunção com as formas assumidas pela pessoa do caçador e suas relações com um mundo habitado por uma multiplicidade de agentes.

Será preciso abordar algumas das formas que a antropologia tem explorado a caça e nas ontologias amazônicas, o que remete aos princípios operadores na ecologia da cinegética e nas práticas de captura.

Capítulo 3

Formas da relação: ideologia venatória amazônica

La viande rouge est une substance puissante, parfois difficile à ingérer, tant physiquement que mentalement

Stephen Hugh-Jones, *Bonnes raisons ou mauvaise conscience*, 1996.

Ao iniciar essa dissertação revendo o percurso dos caçadores-coletores na antropologia, busquei analisar o lugar ocupado pela caça na teoria da disciplina, teoria esta que não deixou de incidir sobre a paisagem amazônica. Abordagens evolucionistas se desdobraram no paradigma da ecologia cultural, que teve por longo período a Amazônia como uma espécie de campo de experimentação. Esses trabalhos, no que diz respeito à caça, detiveram-se sobre as dinâmicas ambientais e sua relação com a regulação social dos recursos produzidos pela atividade cinegética. Responsável por um conjunto de proposições a respeito do lugar da caça nas sociedades ameríndias, principalmente voltadas para os vínculos da economia dos caçadores com as formas adotadas pelas sociedades, esse paradigma parece ter falhado em oferecer uma *visão indígena* da prática da caça. Muito embora tenha tomado a caça como um dos aspectos mais significativos da vida social na Amazônia, seu modelo naturalizante das práticas de forrageio e a visão objetivista do comportamento indígena acabaram por serem superadas no movimento da disciplina. As transformações dos anos 70 e 80 na etnologia das terras baixas da América do Sul tomaram a direção de uma “ciência social do observado”, como havia instruído Lévi-Strauss, um dos grandes responsáveis pela rotação na perspectiva dos etnógrafos amazonistas. Contudo, foi preciso um trabalho de “limpeza do terreno” para que a passagem se concretizasse – como busquei apontar com o trabalho de Descola (ver cap. 1).

Muito embora o desvio nas décadas de 70 e 80 em direção às especificidades regionais e sistemas de pensamento indígena tenha começado a produzir uma imagem muito diferente dessas sociedades, o “solo” da caça, suas condições técnico-empíricas, precisavam ser retrabalhadas pelas novas abordagens. Espécie de resíduo “naturalista” no novo americanismo, essas dimensões penetraram de maneira dispersa na etnografia regional, com

alguns picos de análise – como é o caso das classificações indígenas. Em comparação às macro-categorias que orientam as pesquisas etnológicas (organização social, política, história, ou, mais especificamente para a Amazônia, guerra, pessoa-corpo, xamanismo, ritual, contato) as interações com o ambiente e as técnicas não se constituíram como campo determinado de investigações na região. Entretanto, busquei apresentar no capítulo anterior uma série de aspectos analisados pelas etnografias que apontam para um plano consistente de eventos e conceitualizações indígenas²⁷. Para ressaltar isso, precisei abandonar a perspectiva cronológica dos desenvolvimentos teóricos e focar na aparição desses aspectos, buscando elucidar sua extensão na vida social indígena e a diversidade interpretativa que as etnografias lhes concedem. A intenção era levantar a variedade de questões e possibilidades já postas pela etnografia, e não apresentar generalizações.

Nessa tentativa de discernir fronteiras para um possível objeto de estudo etnográfico, busquei apontar um valor heurístico para o terreno ecológico e técnico da caça. Nesse sentido, foi preciso motivar uma relação entre as análises e os dados sem enquadrá-los em modelos mais abstratos que interpretam aquilo que são os substratos conceituais da práxis indígena. Mas será preciso projetar a ecologia cinegética sobre os aspectos mais gerais do pensamento e da prática indígena, que de certa forma condicionam as relações técnicas e ambientais. Trata-se de refletir sobre as abordagens da caça em relação ao que a etnologia contemporânea reconhece como ontologia animista amazônica e os modos relacionais do perspectivismo, procurando encontrar formas de instaurar uma relação com os engajamentos implicados nas interações ecológicas e técnicas *no* mundo de uma maneira a não opor mentalidade e materialidade.

Portanto, façamos um percurso por certos temas desse novo paradigma amazônico, que se definiu em contraposição ao materialismo ecológico. Seguirei algumas de suas linhas para conectá-las ao tema da caça e apontarei no emaranhado de questões que compõem o conjunto de ideias do perspectivismo/animismo aquelas que vão tecendo com a caça relações

²⁷ Estou ciente que a chamada “Ecologia humana” produziu trabalhos importantes sobre a interação entre os homens e ambiente, como bem notou Viveiros de Castro (2002b: 325-327; ver para um exemplo Balée 1993). Mas seguindo a mesma classificação desse autor, é possível perceber que relações técnicas e ecológicas incidiram de maneira secundária sobre a “Antropologia social”, na retomada da problematização da dicotomia natureza/cultura.

produtivas para a interpretação. Novamente, não cabe aqui revisar passo a passo o desenvolvimento da etnologia nas últimas décadas.

3.1 – Uma nova imagem da socialidade indígena

No começo da década de 90, Peter Rivière (1993) escrevia uma revisão do campo da etnologia das terras baixas sul-americanas notando uma mudança considerável nos trabalhos realizados durante os vinte anos anteriores. Essa mudança concernia principalmente ao questionamento do valor da noção antropológica de “descendência” para compreender os sistemas sociais na Amazônia e um deslocamento para os idiomas simbólicos como elementos estruturadores da sociedade. Esses idiomas eram relacionados à construção da pessoa e à fabricação do corpo (Rivière se refere aqui ao papel decisivo do texto de Seeger *et al.* 1979). Os problemas com a natureza da sociedade indígena apontaram para novas questões, e a etnografia produzida nas décadas de 70 e 80 mostrou que a transmissão de propriedades e substâncias era fundamental na constituição das unidades sociais.

O lugar da afinidade nesses sistemas, contudo, apresentou problemas de outra ordem, e foi através de uma expansão da noção de aliança para além do seu caráter matrimonial, e conseqüentemente totalizador, que os termos do parentesco puderam ser extrapolados para um universo mais amplo. A percepção da afinidade como operador de intercâmbios de natureza diversa, trocas simbólicas que excedem as fronteiras do grupo, representou uma outra imagem da socialidade na região (Viveiros de Castro 2002a). Nessa linha, a produção etnográfica mostrou que as dicotomias entre consanguíneos e afins se desdobravam em outras, muitas vezes mais operativas, como próximos/distantes, humanos/animais, predador/presa, aliado/inimigo. A afinidade, como o modo relacional que engloba a instituição dessas dicotomias, esteve no centro de uma reflexão sobre as relações que o mundo social dos humanos estabelece com toda a natureza, que precisou ser pensada em termos sociais e em continuidade com as relações intra-grupais.

Esses desenvolvimentos refletiram sobre uma imagem da caça no continente. Novamente, o livro de Descola (1994) é uma referência fundamental por oferecer um tratamento teórico dessa questão a partir da perspectiva Achuar das relações contínuas com a

natureza, relações de caráter social em que domínios do cosmos se constituem tal qual o universo dos humanos. De fato, é sobre o aspecto do contínuo entre natureza-cultura-sobrenatureza que essa nova imagem da sociedade ameríndia vai se constituir. A partir da exploração do “lado oculto da lua estruturalista” (Viveiros de Castro 2008), o contínuo vai ganhar uma renovada conceitualização na produção etnológica amazonista. Como mostraram recentemente Luiz Costa e Carlos Fausto (2011), foram Eduardo Viveiros de Castro e Philippe Descola os maiores responsáveis por enxertarem na etnologia indígena (com rebatimento na teoria antropológica) uma renovada visada sobre a relação entre natureza e cultura, retomando os temas levistraussianos do totemismo/sacrifício (ou metafórico e metonímico) e levando-os adiante. Partindo das análises principalmente registradas nas *Mythologiques*, os trabalhos de Viveiros de Castro e Descola enfatizaram as continuidades das relações sociocósmicas com os Outros, realçando as diferenças relacionais, mais do que substanciais, além de retrabalhar (especialmente o primeiro autor) a noção de *transformação* presente na obra de Lévi-Strauss (p. ex. Viveiros de Castro 2008 e 2011). Com a problematização das relações sociais tecidas com o pólo da natureza, o americanismo tropical verá a reedição do conceito de animismo (Descola 1992; 1996) na tentativa de compreender ontologias que estendem a condição humana aos animais, plantas, espíritos, objetos. A *diferença* passa a ser então o problema, e é por ela que emerge o conceito de “perspectivismo ameríndio”.

Mas isso não é tudo. Pois, por esses elementos do americanismo das décadas de oitenta e noventa, que influem na abordagem da caça, perpassa ainda uma outra figura analítica fundamental: os temas da identidade e da alteridade. A questão da alteridade, também central na obra de Lévi-Strauss, é o substrato dos pontos levantados acima (a socialidade e a ontologia). Tomemos uma passagem da obra de Pierre Clastres, que está para a etnologia como um dos fundadores de vários temas caros aos desenvolvimentos recentes. Clastres notou, em seu artigo sobre a guerra nas sociedades indígenas (2004), a impossibilidade dessas sociedades se fecharem em si mesmas, sob pena de sucumbir à inércia, voltando-se, portanto, para o exterior em forma de violência guerreira. Na interpretação de Clastres, a identificação “é um movimento para morte” (: 257). Contra a lógica da troca, que produziria a identidade, Clastres afirma que opera nas sociedades indígenas a lógica da diferença, diferença por meio da guerra, assimetria e desigualdade. Se o mecanismo da troca é

operante, é porque está associado à existência da guerra. A guerra está inscrita de antemão no ser social primitivo. O sistema gira em torno da alteridade constituinte de ambos os mecanismos. O que se deve reter, vai dizer Clastres, “é a permanência do dispositivo de conjunto – divisão dos Outros em aliados e inimigos” (: 259).

Essa é uma das concepções sobre a alteridade que marcaram a etnologia. A guerra, com efeito, é um dispositivo central no movimento interpretativo que enfatizo. A caça, por sua vez, veio a se constituir como um modelo ideológico (cf. Viveiros de Castro 2002c: 357) nas cosmologias ameríndias, uma referência simbólica que sustenta vários esquemas de ação. Com efeito, caça e guerra passaram a constituir um par fundamental, como veremos.

Portanto, uma reconfiguração das relações sociais, um reposicionamento da pessoa e do corpo e um idioma simbólico das identidades são alguns dos elementos gerais que formam a base de novos conceitos que serão produzidos. Para seguir alguns deles, que são essenciais nas abordagens contemporâneas da caça, começo por uma sociologia da atividade cinegética, que nos remete a mais uma gama de fenômenos ligados à caça.

3.2 – Da produção à predação

Se podemos afirmar que etnografias dedicadas à atividade cinegética na Amazônia são raras, uma exceção é o livro de Janet Siskind *To hunt in the morning* (1974), resultado de sua etnografia entre os Sharanahua, povo Pano que habita o Alto Purus, na fronteira do Peru com o Brasil. E há aqui uma curiosa exceção, pois ainda que se dedique principalmente ao tema da caça, a antropóloga não saiu para caçar com os Sharanahua uma única vez. Evidentemente, isso não representa empecilho para uma análise da caça. Aliás, pretendo ter demonstrado até aqui que a caça está longe de se restringir apenas ao ato de captura, o universo venatório envolvendo toda uma rede de seres, relações, acontecimentos e instituições. Embora a restrição a caçar possa ter apresentado limitações às observações, Siskind pôde pesquisar outras atividades vinculadas, principalmente a distribuição e circulação da carne. As diferenças de gênero que a impediram de caçar – “I have never go hunting since no man at Marcos would tolerate a woman’s presence in this context” (: 89) – impuseram uma

perspectiva sobre o trabalho de campo, que se ateve em grande parte à dimensão da caça em que as mulheres tem uma participação ativa.

A ausência de mulheres na caça nem de longe é uma regra entre os povos caçadores. De fato, muitos são os coletivos em que as mulheres acompanham os homens e têm um papel tão efetivo como eles na atividade²⁸. Veja-se o exemplo dos Awá, conforme a etnografia de Uirá Garcia:

Nessa ocasião percebi (o que também é recorrente), que as mulheres não estão ali como "damas de companhia", como se as caçadas fossem algo do apartado universo masculino. As mulheres Awá-Guajá problematizam a ideia de caçar como algo do universo masculino; elas muitas vezes, não só propõem as caçadas, como podem andar na vanguarda de um grupo, destacadas na frente; indicando para onde ir; comunicando-se com os cachorros; rastreando fezes, urinas, pegadas, penas, enfim, todos os tipos de vestígios (*ipopóra*) que devem ser seqüenciados, para que haja uma caçada bem sucedida (2010: 273).

Como lembra Garcia, a usual distinção analítica homens/caçadores x mulheres/coletoras acaba por obscurecer a especificidades dos modos de procura por alimento entre muitos grupos, nem sempre se sustentando. Significativo, portanto, parece ser o modo como o gênero pode se expressar em diferentes contextos, como é o caso entre os Awá, onde a diferença é de tecnologia – os homens possuem os arcos e flechas, as mulheres não. A divisão sexual do trabalho é uma divisão tecnológica (: 277; ver também o texto fundamental de Pierre Clastres 2003, em que a condição de caçador se vincula à relação com o arco e a oposição ao cesto feminino).

Mas voltemos à tese de Siskind sobre os Sharanahua. Siskind trabalha sobre a distinção doméstico-feminino/público-masculino, enfatizando as ocupações de homens e mulheres no trabalho diário e a complementaridade de suas atividades. Segundo Siskind, “The gluing of economic roles to the basic sex roles leads to the unescapable fact that if a women would eat meat, she must have a relationship with a hunter; a man who desires wild palm fruits and cooked foods must associate with a women.”(*ibid.*: 73). A partir desta constatação, Siskind foca sua análise em dois aspectos da caça. O primeiro deles é quanto ao papel das mulheres na circulação da carne trazida pelos homens. Mulheres têm uma participação central no circuito de distribuição da carne de caça, baseado na reciprocidade entre parentes e constituindo uma forma de construção de laços entre consanguíneos e afins por meio de

²⁸ Exemplos: Garcia 2010; Gonçalves 2001; Matos 2008; Rival 1996; Silverwood-Cope 1990.

prestações e contraprestações. O homem que traz a carne da floresta a entrega à mulher que se ocupa de tratar e preparar a carne e realizar a distribuição. A chave da distribuição é a reciprocidade, e ela segue a divisão consangüíneos-afins (*kinship and affinal*).

O segundo aspecto, derivado do primeiro, é uma análise das trocas de carne como fundamental nas relações entre homens e mulheres. Siskind concebe a caça como uma oferta de carne às mulheres. Isso pode ser acompanhado em situações onde as mulheres enviam os homens em caçadas especiais, quando a ausência de carne na aldeia se torna prolongada. Enquanto os homens saem para a caça, as mulheres preparam a bebida fermentada de milho²⁹ e se preparam para o retorno do homem que “enviaram” à caça, em geral alguém fora do círculo de parentes. Com o retorno dos caçadores, a carne é preparada por cada uma das “parceiras” e a cerveja de milho é oferecida ao caçador. Comem a carne e logo após seguem-se algumas brincadeiras e provocações entre os parceiros.

Durante essas caçadas, o padrão de distribuição é alterado, a carne é dada fora das casas diretamente à parceira. Segundo Siskind, caçadas especiais simbolizam uma estrutura econômica onde carne é trocada por sexo. O sexo é um incentivo para que os homens cacem, e um homem que é bom caçador está em vantagem na concorrência por mulheres, o bem escasso nessa economia. Mulheres são escassas porque o sexo não é livre, e porque alguns homens têm mais de uma esposa. Mulheres procuram pelo bom caçador, o bom provedor, não por companhia.

Esse modelo econômico da caça, organizado em torno da circulação de bens (mulheres) a partir do trabalho da caça (carne), coloca algumas das questões que serão trabalhadas por outros antropólogos. De um ponto de vista de sua produção, as abordagens da atividade cinegética na Amazônia vão se beneficiar das formulações de autores como Marshall Sahlins e Pierre Clastres, responsáveis por reverter o papel da cultura e da política

²⁹ A bebida fermentada e a carne de caça formam uma oposição estrutural especialmente importante no simbolismo de gênero, notada por alguns antropólogos. Conforme Viveiros de Castro (1992: XVI-XVII): "... as bebidas são signos centrais da sociabilidade ritual, notadamente a carne de caça e, em certos casos, a carne humana. Enquanto produto marcado, prática e simbolicamente, pela feminilidade, as bebidas poderão nos guiar na elucidação da natureza das relações de gênero nas sociedades amazônicas. Ali a divisão simbólica do trabalho entre os gêneros põe as mulheres associadas à horticultura e os homens à caça e à guerra; mas o verdadeiro correlato da atividade cinegética e guerreira masculina não é a simples produção feminina dos alimentos vegetais, e sim a elaboração das bebidas fermentadas.". Na nota 7, Viveiros chama a atenção para a outra correlação feminina para um papel masculino, o xamanismo, nas sociedades indígenas: a fabricação da cerâmica. Juntos, caça-guerra/xamanismo e fabricação de cerveja/cerâmica, emparelham os dois principais papéis femininos e masculinos. Ver também Teixeira-Pinto (1997).

ante a economia, deslocando a atenção para as trocas simbólicas e redefinindo o foco da noção de produção.

O texto “The Perverse Child: Desire in a Native Amazonian Subsistence Economy”, de Peter Gow (1989), revisa a tese de Siskind para propor uma perspectiva diferente sobre a escassez, a produção e as relações entre sexo e caça. Uma das consequências do adensamento das produções etnológicas nas décadas de 70 e 80 foi problematizar a aplicabilidade de conceitos de outras regiões etnográficas ao contexto amazônico. Além dos aspectos ressaltados anteriormente (o corpo, a distinção natureza/cultura), o debate em torno da distinção público/privado que ocorria na Melanésia também refletiu sobre as análises dos papéis de gênero na Amazônia e a participação da caça na constituição intra-familiar.

O texto de Gow vai levar esses aspectos adiante, produzindo uma importante inflexão no discurso sobre a produção de parentes no contexto ameríndio. Tomando as relações dos idiomas entre sexo e comida entre as populações do Bajo Urubamba, no Peru, Gow analisa como o desejo oral (alimentar) e sexual, que mobiliza as pessoas para as relações sexuais e a ingestão de carne, estão ligadas a funções primordiais da produção e da reprodução, constitutivas do grupo. Tal “economia do desejo” coloca em primeiro plano as relações sociais, mais do que as trocas de “mercadorias” (como no modelo de Siskind). A criação de relações entre pessoas é fundamental na produção de parentes e na fabricação dos corpos. O processo construtivo enfatiza as relações generificadas, sendo que o animal caçado pelo homem deve ser entregue a sua mulher, satisfazendo seu desejo de carne. Gow ainda nota que as mulheres, apesar de não se incumbirem da caça, são responsáveis por grande parte da carne ingerida pelo casal, através dos circuitos de troca do alimento, que circulam no nome das mulheres. Na medida em que o produto circula, “a identidade-de-gênero” da carne se transforma.

Desejos sexuais e desejos orais no Bajo Urubumaba se relacionam através de analogias diversas, como aquela que remete ao homem como sedutor da caça e das mulheres. As relações metafóricas são entre os desejos, mais do que as entidades a que se dirigem. Quando se trata da criação de crianças, as relações cessam de ser metafóricas e se tornam reais, pois a produção de crianças coloca em circulação a transformação de fluídos da esfera dos animais para a esfera humana, fluidos que constituem a criança. O argumento de Gow vai, portanto, no sentido de relacionar as duas esferas na produção das relações sociais mantidas

entre parentes (ou seja, fabricação dos próprios parentes através de diferentes mecanismos, que passam pelo cuidado entre um casal na satisfação dos desejos um do outro) pela troca de substâncias, pelas diferenciações relacionais de gênero.

Em se tratando da caça, portanto, o trabalho de Peter Gow desloca a atividade de uma economia política da mercadoria, que compreenderia a carne como um bem escasso de um proprietário, para focar na circulação de desejos e cuidados que implicam produção de pessoas relacionadas. Como forma de trabalho e como produção de carne, a caça é responsável por contextualizar diferenças de gênero, relacionando homens e mulheres, assim como fabricar corpos pela transmissão de substâncias. Nesse sentido, ela se inscreveria em uma “economia generalizada”, nos termos de Almeida (1988: 221-222), “onde os excedentes são materiais e simbólicos, onde o controle de meios de produção envolve o controle do sobrenatural, onde corpos e objetos são reproduzidos e repensados”. No caso da análise de Gow, essa economia não se vincula a uma escassez, mas a uma demanda do desejo que constitui as relações íntimas entre os indivíduos do Bajo Urubumaba.

A pesquisa de Gow nos leva para o centro das formulações antropológicas que se desenvolveram nesse período em torno da ideia de *predação*. Pois o conceito parece ter emergido justamente para dar conta de uma ideologia venatória das relações econômicas – uma ênfase na cadeia trófica – e uma relação econômica que não se restringe à *produção*, no sentido ocidental³⁰. A predação, como enunciado antropológico, refere-se ao lugar do Outro na cosmologia indígena. Para formular de maneira direta, o problema aqui é o da constituição do interior pelo exterior. Resgatando as formulações de Lévi-Strauss sobre o “desequilíbrio perpétuo” das estruturas sociais indígenas, Viveiros de Castro (2002a) vai formular a ideia de “afinidade potencial”, que se baseia em uma compreensão da lacuna sempre existente no *sócius* ameríndio que o dinamiza em direção a uma “abertura ao Outro”, um eterno vazio que

³⁰ Veja-se, por exemplo, a formulação de Viveiros de Castro em entrevista para o jornal *Folha de São Paulo* (Viveiros de Castro 2005): “Toda linguagem conceitual tem um pano de fundo, um solo, de intuição sensível. Está radicada em determinado tipo de experiência concreta do mundo. O fundo experiencial básico da cultura indígena é a intuição da cadeia alimentar e a experiência da necessidade que possui todo organismo, e dramaticamente o animal, de ingerir, incorporar, de comer para viver. Essa relação de incorporação é uma experiência primordial no pensamento indígena e serve de modelo sensível pra uma quantidade de esquemas mais abstratos. Assim como se poderia dizer que um dos esquemas sensíveis da nossa tradição cultural é o da produção, da imposição de uma forma. O modelo do ceramista, do oleiro, do escultor. No mundo indígena há esquematismos básicos que são de outra ordem. A questão ali é saber onde você está no circuito universal da predação. É como se houvesse três posições lógicas fundamentais: predador, presa e congênere - aquele que não é nem predador nem presa. Os que comem comigo, aqueles que me comem e aqueles que eu como.”

faz sempre “ir para frente”. A “afinidade potencial” seria o modo englobante de relação, aquilo que é justamente *dado* (dado como relação) nas sociedades indígenas e que aproxima e opõe, em um só golpe, parentes afins e inimigos (2002d). Trata-se, portanto, de uma socialidade virtual (*ibid.*: 418) que dota o mundo de uma relacionalidade entre diferentes sujeitos, incluindo-se aí outros coletivos de animais, espíritos, plantas etc.

Sobre essa dimensão virtual dada como relação, Viveiros de Castro vai sistematizar, a partir da ideia de uma “economia simbólica da predação”, o funcionamento da afinidade através do modelo geral da relação nas cosmologias ameríndias – o canibalismo. A afinidade como determinação da diferença seria uma codificação do esquema mais geral que é a predação canibal, a relação prototípica da *relação* como fundo de virtualidade na Amazônia. A predação canibal pressupõe como modo de operação a incorporação do outro, que pode ser um animal, um afim, um inimigo etc. Nessa relação de incorporação, sujeito e objeto se interconstituem, dada a natureza da ontologia ameríndia onde os seres não possuem identidade absoluta, mas são, justamente, relacionais.

A passagem da produção para a predação efetuada na etnologia, que reconhece o valor da troca (que não é necessariamente a reciprocidade simétrica) em sua função de circulação, e a noção mais ampla de “predação ontológica” (Viveiros de Castro 2002a), que se refere à incorporação das subjetividades de outrem, interpõem questões sobre a caça, especialmente sobre seu estatuto nas estruturas cosmológicas amazônicas. Deste modo, a etnologia indígena, munida agora de um aparato metodológico-conceitual gestado em seu próprio contexto etnográfico, vai tomar a atividade cinegética como o modelo sensível de uma filosofia ampla, onde as relações da caça são operadores elementares. A *antropologia da cinegética indígena* se torna uma *etnologia da economia simbólica da caça*, onde suas dimensões etnográficas particularizadas – a relação com o animal, as técnicas, as magias de caça, a distribuição da carne, as proibições alimentares – são compreendidas a partir de uma ontologia animista.

Para fins analíticos, farei uma exposição a seguir de duas capturas do motivo da caça nas cosmologias ameríndias que, embora se encontrem em continuidade, destacadas dessa maneira me permitem abordar duas entradas fundamentais na atividade cinegética. Por um lado, o lugar da caça nas cosmologias indígenas, conforme as análises da atividade cinegética como uma forma *da* relação e um modo de relacionar diferentes dimensões sociais (o xamanismo, a guerra, o parentesco, a economia etc). A caça como um modo operativo nas

cosmologias ameríndias instaura uma certa “tensão” interpretativa em torno da equação entre reciprocidade e predação, o que se apresenta (de maneira mais implícita do que explícita) em torno do debate do “mal-estar do caçador”. Por outro lado, foco a abordagem da relação com o animal propriamente dita, calcada nas ontologias ameríndias, que concebem animais como pessoas partilhando a mesma condição humana generalizada, ou um mesmo fundo bruto de subjetividade, capturada por uma convenção interpretativa característica da etnologia sobre a noção indígena de ponto de vista.

3.3 – Economia simbólica da caça

As relações entre a caça e o parentesco, e entre a caça e guerra, são as duas formas através das quais a atividade cinegética se apresenta na análise etnográfica. Isso porque o idioma nativo parece correlacionar esses campos, ou, mais precisamente, porque essas dimensões estão distribuídas em um contínuo (sexo/parentesco – caça – guerra), onde os dois pólos são ora o próximo e o distante, ora o afim e o inimigo, ora aquele com quem eu como e aquele que eu como. As oposições podem se multiplicar, assim como as oposições sexo/caça e caça/guerra vão ora se diluir ora se intensificar³¹. Mas o eixo pela qual elas se distribuem permanece sendo o eixo da afinidade virtual. Com efeito, a caça reúne sedução e belicosidade, é fonte de prazer e campo de desenvolvimento das habilidades técnicas para matar (Descola 1994: 222).

Sob esse eixo da afinidade, encontramos algumas análises da caça como modo de captura da diferença para a produção do grupo. A caça como uma das formas de relação entre exterior e interior perpassa um ritual das Guianas, onde o tema do fechamento e abertura do *sócius* é especialmente saliente. Não por acaso, Ruben Caixeta de Queiroz interpreta o ritual entre os Waiwai, povo Caribe do norte amazônico, sob a perspectiva da valoração da caça (atividade + carne) como insumo na produção do coletivo. O ritual pode ser visto no filme *Histórias de Mawari* (2009), realizado por Caixeta de Queiroz, que nos oferece uma imagem

³¹ Descola apresenta uma das correlações estruturais que perpassam as três esferas: caça : animais de estimação :: inimigos : crianças cativas :: afins : consanguíneos. Tais homologias, como os exemplos abundam nas etnografias, podem ser enunciadas no idioma nativo pelas mesmas expressões designativas.

das relações entre caça e ritual³². Tempos antes do ritual *shodewiko*, os caçadores waiwai são enviados à floresta onde passam cerca de um mês reunindo carne para o festival. “É como se mudassem de residência, se transformassem em outras tribos, outros seres, capazes, enfim, de assumir uma outra condição, outra identidade necessária à manutenção da estrutura tradicional do ritual”(ibid.). Além dos caçadores, a própria carne também vai se tornar um vetor de diferença na produção do *sócius* Waiwai, ao circular por outro eixo, o da natureza-cultura. Sob três formas – aquelas que aparecem no triângulo culinário levistraussiano – a carne entra na aldeia:

a carne defumada – portanto, já culturalizada – que obtiveram quando ainda estavam na mata; a carne já quase podre ou crua – portanto, em vias de culturalização – dos animais que abateram nos últimos dias; e, finalmente, a carne dos animais que são capturados vivos (a natureza) e assim trazidos para serem mortos e tratados (culturalizados) na aldeia. (ibid.).

A caça e a carne produzida são, assim, representadas no ritual como a própria diferença, que cumpre uma função fundamental entre os Waiwai: fazer com que saiam de si mesmos. Dado o ideal de endogamia/auto-suficiência que os povos guianenses perseguem³³, o perigo do fechamento e da conseqüente morte da sociedade impõe a necessidade de introdução da diferença, saindo da igualdade através da alteridade produzida pelo ritual. O Outro, agora representado pela caça, outrora eram os próprios afins reais, visitantes advindos de outras aldeias convidados a “consumir” o excedente de mulheres. E, da mesma maneira que os maridos eram socializados pela família das suas esposas, ao se mudarem para a aldeia desta última, a carne introduzida também passa por processos de socialização através do tratamento dado pela mulher. Essa relação entre consanguíneos e afins, que a caça atualiza de maneira a manter o exterior que diferencia o interior, assinala esse ideal maior da afinidade na Amazônia como aspecto constitutivo dos coletivos indígenas. Esse ideal atravessa a caça em diferentes níveis.

Tal captura da caça pela etnologia permite interpretar as relações entre expedições de caça e cerimônias rituais, iluminando aspectos da organização social indígena. Márnio Teixeira-Pinto assinalou algo semelhante entre os Arara, em que a carne das caçadas coletivas

³² Acompanha o DVD do filme um encarte em que Caixeta de Queiroz apresenta dois momentos do ritual, um descrito por Niels Fock, na década de 50, e o observado por ele. Essa comparação temporal é significativa, dada as transformações por que passaram os Waiwai no período pós-contato. Apesar da cristianização prolongada, o *shodewiko* é, sintomaticamente, o ritual que os Waiwai não aceitaram abandonar.

³³ A referência aqui é o trabalho de Peter Rivière (*apud* Caixeta de Queiroz 2009).

se transforma em elemento de troca com as bebidas fermentadas. É justamente durante o período das chuvas, quando aumenta a atividade cinegética e a vida social se intensifica, que essas trocas permitem a transferência do valor do bicho vivo para a sua carne, que será trocada com a bebida. Do mundo da floresta para o mundo social, essa transferência faz com que a independência mútua entre o animal e o homem (entre natureza e cultura) se transforme em relação de implicação recíproca entre carne e bebida. Segundo Teixeira-Pinto:

a predação animal transforma a autonomia do bicho no mundo natural (em relação aos humanos) em heteronomia da carne, cujas determinações sócio-lógicas a vinculam e a equiparam à bebida dos vegetais para efeito do sistema de trocas que funda o mundo social (1997: 92)

A captura da caça pela reciprocidade que funda o social teve outros avatares na etnologia. Com efeito, note-se que ambas as análises apresentadas acima demonstram como o exterior penetra o interior a partir de processos de transformação, alteração nas qualidades da caça e dinamização do social. No caso dos Arara, é preciso transformação para que a caça possa fundar aspectos da sociabilidade arara.

Contudo, esse aspecto ressaltado por Teixeira-Pinto é apenas uma face da caça entre os Arara. O próprio autor analisa na sequência a relação entre xamãs e os senhores-dos-animais, que é condição da caça. A troca instituída entre xamãs e senhores-dos-animais é feita nos termos de uma liberação dos animais por parte dos “donos” em troca de uma domesticação de alguns indivíduos da espécie por parte dos homens. Contudo, nota Márnio, “[n]ão há nada que, externamente, leve a predação a um equilíbrio” (1997: 101). Mas a única coisa que compensa uma predação é uma contra-predação. A criação não se opõe a predação, mas é a predação de almas dos mortos pelos donos-dos-bichos que permite o sistema se manter em contínuo processo de equilíbrio. Segundo Teixeira-Pinto, caças desmesuradas são punidas com vingança e os seres *oto* (os donos-dos-animais) levam uma alma humana para criarem consigo. Conforme o autor, “a ação de impor a morte a alguém (ou a algo) supõe que o ato transite nos dois sentidos, e a condição de predador, assim, se transmite ao papel da presa (ou de seus prepostos)” (: 101), o que remete ao tema das “trocas de perspectivas”, ao qual voltarei mais abaixo. Por ora vale dizer que a simetria entre as perspectivas em relação na caça nem sempre chega a termo.

A descrição de Teixeria-Pinto, com efeito, pode ser comparada com o modelo encontrado, sobretudo, entre os Tukano, e descrito por Arhem (para o caso específico dos Makuna), como uma “eco-cosmologia” definida em termos de troca e predação (1993). O modelo Makuna, entretanto, institui uma regeneração permanente dos animais predados, cuja alma retorna – por meio de ações xamânicas – a sua “casa de nascimento” (*birth house*) para se tornar um novo animal (*ibid.*; ver também Reichel-Dolmatoff 1974; 1997a). Diria, portanto, que ao buscar o equilíbrio do sistema, o antropólogo dos Arara analisa a caça sobre uma perspectiva da reciprocidade como instância última. Mas não encontramos entre o povo Caribe analisado as mesmas figuras cosmológicas que encontramos entre os Tukano, e tudo leva a crer que entre os caçadores arara e os donos-dos-animais permanece uma instável reciprocidade cuja reversibilidade das posições predador/presa não resolveria por completo. Essas diferenças entre modalidades de troca que encontramos nos grupos amazônicos me parece ser um aspecto central da caça nos estudos do período que abordo. O que impõe a necessidade de percorrer brevemente o tema da ambiguidade (ou por vezes ambivalência) da caça em alguns trabalhos fundamentais.

O tema talvez represente a captura mais sistematizada, ou antes, o debate sobre a caça que gerou um desenvolvimento mais concertado nas últimas décadas. Ele está ligado ao lugar da reciprocidade como aspecto fundacional do social, que remete evidentemente às obras de Mauss e Lévi-Strauss. Philippe Erikson (1987) lhe dedicou um artigo pioneiro, atacando diretamente o problema. Segundo ele, em um universo como a Amazônia, onde a reciprocidade é um valor cardinal, o desequilíbrio instaurado pela relação unilateral da caça geraria um “mal-estar conceitual”, demandando medidas de contrabalanceamento (: 105). Erikson busca focar a instituição dos animais domésticos como uma prática compensatória para esse mal-estar conceitual, visto que esses animais seriam complementares semânticos da caça. Animais domésticos estão em continuidade com os animais de caça, já que são, em geral, os filhotes de caças abatidas, pertencendo às mesmas espécies desses animais. Eles representariam, assim, uma imagem espelhada dos bichos caçados, seu simétrico inverso, que se encontra na relação também inversa da predação. Partindo de uma análise estrutural, o autor mostra como as relações estabelecidas com os animais domésticos são complementares à caça. Homens estão para a caça como as mulheres estão para a familiarização dos animais, pois são elas que cuidam deles. Sobretudo, a função nutriz das mulheres em relação aos

animais domésticos está para a função destruidora do homem, seu contrário simbólico. Os ‘animais familiares’ aparecem assim como a contra-partida da caça e um meio de reparação psicológica (cf. Descola 1999; 2002), contudo, como se verá, a relação com o animal se mantém assimétrica.

Para efeito de sua hipótese, Erikson recorre à noção de “mestres dos animais”, que estabelecem com os animais selvagens uma relação similar àquela desenvolvida entre os humanos e seus animais domésticos. A noção de mestres, senhores, donos, mães dos animais de caça é bastante difundida na Amazônia e constitui uma figura fundamental, principalmente no que concerne ao xamanismo da caça. Conforme vimos para os Arara, ela designa esse ser responsável pela liberação dos animais caçados mediante diferentes estratégias adotadas pelos humanos: o dom, a negociação e a aliança (: 108-113). Erikson (: 118) avança então sobre a ideia de “controle”, que poderia representar uma imagem semelhante da relação que donos e humanos estabelecem com seus animais, cuja a função, enfim, pode ser vista como a de mediar (em ambos os casos) a relação entre humanos e espíritos. A ideia de “controle” que perpassa o aprovisionamento institui uma certa relação vertical entre humanos/senhores-da-caça com seus animais domésticos – analogia que se manifesta na relação com o cativo, “adotados” pelos grupos em guerra (ver acima nota 31). Essa é uma leitura proposta recentemente por Fausto (2008), porquanto Erikson captura a relação de “controle” a partir da aliança que ela permite realizar entre humanos e espíritos por meio de seus animais familiares.

Carlos Fausto (2008) mostrou recentemente que a noção de “dono” remete a um modo generalizado de relação na Amazônia, deslocando a ênfase da categoria ontológica para a relação implicada. Essa relação tomaria o modo da *filiação adotiva* (: 333), que opera em diferentes escalas, definindo interações de caráter assimétrico entre distintas entidades (humanos, animais, espíritos, plantas, artefatos) e que é marcada pela figura de uma “pessoa magnificada”. A ideia de “dono” vai além da caça, mas no que concerne aos donos dos animais, Fausto vai afirmar que ele aparece como uma singularidade enquanto o coletivo sob a sua proteção se constitui como “coleção anônima” (: 335). Em se tratando de uma pessoa relacional, sua identidade é constituída de maneira “biface”: “aos olhos de seus filhos-xerimbabos ele é um pai protetor; aos olhos de outras espécies (em especial os humanos) ele é um afim predador.” (: 335). Isso se explicaria pela ideia de que o dono é uma figura do englobamento, o que na Amazônia se compreende pelo dispositivo da incorporação canibal.

Nos termos da predação como vetor assimétrico de identificação-alteração: “quem come contém o outro e sua alteridade dentro de si” (*ibid.*).

Esse caráter dual dos Mestres dos animais, marcado pela singularidade e multiplicidade que mantém com seus ‘xerimbabos’, nos leva ao segundo aspecto fundamental para compreender a argumentação etnológica contemporânea a respeito da caça, que é o caráter propriamente anímico dessas cosmologias (Descola 1986; 1992; 1996; 2005), uma ontologia “multinaturalista” operacionalizada por meio da noção de “ponto de vista” (Lima 1996; Viveiros de Castro 2002). De saída, vale dizer que a afirmação antropológica de uma indistinção ontológica entre humanos e animais aponta pra o resvalamento da caça na guerra, pois se trata da morte de outra pessoa, e o canibalismo, pois se trata de comer sujeitos dotados de intenção (cf. Fausto 2002: 09). Um conjunto de fenômenos relacionados à caça, tais como proibições alimentares, xamanismos da caça, teorias da substância, encantações, comportamentos de reserva ou agressividade, são melhor compreendidos tendo no horizonte as implicações de uma relação entre dois centros de agentividade.

3.4- O animal que logo sou, o humano que logo és.

Se o tratamento de Erikson em relação à ambivalência remete ao lugar estrutural dos animais domésticos e aos modos de relação com o outro nas cosmologias amazônicas (dando ênfase à reciprocidade), Hugh-Jones (1996) leva a questão adiante, focando agora o caráter hesitante, diria equívoco, da ingestão da carne de caça. Em uma abordagem das atitudes alimentares dos povos amazônicos, o autor volta à questão do “mal-estar do caçador” através de uma comparação com as atitudes dos europeus em relação à carne e ao animal (para outra comparação, ver Erikson 1997). Se o apetite voraz de grande parte dos grupos ameríndios por carne vermelha é constatado pela etnografia, um conjunto de cuidados quanto aos seus perigos é também observado. Da moderação com o consumo até um conjunto de proibições alimentares, certas atitudes buscam resguardar os comedores das potências presentes na carne. A “vegetalização” da carne por meio de ações xamânicas (Hugh-Jones *ibid.*: 05-06) talvez represente a radicalização desse comportamento, que de resto se espalha pela Amazônia.

É o animismo ameríndio, conceitualizado com mais precisão no início da década de 90 principalmente por Descola (ver, p.ex. 1992 e 1996) e Viveiros de Castro (2002), que Hugh-Jones toma como princípio para a sua análise dos problemas da ingestão da caça. O animismo e o perspectivismo ameríndio remetem à rotação nas abordagens da etnologia que expus acima – o problema da alteridade, a centralidade do corpo, a questão da socialidade para fora do grupo, o eixo da afinidade e a predação como a forma da relação na Amazônia. Segundo Descola, o animismo é uma ontologia que se define pela imputação pelos humanos de uma interioridade idêntica a sua aos não-humanos (2005: 183)³⁴. Hugh-Jones vai insistir sobre as implicações morais que o reconhecimento de intencionalidade nos animais predados gera nas sociedades caçadoras (*op. cit.*: 08). Na Amazônia, tanto quanto no mundo ocidental, os animais suscitariam, diz o autor, inumeráveis sentimentos de interesse, afeição, respeito e admiração: “Ils apparaissent comme une source de plaisir et d’intenses expériences émotionnelles” (: 09). O ato de tirar uma vida, portanto, motivaria a presença de uma “má-consciência”, cuja a resolução se encontra em uma série de procedimentos que Hugh-Jones analisa cuidadosamente.

Um animal é comestível pela sua condição positiva em relação aos humanos, ou seja, por partilhar as características sociais valorizadas no universo dos homens, ao contrário do predador que, ao modo prototípico do jaguar, é associal, agressivo e solitário. Segundo Hugh-Jones, essa relação remete ao dimorfismo sexual: os homens agressivos são os caçadores, as mulheres indefesas são a sua “carne”, uma versão interpretativa para a aproximação entre os idiomas da caça e do sexo presente em muitos grupos (cf. Taylor 2000). Mas tamanho e habitat são igualmente importantes na constituição dos critérios que pautam a escolha e a atitude com os animais.

O trabalho de Hugh-Jones tem o mérito de reunir e analisar o que a etnologia denomina como “ética da caça”, presente e tematizada com mais ênfase na antropologia dos índios norte-americanos (p. ex., Feit 2000). No caso amazônico, note-se, por exemplo, o extremo cuidado com as substâncias presentes na caça (sangue, pelos, penas), metonímia da

³⁴ Mais abaixo ficará claro como o perspectivismo ameríndio se diferencia do animismo. Por ora vale notar que o perspectivismo insiste justamente naquilo que permite aos seres se distinguirem entre si, dado o fundo bruto de subjetividade potencial que cobre todos os seres. A noção de ponto de vista, calcada no corpo, coloca a ênfase nas determinações relacionais do sujeito. A questão de saber qual ponto de vista predomina é fundamental, pois o ponto de vista funda o mundo do qual ele é o sujeito. Portanto, se o fundo cultural é universal – ele é antropomórfico – o ponto de vista é relativo – e não há antropocentrismo.

agência dos animais e que devem ser cuidadosamente manipuladas para evitar o contágio e garantir a regeneração da caça. Em que pese sua análise do complexo de atitudes para com a caça, a adoção da noção de “má-consciência” como recurso para comparação entre o mundo ameríndio e o mundo europeu impõe como foco os sentimentos para com os animais. Isso faz com que Hugh-Jones suponha que é possível equacionar nesse plano a ambivalência da caça na ontologia animista com a atitude da nossa ontologia naturalista, que em geral toma a relação com os animais nos termos de sujeito e objeto (especialmente quando se trata de contexto de abatimento).

As teses do mal-estar e da má-consciência voltaram à baila, agora na pena de Philippe Descola, que vai rebater todo tipo de generalização em termos de dilemas morais, deslocando o problema das relações da caça para seu aspecto social, diríamos sociológicos (sempre levando em conta o englobamento dessa dimensão pela cosmologia, característico da etnologia contemporânea). Esse deslocamento, Descola vai enfatizar, é necessário quando se pensa nas relações de pessoa a pessoa na caça, como são concebidas nas ontologias amazônicas. A relação pensada pelo modo da aliança, ou mais precisamente como uma relação entre afins, constitui a forma da relação na caça, tal como ela é concebida entre parentes afins (: 36; ver também Descola 1994: 261-263). Pensar em termos de afinidade nos remete ao caráter mais geral dessa relação, presente na ideia de “afinidade potencial” (Viveiros de Castro 2002a; 2002d). Como vimos, ela é marcada por uma instabilidade que pode ser assinalada pelo caráter duplo do afim, de quase-parente e inimigo, a depender da relação. Conforme Descola (1998: 36): “O animal de caça apresenta-se assim na Amazônia, seja como um *alter ego* em posição de exterioridade quando é caçado, seja como demasiado idêntico a si para ser comido quando domesticado”.

A perspectiva adotada por Descola lhe permite lançar luz sobre o problema da domesticação do animal, colocada por Erikson, dando um tratamento conforme as relações de afinidade. Segundo Descola (2002) animais de estimação, tanto quanto cativos de guerra, representam formas de “incorporação social”, consanguinização do diferente.

De fato, esse modelo da relação eu/outro dos sistemas dravidianos podem ser melhor percebidos, o que Descola faz, identificando modos relacionais mais particularizados que seriam formas de integrar a oposição. Esses modos, que assinalam um *ethos* de diferentes coletivos, seriam a dádiva, a predação e a reciprocidade. O dom, assim como a predação, se

registra por uma relação unilateral, aquele marcado por um altruísmo entre seres do cosmos (o exemplo aqui são os povos Aruaque dos Andes amazônicos), esse por uma violência sem pretensão de reparos (os Jívaros, p. ex.). Por fim, a reciprocidade coloca em funcionamento relações de equilíbrio, como é típico do caso Desana, descrito por Reichel-Dolmatoff (1997a). Trata-se, segundo Descola, de causas e obrigações de modos heterogêneos de transferência, constituindo assim uma tipologia para diferenciar coletivos e seus modos de lidar com caça (ver também Descola 2005: 426-439). O essencial, portanto, é que ou a violência é assumida manifesta e livremente (predação) ou ela não é efetiva, pois trata-se antes de uma metamorfose do que de uma destruição.

A tensão entre os valores da reciprocidade e da predação nas sociedades indígenas me parece central no debate da caça como um modo relacional entre pessoas do cosmos. A questão de se saber a predominância de uma ou de outra relação, a operatividade global ou contexto de cada modo dentro de um único coletivo, ou o englobamento de um modo relacional para a Amazônia está longe de ser consensual. Também pela variação das próprias interpretações indígenas sobre a atividade cinegética. O modelo da “eco-cosmologia” descrito por Kaj Arhem no artigo “The cosmic food web” (1996), onde ele aponta a centralidade das posições de predador e presa na ontologia Makuna, insere a predação em um sistema mais geral de reciprocidade. Cito:

What from the point of view of the individual actors and life forms involved appear as predation and violent consumption, in a systemic and holistic perspective may best be represented as relationships of interdependence, cyclical exchange and reciprocity (*ibid.*: 202).

Peter Rivière (2001), por sua vez, conclui que reciprocidade e predação não deveriam ser consideradas formas radicalmente diferentes de relação – o que aliás parece ser a posição de Descola que apresentei acima -, mas sim tomadas como dispostas em um mesmo espectro, diferindo não na forma mas no seu conteúdo e contexto. A crítica de Rivière se dirige assim à possibilidade de identificação de um único modo para um grupo, mas ele reconhece que nas Guianas predação e reciprocidades estão igualmente em funcionamento.

Sob uma abordagem que coloca em cena as interações entre presas e caçadores, parece ser difícil não reconhecer assimetrias na interação, modos de ludibriamento e modelos do combate que perpassam a cinegética indígena. Hugh-Jones chamou a atenção para a variação

dessa atitude, presente principalmente em caçadas coletivas (*op. cit.*: 11). A ideia de que predação e reciprocidade não se opõem em termos de troca, já que ambas colocam em circulação elementos de toda ordem, não pode obstruir a percepção de que a interação entre caçador e presa exige uma assimetria que garante a posição de predador ao homem. Nos termos do perspectivismo, a ação da caça deve impor uma irreversibilidade de perspectivas, sob o risco do caçador se tornar presa. Se é preciso se situar na perspectiva da presa por um instante para poder capturá-la, o *tête-à-tête* com a presa impõe determinações e estabilizações da perspectiva necessária para a garantia da caçada. Essa fenomenologia do perspectivismo foi ressaltada por alguns autores (ver Lima 1996; Garcia 2010) e parece importante para compreendermos as diferenças entre caça, guerra e xamanismo.

Uirá Garcia, por exemplo, enfatiza que a guerra é a perspectiva dos guaribas quando os Awá vão caçá-los e, efetivamente, os caçadores adotam uma atitude de guerreiros. Assim, diz Garcia, “para os guaribas, os Awá são *madeireiros, brancos, índio* (ou qualquer outro termo que ocupe a posição de inimigos), que irão matá-los, por isso fogem com os seus filhotes.” (2010: 329). A associação dos brancos e da noção de *índio* como inimigo, explica o antropólogo, está ligada às experiências de contato dos Awá, e não altera o modo como os guaribas percebem o *inimigo* na caça – que é sempre o modo da guerra. Contudo, há um jogo aí, pois os humanos se aproveitam da possibilidade de acederem à relação da guerra, o que é tomado entre os caçadores como um modo de “enganar o guariba” (*ha’á wari*). Portanto, os guaribas veem os caçadores como *inimigos* porque os caçadores de fato assumem-se como guaribas, jogando o jogo da guerra.

O tratamento dado por Tânia Lima (1996) ao tema institui uma compreensão da caça que se tornou fundamental na etnologia. Trabalhando a ideia da distinção entre alma e corpo, conforme a concepção dos Juruna (Yudjá), Lima abordou as diferenças de perspectivas que operam na caça, principalmente a partir de um aspecto essencial na atividade cinegética que são os sonhos (ver também Descola 2006: 152-153). Segundo Tânia, a alma seria um “princípio pessoal” através do qual os animais se apreendem como pessoas. O corpo, por seu turno, é o espaço da diferença constituída, a partir de afecções e disposições próprias de cada espécie que devem ser fabricadas para que as diferenças se expressem. Os sonhos são a dimensão onde a identidade virtual generalizada dos seres se apresenta e permite que animais

e humanos estabeleçam uma comunicação inteligível, uma “reciprocidade de perspectivas” (Lima *op.cit.*: 29).

Mas Lima vai complexificar a duplicidade de todo ser. Em se tratando da caça aos porcos Juruna, o tema de sua análise, o acontecimento se apresenta de maneira dupla, pois ele é ao mesmo tempo uma caçada e uma guerra (os humanos caçam os porcos e são atacados por inimigos). Toda a experiência é dupla por definição. Ela é a experiência sensível, onde animais e humanos se diferenciam, e ela é a experiência da alma, que se desenvolve no sonho e onde atuam regras diferentes da realidade sensível. Conforme Lima:

Nesse contexto, a alma humana, diferentemente daquela da alma animal, não consiste em consciência de si como sujeito. De um lado, enquanto princípio vital situado no coração, a alma é uma parte do eu e não pode explicar por que o eu é uma pessoa; de outro, ela é o duplo do sujeito, e escapa, enquanto tal, ao mesmo. Sua experiência não é, então, a subjetividade, exceto que alguns fragmentos seus podem vir a preencher a consciência (*ibid.*: 35).

Alma e corpo como efeitos de perspectivas representam a dupla captura de um ponto de vista sobre o fenômeno. O caçador juruna que persegue os porcos, tem ao lado de sua apreensão sensível a apreensão de seu duplo (sua alma) que projeta a perspectiva do Outro (os porcos) sobre o acontecimento. Teríamos assim a fórmula descrita por Lima:

“caçadores perseguem uma caça que se concebe como guerreiros
os guerreiros se defrontam com afins potenciais que agem como inimigos” (: 37).

O ponto de vista do Outro incorporado aqui deve ser visto como uma virtualidade, e reduzido a uma “mentira” pelos caçadores para manterem o seu ponto de vista sobre o dos porcos. A aproximação entre guerra e caça, então, se faz pela incorporação do ponto de vista do outro que, contudo, não se constitui como a “verdade” do acontecimento. “A caça incorpora a guerra [...] mas não deve se confundir com ela.” (: 37), ou na fórmula que ficou célebre: “O infortúnio do caçador é o resvalamento da caçada na guerra”.

Essa formulação nos leva diretamente ao texto de Carlos Fausto, “Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia”(2002), que desenvolve uma nova inflexão sobre o tema da “metafísica da caça” (Lima *op. cit.*: 36), incidindo sobre o resvalamento da caça na

guerra e se conectando diretamente com os problemas da interação entre animais e humanos nos termos do “mal-estar conceitual”.

O texto de Fausto tem um primeiro aspecto importante: ele começa por deslocar a questão da dádiva e da reciprocidade como modelos da atividade cinegética, para a compreensão da predação como um “vetor de socialidade transespecífica” (: 11). O foco, portanto, é compreender como a caça é um modo predatório de diferentes gentes. Dessa forma, Fausto se aproxima da abordagem de Hugh-Jones (ver acima), sem, contudo, derivar para dilemas morais. Fausto lembra que a “ética da caça” na Amazônia se vincula especialmente aos riscos da contra-predação, da inversão das posições respectivas de presa e predador que resultaria na guerra do ponto de vista animal e na doença do ponto de vista humano. A doença seria o próprio rapto da alma do caçador por parte dos animais, a “predação familiarizante dos animais”, nos termos do autor (: 13)³⁵.

Fausto se interessa, sobretudo, pelo processo de produção de parentes que ocorre através da predação (seja do ponto de vista dos animais, seja do humano), que está relacionado a um desejo cósmico na Amazônia de produzir o parentesco. E aqui Fausto retoma a captura da caça em termos de apropriação do exterior para produção do interior, enfatizando a produção do parentesco via a alimentação, conforme vimos com Gow (1989): “para que os humanos constituam afetos e disposições humanas e produzam o parentesco entre si é preciso caçar” (Fausto *op. cit.*: 15). Por meio da partilha da carne e da comensalidade, o parentesco se produz e os parentes se transformam em consubstanciais.

Mas esse aspecto da comensalidade é apenas uma face do problema, já que comer o outro é se transformar, um processo de identificação entre predador e presa, como fica claro no complexo canibal da guerra ameríndia. Será preciso “desagentivizar” a carne de caça para que ela possa ser comida (uma “vegetalização”, nos termos de Hugh-Jones). O xamanismo e o cozimento são atividades essenciais nesse processo de bloqueio da relação entre animal e humano, por meio do qual uma transformação pudesse ocorrer. Fausto toma então dois

³⁵ Para um exemplo muito vivo e curioso, e que nos leva para a cena da caça, veja a descrição de Kaj Arhem (1998). O antropólogo narra a situação ocorrida com ele ao acompanhar um índio Makuna numa caçada. Ao encontrarem uma vara de porcos, seu companheiro logo acertou um porco e saiu em disparada perseguindo novas vítimas, pedindo a Arhem que permanecesse junto ao porco semi-vivo. A hesitação de Arhem diante do olhar e do sofrimento do animal o impediram de levar à cabo a morte do porco, que se reergueu e fugiu, deixando apenas um rastro de sangue. Durante a noite Arhem acordou sob terrível febre, tendo ao seu lado um xamã Makuna que lhe acalmava, dizendo já ter completado o trabalho de retorno da alma do antropólogo, enquanto esse gemia e delirava na rede.

momentos em que se deve ficar aquém e além da comida: a recusa da ingestão de qualquer carne quando períodos de transformação já estão em curso – é o caso dos resguardos por parte de pessoas em estado liminar – e momentos de intensificação da transformação por meio da ingestão de animais interditos, especialmente os predadores – é o caso da ingestão de carne de onça quando se busca potencializar a agência predatória na guerra. Vê-se que a caça se aproxima ou se distancia da guerra conforme a situação, mas não se confunde com ela, devendo ser distinguida por uma assimetria das perspectivas entre predador e presa. A diferença pode ser instituída pelas técnicas de caça, o uso de armas diferenciadas, mas pode ser também instituída por meio das espécies caçadas. Fausto destaca a pregnância da metáfora da condição humana para os porcos na Amazônia, que direciona muitas das caçadas de queixadas à relação com a guerra. A imbricação entre “mais humanos” e ao mesmo tempo a comida diletta de muitos povos implica em uma ambivalência desses animais, o que leva Fausto a concluir com a ideia de uma partibilidade da pessoa ameríndia.

A questão da partição da pessoa no universo ameríndio foi tratada por Lima na sua noção de “duplo” e os exemplos etnográficos são variados quanto a essa composição dupla do humano. Mas é o conceito de “divíduo” desenvolvido por Marilyn Strathern para o contexto da Melanésia que permitiu aos antropólogos dos últimos vinte anos refinar a noção para o caso amazônico. Fausto retoma a dividualidade através das análises da antropofagia, para, assim, construir a relação entre comensalidade e canibalismo que a caça engendra. Segundo o autor, é possível afirmar que:

[...] na antropofagia a carne do morto humano é consumida como comida, que há uma disjunção entre predação ontológica e comensalidade, e que essa disjunção se ergue sobre a possibilidade de separar a pessoa humana em uma parte-predador e uma parte-presa, ou, se quiserem, em uma parte-ativa e outra passiva, indexada frequentemente, *mas não exclusivamente*, pela relação de predação (: 32).

A pessoa ameríndia seria assim um amálgama de atividade e passividade, nos termos de Fausto, antes que um dualismo corpo e alma, enfatizando assim a relação de consumo do outro na sua condição de sujeito e na sua condição de objeto. Cada espécie conteria, em

proporções variadas, essa dupla potência – e a condição de cada sujeito é, por assim dizer, um amálgama de predador e presa³⁶.

A abordagem de Fausto coloca o problema do mal-estar em outros termos, pois não exclui o problema do canibalismo na caça, mas seu argumento permite perceber a ambivalência dessa condição da ingestão de carne animal. Não seria necessário que os animais domésticos cobrissem o mal-estar do caçador, já que o próprio animal caçado é positivado e visto como produtor de socialidade – é a sua captura pelo conceito de “predação familiarizante”. Por outro lado, avança sobre as relações de afinidade, retomando o dualismo que lhe é inerente para focar no modo como ele se expressa internamente à pessoa. Seu argumento, por fim, permite atravessar o eixo parentesco–caça–guerra através da gestão das perspectivas, seja por meio das ações xamânicas, seja por códigos alimentares ou pela própria assunção da transformação.

O argumento da pessoa partida de Fausto, contudo, não cobre um elemento importante da atividade de caça que é aquele da relação face-a-face com o animal. Até porque esse não era o tema do seu texto. Mas, contudo, ele apresenta elementos importantes para se pensar como esses princípios ontológicos emergem na caça. O trabalho de Tânia Lima igualmente elucidou aspectos fundamentais da caça, sobretudo o jogo de simetrias que operam entre perspectivas nos complexos oníricos e nas ações narrativas. Mas fica em aberto como as ações da caça na floresta podem ser pensadas a partir desses esquemas, sobretudo, como elas emergem nesses contextos.

Isso abre possibilidades de pesquisa que alguns antropólogos vêm desenvolvendo. São esses os pontos com os quais gostaria de concluir esse trabalho. Para situar essa passagem, portanto, será preciso reconhecer que os trabalhos abordados acima constituem uma imagem da caça calcada nos problemas metafísicos que ela coloca. O foco na produção das pessoas e o

³⁶ O tema recebeu um tratamento singular por Anne Christine Taylor (2000) e por Aparecida Vilaça (2005). Taylor enfatizou a constituição da subjetividade masculina através da “tensão predatória”, uma vez que a identidade dos homens se funda essencialmente pela introjeção de uma relação agonística instável com seus inimigos índios que são os afins, relação mediatizada pelo cunhado, figura metonímica do Adversário (2000: 312-313). Vilaça permite uma compreensão da produção do parentesco a partir da constituição das identidades de gênero que emergem em contextos relacionais. Em relação à atitude cinegética, ela diz: “Among the Wari’, being a predator is a central feature of being a man, and the male position is constructed in opposition to the female. This may operate in a triangular fashion when men act as providers of game and enemies to be eaten by women, or through direct opposition when the relation between men and women is conceived as equivalent to the relation between predator and prey” (Vilaça 2005: 451).

modelo da troca predatória apontam para a centralidade da caça no universo ameríndio, aqui como um modelo simbólico vinculado a processos concretos de alimentação e ingestão, e circulação de diferentes elementos. Essa circulação do exterior para o interior opera nas dinâmicas identitárias do *sócius* indígena, que dão sentido às trocas instituídas pela caça em vários planos. A operação predatória da caça, contudo, representa um ato de violência cotidiana que, não por acaso, engendra uma série de atos de controle e mediações que deslocam a pulsão canibal e permitem a manutenção da circulação sem destruição completa de um dos termos da relação. A ênfase dos discursos etnográficos nos modos relacionais manifesta a complexidade das interações na atividade cinegética e a potência que a relação com o animal carrega. O perspectivismo ameríndio, por fim, desloca as relações de sujeito e objeto fazendo entrever interações subjetivas no centro da caça, seja com o animal, seja com os espíritos.

É possível identificar também um vetor importante de análise sobre os modos à mesa, sobretudo pela densidade cosmológica contida nos atos de ingestão da carne. É possível afirmar que, num eixo espacial, a análise se concentra nas práticas de caça dentro da aldeia, mais do que na floresta. Evidentemente que isso se relaciona aos aspectos práticos da etnografia, que refletem em uma descrição mais empobrecida dos acontecimentos na mata. Ademais, a dificuldade da análise de atos incorporados da caça representa desafios significativos. Passemos então para considerações sobre esses desafios.

Conclusão

Da *ars* cinegética

Em 1996, Stephen Hugh-Jones apresentou o seguinte panorama:

Bien qu'il s'y manifeste quelques différences importantes, parfois source de polémique, les discussions anthropologique concernant l'attitude des Américaines vis-à-vis de la chasse et de la consommation de viande semblent majoritairement tenir pour un fait acquis que les préférences alimentaires et les attitudes à l'égard de la chasse relèveraient systématiquement de la rationalité écologiques ou sociologique, en tant que glose symbolique de la relation au monde naturel ou à l'homologie structurale des relations à autrui (1996: 06).

Se é possível traçar uma continuidade entre, de um lado, os estudos o materialismo ecológico e, do outro, a etnologia contemporânea da Amazônia, influenciada, sobretudo, pelo estruturalismo levistraussiano, é que ambas se dedicaram a um problema antropológico crucial, qual seja, a relação entre a sociedade/cultura e a natureza. No entanto, a caracterização de Viveiros de Castro (2002b) de duas sínteses possíveis na etnologia amazônica permite perceber uma relação de ruptura entre elas, um redirecionamento do problema da natureza/cultura e uma investida em diálogos interdisciplinares distintos. No que diz respeito à caça, a visão dos caçadores-coletores que se fez presente na etnologia teve como ferramenta metodológica um arsenal advindo principalmente da biologia e das ciências econômicas, enquanto a etnologia amazônica da década 80 em diante é marcada por uma aproximação com a filosofia (cf. Costa e Fausto 2011).

O segundo capítulo dessa dissertação, ao modo de um entreato, buscou apontar para uma dimensão da caça onde a distinção entre ação e pensamento constantemente se borra, assim como as dicotomias entre ecologia e cosmologia, sensível e sentido, material e ideal. Evidentemente, a etnologia contemporânea está mais preocupada e, portanto, mais bem preparada para dar conta dos aspectos da caça que se relacionam aos engajamentos com o ambiente, onde percepção, técnica e ecologia são temas centrais. O segundo capítulo, portanto, foi uma tentativa de permanecer nas relações com o ambiente, buscando reconhecer discursos antropológicos que trabalham o tema. A ênfase biológica do paradigma cultural

guarda sua relevância, embora seja necessário deslocar a análise para o reconhecimento do que pode ser a biologia para os povos amazônicos. Da mesma forma a técnica, e assim por diante.

Optei por não recontar uma história da caça na disciplina principalmente por me interessar pelos movimentos temáticos, pelo fluxo da teoria, buscando identificar como alguns dos problemas que ocupavam um conjunto de pesquisadores seguem seu caminho na etnologia dos povos amazônicos. Isso teve a validade de apontar para questões que já foram trabalhadas, mas que ainda são pertinentes, mesmo que o foco etnográfico e teórico tenha se deslocado. No que concerne à caça, acredito que nem a ecologia cultural nem a etnologia indígena posterior tenham se dedicado suficientemente aos seus aspectos pragmáticos, a seu conteúdo propriamente ontogenético, implicado nos modos interativos que coletivos indígenas desenvolvem no curso da atividade.

Isso me leva a duas questões. A primeira delas diz respeito à tendência encontrada na etnologia realizada na Amazônia indígena, principalmente aquela de selo brasileiro, de privilegiar o discurso verbal e as narrativas míticas, em detrimento das práticas, ações, gestos envolvidos na caça. Ao que me parece, essa tendência deriva de um viés metodológico, que reconhece a dificuldade de se tratar da “linguagem silenciosa” de corpos e artefatos, de etnografar ritmos e movimentos incorporados; além disso, um privilégio dado às metafísicas e conceitos indígenas e uma ênfase sobre os princípios cosmológicos. O desafio que entrevejo, e que é também a motivação para um deslocamento, é justamente encontrar uma linguagem antropológica para descrever esses processos.

A segunda questão vai no sentido inverso. Trata-se dos problemas colocados por uma abordagem das pragmáticas de relacionar os princípios que dão sentido às ações. É preciso levar em conta que as ontologias não são estritamente instituídas pela prática e considerar, assim, os aspectos ontológicos que orientam também os modos de agir e relacionar com o ambiente, sem com isso evocar uma modelização das práticas pelo pensamento simbólico. O desafio é reconhecer as capacidades do ambiente de também produzir valor nas relações que a caça põe em curso. Nem o primado do sujeito, nem o do objeto³⁷ (Velho 2001).

³⁷ As questões que apresento, ainda de forma pouco elaborada, me foram suscitadas pela correspondência com Carlos Fausto e Mauro Barbosa de Almeida. Agradeço pela generosidade de ambos em comentar minhas dúvidas e mostrar alguns caminhos que se apresentavam tortuosos. Se entendo bem a proposta desses autores, ambos buscam alternativas que conjugam o pragmatismo e a ênfase ontológica da etnologia contemporânea.

Ao longo da dissertação meu intuito foi acompanhar as capturas da atividade cinegética, reunindo sobre alguns temas as análises etnográficas que se encontram dispersas, sem constituírem um campo definido, uma antropologia da cinegética indígena propriamente dita. A ênfase na caça como “ideologia venatória” nas últimas décadas tem o benefício de reconhecer o alto rendimento da atividade na imaginação conceitual indígena, o refinamento intelectual sobre os processos sensíveis implicados. Contudo, essa captura também tem como efeito a abstração dos processos da caça e a valorização de um “modelo mental” cinegético em detrimento das práticas venatórias.

Uma imagem desse complexo cinegético está ainda por ser constituída. Mauro Barbosa de Almeida ofereceu recentemente uma representação com consequências interessantes para se pensar o lugar da atividade na Amazônia (Almeida 2008)³⁸. O autor trabalha com a imagem da rede, composta de “pontos-entes” conectados entre si, oferecendo uma analogia conceitual aproximada da textura da floresta amazônica do ponto de vista indígena, justamente porque as conexões não são hierarquizadas, mas horizontais. São conexões de pessoas, animais, instrumentos de caça, partes da floresta, a *panema*, a “vizinhança”, as mulheres e crianças da casa. Os animais de caça, que não são todos, mas alguns entes com características específicas, constituem uma região conexas da rede, que abrange humanos, cães-caçadores, onças predadoras etc. (: 12). A figura do “Caipora”, espécie de dono dos animais no Alto Juruá, representa (no sentido parlamentar) essa rede, já que é responsável pela regeneração da caça. A imagem da rede expressa o que Almeida chama de “economia ontológica da caça” (: 09). Nessa perspectiva, o autor busca discutir os eventos pragmáticos das ontologias como formas de visibilidade, “efeitos experimentais” – como é o caso dos efeitos da *panema* experimentados pelo caçador – da rede como realidade invisível. É por isso que a rede não é uma metáfora, mas ela se torna fatural por esses fenômenos. Ato de caça, ou atos de consumo são efeitos dessa realidade ontológica.

Tomar a caça como uma rede permite entrever a forma como as diferentes dimensões da caça capturadas pela etnologia indígena circulam pelas linhas da malha. Resta desenvolver um aspecto dessa rede, que na Amazônia é um elemento importante. Se retomarmos a ideia de Von Uexkull, trabalhada por autores como Ingold (2000) e Eduardo Kohn (2002 e 2005), de

³⁸ Importante ressaltar que trata-se de um texto ainda em processo. O autor mantém em seu sítio na internet uma sessão com trabalhos em andamento, do qual este faz parte. Embora seja um texto inconcluso, permito utilizar as ideias do autor por vislumbrar a pertinência de suas propostas para desenvolvimentos futuros sobre a caça.

pensar as relações ecológicas a partir do ponto de vista de outras criaturas, seria preciso reconhecer que um ponto-ente percebe a rede de modo diferente dos outros. E levar adiante a ideia de que pontos de vista distintos da rede a alteram, já que pontos de vista são constitutivos das relações entre os seres.

O trabalho de Eduardo Kohn é um esforço no sentido de compreender como o ponto de vista dos animais é importante nas ações realizadas pelos Ávila Runa. Desenvolvendo uma perspectiva que enfatiza as capacidades semióticas de todos os seres vivos, Kohn aborda os modos representativos dos animais em suas interações com os humanos. Explorando a noção de ponto de vista (Lima 1996; Viveiros de Castro 2002c), associada à de engajamento (Ingold op. cit), Kohn oferece uma imagem singular do perspectivismo Runa, ao retomá-lo a partir de uma “estética perspectivista” (Kohn 2002). A diferença, segundo o autor, reside na possibilidade de tomar as experiências de práticas de engajamentos com os animais (no caso específico da caça) como uma forma de reconhecer como o modelo da ontologia perspectivista emerge. Essa estética permeia as sensibilidades cotidianas e as preocupações ecológicas, vinculada mais aos acessos e ao modo como o conhecimento se constitui, do que a um modelo de representação. O perspectivismo Runa, ou seja, o que os Runa possam conceber como uma multiplicidade de pontos de vista constitutivos do mundo, está menos ligado ao que pode ser uma representação do que o Outro pensa, e mais a uma tentativa de entreter as perspectivas dos diferentes seres de modo a agir por meio dessa empatia.

Eu remeteria as formulações de Kohn aos processos que busquei apresentar no capítulo 2 (onde analiso, inclusive, a proposta do autor), que são alguns dos aspectos que constituem formas de engajamento da caça. Elas permitem avançar sobre a ideia de um modo caçador, uma condição de caça constitutiva da pessoa do caçador, que se realiza por uma série de transformações que passam pela ação sobre o corpo e o uso de armas, e resultam em aguçamento dos sentidos e uma mudança na percepção, a intensificação de atitudes e o desenrolar de técnicas variadas (de localização, comunicação) que, sobretudo, se pautam pelo desenrolar de modos interativos com os animais, dos quais a captura depende.

O que chamo aqui de um *estado cinegético* se conecta a algumas das descrições e análises etnográficas a respeito do desenrolar dos atos na mata. É possível afirmar que esse estado estabiliza uma certa perspectiva, que não é necessariamente predatória, mas que se refere mais a um atitude do caçador, que se relaciona com a semiótica dos diversos animais,

as nuances da vegetação, os sons da mata, a dinâmica da floresta e leva em conta as potenciais interações com os diversos seres que habitam a mata. Essa perspectiva estabilizada também perpassa as relações entre os humanos, entre as relações de gênero assumidas e as formas de interação que, se for o caso, o grupo que se movimenta na mata assume. Uma perspectiva caçadora, então, não é a que se assume na aldeia, mas é aquela que implica afecções e disposições relativas às experiências da floresta.

Esta experiência na floresta está, evidentemente, vinculada à “tensão predatória” que o caçador vivencia na caçada. O trabalho de Uirá Garcia sobre os Awá apresenta alguns desses processos e aponta para uma possibilidade de análise rica em consequências. Garcia incorpora as interpretações da práxis indígena convencionadas pelo perspectivismo, e busca relacioná-las aos instrumentos teóricos de Ingold e outros para compreender a caça Awá. O autor apresenta descrições sobre as relações que os Awá estabelecem com as presas, identificando os gestos, o uso dos sentidos e as técnicas utilizadas, ao lado das interpretações indígenas, que leva em conta o que os guaribas pensam da caça. Nessas interações entre caçadores e guaribas, ao modo caça-guerra, processos de mimetismo e ludíbrio são fundamentais³⁹. Sob a ideia de uma “poética da predação” (2010: 332), Garcia explora esses processos, descrevendo os modos criativos utilizados pelos caçadores na captura dos guaribas, que envolvem formas de comunicação e de performance do caçador a partir de assobios e gemidos que imitam os guaribas, enganando-os e os atraindo para morte. Nas palavras do autor: “Aquilo que aos ouvidos dos animais é fala ou canto (poética) é, por uma inexorável verdade, o prenúncio da morte (predação)” (*ibid.*). Algo parecido com o que vemos na pena literária de Philippe Descola, em seu relato sobre uma caçada entre os Achuar (2006: 151-164)⁴⁰.

Me parece não ser por mero acaso que encontramos em obras centradas nas performances nativas de engajamento com os animais e objetos de caça noções como estética (Kohn) e poética (Garcia), que remetem a uma verdadeira *ars* cinegética. Uma arte das

³⁹ Um caso especial de análise da caça que aponta para conexões com a Amazônia é o trabalho de Rane Willerslev (2007) entre os Yukaghirs siberianos. Willerslev apresenta um arsenal conceitual interessante para pensarmos as pragmáticas da caça. É, sobretudo, a ideia de uma identificação sempre aquém com o animal, que nos remete ao contexto do perspectivismo ameríndio, onde a reversibilidade de perspectivas é sempre perigosa na caça. Garcia (2010) desenvolve algumas dessas ideias, como vimos no cap. 3.

⁴⁰ Noto que esse aspecto do arremedo, ludíbrio, imitação e enganação (“mentira”, enfim [Lima, 1996]) constitui aspecto essencial na decalagem entre perspectivas. Seja entre caçador e presa, seja entre xamãs e donos-de-animais (Teixeira-Pinto 1997), um elemento assimétrico é essencial para manter as possibilidades de captura. As nuances etnográficas revelam a complexidade do tema.

disposições, que não ignora a capacidade criativa e de improvisação. A aproximação da arte na atividade técnica, com efeito, faz perceber na cinegética o que nela é sentimento, sensação, emoção, afeto, prazer, antes separados de uma perspectiva mais utilitarista das técnicas. Entrevejo aí uma possibilidade de explorar uma antropologia dos sentidos da caça, desenvolvendo uma linguagem etnográfica que capte momentos de experiência e possa devolvê-los pela escrita.

A arte cinegética é, sobretudo, uma habilidade adquirida por meio de processos de aprendizado e por experiências vivenciadas. Ela se relaciona com os idiomas da corporalidade, tão enfatizados pela etnologia regional, e conecta elementos do organismo com a constituição da pessoa indígena, através das capacidades e destrezas desenvolvidas na caça. O preparo da pessoa do caçador, ao longo da trajetória de vida, busca fabricar um corpo habilidoso para desempenhar na floresta uma multiplicidade de ações, habilidade que se refinam ao longo da vida. A aquisição desse conjunto de atitudes e aspectos cognitivos e perceptivos, fazem da arte cinegética um campo sobre o qual a pessoa indígena investe grande quantidade de tempo e atenção.

A perspectiva da antropologia da técnica permite levar em conta múltiplos aspectos na ação da caça, além de evitar partir da distinção entre social e biológico. Os trabalhos de André Leroi-Gourhan (1987; 1991a; 1991b) e inspirados em sua obra (p. ex. Cresswell 1996; Sautchuk 2007; Schlanger 2004) buscaram cruzar em uma mesma perspectiva aspectos do corpo, do ambiente, da relação com o animal, da relação com os instrumentos, em uma abordagem da constituição das disposições de um agente em uma operação técnica, e compreendendo a projeção no ambiente das capacidades de percepção e ação dos caçadores e animais. Estaríamos, assim, em condição de levantar algumas questões sobre a configuração do humano a partir da atividade cinegética, tendo em vista seu “campo operatório” (*sensu* Leroi-Gourhan 1991a ou b), em uma perspectiva ontogenética e pragmática. Para Leroi-Gourhan, a técnica não é um ato humano (individual ou coletivo) sobre o ambiente ou sobre si, mas um conjunto de relações que institui o próprio humano, o que tem aproximações importantes com diversos desenvolvimentos da etnologia sobre a predação. Essa perspectiva ainda permite abordar elementos da plasticidade da caça, seus ritmos e movimentos envolvidos nas habilidades cinegéticas, hábitos incorporados que modelam aspectos cognitivos na relação com o ambiente.

A título de consideração final, e levando em conta a importância da caça na vida de muitos povos indígenas contemporâneos, acredito que a sofisticação dos instrumentos de compreensão da análise etnográfica pode oferecer uma aproximação mais rica entre universos ontologicamente diversos. A complexidade da atividade cinegética propõe desafios para a análise etnológica e, embora eu tenha procurado apontar algumas possibilidades na etnologia contemporânea, acredito que uma saída por dentro dela nos permitirá expandir os horizontes de análise. O universo indígena é múltiplo e, evidentemente, sempre escapará à rede interpretativa do empreendimento etnológico. O que nos move, assim eu entendo, é a possibilidade de interagir com esse universo por modos que reconheçam cada vez mais suas nuances e multiplicidades, e assim produzir maneiras criativas de transformar nosso mundo e a relação com o outro.

Referências bibliográficas

Almeida, Mauro William Barbosa de. 1988. “Dilemas da Razão Prática: Simbolismo, Tecnologia e Ecologia Na Floresta Amazônica”. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 86, p. 213-226.

_____. 2008. “Caipora e outros conflitos ontológicos”. Texto em andamento. In: http://mwba.files.wordpress.com/2010/06/2008-almeida-caipora-e-outros-conflitos-ontologicos-_sao-carlos-rev-_2010-02.pdf . Última consulta em: 26/01/2012.

Århem, Kaj. 1976. “Fishing and hunting among the Makuna: economy, ideology and ecological adaptation in the northwest Amazon”. In: *Göteborgs Etnografiska Museum Årstryck* : 27-44, Gothenburg.

_____. 1993. “The cosmic food web – Human-nature relatedness in the Northwest Amazon”. In: Descola, P. & Gíslí, P (Eds). *Nature and Society – Anthropological perspectives*. New York and London: Routledge. Edição publicada pela Taylor & Francis e-library, p.185-204.

_____. 1998. *Makuna: portrait of an Amazonian people*. Washington: Smithsonian Institution Press. 172 p.

Balée, William. 1993. “Biodiversidade e os Índios Amazônicos”. In: Viveiros de Castro, Eduardo B. & Carneiro da Cunha, Manuela (orgs.). *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo: Edusp, p. 385-393.

_____. 1998. Verbetes “Ka’apor”. In: *Povos Indígenas no Brasil. Instituto Sociambiental*. Disponível em : <http://pib.socioambiental.org/pt>. Acessado em 11/01/2012.

Barnard, Alan. 1999. “Images of hunters and gatherers in European social thought”. In: Lee, Richard B. & Richard Daly (Eds.). *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*. New York: Cambridge University Press, p. 375-383

Barnard, Alan (Ed.). 2004. *Hunter-Gatherers in History, Archaeology and Anthropology*. Oxford/NewYork: Berg Publishers.

Barnard, Alan & Woodburn, James. 1988. “Introduction”. In: Ingold, T; Riches, D; Woodburn, J. (Eds.). *Hunters and Gatherers. Vol. 2 – Property, power and ideology*. Oxford, Berg Publishers.

Beckerman, Stephen. 1994. "Hunting and fishing in Amazonia: Hold the answers, what are the questions?" In: *Amazonian Indians from Prehistory to the Present: Anthropological perspectives*, ed. A. Roosevelt. University of Arizona Press: Tucson, p. 177-200.

Bird-David, Nurit. 1990. "The giving environment: Another perspective on the economic system of gatherer-hunters". *Current Anthropology*. Vol. 31 (2).

_____. 1992a. "Beyond 'the hunting and gathering mode of subsistence': Observations on the Nayaka and other modern hunter-gatherers". *Man* 27 (1), p.19-44.

_____. 1992b. "Beyond 'the original affluent society': A culturalist reformulation". *Current Anthropology* 33 (1), p. 25-47.

Caixeta de Queiroz, Ruben. 2009. "A farsa dos visitantes: análise de um ritual nas Guianas." In: *Histórias de Mawari*. 2009. Dir. Ruben Caixeta de Queiroz. 62 min. DVD (Livreto de apresentação). Belo Horizonte.

Carrara, Eduardo. 1997. "Classificações êmicas da natureza - a etnobiologia no Brasil e a socialização das espécies naturais". *Cadernos de Campo* (USP), São Paulo, v. 5-6, p. 25-46.

Clastres, Pierre. 1995. *Crônica dos índios Guyaki: O que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*. Tradução Tânia Stolze Lima e Janice Caiafa. Rio de Janeiro: Editora 34. 251 p.

_____. 2003. "O arco e o cesto" In: *A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política*. Tradução Theo Santiago. São Paulo: Cosac & Naify, p. 119-143.

_____. 2004. "Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas". In: *Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, p. 229-270.

Cooper, John M. 1949. "Traps". In: Steward, Julian (Ed.) *Handbook of South American Indians*. Washington: Smithsonian Institution, Vol. 05, p. 265-276

Costa, Luiz Antonio; Fausto, Carlos. 2011. "The Return of the Animists: Recent Studies of Amazonian Ontologies". *Religion and Society*, v. 1, p. 89-109.

Cresswell, Robert. 1994. "La nature cyclique des relations entre le technique et le social: approche technologique de la chaîne opératoire". In: Latour, B. e Lemmonier, P. (org.). *De la préhistoire aux missiles balistiques: l'intelligence sociale des techniques*. Paris; La Découverte, p. 275-89

Descola, Philippe. 1992. "Societies of nature and the nature of society" In: Adam Kuper (ed.), *Conceptualizing Society*. Londres and New York: Routledge, p. 107-126.

_____.1994. *In the society of nature: A native ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press. 372 p.

_____.1996 [2004]. "Constructing natures: symbolic ecology and social practice". In: Descola, P. & Gíslí, P (Eds). *Nature and Society – Anthropological perspectives*. New York and London: Routledge. Edição publicada pela Taylor & Francis e-library, p. 82-102.

_____.2002. "Genealogia de objetos e antropologia da objetivação". *Horizontes antropológicos*. Porto Alegre, v. 8, n. 18. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832002000200004&lng=en&nrm=iso>. Última consulta em: 01/02/2012.

_____. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.

_____. 2006. *As lanças do crepúsculo: relações jivaro na Alta Amazônia*. São Paulo: Cosac & Naify. 520 p.

Dias, Carla de Jesus. 2004. *Na floresta onde vivem mansos e brabos. Economia simbólica de acesso à natureza pratica na Reserva Extrativista do Alto Juruá – Acre*. Campinas, SP (Dissertação de mestrado).

Erikson, Philippe. 1987. "De l'appriovissement a l'approvisionnement: chasse, alliance et familiarisation en en Amazonie amérindienne". *Theorie et Culture*, nº 9, p. 105-140.

_____. 1997. "De l'acclimatation des concepts et des animaux". *Terrain*, n28 - *Miroirs du colonialisme*. Disponível em: <http://terrain.revues.org/3177>. Última consulta em: 04/02/2012

_____. 1999. *El sello de los antepasados. Mercado del cuerpo y demarcación étnica entre los Matis de la Amazonía*. Quito: ABYA-YALA. 422p.

_____. 2001. "Myth and Material Culture. Matis Blowguns, Palm Trees and Ancestor Spirits". In: Rival, Laura e Whitehead, Neil L. (orgs.). *Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University Press, p. 101-121

_____. 2009. "Obedient things. Matis theory of materiality". In: Santos-Granero, Fernando (Ed). 2009. *The Occult Life of Things. Native Amazonian theories of materiality and personhood*. Tucson: University of Arizona Press, p. 173-191.

Fausto, Carlos. 2001. *Inimigos Fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP. 587 p.

_____. 2002. “Banquete de Gente: Canibalismo e Comensalidade na Amazônia”. *Mana*, v. 8, n. 2, p. 7-44.

_____. 2008. “Donos Demais: Maestria e Propriedade na Amazônia”. *Mana*, v. 14, p. 280-324.

Feit, Harvey. 2000. “Les animaux comme partenaires de chasse. Reciprocité chez les Cries de la baie James”. *Terrain* n° 34, p. 123-142.

Figueiredo, Paulo Maia. 2009. *Desequilibrando o convencional: estética e ritual com os Baré do alto rio Negro (AM)*. Rio de Janeiro, PPGAS-MN/UFRJ. Tese de doutorado.

Gell, Alfred. 2001. “A rede de Vogel: armadilhas como obras de arte e obras de arte como armadilhas”, in *Revista “Arte e Ensaio”* – Universidade Federal do Rio de Janeiro. n° 8, p. 175-191.

Gross, Daniel. 1975. "Protein Capture and Cultural Development in the Amazon Basin". *American Anthropologist*, v. 77, p. 526-549.

Haudricourt, André-Geroges. 1962. "Domestication des animaux, cultures des plantes et traitement d'autrui". *L'Homme*, ano 2, n. 1, p. 40-50.

Henare, Amiria., Holbraad, Martin., Wastell, Sari (eds.). 2006. *Thinking Through Things: theorising artefacts ethnographically*. Routledge: London and New York.

Hugh-Jones, Stephen. 1996. “Bonnes raisons ou mauvaise conscience ? De l’ambivalence de certains Amazoniens envers la consommations de viande”. *Terrain*. Disponível em: URL : <http://terrain.revues.org/index3161.html>. Última consulta em: 19/05/2011.

Ingold, Tim. 1986. *The appropriation of nature: Essays on human ecology and social relations*. Manchester: Manchester University Press.

_____. 1999. “On the social relations of the hunter-gatherer band”. In Lee, R. & Daly, R. (Eds.), *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 2000. *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.

_____. 2004. “Apprentissage” In: Bonte, P. ; Izard, Michel (dir.) *Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie*. Paris : Quadrige/PUF. 3ª edição, p. 764-765

_____. 2007. "Materials against materiality". *Archaeological Dialogues* 14 (1), p. 1–38.

Ingold, T; Riches, D; Woodburn, J. 1988. *Hunters and gatherers, Vol I: History, evolution and social change* Oxford : Berg.

Joaquim, Dorvalino Kógjá. 2008. *Kanhgág jinjén – armadilhas Kaingang*. Tradução: Márcia Nascimento. Campinas: Curt Nimuendajú. 60 p.

Kensinger, Kenneth & Kracke, Waud (Eds.). 1981. *Food Taboos in Lowland South America*. Bennington-Vermont: Bennington College. (Working Papers on South American Indians nº 3).

Kohn, Eduardo. 2002. *Natural engagements and ecological aesthetics among the Ávila Runa of amazonian Ecuador*. Ph.D. Dissertation, University of Winsconsin-Madison.

_____. 2007. "How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transpecies engagement". *American Ethnologist*, vol. 34, nº 1. P. 3-24.

Lagrou, Els. 2007. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*, Rio de Janeiro: TopBooks.

Lathrap, Donald. 1968. "The 'Hunting' Economies of the Tropical Forest Zone of South America. In: *Man the hunter*. Chicago: Aldine de Gruyter Editor, p. 23-29.

Lee, Richard & Devore, Irvén. 1968. *Man the hunter*. Chicago: Aldine de Gruyter Editor.

Lee, Richard B. & Richard Daly (Eds.). 1999. *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*. New York: Cambridge University Press.

Lemonnier, Pierre (Ed). 1993. *Technological choices: transformation in material cultures since the Neolithic*. Londres: Routledge.

Leroi-Gourhan, André . 1984 [1943]. *Evolução e técnicas I - O homem e a matéria*. Lisboa: Edições 70.

_____.1991a. [1964]. *Le geste et la parole I - Technique et langage*. Paris : Albin Michel.

_____.1991b [1965]. *Le geste et la parole II - La mémoire et les rythmes*. Paris: Albin Michel

Lévi-Strauss, Claude. 1952. "The use of wild plants in Tropical South America". *Economic Botany*, Vo. 6. Nº 3.

_____. 1989. *O pensamento selvagem*. Tradução de Tânia Pellegrini. Campinas, SP: Papirus. 323 p.

_____. 2003 [1958]. "A noção de arcaísmo em Etnologia". In. *Antropologia Estrutural*. Tradução de Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 6ª Edição, p. 121-139.

_____. 2004. *O cru e o cozido*. (Mitológicas v. 1). Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify. 442p.

Matos, Beatriz. 2008. Verbete "Matsés" In. *Povos Indígenas no Brasil. Instituto Sociambiental*. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt>. Última consulta em: 11/01/2012.

Mauss, Marcel. 2003 [1934]. "As Técnicas do Corpo". In: *Sociologia e Antropologia* (Trad. Paulo Neves); São Paulo: Cosac & Naify, p. 399-424

Maybury-Lewis, David. (1974). *A sociedade Xavante*. Rio de Janeiro, Francisco Alves.

_____. (1990). *O selvagem e o inocente*. Tradução Mariza Corrêa. Campinas: Ed. Unicamp. 429 p.

Melatti, Julio Cezar. 2011[última atualização]. "Por que áreas etnográficas?". In: *Áreas Etnográficas na América Indígena*. Brasília, ICS/DAN/UnB. Disponível em <http://www.juliomelatti.pro.br/>. Consultado em 27/01/12.

Meyer, Julien Pierre. 2011. "A arte verbal da fala assoviada Gavião de Rondônia: diálogos e canções produzidos com lábios, mãos, folhas e flautas" In: *VII Meeting Society for the Anthropology of Lowland South America*. Belém.

Moran, Emílio. 2010 [1994]. *Adaptabilidade Humana: Uma introdução à antropologia ecológica*. Tradução de Carlos E. A. Coimbra, Marcelo Soares Brandão, Fábio Larsson. 2ª Edição brasileira revista e ampliada. São Paulo: EDUSP. 521 p.

Peirano, Mariza. 2005. "A Teoria Viva. Reflexões sobre Orientação em Antropologia". *Ilha. Revista de Antropologia*, Brasília, v. 6, n. 1 e 2, p. 209-216.

Posey, Darrell. 1996. "Os povos tradicionais e a conservação da biodiversidade". In: C. Pavan (org.) *Uma estratégia latino-americana para a Amazônia (volume 1)*. São Paulo: Memorial/Unesp, p; 149-157.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1971. *Amazonian Cosmos: The sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indianas*. The University of Chicago Press. Chicago. 290 p.

_____. 1997a [1975]. "Cosmología como análisis ecológico: Uma perspectiva desde la selva pluvial". In: *Chamanes de La Selva Pluvial – Ensayos sobre los índios Tukanos del Noroeste Amazónico*. Themis Books, Gran Bretana. Pgs. 07-20.

_____. 1997a [1975]. "Relato de un cazador". In: *Chamanes de La Selva Pluvial – Ensayos sobre los índios Tukanos del Noroeste Amazónico*. Themis Books, Gran Bretana. Pgs. 07-20

Ribeiro, Berta (org.). 1986. *Suma etnológica brasileira*. Petrópolis: Vozes. 3 v. (v. 1: Etnobiologia; v.2: Tecnologia indígena; v. 3: Arte índia.)

_____. *Dicionário do artesanato indígena*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; Edusp, 1988.

Ribeiro, Darcy. 1976. "Os índios Urubus : ciclo anual das atividades de subsistência de uma tribo da floresta tropical". In: Schaden, Egon (org.). *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, p. 23-43

Rival, Laura. 1996 [2004]. "Blowpipes and spears: The social significance of Huaorani technological choices". In: Descola, P. & Gíslis, P (Eds). *Nature and Society – Anthropological perspectives*. New York and London. Routledge. Edição publicada pela Taylor & Francis e-library. P. 145-164.

_____. 1999. "Introduction: South America". In: Lee, Richard B. & Richard Daly (Eds.). (1999). *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*. New York: Cambridge University Press. p. 77-85

Rivière Peter. 1993. "The Amerindianization of Descent and Affinity". In: *L'Homme*, 33, n°126-128. *La remontée de l'Amazonie*. pp. 507-516.

_____. 2001. "A predação, a reciprocidade e o caso das Guianas". *Mana* v. 07(1), p. 31-53.

Roosevelt, Anna. 1992. "Arqueologia amazônica". In Carneiro da Cunha, Manuela (org.). *História dos índios do Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras/ Fapesp/SMC, p. 53-86.

Ross, Eric. 1978. "Food Taboos, Diet and Hunting Strategies: The adaptation to animals in Amazon Cultural Ecology". *Current Anthropology*. Vol. 19 (1). P. 1

- Saez, Oscar Calavia. 2006. *O nome e o tempo dos Yaminawa. Etnologia e história dos Yaminawa do Alto Acre*. São Paulo: Editora da Universidade do Estado de São Paulo. 478 p.
- Sahlins, Marshal. 1968; "Notes on the original affluent society". In: Lee, Richard & Devore, Irven. *Man the hunter*. Chicago : Aldine de Gruyter Editor.
- _____. 1972. *Stone Age Economics*. Chicago: Aldin. 348 p.
- Santos-Granero, Fernando (Ed). 2009. *The Occult Life of Things. Native Amazonian theories of materiality and personhood*. Tucson: University of Arizona Press. 277 p.
- Sautchuk, Carlos. E. 2007. *O arpão e o anzol: técnica e pessoa no estuário do Amazonas (Vila Sucuriju, Amapá)*. Tese de doutorado em Antropologia Social, UnB. 310 p
- Schlanger Nathan. 2005. "The chaîne opératoire". In: Renfrew, C. e Bahn, P. (org.). *Archaeology - Key concepts*. Londres; Routledge.
- Seeger, Anthony, Da Matta, Roberto e Viveiros de Castro, Eduardo. 1979. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional*, 32: 2-19
- Service, Elman. 1966. *The hunters*. New Jersey. Prentice-Hall. 118 p.
- Silverwood-Cope, Peter. 1990. *Os Makú: Povo caçador do noroeste da Amazônia*. Brasília: Editora UnB. 205 p.
- Siskind, Janet. 1973. *To Hunt in the Morning*. Oxford University Press: Oxford
- Sponsel, Leslie. 1986. "Amazon Ecology and Adaptation". *Annual Review of Anthropology*. Vol. 15. P. 67-97
- Steward, Julian. 1955. *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. Urbana: University of Illinois Press.
- Steward, Julian (org.). 1946-1959. *Handbook of South American Indians*. Washington: Smithsonian Institution, Vol. 1-7.
- Surrallés, Alexandre. 2009. *En el corazón del sentido : Percepción, afectividad, acción entre los Candoshi, Alta Amazonía*. Lima : Travaux de l'IFEA, vol. 272. 384 p.
- Taylor, Anne-Christine. 2000. "Le sexe de la proie: représentations Jivaro du lien de parenté". *L'Homme* 154-5, 309-34.
- Taylor, Kenneth Iain. 1974. *Sanumá Fauna: Prohibitions ans Classifications*. Caracas, Fundacion La Salle de Ciencias Naturales/ICAS. 138 p.

- Teixeira-Pinto, Márnio. 1997. *Iepari: Sacrifício e vida social entre os índios Arara (Caribe)*. São Paulo: Ed. Hucitec/ANPOCS/Ed. UFPR. 412 p
- Testart, Alain. (1988). "Some major problems in the Social Anthropology of Hunter-Gatherers". In: *Current Anthropology* vol. 29 (1). P. 1-30
- Velden, Felipe Ferreira Vander. 2010. *Inquietas companhias: sobre os animais de criação entre os Karitiana*. Campinas, SP: Tese de doutorado em Antropologia/Unicamp.
- Velho, Otávio. "De Bateson a Ingold: Passos na constituição de um paradigma ecológico". *Mana*, v. 7 (2), p. 133-140.
- Vilaça, Aparecida. 2005. "Chronically unstable bodies. Reflections on Amazonian corporalities". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 11, n. 3, p. 445-464.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1992. "Apresentação". In *Comendo Como Gente: Formas do canibalismo Wari*. Vilaça, Aparecida. Rio de Janeiro: UFRJ/Anpocs
- _____. 2002. *A Inconstância da Alma Selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- _____. 2002a. "O problema da afinidade na Amazônia". In: *A Inconstância da Alma Selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. Pgs. 87-180.
- _____. 2002b. "Imagens da natureza e da sociedade" In: *A Inconstância da Alma Selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. Pgs. 317-344.
- _____. 2002c. "Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena" In: *A Inconstância da Alma Selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. Pgs. 345-399.
- _____. 2002d. "Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco" In: *A Inconstância da Alma Selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. Pgs. 401-455.
- _____. 2004. "Exchanging Perspectives – The transformations of objects into subjects in Ameridian ontologies". *Common Knowledge* 10 (3). Duke University Press. P. 463-484.
- _____. 2005. "Filosofia Canibal", entrevista de Eduardo Viveiros de Castro a Rafael Cariello. *Folha de São Paulo*, 21 agosto 2005, Caderno Mais!, p. 5 e ss.

_____. 2008. “Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica”. In: Caixeta de Queiroz, R. e Freire Nobre, R. (orgs.) *Lévi-Strauss, Leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2008, 79-124.

_____. 2011. “Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”. Conferência proferida no dia 24 de agosto de 2011 por ocasião de concurso para professor-titular de Antropologia da UFRJ. Publicação em *Revista Sopro*, nº 58. Pags. 04-16.

Wagley, Charles. 1988. *Lágrimas de boas-vindas: os índios Tapirapé do Brasil Central*. Tradução de Elizabeth Mafra Cabral Nasser. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP.

Willerslev, Rane. 2007. *Soul hunters: Hunting, animism, and personhood among the siberian Yukaghirs*. Berkley, University of California Press. 229 p.

Ye’Kuana, Maurício. 2011. *Lições de caça* (conferência) In: 15º Forumdoc.bh 2011 – Festival do Filme Etnográfico e Documentário: Fórum de Antropologia, Cinema e Vídeo. Belo Horizonte, 21/11 a 04/12/11.

Yengoayan, Aram. 2004. “Anthropological History and the Study of Hunters and Gatherers: Cultural and Non-cultural”. In: Barnard, Alan (Ed.) (2004). *Hunter-Gatherers in History, Archaeology and Anthropology*. Oxford/NewYork: Berg Publishers.

Zarur, George. 1984. Ecologia e Cultura: Algumas Comparações. In: Darcy Ribeiro, ed. *Suma Etnológica Brasileira*. Rio de Janeiro: FINEP/Ed. Vozes. Também disponível em www.georgezarur.com.br