Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Tese de Doutorado

Duelos do caçador:
predação e familiarização na Amazônia indígena

[versão corrigida]

Rafael Rocha Pansica
Orientador: Prof. Dr. Renato Sztutman

São Paulo
2016

Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Duelos de caçador:
predação e familiarização na Amazônia indígena

[versão corrigida]

Rafael Rocha Pansica

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Renato Sztutman

São Paulo
2016

Para Bê, por toda companhia e apoio de sempre.

Resumo

Por um cunho bibliográfico, esta tese se debruça sobre as caçadas de certas etnografias da Amazônia indígena buscando compreender as relações, aí estabelecidas, entre as perspectivas da predação e da familiarização. Trata-se de um ensaio comparativo, inspirado no método lévi-straussiano da análise dos mitos, que justapõe para o cotejo e a análise as etnografias [1] da caça yudjá aos porcos, [2] da caça coletiva dos Arara, [3] dos mitos yaminawa sobre os encontros cinegéticos e [4] da caça awá-guajá aos guaribas. A análise comparativa das etnografias sustentará, nas considerações finais deste texto, uma proposta nova para o entendimento dos conceitos de predação e familiarização.

Palavras-chaves: relações interespecíficas; caça; predação; familiarização

Abstract

From a bibliographic imprint, the present dissertation bend on the hunting of certain ethnographies from the indigenous Amazonia, seeking for understanding the relationships, there establish, between the perspectives of predation and familiarization. This is a comparative essay, inspired by Lévi-Straussian method for the analysis, which juxtaposes for collation and review the ethnographies [1] of Yudjá hunting to pigs, [2] the collective hunting of the Arara people, [3] the Yaminawa's myths of hunting and [4] the Awá-Guajá hunting to howler monkeys. At the ultimate remarks of this manuscript, the comparative analysis of the ethnografies will sustain a different proposal to comprehend the concepts of predation and familiarization.

Key-word: inter-specific relationships; hunting; predation; familiarization

Agradecimentos

A Renato Sztutman que, além da competência e do comprometimento generosamente oferecido a nós em suas seções de orientação, mostrou-se também dotado de especial paciência no trato com minhas formulações e inquietações de aprendiz em antropologia. Os pontos positivos dessa tese tem certamente sua participação; os pontos mais incipientes são de minha inteira responsabilidade.

Aos meus queridíssimos colegas de orientação: Aline Aranha, André Lopes, André Soares, Diego Rosa, Gabriel Bertolin, Guilherme Menezes, Henrique Pougy, Joana Farias, Larissa Barcelos, Lucas Keese, Luísa Girardi, Paola Gibran, Renan Arnaut e Victor Alcântara e Silva. E aos meus demais queridíssimos amigos de PPGAS-USP: Augusto Ventura, Bruna Triana, Camila Mainardi, Daniel Pierri, Frank Nabeta, Gleicy Silva, Guilherme Falleiros, Helena Manfrinato, Juliana Gondim, Leo Braga, Ligia Rodrigues, Lorena Avellar, Lucas Ramiro, Mariane Pisani, Miguel Aparício, Rodrigo Lobo, Talita DalBó – etc, etc, etc (vocês sabem, mais do que ninguém, as vergonhas que minha memória insistem me fazer passar...)

Aos professores e professoras com quem tive o prazer de estudar na USP: Beatriz Perrone-Moisés, Dominique Gallois, Marcio Silva, Marina Vanzolini e Lilia Schwarcz. E ao Oscar Calavia Sáez, professor de ontem (na UFSC) e de sempre, a quem devo uma entrevista (tão boa quanto àquela que eu acabei perdendo...)

Aos professores que compuseram a banca, Marta Amoroso, Marcio Silva, Oscar Calavia e Uirá Garcia, muito obrigado por aceitarem o convite, por contribuírem com esta pesquisa e por participarem desse momento tão importante na vida da gente.

À Fapesp pela bolsa concedida durante esses anos de pesquisa – e, em especial, ao parecerista que acompanhou os relatórios anuais, auxiliando muito o desenvolvimento

desta tese.

E por fim, mas não menos importante (muito pelo contrário!), quero agradecer a minha família tão amada: Pedrão e Eleuza, Dudu e Iza, Detinha e Firminão, Marcela e Michelangelo – e, é claro, ao Sr. Paulo e Dona Vânia, Flavinho e Andrea, e Ana, Quel, Pedro, Renan, Patrícia e toda a primaida que ganhei quando casei! Em especial, quero agradecer à Bê, a quem dedico com amor esta tese! A todos vocês, muito obrigado pela força de sempre!

Sumário

Introdução _____ 10

1) Debate Acadêmico _____ 13

(1.1) Natureza, Cultura e Sociedade: do animismo ao perspectivismo.…14

(1.2) Má consciência: os perigos e os cuidados da caçada ……..…… 20

(1.3) Predação e familiarização ……26

2) Motivações etnográficas e focos analíticos _____ 29

(2.1) Motivações etnográficas e foco analítico desta tese ……... 32

Capítulo I. A caçada aos porcos entre os Yudjá _____ 33

1) Enganações xamânicas _____ 33

2) Sonho e vigília: vias de encontro _____ 35

(2.1) O rito e seu duplo ……..……. 38

3) Afinidade potencial: predação e familiarização _____40

4) A disputa guerreira _____44

(4.1) Agressividade-e-medo …… 46

5) Predação *vs.* Familiarização _____ 48

6) Relações Irredutíveis _____ 50

7) Disputas constantes, adesões inconstantes _____ 52

Capítulo II. A caçada ritual entre os Arara _____ 55

1) Enganações xamânicas _____ 55

2) Aproximar-se e distanciar-se _____ 60

3) Preparando a carne e o piktu: evitações _____ 62

4) Relações mediadas: os perigos do contra-ataque animal _____ 66

5) Retornando à aldeia: a música das flautas _____ 68
6) A disputa sedutora _____ 70
7) Dupla audiência: arte de ludibriar _____ 73

Capítulo III. Sobre a mitologia cinegética dos Yaminawa _____ 77
1) Introdução: Lévi-Strauss e os mitos _____ 77
(1.1) Ciências ……. 77
(1.2) Pensamento *sui geniris* …….. 78
(1.3) O método estrutural de análise dos mitos …….. 83
2) Mito e Caça _____ 85
3) Análise de Mitos _____ 86
(3.1) Cinegética Thompsons: mitologia _____ 86
(3.2) Cinegética Jivaro: sociologia _____ 91
(3.3) Cinegética Yaminawa: mitologia e sociologias _____ 95
Lógica do sensível ……..… 99
Predação *vs.* Familiarização ……105
4) A arte de ludibriar (e de não se deixar seduzir)_____ 110

Capítulo IV. A caçada aos guariba entre os Awá-Guajá _____ 112
1) A caçada aos guaribas _____ 112
2) Controlar-se para fugir da luta _____114
(2.1) Matakwá ……116
3) Luta de perspectivas _____ 118
4) Familiarização _____ 122
5) Rikô _____ 125
(5.1) Quiasmas …….. 127

Capítulo V. Considerações Finais _____

132

1) Eixos de transformação _____ 133

2) Contínuo e discreto: dinamismos _____ 136

3) Formas de socialidade: transformações _____ 139

4) Fios Soltos _____ 143

Posfácio _____ 147

1) Festa *Hai Ika* _____ 147

2) Cantos *Hai Ika* _____ 152

Referências Bibliográficas _____ 158

Introdução

O início de um texto costuma inquietar escritores de toda sorte. Dos mais aos menos calejados, poucos de nós escaparão dessa primeira dificuldade. Entre os jornalistas, esses escritores mais pragmáticos, conheci uma artimanha textual que quero aqui botar à prova. "Gancho", no jargão jornalístico, é uma técnica de sedução, uma arte de captura do leitor: espécie de epígrafe incorporada ao texto, trata-se de uma introdução indireta ao tema que se quer tratar:

> No interior do Rio Grande do Sul alguns pecados são imperdoáveis. Para um cão pastor atacar uma ovelha é evento que só acontece uma vez: pagará com a vida. Aliás, um dos ditos que corre por aqui é "cachorro que come ovelha, só matando". Supõe-se que o ato selvagem despertará uma gula ancestral, a fera acordada não se resignará mais à doma.
>
> Esta é a história de um menino e seu cão "criminoso". Ela me foi contada por sua irmã mais moça, que já avó nunca esqueceu. Era um pastor belga, a sombra negra do seu jovem dono, mas cometeu o crime de caçar o que devia proteger. O pai, homem antigo, achou que o animal devia ser punido pelo dono, assim tornando o evento exemplar para seu filho. Exigiu que ele matasse seu animal de estimação. O garoto recusou, mas os peões por ali reunidos observaram que não seria muito máscula semelhante covardia. A provocação funcionou e ele se embrenhou com seu parceiro no mato. Sumiu o dia todo. Noite fechada, as mulheres da casa choravam e já temiam por ele, quando voltou, silencioso, soturno. Nunca mais falou sobre isso, mas parecia ter executado a própria alegria. Era agora um homem, mostrou o desprendimento de um guerreiro, pagou o preço da masculinidade. Tornou-se um adulto tumultuado, nunca abandonou as terras do pai, foi seu predileto e razão de seus cabelos brancos"

Reproduzo apenas o gancho da coluna publicada por Diana Corso em março de 2012 na Revista *Vida Leve*[1]. Em suas mãos, a história a serviu como mote para refletir, sob

1 A coluna está acessível em: <http://www.marioedianacorso.com/o-preco-da-masculinidade>

um ponto de vista psicanalítico, a respeito dos dramas identitários e as questões de gênero que os membros de uma sociedade machista acabam vivenciando. Nas mãos deste bricoleur, o mesmo gancho pode servir para outros propósitos. Esta história nos introduzirá às questões de vida e morte postas por relações interespecíficas (i.e., entre humanos e animais) de uma sorte completamente diferente desta, mas que exploram também – eis o gancho – as confusões e as lutas entre o companheirismo e a predação nas relações interespecíficas; os perigos implicados nos vacilos de animais e humanos; as problemáticas da domesticação; o ethos guerreiro e as diferenças sexuais; os estreitamentos dos laços familiares pela morte de um animal, etc, etc.

Esta tese consiste em uma pesquisa bibliográfica. Debruço-me sobre as caçadas de certas etnografias da Amazônia indígena buscando compreender as relações, aí estabelecidas, entre as perspectivas da predação e da familiarização[2]. Trata-se de um ensaio comparativo, inspirado no método lévi-straussiano da análise dos mitos, que justapõe para o cotejo e a análise as etnografias [1] da caça yudjá aos porcos (Lima 1996, 1999, 2005, 2011), [2] da caçada ritual dos Arara (Teixeira-Pinto 1997, 2003, 2006, 2010), [3] dos mitos yaminawa sobre os encontros cinegéticos (Calavia Sáez 2001, 2002, 2003, 2006) e [4] da caça awá-guajá aos guaribas (Garcia 2010, 2012a, 2012b, 2015). A tese talvez devesse assumir um escopo comparativo maior de etnografias – e este é, com efeito, um dos objetivos para o avanço da pesquisa após a defesa da tese[3]. De todo modo, o que me pareceu mais importante para o

2 O objeto e o método da pesquisa passaram por muitas transformações ao longo dos quatro anos de doutorado. Inicialmente pretendia eu fazer um trabalho de campo mais longo para uma etnografia da cinegética dos Yaminawa do Alto Acre. As aulas sobre o método estrutural lévi-straussiano, ministradas pelo professor Márcio Silva, e sobre as *Mitológicas* (Lévi-Strauss 1964, 1967, 1968, 1971), ministradas pela professora Beatriz Perrone-Moisés, contribuíram para que eu assumisse minha inclinação mais bibliográfica. A partir de então reorganizei meu projeto intentando uma pesquisa sobre a cinegética de uma série de grupos pano a partir da leitura e da análise estrutural de parte mitologia desses povos. Por esse tempo cheguei a fazer um, por assim dizer, *exercício de campo* entre os Kaxinawá de San Martin – cuja experiência (um mês) me rendeu, além do posfácio desta tese, outra perspectiva de leitura das etnografias. A reformulação final do projeto de pesquisa, enfim, se deu por ocasião da banca de Qualificação que acabou me dissuadindo, com razão, do projeto sobre os mitos.

3 Outras etnografias foram consideradas a fazer parte desta pesquisa bibliográfica. Ao longo das leituras decidi, por prudência – procurando resistir a um afã de inserir toda leitura (inclusive análises mais incipientes) no texto da tese –, a me ater à análise do material com o qual alcancei maior familiaridade. Esta pesquisa só agora começa a ultrapassar suas fases iniciais de desenvolvimento e, portanto, não pretende nenhuma grande conclusão aqui. Meu objetivo até o momento foi o de tão somente construir, com solidez, as bases sobre as quais uma pesquisa bibliográfica de maior fôlego comparativo possa se erigir.

desenvolvimento inicial desta pesquisa não foi tanto a quantidade das etnografias comparadas, mas principalmente a qualidade e a diversidade delas. As etnografias de Lima, Teixeira-Pinto, Calavia Sáez e Garcia são bastante ricas nas descrições do universo cinegético de seus respectivos campos de pesquisa e, quando justapostas, apresentam diferenças significativas entre seus mitos, ritos, casos e técnicas de caça – condição necessária para um trabalho comparativo mais aprofundado (ainda que não tão extenso).

As comparações etnográficas que aqui elaboramos foram inspiradas, como já dito, no método lévi-straussiano de análise dos mitos – método apropriado para esse tipo mais panorâmico de comparação entre etnografias diversas. Dedicaremos um capítulo para cada um dos complexos etnográficos estudados: a caça yudjá aos porcos será abordada no Capítulo I; a caça ritual dos Arara no Capítulo II; a mitologia cinegética dos Yaminawa será abordada no Capítulo III e a caça awá-guajá aos guariba no Capítulo IV. Como se verá, não se trata de fichar as etnografias de Lima, Teixeira-Pinto, Calavia Sáez e Garcia – como, talvez, a organização mais estanque em capítulos possa já sugerir. Em cada capítulo desta tese procuro dialogar com os dados etnográficos e com o/a autor/a que os elaborou, buscando explorar (ou propor) conexões pouco desenvolvidas (ou ainda não realizadas). O que estou tentando dizer é que, apesar do que a organização dos capítulos possa sugerir, este trabalho comparativo **não** apresentará primeiramente cada uma das unidades de comparação para depois, enfim, cotejá-las em busca de concluir sobre o denominador comum entre as unidades. Ao contrário, é a comparação (a leitura transversal) que principia e guia as análises etnográficas de cada capítulo desta tese – ainda que tal transversalidade só vá aparecendo com maior clareza no avanço da leitura, i.e., no momento em que os capítulos e as etnografias, cujas diferenças não se pode negar, começam a lembrar uns aos outros. Este efeito de leitura – espécie de *déjà vu* que se experimenta conforme se avança no texto – se deve justamente ao método que nos serviu de inspiração: ao encadear as análises de certa diversidade de etnografias para erigir uma rede de conexões, o propósito do método lévi-straussiano é justamente o de construir as variações e as transformações entre os materiais etnográficos analisados.

O eixo comparativo em torno do qual se constituirá nossa rede de conexões (ou

"grupo de transformações") pode ser descrito através da seguinte questão: *como se estabelecem, do ponto de vista das etnografias analisadas, as relações interespecíficas nas caçadas?* Debruçando-me sobre esta questão, proporei uma série de variações e transformações entre as caçadas das etnografias mencionadas, para poder constituir as bases sobre as quais apresentarei o que pretende ser a contribuição desta tese: um modo alternativo, ainda que nem tanto original, para se pensar as relações de *familiarização* e *predação* (conceitos tão caros para o debate acadêmico sobre a caça na Amazônia indígena).

1) Debate Acadêmico

À guisa de introdução para a empreitada que aos poucos vamos anunciando, sigo o texto apresentando uma parcela importante do debate acadêmico sobre a caça na Amazônia indígena – destacando aí, para os fins desta tese, o modo como os certos autores vem elaborando o conjunto das práticas e das ideias referentes às relações de predação e de familiarização.

Comecemos nossa apresentação do debate observando que, de modo geral, as relações entre caçador e presa na Amazônia vem sendo entendidas como *relações sociais* (Arhem 1996; Calavia Sáez 2006; Descola 1992, 1998; Fausto 2002, 2008; Lima 1996; Teixeira-Pinto 1997; Viveiros de Castro 1996, 2002 – entre muitos outros). Como outras relações sociais que implicam a predação[4], a caça também é marcada por perigos físicos e metafísicos que se estendem desde os preparativos do caçador até o consumo coletivo da carne.

Esses perigos sempre chamaram a atenção dos etnólogos americanistas. Em um artigo pioneiro intitulado "De l'apprivoisement à l'approvisionnement: chasse, aliance et familiarisation en Amazonie amérindienne", Philippe Erikson (1987) sugere que os perigos e a instabilidade que marcam a caça na Amazônia se devem ao fato dela tender a se instituir como uma relação assimétrica, leia-se, não-recíproca. Sua análise pressupõe uma distinção entre o reino animal e o humano – polos entre os quais se desenrolam relações de prestação e contra-prestação. Observando que a caça na

4 Me refiro aqui às guerras ameríndias. Sobre o tema, conferir por exemplo Albert 1990; Clastres 2011; Fausto 1999, 2001; Viveiros de Castro 1984/85, 1986, 2002; Teixeira-Pinto 1997; Sztutman 2009a, 2009b.

região é geralmente tomada pelo idioma da aliança e da afinidade, Erikson sugere que o típico desequilíbrio do sistema se deve ao fato de que, ao contrário das relações de aliança e afinidade entre humanos (onde se procura retribuir por um cônjuge recebido), a captura da presa não envolve necessariamente nenhuma contra-prestação social. Em uma região onde a reciprocidade constitui-se como um valor cardinal, a captura sem nenhuma contra-prestação necessária provocaria um mal estar que os povos procurariam remediar ou pela observação estrita de uma cadeia de cuidados cinegéticos constituintes de uma "ética da caça", ou, com mais eficiência, pela oferta de uma contra-prestação específica que reequilibre o sistema, a saber, a criação de animais de estimação. Contrabalanceando-se, o *abatimento cinegético* (atividade destrutiva eminentemente masculina, pensada sob o idioma da aliança e afinidade) e a *criação de xerimbabos* (atividade nutriz eminentemente feminina, pensada sob o idioma da filiação e consanguinidade) constituir-se-iam como relações espelhadas e complementares de um mesmo fenômeno, a saber, a assimilação do animal pelas sociedades humanas: "il s'agit ici de complémentatité plutôt que de réparation, mais le résultat est le même: l'interaction avec le règne animal et tout ce qui le sous-tend devient moins bancale, et portant, moins dangereuse" (Erikson 1987: 116).

Três pontos presentes no argumento de Erikson foram retomados posteriormente pela produção acadêmica: [a] as relações entre sociedade e natureza (codificadas, do ponto de vista nativo, pelo idioma do parentesco); [b] o mal-estar do caçador; [c] as relações entre a caça e a familiarização de animais. A seguir trataremos de alguns dos desenvolvimentos destes três tópicos nos debates acadêmicos.

(1.1) Natureza, Cultura e Sociedade: do animismo ao perspectivismo

O seminal artigo de Philippe Descola (1992) intitulado "Societies of nature and the nature of society" procura explorar, por exemplo, os modos pelos quais os índios da Amazônia apreendem, a partir dos idiomas do parentesco, as relações entre sociedade e natureza. O debate sobre o qual este artigo se baseia é o mesmo que o autor já fazia referência em *La nature domestique* (1986): o confronto entre os adeptos do estruturalismo e os adeptos do materialismo ecológico. Ao observar a similaridade do

ecossistema amazônico e a uniformidade básica da morfologia social na região (pequenos grupos locais idealmente autônomos; descendência cognática; divisão do trabalho por sexo e idade; ordenamento concêntrico do espaço), poder-se-ia imaginar que seu argumento se dá a favor da posição materialista, mas a intenção de Descola é a de problematizá-la, inserindo na análise da questão uma inflexão lógica. Segundo o autor, é preciso considerar os *modos de objetivação* para entender as relações entre sociedade e natureza, na Amazônia e alhures. A ideia é a de que há uma homologia entre a objetificação da natureza e a objetificação da sociedade, e de que a primeira forma de objetivação é fundamental: "os princípios de construção da realidade social devem ser buscados, primariamente, nas relações entre os seres humanos e seu meio ambiente natural" (Descola 1992: 109)

Essa proposta levava Descola a se posicionar ao lado de Lévi-Strauss no debate contra os adeptos do materialismo ecológico. É do ponto de vista estruturalista, portanto, que Descola propõe reeditar a noção de animismo como modo de objetificação da natureza: "Os sistemas anímicos são uma *inversão simétrica* das classificações totêmicas: não exploram as relações diferenciais entre espécies naturais para conferir uma ordem conceitual à sociedade, mas utilizam as categorias elementares que estruturam a vida social para organizar, em termos conceituais, as relações entre seres humanos e espécies naturais" (Descola 1992: 114). Para Descola, não são as condições materiais do ambiente que determinam, em último termo, as formas sociais: são os modos de objetivação da natureza que conectam, via homologia, as relações que os seres humanos estabelecem com seu meio ambiente às que estabelecem em seu meio social.

Mas há mais. Sobre o animismo como modo de objetificação da natureza, Descola sugere que ele pode se desenvolver segundo dois princípios sociais distintos: a reciprocidade e a predação. Para demonstrar a diferença entre esses princípios, o autor compara os Desana (tukano) do noroeste amazônico aos povos jivaro do Alto Amazonas. Segundo o autor, os Desana se organizam a partir do princípio de reciprocidade. Sua relação com o reino natural é a da troca de mortes humanas por mortes animais: ao morrer, a alma humana vai viver no mundo subaquático protegido pelo Mestre dos Animais e, em troca dessa alma humana, o xamã negocia com o

Mestre a liberação de animais para caçar. Esse princípio de equilíbrio com o mundo natural organiza também a vida social da aldeia: os casamentos e os rituais também se ordenam pela reciprocidade: "à semelhança do sistema de relações com o mundo animal, o domínio social dos Tukano é inteiramente regido pela lógica da reciprocidade" (1992: 118). Por outro lado, os Jivaro se organizariam pelo princípio da predação. Aqui nem a captura do exterior nem o ordenamento do interior do *socius* envolvem pagamento, compensação ou qualquer forma de reciprocidade: "O rapto de identidades reais ou virtuais entre inimigos próximos ou distantes, e a incorporação de animais sob a capa da afinidade fictícia, expressam, em domínios diferentes, uma idêntica negação de reciprocidade nas trocas com os outros" (1992: 120).

Vê-se como o texto de Descola modifica os termos de análise da relação sociedade-natureza propostos por Erikson. Para Descola (1992), os reinos natural e social também são distintos e se relacionam através dos idiomas de parentesco, mas, diferentemente da abordagem de Erikson, as interações que os reinos estabelecem não são mais relações de prestação e contra-prestação dadas em função de um mal estar conceitual (o desequilíbrio de uma prestação não paga): as interações entre sociedade e natureza são, aqui, relações lógicas de homologia estabelecidas por práticas distintas de objetivação (o totemismo e o animismo). Tomando a reciprocidade e a predação como modos diferentes de se praticar a homologia entre os reinos social e natural nos sistemas anímicos, parece-me que Descola (1992) procurava, aí, dissociar o que Erikson tomava como complementar: para Descola a reciprocidade não é um movimento a procura de equilibrar e completar a predação cinegética, pois, para o autor, a predação já é, independe e alternativamente à reciprocidade, um princípio de ordenação social, e não precisa nem de compensação nem de complemento[5].

5 Há um outro ponto do argumento de Descola (1998) que, à primeira vista, também remeteria ao trabalho de Erikson (1987). Neste artigo Erikson apresenta três tentativas de solução do problema que levanta (o da não-reciprocidade que todo ato cinegético implica). As três tentativas de solução são a negociação, a aliança e a dádiva. Descola (1998) também propõe três princípios animistas que informam a relação com a caça: a reciprocidade, a predação e, a dádiva. Apesar da tripartição coincidir, acredito que se tratam de coisas diferentes. As tentativas de solução que Erikson encontrou vinham, na economia de seu argumento, para afirmar que, independentemente da tentativa, só se pode escapar do desequilíbrio sistêmico causado pela não-reciprocidade cinegética quando se faz oferecer contrapartidas (como a criação de xerimbabos). Diferentemente, no artigo de Descola as modalidades de interação com a caça serviam para sustentar algo muito diferente: tratava-se de isolar e descrever modalidades diversas de sociologias animistas na Amazônia cujos dinamismos, positivos, não se

Este artigo de Descola foi muito importante para o debate sobre as relações entre *sociedade* e *natureza* – noções que, hoje em dia, parecem um tanto quanto antiquadas. O trabalho que levou adiante e desenvolveu por outras vias a problematização das noções de sociedade e natureza que o trabalho de Descola começava a operar é o também seminal artigo de Eduardo Viveiros de Castro intitulado "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio", escrito em 1996 em diálogo estreito com Tânia Stolze Lima[6].

O argumento central do artigo de Viveiros de Castro (1996) pode ser tomado como o desenvolvimento, no campo da relação entre sociedade e natureza (continuemos com estes termos, por ora...), de algumas das propostas que o autor já havia apresentado em trabalhos anteriores, a saber, sua tese de doutorado sobre os Araweté (1986) e seu artigo sobre a afinidade na Amazônia (1993). Em *Araweté: os deuses canibais* (1986), Viveiros de Castro aborda o tema do canibalismo indígena inserindo os dados araweté e tupinambá (sec. XVI e XVII) em um sistema comparativo tupi de maneira a fazer os fatos tupinambá iluminarem os fatos araweté, e vice-versa. Os resultados dessa comparação são bem conhecidos. Viveiros de Castro propôs tomar o canibalismo funerário araweté como transformação histórico-estrutural do canibalismo bélico tupinambá, interpretando-os como mecanismo operador de um devir-outro nessas sociedades tupi. O canibalismo, aqui, foi tomado como fundamento etnográfico do que o autor veio a chamar de "cogito canibal": ao contrário do cogito cartesiano que pensa o pensamento enquanto auto-evidência de um Eu pensante (e existente) – "Eu penso, logo existo" –, o cogito canibal é aquele que, segundo o autor, pensa o pensamento enquanto forma de relação com outrem, i.e., enquanto relação social que implica o devir-outro daquele que pensa. Ponto importante, esse devir canibal operaria por um mecanismo de comutação de perspectivas: o *eu* se determina como *outro* pelo ato mesmo de incorporar a posição e a perspectiva desse outro. Devorar o outro implica reciprocamente em ser devorado

---

instituem sobre causas negativas (como o desequilíbrio sistêmico da não-reciprocidade venatória). Se parece haver uma inspiração de Descola no trabalho de Erikson, há também um deslocamento importante entre as propostas.

6 O artigo Tânia Stolze Lima (1996) sobre a caça yudjá aos porcos, publicada na mesma revista e edição em que Viveiros de Castro publicou seu artigo, receberá desta tese uma atenção demorada mais adiante.

(no sentido de ser agenciado) pelo ponto de vista dele.

Seu artigo de 1993, “Alguns aspectos da afinidade no dravidianato amazônico” propõe pensar a sociologia do parentesco a partir das relações sociais – rituais e políticas – que se estabelecem na periferia desse parentesco. Comparando um vasto material etnográfico amazônico, Viveiros de Castro observa que: [1] a grade diametral da terminologia dravidiana é infletida pelo concentrismo espacial da socialidade, fazendo com que, do ponto de vista da cognação, consanguíneos e afins próximos ajam sob os modos da consanguinidade e consanguíneos e afins afastados ajam sob os modos da afinidade; [2] fora do campo da cognação, os estrangeiros que não podem ser determinados nem como consanguíneos nem como afins são, no entanto, assimilados como afins potenciais (tanto terminológica quanto sociologicamente), de maneira que a afinidade e a consanguinidade não mantêm a mesma relação com o todo. Ao considerar amplamente o campo da socialidade (i.e., dentro e fora dado campo da cognação), Viveiros de Castro procura demostrar que a relação entre consanguinidade e afinidade já não se mostra como uma relação de simetria e equipolência, mas de assimetria e hierarquia. Movendo-se de fora para dentro no espaço concêntrico que constitui o campo da socialidade, a afinidade potencial englobaria e determinaria o parentesco, passando da potência (“afinidade sem afins”) ao ato (“afins sem afinidade”). Enfim, a ideia de que a afinidade potencial *engloba* (sensu Dumont 1992) o parentesco faz referência ao movimento da predação canibal e, por conseguinte, à troca que a caracteriza: toda troca matrimonial é assimétrica justamente porque ela é, segundo o autor, uma atualização dessa reciprocidade predatória e canibal.

Em 1996, então, Viveiros de Castro propõe entender as relações entre humanos e as subjetividades outras do cosmos como *relações de predação e de afinidade potencial*. Sua proposta é a de que as interações entre humanos e animais implicam um regime ontológico de relações inter-perspectivas marcada pela diferença entre a potência e o ato: [1] as relações sociocentradas (i.e., as relações entre perspectivas coletivas: “nós” e “eles”) são relações potenciais; [2] as relações egocentradas (entre as perspectivas “eu” e “tu”) são aqui também ato e atualização. Me explico melhor.

As relações entre “nós” (humanos) e “eles” (os outros; não-humanos) são

relações que descrevem o perspectivismo ameríndio como "uma convenção interpretativa básica da práxis indígena" (Viveiros de Castro 2008: 96): tipicamente, em condições normais, entende-se que toda espécie de agência que povoa o cosmos percebe-se a si mesma como humana e às outras espécies ou como presas ou como predadores não-humanos. Assim, por exemplo, os índios tomam-se como humanos, mas os jaguares os veem como animais de presa e os porcos os veem como animais predadores; por seu turno, os jaguares e porcos veem-se a si próprios como humanos, mas são tomados pelos índios como predadores (os jaguares) e como presas (os porcos). Dois pontos se destacam dessa exposição: [1] a posição subjetiva, por ser *auto-constituída* (e não projetada animicamente), é largamente experienciada no cosmos: todas as espécies que o povoam, ao *verem-se* como humanos, constituem para si uma posição subjetiva que equivale às posições que as outras espécies constituem para si mesmas; [2] as relações que esses sujeitos auto-constituídos ("nós") mantém com outros sujeitos ("eles") são relações potencialmente *predatórias* – visto que, em condições normais, as espécies que povoam o cosmos dispõem-se, entre si, ou como predadoras ou como presas.

Se o potencial relacional do regime perspectivista é predatório, envolvendo virtualmente um número indeterminado de perspectivas coletivas ("nós" e "eles"), segue-se, segundo o autor, que a atualização dos encontros particulares entre um "eu" e um "tu" se constituem como relações de predação entre perspectivas. Conforme Viveiros de Castro (1996, 2002, 2011), um encontro entre duas perspectivas particulares dá-se como uma disputa vital pela *posição de humano*: aquele que ocupar a posição de primeira pessoa ("eu") irá impor ao encontro seu ponto de vista – ou seja, aquele que ocupar a posição de segunda pessoa ("tu") passará a perceber o encontro a partir do ponto de vista de seu interlocutor. A disputa pela posição de primeira pessoa é, nesse sentido, uma disputa predatória: qual dos pontos de vista do encontro canibalizará o ponto de vista de seu interlocutor? Quem no encontro ocupará a posição de predador?

Esta pequena exposição do trabalho de Viveiros de Castro (1996) nos ajuda a entender suas diferenças em relação ao trabalho de Descola (1992). Em primeiro lugar, há uma diferença no tratamento das relações entre o social, o natural e o cultural. Para

Descola a continuidade cultural dos sistemas anímicos (i.e., a ideia de que humanos e animais são dotados de graus diversos de uma subjetividade compartilhada) está em função da operação de uma lógica social que pressupõe a distinção entre sociedade e natureza: é essa distinção entre as esferas social e natural que faz possível não só as homologias animistas de reciprocidade e predação, mas também as homologias totêmicas. Para Viveiros de Castro não há distinção ontológica entre a esfera humana e a natural: atravessadas pelo idioma da afinidade potencial, ambas são marcadas como esferas sociais, i.e., se dispõem num mesmo e único plano de socialidade. Neste plano, a subjetividade é algo potencial aos seres, e todos os seres que de fato são sujeitos o são da mesma forma – todos se veem como humanos, bebem cauim, etc: não há diferença entre graus de subjetividade. Isso implica que a distinção entre cultura e natureza se dará, para Viveiros de Castro, como o efeito do encontro de perspectivas: se para Descola a continuidade cultural (gradual) não apaga a distinção entre as esferas social e natural (i.e., entre as séries das homologias de reciprocidade e predação), para Viveiros de Castro a série social é única e marcada pela predação generalizada, por um jogo de perspectivas (quem ocupará a posição de humano?) que faz da distinção entre cultura e natureza uma questão de apreensão subjetiva.

Em segundo lugar, há uma diferença entre os modos como Viveiros de Castro e Descola entendem as relações entre predação e reciprocidade. Se para Descola predação e reciprocidade são princípios diversos dos modos animistas de se configurar o social, para Viveiros de Castro a reciprocidade é, como vimos, o mecanismo assimétrico pelo qual opera o princípio geral da predação (a *devoração* da perspectiva alheia implica ser *devorado* por esta perspectiva: trata-se de uma espécie de *troca* de perspectivas). Nesse sentido, a proposta de Viveiros de Castro também se diferencia da proposta de Erikson: aqui a predação não seria um dos momentos da reciprocidade (a prestação que pede uma contra-prestação), mas o modo mesmo como a reciprocidade, sempre assimétrica, pode se fazer valer.

(1.2) Mal estar do caçador: os perigos e os cuidados da caçada

Passemos para um outro artigo, publicado no mesmo ano do trabalho de Viveiros de Castro (1996), alusivo também ao trabalho de Descola (1992) sobre o animismo.

Trata-se de um artigo de Stephen Hugh-Jones intitulado “Bonnes raisons ou mauvaise conscience? De l'ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande”. Este trabalho explora por outro viés aquela questão do mal estar do caçador amazônico que, como vimos, já estava apontada no artigo de Erikson (1987). É a partir do questionamento do caráter conceitual do mal estar do caçador (mal estar que seria motivado pela não-reciprocidade inerente ao ato cinegético) que Hugh-Jones vai propor tratar o animismo amazônico a partir de uma perspectiva menos lógica. Para o autor o mal estar do caçador não é conceitual mas moral, isto é, trata-se de *má consciência* – algo que ele procura demostrar a partir da análise dos modos de consumo de carne na Amazônia[7]. Citando aquela passagem famosa de Descola sobre os sistemas anímicos serem uma *inversão simétrica* das classificações totêmicas, Hugh-Jones procura propor e justificar uma abordagem mais fenomenológica:

> Je partage cette opinion et n'en conteste aucunement l'utilité. Cependant, le superbe agencement structuraliste de cet argument formulé en termes d'ordres conceptuels parallèles occulte le fait qu'un tel animisme implique également des considérations morales sur ce que devrait être le mode d'interaction convenable avec le monde animal. Or, il s'agit ici d'une interaction entre organismes vivants, et non entre abstractions collectives (Hugh-Jones 1996: 05)[8]

A defesa de que se trata menos de relações lógicas do que de interações entre organismos vivos fundamenta o ponto central da crítica de Hugh-Jones. É nessas interações entre organismos vivos, entre caçadores e animais vivos, que se pode entender o fato de que “les animaux suscitent énormément d'intérêt, d'affection, de respect et d'admiration. Ils apparaissent comme une source de plaisir et d'intenses expériences émotionnelles. Leur comportement, les sons qu'ils émettent et leurs dérivés corporels – surtout dans le cas des oiseaux – revêtent également une importance cruciale en tant que matière première et source d'inspiration esthétique qui

7 Assim como o trabalho de Descola (1992), o material etnográfico analisado por Hugh-Jones refere-se aos grupos tukano e aos grupos jivaro. A etnografia tukano também é central para a proposta de Viveiros de Castro (1996).

8 Tenho a referência da versão eletrônica do artigo, não a versão publicada em papel. A versão eletrônica pode ser acessada em: < http://terrain.revues.org/index3161.html >.

se manifeste dans le chant, la danse et l'ornementation corporelle" (Hugh-Jones 1996: 06). É esse contato íntimo que faz os caçadores huaorani, por exemplo, experimentarem uma compaixão diante dos animais – compaixão que passa pela troca de olhares com eles (cf. Hugh-Jones 1996: 06).

O autor se apressa a dizer, no entanto, que não se trata, aqui, de destacar uma espécie de sentimentalismo nas relações cinegéticas entre pessoas e animais na Amazônia. Conforme entendo, sua proposta é a de levar a sério, no plano fenomenológico, a identificação animista com os animais, deslocando a questão para o campo do sensível e da experiência estética. A fluidez perene da linha que separa humanos e animais, por um lado, e a consciência humana de que a perpetuação da espécie depende da destruição consumptiva de elementos vivos, por outro, estariam na base da má consciência amazônica e ocidental em relação ao mundo natural – e neste ponto, o das comparações mais panorâmicas, Hugh-Jones não se difere nem de Descola (que coteja o totemismo e a animismo amazônicos com o naturalismo ocidental), nem de Viveiros de Castro (que propõe o multinaturalismo do perspectivismo amazônico via comparação com o multiculturalismo do relativismo ocidental).

Enfim, para Hugh-Jones o material amazônico referente ao mal estar do caçador indica uma problemática moral: questões sobre os *modos de ser* do caçador e questões referentes ao *controle de si*. Tratando dos grupos tukano, por exemplo, o autor sugere que os dois modos de ser do caçador – os ideais do guerreiro e do homem pacífico ("mestre de si") – são opostos em diversos aspectos e momentos da caçada: a caça coletiva é mais agressiva (i.e., guerreira) que a caça individual; o uso de zarabatanas implica um modo de ser mais pacífico que o uso de lanças (mais guerreiro); o consumo de peixes faz os caçadores e os demais assumirem um modo de ser mais pacífico que o consumo, por exemplo, de queixadas; etc. O interessante aqui é observar como as releituras de Hugh-Jones e Viveiros de Castro do animismo descoliano passam por uma apreensão estética e sensível do conceito. Ambos abordam em seus argumentos o que está implicado, por exemplo, na troca de olhares entre humanos e animais[9] – o que os leva imediatamente a considerar os perigos

9 Hugh-Jones chega a abordar mesmo uma troca de perspectivas nas relações com os animais.

concretos envolvidos nos encontros pragmáticos entre caçadores e suas presas. Mas se Hugh-Jones (1996) trata a questão dos perigos cinegéticos a partir da má consciência, dos modos de ser e do controle de si, Viveiros de Castro (1996) toma os perigos a partir do jogo e da disputa de perspectivas, isto é, do risco de se perder, no encontro intersubjetivo, seu ponto de vista humano para a presa.

*

Phillipe Descola se posicionou em relação às reações e às propostas de Viveiros de Castro e Hugh-Jones. Em "Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia" (1998), Descola responde às críticas de Hugh-Jones (1996) tomando, como um de seus apoios, o artigo de Viveiros de Castro (1996).

Descola procura rechaçar a leitura do conceito de animismo realizada por Hugh-Jones e sua tentativa de aproximar, via má consciência, as relações que as sociocosmologias ocidentais e amazônicas mantêm, respectivamente, com os animais. O autor reconhece a pregnância e a importância da questão posta por Hugh-Jones – a saber, a ambivalência das atitudes do caçador diante da morte e do consumo dos animais –, "mas daí a lhe imputar [ao caçador] um sentimento de má consciência e a derivar desta os comportamentos na realidade muito diversos que caracterizam o tratamento da caça na região, há um passo que me recuso a dar" (Descola 1998: 32). O ponto, se bem entendo o autor, é que o antropocentrismo naturalista que informa o ecologismo ocidental difere fundamentalmente do antropomorfismo que informa as ecologias amazônicas: se o ecologismo naturalista tende a aproximar, via *sentimentos* altruístas, esferas que permanecem separadas do ponto de vista cultural (pois a divisão entre sociedade e natureza é uma distinção estabelecida a partir do critério da cultura: a sociedade tem e/ou é cultura, mas a natureza não), no animismo amazônico as esferas natural e social deixam de se separar sob este critério cultural (a diferença cultural entre humanos e animais na Amazônia é, para Descola, uma diferença de

---

Assumindo que na Amazônia o consumo de gente implica a apropriação de seu ponto de vista, i.e., implica a experiência de passar a ver as coisas a partir de um ponto de vista alheio (citando, entre outros autores, o trabalho de Viveiros de Castro 1986), Hugh-Jones sugere que o consumo de animais pacíficos, como o peixe, implica uma afetação de passividade, enquanto que comer animais mais aguerridos implicaria, outrossim, em afecções mais guerreiras. Ver Hugh-Jones 1996: 06.

grau). As aproximações animistas não se dariam, portanto, a partir dos sentimentos humanos para com os animais, como efeito da capacidade de sentir o outro ser vivo como semelhante, mas a partir do compartilhamento de estruturas subjetivas de pensamento e ação, i.e., como efeito da capacidade de pensá-lo como semelhante: a condição humana, afirma Descola, é um atributo lógico de consequências sociológicas, que dotam os seres animados de capacidades culturais de pensamento e ação.

Como apoio para seu argumento, Descola comenta sua análise do animismo achuar a partir trabalho de Viveiros de Castro sobre o perspectivismo. O trecho é longo, mas acho importante citá-lo integralmente para entendermos o modo como Descola interpreta e se apropria da proposta perspectivista de Viveiros de Castro:

> A diversidade dos índices classificatórios empregados pelos ameríndios para dar conta das relações entre os organismos indica suficientemente a plasticidade das fronteiras da taxionomia do vivente. Porque as características atribuídas às entidades que povoam o cosmos dependem menos de uma definição prévia de sua essência do que das posições relativas que ocupam umas em relação às outras em função das exigências de seu metabolismo, notadamente de seu regime alimentar. A identidade dos humanos – vivos e mortos – como as plantas, os animais e os espíritos é inteiramente relacional, e portanto sujeita a mutações ou metamorfoses de acordo com os pontos de vista adotados. Com efeito, cada espécie, em sentido amplo, apreenderia as outras espécies em função de seus critérios próprios, de sorte que um caçador, em condições normais, não notará que sua presa animal se vê como um ser humano, nem que vê a ele como uma onça. Do mesmo modo, a onça vê o sangue que lambe como garapa de mandioca; o macaco-aranha, que o japim imagina caçar, para o homem não passa de um gafanhoto; e as antas, que a cobra pensa fazer sua presa preferida, na realidade são seres humanos. Graças à troca permanente das aparências gerada por esses deslocamentos de perspectiva, os animais se consideram de boa-fé dotados dos mesmos atributos culturais que os humanos: os tufos de pena de sua cabeça são para eles cocares, sua penugem uma tanga, seu bico uma lança, e suas unhas, facas. O extremo relativismo perceptivo das cosmologias amazônicas gera uma ontologia, batizada de “perspectivismo” por Eduardo Viveiros de Castro (1996), que nega aos humanos o ponto de vista de Sirius, afirmando que múltiplas visões de mundo podem coabitar sem se contradizer. Ao contrário do dualismo moderno, que ostenta uma multiplicidade de diferenças culturais sobre o fundo de uma natureza

> imutável, o pensamento ameríndio encara o cosmos inteiro como animado por um mesmo regime cultural, diversificado não tanto por naturezas heterogêneas, mas antes por maneiras diferentes de uns apreenderem os outros (Descola 1999: 121-122)[10]

Ainda que utilize o termo "ontologia", o comentário de Descola não capta as implicações ontológicas da proposta de Viveiros de Castro. Pois não se trata de um "extremo relativismo", de uma multiplicidade de "visões de mundo que coabitariam esse mundo sem se contradizer". O perspectivismo de Viveiros de Castro propõe um multinaturalismo, isto é, uma multiplicidade de mundos que se coabitam em contradição. A ausência do ponto de vista de Sirius no perspectivismo é menos a ausência do ponto de vista a dominar a tarefa de representar o mundo do que a ausência de um mundo uno ou de uma natureza única, o que significa dizer que os diferentes modos pelos quais os entes se apreendem implicam, sim (ao contrário do que afirma Descola sobre Viveiros de Castro), uma multiplicidade de "naturezas heterogêneas". Dito de outro modo, não se trata – voltemos ao início do parágrafo de Descola – de uma "diversidade dos índices classificatórios" ou de uma "plasticidade das fronteiras da taxionomia do vivente", trata-se da constituição de mundos, de mundos diferentes que se constituem a partir de pontos de vista diferentes: o japim não "imagina" caçar um macaco-prego que é um gafanhoto para os humanos; assim como os humanos, os japins também caçam macacos-prego, mas o que o ponto de vista dos japins constitui como macaco-prego o ponto de vista dos humanos constitui como gafanhoto. A implicação disso é que ambos usufruem do mesmo regime alimentar (ambos comem macaco), mas a princípio não poderiam compartilhar o mesmo repasto (o macaco de um é o gafanhoto do outro).

O ponto cego do comentário de Descola talvez se deva à procura de uma homologia entre as séries natural e social: um japim comendo gafanhoto na série natural *estaria para* um homem comendo macaco na série social – a homologia sendo garantida aí pelo modo como os pontos de vista (japim e humano) representam o que comem: ambos tomam seu repasto como "macaco". Ao pressupor uma distinção entre essas duas séries, o jogo de perspectivas proposto por Viveiros de Castro só pode ser

10 Uma passagem praticamente idêntica se encontra em Descola 1998: 27-28.

lido como um jogo de homologias entre representações. Mas, como vimos, o perspectivismo nem toma a apreensão de um ponto de vista como representação (toma-o, ao contrário, como percepto), nem pressupõe séries distintas vinculadas por uma homologia; ao contrário, Viveiros de Castro pressupõe uma única série social, um único plano de socialidade (o da afinidade potencial), feito de perspectivas diferentes cujas interações constituem um regime multinaturalista. Enfim, Tânia Stolze Lima tem razão em insistir, em diferentes momentos de sua obra (Lima 1996, 1999, 2011), sobre a diferença entre os idiomas analíticos do animismo e do perspectivismo.

(1.3) Predação e familiarização

Por fim, a complementariedade entre as relações de predação e familiarização dos animais, apontada naquele texto de Erikson (1987), recebe de Carlos Fausto um tratamento original. Se Erikson toma a predação e a criação de animais como movimentos complementares (mas não necessariamente vinculados) do processo de assimilação do animal pelas sociedades humanas, Fausto toma a predação e a familiarização como momentos complementares necessariamente vinculados de um processo dialético e eminentemente assimétrico orientado para a produção de *pessoas* e de *parentescos entre pessoas*. O texto em que Fausto trabalha seu conceito de predação familiarizante para compreender as relações entre humanos e animais é o bem conhecido "Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia" (2002).

Retomando os modos descolianos (dádiva, reciprocidade e predação) para comparar a caça dos povos ameríndios do Subártico com os da Amazônia, Fausto tece as seguintes considerações (que constituem-se como o pressuposto de sua análise):

> Quando passamos da floresta boreal para a tropical, parece haver uma inversão de dominância entre os esquemas de relação humano-animal: se no Subártico a dádiva e a reciprocidade imperam, na Amazônia, o esquema mais produtivo parece ser o da predação. É difícil dizer se esse contraste é apenas empírico ou se resulta também das diferenças de abordagens dos pesquisadores de cada região; tampouco sabemos se

> corresponde a uma distinção de longa duração ou se é um fenômeno historicamente recente. Para os fins deste artigo, o contraste, seja ele literal ou literário, permite apontar não apenas maneiras diferentes de conceitualizar a atividade cinegética — algo que, como mostrou Descola (1992), pode aplicar-se internamente à Amazônia —, mas sobretudo chamar a atenção para um aspecto pouco explorado no caso boreal e que me parece central na floresta tropical: o fato de que a predação é um vetor de socialidade transespecífica. Interessa-me menos sugerir que os modelos da dádiva e da reciprocidade têm relativamente uma produtividade menor na Amazônia, do que inserir a caça em um conjunto de relações predatórias entre diferentes tipos de gente. Meu argumento supõe que humanos e animais estão imersos em um sistema sociocósmico no qual o objeto em disputa é a direção da predação e da produção do parentesco. (Fausto 2002: 11 – grifos adicionados)

Pensando o universo cinegético a partir do conjunto mais amplo das relações predatórias, Fausto sugere que as relações de predação familiarizante na Amazônia podem assumir duas formas: a guerra e a caça. A diferença entre essas duas formas de predação não seria dada a priori (por exemplo: a guerra como predação inter-humana e a caça como predação inter-específica), mas construída a posteriori, nos momentos de familiarização da relação, i.e., nos momentos de controle consumptivo do que foi assimilado: a guerra, em função da produção de pessoas, se consumaria como canibalismo, e a caça, em função da produção do parentesco entre pessoas, se consumaria como comensalidade.

O pressuposto da proposta é que o estado não-marcado do que se consome é o estado da agentividade. Na relação com a comida, para se produzir a caça é preciso tentar retirar sua agência (a partir de uma série de técnicas de manipulação e preparo) e, para se produzir a guerra, é preciso garantir sua agência (ingerindo-a com o princípio ativo da carne). Para procurar compreender a dinâmica dessas relações de predação familiarizante, me parece que Fausto retoma um outro ponto do argumento de Descola, a saber, aquele referente à gradação da agentividade entre as espécies do cosmos. Os seres que habitam o cosmos podem ser classificados num continuum de agentividade: conforme a posição que uma espécie qualquer ocupa neste continuum, ela apreenderá seres de maior ou menor envergadura agentiva. O ponto é: à medida

que uma espécie qualquer vai se aproximando de seu polo mais intensivo de agentividade, as presas que aí se busca capturar vão se tornando cada vez mais incomestíveis como pura comida e, quando ingeridas, o são apenas na forma guerreira e canibal; ao passo que aproximando-se do polo menos intenso de agentividade, o processo de dessubjetivação dos bichos vai se tornado mais fácil e os riscos de contra-ataque vingativo das presas animais, consequentemente, menos perigosos. O interessante da análise fica por conta daqueles seres que, do ponto de vista do predador, apresentam envergaduras agentivas muito semelhantes: no caso dos humanos, por exemplo, a linha entre guerra e caça torna-se mais tênue nos encontros estabelecidos com os queixadas e com os inimigos (tornando difícil ao predador garantir a comensalidade sobre canibalismo)[11].

Em suma: para Fausto a predação pode se atualizar ou como caça, ou como guerra. Esse modo de pensar a predação difere do modo como Viveiros de Castro propõe pensar a relação. Se para ambos a predação é movimento de incorporação que leva à transformação (afecção) do predador, para Viveiros de Castro este movimento se faz por um mecanismo de troca de perspectivas e, para Fausto, esse movimento se faz por um mecanismo de controle simbólico da perspectiva capturada, cujo modelo de relação é a da familiarização, i.e., a da relação entre senhor e xerimbabo:

> A cópula predatória, em meu esquema, deve ser entendida como supressão, como o Aufhebung da dialética moderna. O predador nega sua presa ao mesmo tempo em que a afirma, pois emerge da relação como novo sujeito afetado pelas capacidades subjetivas da vítima – ou, para usar um conceito de Viveiros de Castro, por sua perspectiva. Não se trata, contudo, de um livre intercâmbio de perspectivas, mas de uma relação assimétrica de controle simbólico, que torna possível a reprodução da vida e da sociedade. Ao mesmo tempo, em sua ambiguidade, o movimento projeta o espectro da predação sobre o interior: o outro inteiramente controlado, completamente alienado e domesticado, de nada serve. Para serem poderosos, xamãs e guerreiros não podem jamais controlar inteiramente seus xerimbabos, devendo

11 Ao analisar a famigerada guerra de vingança dos Tupinambá quinhentistas, por exemplo, Fausto sugere que a relação matador-vítima era constituída como guerra, para garantir que o consumo dos demais aldeões se desse sob a forma de caça, i.e., sob a forma de *comensalidade* antropofágica (pois a atividade de controle da agentividade do cativo se concentraria no abatimento da vítima pelo matador: o abatimento era tomado, digamos, como um proto-cozimento da vítima, como modo de tentar garantir a dessubjetivação de sua carne).

> garantir a condição subjetiva do outro e correr o risco de perder a sua. Eis, por fim, o infortúnio (e a fortuna) do mestre selvagem (Fausto 1997: 05)

No que se refere às relações entre reciprocidade e predação, a proposta de Fausto se distancia da de Viveiros de Castro e se aproxima da de Descola. A referência à cinegética do Subártico no início de seu texto aponta para isso: para Fausto há caçadas que não se dão pelo princípio da predação familiarizante, pois nem a assimilação dos animais se daria por captura, nem seu consumo implicaria algum trabalho de controle simbólico: na floresta boreal a assimilação do animal se daria como dádiva e o trabalho do consumo (que respeita uma ética rigorosa) se daria para garantir a contra-dádiva ao animal, garantindo a ele a possibilidade de ressuscitar. E isso nos leva a uma última consideração comparativa: o conceito de familiarização de Fausto difere do de Erikson. Para Fausto a familiarização do xerimbabo não seria o movimento a compensar o desequilíbrio assimétrico inerente à prestação predatória, mas a forma e o modelo de um movimento positivamente assimétrico que consumaria o ato de predação – coisa independente e irredutível à reciprocidade.

2) Motivações etnográficas e focos analíticos

As diferenças entre as propostas dos autores aqui resenhados fica bem clara no modo como cada um entende e/ou propõe os conceitos de *predação* e *familiarização* (e também de *reciprocidade*). Acredito que tais diferenças se devem tanto às motivações etnográficas quanto aos focos analíticos que constituem as propostas de Erikson, Hugh-Jones, Descola, Viveiros de Castro e Fausto.

A motivação etnográfica para a proposta de Erikson (1987) está, como vimos, na difusão do que parece ser um mal estar relacionado ao ato cinegético na Amazônia indígena. O autor encontrou sua chave analítica no conceito de reciprocidade: a familiarização de animais foi tomado como o movimento mais eficaz para equilibrar a predação dos bichos. O mal estar cinegético, assim, não estaria ligado propriamente ao ato de predar (como sugere Hugh-Jones, 1996), mas ao fato da predação ser uma relação sem contrapartida necessária.

Diferentemente de Erikson e Hugh-Jones, a principal motivação etnográfica de Descola (1992) se encontra no uso que, de modo geral, os povos indígenas da

Amazônia fazem dos idiomas do parentesco (afinidade e consanguinidade) no estabelecimento de suas relações com o ambiente. Não por acaso, sua proposta buscou entender o que ele mais tarde vaio a chamar de "modos de identificação" (Descola 2005) entre o social e meio ambiente[12]. O animismo, um desses modos de identificação que ele propôs para a Amazônia indígena, se atualizaria de diferentes maneiras conforme diferentes "modos de relação" (Descola 2005) – entre esses modos de relação o autor propõe a predação e a reciprocidade (vimos nas páginas acima como Descola procurou diferenciar o animismo predatório dos povos Jivaro do animismo troquista dos Desana). Mas a familiarização não recebeu do autor o mesmo estatuto conceitual das relações de predação e reciprocidade: seu debate sobre a familiarização de animais e plantas encerrou-se no campo das técnicas e da domesticação (cf. Descola 2002).

Viveiros de Castro (1996), por sua vez, procurou entender as diferenças de percepção que homens e animais entretêm numa interlocução pensada e constituída, na Amazônia indígena, como relação social. Esta é, me parece, sua principal motivação etnográfica. Sua análise se baseia no desenvolvimento de um conceito específico de perspectiva. Grosso modo, podemos dizer que a sugestão do autor é a de que toda realidade aí é acessada e vivenciada a partir de uma perspectiva (i.e, não existe realidade em si, fora de uma perspectiva). Dotados de pontos de vista específicos, as relações entre homens, porcos, onças e uma multiplicidade de outras espécies se estabeleceriam, portanto, como relações entre perspectivas. A caçada e o xamanismo são dois exemplos dessas relações inter-perspectivas. Entre um caçador e sua pretendida presa há, conforme o autor, uma relação de disputa de perspectivas – disputa que, como vimos acima, é tomada como predação de uma perspectiva por outra. O xamanismo, tal qual pensado por Viveiros de Castro, me parece receber um

12 Pressupondo que os modos de objetificação do mundo operam estabelecendo semelhanças e diferenças de "fisicalidade" (forma exterior, substância, expressões próprias de um ser) e de "interioridade" (subjetividade, consciência, intencionalidade) entre o mundo e os coletivos que o apreendem, Descola (2005) propõe um quadro analítico para descrever os quatro *modos de identificação* possíveis: [1] Animismo: semelhança entre interioridades/ diferenças entre fisicalidades; [2] Totemismo: semelhança entre interioridades/ semelhança entre fisicalidades; [3] Naturalismo: diferença entre interioridades/ semelhança entre fisicalidades; [4] Analogismo: diferença entre interioridades/ diferença entre fisicalidades.

tratamento semelhante. Em 1996, Viveiros de Castro descreveu o xamã como um diplomata cósmico capaz de cambiar sua própria perspectiva pela perspectiva de seus interlocutores. Em trabalhos posteriores, o xamanismo passou a ser descrito pelo autor como um processo de "contra-efetuação" (Viveiros de Castro 2002): ao propor que toda perspectiva resulta de um processo de atualização de um fundo virtual de socialidade, Viveiros de Castro sugere entender o acesso xamânico como um processo de contra-efetuação desse virtual, i.e., como um processo de passagem de um estado de opacidade perceptiva (um estado de diferença extensiva entre as perspectivas) para um estado de percepção em que se pode ver os outros como eles próprios se veem (um estado de diferença intensiva entre as perspectivas)[13]. O ponto é que tanto a *troca de perspectiva* quanto a *contra-efetuação da perspectiva* do xamanismo são processos pensados como formas de predação: a contra-efetuação da afinidade potencial pelo xamã é pensado como uma espécie de ingestão da diferença extensiva pela diferença intensiva; e o acesso do xamã a outro ponto de vista como uma forma de se deixar canibalizar pelo ponto de vista de outrem. A familiarização – essa aproximação entre termos que implica uma espécie de aparentamento entre eles – é pensada pelo autor como forma de predação, i.e., como atualização da afinidade potencial[14].

Fausto (2002), enfim, procura pensar as diferenças e as relações entre os atos de predação e de familiarização. Sua chave analítica me parece estar no complexo etnográfico amazônico referente à produção dos corpos, da pessoa e do parentesco. Ao propor ver a predação e a familiarização a partir da questão da produção, Fausto sugeriu entender estas relações como etapas de um processo produtivo: a predação como ato de captura do exterior e a familiarização como forma de controle desse

13 Sobre esses estados opacos e transparentes de percepção, ver Viveiros de Castro 2006.

14 Em suas análises e propostas, Viveiros de Castro não se utiliza dos termos familiarizar, domesticar, aparentar, amestrar, etc com a densidade conceitual que emprega, por exemplo, no uso do termo cativar. O que certos autores costumam pensar a partir do conceito de familiarização e domesticação, Viveiros de Castro costuma pensar, acredito eu, a partir do conceito de predação e afinidade (i.e., atualização e contra-efetuaçao). Vide, neste sentido, a citação a seguir: "Falamos da afinidade como categoria. A rigor, continuando a aproveitar a linguagem 'obscura mas cômoda' de Kant (como disse Mauss em algum lugar), deveríamos mais propriamente afirmar que ela é o esquema sociológico da real categoria da diferença ou da relação, cujo outro esquema transcendental é o canibalismo. Afinidade e canibalismo são dois esquematismos sensíveis da predação generalizada, que é a modalidade prototípica da Relação nas cosmologias ameríndias" (Viveiros de Castro 2002: 164 – grifos adicionados)

exterior capturado. A complementariedade entre as relações de predação e de familiarização implicariam um processo dialético e assimétrico que o autor nomeou de “predação familiarizante”.

(2.1) Motivações etnográficas e foco analítico desta tese

Esta tese também tem suas motivações etnográficas e seu foco analítico. Como acabamos de ver, as etnografias e o debate acadêmico sobre as relações entre humanos e animais na Amazônia indígena nos faz saber, entre outras coisas, [1] que tais relações interespecíficas são relações constituídas como relações sociais; [2] que as perspectivas dos agentes implicados em tais relações se confrontam; [3] que, nas caçadas, essas relações interespecíficas podem se atualizar como predação ou como familiarização; [4] que o vetor da predação e da familiarização pode se dar tanto do homem para o animal quanto do animal para o homem. Estas são as principais motivações etnográficas desta tese. Partindo daí, procuro analisar os modos como as perspectivas da predação e da familiarização se relacionam nos encontros cinegéticos yudjá, Arara, yaminawa e awá-guajá – que abordaremos a seguir utilizando-nos de um método comparativo (i.e., cruzando nossas leituras e análises etnográficas, conforme consideramos nas primeiras páginas deste capítulo). Como contribuição ao debate acadêmico, esta tese quer sugerir uma maneira diferente de se considerar os conceitos de *predação* e *familiarização*.

Capítulo I

A caçada aos porcos entre os Yudjá

1) Enganações xamânicas

Diferentemente das outras caçadas yudjá, a caça aos porcos envolve a ação dos xamãs. O papel do xamanismo nesses casos é basicamente tornar mais segura uma empreitada que os Yudjá consideram especialmente perigosa. Tânia Stolze Lima (1996) destaca duas formas desse xamanismo cinegético. A primeira é uma técnica que se usava antigamente, assim descrita pela autora:

> Desejando-se comer a caça, dizia-se ao xamã: "Vá chamar os porcos!". Ele usava para isso um apito de coco, replica do apito que os porcos fabricam e definem como sua "flauta". Os porcos ouviam a música e diziam: "Eles vão dar uma festa! Vamos! Vamos!" Alegres com a oportunidade de dançar e beber com os Yudjá, demoravam de um a três dias para chegar, conforme a distância em que se encontravam. Quando desembocavam no rio, atravessavam em direção aos Yudjá, passando por entre as casas (situadas em uma ilha), e de novo entravam nas águas. "Nesse momento, vocês vão e matam, dizia o xamã. Era excelente!" (Lima 1996: 23)[15]

Nesta técnica, dois pontos tendem a amenizar o perigo da caçada. Em primeiro lugar, abater os porcos quando eles estão mergulhados no rio parece envolver menos riscos para o caçador, visto que as presas, aí, não tem nem muitas alternativas de fuga nem muitos modos de contra-atacar[16]. Nesses casos, até as mulheres, que entre os

15 Em seu livro de 2005, Lima nos relata os motivos pelos quais passou a utilizar o nome Yudjá (em lugar de Juruna) para se referir ao povo com quem trabalha: "Esse povo assumia até recentemente dois etnônimos, um de verdade e outro de mentira: Yudjá e Yuruna (Juruna). [...] Há alguns anos, com a criação de uma escola indígena em Tubatuba, e a ortografização da língua, o nome de verdade impôs-se rapidamente entre todas as pessoas. É por isso que esta etnografia trata de um povo chamado Yudjá. É de minha responsabilidade a substituição do etnônimo Juruna por Yudjá em todas as falas das pessoas inseridas nesse livro" (Lima 2005: 15-16). Por estes motivos, substituímos também o nome Juruna por Yudjá nas citações que fazemos de seu trabalho de 1996.

16 "Os Yudjá sonham com a oportunidade de caçar porcos no rio. Quando veem um bando

Yudjá não são caçadoras, podem se armar de bordunas e se aventurar a atacá-los (se os homens não estiverem presentes no momento em que os porcos atravessam o rio). Em segundo lugar, matar porcos que se aproximam voluntariamente da aldeia yudjá envolve, no mínimo, menos esforços para os caçadores. Quando podem, os Yudjá buscam atrair os porcos enterrando na aldeia o feto de uma porca grávida: isto obrigaria os porcos "a visitar o lugar com frequência, como os próprios Yudjá fazem em relação aos lugares em que estão enterrados seus parentes" (Lima 1996: 22). Essas duas vantagens – matar porcos dentro do rio e matar porcos que se aproximavam voluntariamente – são o que os caçadores esperavam conjugar ao pedir a intervenção do xamã. Após consumir um vegetal conhecido como "droga do porco" (Lima 1996: 24), o xamã dirige-se aos porcos fazendo parecer que haverá uma festa, e os convidam para ela. Neste ardil, o xamã disfarça sua identidade yudjá, fazendo-se passar, talvez, por porcos e/ ou por parentes dos porcos, dado que, em seu chamado, ele não se utiliza nem de sua palavra (em forma de canto, por exemplo), nem de seus instrumentos musicais, mas da réplica da flauta dos porcos[17].

A segunda forma do xamanismo da caça aos porcos se dá por uma via onírica. Trata-se do encontro que um xamã yudjá estabelece em sonhos com o chefe-xamã dos porcos[18]:

> O porco-xamã diferencia-se dos demais por carecer de pêlos no traseiro e ter pêlos avermelhados na cara. Representa um dos espíritos auxiliares que o xamã pode adquirir na iniciação. Em sonho, o xamã vê esse porco se transformar em homem, e busca fazer uma amizade com ele, oferecendo-lhe um cigarro para fumar. Ao sentir que a amizade está consolidada, o xamã lhe diz que os homens de seu grupo pretendem fazer uma caçada; e o porco xamã combina com ele o local e o dia da

---

atravessando, remam em sua direção e abatem-nos com bordunas. Ocasionalmente, há que se mergulhar para pegar os que afundaram. É preciso ao menos dois tripulantes: um piloto e um matador. Não há caçada mais lucrativa; rende em média de 15 a 20 cabeças, mais ou menos 500kg de caça" (Lima 1996: 22)

17 "Os porcos tocam flautas que para os humanos são simplesmente os cocos (esvaziados do miolo, comida desse animal) que os porcos fuçam, provocando a emissão de um som que lembra o apito para uma audição humana, mas cuja musicalidade, na audição dos porcos, é tão rica como aquela das flautas" (Lima 1996: 31)

18 "Os porcos vivem em comunidades divididas em famílias e organizadas em torno de um chefe dotado de poder xamânico" (Lima 1996: 22 – grifos adicionados).

> travessia. Os caçadores vão à caça (Lima 1996: 23)

Aqui também a intervenção do xamã busca facilitar a tarefa dos caçadores através do engano e da traição das presas. Só que neste caso ele o faz com o auxílio do chefe-xamã dos porcos, que leva seu bando para o local do abate no dia combinado. Essa traição torna-se mais evidente quando observamos, por um lado, o destino *post-mortem* do aliado animal e, por outro, a distinção que os humanos lhe reservam na caçada: [1] o porco-xamã tem um destino singular ao falecer: sua alma, diferentemente das de seus convivas porcos, passa a viver com as almas dos mortos yudjá, "de cuja vida participa como um semelhante" (Lima 1996: 23 – grifo adicionado); [2] no encontro marcado, os caçadores podem matar e comer qualquer espécime da vara, com exceção do porco-xamã:

> É preciso deixar sobreviver o auxiliar do xamã, e isso vale, inclusive, para as caçadas que não são possibilitadas pelo xamanismo. Ninguém se preocupa em identificar antecipadamente o porco-xamã: ele sabe se livrar dos caçadores, atingindo a margem à frente da vara ou nadando com ligeireza rio abaixo. Em todo caso, ele é quem seguiu vivo adiante. Se o acompanham mais um ou dois, os caçadores também o deixam escapar: são a esposa e/ou o filho. No caso de alguém o matar sem querer, jogam-no no rio, pois a carne tem sabor de tabaco queimado em função do hábito de fumar cigarro do xamã. Além disso, se alguém o matar, ele pode levar consigo a alma do xamã juruna que, consequentemente, adoecerá e morrerá" (Lima 1996: 23)

A primeira forma de xamanismo parece ser mais promissora para os caçadores e menos perigosa para o xamã, pois, através da imitação da música da flauta dos porcos, atraia-se mais presas para a aldeia (a serem abatidas dentro do rio) sem que ele, o xamã, sofresse qualquer risco de adoecer e morrer. Os perigos implicados na segunda forma de xamanismo estão associados à aliança pontual que o xamã, em sonho, estabelece com o chefe-xamã dos porcos: um eventual ataque dos caçadores ao porco-xamã rebate no xamã yudjá. Diferenças de potencial a parte, tanto a relação direta, via imitação, quanto a relação mediada, via aliança com o chefe dos porcos, utilizam-se do ardil, da enganação e da traição como estratégias xamânicas para auxiliar a tarefa predatória dos caçadores yudjá.

2) Sonho e vigília: vias de encontro

Sonho e vigília talvez possam ser descritos, entre os Yudjá, como vias por meio das quais encontros e interações com outros seres podem se realizar. Tomá-los como *vias* de encontro e não, por exemplo, como *planos* de encontro, pode nos ajudar a imaginar melhor os modos pelos quais ambos se conectam: se descrevêssemos sonho e vigília como planos distintos tenderíamos a pensá-los paralelamente, mas descrevendo-os como vias, podemos pensá-los dispostos num mesmo plano, intercruzando-se e acessando-se mutuamente. Nossa leitura do material etnográfico yudjá (Lima 1996, 2005) nos leva a apostar, aqui, nessa imagem das vias, dispostas num mesmo plano, cruzando-se e acessando-se mutuamente.

Os xamãs e os caçadores yudjá podem estabelecer seus encontros com os porcos pela via do sonho. Como vimos acima, o sonho do xamã com o porco-chefe se estabelece como um encontro que neutraliza, entre eles, a distinção humano/ animal, pois ambos se veem e tratam como gente. Diferentemente, o sonho do caçador com os porcos se estabelece como um encontro constituído sobre a distinção humano/ animal, pois, quando se deparam com eles, os caçadores não os veem como gente, mas como porcos. O encontro onírico do xamã com o porco-chefe constitui-se como uma relação de aliança dada na interação de um pra um, ao passo que o encontro do caçador com os porcos constitui-se como uma relação de predação (como veremos a seguir) dada na interação entre um caçador e um bando de porcos.

No sonho do caçador este bando pode aparecer ou sob a forma de *porcos abatidos* ou sob a forma de *porcos em correria* (ver Lima 1996: 39-40). Sonhar com *porcos abatidos* implica que o caçador predou porcos em sua vida onírica. Essa predação pode indicar ou uma caçada de porcos que poderá continuar se realizando na vida desperta, ou uma caçada de porcos que a alma do caçador seguiu realizando em sua vida onírica: “devido às experiências agradáveis que o caçador vivencia, a alma vai procurar, enquanto ele dorme, aventuras em terra alheia” (Lima 1996: 39).

E sonhar com *porcos em correria*? Diferentemente da imagem onírica de porcos abatidos (que indicam os porcos como presas dos sonhadores), a imagem de porcos em correria parece indicar uma relação de predação contrária: o sonhador

como presa dos porcos. Não apenas porque é em correria que o bando de porcos afronta e ataca os caçadores yudjá[19]. Mas sobretudo porque, após sonhar com porcos correndo, "o caçador teme ser atacado por inimigos [na vida desperta]" (Lima 1996: 40). Amedrontado e prudente, o caçador decide suspender suas atividades e "nada faz durante os próximos dois ou três dias; não vai à floresta nem navegar. Tampouco narra o sonho" (Lima 1996: 40). Tomando por base aquele outro sonho do caçador (o sonho com porcos abatidos), me parece possível pensar que o sonhar com porcos em correria indique também o início de uma relação interespecífica – relação que, dada na vida onírica, pode continuar a se desenrolar em sua vida desperta. Se as vias do sonho e da vigília podem se entrecruzar, então o receio do sonhador pode ser o do afrontamento dos porcos em correria se estender para sua vida desperta sob a forma de um ataque inimigo.

Tecendo estas considerações me lembrei de uma passagem muito interessante da tese de Uirá Garcia (2010) que, em comparação com o material yudjá, nos ajudará a entender melhor esta ideia de que uma relação interespecífica estabelecida no sonho pode passar a se estabelecer na vigília – ou vice-versa. Garcia narra a história de um caçador awá experiente chamado Kamará que decidiu, assumindo os riscos e os perigos de sua decisão, seguir sozinho o rastro de uma vara de porcos do mato.

> Após andar muitos quilômetros de forma silenciosa visando surpreender os [porcos], ouviu ao longe um som, um canto, muito parecido com o coaxar do sapo *warakaka'i*. Continuou sua caminhada, a partir de agora seguindo aquele som familiar, quando a se aproximar do "coaxar" percebeu ser, não o sapo *warakaka'i*, porém o "choro" (*ja'ó*) dos filhotes de queixadas (*txahó imymyra*), o que renovou sua confiança. Logo ele pôde avistar toda a vara, porém um jacu (*jakú*) ao vê-lo se assustou e levantou voo, acusando sua presença ali e espantando a vara alguns quilômetros à frente – pois os porcos são medrosos (*iriri*) e se assustam com qualquer movimento ou som. Kamará andava sozinho e era persistente, seria capaz de seguir a vara durante muitos dias caso necessário. Mais alguns quilômetros voltou a alcançá-los. Ao se aproximar da vara que comia distraidamente, uma cotia gritou e correu, fazendo os animais, novamente, saírem em disparada, porém agora Kamará tinha condições de acertá-los.

19 A caçada dos porcos, de fato, é sempre uma empreitada arriscada, visto que "os porcos são muito violentos e ousam afrontar o caçador, que só consegue escapar-lhes subindo em uma árvore" (Lima 1996: 22).

> O homem armou sua taboca no arco, puxou a corda com precisão e, no momento do disparo, a corda de seu arco arrebentou. Ele tentava remendá-la desesperadamente enquanto o chão tremia às centenas de porcos correndo em disparada, e quando conseguiu consertar, os porcos estavam bem longe. Kamará perdeu a vara, a caçada, a saúde, a sorte, e voltou para sua casa arrasado (Garcia 2010: 365)

Garcia conta que, após esse episódio, Kamará suspendeu suas atividades de caça por muitos dias, permanecendo em casa, comendo pouco, fragilizado, enfraquecido, assustado. Segundo Juritximutan, um dos interlocutores awá de Garcia, os porcos haviam atirado suas "faquinhas" contra Kamará – faquinhas que abateram a ele e a seu arco. Deitado em sua rede, algum tempo após a caçada mal sucedida, Kamará teve um sonho: "Eu andava pela floresta e encontrei rastros de uma vara de porcos. Caminhei bastante e, ao segui-la, fui surpreendido por inimigos *karaí* (madeireiros invasores) que, ao me verem, me deram um tiro e me mataram" (Garcia 2010: 366). Depois do sonho, Kamará sentiu-se ainda mais doente e, por isso, decidiu ir ao posto em busca de remédios.

Comparemos as relações que as vias do sonho e da vigília entretêm nos encontros que os caçadores yudjá e awá mantêm, cada qual, com os porcos do mato. Sonhando com porcos em correria, o caçador yudjá suspende amedrontado suas ações e permanece recluso em sua casa para não correr o risco de, na vida desperta, encontrar um inimigo na floresta. Agindo assim, me parece que o caçador está tentando interromper o desenvolvimento de uma relação de predação (ele na posição de presa dos porcos) já em curso. Por sua vez, o caçador awá se encontra na floresta com porcos que correm de sua presença e lhe atiram faquinhas. Em casa, suspendendo seus trabalhos, comendo pouco e descansando muito, Kamará procura, sem sucesso, interromper uma relação de predação (ele na posição de presa dos porcos) já em curso: em seus sonhos, Kamará não consegue escapar de encontrar e ser morto por inimigos *karaí*.

(2.1) O rito e seu duplo

As caçadas coletivas aos porcos podem envolver, entre os Yudjá, a realização de um rito oral que as antecipam. Este rito é encabeçado por um caçador. No relato de Lima

(1996) é Mareaji quem organiza a caçada, pois seu primo Dukare, que havia descoberto a vara de porcos no caminho de volta de uma pescaria, não possuía ainda a experiência para fazê-lo: "Mareaji o estimula a fazê-lo e ao mesmo tempo toma a frente do grupo" (1996: 21). Reunidos na frente da casa da mãe de Mareaji, os caçadores iniciam e preparam, em rito, a caçada na floresta do dia seguinte:

> A caça de porcos é um tema que arrebata os Juruna tanto quanto o cauim; por isso, em um instante, já não posso entender o que os caçadores dizem. Todos falando ao mesmo tempo, gritos estridentes, onomatopeias de explosões de tiros, flechas silvando, porcos batendo os dentes, porcos em correria. Todos tem casos para contar e mímicas para fazer. Estão, talvez, encenando seu destemor (Lima 1996: 22)

Aos porcos não se deve endereçar a mesma palavra que se endereça a um afim. As brincadeiras e as palavras jocosas que Mareaji dirigiu a seu primo cruzado Dukare antes da reunião[20] devem permanecer estritamente entre eles e os caçadores yudjá. No rito oral que antecipa e prepara a caçada, os caçadores devem se direcionar aos porcos tomando-os e tratando-os como *presas*, o que envolve dirigir-lhes palavras amedrontadoras, imaginá-los como animais assustados (batendo os dentes, fugindo em correria). Endereçar uma palavra jocosa aos porcos consistiria, ao contrário, em tratá-los e imaginá-los como afins, o que implicaria ao caçador o risco de transformar-se em porco.

Ao analisar o rito, Lima sugere que as palavras enunciadas já implicam uma relação com os porcos. Comentando especificamente as palavras ameaçadoras, a autora afirma: "Tomada em seu ângulo performativo, [...] e aliada a todo tipo de linguagem (gesticulação, estampido, grito e silvo de flecha), <u>a palavra é caça</u>, antecipando ou pontilhando seu duplo [i.e., o encontro, no dia seguinte, com os porcos na floresta]". (Lima 1996: 41 – grifos adicionados). O ponto é que o rito também constitui, tal qual o sonho, uma via de encontro com os porcos: ambos (rito e

20 "– 'Dukare! Venha nos dizer onde você viu porcos! Primeiro vá buscar a borduna. Tire o calção, pegue um punhado de cinzas e esfregue nos testículos. Então, segure a borduna e nos conte o que você viu'. E os Juruna dão grandes risadas. É assim que Mareaji interpela seu primo que há pouco retornou da pesca dizendo ter visto em tal lugar uma vara de porcos. Trata-se de uma cena de "brincadeira" típica da relação entre primos cruzados" (Lima 1996: 21)

sonho) são encontros que antecipam um encontro possível a se dar na floresta; ambos iniciam uma relação que pode ou não continuar a se desenvolver em outra via; ambos, ao se realizarem, pontilham seu "duplo"[21]. Enfim, a comparação entre o sonho e o rito dos caçadores yudjá poderia também ser descrita numa formulação estruturalista: *sonhar com porcos abatidos* está para *sonhar com porcos em correria* assim como dirigir aos porcos *palavras amedrontadoras* está para dirigir-lhes *palavras jocosas*. O que está em jogo nos encontros interespecíficos do sonho e do rito são as disputas de perspectivas entre caçadores e porcos. Tratemos, então, deste tema.

3) Afinidade potencial: predação e familiarização

Dentre as razões que fazem de "O dois e seu múltiplo" (Lima 1996) um texto obrigatório da bibliografia referente aos estudos ameríndios, destaco o que me parece ser a grande sacada do artigo: a de que não se deve tomar a interação entre caçadores yudjá e porcos do mato como um acontecimento visto por duas perspectivas diferentes, mas como dois acontecimentos-perpectivas que se implicam e que se referem mutuamente. Conclui-se daí que não há realidade exterior à qual a interação entre caçadores e porcos se refira, pois, remetendo-se mutuamente, os pontos de vista do encontro referem-se à própria realidade que ali constituem. Conforme entendo, caçadores e porcos estão, no sentido forte do termo, implicados na relação que estabelecem, cabendo a eles tentar fugir ou permanecer nela[22].

Isso implica que a disputa que caracteriza a relação entre caçadores e porcos é, também no sentido forte do termo, uma interação: ambos reconhecem as perspectivas em jogo (a sua e a de seu interlocutor), entendem-nas como virtualidades da atualização do encontro a se dar, e compreendem que a disputa conhece um vencedor quando uma das virtualidades em jogo se atualiza em detrimento da outra. Mas quais são os pontos de vista que caçadores e porcos confrontam? Quais são as virtualidades que disputam a atualização do encontro?

21 Esta, me parece, é a ideia central do que Lima propõe neste artigo como "tempo bilinear múltiplo" (1996: 39)

22 A alternativa entre tentar fugir ou tentar permanecer na relação me parece ser um ponto importante a se considerar aqui. Um caçador yudjá tenta fugir, por exemplo, quando decide não se embrenhar na floresta após ter sonhado com porcos em correria e, ao contrário, tenta permanecer na relação quando decide se embrenhar na mata após ter sonhado com porcos abatidos.

Lima afirma que as perspectivas em confronto são a caça e a guerra, i.e., que a intenção dos caçadores é atualizar o encontro como caça e a intenção dos porcos é atualizá-lo como guerra. Talvez o principal fundamento etnográfico a sustentar essa afirmação esteja na descrição dos sonhos cinegéticos yudjá. Conforme vimos, sonhar com porcos abatidos pode significar que humanos caçaram porcos na vida onírica e podem continuar a caçá-los na vida desperta; ao passo que sonhar com porcos em correria implica que humanos foram atacados na vida onírica e podem continuar a sê-lo, na vida desperta, por *inimigos*. Este é o ponto: se os porcos procuram se mostrar como *inimigos* diante dos caçadores, seria porque seu ponto de vista é o da guerra.

Vale observar, outrossim, que o tratamento etnográfico que Lima oferece ao seu material de campo passa, conforme declara a autora, pela exploração do conceito de *predação* proposto por Viveiros de Castro:

> O resultado a que chegaremos não constituirá novidade – a identificação sendo "condição solidária de todo pensamento e toda sociedade" (Lévi-Strauss 1976: 60)[23]; e a predação determinando "a ordem global da sociabilidade cósmica", da qual fazem parte as relações sociais no sentido estrito (Viveiros de Castro 1993: 186)[24]" (Lima 1996: 27).

Não por acaso, as relações que Lima propõe para entender os pontos de vista do encontro interespecífico (i.e.,"da sociabilidade cósmica") são duas formas de predação: a caça e a guerra.

Gostaríamos, no entanto, de propor uma outra abordagem para essa disputa de perspectivas. Analisando o material yudjá que Lima tão bem oferece em seu artigo, gostaríamos de sugerir que a disputa entre caçadores e porcos talvez não seja entre o caçar e o guerrear, mas entre o caçar e o *aparentar* (ou *familiarizar*). Se os porcos encaram os caçadores yudjá como seus afins potenciais (Lima 1996, *passim*), talvez

23 Refere-se aqui ao *O pensamento Selvagem* (Edição da Cia. Editora Nacional: São Paulo 1976).

24 Refere-se aqui ao artigo de Viveiros de Castro sobre a afinidade potencial: "Alguns aspectos da afinidade no dravidianato amazônico", In: E. Viveiros de Castro e M. Carneiro da Cunha (orgs.), *Amazônia: Etnologia e História Indígena.* São Paulo: NHII/USP-FAPESP. pp. 149-210

devêssemos considerar a possibilidade de sua perspectiva para o encontro ser uma tentativa de capturar o caçador como um afim efetivo, uma tentativa de aparentá-lo. Para argumentar este ponto, nos debrucemos sobre o mito yudjá que Lima relata no início de seu texto:

> Havia um xamã que recebia na aldeia, durante a vigília, a visita de um porco-xamã, com quem ele fumava, bebia cauim e dançava. O visitante chegava acompanhado de todo o seu bando, e, é claro, somente o xamã podia vê-los. Quando lhe pediam para trazer porcos, ele convidava o porco-xamã para tomar cauim e acertar a caçada. Ao entrar em êxtase, o caçador interessado reapresentava-lhe o pedido: "Traga porcos para mim! Amanse-os para mim!". "Está bem!", consentia o xamã. Nessas ocasiões, o respeito ou comedimento no uso da linguagem condicionam o apaziguamento dos porcos. Mas, enquanto todos os caçadores sensatos exclamavam: "Minha presa estará mansa!", um homem apelidado Cabeça-de-Martim-Pescador descontrolou-se e disse: "Minha presa vai puxar meus testículos pendentes!". Lembraram-lhe que era preciso tomar cuidado, que não se brinca com a linguagem em um momento como esse, e, no dia seguinte, aconselharam-no a ficar em casa para evitar que os porcos o vissem. Ele era intrépido e não deu ouvidos. Ao fim da caçada, os companheiros encontraram-no semimorto, com os testículos arrancados e o corpo perfurado pelos dentes dos porcos enfurecidos. Mal teve força para contar-lhes como foi atacado. Sua alma partiu com os porcos sobreviventes em direção ao "rio Amazonas". Diversas varas de porcos juntaram-se a eles ao longo da viagem e Cabeça-de-Martim-Pescador mostrou-se um companheiro muito agradável, divertindo-os o tempo todo. Isso o xamã viu durante o sonho, e assim, conta-se, ele narrou:
>
> > Eles foram dando gargalhadas.
> > Os porcos são como os humanos,
> > Eles lhe pediram:
> > "Diga-nos os nomes das coisas!"
> > "O que é isto?"
> > "É isto."
> > Eles encontraram o mel-vagina.
> > "Que mel é este?"
> > "É o mel-vagina."
> > Eles encontraram o mel-andorinha.
> > "Que mel é este?"

> “Este é o mel-pênis.”
> E os porcos gargalhavam.
> “Ah, quer dizer que é melífero?”
> “O pênis é melífero!”
> E os porcos riam, ha’ ha’ ha’.
> E ele partiu com os porcos dando gargalhadas.
> Indagaram-lhe os nomes dos animais, dos méis…
> Ele recitou,
> Eles davam gargalhadas,
> “Ah, quer dizer que é melífero?”
> Assim, quando o xamã está sonhando com porco,
> Ou quando está embriagado,
> Nós dizemos: “Não digam bobagens!”.

> Finalmente, os porcos elegeram Cabeça-de-Martim-Pescador como seu chefe. Perante os Yudjá, o infeliz atua como “intérprete” [...]: ouvindo um caçador gritar seu nome, conduz o bando para fazer a travessia nas proximidades da aldeia (Lima 1996: 23-25)

Este mito nos é caro de muitas maneiras. Ele tece comentários a vários dos pontos que procuramos destacar e analisar até aqui: trata da aliança que o xamã yudjá estabelece com o porco-xamã e do ardil que ela envolve; comenta a cooperação entre o xamã e os caçadores para execução mais segura da caça aos porcos (sugerindo o perigo da empreitada); cuida da questão das palavras que se devem ou não dirigir aos porcos na preparação da caçada, apontando para a conexão entre esses dois momentos do encontro (quem pediu porcos mansos ao xamã matou porcos na caçada, mas quem brincou com as palavras acabou morto por porcos); indica, enfim, pistas sobre os pontos de vista que caçadores e porcos confrontam no encontro.

Os porcos não capturam Cabeça-de-Martim-Pescador com um cativo de guerra, mas como um companheiro brincalhão, divertido, agradável. As palavras que os porcos trocam com ele são palavras jocosas, daquele mesmo tipo que Mareaji troca com Dukare (seu primo cruzado). Do ponto de vista dos porcos, Cabeça-de-Martim-Pescador é menos um inimigo do que um amigo afinizado. É verdade que, após eleito pelos porcos como chefe do bando, Cabeça-de-Martim-Pescador passa a agir com

perfídia diante de seus afins porcos (em favor dos caçadores yudjá que gritam seu nome). Trataremos deste ponto mais adiante, mas, por ora, lembremos que a perfídia é um comportamento típico dos chefes-xamã dos porcos diante de seu bando – sejam eles ou não ex-caçadores yudjá. Eleger Cabeça-de-Martim-Pescador como chefe não implica que os porcos o vejam como um inimigo e que ofereçam a ele o tratamento da guerra; apenas que o familiarizaram, ao reservar-lhe a posição de chefe do bando.

Além do mito, há outros pontos na etnografia yudjá que indicam uma disputa entre o caçar e o familiarizar. No rito oral que prepara a caçada coletiva, vimos que as palavras dirigidas aos porcos não devem ser as mesmas que se endereçam a um afim:

> Na preparação da caçada, não se brinca com as palavras à custa dos porcos, não se pode bancar o primo cruzado ou amigo do animal. [...] Se, para os porcos, os humanos são seus afins potenciais, [...] aquele caçador que aceitar este ponto de vista favorece a atualização da intenção virtual da caça: os porcos (o atacam e) o capturam, e ele, morto para os humanos, acabará transformado em porco (Lima 1996: 38)

As palavras não devem remeter à relação de afinidade efetiva, mas à relação de caça: devem ser palavras amedrontadoras, dirigidas a interlocutores tomados na posição de presa (onomatopeias de flechas silvando, porcos amedrontados batendo os dentes, fugindo em correria). Ademais, dentre as razões que fazem os Yudjá considerarem porcos e mortos como interlocutores semelhantes, destaca-se a fato de que ambos "alegram-se com a possibilidade de tomar cauim com os Yudjá" (Lima 1996: 25). Se os porcos tomam os caçadores como afins potenciais, não parece ser com intenções guerreiras, mas com desejos de dividir o cauim e trocar brincadeiras.

4) A disputa guerreira

Ainda que estejamos a falar de disputa de perspectivas, e portanto de perspectivismo (Lima1996, 1999, 2005, 2011); Viveiros de Castro 1996, 2002, 2006, 2008a,b, 2011), não estamos tomando aqui a familiarização como modo da Predação: diferentemente, tomamos a predação e a familiarização como perspectivas distintas de uma disputa (i.e, nem a familiarização é um modo da predação, nem a predação um modo da familiarização).

Dentro do que vamos propondo, nos cabe entender o lugar da guerra: que lugar tem a guerra nessas disputas entre a predar (que os Yudjá propõem ao encontro) e o familiarizar (que os porcos contrapropõem ao encontro)? Retomemos mais uma vez o sonho dos caçadores com porcos em correria. O temor do caçador, após o sonho, é encontrar inimigos na floresta. Ora, se os caçadores temem encontrar os porcos como inimigos, o mesmo pode-se dizer dos porcos em relação aos caçadores. Segundo Lima, do ponto de vista dos porcos os caçadores aparecem como "afins potenciais que agem como inimigos" (1996: 37 – grifo adicionado), e, acrescenta a autora, quando o ponto de vista dos caçadores se impõe à relação e o encontro se atualiza como caça, os porcos acabam experienciando o encontro como um em que "humanos são atacados por inimigos" (Lima 1996: 35 – grifo adicionado).

Penso que o perigo implicado na possibilidade de ver outrem como inimigo está no fato de que vê-lo assim é reconhecer que se perdeu a disputa. Se tanto os porcos quanto os caçadores querem evitar, na relação que entretêm, ver seus interlocutores como inimigos, é, parece-me, porque esse "ver inimigo" constitui-se como o índice de que é o ponto de vista de outrem o ponto de vista determinante do encontro ali estabelecido. E esta é uma maneira alternativa de pensar a disputa de perspectivas. Viveiros de Castro vem propondo a disputa de perspectivas como um embate pela posição de humano, i.e., pela posição da primeira pessoa (o Eu da relação). Nossa análise da caçada yudjá aos porcos vem sugerir, alternativamente, que a posição em disputa é a da segunda pessoa (o Tu da relação) visto que é a posição de *inimigo para outrem* a posição que os sujeitos do encontro querem acessar diante de seus interlocutores. Nessas disputas entre caçadores e porcos, o inimigo é o outro que não se quer ter como interlocutor. Retomaremos este ponto adiante.

Por ora queremos observar que a variação analítica que estamos propondo à abordagem de Lima sobre a caçada yudjá dos porcos pode ser vista no deslocamento do lugar e do papel da guerra neste complexo etnográfico: a guerra, aqui, não seria uma das relações em disputa, mas o próprio modelo do embate. Os caçadores yudjá e os porcos do mato não confrontariam, enfim, o caçar e o guerrear, mas o caçar e o familiarizar, através de um uso de técnicas que podem ser ditas guerreiras: técnicas para *amedrontar outrem* – ou, dito de outra forma, técnicas para *induzir outrem a me*

ver como seu inimigo. Tratemos um pouco destas técnicas.

(4.1) Agressividade-e-medo

O processo de "adestramento" (Lima 1996: 27) das crianças yudjá nos ajuda a descrever melhor o que estamos propondo. Basicamente, o processo de adestramento (ou *familiarização*, conforme vamos propondo) das crianças consiste no esforço de desenvolver ou moderar um determinado conjunto de capacidades e forças que as crianças todas detêm.

Habilidades como a manducação, a expressividade verbal, a inteligência e, a mais importante, a força física – "para vencer na caça e na guerra" (Lima 1996: 27) –, constituem-se como faculdades que as crianças apenas detêm incipientemente. O desenvolvimento dessas faculdades depende do processo de captura de certas "capacidades e forças animais (como a audição excepcional do japim, a dentição do macaco, a resistência do tatu) ou vegetais (o som produzido pela taquara)" (Lima 1996: 28). Ao contrário dessas habilidades, a volição e o instinto social constituem-se como forças que as crianças detêm em demasia, e que, portanto, precisa-se fazer moderar. O adestramento do instinto social das crianças é um processo muito importante, e é por isso que ele se faz desde a formação do embrião na barriga da mãe:

> Representando, sem dúvida, a característica mais importante, o instinto social é constituído ao longo da formação do embrião por meio de uma intervenção ritual sobre a dieta da carne da futura mãe. O objetivo é impedir que sejam transmitidas ao feto uma conduta típica e complexa dos animais (peixes, inclusive), a saber, a agressividade-e-medo, e uma conduta específica do tucunaré, o canibalismo. Segundo entendo, esse temperamento social que os Yudjá buscam imprimir ao embrião não significa nada mais que a ausência de agressividade-e-medo. Ele representa o grau mais baixo da força de defesa que é capaz um ser vivo. Sua imagem ideal é, de um lado, aquela mansidão (um misto de confiança e tranquilidade) que os mais diversos filhotes e o bebê (bem alimentado) demostram diante dos humanos, e, de outro, a gratificação que a simples observação dessa mansidão desperta. Em uma palavra, ser sociável é não estar amedrontado-e-violento (Lima 1996: 27-28)

Dada no universo das relações humano-animal e constituída pela via corporal, o processo de familiarização yudjá das crianças busca ensiná-las as diferenças entre os modos de se tratar um parente e os modos de se tratar um animal (não-parente). As crianças não devem se portar com agressividade ou medo diante de seus parentes yudjá: uma criança que agisse com "agressividade-e-medo" diante de seus parentes assumiria, por sua conduta, o ponto de vista dos animais – pois são os animais, os porcos por exemplo, que alternam diante dos Yudjá o comportamento de agressividade (buscando se mostrar como *inimigo* aos caçadores) e medo (reconhecendo os caçadores com seus *inimigos*).

O binômio "agressividade-e-medo", modo como Lima descreve a conduta típica dos animais diante dos Yudjá, é muito interessante. Agressividade e medo estão de fato interligados: o medo parece mesmo ser o efeito que a agressividade de um quer provocar no outro. No rito que antecipa a empreitada cinegética, os caçadores dirigem palavras amedrontadoras aos porcos, imaginando-os assustados, amedrontados (batendo os dentes e fugindo em correria). Agindo com agressividade no rito, os caçadores devem continuar agindo com agressividade na floresta, induzindo o medo aos porcos a mesmo tempo que *evitam a todo custo se amedrontar diante dos porcos*: "Se o matador emite um grito, sua alma pode ir viver com os porcos. O mesmo destino pode ter aquele que se atemorizar diante dos porcos medonhos: assustada, sua alma foge e é capturada pelos porcos" (Lima 1996: 23). Ou seja, os porcos também podem ser agressivos e amedrontar os caçadores. Lembremos, por exemplo, que no mito de Cabeça-de-Marim-Pescador, as palavras que o herói endereça aos porcos os coloca na posição de agressores (não o contrário): em vez de imaginar porcos amedrontados, o herói imagina porcos agressivos: *porcos a arrancar seus testículos*.

Nessa disputa de perspectivas, tanto os caçadores quanto os porcos devem agir com agressividade (procurando amedrontar outrem) e evitar amedrontar-se (diante da agressividade de outrem), pois amedrontar-se é reconhecer estar diante de um alguém agressivo, i.e., um *inimigo*. Assustar-se diante da agressividade de outrem é perder (ou começar a perder) a disputa para ele.

5) Predação vs. Familiarização

Como vimos na Introdução desta tese, a proposta de Carlos Fausto (2002) para compreender as interações cinegéticas entre humanos e animais também passa, assim como a proposta de Lima (1996), pela consideração da articulação entre caça e guerra. Mas a proposta de Fausto é diferente da proposta de Lima. Para entender essa diferença, começo por citar um trecho de um artigo de Fausto em que ele se refere à caçada yudjá dos porcos:

> […] A ética da caça visaria evitar que a atividade cinegética aparecesse simultaneamente para animais e para humanos como uma guerra de captura. Esse parece ser, como mostra Lima (1996), o significado da moderação verbal que caracteriza a caçada aos porcos entre os Juruna. Um caçador que abusa da linguagem condena-se à morte, ou ainda, condena-se a se tornar um animal. Seu corpo morto será encontrado pelos companheiros, mas sua pessoa será incorporada à vara de porcos, adquirindo pouco a pouco um corpo porcino até virar completamente um deles. Essa forma de apropriação da alma ou da pessoa do inimigo é característica da guerra entre humanos: o homicídio detona um processo de familiarização da vítima que desemboca, por intermédio de resguardos e rituais, na produção de novas pessoas na comunidade do matador. No caso juruna, portanto, os porcos fazem de fato a guerra ao serem caçados, capturando humanos e transformando-os em porcos e parentes. Mas, para que isso ocorra, é preciso que o caçador, por meio da imoderação verbal, partilhe da perspectiva de suas presas (Fausto 2002: 14)

Diferentemente do que vamos propondo, Fausto não questiona o ponto de vista dos porcos como sendo o ponto de vista da guerra. Seu questionamento se dá sobre o ponto de vista dos humanos. Se, da perspectiva dos porcos, capturar caçadores compõe um movimento de sua guerra aos caçadores, da perspectiva desses caçadores não é possível afirmar a priori se a captura que eles fazem dos porcos se dará como caça ou como guerra: a relação que o caçador estabelece com sua presa se dará como caça se a captura for consumida como carne e, alternativamente, como guerra, se ela for consumida como gente: a comensalidade produzirá relações de parentesco entre os consumidores e o canibalismo produzirá os consumidores como pessoas.

A proposta de Fausto, portanto, desloca a questão da relação entre caça e guerra do momento da disputa e da captura na floresta, onde Lima (1996) situa a questão, para o momento final do consumo na aldeia, i.e., o momento da familiarização, do controle do que foi capturado no exterior. Para Fausto, caça e guerra são modos de familiarização e, neste sentido, elas não deixam de ser imaginadas como virtualidades alternativas para a atualização do encontro entre os caçadores e os animais. Mas estas virtualidades alternativas já não constituem mais os pontos de vista de cada um dos agentes em encontro. Conforme entendo, para Fausto os porcos perderiam o confronto no momento em que são capturados pelos caçadores, e o que se seguiria não constituiria mais uma disputa de perspectivas, mas uma escolha do consumidor entre familiarizar a presa como caça ou como guerra: atualizar a relação como caça ou guerra depende das intenções dos caçadores, e cabe somente a eles.

Sobre a questão das virtualidades alternativas para a atualização dos encontros entre humanos e animais, tendo a pensar mais como Lima do que como Fausto: penso, na esteira da autora, que essas virtualidades alternativas se dispõem como perspectivas em uma disputa intersubjetiva, não como modos alternativos de consumo. Quanto à perspectiva dos porcos, tendo a pensar mais como Fausto do que como Lima: se ambos, Fausto e Lima, consideram a guerra como a perspectiva dos porcos, me parece que Fausto destaca mais a ideia de que a guerra dos porcos se dá em função da *familiarização* do caçador. Mas diferentemente de Fausto, nem tomo a predação e a familiarização como momentos complementares de um mesmo processo dialético de produção (de pessoas ou de parentes), nem tomo a "guerra de captura", nas palavras do autor, como perspectiva exclusiva dos porcos: tomamos [1] a guerra de captura não como perspectiva, mas como modelo da disputa – ambos, caçadores e porcos, intentam uma captura guerreira ao agir com agressividade e ao procurar mostrar-se como *inimigo* a outrem[25] –, e tomamos [2] a predação e a familiarização como modos alternativos da apreensão de outrem, i.e., como perspectivas da disputa. Acreditamos

25 Neste sentido, não haveria nenhuma evitação para que "a atividade cinegética aparecesse simultaneamente para animais e para humanos como uma guerra de captura" (Fausto 2002: 14). Ao contrário, acredito que na caçada yudjá aos porcos, tanto os caçadores quanto os porcos estão a guerrear, simultaneamente.

que não há aqui nem predação como modo de familiarização, familiarização como modo de predação, mas capturas guerreiras distintas: as predatórias e as familiarizantes.

6) Relações irredutíveis

Lima (1996) nos chama a atenção para um aspecto interessante da diferença entre a morte dos porcos na caçada e a morte do caçador na caçada. Segundo a autora, o caçador que morre na caçada experimenta a dissociação entre seu corpo e sua alma: enquanto seu corpo morto torna-se cadáver, sua alma passa a viver com os porcos. Diferentemente do caçador, os porcos abatidos não experimentam a dissociação entre seu corpo e alma:

> Ao fim da caça, a alma da presa segue com seu predador. Ele abordará sua relação com a presa de duas perspectivas distintas. Dirá "meu porco" (u-me-huða), empregando uma categoria de posse segundo a qual o objeto possuído é de direito (e de fato) alienável. Dirá "minha presa" (u-mita), para exprimir que ela é uma parte inerente de si mesmo, o caçador. Partilhada em refeições coletivas, a carne, sob a forma de alma parcial (dente, pêlo, fragmento de osso), poderá acarretar infelicidades para o caçador: morder, espetar, furar o interior do corpo de seus filhos pequenos (Lima 1996: 38-39 – grifos adicionados).

Como vimos acima, as crianças yudjá têm um instinto social muito aflorado: elas estão sempre dispostas a se relacionar com os outros, e ainda não têm forças e habilidades suficientes para agir com agressividade diante dos animais. O ataque dos porcos abatidos aos filhos pequenos dos caçadores me parece ser mais um esforço dos porcos, o derradeiro talvez, na tentativa de impor sua perspectiva ao encontro: os porcos aproveitariam o instinto social aflorado e a insuficiência de forças predatórias dos filhos pequenos dos caçadores para tentar capturá-los: capturar para familiarizar, não para predar. Entre o ataque dos caçadores e o ataque dos porcos há uma diferença. O ataque dos caçadores busca incorporar o corpo e a alma dos porcos no intuito de consumi-los, mas o ataque dos porcos busca incorporar a alma dos caçadores no intuito de aparentá-lo como um afim: no ataque dos porcos, nem a carne nem a alma

do caçador são consumidas (a carne é perfurada, mas não é incorporada; e a alma é capturada, mas não é consumida). Esse é o modo como entendo a diferença entre a predação e a familiarização: enquanto a predação busca incorporar outrem para consumi-lo, a familiarização busca incorporar outrem para torná-lo um conviva. É verdade que ambas, predação e familiarização, podem ser tomadas como modos de incorporação de outrem e (em certo sentido) de controle sobre outrem, mas penso que elas sejam formas irredutíveis entre si: não porque o incorporar para conviver difira do incorporar para consumir, mas porque é justamente esta diferença que o embate que vamos analisando põe em disputa.

Um caçador que consegue abater os porcos não me parece reduzir a familiarização almejada pelos porcos à predação que ele mesmo almeja para o encontro. Proponho que as coisas se passam desse modo, que as perspectivas do encontro (predação e familiarização) são irredutíveis, por uma razão etnográfica: um embate de perspectivas não se resolve numa única oportunidade! O ataque dos porcos abatidos aos filhos pequenos dos caçadores aponta, justamente, para o fato de que esses embates de perspectivas passam por muitas vias e etapas. A incorporação dos porcos pelos caçadores pode começar no sonho de um caçador com porcos abatidos, passar pela enunciação de palavras amedrontadoras no rito coletivo, se realizar na floresta com o abate dos porcos, e ainda assim, no momento derradeiro do preparo e do consumo coletivo da carne, tal incorporação pode vacilar e se inverter sob a forma de um ataque dos porcos aos filhos pequenos do caçador. Isso quer dizer que predação dos caçadores não reduziu a perspectiva familiarizante dos porcos: *nos três primeiros momentos do nosso exemplo, a familiarização permaneceu no segundo plano, como virtualidade possível de um encontro que se atualizava como predação; mas no último momento, quando se dá a refeição coletiva, a perspectiva familiarizante dos porcos pode passar ao primeiro plano e se atualizar, em detrimento da predação*.

O mesmo pode-se dizer da captura de Cabeça-de-Martim-Pescador pelos porcos: mesmo após o herói mítico dirigir-se aos porcos de forma jocosa antes da caçada, mesmo após ser capturado pelos porcos na caçada como um afim efetivo (como alguém brincalhão e divertido), ainda assim ele pode ajudar os caçadores yudjá a atualizar a perspectiva da predação contra os porcos: já como chefe dos porcos,

Cabeça-de-Martim-Pescador pode auxiliar os caçadores yudjá atraindo os porcos para uma armadilha. Portanto, se a disputa se refaz em diversos momentos do encontro, *se no reestabelecimento da disputa a relação relegada ao segundo plano como virtualidade pode passar para o primeiro plano e se atualizar*, então não se pode afirmar nem a redutibilidade da familiarização à predação, nem vice-versa.

7) Disputas constantes, adesões inconstantes

O reestabelecimento constante da disputa, o fato do embate entre perspectivas se refazer em muitos momentos do encontro, é um dos nossos alvos etnográficos, um dos pontos que gostaríamos de iluminar com nossa pesquisa. Acreditamos que tal reedição da disputa deve-se à natureza dos mecanismos de incorporação que os sujeitos da relação se utilizam no embate. Vimos acima que tanto os caçadores yudjá quanto os porcos do mato agem com agressividade na disputa que estabelecem. Eles agem assim para induzir o medo em seus interlocutores: aquele que conseguir se mostrar um *inimigo para outrem* conseguirá atualizar sua perspectiva para o encontro e neutralizar a perspectiva de seu interlocutor (como uma virtualidade apenas possível do encontro). Ora, esse modo de resolver a disputa se dá exclusivamente entre as partes envolvidas no encontro, i.e., sem qualquer intermediação de um terceiro. E sem um terceiro como juiz, a disputa pode se resolver de dois modos: ou a partir da imposição coercitiva de uma perspectiva sobre a outra, ou a partir de uma espécie de adesão de uma perspectiva à outra. O que seria aquele amedrontamento de outrem: coerção ou adesão?

A caça yudjá aos porcos envolve dois mecanismos de incorporação. Ao lado desse dispositivo de amedrontamento dos porcos há um mecanismo alternativo e auxiliar, explorado pelos xamãs yudjá, que pode ser descrito como um *mecanismo sedutor*: auxiliando os caçadores, os xamãs se dirigem aos porcos prometendo festas, tocando flautas, oferecendo fumo. Essa pegada sedutora não busca induzir os porcos ao medo, mas ao engano: [1] promete-se aos porcos uma festa que não se realizará para que eles, os porcos, se dirijam voluntariamente até a aldeia yudjá onde estarão seus caçadores; [2] oferecendo um cigarro ao chefe dos porcos, o xamã conquista sua amizade e com sua ajuda combina a travessia da vara de porcos até um lugar onde os

caçadores os esperam para matá-los. Comparando esses dois mecanismos – o amedrontador e o sedutor – podemos começar a responder aquela questão que nos colocamos: tratar-se-ia de mecanismos de coerção ou de adesão? A técnica sedutora dos xamãs parece ser mais um mecanismo de adesão que de coerção. Mas e a técnica guerreira do amedrontamento de outrem? Tratar-se-ia de coerção?

Se tomarmos como traço definidor da coerção a completa indiferença quanto ao estado de espírito do que se busca coagir, então não se trata de uma técnica coercitiva. Do ponto de vista da coerção, o ato de abater um animal ou executar uma pessoa não se constitui como algo pessoal: trata-se apenas, como alguém já disse, de inserir um pedaço de metal em um corpo alheio. Do ponto de vista da coerção, não há interação: a única vontade existente é a do rolo compressor. Ora, o que se passa na caçada yudjá é algo completamente distinto disso. A atitude dos porcos para com os caçadores yudjá, por exemplo, não só leva em consideração como se submete a reação dos caçadores: só haverá familiarização se a atitude agressiva dos porcos for respondida pelo caçador com medo. O caçador que não se deixa amedrontar, não se deixa familiarizar.

Estamos, portanto, falando de mecanismos de adesão, não de coerção. Caçadores e porcos procuram induzir a adesão de seus interlocutores a partir de técnicas guerreiras: agir com agressividade e induzir o medo em outrem. Os xamãs, por outro lado, se dirigem aos porcos com técnicas de sedução: seduzidos, os porcos se deixam levar pelos xamãs. Sedutora ou agressiva, quero sugerir que uma disputa, qualquer que seja o momento que ela se estabeleça durante o encontro, só pode se resolver quando se alcança uma espécie de consonância entre as partes. É preciso que a resposta à agressividade de um seja o amedrontamento do outro; que a resposta à sedução proposta por um seja o deixar-se levar do outro – ainda que nem esta sedução e nem aquele amedrontamento sejam definitivos, pois, como vimos acima, as disputas dadas num encontro entre caçadores e porcos vão sempre se reeditando. As disputas (i.e., as dissonâncias de perspectivas) são constantes nos encontros cinegéticos porque as adesões (i.e., a consonância implicada no *deixar-se levar por outrem*) são inconstantes.

*

O que estamos sugerindo, em suma, é a articulação de três pontos: [1] que o embate das perspectivas se resolve entre as partes da disputa (sem a presença de um terceiro como juiz mediador); [2] que o mecanismo de incorporação que as partes em disputa se utilizam é um mecanismo de adesão (não de coerção); [3] que esse mecanismo de adesão explica aquele reestabelecimento constante das disputas de perspectivas no encontro entre caçadores e porcos. Se a adesão de uma parte à relação que a outra propõe é condição necessária para o estabelecimento da predação ou da familiarização, é preciso entender que esta adesão não constitui um laço permanente. Eis um ponto que merece destaque: *garantir a adesão de outrem até o final do encontro não é algo fácil*. Vimos, bem no início desta seção, que, após abater o porco na floresta, o caçador yudjá passa a se referir a ele de dois modos: "Dirá 'meu porco' (u-me-huða), empregando uma categoria de posse segundo a qual o objeto possuído é de direito (e de fato) alienável. Dirá 'minha presa' (u-mita), para exprimir que ela é uma parte inerente de si mesmo, o caçador" (Lima 1996: 38-39). Mesmo após o abate dos porcos na floresta é preciso, para tentar garantir a permanência da adesão dos porcos, que o caçador continue a se portar como predador. Dirigir-se ao interlocutor chamando-o de "meu porco" e de "minha presa" é, justamente, continuar a agir como predador: [1] dizer "meu porco" (u-me-huða) é como dizer "nossa comida": alienável, o porco caçado será preparado e consumido no repasto coletivo yudjá; [2] dizer "minha presa" (u-mita) é afirmar, segundo Lima, que o porco é *parte inerente do caçador*, ou, nos termos que vamos usando, reafirmar que o porco *aderiu à relação de predação* proposta pelo caçador yudjá.

Essa cadeia de cuidados – contar com o auxílio do xamã sedutor, dirigir palavras agressivas, ser amedrontador no momento do abate, portar-se como predador também após o abate – nos parece apontar não apenas para a inconstância da adesão, mas sobretudo para a constância da resistência. É esta resistência que o caçador tem que vencer em diversos momentos da caçada: nem o medo nem o engano são estados permanente do espírito...

Capítulo II

A caçada ritual dos Arara

1) Enganações xamânicas

Antes do início das caçadas coletivas dadas na estação seca, um xamã Arara se embrenha sozinho na floresta. "Caminhando a passos fortes pela mata, sacudindo a folhagem" (Teixeira-Pinto 1997: 97), este xamã se dirige a um dos espíritos donos dos animais – um *oto* [26] – através de um canto reiterativo realizado com acompanhamento percussivo de um pequeno porrete batido com vigor nos troncos das árvores. O canto pede, ou melhor, exige (ver Teixeira-Pinto 2010: 206) deste *oto* que ele libere os animais sob sua guarda. Wapuri, um dos xamãs que realizou este rito nas ocasiões que Márnio Teixeira-Pinto fazia seu campo, usou uma imagem forte para lhe explicar "qual a situação real de um *oto* em relação aos animais que controla: para o xamã, ele os guarda numa enorme caixa, como um armário dos brancos, e os vai liberando pouco a pouco, abrindo as tampas por sua própria conta" (Teixeira-Pinto 1997: 97). Ao exigir a liberação de animais, o xamã anuncia sua intenção: "Eu tenho filhotes para criar. Eu não tenho mais nenhum filhote para criar. Dê-me filhotes para criar!" (Teixeira-Pinto 2010: 206) – diz o canto. Os xamãs, portanto, pedem *animais para criação*. E os *oto*, destinatários deste pedido (ou exigência), liberam na floresta uma porção de filhotes e adultos sob sua proteção[27].

A caça e o consumo de animais entre os Arara exige, como condição, que o

26 Cada espécie de animal é protegido por um *oto* específico. Assim como seus protegidos, os oto vivem na floresta (*itoa*). Seus nomes são formados assim: nome do bicho protegido + *oto*. O *oto* dos macacos-prego, por exemplo, é nomeado *taweoto* (*tawe* = macaco-prego).

27 O período entre o final da estação seca e o início da chuvosa é o período do acasalamento de diversos animais: mamíferos e aves, sobretudo. "Há uma enorme sincronia do ciclo de reprodução animal" (Teixeira-Pinto 1997: 96) que se deve à regularidade do ciclo das águas na Amazônia. As fêmeas adultas, portanto, vão gestando seus embriões no decorrer da estação chuvosa: com efeito, no decorrer dessa estação, os Arara vão encontrando, nas fêmeas abatidas pelos caçadores, o feto que estava em gestação e que preparam como uma iguaria do repasto. É interessante observar que o canto do xamã se faz no fim da estação chuvosa, i.e., em um período em que os filhotes nascidos estão começando a se desenvolver.

animal visado esteja vinculado a um *oto:*

> No geral, os Arara de quase nada se privam: comem sapos, urubus, poraquês e quase tudo o que se arrasta, anda, voa ou nada. Virtualmente onívoros, a polifagia Arara exclui, porém, os seres que, em sendo bichos na aparência, excedem uma substância animal. A preguiça, o tamanduá, a irara, a lontra e as corujas tendem a escapar da avidez oral dos Arara por uma razão simples: são seres sem *oto*. Ter um espírito dono-de-bicho como patrono é, portanto, uma condição (paradoxal, é verdade) para que um animal se torne edível (Teixeira-Pinto 1997: 95)

Mas ao contrário da predação de animais, a criação de animais entre os Arara não exige que o animal esteja vinculado a um *oto*. As iraras (ou "papa-mel"), por exemplo, são seres sem *oto* e podem muito bem ser criados pelos Arara.

Convivendo numa casa separada e sem paredes, os *iamit* – termo Arara para os animais de criação – podem ser de várias espécies e servir a vários propósitos. Há animais, como as iraras e as aves, que são criados para servir, por sua estranheza ou beleza, como objetos de curiosidade ou decoração. Outros, especialmente os jabutis, podem servir para a *alimentação* (ver Teixeira-Pinto 1997: 98). De modo geral, no entanto, a criação de animais não parece ser algo definido por qualquer serventia.

Compartilhando o espaço da aldeia e a alimentação das pessoas, os *iamit* mantêm uma relação de proximidade e intimidade com os Arara. Os homens, por exemplo, fomentam seus *iamit* em brincadeiras sexuais: "Quando reunidos no pátio da aldeia, não raro os homens arrebatam animais que por ali circulam e põem-se a fomentar a cópula entre macho e fêmea ou a excitar diretamente o macho: o objetivo é ver o coito e a ejaculação" (Teixeira-Pinto 1997: 104). As brincadeiras sexuais não são, aí, incomuns. Teixeira-Pinto narra uma, dada na manhã seguinte de uma noite de festa. As pessoas se encontram no pátio e quase todos ainda estão bêbados. No centro do pátio, Toitsi bebe um pouco do *piktu* que sobrara da noite anterior, "senta e começa a dizer pornografias: 'meu pênis está com muita raiva/ ele precisa de um pouco de sexo...'" (Teixeira-Pinto 1997: 104). Após um tempo, Toitsi se levanta e se encaminha dançando para a casa de seu pai. Ali ele pega um maço grande de flechas e retorna ao pátio dançando. No centro da aldeia, em pé, pede *piktu* através de um canto.

Uma de suas esposas, Korekore, leva bebida para ele.

> Ele volta a dançar, caminhando na direção de vários homens que se encontram acocorados em círculo no pátio. Todos estão rindo e chegam a gargalhadas quando Toitsi põe o pênis para fora do calção e se senta sobre os ombros de um dos que estão sentados, que procura resistir sem muita convicção. Ele consegue sentar-se sobre os ombros do outro e começa a simular a cópula. Segundos depois cospe na mão e mostra para todos na plateia, cheia da saliva que faz as vezes do esperma. Ainda com o órgão para fora das vestes, escolhe outro dos homens sentados e faz o mesmo, e ainda em mais um repete os gestos.
>
> Finalmente se senta e Korekore lhe acompanha. Com o maço de flechas na mão (não o soltou em momento algum), começa a fazer um discurso enquanto vai separando o maço em conjuntos menores. Falando muito, oferece calmamente as flechas a todos aqueles em que se sentou: diz que gosta muito de todos, mas que terá que voltar [para sua casa, que fica três dias de caminhada da aldeia onde se deu a festa] (Teixeira-Pinto 1997: 105)

A brincadeira de Toitsi remete àquela que os homens fazem com os *iamit* quando os provocam a copular e ejacular. Após provocar seus companheiros simulando a cópula e a ejaculação, Toitsi faz um discurso afirmando gostar de todos e presenteia aqueles com quem brincou com um maço de flechas para caçar comida. Outrossim, ninguém que provoca os *iamit* parece desgostar deles. Ao contrário, os animais criados são cuidados e nutridos pelos Arara, e o sêmen que os *iamit* ejaculam nessas brincadeiras tem uma relação direta com o alimento que recebem dos Arara na aldeia: "seu sêmen denota a ligação que os animais criados têm com os humanos: foram alimentados com leite de peito, *monukuru*, cresceram portanto com as substâncias que fazem crescer também os humanos" (Teixeira-Pinto 1997: 105).

As mulheres Arara não amamentam todos os *iamit* da aldeia, apenas certos animais como "os macacos-prego e as cutias, por exemplo" (Teixeira-Pinto 1997: 98). Há um mito interessante que conta a história de macaco-prego e cutia, animais que representam (mas não encerram) esta relação específica de criação, a saber, *a criação que envolve a amamentação*, i.e., a relação de maior proximidade que os Arara podem manter com seus xerimbabos:

> Quando ainda eram gente, a cutia chamou macaco-prego para ir buscar alimento, pois já estavam com fome há vários dias. Macaco aceitou o convite e foram atrás de uma castanheira, que na época ainda era baixa e tinha um topo acessível a um pequeno pulo. Mas a cutia disse que não podia subir porque (apesar de andar sobre as patas traseiras) não sabia pular. Macaco subiu e começou a jogar para a cutia os frutos esféricos da árvore onde estão as castanhas. Maliciosa, a cutia tão logo recebia os frutos jogados pelo macaco tratava de enterrar aqueles que tinham bastante castanhas, deixando à vista apenas os que as possuíam em pequena ou nenhuma quantidade; voltaria mais tarde para comer sozinha o que estava enterrado. E macaco jogava mais frutos, e cutia pedia mais, e os enterrava. Macaco começou a desconfiar e a reclamar, mas cutia insistia que nada havia de errado e pedia ao macaco que continuasse jogando os frutos. Vendo que seu trabalho não rendia, macaco perdeu a paciência e começou a gritar, desentendendo-se com a cutia. Quis descer para brigar. Nesse momento, porém, ouviram um grande barulho, como se um enorme porrete surrasse violentamente o tronco da árvore: a castanheira cresceu e ficou bem alta, levando consigo o macaco que, já transformado em animal, passou a viver perambulando pelos galhos das árvores. A cutia, que a tudo assistia assustada, deitada no chão, passou a andar de quatro e, sob a forma animal, quedou condenada a enterrar a maior parte do alimento que encontra e a esquecer onde foi que enterrou. Cutia e macaco-prego jamais voltaram a conviver, a não ser nas casas de criação (Teixeira-Pinto 1997: 98)

Tudo se passa, me parece, como se a criação de macacos-prego e cutias fosse uma tentativa de apagar o desentendimento que eles tiveram, ali, no mito. Tomemos, por exemplo, a irritação do macaco-prego diante da conduta da cutia. Os Arara reservam aos macacos-prego um tratamento específico: diferentemente das cutias, os macacos são submetidos a um processo de amansamento. Os filhotes têm os dentes caninos arrancados e são amarrados com cordas curtas nas casas de criação, de modo que seu movimento seja limitado. “Durante alguns dias, provocam o bicho até o limite de sua reação nervosa e lhe dão apenas um pouquinho de comida. Cada vez que nota a presença do amansador, o bicho se enerva, fica com ‘raiva’ (*kurinbe*)” (Teixeira-Pinto 1997: 99). Durante um período, nada lhe dão para comer enquanto sua raiva não passar. Quando o filhote enfim se acalma, o amansador aumenta o tamanho da corda para que ele possa se movimentar melhor e volta a lhe dar comida, mas desta vez com carinho: ele fala mansamente ao filhote, aproximando-o de seu rosto. Amansado, o

filhote "será liberado para sair da casa de criação: ele viverá nos ombros das meninas e das mulheres, de quem aceitará o seio, até que morra e seja enterrado" (Teixeira-Pinto 1997: 99)[28]. Quanto às cutias, talvez elas não se mostrem mais traiçoeiras como *iamit* pois, alimentadas com o leite das mulheres, saciadas da fome, não haveria mais razão para que elas continuassem a se comportar com egoísmo. Se o mito narra uma relação dada em tempo de penúria alimentar, a criação se dá sobre um quadro diverso: convivendo como *iamit*, cutia e macaco são cuidados e nutridos, compartilham do mesmo leite e já não passam fome juntos (a cutia não precisaria mais esconder os alimentos para não compartilhá-los). A substância deste leite que cutias e macacos compartilham acaba circulando entre eles, aproximando-os entre si ao aparentá-los conjuntamente aos Arara: "Leite de peito é *monukuru* – elemento vital que compõe, forma e sustenta os processos orgânicos que fazem as substâncias da pessoa e que o pequeno filhote tomado dos *oto* para criação (e amamentação) passam a compartir com os humanos" (Teixeira-Pinto 1997: 100).

Mas há mais sobre este mito. No momento em que o macaco decide descer da castanheira para brigar com a cutia, um estrondo faz com que a árvore cresça, interrompendo o encaminhamento da peleja. Tal barulho era o de um porrete surrando violentamente o tronco da árvore – ação que o xamã Arara, como vimos, se utiliza para se dirigir aos *oto* em seu canto. No mito, o som emitido pelo porrete interrompe o desentendimento entre o macaco bravo e a cutia egoísta, evitando uma briga que estava prestes a se dar. Penso que o canto do xamã acompanhado da percussão do porrete também pode ser pensado como um pedido de trégua. Exigindo dos *oto* que liberem seus filhotes, *o xamã anuncia que sua intenção não é predatória* – ao contrário, o xamã pede animais para criação e, ponto importante, promete uma forma específica de criação, a saber, a criação que envolve a amamentação: "são sobretudo os macacos e as cutias (e talvez também as pacas, mas não estou certo) aqueles cuja criação é associada à fórmula mágica para que os *oto* liberem seus filhotes" (Teixeira-Pinto 1997: 99). Ora, os animais de criação que são amamentados não podem ser nem mortos nem consumidos. Este é o ponto: se, como vimos, alguns *iamit* podem sim ser

28 As crianças impacientes ou irritadiças recebem o mesmo tratamento: "ficam quase sem comida e sem carinho, até que se acalmem e se submetam" (Teixeira-Pinto 1997: 99).

mortos e consumidos pelos Arara (como é o caso, principalmente, dos jabutis), os que se alimentam de leite materno estão fora dessa serventia. Ao bater nas árvores e entoar suas palavras, o canto do xamã pode ser dito um canto de trégua no sentido de comprometer-se com este tipo específico de criação: *prometendo amamentar e criar os animais liberados pelos oto, o xamã compromete-se em não matar nem comer justamente as espécies que os Arara comumente tomam como caça e desejam como comida (lembremos que aquela avidez consumptiva Arara tem como condição a vinculação do animal a um oto protetor*). O canto do xamã Arara parece querer estabelecer a paz com os *oto*.

Mas tudo não passa de uma perfídia, de uma enganação que os Arara impõem aos donos dos animais (ver Teixeira-Pinto 1997, 2006b, 2010). O pedido de liberação dos animais tem, ao contrário do que o xamã declara a um *oto*, uma intenção estritamente cinegética. Por trás dessa aparente aliança de criação com os *oto*, os xamãs Arara estão na verdade a estabelecer uma aliança com os seus convivas caçadores, pois os animais liberados não são incorporados como cria pelos xamãs, mas abatidos como presas pelos caçadores Arara: se o xamã de fato interrompe sua caçada aos animais protegidos pelo *oto* a quem dirigiu seu canto, os caçadores Arara não o fazem: eles se aproveitam do pedido do xamã, da oferta de animais na floresta, e matam os animais que os *oto* liberaram. O canto do xamã, ao contrário do anunciado, tem uma intenção cinegética. É assim que o xamã prepara a temporada da caçada coletiva.

2) Aproximar-se e afastar-se

Durante a estação seca, os homens de um grupo residencial se embrenham na floresta para uma caçada coletiva. O grupo é composto por um conjunto de parcerias formais chamadas *ibirinda* (termo que significa, literalmente, “outro”). Os parceiros não podem ser consanguíneos, somente afins: cunhados; sogro e genro; tio materno e sobrinho (ver Teixeira-Pinto 1997: 89). Conforme o grupo vai avançando na floresta, os parceiros vão se destacando dele para seguir um caminho independente, mas não exclusivo – não há áreas exclusivas de caça entre os Arara (ver Teixeira-Pinto 1997: 84).

Ao ler os textos de Teixeira-Pinto sobre os Arara tive a impressão de que a caçada coletiva se dá por etapas dispostas em dois grandes movimentos: o de aproximação à presa e o de afastamento dela. As etapas iniciais, me parece, estão em função da aproximação dos caçadores às presas. O primeiro momento é chamado *uantaniga* e envolve tanto a decisão da caçada coletiva quanto a escolha de um parceiro. O segundo momento de aproximação consiste em andar no mato; deslocar-se entre as plantas; procurar, achar e interpretar todo sinal e rastro de animal. Esta etapa é aquela que precede imediatamente o encontro com o bicho e é chamada *itoakó*. Quando enfim o animal é localizado, há, a depender do bicho, formas diversas de fomentar o encontro.

Para as aves e para algumas espécies de macacos, os caçadores se utilizam de técnicas de imitação. A intenção é atraí-los para si, de modo que o encontro se faça pela aproximação voluntária do animal. Trata-se, como se vê, da tentativa de enganar o bicho. Se as artimanhas não funcionarem, será preciso "encarar a fera: *iengurukele* é olhar a fera frente a frente" (Teixeira-Pinto 1997: 86). Para outros bichos – como os guariba, as pacas, os veados e os porcos – a técnica do arremedo não funciona. Diante do sinal da presença dos caçadores, a reação desses bichos é amedrontar-se e fugir. O encontro, portanto, se orienta e se dá no sentido contrário da atração: não são os animais que se aproximam, mas os caçadores que se direcionam a eles, perseguindo-os[29]. Há também animais, como a anta, que podem simplesmente se paralisar diante dos Arara – reação que facilita a empreitada dos caçadores.

Todas essas etapas configuram um movimento de aproximação do caçador a presa. Mas assim que o caçador mata sua presa, seu movimento parece se inverter (e este é um ponto gostaríamos de destacar e analisar na etnografia de Teixeira Pinto.) Ao abater um animal o caçador passa a se afastar deliberadamente dele. Após o tiro fatal, o bicho é acondicionado: "é o que chamam *inmomili*, o 'ensacar' o bicho com folhas <u>para que se o retire do contato direto com o chão</u>" (Teixeira-Pinto 1997: 86 – grifos adicionados). O acondicionamento não servirá para o transporte imediato: o bicho morto é alçado sobre um galho de árvore e os *ibirinda* retomam a caçada,

29 Teixeira-Pinto (1997: 86) nota que, no caso dos porcos, o movimento pode se inverter: os porcos afrontam e perseguem também os caçadores. Perigosos, os porcos não são animais criáveis como *iamit*. Retomaremos este ponto adiante.

afastando-se do animal abatido. Ao caminhar em busca de uma nova presa, os caçadores vão marcando seu trajeto (rompendo pequenos arbustos, por exemplo) a fim de saber voltar e buscar os animais que mataram ao longo da empreitada. Entre o animal morto no fim da caçada e o(s) outro(s) que lhe antecede(m) sequencialmente, traça-se o caminho de volta. Neste retorno sequenciado, *o caçador que matou não carregará sua presa*: é seu companheiro quem transportará a sua caça. Assim, se os *ibirinda* caçaram durante o trajeto, ambos retornarão ao acampamento carregando animais abatidos pelo outro, i.e., seu parceiro.

A dinâmica dessa caçada é bastante curiosa. Ao saírem do acampamento de caça (ou da aldeia) para adentrar a mata, os *ibirinda* procuram se aproximar dos animais a se caçar e se afastar dos animais que já caçaram. Durante o trajeto, quem mata um animal só se encontra com ele no exato momento em que o abateu, pois, como vimos, quem o carrega de volta para o acampamento é seu *ibirinda* (i..e, quem não o matou). Esse afastamento entre o caçador e sua presa parece constituir uma evitação – assim como me parece evitação o afastamento do animal recém-abatido em relação ao chão da floresta (o animal, de fato, não parece tocar o solo durante o tempo em que a caçada se desenrola: primeiro, permanece alçado sobre um galho; depois é carregado sobre as costas dos caçadores). Nos detenhamos sobre essas duas evitações.

3) Preparando a carne e o *piktu*: evitações

As grandes festas da estação seca se definem pela oportunidade da troca e do consumo compartilhado de carne e *piktu* (Teixeira-Pinto 1997, 2006b, *passim*). Mas talvez a associação entre eles já se dê antes da festa. Lendo a etnografia dos Arara, me pareceu de fato haver um paralelo entre os processos de preparação da carne e do *piktu*: ao mesmo tempo em que os homens preparam a carne no acampamento de caça, as mulheres preparam o *piktu* na aldeia.

O acampamento é o espaço no qual os homens se reúnem após a caçada do dia. Segundo Teixeira-Pinto (1997), após retornarem da floresta para o acampamento os caçadores Arara agrupam os animais que abateram durante o dia sobre os moquéns (movimento que chamam *ontuk*). A intenção não é o do consumo imediato: trata-se de uma técnica de conservação para o consumo coletivo posterior nas festas da aldeia.

Os Arara se utilizam, basicamente, de dois modos para preparar a carne: o cozido (*torindon*) e o assado, que pode variar entre o moqueado (*tanople*), o assado envolto em folhas (*tinotentoba*) e o assado diretamente no fogo (*teburut* ou *udupiburu*). A carne cozida é dita *kururet* e a carne assada, preferida pelos Arara, é dita *kuruke'pra*, termos que significam, respectivamente, carne com e carne sem *kuru* (ver Teixeira-Pinto 1997: 88). *Kuru* é o termo que remete ao princípio vital distribuído entre os seres do cosmos, como plantas, animais e humanos. As substâncias marcadas pelo radical */kuru/* – como o leite (*monukuru*), o sangue (*imankuru*) e o sêmen (*ekuru*) – são substâncias que fazem circular o *kuru* entre os seres (ver Teixeira-Pinto 1997: 57). Moquear a carne, portanto, é um processo de eliminação do *kuru* dos animais, impedindo que ele circule da carne ao consumidor. É interessante observar, no entanto, que os caçadores não ficam tomando conta da carne no fogo. Os caçadores Arara devem reascender o fogo quando chegam da mata e quando acordam, mas ninguém fica no acampamento cuidando da chama (ver Teixeira-Pinto 1997: 88-89). Sobre esse fogo intermitente, o bicho morto fica a descansar, como outrora descansara acondicionado num saco alçado sobre um galho de árvore. Os dois momentos me parecem estar relacionados: o assar no moquem é um meio de eliminar o *kuru* das presas, e o alçar na árvore é um modo de impedir o contanto com o chão, fonte transmissora de *kuru* (como veremos adiante). Esses momentos, que constituem todo processamento e preparo das carnes no acampamento, lembram, como disse acima, o que acontece na aldeia com o *piktu*.

Os Arara, sempre segundo Teixeira-Pinto (1997), fazem o *piktu* com uma diversidade de matérias-primas. Há *piktu* de macaxeira, batata, milho e de frutas (como a banana). Seu preparo se inicia pela coleta dada nas roças coletivas:

> As plantações de onde os Arara extraem os vegetais para o *piktu* são quase sempre coletivas – ou porque para prepará-las sempre carecem da cooperação de muitos (que passam a ter algum direito sobre os produtos), ou porque são diretamente feitas para o uso coletivo de todo um grupo residencial. No geral, as individuais (ou familiares) são menores (em torno de uma tarefa, mais ou menos 50 X 50m): nelas, há carás, batatas, um pouco de macaxeira e milho, talvez algum abacaxi ou melancia, e bananas um pouco a parte – tudo visando principalmente o consumo de uma única

> unidade familiar. Já as plantações coletivas são enormes, chegando a ter aproximadamente 8 tarefas: ali se planta de tudo, mas sobretudo mandioca para farinha e macaxeira para *piktu*" (Teixeira-Pinto 1997: 63).

Essa é a primeira semelhança entre os processos que começamos a comparar: os locais de onde se retiram as matérias para a produção de carne e *piktu* são espaços comuns, não exclusivos. As etapas da produção do *piktu* também remetem as etapas de produção da carne. Vejamos o processo de produção do *piktu* de macaxeira – o mais presente nas festas das caçadas coletivas. Após colher as macaxeiras, descansam-nas em água para que se possa descascá-las, ralá-las, prensá-las e torrá-las como farinha. Na farinha de macaxeira acrescenta-se água e daí forma-se um caldo grosso. Esse caldo, que descansa por uns dias, pode ser consumido "como um mingau levemente azedo que chamam de *amuru*" (Teixeira-Pinto 1997: 63). Mas uma mínima parte do caldo é consumida assim; seu destino quase absoluto é outro. O caldo da macaxeira é acondicionado, aos poucos, na boca para que seja bochechado. Dado dentro das casas, ao lado das redes, o bochecho pode ser realizado por todos, e "a despeito da costumeira participação dos homens, o *piktu* é bebida marcada pelo signo feminino" (Teixeira-Pinto 1997: 58). Da boca, o produto do bochecho é levado a "grandes cabaças, panelas, galões e tudo o mais que se prestar a ser recipiente para que a massa bochechada possa descansar" (Teixeira-Pinto 1997: 58). Após um período de descanso, vai se acrescentando gradualmente água aos recipientes para que o *piktu* chegue a fermentação e a consistência desejados.

Ora, o movimento da produção de *piktu*, que vai do acondicionamento na boca ao descanso nos recipientes (ao qual se vai acrescentando água aos poucos), lembra mesmo o movimento da produção da carne, que, como vimos, vai do acondicionamento da presa no saco a seu descanso no moquem (que vai recebendo fogo aos poucos). Mas há aqui uma diferença importante: ao contrário do moquem que recebe as presas de todos os caçadores, não se mistura nos recipientes os *piktu* de produtos diferentes: "cada qual tem sua própria alma, e deve ser mantida em separado" (Teixeira-Pinto 1997: 58). Dentre os *piktu* produzidos pelos Arara, o de macaxeira certamente é o que possui mais alma:

> O *piktu* de macaxeira é o mais apreciado – e aqui, sim, há uma lógica simbólica determinante: ao contrário das frutas e do milho, a macaxeira (tal como as batatas, que são porém menores comparadas a ela), vem diretamente do chão, de onde se pensam que os vegetais extraiam uma substância que define o valor cultural da bebida. Quanto mais próximas do chão (e macaxeira e batata crescem de vez enterradas) maior é a quantidade daquela substância que os frutos dos vegetais podem trazer. Todo vegetal se nutre das substâncias liberadas pelos corpos dos animais mortos. O princípio vital é o mesmo para todos os seres do cosmos: substâncias marcadas com o radical /_*kuru*/ circulam entre os animais, as plantas e os seres humanos. É pela transformação dos vegetais em bebidas que os humanos obtêm estas substâncias – e quanto mais próximo da terra o vegetal estiver (ou a parte dele a ser utilizada – frutos, tubérculos, etc), maior a quantidade dessas substâncias que ele deverá trazer (Teixeira-Pinto 1997: 57-58 – grifos adicionados)

O chão é fonte dessas "substâncias *kuru*"[30]. Talvez seja por isso que os caçadores, esforçando-se para eliminar o *kuru* dos animais que abateram (moqueando-os no fogo), evitem o contato da presa com o chão da floresta. O interessante aqui, se estamos seguindo uma boa pista, é que a eliminação do *kuru* dos animais mortos não resulta na interdição alimentar da substância: o *kuru* dos animais mortos será consumido via *piktu* de macaxeira nas festas da aldeia: junto de uma carne sem *kuru*, acompanha-se o *piktu* de macaxeira com *kuru* de animal morto[31].

30 Sobre a fertilidade do solo, observe-se, de passagem, que quando chega a menarca, as meninas devem dormir no chão dentro de casa. Sobre este ponto, ver mais em Teixeira-Pinto (1997: 73).

31 Antigamente, contam os Arara, eram as mulheres quem caçavam (ver Teixeira-Pinto 1997: 73) e não se conhecia o *piktu*, só o *aremko*, a bebida fermentada dos homens (ver Teixeira-Pinto 1997: 59). O *aremko* é uma bebida com pouca substância vital, visto ser produzida e extraída do topo das palmeiras de coco inajá, ou seja, muito longe do chão. Na classe das bebidas fermentadas, portanto, o *aremko* (associada à estação chuvosa) é a antípoda do *piktu* de macaxeira (associada à estação seca), não apenas pela baixa quantidade de *kuru* que a primeira detém, mas sobretudo porque o *aremko* não se presta ao consumo coletivo na aldeia. Infelizmente não podemos avançar a análise sem os mitos. Se, nos tempos pós-miticos, as grandes festas da estação seca se caracterizam pelo consumo conjunto de um *piktu* substancioso (produto feminino) e carne desubstantivada (produto masculino), o que se passaria nos tempos míticos? Sabemos apenas que eles bebiam uma bebida fermentada masculina que é a antípoda do *piktu* de macaxeira. E a carne da caça feminina? Também seria a antípoda da carne de caça masculina? Que tipo de relação poderia haver (se houver...) entre a carne de caça feminina e a bebida fermentada masculina nos tempos míticos?

4) Relações mediadas: os perigos do contra-ataque animal

A caçada coletiva parece traçar sempre uma via indireta para o contato com o animal. Essa via indireta não se dá apenas no consumo (consumir as substâncias do animal morto via *piktu* de macaxeira): ela já caracterizava a relação entre o caçador e sua presa. Vimos como o caçador não carrega a presa que abateu: quem a carrega é seu parceiro *ibirinda*. Mais há mais: se os caçadores reunidos no acampamento decidirem consumir uma das presas abatidas na caçada, o caçador que a matou evitará muitos outros contatos além de transporte[32]. Segundo Teixeira-Pinto, o caçador é uma espécie de "dono" do animal que abateu[33]. Ao parceiro que carregou a presa, o "dono" indica o modo como ele deve prepará-la. O parceiro *ibirinda*, então, limpa e prepara o animal conforme as indicações dadas. Após fazê-lo, o *ibirinda* devolve a presa a seu "dono". O "dono" então pede a um outro homem para cortar e dividir o animal em quantidade suficiente para que todos os presentes possam consumir. Uma vez dividida a carne, quem o fez chama novamente o "dono" e apresenta seu trabalho. Ainda sem tocar a carne, o "dono" a oferece a um terceiro caçador – "a princípio o mais velho dos presentes" (Teixeira-Pinto 1997: 90) – para que se sirva. Este terceiro, após se servir, repete o gesto dos outros dois: chama o "dono" e lhe reapresenta a carne. Só nesse momento o "dono" toma contato com o que abateu: serve-se da carne que seu *ibirinda* carregou, limpou e preparou, que um outro cortou e dividiu, e que um terceiro já consumiu. Ao se servir, todos os outros presentes o seguem, conjuntamente.

Um único animal abatido "é capaz de produzir uma longa rede de prestações e contraprestações de serviços e gentilezas associadas à morte do bicho e a sua redução a objeto da devoração humana. As relações em torno do bicho morto potencializam e amplificam os vínculos de base entre os homens" (Teixeira-Pinto 1997: 90-91). Teixeira-Pinto, assim, sugere que a caçada coletiva dos Arara está baseada em

32 Assim como somente uma parte mínima do caldo grosso que serve de base à produção do *piktu* é consumida sob a forma de mingau (*amuru*), também uma mínima parte do montante dos animais abatidos é reservada para o consumo dos caçadores no acampamento: "nos acampamentos, a maior parte da carne, quase toda ela na verdade, é guardada para ser servida na aldeia" (Teixeira-Pinto 1997: 91).

33 "Dono [é uma] posição aparente sem reconhecimento verbal" (Teixeira-Pinto 1997: 90).

imperativos éticos de generosidade que condicionam sua realização a partir do estabelecimento de parcerias formais, cooperações, prestações e contraprestações diversas. A proposta do autor se baseia em diversas outras cooperações, formais ou não, além desta em torno do bicho morto. Mas, sobre esta cooperação específica (a cooperação da caçada coletiva), talvez caiba uma outra abordagem. Quero sugerir que a rede de parcerias e cooperações em torno dos animais caçados se dê em consequência não tanto dos imperativos éticos de generosidade, mas em especial dos perigos que toda atividade cinegética envolve – perigos que Teixeira-Pinto reconhece em diversos momentos de sua etnografia[34]. Fazendo com que a interação entre o caçador e sua presa constitua-se sempre como uma relação *mediada e indireta*, estas parcerias e cooperações cinegéticas parecem estar em função da neutralização de um risco predatório imediato: a contra-predação dos animais. Os *oto*, por exemplo, podem capturar almas humanas para criá-los como *iamit*.

> Se [um *oto*] levou almas humanas para criar, a caça dos animais de sua espécie estará liberada. Mas até que saibam qual o *oto* responsável, a floresta fica fechada para a caça – e dependerá de um xamã, especialmente convocado para tal fim, identificá-lo e liberar outra vez as caçadas (Teixeira-Pinto 1997: 106)

Ser atacado por um *oto* dá aos Arara o direito de contra-atacar e matar os animais que ele protege: é preciso apenas identificar qual *oto* atacou. E se os *oto* podem atacar os humanos, eles podem também, com maior direito, contra-atacar e se vingar dos caçadores excessivos: "a morte desmesurada dos animais sob seu controle leva os *oto* a também imporem a morte aos humanos" (Teixeira-Pinto 1997: 101) – morte que, do ponto de vista dos *oto*, é a captura e a criação dos Arara como *iamit*.

Toda caçada implica os riscos imediatos de vingança animal, mas a caçada coletiva é ainda mais perigosa, pois beira ser sempre uma caçada desmesurada. São

34 Assim, em seu texto mais recente sobre a caçada coletiva dos Arara, Teixeira-Pinto (2010) destaca diversas vezes o perigo que a atividade cinegética implica: [1] "como para vários outros povos indígenas, a caça é, também para os Arara, atividade tensa, séria, repleta de riscos de toda ordem" (2010: 205); [2] "Dependendo do trânsito constante pelas matas, o procurar e o abater a caça implica também proximidades perigosas e sujeita os caçadores a incontáveis riscos" (2010: 208); [3] "Seria razoavelmente apropriado dizer que, de tão cheio de tensões, riscos e perigos, todo o ato de caçar para os Arara pede mais do que um simples caçador" (2010: 209 – grifos adicionados). Esta é a pista que queremos seguir, sem pensar, contudo, que a ideia seja "razoavelmente apropriada".

esses perigos de contra-ataque que me parecem orientar essas cooperações cinegéticas, pois são essas parcerias, essas relações mediadas, que garantem a evitação do contato do caçador com os animais que ele abateu – entenda-se: são essas evitações que despistam os animais abatidos de identificarem exatamente os caçadores que os abateram (identificação necessária para o contra-ataque vingativo).

Esses perigos do contra-ataque animal me parecem também orientar, como argumentarei mais adiante, aquela ação enganadora do xamã antes da caçada coletiva diante dos *oto*.

5) Retornando para a aldeia: a música das flautas

Após um longo período na mata, os caçadores iniciam seu retorno para a aldeia. O movimento de retorno da caçada é marcado por muito cuidado – mesmo nas caçadas do dia-a-dia:

> Ninguém que volta da caça o faz de forma neutra: há sempre interdições, impedimentos, obstáculos para quem volta. Não entram diretamente em casa, não pegam as crianças no colo, não tocam os alimentos, não falam com as esposas. Simplesmente aguardam, calados, pacienciosos, como se esperassem, não para que os ritmos do corpo voltassem ao normal após as longas caminhadas de retorno (pois o ritmo deles parece jamais alterar-se), e sim para que uma eventual presença da floresta em seus corpos (sob a forma de contatos, contágios por ação dos múltiplos seres que a povoam) se dissipe. (Teixeira-Pinto 1997: 107)

No retorno da caçada coletiva esses cuidados são amplificados. Antes de aportar na aldeia, os caçadores acampam em uma das roças que intermedeiam o caminho que os traz da floresta à casa. Isso se faz na tarde do dia marcado para seu retorno. Todos na aldeia, com efeito, sabem o dia em que os caçadores chegarão e tratam de se preparar para reencontrá-los. Os caçadores, acampados na roça, também ficam a se preparar para o reencontro.

No final da tarde, os líderes dos grupos residenciais da aldeia se dirigem e se reúnem em frente da casa dos caçadores. Além de presentes, levam seus próprios recipientes de *piktu* para oferecer ao líder deste grupo residencial (que, ao contrário do resto dos homens que ali habitam, acabou por ficar em casa e não foi caçar). O

líder desta casa aceita o *piktu* oferecido pelos lideres que chegam e, após tomar alguns goles, retribui a cada um deles na mesma moeda. Eles então ficam a beber e a conversar sobre assuntos variados, sem, contudo, tratar do que em breve acontecerá ali: não se pode falar da festa...

Em algum momento da reunião os homens começam a tocar suas flautas e, aos poucos, a festa vai tomando corpo. A sequência das músicas é canônica (ver Teixeira-Pinto 1997: 109). A performance dos velhos se inicia com a *ereuepipó*, "uma pequena flauta de Pã de três tubos de dimensões diferentes, que toca *watemi*, a música da pomba-galega" (Teixeira-Pinto 1997: 68). Com exceção da flauta *tanat-tanat*, as flautas Arara tocam apenas um tema musical. A flauta *ereuepipó* toca exclusivamente o tema da pomba-galega que é, sem dúvida, o tema mais popular entre os Arara: ele pode ser executado em qualquer momento e por qualquer pessoa (homens, mulheres e crianças), além de ser o único tema passível de ser acompanhado por uma letra que diz repetidas vezes: "eu tenho fome/ eu tenho sede". Após terem sido tocadas pelos velhos, as flautinhas *ereuepipó* passam a circular entre as pessoas presentes até chegar às mulheres que, então, passam a executar o tema *watemi* ao mesmo tempo em que os homens começam a tocar novas flautas: as *tanat-tanat*.

Ao contrário das flautinhas *ereuepipó*, as flautas *tanat-tanat* são grandes, não podem ser tocadas em qualquer situação nem por qualquer um (só os homens as tocam nessas grandes festas), não são acompanhadas por letra cantada, devem executar mais de um tema musical e não podem ser tocadas por uma pessoa só. Este último ponto é interessante, pois tanto as flautas *ereuepipó* quanto as *tanat-tanat* são compostas de três tubos diferentes, mas nas primeiras os tubos são conjugados num único instrumento e tocados por uma só pessoa, enquanto que nas segundas cada um dos tubos fica a cargo de um músico diferente. As *tanat-tanat*, portanto, formam um naipe de flautas ou, melhor dizendo, uma família de flautas: as *tanat-tanat* são chamadas, da mais aguda a mais grave, de *imeren* ("filho" em locução feminina), *imun* ("filho" em locução masculina) e *imi* ("pai") (ver Teixeira-Pinto 1997: 70). É por ser um naipe de flautas que as *tanat-tanat* podem tocar vários temas: são os diferentes diálogos musicais que "os executantes podem produzir entre as flautas que dão ao conjunto das *tanat-tanat* a possibilidade de executar vários temas melódicos"

(Teixeira-Pinto 1997: 70).

As *tanat-tanat* devem executar uma sequência canônica de temas: "obedecendo uma ordenação específica, a evolução previsível dos temas melódicos da grande flauta os transforma quase em simples movimentos de uma única e longa peça musical. Os homens começam pelo tema da anta (*wotomo*), seguido pelo da queixada (*apianã*) e chegam finalmente ao do guariba (*arun*)" (Teixeira-Pinto 1997: 110). Durante um longo período os músicos se detêm na execução dos temas da anta e da queixada. Quando se levantam e começam a dançar ao lado de suas esposas, batendo o pé direito forte contra o chão, é sinal de que os homens finalmente começaram a tocar o último tema da sequência musical: o tema do guariba. Este tema constitui-se como uma espécie de anúncio da chegada dos caçadores que, a partir daí, podem aparecer a qualquer momento:

> Já de madrugada, e no último de seus acampamentos provisórios, os caçadores empertigam-se auxiliados pelos parceiros com quem perambulavam na mata: no rosto pintam uma grossa linha de jenipapo que, passando pela testa, liga orelha a orelha e vai daí aos lábios; o tórax e parte da perna com linhas paralelas, traços e pontos espalhados por toda parte. Uma longa peruca de palha (*pwanat*) e um saiote de penas de mutum (*euaragiri*) completam a vestimenta. Penduram no pescoço uma réplica da pequena *tsimkore*, a flauta que aprenderam a fazer com a divindade *Akuanduba*, com quem conviveram antes que a existência terrena tivesse lugar. Deixam tudo o que caçaram no acampamento, mas retomam outra vez as armas – arcos, flechas e, hoje também, facões e espingardas (quando a munição para que se as leve à caça) – e põem-se a caminhar em fila indiana na direção da aldeia. Já de longe escutam a música do macaco guariba (*arun*), a melodia que deve anteceder a entrada (Teixeira-Pinto 1997: 110)

Armados de seu instrumental cinegético, o retorno dos caçadores encena uma última caçada: "mesmo sob as vestes, [os caçadores] ainda continuam a desempenhar o papel daqueles que vêm para matar os bichos: o disfarce dos homens que chegam é para não assustar os guaribas que tocam e dançam nos pátios da aldeia" (Teixeira-Pinto 1997: 111). Mas por que os caçadores se vestem para caçar esses "guaribas"?

6) A disputa sedutora

Como vimos rapidamente mais acima, a caçada dos guaribas não envolve a atração, mas a perseguição. (A técnica de atração é utilizada para matar outras espécies de macacos, além de algumas aves.) Todavia, para caçar esses "guaribas" da aldeia, os caçadores que retornam da floresta fazem uso de todo um aparato técnico da atração: "o saiote de penas de mutum e a longa peruca de palha de tucum (*mondó*) ou buriti-bravo (*egak*) não são apenas adornos, mas cumprem uma função na simbólica de atração dos caçadores: são disfarces que permitem uma aproximação sorrateira. A peruca é dita *pwanat*, mas na cabeça dos caçadores que voltam é *eporokuru pwanat: eporokuru* é aquilo que certas coisas na natureza tem e que lhes dá beleza" (Teixeira-Pinto 1997: 111). Disfarçados de belos mutuns[35], os caçadores intentam seduzir aqueles "guaribas" que dançam e cantam na aldeia. Ora, toda a performance musical que prepara a chegada dos caçadores também é concebida pelos aldeões "guaribas" como uma forma de atrair os caçadores: "concebe-se que os caçadores estejam sendo atraídos (*idutpot* – do verbo para imitar os bichos para atraí-los, *idutkitpit*) pela sequência das músicas que são tocadas – numa nítida evocação de um dos princípios técnicos das caçadas: «o guariba atrai mutum», é o que afirmam" (Teixeira-Pinto 1997: 110).

As questões que Teixeira-Pinto se coloca ao comentar e analisar este ritual me parecem fundamentais: "Quem atrai quem, e qual é a natureza dessa atração?" (1997: 111). Se o tema musical dos guaribas é executado na aldeia como forma de *guariba atrair mutum*, o disfarce ritual dos caçadores se dá como forma de *mutum atrair guariba*. O ritual Arara do retorno dos caçadores parece, assim, encenar uma disputa entre atrações. Quem atrairá quem? O mutum atrairá o guariba, ou o guariba o mutum?

Os caçadores-mutum se aproximam silenciosamente da aldeia para não assustar os aldeões-guariba. Os que chegam tocam a flauta *tsinkore* e adentram a aldeia lançando flechas contra as casas. Aos berros, correm em direção ao centro do pátio. Lá eles encontram as pessoas "dançando ao redor dos velhos líderes

35 Os mutuns são animais que não parecem oferecer perigo algum aos Arara. Não são predadores dos Arara e, como presas, podem servir de alimento mesmo pelos homens panemos ou em couvade (ver Teixeira-Pinto 1997: 94). Ainda que se pintem com motivos do jaguar, os caçadores em retorno se vestem de mutum para não assustar os aldeões.

residenciais que, em pé e de braços com suas esposas, ainda tocam a música do guariba" (Teixeira-Pinto 1997: 111). Correndo em torno deles, os caçadores intercalam pequenos urros indecifráveis com o som da flautinha *tsimkore*, até que, seguros pela cintura, recebem das mulheres uma boa cuia de *piktu*. Bebendo-o de uma só vez, diretamente das mãos das mulheres – pois "os caçadores não tocam nos recipientes que tem a bebida" (Teixeira-Pinto 1997: 112) –, os caçadores passam a se comportar como gente, restabelecendo uma comunicação verbal: "somente depois desse primeiro gole é que estabelecem os diálogos de praxe: falam da grande sede que estavam sentindo, mas ainda não se referem às performances da caçada" (Teixeira-Pinto 1997: 112).

São os "guaribas" (aldeões), portanto, que atraem os "mutuns" (caçadores) – e não o contrário. Mas quais eram as perspectivas em confronto nessa disputa sedutora? Quais eram as relações virtuais que estavam em disputa para a atualização do reencontro? Os Arara contam um mito a respeito do retorno de caçadores da floresta que, sem receber o *piktu* das mulheres, acabam virando porcos.

> Na zoologia Arara, caititu e queixada têm em comum a avidez e a voracidade no alimentar-se e também a audácia, a valentia, a petulância e a tremenda desordem que causam por onde passam. "Há muito tempo" [*itagarãn* – fórmula verbal com que iniciam as narrativas míticas], antes que os anfitriões aprendessem a controlar os visitantes através da oferta de bebida, os caçadores entravam na aldeia, corriam em círculos e voltavam outra vez para o mato. Sem receber bebida eles iam para o acampamento, consumiam toda a carne (não havia porque reservá-las, posto que nada deviam àqueles que estavam na aldeia) e, na caminhada de volta à casa, iam pouco a pouco se transformando em porcos do mato. E é assim que hoje muitos perambulam em bandos pela floresta, sem que ninguém consiga mais atraí-los, controlá-los, domesticá-los (Teixeira-Pinto 2006: 12)

Correndo em círculos na aldeia, os caçadores míticos que chegam da floresta não encontram nem a música nem o *piktu*. Eles então retornam ao acampamento e comem o que caçaram, mas quando se levantam e começam a caminhar, transforma-se em porcos, i.e., em animais que os Arara não podem atrair, controlar ou domesticar. Mas hoje há música e *piktu*: a música atrai os caçadores e a bebida *os domestica*: deixam

de se portar como predadores e passam a se portar como gente, comunicando-se verbalmente. Ademais, o fato das mulheres servirem as cuias de *piktu* diretamente de suas mãos (sem que os caçadores possam tomar para si o recipiente), me parece representar, na encenação ritual, o ato da amamentação, pois nem o leite nem o *piktu* podem ser dissociados do corpo da mulher que as oferece. De todo modo, o leite e o *piktu* são ambos ricos daquela "substância *kuru*" que circula entre os que os consomem. Neste sentido, é interessante observar que quando os caçadores chegam da mata, os aldeões já estavam bebendo *piktu* há muito tempo: o ato de estender aos que chegaram o *piktu* que já estavam bebendo faz com que o *kuru* possa circular entre todos – momento em que se reestabelece a comunicação humana, entre parentes.

Tudo se passa, então, como se as relações virtuais em disputa para a atualização do reencontro entre os caçadores e os aldeões fossem *a caça* e *a criação* (ou, no sentido que vamos usando aqui, *familiarização*): se os caçadores agem no rito como se quisessem atualizar o reencontro como uma relação de caça, os aldeões agem para atualizá-lo como uma relação de familiarização. Ponto importante, *essa disputa de perspectivas não parece ter como modelo a guerra – conforme vimos entre os Yudjá –, mas a sedução*. Tanto as músicas dos aldeões quanto os disfarces dos caçadores constituem modos de atração do interlocutor. A posição desta disputa, portanto, não seria a de *inimigo para outrem*, mas a de *sedutor para outrem*[36].

7) Dupla audiência: a arte do ludibriar

Quando perguntado sobre a razão das flautas soarem, o velho Piput respondeu à Teixeira-Pinto (enquanto preparava uma das *tanat-tanat*): "É para avisar *oto* que Arara está matando bicho! Ele escuta a música no mato e sabe que Arara caçou" (Piput apud Teixeira-Pinto 1997: 67).

As flautas dos aldeões (dos "guariba") não soam apenas aos caçadores, mas também aos *oto*. E aos *oto* as músicas comunicam a matança dos bichos que eles

36 As estratégias de sedução que aldeões e caçadores se utilizam passam, ambas, pela música das flautas: os aldeões se fazem de "guaribas", a presa mais apreciada entre os Arara, através da música; ao mesmo tempo, os caçadores se fazem de "mutuns", animais inofensivos (i.e., não-predadores), tocando também uma flautinha sagrada. Teixeira Pinto (1997: 111) observa que guaribas e mutuns são cantores da madrugada – que é justamente o período em que os tocadores, fantasiados de guaribas e mutuns, se reencontram na aldeia. A relação entre música e sedução nos parece aqui pertinente – e fica aqui anotada, a espera de futuros desenvolvimentos.

controlam e protegem. Mas como entender essa notificação tão sincera em meio a tantos ardis, enganações e evitações dos Arara em relação ao universo animal nessas caçadas coletivas? Não se submeteriam os Arara nesse movimento ao risco da vingança dos *oto*? Segundo Teixeira-Pinto, a notificação se dá em função do estabelecimento de uma boa relação com os *oto*: "o empenho numa melhor performance das *tanat-tanat* é a expectativa de uma melhor relação com os donos-de-bicho em função de uma caçada eventualmente produtiva" (1997: 72). O autor sugere, assim, que a notificação da matança aos *oto* seja um modo de reconhecê-los como os donos da caça, ou seja, um modo de se prestar contas e respeito a quem se deve: "os *oto* são espíritos «dono-de-bicho» que apreciam o respeito que os humanos demonstram" (Teixeira-Pinto 1997: 71). Tudo se passaria, assim, como se os Arara e os *oto* estabelecessem, através da notificação, um "pacto de consentimento" (1997: 71) sobre a caçada – pacto semelhante ao que o xamã dos Yudjá estabelece com o xamã dos porcos (rever o capítulo anterior).

Quero aqui, no entanto, propor outra leitura. As músicas instrumentais dos Arara são, nas palavras de Teixeira-Pinto (1997: 67), "músicas *de* e *para* animais". Músicas *para* animais porque são músicas dirigidas aos *oto*. Mas também são músicas *de* animais – e é este ponto que nos chama atenção. Observemos que, diferentemente do canto do xamã Arara que prepara a caçada coletiva, a comunicação musical que os aldeões estabelecem com os *oto* não se dá através da palavra cantada, mas através de temas instrumentais – temas que são nomeados como *temas animais*: tema da pomba-galega, tema da anta, tema da queixada, tema do guariba. Observemos também que, diferentemente do canto escondido e solitário do xamã Arara na floresta, a música das flautas é realizada pública e coletivamente na aldeia: os temas animais são executados por um naipe de flautas (tocando em uníssono ou em contraponto; um tema por vez ou mais de um tema em sobreposição). Ora, se as músicas instrumentais são músicas *de* animais – se as flautas entoam *coletivamente* os *temas animais* da pomba-galega, da anta, da queixada, do guariba – então talvez a posição de enunciação dessas músicas instrumentais não seja a mesma posição de enunciação do canto do xamã! Acredito que enquanto o xamã assume uma posição humana diante dos *oto* (i.e, um homem Arara enunciando palavras cantadas a seu interlocutor), os flautistas,

diferentemente, assumiriam uma posição animal diante dos *oto* (uma coletividade entoando temas animais, instrumentais).

As mensagens que o xamã e os flautistas dirigem aos *oto* também diferem: enquanto os xamãs dirigem-se aos *oto* pedindo filhotes para criação, os flautistas dirigem-se a eles notificando uma predação de animais. E aqui a coisa toda começa a ficar interessante. Se os flautistas procuram assumir a posição de animais diante dos *oto*, conforme vamos sugerindo, então eles estariam a tentar assumir a posição de *protegidos* diante de seus *patronos protetores* – o que implica que aquela notificação das flautas aos *oto* consistiria menos em um "nós Arara reconhecemos, respeitosamente, que estamos matando seus animais" e mais em um "nós animais, nós que somos seus protegidos, estamos sendo atacados e predados!". Se assim é, observemos também que as flautas não notificam apenas um ato de predação: *elas também identificam aos oto os agentes desse ato predatório* – segundo o velho Piput, lembremos, as flautas soam para avisar *oto* que *os Arara estão caçando*. Ora, as flautas soariam então para denunciar o ataque cinegético dos Arara, i.e, para notificar os *oto* da traição que os Arara lhes infligiram ao prometer-lhes algo que não cumpriram (a promessa de criação acabou se realizando como predação).

Esta notificação implica grandes perigos. Segundo Teixeira-Pinto, "a predação (ao menos para os Arara) é uma (rel)ação bitransitiva: 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 de presa" (1997: 101). Páginas acima vimos um exemplo dessa relação bitransitiva: a morte de um Arara por um *oto* específico dá aos Arara o direito de se vingar, i.e., de contra-atacar e de caçar os animais sob a proteção deste *oto*: "Se [um *oto*] levou almas humanas para criar, a caça dos animais de sua espécie estará liberada. Mas até que saibam qual o *oto* responsável, a floresta fica fechada para a caça – e dependerá de um xamã, especialmente convocado para tal fim, identificá-lo e liberar outra vez as caçadas" (Teixeira-Pinto 1997: 106). Ora, se as flautas estão notificando, aos *oto* (protetores das presas), o acontecimento de uma predação e os agentes dessa predação, me parece então que esta notificação está abrindo um caminho possível para a vingança dos *oto* contra os caçadores: "a morte desmesurada dos animais sob seu controle leva os *oto* a também imporem a morte aos

humanos” (Teixeira-Pinto 1997: 101).

Mas por que os aldeões colocariam os caçadores Arara, seus convivas, sob o risco de serem mortos pelos *oto*, i.e., de serem capturados como *iamit* dos *oto*? Seria a música das flautas uma traição dos aldeões contra os caçadores? Me parece que não. Ao contrário, penso que, assim como o canto do xamã, a música das flautas é entoada também para enganar os *oto* e para ajudar caçadores Arara...

Lembremos, assim, daquela dupla audiência: as músicas das flautas se dirigem tanto aos *oto*, quanto aos caçadores que retornam da floresta. Dirigindo-se aos caçadores, as músicas das flautas não soam nem para comemorar a caçada nem para homenagear os caçadores, mas para encenar a atração e a familiarização desses caçadores. Tudo se passa como se os aldeões, apresentando-se aos *oto* como coletividade animal, assumissem eles próprios o ataque e a vendeta contra a matança desmesurada dos caçadores, realizando justamente a vingança o que os *oto* fariam contra eles, a saber, *a captura e a familiarização dos caçadores como iamit* (digo “como *iamit*” porque o oferecimento de *piktu* pelas mulheres, espécie de amamentação[37], é ato fundamental para a familiarização dos caçadores).

“O rito Arara é certamente uma pantomima. Mas não é auto-evidente o quê exatamente eles estariam representando ali” (Teixeira-Pinto 2006: 10). Sugerimos na seção acima que esta pantomima está a encenar uma disputa entre duas relações: a caça e a criação (familiarização). Queremos agora sugerir que os atores Arara dessa pantomima não estão encenando uns para os outros, mas para uma plateia de *otos* (a real audiência). Ao acompanhar como expectador a cena da familiarização dos caçadores Arara realizada pelos “guaribas”, os *oto* se sentiriam vingados e não precisariam, eles mesmos, contra-atacar (de verdade) os caçadores Arara capturando-os como *iamit*. Ao assumir-se como animais, os aldeões flautistas fingem aliança com seus *oto* protetores, encenando uma falsa vingança contra os Arara traidores enquanto estes, por sua vez, fingem serem atraídos e familiarizados pelos “guariba”, de quem aceitam a bebida e com quem, familiarizados, passam a falar na mesma língua.

37 Sugeri acima que o fato das mulheres servirem as cuias de *piktu* diretamente de suas mãos (sem que os caçadores possam tomar para si o recipiente) representaria, na encenação ritual, o ato da amamentação, visto que nem o leite nem o *piktu* podem ser dissociados do corpo da mulher que as oferece. Ademais, notamos também que o *piktu* se aproxima do leite materno por conter a substância *kuru* – aquela que circula e faz parentesco entre os que a ingerem.

Capítulo III

Sobre a mitologia cinegética dos Yaminawa

Conforme escrevi no início desta tese, meu primeiro projeto era o de estudar a caça na Amazônia Indígena (entre os grupos pano) através da análise de mitos. Infelizmente, este autor não tinha o fôlego que imaginava ter ao escrever o projeto de pesquisa. De todo modo, o presente capítulo é dedicado àquele primeiro propósito: segue-se, aqui, algumas análises sobre uma pequena série de mitos yaminawa do Alto Acre (Calávia Sáez, 2006). As análises cá oferecidas também são inspiradas no método estrutural lévi-straussiano de análise de mitos – inspiração já anunciada na Introdução desta tese, mas pouco explorada ali. Apresento no início deste capítulo o que acredito ser o essencial sobre o pensamento e o método lévi-straussiano acerca dos mitos (e o/a leitor/a descobrirá a razão dessa escolha ao final deste capítulo).

1) Introdução: Lévi-Strauss e os mitos

(1.1) Ciências

Lévi-Strauss sempre manifestou seu apreço pela ciência (Viveiros de Castro 2002, 2011a; Sztutman 2015). Ao tomá-la como produção do espírito humano não a considera como privilégio de uma sociedade ou de uma época diferenciadas, e ao destacar suas diligências objetivas não faz mais do que indicar sua especificidade (visto que tal pendor objetivo não constitui-se como faculdade única do pensamento humano).

Para o mestre francês não há dúvidas de que o pensamento mítico seja da ordem da ciência. Desde seu primeiro artigo sobre o tema, Lévi-Strauss (1955) censura a tendência de tomar os mitos como devaneios da consciência coletiva ou passatempo gratuito caracterizado pelo afã de associações contingentes. O projeto das *Mitológicas*

(Lévi-Strauss 1964, 1967, 1968, 1971a) insiste em destacar as qualidades objetivas deste pensamento, constituindo-o plenamente como ciência selvagem (não como forma balbuciante da ciência).

Segundo o autor, a diferença entre a ciência selvagem realizada, por exemplo, por um *bricouler* e a ciência domesticada realizada, por exemplo, por um engenheiro (ver Lévi-Strauss 1962) encontra-se sobretudo na natureza dos meios empregados por cada um desses artífices: enquanto o engenheiro se utiliza de um aparato instrumental concebido à medida do projeto que pretende realizar, o *bricoleur* adapta seu projeto ao aparato instrumental que tem à mão. O aparato instrumental operacionalizado pelo mito é deste último tipo, pois constitui-se como um conjunto heteróclito e limitado, ainda que extenso, de perceptos (não de conceitos) – diferentemente do conceito, que é concebido sob a medida do projeto, "cada [percepto] representa um conjunto de relações, ao mesmo tempo, concretas e virtuais" (Lévi-Strauss 1962: 35 – grifos adicionados). O *bricoleur* intelectual é aquele que, a despeito das relações concretas que caracterizam seu conjunto instrumental, age explorando as relações virtuais desse material, procurando fazer com que as peças de seu conjunto signifiquem, conforme seu projeto, outras coisas. As relações concretas do conjunto instrumental explorado pelos mitos implicam, sempre segundo o autor, limitações ausentes no conjunto conceitual explorado pelo engenheiro: tudo se passa como se o pensamento perdesse imaginação e ganhasse potência na medida em que se utiliza de instrumentos menos concretos, i.e., mais conceituais.

(1.2) Pensamento *sui generis*

A lógica das qualidades sensíveis que caracterizam uma ciência do concreto foi analisada por Lévi-Strauss em dois campos distintos: o totemismo e a mitologia. O totemismo lévi-straussiano pode ser descrito, grosso modo, como uma lógica que opera associando duas séries paralelas de relações homólogas. A lógica totêmica é, por exemplo, aquela que se apropria concretamente das relações agonísticas entre o galo e a raposa – esta ataca o que aquele defende (i.e., o galinheiro) – para pensar o antagonismo entre dois times de futebol: seguindo um princípio de homologia, os torcedores de Atlético Mineiro e Cruzeiro se apropriam da diferença entre o galo e a

raposa para pensar as relações de rivalidade que mantêm entre si.

Mas se a lógica totêmica constitui um sistema mais fechado, sincrônico (**a : b :: x : y**), a lógica do pensamento mítico conjuga dimensões sincrônicas e diacrônicas. Esse carácter *sui generis* do pensamento mítico, essa "ambiguidade fundamental" (Lévi-Strauss 1955: 224), é anunciada desde o primeiro trabalho que Lévi-Strauss (1955) dedica à mitologia. Utilizando-se da distinção avançada por Saussure entre *langue* e *parole* – dois aspectos complementares da linguagem: o primeiro sistêmico, finito e sincrônico; o segundo operacional, virtualmente infinito e diacrônico –, Lévi-Strauss identifica na operação do pensamento mítico um sistema temporal que combina as propriedades sincrônicas da *langue* com as propriedades diacrônicas da *parole*.

Mas como essa ambiguidade temporal se manifesta no mito? Dito de súbito, a narrativa mítica é linear e cíclica: ainda que apresentados numa sequência linearmente conectada, os episódios míticos constituem ciclos que se repetem. Esse tempo espiralado, síntese da linearidade diacrônica com a circularidade sincrônica, formata o mito numa "estrutura folheada" (Lévi-Strauss, 1955) que é, justamente, aquilo que permite a ampla difusão oral do mito: "Todo mito possui uma estrutura que dirige a atenção e ecoa na memória do ouvinte. É, aliás, por essa razão que os mitos podem ser transmitidos pela tradição oral" (Lévi-Strauss 1991: 49).

Me parece que esta diferença entre a dimensão temporal do pensamento totêmico (por assim dizer, mais sincrônico) e a dimensão temporal do pensamento mítico (sincrônico e diacrônico) se deve, fundamentalmente, à natureza paradoxal dos objetos que o pensamento mítico é chamado a lidar. Segundo o autor (ver Lévi-Strauss 1955), o objeto mítico é sempre alguma contradição dificilmente redutível ou irredutível, e o exercício mítico uma forma paradoxal de (tentar) resolvê-las. Tratemos um pouco desta diferença.

*

"O pensamento mítico provém da tomada de consciência de determinadas oposições e tende a sua mediação" (Lévi-Strauss 1955: 242). Assim posta, a definição

do *modus operandi* do pensamento mítico poderia também descrever o *modus operandi* do pensamento totêmico: ambos mediam oposições. A diferença entre esses pensamentos me parece estar, como disse acima, na natureza do objeto que o mito é chamado e lidar. Para que o pensamento mítico possa se desenrolar é essencial que suas oposições *impliquem contradições*: "Se o objetivo do mito é, de fato, fornecer um modelo lógico para resolver uma contradição (tarefa irrealizável quando a contradição é real), um número teoricamente infinito de camadas será gerado, cada uma delas ligeiramente diferente da que a precede" (Lévi-Strauss 1955: 248). Motivado assim por uma *oposição-contradição*, o pensamento mítico gera uma série extensa de oposições, uma como transformação da outra. Comparadas a partir da sequência temporal em que aparecem no mito, as oposições míticas são tanto *homólogas* entre si (pois apresentam, digamos, um mesmo formato contraditório), quanto *gradativas* uma após a outra (pois elas vão se enfraquecendo, perdendo sua intensidade contraditória, conforme a série de oposições vão aparecendo no mito).

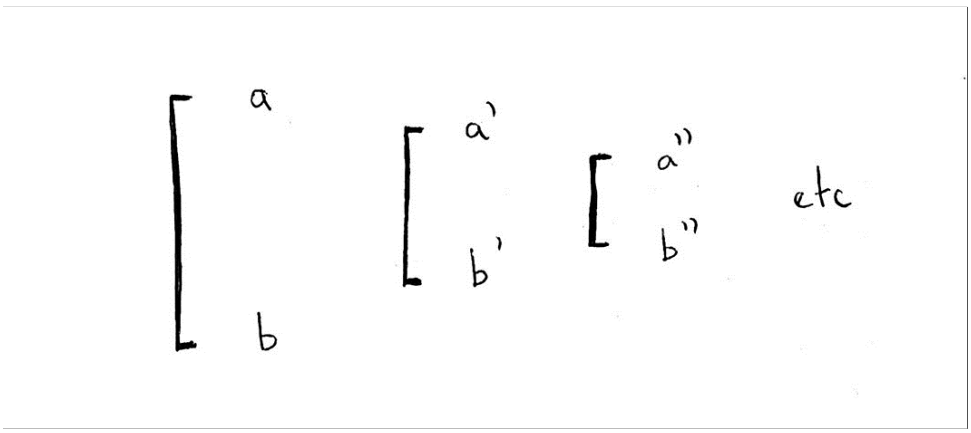

Figura 1. Série gradativa de oposições míticas

Essa relação de *homologia e gradação* entre as oposições míticas faz com que a cadeia formada pelas séries destas oposições se constitua como um conjunto de transformações metonímicas: diferentemente das séries de oposições totêmicas (correlação de oposições *metafóricas*, por assim dizer, dispostas em séries paralelas), as oposições míticas se interconectam numa série contínua (cada oposição emerge

como variação mais fraca de uma oposição anterior).

A essa sucessão contínua das oposições míticas Lévi-Strauss chama cadeia de *mediações*. Sublinho aqui o termo *mediações* para sugerir que esse modo de conceber o pensamento mítico não deixa de constituí-lo como uma espécie selvagem de pensamento diplomático: diante das contradições irredutíveis que motivam a operação mítica, se não se faz possível resolvê-las, esforça-se ao menos, e sem se resignar, na tentativa contínua de remediá-las intelectualmente. E é aqui, na contradição irredutível que gera e motiva a cadeia das mediações míticas, que me parece instituir-se o *moto perpetuo* do mito: por um lado, o enfraquecimento das oposições observado na cadeia das mediações tem, de fato, um efeito remediador da contradição inicial; por outro, a cadeia de mediações gerada por esse movimento chega inevitavelmente a um ponto onde a oposição não pode mais se enfraquecer: a contradição motivadora do mito reapresenta-se subitamente sob a forma de uma oposição forte, i.e., os termos opostos dispõem-se novamente num distanciamento máximo, dando vazão, mais uma vez, a esse impulso diplomático do pensamento mítico que, sem se resignar, retoma seus processos de enfraquecimento das oposições, de sucessão das mediações, de agrupamento das transformações, etc[38].

Vê-se assim como a mediação de oposições operada pelo totemismo difere, na proposta lévi-straussiana, da mediação de oposições operada pela mitologia. As relações metafóricas que associam séries homólogas de oposições constituem o totemismo como uma estrutura de transformação sem ambiguidade. Sua estrutura, assim, guarda alguma semelhança com a estrutura linguística. A série natural que opõe galo e raposa, para voltarmos àquele exemplo acima, funciona, em certo sentido, como a *langue* da série homóloga (a série social): a diversidade virtualmente infinita das relações que cada torcedor do Atlético Mineiro ou do Cruzeiro pode manter com

38 Este ponto é bem trabalhado em "Como morrem os mitos" (1971b), que trata dos riscos implicados na viagem espacial, geográfica, das narrativas míticas: ao ultrapassar uma fronteira línguística-cultural, os mitos, afirma Lévi-Strauss, se invertem para fortalecer as oposições iniciais: "os sistemas mitológicos, após conhecerem uma expressão mínima, recuperam sua primitiva amplitude para além da fronteira. Sua imagem, porém, se inverte, um pouco como um feixe de raios luminosos penetrando em uma câmara escura por uma abertura pontual e obrigados por este obstáculo a se cruzarem: de maneira que a mesma imagem, vista corretamente do lado de fora, se reflete invertida no interior da câmara" (Lévi-Strauss 1971b: 264-266).

outros membros do seu clã e do clã adversário – das piadas jocosas às brigas violentas (passando pelas provocações mútuas, pelo mútuo apoio intra-clã e pelo tabu de usar, em dia de jogo, as cores do adversário, por exemplo) –, se realizam, cada uma delas, como se fossem atualizações possíveis de um sistema instituído pela série natural (Galo/ Raposa). A série social que opõe Atlético e Cruzeiro também pode funcionar como a *langue* da série correlata: os galos e as raposas poderiam, assim, realizar seus encontros agonísticos como operacionalizações diversas do sistema instituído pela oposição entre Atlético e Cruzeiro. Cada série, em suma, pode servir de *langue* (ou atualizar-se como *parole*) da série correlata.

Por outro lado, as relações metonímicas que associam numa série sucessiva e contínua as oposições míticas constituem o mito como uma estrutura ambígua de transformação. Eis aqui mais um aspecto interessante daquela "ambiguidade fundamental" (Lévi-Strauss 1955) dos mitos. Sistema em que as oposições se sucedem interminavelmente, o mito é uma espécie de *langue em desequilíbrio perpétuo*. Por não se formalizar como um sistema sincrônico e finito de regras, a *langue* mítica não pode ser tomada como logicamente anterior às operações (virtualmente infinitas) da *parole*: as estruturas míticas, diferentemente das linguísticas, não existem antes da narração: elas só se constituem em operação e não se encerram nos limites de uma narração. Não por acaso Lévi-Strauss refere-se ao jogo de xadrez – metáfora utilizada por Saussure para descrever a diferença entre as regras do jogo (*langue*) e as partidas jogadas (*parole*) – no prefácio de *História de lince* (1991): é no jogo de xadrez que o analista disputa com os mitos o lugar em que se revela, para o analista, a estrutura paradoxal de seu adversário:

> Joga-se contra o mito; e não se deve crer que o mito, que vem a nós de muito longe no tempo e no espaço, pode apenas nos proporcionar uma partida perempta. Os mitos não constituem partidas jogadas e acabadas. São incansáveis, entabulam uma nova partida a cada vez que são contados ou lidos (Lévi-Strauss 1991: 10).

É por isso que o princípio da indissociabilidade entre forma e conteúdo pressuposto pelos estudos estruturalistas (indissociabilidade que distancia o estruturalismo do

formalismo[39]) ganha, na análise dos mitos, um desenvolvimento máximo. Nas *Mitológicas*, a morte e sua origem é explorada tanto como tema (ver, por exemplo, o "complexo da vida breve" em Lévi-Strauss 1964) quanto como risco desagregador da forma estrutural mítica (Lévi-Strauss 1968, 1971b); a temporalidade *sui generis* é explorada tanto como tema (relações paradoxais entre as periodicidades cíclicas e lineares, em Lévi-Strauss 1967, 1968) quanto como marca de uma estrutura mítica sincrônica-diacrônica (por exemplo, Lévi-Strauss 1955); o dualismo é explorado tanto como tema (entre outros exemplos, ver a abordagem da gemelaridade em Lévi-Strauss 1991) quanto como forma oposicional a estruturar as narrativas míticas (Lévi-Strauss 1955, 1958, 1964, etc); a instabilidade é explorada tanto como tema (a passagem entre natureza e cultura; ou o perpétuo desequilíbrio do dualismo ameríndio) quanto como forma estrutural do pensamento mítico (a dinâmica, que procuramos expor acima, do enfraquecimento das oposições numa cadeia de mediações que alcança um ponto de impossibilidade de enfraquecimento, gerando um súbito fortalecimento da oposição inicial, etc...); etc[40]

(1.3) O método estrutural de análise dos mitos

O método estrutural de análise dos mitos, i.e., desse pensamento *sui generis*, pode ser vislumbrado, em sua operação, no conjunto dos textos em que Lévi-Strauss se dedica aos mitos. Fundamentalmente, o método propõe dois momentos de execução.

O primeiro momento é o da análise localizada do mito. Uma ou duas versões de um mito, tomadas como ponto de partida e de referência, são geograficamente circunscritas, contextualizadas e resumidas em pequenas frases (Lévi-Strauss 1955) pelo analista. Lévi-Strauss estabelece uma diferença importante, neste momento da

39 Ver especialmente Lévi-Strauss 1960.

40 A diferença entre as estruturas totêmicas e míticas pode ser pensada também no modo como Lévi-Strauss propôs ilustrá-las formalmente. (Ilustração, apresso-me a dizer, que não tem valor de prova: trata-se apenas de um artifício didático que oferece uma imagem concreta para ajudar o pensamento do leitor na tarefa de compreensão). Comparando o último termo da fórmula totêmica **[a : b :: x : y]** com o último da fórmula mítica **[Fx(a) : Fy(b) :: Fx(b) : Fa-1(y)]** podemos perceber a diferença entre ambas: o último termo da fórmula mítica opera uma *dupla torção*, infletindo a estrutura mítica tal qual uma fita de Moebius: como a fita, o exterior do mito não se distingue de seu interior. O caminhar do mito é o mesmo da fita (síntese de uma forma linear com uma forma cíclica) na medida em que pode ser feito infinitamente, sem interrupções. Para uma leitura não formalista da fórmula canônica do mito, da qual nos aproximamos, ver Almeida 2008.

análise, entre a *sequência* e os *esquemas* do mito. A sequência mítica descreve a ordem narrativa do mito: é neste plano que o analista resume em pequenas frases e enumera em ordem sequencial os acontecimentos míticos (1955). Os esquemas míticos, por sua vez, descrevem as relações estruturais (folheadas) que os acontecimentos narrados estabelecem entre si. Nas comparações que Lévi-Strauss faz entre mito e música, o autor sugere que estes esquemas míticos podem se organizar a partir do princípio musical da *harmonia* (quando as unidades de análise constituem-se como *feixes de relações verticais* que se articulam um ao outro horizontalmente – ver, por exemplo, Lévi-Strauss do mito de Édipo (1955)), ou a partir do princípio musical do *contraponto* (quando as unidades de análise constituem-se como *motivos de relações horizontais* que se articulam um ao outro verticalmente – ver, por exemplo, a sobreposição das relações sociológicas, ecológicas, econômicas e cosmológicas proposta por Lévi-Strauss em suas análises do mito de Asdiwal (1958)). Ademais, na passagem da sequência para os esquemas, o analista deve também descrever a operação da lógica das qualidades sensíveis. Contextualizar etnograficamente os mitos tem esse sentido: não se trata, para o autor, de reduzir o sentido dos mitos ao contexto em que ele aparece, mas de apresentá-lo como conjunto heteróclito a ser internamente operacionalizado pelos *bricoleurs* indígenas: o contexto, aqui, não se articula externamente à mensagem do mito – ao contrário, o contexto é operacionalizado como código, constituindo-se no mesmo plano e em conformidade com a mensagem que o pensamento mítico quer expressar.

O segundo momento do método é aquele em que o grupo de transformações míticas é constituído. Se o primeiro momento da análise procura trabalhar o contexto, os códigos e a mensagem do mito de referência, o segundo momento procura revelar seu "sentido" (Lévi-Strauss 1958: 172). O sentido de um mito não pode ser encontrado nele mesmo: é preciso compará-lo a outros, encadeá-lo num grupo mítico para que as transformações se revelem e, com elas, os sentidos dos mitos assim encadeados. Na "Abertura" de *O cru e o cozido* (1964) Lévi-Strauss descreve bem o desenvolvimento desse segundo momento da análise: certas sequências de um mito podem estabelecer relações de isomorfismo com outras sequências de outros mitos. Essas relações de isomorfismo são tomadas como "esquemas condutores" (1964: 21)

que permitem passar de um mito a outro: tais esquemas constituem as relações a partir das quais se estruturam, em nebulosa ou rosácea, os grupos míticos de transformações – podendo encadear, assim, mitos de uma ponta à outra da América indígena.

2) Mito e Caça

Apresentei minha leitura do que compreendo e do considero como mais interessante no trabalho de Lévi-Strauss sobre os mitos. A série gradual de oposições homólogas que o pensamento mítico encadeia, conforme o autor, em uma estrutura tanto linear quanto circular (i.e., tanto diacrônica quanto sincrônica) me pareceu interessante para se pensar a caçada amazônica. Vamos sugerindo, a partir das análises etnográficas sobre as caçadas yudjá e Arara, que a oposição e a luta de perspectivas entre predadores e presas se estende em diversos momentos que se encadeiam como etapas de um mesmo confronto cinegético. Uma das questões que surgiram dessas análises etnográficas diz respeito a um ponto específico da luta entre as perspectivas que se opõem numa caçada: a luta de perspectivas estabelecida na floresta entre um predador e sua pretendida presa tem a mesma intensidade que a luta de perspectivas que ambos estabelecem posteriormente, por exemplo, em um sonho? Entre a floresta e o sonho a intensidade do confronto se dá no mesmo grau?

Me parece que a série *gradual* de oposições homólogas que Lévi-Strauss sugere para descrever o pensamento mítico descreve bem, também, a série de oposições de perspectivas em confronto numa luta cinegética: a intensidade agonística da luta na floresta me parece maior que a intensidade agonística da luta onírica. Um caçador que perde um confronto na floresta para os porcos, por exemplo, perde muito mais do que perderia numa luta de perspectivas dada no sonho: perder uma disputa no sonho (lembremos dos exemplos yujdá e awá que trabalhamos no primeiro capítulo) pode fazer o caçador adoecer e se empanemar; mas perder a disputa com os porcos na floresta pode implicar a morte do caçador! Penso que na série das disputas, umas são mais cruciais (envolvem mais riscos) do que outras: caso contrário, se as disputas sucessivas que compõem uma luta cinegética se equivalessem, uma caçada não teria fim (a sucessão das disputas seria perpétua). Retornarei a este ponto no Capítulo V desta tese (“Considerações Finais”). Por ora, observemos que a indissociabilidade

entre forma e conteúdo que anotamos acima sobre as *Mitológicas* lévi-straussianas também caracteriza o pequeníssimo exercício de análise mitológica a seguir: a série gradual de oposições homólogas me parece ser, aqui também, forma e conteúdo dos mitos cinegéticos que analisaremos.

3) Análise de Mitos

(3.1) Cinegética Thompson: mitologia

Para introduzir nossas análises da cinegética dos Yaminawa do Alto Acre (na Amazônia), trago um mito thompson de caça, proveniente do grupo Utamqt (curso inferior do Rio Fraser – noroeste norte-americano), analisado por Lévi-Strauss no capítulo VI de *História de Lince* (1991):

> Certo dia, um homem que tinha duas mulheres, uma jovem mãe e outra grávida, foi caçar. Perseguiu cabras, perdeu-as de vista e ficou espantado ao encontrar duas jovens que afirmaram não ter visto cabra alguma (pois eram elas mesmas). Convidaram o homem a segui-las, tornaram-no capaz de escalar uma parede abrupta e fizeram-no entrar numa caverna abaixo do topo. Lá vivia muita gente. Ele se casou com as duas jovens, mas ambas o repeliram: "só temos relações sexuais durante um período muito curto, numa determinada estação do ano". Seus sogros o mandavam caçar e todas as vezes ele devia matar uma única cabra, que servia de alimento para todos os habitantes. Isso durou vários meses. O homem acabou desconfiado que as cabras que matava eram na verdade seus cunhados, dos quais apenas a parte cabra morria, enquanto a parte humana retornava para a casa ao anoitecer. Para certificar-se cortou o focinho de uma cabra morta. Um dos seus cunhados voltou com o nariz sangrando.
>
> Chega então a estação do cio, anunciada pela piracema de uma espécie de salmão. Entorpecido pela pelagem grossa que o cobria, o herói não consegue participar do cio. Suas mulheres lhe dão uma pelagem leve e ele consegue copular com todas as fêmeas.
>
> Os meses passam; uma das mulheres dá a luz a um menino que, ainda pequeno, pede para visitar seus avós humanos. O herói se põe a caminho com a mulher, o filho e um de seus cunhados chamado Komús ("cabra de dois anos"). Leva luvas cheias de gordura e comida.

> O homem tinha se ausentado por quase dois anos e todos o consideravam morto. No início invisível, ele se faz reconhecer pelos seus. Festejam com gordura e carne que se multiplicam magicamente. Para a mulher-cabra e seu irmão oferecem a comida habitual: uma sopa de musgos preta e banca. Mas o jovem Komús se empanturra, incha e tem uma atuação ridícula no jogo de bola. Riem dele, humilham-no, peidam em sua cara. Quando Komús termina de digerir, apodera-se da bola e foge para a montanha. Perseguem-no e ele provoca um vento glacial que mata os perseguidores. As cabras repreendem Komús que concorda em ressuscitar suas vítimas, mas peida na cara delas para se vingar. Finalmente ele volta para o mundo das cabras com a irmã. O herói e seu filho ficam na ladeia (ver Lévi-Strauss 1991: 71-72).

A análise de Lévi-Strauss começa com o seguinte comentário etnográfico: "antigamente, as cabras eram seres da mesma natureza que os homens, e assumiam a forma animal ou humana quando queriam. Os índios sabiam disso, e por essa razão continuam observando ritos especiais quando matam uma cabra" (1991:71). Após descrever o mito o autor traz um trecho de uma segunda versão thompson do mito que trata desses ritos cinegéticos realizados por ocasião da caça às cabras das montanhas. Nesta segunda versão, antes do herói voltar para sua aldeia, as cabras predestinam um grande futuro ao caçador, desde que ele obedeça certas regras:

> Quando matares cabras, trata seus corpos com respeito, pois são pessoas. Não mates as fêmeas, elas foram tuas esposas e dar-te-ão filhos. Não mates os filhotes, que podem ser sua progenitura. Tira apenas os seus cunhados, os machos. Não tenhas remorsos quando as matares, pois eles não morrem, voltam para casa. A carne e a pele (a parte cabra) te pertencem; seu verdadeiro eu (a parte humana) continuará vivendo como antes (Teit apud Lévi-Strauss 1991: 72).

Uma versão kwakiult (wakash), vizinhos costeiros dos Thompson (salish), vai de encontro com tal interpretação. "Para ter sucesso na caça [diz o mito], o herói deverá – por ordem das cabras – observar a abstinência sexual durante quatro anos. Um dia ele cede às investidas de sua companheira, perde seu poder e desaparece no interior, transformado em um urso *grizzly*" (Lévi-Strauss 1991: 75).

Chamo atenção desses ritos para destacar o consentimento predatório estabelecido a partir de uma espécie de contrato cinegético a envolver caçadores e presas. Nas versões thompson o ponto fica bem claro. Na primeira delas o sogro-cabra pede ao herói para caçar seus cunhados-cabras; na segunda versão as cabras acrescentam que não há razão para remorsos nessa caçada, visto que é a parte animal que se caça (não a parte humana). São as próprias cabras, portanto, que instituem as regras da caça às cabras: caçar só os machos; não caçar as fêmeas e os filhotes; respeitar a abstinência sexual, etc. O mito kwakiult, enfim, nos chama a atenção para os perigos da desobediência e da quebra dessas regras cinegéticas: o caçador perde seus poderes, se transforma em um urso grizzly e passa a viver solitariamente. (Aliás, estes perigos também são tratados pela primeira versão thompson. Voltaremos a este ponto no final desta análise.)

Um segundo ponto que me parece importante destacar está no fato de que essas relações cinegéticas se dão entre dois grupos de *afins*. As relações de afinidade entre as cabras e seus caçadores atualizam uma estrutura que pode ser assim descrita: duas unidades sincrônicas que se alternam diacronicamente conforme o ciclo anual. Veja o esquema abaixo:

Figura 2: O signo (+) designa uma espécie de obrigação e o (–) uma interdição.

O herói thompson (Ego) era casado com duas esposas humanas com as quais matinha relações sexuais (uma delas tinha um filho e a outra estava grávida), mas quando passa a viver com as cabras ele se casa com duas esposas com as quais não pode manter relações sexuais. Nesse primeiro momento de suas relações com as

cabras, **(1)** o herói mantêm ao mesmo tempo uma relação negativa com suas esposas (uma relação sem sexo) e uma relação positiva com seus afins homens: seu *sogro* pede a ele que mate diariamente uma cabra apenas (ou seja, um *cunhado* por dia), que servirá de alimento para a aldeia. Esta dinâmica se desenrola durante meses. Mas com a chegada dos salmões a estrutura se inverte: **(2)** o caçador, que não podia manter relações sexuais com suas esposas e que caçava um cunhado-cabra por dia, passa a manter livremente relações sexuais com todas as mulheres da aldeia (não apenas suas esposas), ao mesmo tempo em que interrompe as relações cinegéticas que mantinha com seus cunhados-cabra[41].

Em sua estadia nas aldeias das cabras, as relações de afinidade vivenciadas pelo herói mítico constituem uma estrutura em quiasma: a temporada de caça é sem sexo, e a temporada sexual é sem caça. Uma das características interessantes dessa estrutura em quiasma está em que *a efetivação de uma relação de afinidade (a caça, por exemplo) implicava imediatamente a negação da outra (o sexo) – e vice-versa*. Exploraremos este ponto mais adiante. Por ora, observemos o contraste entre o estabelecimento das relações de afinidade humanos-cabras na aldeia das cabras e na aldeia dos humanos.

No retorno do herói a sua aldeia, ele leva consigo seu filho, uma de suas esposas e um de seus cunhados (Komús) – além de gordura e carne. Ao recebê-los, os aldeões repartem a gordura e a carne fartas (que se multiplicam magicamente) com o herói e seu filho, mas não com Komús e sua irmã, que ficam a comer a sopa de musgos preta e branca. Diferentemente da recepção que as cabras oferecem ao herói, a recepção que os humanos oferecem às cabras segrega, num dos planos mais fundamentais da socialidade (i.e., a comensalidade festiva), os afins entre si: enquanto os humanos comem a comida feita na aldeia das cabras, as cabras comem a comida feita na aldeia dos humanos. Os humanos não parecem ser anfitriões tão bons quanto às cabras, pois além de não compartilharem o mesmo farto e saboroso repasto festivo com os que

41 Entre esses dois momentos há um contraste interessante: [i] a temporada de caça (sem sexo) é longa, mas comedida – mata-se apenas um cunhado por dia; [ii] a temporada de sexo (sem caça) é curta, mas intensa – o intercurso sexual é livre e exagerado, dando-se, inclusive, com a sogra. Lévi-Strauss destaca esta observação para dizer que, entre os índios salish do interior (culturalmente próximos dos thompson), a relação genro-sogra é marcada por uma série de tabus de evitação.

chegaram, acabam oferecendo a eles, nas palavras de Lévi-Strauss, uma "comida habitual". Komús, ademais, é maltratado e humilhado no jogo pelos anfitriões, que riem dele e peidam em sua cara[42].

Trazendo o herói para sua aldeia, as cabras o familiarizam compartilhando com ele o mesmo repasto e casando-o com duas esposas cabras. Ao contrário, ao receber Komús do modo como fizeram (i.e., negando-lhe o mesmo repasto, maltratando-o e humilhando-o no jogo), os humanos estão justamente recusando a familiarização deste afim. O agonismo que daí se estabelece acaba se desenvolvendo como uma relação de predação. Na sequência do mito, Komús rouba a bola do jogo, atrai seus perseguidores para a montanha (i.e., sua aldeia) e os mata através de um vento glacial (o inverso do peido que recebera). Repreendido pelas outras cabras da aldeia, Komús acaba ressuscitando os homens que matou, sem deixar, contudo, de peidar na cara deles. Todo o episódio final do mito remete, com uma dupla inversão, ao aparato ritual da caçada às cabras na região. Trata-se, o ritual, de garantir a contraparte humana prevista em seu acordo cinegético com as cabras: segundo tal acordo, as cabras só consentem em oferecer-se como presas aos humanos se eles se comprometerem a realizar respeitosamente os ritos que garantam a ressuscitação e o retorno das cabras para sua aldeia[43]. O episódio mítico inverte, primeiramente, o caráter respeitoso desta relação contratual (o respeito vira desrespeito mútuo) e, em segundo lugar, as posições relativas de caçador e de presa, visto que ali não são os humanos os caçadores das cabras, mas a cabra (Komús) o caçador dos humanos: é ele quem, roubando a bola, atrai as presas para abatê-las e depois ressuscitá-las.

A inversão mítica das posições relativas de caçador e presa vem aqui, provavelmente, para alertar os caçadores sobre os perigos do contra-ataque vingativo

42 Há outro ponto que vai na direção deste argumento de que no mito, comparado às cabras, os humanos são anfitriões muito piores: diferentemente do tratamento negativo que Komús recebe de seus cunhados-thompson por se mostrar *desajeitado no repasto*, o tratamento que o herói recebe das mulheres-cabra ao se mostrar inicialmente *desajeitado no sexo* é positivo: sem qualquer menção de maltratá-lo, suas esposas, ao contrário, o ajudam a copular com todas as outras mulheres-cabra ao trocar-lhe a roupa pesada por uma mais leve.

43 Garantia, ademais, de que o que se come da cabra é apenas sua carne, i.e., de que o repasto é um ato destituído de qualquer marca de canibalismo e de quaisquer possíveis perigos metafísicos.

das cabras[44]. De todo modo, a primeira e a segunda parte do mito parecem opor, se estou realizando uma boa análise, as relações de familiarização e de predação entre afins: na aldeia das cabras, os anfitriões se esforçam em familiarizar o herói mítico (que de fato se deixa, ali, familiarizar); mas na aldeia dos humanos, i.e., na segunda parte do mito, a segregação dos afins cabras aponta justamente para a negação de sua familiarização pelos anfitriões – negação que acaba desembocando numa relação de predação (com Komús na posição de caçador dos humanos). Este tipo de oposição entre predação e familiarização é um dos pontos que vamos destacando ao longo desta tese. Mas aqui há um outro ponto, interessante, que merecerá nossa atenção daqui pra frente: me refiro àquela estrutura de afinidade em quiasma, na qual a efetivação de uma das relações de afinidade implicava a negação imediata da relação de afinidade correlata. A seguir veremos essa mesma estrutura, também associada à caça, em outro lugar e num outro registro: a sociologia do casamento jivaro (Amazônia).

(3.2) Cinegética Jivaro: sociologia

Dentro de um esforço comparativo, esta seção traz alguns comentários sobre certas particularidades do casamento jivaro tal qual analisado por Anne Chrtistine Taylor em "Le sexe de la proie" (2000). Veremos aqui, entre outras coisas, uma atualização alternativa daquela estrutura em quiasma das afinidades que esboçamos acima.

Longas e conflituosas negociações são necessárias para que os Jivaro se certifiquem que o casamento a se realizar não se dê como um rapto, mas como uma união mutuamente consentida[45]. Nestas negociações, os pais da moça expressam uma relutância ritual mais ou menos forte para conceder sua filha que, por sua vez, também se mostra arredia – mesmo que não desgoste do arranjo matrimonial em questão. Quando a relação matrimonial é consentida, o esposo se instala na casa de

44 Segundo a análise de Lévi-Strauss, a função ostensiva do conjunto de mitos que ele analisa, incluindo especialmente este que aqui separamos e analisamos, é o de explicar "a origem dos ritos dos quais depende o sucesso do caçador" (1991: 82). Acreditamos que o sucesso do caçador também se deve à neutralização dos perigos da vingança animal envolvidos na desobediência da respeitosa contraparte ritual.

45 Casamento de grande prestígio para o homem jivaro é aquele realizado por ocasião de uma expedição guerreira: os homens guerreiros raptam nas suas empreitadas mulheres do grupo inimigo.

seu sogro e passa a dormir junto de sua esposa. E aqui algo interessante se institui: um irmão da esposa, solteiro (celibatário), é chamado a passar as primeiras noites dormindo entre os recém-casados. Não há sexo nesse *ménage à trois*: a entrada deste terceiro vem instituir uma interação entre duas relações de afinidade distintas, a saber, a *relação entre cunhados* e a *relação entre marido e mulher*.

Num primeiro momento, a relação entre cunhados se constitui como uma relação positiva – relação lúdica, fraternal, marcada pelo companheirismo –, enquanto a relação entre marido e mulher se constitui como uma relação negativa – relação de evitação marcada por uma tensão constante: não há interação sexual e a esposa inclina-se a discordar do marido. No entanto, à medida que o tempo vai passando, essas duas relações de afinidade de invertem: marcada inicialmente pela intimidade, a relação entre cunhados vai se tornando bastante tensa e formalizada (torna-se uma relação ritual "guerreira"), ao passo que o formalismo negativo e tenso das relações iniciais entre marido e mulher vai dando lugar à intimidade sexual.

Figura 2: O signo (+) designa a informalidade e o (–) a formalidade das relações.

No convívio com seus afins, a relação que um homem estabelece com sua esposa é a da *domesticação* (Taylor 2000, *passim*), que vai gradualmente se efetivando para culminar na intimidade dos intercursos sexuais[46]; enquanto que as relações que este mesmo homem estabelece com seu cunhado constitui-se, ao longo do tempo, sob o modo de um *estranhamento*, visto que a intimidade informal dá lugar

46 É interessante observar a inflexão disso nas estratégias matrimoniais jivaro: os homens adultos desposam jovens meninas, impúberes, para que elas possam ir aos poucos se acostumando com eles. Como as relações sexuais são interditadas para um recém-casal, o casamento tem a vantagem de fazer coincidir tal interdição ao período de impuberdade das meninas.

a uma relação guerreira cerimonial: os cunhados tornam-se parceiros em diálogos agonísticos constituídos como afrontamentos discursivos em que tentam, um diante do outro, manifestar sua força em detrimento da força de seu cunhado, usando-se da veemência do discurso, da virulência do olhar (manejado como arma), etc.

Segundo Taylor, há uma dimensão dessas relações de afinidade que é bastante importante, a saber, os encantamentos *anent*. Os *anent* formam um tipo de invocação entoado ou imaginado individualmente, transmitido por linhas paralelas (homem para homem, mulher para mulher), que visa estabelecer uma comunicação com outrem, ou, para ser mais exato, provocar um efeito sobre outrem. Ponto importante, esses *anents* cantam o remetente e o destinatário do chamado em posições precisas: o efeito que esses encantamentos desejam surtir depende, fundamentalmente, da escolha dessas posições respectivas. Assim, por exemplo, no primeiro momento da relação conjugal, o esposo se endereça à sua mulher assumindo, diante dela, uma posição de animal doméstico, enquanto que ela é cantada por ele na posição de mestre-protetor dele. As intenções do esposo, como vimos, é domesticar sua mulher – processo, longo, que passa por essa estratégia de sedução. A esposa, por sua vez, ciente da disposição de seu marido (mas não desse ou daquele canto mágico em particular), pode entoar seus *anent* de duas formas: se quer atender a seus intentos de domesticação, assume-se ela própria na posição de animal doméstico; mas se não quer atendê-lo, ou se quer manifestar sua raiva para com ele, assume-se como uma predadora: um jaguar, uma anaconda ou um espírito canibal. No segundo momento da relação conjugal, quando já estão familiarizados um ao outro, os cantos entoados entre marido e mulher tomam um novo formato: [a] se as mulheres querem seduzir sexualmente seus esposos, elas assumem nos cantos a posição de uma presa fora do alcance, reservando a seu parceiro a posição de caçador; [b] se os homens querem seduzir suas esposas, eles assumem a posição, se bem interpreto, de espíritos predadores – belos e luminosos como o sol[47]. De todo modo, vale a pena comparar estes cantos àqueles que os caçadores jivaro endereçam à caça: chamando a presa de "cunhadinho", o caçador a descreve como uma mulher sedenta, disposta a sucumbir a seus desejos sexuais.

47 Ver, sobre os espíritos amazônicos, tomados como supremamente belos, luminosos, brilhantes, Viveiros de Castro 2006. Neste texto, além da beleza, os espíritos são caracterizados também como supremamente predadores (Cf. 2006: 329).

Estes *anent* nos permitem compreender melhor a evolução das relações de afinidade que um homem mantêm, na casa de seu sogro, com sua esposa e com seu cunhado. O primeiro momento das relações parece ser caracterizado, assim, pela domesticação (cujo modelo é, justamente, o da domesticação animal): os cantos que esse homem endereça a sua esposa e a seu cunhado reservam a eles a posição de mestre-protetor do animal e, a si mesmo, a posição de animal doméstico – a diferença é que, diante da mulher, o homem sedutor se assume como um animal doméstico inofensivo, ao passo que, diante de seu cunhado (futuro inimigo), o homem se assume como um animal doméstico predador (um jaguar, por exemplo). Ademais, esta domesticação é mutua: se o afim se dirige à sua esposa e cunhado como animal doméstico (reservando a eles a posição de mestre-protetor), a mulher e o cunhado também se dirigem ao afim assumindo-se como animal doméstico (reservando ao afim a posição de mestre-protetor).

No segundo momento, porém, as relações de afinidade que um homem mantêm com sua esposa e com seu cunhado deixam de se dar pela via da domesticação para se manifestar pela via da predação: *cinegética* para a relação entre marido e mulher (como os cantos *anent* acima sugerem) e *guerreira* para a relação entre cunhados (marcados ritualmente pelos diálogos agonísticos).

Infletida pelos cantos *anents*, aquela estrutura em quiasma ganha uma variação interessante. Como acabamos de ver, **(1)** o primeiro momento as relações de afinidade constituem-se sob o regime da *domesticação* e **(2)** o segundo momento sob o regime da *predação*. Mas há mais: se as relações de afinidade assumem-se, do ponto de vista nativo, sob as formas alternativas da domesticação e da predação, não deixam também de assumir-se alternativamente como relações agonísticas e conviviais:

> [a] as relações entre marido e mulher passam da *domesticação agonística* (dada a disposição arisca da mulher perante o esposo) para uma relação de *predação convivial* (dos intercursos sexuais cantados segundo o modela da caça);
>
> [b] as relações entre cunhados passam da *domesticação convivial* (das interações lúdicas, fraternais, marcadas pelo companheirismo) para uma relação de *predação agonística* (atualizada nos diálogos cerimoniais guerreiros).

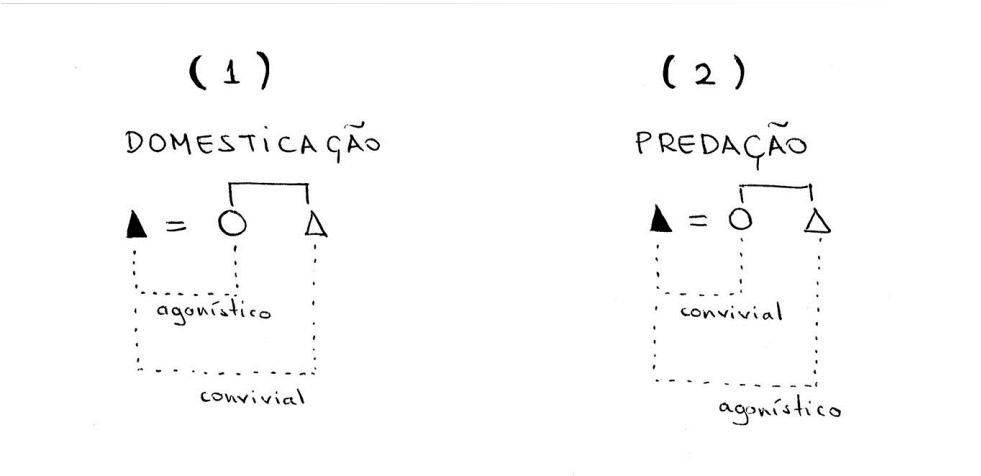

Figura 4. Quiasma das relações agonísticas e conviviais

Pois bem. Estas rapidíssimas considerações sobre certos mitos cinegéticos thompson e sobre certos aspectos específicos (mas importantes) da sociologia do casamento jivaro nos serve, aqui, para introduzir uma questão de fundamental importância – a saber: que associação haveria entre aquela *disputa de perspectivas (familiarização vs. predação)*, que vimos nos capítulos anteriores, e estas *estruturas de afinidades em quiasma*, que vamos esboçando no presente capítulo? Mais especificamente, que implicações essas estruturas de afinidade tem para as disputas entre familiarização e predação? Na seção a seguir – que trata, enfim, da cinegética dos Yaminawa do Alto Acre – procuro trazer alguns elementos que nos ajudem a pensar tal questão.

(3.3) Cinegética Yaminawa: sociologia e mitologia.

À guisa de introdução ao universo cinegético dos Yaminawa da TI Cabeceiras do rio Acre, iniciamos nossa análise destacando alguns pontos da etnografia de Calavia Sáez (2006). Os Yaminawa do alto rio Acre estabelecem uma significativa oposição entre a aldeia e a floresta: âmbitos respectivos de uma vida doméstica e selvática. A atividade cinegética, exclusivamente masculina, se desenrola conforme esta oposição espacial: por um lado, há uma *caça circunvizinha*; por outro, uma *caça distante*.

Dada nos arredores da aldeia em função da "visita" dos animais, essa que

chamamos caça circunvizinha envolve menos perigos e cuidados que a caça distante. Segundo os Yaminawa (ver Calavia Sáez, 2006), um dos motivos de se abrir as roças na vizinhança imediata das casas é defendê-las da aproximação de pacas, porquinhos e cotias que costumavam invadir e se aproveitar das roças quando elas se situam à maior distância da aldeia. A estratégia tem sua eficácia: o número de animais que se aventuram nas roças diminui quando estas passam a se localizar mais próximas das casas, com a vantagem adicional de que aqueles espécimes mais destemidos, que atacam até as roças mais próximas à aldeia, tornam-se presas mais fáceis de se abater – as roças contíguas funcionam como "quase-arapucas, visto que as mulheres, de suas casas, podem detectar os animais e dar o alarme para os caçadores" (Calavia Sáez 2006: 65).

Mais perigosa que a caça circunvizinha, o encontro cinegético estabelecido numa caça distante não se dá pela proximidade do habitat da presa ou pela aproximação da presa à aldeia dos caçadores, mas pela distância do habitat do animal e pelo afastamento deliberado das presas (que se embrenham mata a dentro). Estes movimentos da presa – aproximação ou afastamento em relação ao caçador – são importantes para se compreender a caçada yaminawa: os animais que pouco reagem à aproximação do caçador são mais fáceis de serem abatidos se comparado aos animais que, mais bravos, se afastam deliberadamente do caçador:

> As cabeceiras do rio Acre são descritas por exploradores brancos do começo do século XX [Fawcett sobretudo] como excepcionalmente ricas em caça – um caso especial, pois é sabido que a expansão dos seringais nas áreas de intensa produção deixou a caça perto da extinção. No entanto, Fawcett acrescenta que se tratava de uma caça mansa, que pouco reage à presença humana e assim fácil de abater – ele mesmo interpreta isso como signo de uma ocupação humana frouxa ou nula daquele território. É verdade que as informações de Fawcett costumam ser vistas como "histórias de caçador", mas pelo menos nesse caso isso não deveria ser uma desqualificação. A mansidão dos animais não se limita aos tempos adâmicos: a reclamação mais habitual do Yaminawa que volta da caça de mãos abanando é que os bichos estão bravos, evitando o encontro com o caçador (Calavia Sáez 2006: 64)

Segundo Calavia Sáez, o afastamento dos animais se dá por razão dos excessos que os caçadores yaminawa passaram a cometer ao inserirem, na sua arte cinegética, o uso dos cachorros e das espingardas. Se de fato o uso dos cachorros e das espingardas potencializaram a caçada, acabaram também por afastar os animais das proximidades da aldeia, dificultando o encontro com a presa. Esse afastamento dos animais bravos tem suas consequências: deslocada mais e mais ao interior da mata, a presa passa a ser procurada num lugar física e metafisicamente mais perigoso:

> A caça [distante] representa mais uma carga que um privilégio dos homens. Os grandes perigos – perder-se na mata atrás da presa, ser mordido por uma cobra ou atacado por uma onça – não são desprezíveis, e não faltam exemplos próximos de um e de outro. Na selva são frequentes os tabocais, que fazem a marcha penosa e enfadonha. Carregado com uma presa eventualmente muito pesada (ou com o peso não menor de ter fracassado), o caçador volta a casa em geral muito fatigado. A caça à espreita, além de uma caminhada mais longa que o habitual, obriga o caçador a passar a noite [na mata] com pouco conforto e provavelmente com muito medo; lá se pode encontrar com *yuxi* (espíritos), caçadores potenciais de homens, e é por isso que não pode haver caçador sem uma mínima familiaridade com os conhecimentos xamânicos (Calavia Sáez 2006: 68)

Mas vale a pena enfrentar todos esses riscos. A caçada é aí atividade muito valorizada: "se o caçador yaminawa não enfrenta a selva, o mundo yaminawa decididamente rui: há fome de carne, que não se satisfaz com peixinhos e passarinhos, não há motivo para muita conversa, não há boas caras" (Calavia Sáez 2006: 79). O valor alimentar da carne de caça é sobretudo um valor social: é em torno de sua carne que os parentes se reúnem no repasto comum, que as conversas se desenrolam, que os nexos sociais se potencializam. Em especial, a carne de caça traz consigo o retorno da vida sexual do casal. Este ponto é importante, pois no universo cinegético yaminawa a relação conjugal é uma relação basilar.

É incomum que um homem yaminawa saia para caçar se ele não é ou não está mais casado. Para os homens o casamento implica em assumir uma responsabilidade

cinegética que, diante daquelas privações e penas que a caça geralmente envolve, podia-se deixar de assumir na juventude e na solteirice: "Pode-se dizer que, em função [dessas privações e penas], quem caça é sobretudo quem está obrigado a tal: isto é, os homens casados" (Calavia Sáez 2006: 77). A diferença sexual e as relações de gênero, temas caros aos debates etnográficos pano, parecem, ao menos entre os Yaminawa do alto Acre, se instituir paradigmaticamente em torno da caça e do casamento: "A neutralização da caça tende a eliminar em alguma medida a dualidade homem/mulher. […] Uma divisão sexual clara do trabalho só afeta homens e mulheres, por assim dizer, na sua máxima potência: casais bem-afinados, com filhos pequenos" (Calavia Sáez 2006: 77-78)

Casamento e caça, portanto, estão intimamente correlacionados para os Yaminawa. O termo que conecta essas duas relações sociais é o caçador. Em sua empreitada, o bom caçador deve estabelecer duas relações de afinidade: uma com sua esposa; outra com sua presa[48]. E aqui encontraremos mais um caso específico daquela estrutura de afinidade em quiasma que procuramos demonstramos acima a partir de outras etnografias (a caçada thompson e o casamento jivaro).

As relações de afinidade que o caçador yaminawa com sua esposa e com sua presa passam por duas etapas. A primeira dessas etapas se inicia antes mesmo da caçada. Antes de sair a procura da presa na floresta, o caçador yaminawa deve estabelecer uma relação negativa com sua esposa: o caçador se abstêm de manter relações sexuais com sua companheira e deixa de comer boa parte da comida que ela e as parentes dela preparam (em especial, o caçador deve evitar comer alimentos doces, como a banana). O distanciamento que o caçador deve manter do universo de sua esposa está diretamente associado à aproximação, subsequente, que o caçador deve estabelecer com sua presa.

Após o abatimento da presa, as coisas se invertem. Voltando para casa o caçador passa a adotar outro comportamento, tanto em relação à presa, quanto em relação à esposa. Se, naquele primeiro momento, o caçador sai em busca do encontro com a presa, neste segundo momento ele se preocupa em se afastar dela: temendo ser

48 A afirmação de que a relação entre caçador e presa é uma relação de afinidade ganhará mais sentido a seguir com a apresentação dos mitos yaminawa – mas a fazemos desde já na esteira da proposta de Viveiros de Castro (2002) sobre a "afinidade potencial".

acometido pelo *panema*, o caçador deve se abster de carregar a caça abatida para a aldeia (o ideal é que um caçador carregue a caça abatida por seu parceiro e vice-versa). Chegando à aldeia, o caçador, orgulhoso de sua empreitada, abstêm-se, contudo, de se vangloriar de sua caçada, oferecendo modestamente suas presas. Ademais, comparada às histórias de uma caçada mal sucedida – em que o caçador fala bastante, dá mil explicações (nem sempre confiáveis) sobre os bichos andarem arredios, a munição defeituosa, os cachorros vorazes (espantando as presas), etc – as histórias do bom caçador são sóbrias, sem espaço para a soberba do narrador. Tais evitações do caçador em relação as suas presas estão diretamente associadas ao fortalecimento dos laços sociais do caçador com sua esposa, passando do jejum solitário ao repasto coletivo, da abstinência sexual ao sexo conjugal. Neste segundo momento, o afastamento em relação à presa implica, consequentemente, uma aproximação em relação à sua casa, i.e, a casa de sua esposa (os Yaminawa são uxorilocais).

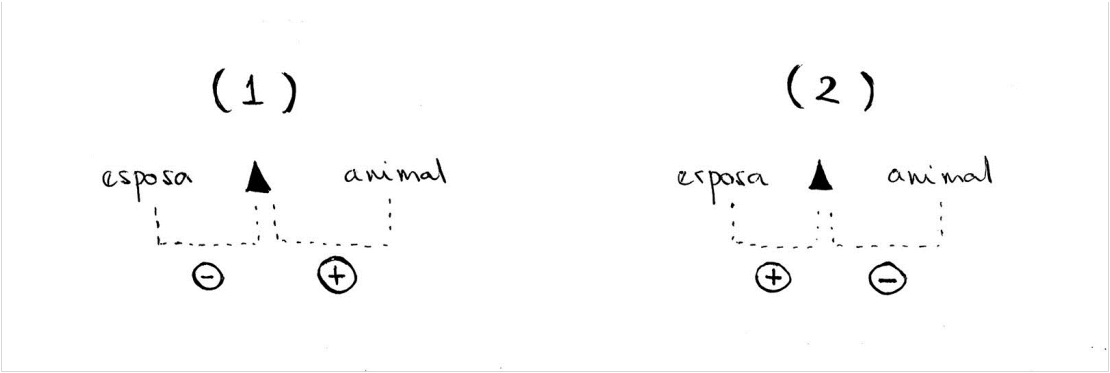

Figura 5. Quiasma da cinegética yaminawa

Eis então a estrutura de afinidade em quiasma da caçada yaminawa: **[1]** o momento inicial do afastamento da esposa conjugado à aproximação da presa dá lugar **[2]** a um afastamento (i.e., evitação) da presa abatida conjugado a uma aproximação da esposa. O caçador yaminawa é aquele que se move entre sua esposa e sua pretendida presa: afastando-se daquela pra se aproximar desta – e vice-versa.

Lógica do sensível

A arte cinegética yaminawa, portanto, parece depender, se estamos de fato a seguir boas pistas, de um difícil equilíbrio dinâmico no que envolve a aproximação e o

distanciamento entre os polos da vida conjugal (esposa) e da vida selvagem (presa). Um caçador jovem e solteiro, inexperiente e inabilidoso para reconhecer os limites da aproximação e do distanciamento, pode acabar por se aproximar demais da presa (i.e., distanciar-se demais da esposa yaminawa) e passar a confundir, assim, as diferentes afinidades que deve estabelecer nesta empreitada – tornando-se de outra espécie que a sua esposa, i.e., afinizando-se na aldeia da presa ao casar-se com uma anfitriã. Tal perigo é tratado pelos mitos cinegéticos yaminawa. Vejamos alguns deles:

M1: YAWAVIDE, O HOMEM QUE VIROU QUEIXADA

Os antigos matavam muita caça; matavam muita queixada. Mas tinha um cara que era um caçador ruim, poucas vezes saia para o mato para caçar; só comia porque os parentes davam um quarto do que caçavam para os outros comerem; só disso ele comia. Ai um dia o mal caçador perguntou:

- Onde é que vocês mataram essas queixadas, eh?
- Aí mesmo no barreiro, aí matamos – disseram.

Então ele decidiu ir tentar a sorte, e bem de manhã saiu a caminho do barreiro. Viu os rastros dos parentes: onde tinham matado as queixadas, onde tinham feito os paneiros para transportá-las. Foi andando devagarzinho e se encontrou com as queixadas, um bando grande, que fuçavam na terra: “tatatatata...!” Pegou então a flecha, atirou e acertou numa fêmea bem grande. Ai foi flechando, um, outro, outro! Uma grande caçada! Mas quando cansou de matar e foi colher os animais, viu que seguiam vivos, porque as flechas nem tinham lhe furado o couro. Ficou muito bravo; pegou o terçado e começou a amolar as pontas de suas flechas, e quando acabou foi de novo atrás da vara de queixadas. Atirou, atirou, e sempre acertava; mas as flechas não entravam. E tanto correu atrás da caça que se perdeu e não soube mais voltar para a casa. Ficou dormindo entre as sapopemas de um patoá (*in-sa*), em jejum porque nada tinha conseguido comer. Então, no meio da noite, ele ouviu barulho de pegadas e umas vozes que diziam: “Aí, aí está que eu vi, aí está”, e eram as queixadas que o procuravam, mas as queixadas eram gente:

- Quem são vocês?
- E tu? Não eras tu que ontem estava nos flechando?
- Não, não fui eu: eu flechava queixadas
- Era nós que tu flechavas

E o levaram com eles para sua aldeia, e lá estavam cuidando daqueles que as flechas tinham batido. Quando o viram chegar, disseram: “é esse aí que nos flechou: vamos dar de comer ao coitado, que deve estar com fome”. Aí foi de noite e foram comer, e convidaram ele: “Come com nós, essa aí é a nossa comida”. E a comida deles era paxiubinha, e ele disse: “Ah, isso eu não como não!”. Mas as queixadas disseram: “Podemos dar um jeito”. E esfregaram *dei-sa* no olho dele, e na hora viu que era comida gostosa.

Aí passou muito tempo e os parentes do homem se preocuparam muito com ele e foram atrás. Viram seus rastros, suas flechas, e pensaram: ele ficou com as queixadas, virou queixada ele mesmo. E de fato, ao correr do tempo, ele foi criando pêlo, transformou-se em queixada. Os parentes esqueceram-no. Mas um dia eles saíram para caçar e encontraram uma vara de queixadas, e foram atrás. E uma das queixadas ia gritando para eles: “Por aqui,

venham! Estão escapando por aqui! Mata queixada, mata!" E pensaram que ele seria aquele seu parente que tinha se perdido tempo atrás. Contaram o caso para o irmão dele, que ficou muito surpreso e nem acreditava, mas afinal decidiu sair à procura. Foi com seus parentes e achou a vara de queixadas; e lá estava o seu irmão todo peludo, ajudando-os na caça; dizendo para onde a vara toda ia. O irmão correu: o pegou com um laço, e o levou para casa. E o queixada-homem reclamava: "Me solta, *ochi* [irmão mais velho], me solta que minha mulher e meus filhos vão embora, tenho que ir com eles". Mas até a casa o levaram; e levaram também um monte de queixada que tinham matado: e lá ia a família dele, na aldeia Yawavide os reconheceu: "Esse era meu sogro, essa minha sogra, esse meu cunhado". Foi a maior moqueada de carne; mas o homem-queixada não queria comer, porque as queixadas tinham dito para ele que se cuidasse muito para não comer queixada no futuro, porque morreria: mas uma vez acabou comendo e morreu. (Calavia Sáez 2006: 427-428)

M2: O MENINO RAPTADO PELOS MACACOS

Isto é um homem que foi caçar com seu filho pequeno, passou o dia inteiro procurando caça, e já tarde flechou um macaco-preto; mas o bicho não caiu, só ficou ferido, e o homem decidiu esperar lá até o dia seguinte para acabar de matar. O garotinho estava com fome:

- Vamos para casa, que a mãe já deve ter cozinhado batata.

- Não, esta noite ficamos aqui.

Fizeram fogo e ficaram. Foram dormindo, dormindo – e dormiram. De noite o menino acordou:

- Pai, quero cagar.

- Caga aí mesmo, filho – respondeu ele, e dormiu de novo.

Aí o homem acordou de manhã com susto: o macaco-preto tinha levado o seu filho para cima da árvore. O homem chorou, chorou, tentava pegar seu menino de volta com uma vara; mas não conseguia. Aí foi chamar os outros, mas quando voltou não tinha mais ninguém na árvore: os macacos levaram o filho dele e casaram ele com uma macaca.

Durante anos a fio, o filho com sua família de macacos se mudava sempre para perto de onde o pai dele morava. Um dia o filho flechou jacu, e seu pai encontrou o rastro (e seguiu o rastro). Aí o filho veio atrás dele e o chamou:

- Pai

- Ô meu filho!

- Fui eu que flechei jacu; tenho mulher que é macaca que quer comer.

Aí foram ver, e o jacu era capelão também: botou o bicho nas costas e convidou seu velho a subir na sua casa, no alto da samaúma

- Eu não posso subir nessa árvore.

- Isso aqui é minha casa.

Aí passou o remédio *dei-sa* nos olhos, e ele viu a casa. Dormiu lá, passou a noite. Dia seguinte foi embora, voltou para casa e contou para a mulher o que tinha sido do filho. O pai, velho, era macumbeiro, e assim pensou em matar a macaca. Assoprou e matou. Aí o filho acabou voltando:

- Pai, morreu tua nora

- Então, vem pra casa de volta.

Ele veio mesmo, ficou e casou com uma mulher humana mesmo. (Calavia Sáez 2006: 431-432)

Os mitos apresentam sequências semelhantes. Um caçador ruim (M1) e um aprendiz de caçador (M2) que, não obtendo sucesso em suas respectivas empreitadas, acabam dormindo na floresta e, ao acordarem de um sono noturno, são levados pelos animais que intentavam inicialmente caçar. Ambos se casam com mulheres aldeãs e acabam estabelecendo suas vidas nessas outras aldeias. No entanto, ambos retomam o contato com seus antigos parentes yaminawa em uma caçada – caça de porcos (M1); caça de jacu/ capelão (M2) –, e, após o reencontro, acabam em algum momento do relato voltando para suas aldeias natais. A sorte do primeiro caçador parece ser pior que a do segundo: o primeiro morre ao comer seus ex-parentes queixadas, enquanto o segundo consegue se restabelecer sem maiores danos na antiga aldeia. Há, no entanto, uma variante de M2 que se aproxima do final de M1. Nesta variante temos que: [i] no momento do reencontro com o filho, este se mostra ao pai "com a mesma cara, mas virou macaco" (Calavia Sáez 2006: 432) e [ii] no desfecho desta variante o filho resgatado pelo pai acaba morrendo por não respeitar a advertência de não comer macacos.

Há um terceiro e longo mito yaminawa, resumido abaixo, que se assemelha a estes dois:

M3 : KUKUSHNAWA

Um velho feiticeiro (*koshuiti*) morre, e seus netos, seguindo suas instruções, plantam em sua tumba pimenta, ayahuasca e tabaco (plantas xamânicas). Pouco tempo depois, um dos meninos encontra sobre a tumba uma pequena jiboia. O menino conta ao pai o que viu. Seu pai sugere que a cobra deve ser o seu avô, que está se transformando em jiboia, como havia previsto ainda vivo – recomenda ao filho que não mate a cobra, e também que tome precauções com ela. O menino se abstém por um tempo de visitar a tumba, mas acaba voltando e encontra uma enorme jiboia. Pensou o menino: "Vou matar essa cobra!". E começou a atirar suas flechas contra a jiboia: "As flechas batiam e a cobra arrepiava: 'Pitxi! Pitxi!'. Então a cobra falou: 'Meu neto, não flecha mais não que já dói" (Calavia Sáez 2006: 429). Após pedir para seu neto parar de flechá-lo, a jiboia/ avô convida-o para caçar com ele espécimes do povo dos vaga-lumes (Kukushnawa). O neto aceita o convite e, na viagem, aprende com o avô todos os cuidados essenciais para se tornar um bom guerreiro: do instrumental utilizado ("flechas bonitas e duras") às técnicas de tocaia e camuflagem. No seu encontro com o povo vaga-lume, o menino os flecha e os mata, muitos. Mas quando acabou de matá-los, não os carregou: apenas tirou seus colares e foi mostrar à jiboia/ avô. Ao fim da viagem a jiboia/ avô instrui o menino a pintar-se com jenipapo, e em seguida leva-o às redondezas da aldeia yaminawa onde o deixa seguir sozinho o caminho de casa. O menino é recebido por sua mãe: "Ah, meu filho! Pensei que teu vô tivesse te matado". E ele responde: "Quem já viu parente matar parente?". Então a mãe lhe oferece de comer, mas ele só aceita,

por instrução de seu avô, tomar mingau de milho. E todos, ao recebê-lo, viram as belas pinturas e os colares que carregava consigo – e admiraram muito sua façanha. (Ver Calavia Sáez 2006a: 428-431)

Lendo estes mitos conjuntamente podemos tentar compreender as razões yaminawa referentes ao perigo da caçada a partir de uma análise da "lógica do sensível" (Lévi-Strauss, 1962) dos mitos.

Uma parcela da incompetência cinegética de nossos heróis míticos parece estar associada a uma certa juventude deles: o caçador de jiboia em M3 é um jovem caçador, e M2 remete a um costume yaminawa que poderíamos chamar de tutoria cinegética: jovens aprendizes acompanham seus parentes mais velhos nas incursões na mata para aprender com eles o ofício de caçador. Nesse mesmo sentido, observemos que o resgate dos caçadores que passaram a viver com suas presas se dá sempre por um parente mais velho: em M1 é um *ochi* (irmão mais velho) que resgata seu irmão mais novo; em M2 é o pai que resgata seu filho. Associar a incompetência cinegética a uma inexperiência própria à aprendizes e jovens caçadores é uma associação anunciada pelos próprios Yaminawa: "Na opinião dos Yaminawa, as novas gerações não sabem caçar e tem medo da mata, o que os limita às presas fáceis próximas à moradia. Há vários jovens que são péssimos caçadores, e é justamente esse medo da mata o que o determina" (Calavia Sáez 2006: 77 – grifos adicionados). Jovens, os heróis que passam a viver com suas respectivas presas aparentam ser, todos, solteiros: ser casado, ou seguir na mata com alguém casado, pode ser, para os Yaminawa, também uma questão de segurança[49].

Mas é sempre possível conhecer caçadores *jovens solteiros competentes* ou *adultos casados desajeitados*. Como sugere o trecho acima citado, o medo do caçador diante do perigo da caça na mata parece influir tanto ou mais no sucesso da caçada do que a solterice, a juventude e a pouca experiência do caçador. De fato, os três mitos não tratam de caçadas dadas na circunvizinhança da aldeia, mas, ao contrário, de caçadas perigosas dadas mata à dentro: em M1 o caçador vai se distanciando gradualmente, mais e mais, da aldeia; em M3 o menino caçador afasta-se suficientemente de sua casa para adentrar um espaço alheio (espaço dos outros, dos

49 Sobre o perigo de se embrenhar sozinho na mata, desacompanhado de parentes, ver Viveiros de Castro (2008a).

mortos). Em M2, diferentemente, a questão não parece estar no distanciamento propriamente dito, mas do tempo prolongado que os caçadores passam no interior da mata: dormir na mata, sonhar na mata, parece ser por si algo perigoso – muito mais para um homem solteiro que para um homem casado, visto que o macaco rapta o filho solteiro e não o pai casado (e, ademais, quem se mostrava preocupado em dormir na mata era o filho solteiro, não o pai). Seguir sozinho mata à dentro também parece ser algo bastante perigoso – seguir sozinho e solteiro parece potencializar o perigo (a solidão) do caçador.

Além dessas razões sociológicas e espaciais, me parece importante considerar, na análise deste conjunto mítico yaminawa, a relação entre o xamanismo e a caça, ou melhor, entre o xamanismo e o panema. Na etnologia amazônica é comum o apontamento da oposição entre as figuras do xamã e do caçador[50]. Em um artigo famoso, Deshayes (1992) por exemplo descreve uma oposição entre o chefe kaxinawa (bom caçador) e o xamã kaxinawa (caçador empanemado). Resenhando este artigo, Calavia Sáez observa que

> o xamã [descrito por Deshayes] é um mau caçador porque é capaz de ver as presas como gente. Seu único modo de caçar é "eufemístico": atira na folhagem que bole sem imaginar que há um macaco atrás, ou leva um jabuti para casa sem mais propósito que o de convidá-lo a tomar um mingau (Calavia Sáez 2006: 151).

A habilidade de comunicação interespecífica do xamã tende a torná-lo inabilidoso no exercício de ver seus interlocutores animais como presas, dificultando-o na tarefa de "matar o comer seres con los que ha establecido relaciones de intercambio o identidad – el chamán es *panemo*" (Calavia Sáez 2001: 170). Mas o xamã yaminawa do alto Acre não segue essa tendência: "O [xamã] *koshuiti* é frequentemente um bom conviva, um conversador bem humorado; pai, esposo e <u>caçador normal</u>" (Calavia Sáez 2006: 151 – grifos adicionados). O xamã *koshuiti*, note-se bem, não difere fundamentalmente dos outros tipos de xamãs yaminawa, a saber, o *ñiumuã* e o *yumen* (mais presentes nos mitos): entre eles "encontramos uma

50 No que toca especificamente à bibliografia pano, ver o balanço de Cofacci de Lima (2008).

diferença mais de grau que de especialidade: mais idade, mais saber, mais poder" (Calavia Sáez 2006: 149).

Especialista na comunicação interespecífica, o xamã yaminawa consegue com sucesso se desvencilhar do pendor diplomático de sua função para embrenhar-se na mata como um caçador normal. Aliás, vimos alguns parágrafos atrás, que todo o caçador deve ter um mínimo de conhecimentos xamânicos para proteger-se dos espíritos *yuxi* da floresta, caçadores dos caçadores yaminawa. Ora, se estes Yaminawa não fazem nenhuma oposição entre as figuras do caçador e do xamã, por que os mitos marcam, como xamãs, os caçadores panemos de M1 e M2?

"Macumbeiro", como diz o mito, o pai de M2 não caça sequer um animal durante toda a narrativa: capaz de matar a esposa-macaca de seu filho com um sopro, ele falha ao caçar o macaco e não caça o jacu/ capelão no reencontro com seu filho (quem caça é seu filho). Em M1 o herói também não consegue caçar nada: falha ao tentar matar os porcos, passa a morar com eles, e no momento em que reencontra seus parentes yaminawa, auxiliando-os na empreitada cinegética, não o faz como caçador – ao indicar o caminho por onde fogem os queixadas, ele parece ocupar o papel, no complexo cinegético, de um xamã: facilitador e preparador da caçada para os caçadores.

O ponto é que se o xamã não é necessariamente panemo, o xamanismo o é necessariamente. Na mata, um Yaminawa com intenções cinegéticas deve se portar diante da presa como um caçador, não como um xamã: ele deve reservar seus conhecimento xamânicos, assim, exclusivamente para se proteger das investidas de um espírito predador *yuxi* (caso tenha a infelicidade de se encontrar com um...). Caracterizar os personagens míticos como xamãs pode ter esse sentido: um caçador xamã é aquele que, dotado de conhecimentos cinegéticos e xamânicos, pode sempre se confundir e acabar tratando a presa do modo como deveria se portar diante de um predador.

Predação *vs* Familiarização

A incompetência cinegética yaminawa pode se dar, como vimos, por muitas razões: um caçador jovem e solteiro, um caçador amedrontado, um caçador solitário e um

caçador xamã podem revelar-se igualmente panemos. Destacar as histórias de caçadores empanemados nos interessa aqui porque, ao analisá-las, podemos, de um ponto de vista estratégico, nos perguntar sobre a natureza da relação de poder que vem à tona nos encontros intersubjetivos da cinegética yaminawa. Constituída como uma relação social, a assimetria da caçada implicaria uma interação coercitiva? As histórias de queixadas (M1), macaco (M2) e jiboia (M3) que não padecem sob o efeito de flechas certeiras – e no caso de M1 e M3, de muitas flechas certeiras, insistentemente lançadas – nos levam a considerar a hipótese de uma adesão (i.e., de uma *não-coerção)* nas interações cinegéticas yaminawa. Desenvolvemos aqui este tema trazendo mais um mito yaminawa:

M4 : KASHTAYUXIWO, TATU-ESPÍTITO

Antigamente bicho era bicho mas era gente, virava gente. Assim houve que um homem, sem mulher, viu um tatu (*kashta*) foi falar:

- Se tatu fosse mulher, olha que seria bom. Tatu tão bonitinho.

E eis que o tatu virou mulher mesmo, gente. O marido então, muito contente, botou roçado e plantou milho. Enquanto o milho não crescia, eles comiam aricuri. Aí a mulher disse:

- Vai ver se o milho está bom.

O homem foi e viu que já estava maduro, mas pegou uma espiga muito verde e mostrou para a mulher dizendo:

- Não está bom ainda, está muito verde, melhor comer aricuri

E passaram os dias, e a mulher queria o milho. E tanto falou que desataram a rede e foram embora. Chegaram à roça, e a metade do milho já estava seco. A mulher não gostou, e num dia em que o marido estava longe chamou os filhos e fugiu com eles feita de novo tatu, e se esconderam num buraco. Quando o marido voltou e não encontrou ninguém, saiu atrás e acabou achando o buraco:

- Ô meus filhos, venham comigo
- Não vão, meus filhos – dizia a mulher tatu dentro do buraco – que ele é mentiroso.
- Meus filhos, venham comigo – e foi chamando cada um por seu nome.
- Não vão, meus filhos, que ele é mentiroso.

E assim o homem ficou muito bravo e disse:

- Tá bom, então eu vou dar um jeito em vocês todos!

E assim pôs fogo na entrada da toca do tatu: a fumaça foi entrando e a tatu gemia “uh, uh...”
Assim caçou e comeu (ver Calavia Sáez 2006: 399-400)

Temos, enfim, uma história de uma caçada bem sucedida. Aparentemente, a tarefa do caçador de M4 é mais simples: matar tatus entocaiados não envolve, nem de longe, os perigos físico e metafísico implicados nas caçadas de macacos, de jiboias ou de uma vara de porcos no coração da floresta. Mas há que se atentar para um dado

importante: o caçador de M4 mata e come tatus que até recentemente eram sua esposa e filhos. A julgar pelo trágico desfecho do caçador de M1 (e da variante de M2) causado pelo consumo de seus ex-parentes porcos (ou macacos), a tarefa predatória do caçador de M4 não devia ser assim tão simples…

O sucesso cinegético do protagonista de M4 me parece estar diretamente associado ao fato de ser, ele, um esposo e pai de família ruim. Mentindo deliberada e sistematicamente para sua esposa acerca do milho já maduro, o protagonista mostra-se um mal provedor de alimentos. Espécie de sovina, o herói, mal parente, já anunciava sua personalidade egoísta e anti-social no galanteio inicial: pedidos como aquele que figura na abertura do relato ("Se tatu fosse mulher, olha que seria bom. Tatu tão bonitinho") são comuns nos mitos yaminawa e denotam, segundo Calavia Sáez (2006: 320), "uma queixa, em geral, pouco cortês, ou mesmo insultante". Nos mitos yaminawa, a maioria absoluta dos casamentos interespecíficos que se iniciam com um pedido deste tipo terminam mal.

Mas por que mesmo o fato de ser um mal esposo influi, aqui, em sua potencialidade cinegética? Que relação há, enfim, entre predação e parentesco? Incluir M4 no grupo de transformações composto pelos três primeiros mitos permite-nos aclarar uma questão central para a análise desse conjunto: transformação dos outros três relatos, M4 não relata uma caçada mal sucedida que acaba desembocando em uma relação de parentesco (via familiarização), mas um casamento mal sucedido que acaba desembocando numa relação de predação.

Comparando os quatro relatos acima aos comentários etnográficos yaminawa feitos à guisa de introdução, podemos perceber, mais uma vez, a articulação entre predação e familiarização como *formas possíveis de se atualizar os encontros entre caçador e presa*. Ponto interessante, não parece aqui haver maneira de se estabelecer um compromisso, ou hibridismo, entre a predação e o casamento interespecíficos, i.e, não parece haver possibilidade de se aparentar àqueles que toma como presas, ou matar e comer aqueles que se toma como parentes. Tudo se passa como se predação e familiarização não fossem apenas formas possíveis de se estabelecer o encontro cinegético: mutuamente irredutíveis, predação e familiarização são também mutuamente excludentes, constituindo-se, assim, como modos alternativos de relação

postos em disputa nos encontros interespecíficos.

Tudo isso, sobre o qual vamos insistindo ao longo desta tese, torna-se claro na análise dos mitos yaminawa. Num encontro em que o caçador procura atualizar como predação e a presa, por sua vez, procura atualizar como familiarização, como as coisas se resolvem? Como tal encontro se desenrola? A disputa entre predação e familiarização constitui-se, nesses mitos, sem a presença da figura de um juiz. E sem a figura de um terceiro mediador, a disputa só pode se resolver dentro da própria interação intersubjetiva – o que, sem dúvida, constitui-se como um contraponto interessante à questão hobbesiana do conflito generalizado (a guerra de todos contra todos), cuja solução, bem conhecida, não se encontraria no interior da própria interação, mas na deliberação contratual de delegar o poder de decisão a um Terceiro Mediador: o Estado, regulador dos impasses sociais. São essas observações que nos levam a propor analisar a cinegética yaminawa em termos clastreanos: dadas como relações sociais, as disputas não-mediadas por um Terceiro (i.e., "contra o Estado") entre os caçadores yaminawa e as presas dar-se-iam por meios não-coercitivos. Senão, vejamos.

Na ausência de um juiz mediador e, ponto importante!, diante da insuficiência do aparato cinegético coercitivo (o arco-e-flecha é instrumento necessário do caçador, mas, como vimos, não suficiente...), penso que essas disputas intersubjetivas só podem se resolver a partir do estabelecimento de uma adesão ou consonância entre os sujeitos envolvidos. Em M1, por exemplo, temos um encontro entre um caçador e uma vara de porcos. O caçador sai em busca dos porcos com intenções cinegéticas, mas os porcos fogem repetidamente do encontro – e, nos momentos em que este se dá, não se deixam abater por suas flechas certeiras. No entanto, quando são os porcos que buscam o encontro, as coisas mudam: ao se aproximarem do caçador (sozinho e perdido), eles o fazem com intenções de levá-lo para a aldeia e aparentá-lo, ao que o caçador não impõe nenhuma resistência: aceita o convite, passa a viver com os porcos, casa-se com uma anfitriã. Se o caçador consente com os termos da relação propostos pelos porcos, estes, por sua vez, não se deixaram levar pelos termos que o caçador propôs no momento inicial do encontro: não reconhecendo o caçador como um predador, apreendendo-o como um afim potencial, os porcos não se deixaram abater

pelas flechas simplesmente, penso, porque não se resignaram à relação que o caçador procurou impor ao encontro. A resistência dos porcos diante do aparato cinegético do caçador (M1) e as resistências, também, do macaco (M2) e da jiboia (M3) me parecem se justapor, de um modo interessante, àquelas famosas histórias yanomami e apache que Clastres (2003) arrolou para procurar ilustrar seu argumento sobre a natureza do poder da chefia ameríndia. A indiferença da reação dos porcos, do macaco e da jiboia diante das flechas afiadas e certeiras dos caçadores yaminawa parece-nos ser a mesma indiferença da reação dos índios yanomami, por exemplo, diante das palavras eloquentes do chefe Fousiwe, quando ele procurava convencê-los a adentrar uma guerra que pouco lhes interessava: "por ter querido impor aos seus uma guerra que não desejavam, foi abandonado por sua tribo" (Clastres 2003: 227). "Os Yanomami se recusaram a seguir Fousiwe" (2003: 228).

Mas e a caçada bem sucedida de M4? Não se pode negar a violência do relato. O protagonista engana sistematicamente sua esposa que, com os filhos, espera o melhor momento para fugir de casa. Quando se vê abandonado, o protagonista não demonstra qualquer remorso por ser um mal pai e esposo: sai atrás da mulher e filhos até encontrá-los. Pede para que seus filhos voltem, mas eles, transformados em tatus, acatam o conselho da mãe reconhecendo o pai como mentiroso. Irritado com a situação, o protagonista os abate e os devora todos – sem mais. Com pequenas modificações, o roteiro poderia mesmo ser de um desses *thrillers* de terror hollywoodianos... Não haveria, então, coerção nesta caçada?

Sobre esta questão é interessante observar, no conjunto mítico aqui analisado, a estratégia e o ponto de vista daqueles que são instados a ocupar a posição de presa por seus interlocutores (que se pretendem predadores). Aqueles que são tratados como presa por seus interlocutores têm uma estratégia parecida de resistência e contra-ataque: se não podem fugir do encontro, eles procuram tratar o interlocutor (pretenso caçador) como afim e mostrar-se a ele sob a forma humana. Ora, se tratar um caçador como afim (M1, M3) e mostrar-se a ele sob a forma humana (M1) constituem modos de resistência subjetiva em relação as intenções cinegéticas de um interlocutor, o que dizer da decisão de não atender aos chamados de re-familiarização e fugir, sob a forma de presa (tatu), de uma espécie predadora (M4)? A decisão da esposa tatu e de

seus filhos implicava, decididamente, muitos riscos! Mas assumir o risco de ser predado era a única possibilidade de recusar e tentar escapar da imposição do egoísmo extremo do protagonista. E quando digo que a recusa era a única possibilidade de "tentar escapar", quero chamar a atenção para o fato de que *o risco nunca é absoluto*. Recusar-se a adentrar em uma relação de predação guarda, sempre, a possibilidade de escapar dessa relação (o descaso do protagonista diante dos pedidos iniciais da esposa poderia muito bem se assumir como indiferença, dele, diante de sua fuga de sua esposa e filhos...).

Mas o ponto, enfim, é que apostar as fichas na recusa e na possibilidade de escapar da relação não impediu que os tatus entocaiados, com a chegada do ex-marido e pai predador, fossem tomados daquela sensação de resignação involuntária que o dito popular tão bem traduziu: "se ficar o bicho pega, se correr o bicho come". E se a resignação e a rendição são uma espécie violenta de adesão e consonância, os tatus entocaiados pelo menos não se deixaram re-familiarizar conforme o desejo do caçador: mortos e devorados pelo protagonista do mito, os tatus o foram sem se deixarem assumir como não desejavam mais – ao contrário do protagonista que, ao fim, não podendo fazer os tatus se re-familiarizarem a ele, teve que se contentar em caçá-los e comê-los.

4) A arte de ludibriar (e não se deixar seduzir)

Há um ponto curioso que não pude abordar antes de realizar as análises dos mitos yaminawa. Acontece que, em suas expedições cinegéticas, os caçadores yaminawa podem tocar um instrumento musical chamado *rekerekeite*, "uma espécie de violino de boca, associado pela sua forma ao arco e a flecha" (Calavia Sáez 2006: 67), cujo "paradoxal interesse é o de atrair as mulheres" (Calavia Sáez 2006: 67) – ou, conforme o autor descreve mais adiante no texto, a exegese habitual dos Yaminawa afirma que este *rekerekeite* é "um instrumento capaz de atrair a caça <u>ou</u> a mulher" (Calavia Sáez 2006: 76 – grifos adicionados). Parece claro que os caçadores tocam essa música instrumental para atrair as presas, mas me parece curioso o fato dos Yaminawa afirmarem que tocam seu violino para atrair mulheres.

Tratar-se-ia aqui, tal qual sugerimos em nossa análise da música das flautas

entre os Arara, de uma dupla audiência? O violino soaria simultaneamente para a caça e para as mulheres? Acredito que não. Acredito que se trata de uma estratégia ardilosa dos caçadores para enganar suas presas: o caçador que, embrenhado na floreta, entoa uma música para atrair mulheres quer fazer parecer a sua audiência, a quem o escuta, que ele está atrás de uma mulher, que ele está disposto a encontrar uma companheira ou que está desejoso de sexo. Ora, vimos no conjunto dos mitos aqui analisados que o casamento entre os caçadores e os animais, além de ser uma possibilidade, é muitas vezes a perspectiva de relação que os animais querem fazer valer em seus encontros com os caçadores yaminawa. Fingindo-se dispostos à familiarização, os caçadores atrairiam animais desejosos dessa relação – animais que, assim, se aproximariam mais mansos, i.e., mais fáceis de serem abatidos e predados.

Essa maneira de ler o material, enfim, joga alguma luz para se compreender aquela abstinência sexual do caçador: o caçador que abstinente sabe controlar seu desejo sexual está mais apto a recusar algum convite sedutor que outrem lhe faça em possíveis encontros casuais na mata (encontros, casuais, que os mitos estão sempre a narrar[51]). A abstinência, assim, talvez seja uma precaução para não se deixar levar pelos outros que povoam a mata (outros que podem se valer, estrategicamente, do desejo sexual do caçador para tentar predá-lo ou familiarizá-lo). Assim, se o caçador yaminawa é aquele que se move entre sua esposa e sua pretendida presa, então o momento em que ele se afasta de sua esposa (pela abstinência sexual e alimentar) e aproximar-se de sua presa **não** implica em um enfraquecimento, via afastamento, da sua relação com sua esposa, mas, ao contrário, em um cuidado para a manutenção desta relação: controla-se o desejo sexual antes da caçada para não se deixar levar pelas tentativas sedutoras de captura que outros seres, na floresta, podem lhe oferecer.

51 "No mito Yaminawa, como no romance urbano, o encontro casual ocupa um lugar privilegiado: pode desencadear a ação ou resolvê-la" (Calavia Sáez 2006: 74).

Capítulo IV

A caçada aos guaribas entre os Awá-Guajá

Falantes de uma variante do tupi-guarani, os Awá Guajá formam um pequeno grupo de caçadores habilidosos habitantes da porção oriental da Amazônia (noroeste do Maranhão), que vivem em quatro aldeias (Guajá, Juriti, Tiracambú e Awá) localizadas entre as bacias dos rios Gurupi, Turiaçu e Mearim. Historicamente não moravam em aldeias permanentes, mas com o contato (intensificado a partir da década de 1980), passaram a viver mais sedentarizados e a praticar a agricultura – além da caçada com espingardas (que veio se somar às armadilhas e ao arco e flechas). Caçam de diversas maneiras: "individuais; em casal; com grupos de irmãos, cônjuges e filhos; caçadas de uma jornada diurna ou esperas noturnas; e até mesmo grandes caçadas coletivas, que mobilizam boa parte de uma aldeia" (Garcia 2011: 35).

Neste capítulo abordaremos, a partir da etnografia de Uirá Garcia (2010, 2011, 2012, 2015), alguns aspectos dessas caçadas awá, com especial atenção para a caçada aos guaribas – cuja carne é a que mais frequenta os repastos desse povo[52]. Como o/a leitor/a perceberá, este capítulo é mais enxuto que os anteriores. Isso se dá por uma razão simples: retomaremos aqui uma série de propostas, questões, análises e sugestões já trabalhadas e repetidas ao longo da tese – razão suficiente para que evitássemos cansar a tarefa dos que se deitam sobre este texto. Tal qual os capítulos anteriores, aqui também procurei dialogar com os dados etnográficos e com o autor que os elaborou, buscando explorar (ou propor) conexões pouco desenvolvidas (ou ainda não realizadas)

1) A caçada aos guaribas

Trata-se de uma caçada que envolve muitos cuidados, etapas e estratégias. Chamada *warí babopô* ("espantar guaribas"), sua técnica envolve o cerco e a intimidação dos

52 "Os guaribas tomam aqui a forma de *caça preferencial* […] são os animais que, ao lado dos porcos, os Awá depositam o maior interesse, e empenham boa parte de seus esforços na caça" (Garcia 2010: 320)

animais. Quando esta caçada se faz coletivamente, vão-se à floresta tanto homens quanto mulheres. Tal empreitada começa pelo estabelecimento de uma comunicação musical interespecífica: ao identificar na copa das árvores o lugar onde provavelmente os guaribas se escondem, os homens podem entoar um canto e as mulheres um assobio (*opiá*) cuja intenção é a de amedrontar os bichos. Preparando suas flechas, os homens cantam baixinho o tema musical de *pu'uá ky*, um espírito *karawá* especialista na predação de guaribas: "A canção insinua de forma sussurrada que os guaribas serão mortos bem rápido, e que quem está ali embaixo são grandes caçadores de guariba" (Garcia 2010: 322).

Após essa primeira comunicação musical, os homens se organizam para subir nas árvores. Neste momento eles preparam o cerco: analisando os indícios do provável esconderijo dos guaribas e projetando a partir daí as possíveis rotas de fuga dos bugios, os homens escolhem as árvores que vão escalar e rodeiam seu alvo. Um dos caçadores escala a árvore onde acredita que os guariba estão e, como os demais, sobe de maneira muito silenciosa, para que os bichos não notem sua presença[53].

Assim que escalam as árvores, os Awá iniciam mais uma etapa de amedrontamento dos guariba. "No cerco que se inicia, ganha vida um processo comunicativo onde o animal é ameaçado; escorraçado de seu abrigo de folhas" (Garcia 2010: 322). Enquanto as mulheres puxam cipós e balançam as folhagens, os homens (como Takya, no exemplo abaixo) gritam contra os guaribas:

> "Corra (você) guariba, rrrr, ah ah aaah
> Corra (você) guariba
> rrrr, ah ah
> Corra (você), ah ah
> Corra (você) rápido, para fora daí
> rrrr, ah ah
> Corra rápido para fora daí
> Corra (você) guariba rrrr, ah ah aaah" (Garcia 2010 : 323)

Esses "rrrrr" e "ah ah" representam, no texto de Garcia, a imitação awá do rugido

53 Só os homens sobem; as mulheres (e crianças) permanecem no chão.

gutural típico dos guaribas – que podem responder essa interpelação cinegética: "os guaribas também começam a roncar seu som característico, a ponto de não sabermos qual é a voz humana e qual é animal" (Garcia 2010: 323).

Todo esse barulho é feito para espantar e assustar os bugios, que podem reagir de duas maneiras a tal intimidação: [a] ou eles saem de seus esconderijos e correm, tentando fugir; [b] ou permanecem escondidos e quietos. Para que haja predação é preciso que os guaribas se assustem e saiam dos seus esconderijos. Nestes casos é comum que eles se movam em direção aos caçadores, facilitando a caçada. Flechados e alvejados, as presas caem e, quando alcançam o chão sem que fiquem enganchados nas árvores, são atacados pelas mulheres e crianças que batem em suas cabeças com paus. Mortos no chão, os guaribas urinam – o que é visto como sinal de medo. Os homens descem das árvores, cuidam de suas armas, esperam o "suor secar" (Garcia 2010: 324) e sentam para uma conversa animada.

Mas nem sempre as coisas se passam assim, i.e., do melhor modo para os caçadores. Pode ser que o animal consiga fugir do cerco, fazendo com que o caçador tenha que segui-lo até alvejá-lo e matá-lo. É possível também que o guariba fique enganchado nos galhos das árvores, exigindo do caçador que arranje meios para resgatá-lo de lá[54]. Deixar o animal fugir na mata ou ficar enganchado nas árvores têm o mesmo risco para o caçador: o contra-ataque vingativo e predatório dos guaribas sobre os Awá que, assim atacados, podem ficar empanemados e doentes (homens, mulheres e crianças). Ademais – e este ponto merece atenção – há também a possibilidade de que o encontro cinegético propriamente dito nem chegue a acontecer. Os guaribas podem tanto se antecipar e fugir às interpelações dos Awá, correr antes que os caçadores subam nas árvores e montem seu cerco, quanto permanecer completamente imóveis e quietos em seus esconderijos:

> Através do silêncio e da capacidade de se camuflarem (que lhes fornece segurança), os animais muitas vezes conseguem fazer com que os homens duvidem que estejam lá (como muitas vezes ocorreu). Nessas horas, os

54 "Caso fiquem enganchados entre galhos com seus rabos e membros, como é comum, e se a árvore for inacessível, sobem em outra próxima e tentam pelas copas alcançarem outras árvores. Cortam varas com até cinco metros para alcançar o corpo do animal enganchado (como se este ainda desafiasse o caçador ainda depois de morto)" (Garcia 2010: 325).

> bugios ficavam tão quietos, que todos ficavam na dúvida. O processo pode durar muitas horas e os animais podem sim vencer o caçador pelo cansaço (Garcia 2010: 325)

Quando o encontro propriamente dito não chega a acontecer, a relação inter-subjetiva e o embate de perspectivas entre caçadores e guaribas são interrompidos.

2) Controlar-se para fugir da luta

Este me parece ser um ponto importante. Para que uma relação social aconteça é preciso que ao menos duas partes estejam envolvidas nela, não bastando a vontade (ou o impulso) de apenas uma das partes. Como já argumentamos ao longo desta tese, é condição para a existência de uma relação que a interpelação de uma das partes seja respondida pela outra parte: quando não há resposta, quando a parte interpelada age com indiferença à interpelação, não há predação ou familiarização, só a tentativa de se estabelecer a predação ou a familiarização (ou qualquer outra relação social). Nesse sentido, entende-se porque a aproximação e o cerco constituem-se como estratégias importantes: elas diminuem as possibilidades de fuga e a probabilidade da indiferença do interlocutor interpelado[55].

Na caçada awá aos guaribas observa-se, além dos esforços para se espantar o animal, um empenho também para enganá-los. Segundo Garcia (2010), os caçadores awá dominam a arte da mimese: eles se insinuam e imitam os bugios para "falar a língua dos guaribas, para que eles [os guaribas] pensem se tratar de um ser próximo" (2010: 330) – a saber, um *harapihianã* (um parente distante) ou um *awá-mihúa* (um inimigo próximo). Parece-me que essa imitação e essa enganação constituem-se como estratégias para procurar garantir ao caçador maior probabilidade de resposta do bicho à sua interpelação. De todo modo, da perspectiva dos guaribas interpelados, esse outro que se comunica na mesma língua mas que ainda não pode ser reconhecido, só pode ser alguém *intra*-específico (não alguém de outra espécie[56]). Esse outro – que fala a mesma língua e que se aproxima – se portará amigavelmente como parente

55 Uso o termo "interpelação", aqui, *sensu* Viveiros de Castro 2008a.

56 Comentando a arte da imitação, Garcia afirma que os caçadores "se tornam guaribas para caçar" (2010: 330 – grifos adicionados).

(*harapihiara*) ou animosamente como um inimigo (*awá-mihúa*)? Se o guariba, curioso, morde a isca e responde à interpelação, ele vai acabar descobrindo, no encontro que passa a se estabelecer, que foi enganado por alguém *inter*-específico, por alguém de outra espécie (um caçador). Para os guaribas, o melhor é manter-se indiferente a esses chamados de um emissor que não se vê, e que não se conhece.

Complementar e alternativo a este "enganar os guaribas", há também aquele *warí babopô*, "espantar guaribas". E para espantar os guaribas não é necessário que os Awá se apresentem como seres próximos, da mesma espécie[57]: nestes casos, não se trata de induzir os guaribas ao engano, mas de induzi-los ao medo. A intenção inequívoca dos caçadores no *warí babopô* é a de assustar e amedrontar os guaribas, portando-se deliberadamente, diante dos bichos, como um inimigo feroz. Ora, esta interpelação dos Awá também impõe aos guariba a necessidade de se posicionar: para os bugios, o melhor é manter-se quieto diante da interpelação, evitando deixar-se amedrontar por aquele que se porta com agressividade[58].

Para os guaribas, manter-se quieto e indiferente diante dessas interpelações (seja por enganação, seja por amedrontamento) não deve ser uma tarefa fácil. Quando o interpelador é de uma espécie predadora, como são os casos acima, talvez não haja reação melhor para o guaribar: me parece que permanecer quieto e indiferente seja, aqui, o melhor modo para não se ter que encarar uma luta de perspectivas na qual se está em desvantagem, a saber, uma luta de perspectivas com uma espécie predadora (sempre mais difícil de se ganhar).

Para manter-se quieto e indiferente é preciso, ao que parece, se controlar. Vejamos mais um caso sobre esse controle de si.

(2.1) Matakwá

A caça à espera (*matakwá*), estritamente masculina e noturna, é uma caçada repleta de perigos e, portanto, de cuidados. Antes de sair da aldeia, os caçadores devem estar

57 Geralmente, segundo a etnografia de Garcia (2010), os guaribas espantados pelos caçadores awá costumam vê-los como inimigos distantes, inimigos *karaí* (não indígenas), como os madeireiros, por exemplo – e não como *awá-mihúa* (inimigo próximo).

58 Sobre a difusão dessa estratégia, cinegética, de não se responder a um interlocutor interespecífico na floresta, ver Viveiros de Castro 2008a.

limpos mas sem qualquer cheiro (como o de sabonete, por exemplo) que acabe por espantar as presas. Ao embrenhar-se da floresta, devem os caçadores andar levemente pelo local para que os galhos não sejam quebrados, as folhas não sejam espalhadas e as pegadas não fiquem marcadas. Mas essas caçadas não se fazem caminhando: os caçadores escolhem uma árvore e montam sua rede no alto delas – mais ou menos a cinco metros do chão (Cf. Garcia 2010). Munidos de suas facas, espingardas e alguma comida (farinha), eles permanecem silenciosos, camuflados sob as folhas e sob a escuridão, em um estado de completa concentração (devem ficar sempre atentos, olhando e ouvindo bem, sem pegar no sono).

O maior dos perigos dessas esperas noturnas é a possibilidade de encontrar um *ajy* – espectros que são predadores dos Awá e *jará* (donos) protetores de muitos animais que os Awá caçam:

> Muitas vezes as esperas noturnas são mal sucedidas pois os *ajy* conseguem dispersar a caça. Os Awá contam que muitas vezes os animais são dissuadidos pelos *ajy* de tomarem certa direção […]: "não vão comer naquelas árvores, pois os *karaí* estarão lá esperando vocês, eles estão escondidos e vão matá-los". Os *karaí* (não-indigenas), nesse caso podem ser uma das formas que os *ajy* enxergam os caçadores awá. (Garcia 2010: 344-345)

Ao portar-se como *jará*, i.e., ao exercer a proteção dos animais que os caçadores awá pretendem matar, os *ajy* se referem a eles (os caçadores) como inimigos *karaí*. Mas em outras ocasiões os mesmos *ajy*, predadores dos Awá, os tomam de outras maneiras: "para os *ajy* os humanos podem ser tanto <u>parentes distantes</u> com os quais querem manter relações, quanto <u>inimigos</u> […]: ora deve-se manter distância pois eles querem levar os humanos para viver com eles, ora porque querem matá-los" (Garcia 2010: 345 – grifos adicionados). Pois bem. Observemos que a maneira como aí os *ajy* tomam os Awá (parentes distantes/ inimigos) é a mesma maneira com que os Awá procuram se mostrar aos guariba quando, imitando-os, se aproximam deles para enganá-los! Observemos, ademais, que a razão pela qual os Awá devem manter distância em relação aos *ajy* é a mesma razão pela qual os

guaribas não devem responder a interpelação enganosa dos caçadores awá: em ambos os casos, o perigo é o de *passar a viver com* ou *ser morto por* esses outros. Se bem interpretamos, os *ajy* também têm suas técnicas para enganar os Awá.

Mas há mais. Assim como os caçadores awá procuram espantar os guaribas, os *ajy* também procuram espantar os caçadores awá.

> Piraima'á me relatou que, certa noite [numa caça a espera], esteve frente a frente com uma paca, mas que sua espingarda "bateu", dando tempo suficiente para que a paca fugisse. Pouco tempo depois Piraima'á disse ter ouvido de sua rede assobios e barulhos de pauladas, o que indicava a proximidade dos *ajy*. O caçador ficou quieto, sentindo em seguida um arrepio por todo o corpo, seguido de calafrios… era o sinal da proximidade dos *ajy* (Garcia 2010: 345-346)

No alto da árvore, camuflado em sua rede, Piraima'á teve a experiência de um guariba espantando por um inimigo assustador (predador). Com efeito, o caçador precisou controlar seu medo e ficar quieto, indiferente. É por isso, me parece, que de modo geral os Awá agem, conforme observa Garcia (2010), com desinteresse quando são instados a falar sobre os *ayi* (que sabem serem seus potenciais predadores). Diante de inimigos predadores, me parece que (e aqui repito o que escrevi acima) o desinteresse e a indiferença são estratégias mais eficazes para que o encontro e a luta de perspectivas com uma espécie predadora não se desenrolem.

3) Luta de Perspectivas: evitações

Além de evitar falar dos *ajy*, os Awá também evitam falar do panema do caçador. Em compensação, não possuem qualquer receio em se apresentar aos guaribas como *inimigos*, nem de caracterizá-los como *amedrontados* diante de sua presença. Assim como a caçada yudjá aos porcos, a palavra já é caça entre os Awá. A comunicação interespecífica que homens e mulheres estabelecem com os guaribas quando lhe preparam o cerco lembra muito, como o leitor não deixou de notar, aquela reunião pré-caçada yudjá, em que os caçadores se endereçam aos porcos imaginando-os amedrontados, correndo, batendo o queixo: o canto dos caçadores awá também

reserva a posição de presa amedrontada àqueles que se pretende capturar. Note-se também que não é preciso que a palavra, para ser caça, seja pronunciada: se os Awá dizem livremente que os animais temem os Awá como inimigos, evita-se ao mesmo tempo pronunciar qualquer palavra sobre o panema do caçador, pois falar sobre o panema do caçador é, ao contrário, tomar os animais como predadores (e os caçadores awá como suas presas).

Tal evitação sugere, e este é o ponto que queremos chamar a atenção, que uma luta de perspectivas entre caçadores e animais tenha lugar de fato na vida *awá*, para além daquelas estratégias de controle emocional (quietude, desinteresse e indiferença) diante da interpelação de outrem. No Capítulo I desta tese já apresentávamos a história de Kamará, caçador que não teve sucesso em seu ataque a uma vara de queixadas e acabou sofrendo, por isso, um contra-ataque vingativo e predatório: o primeiro ataque dos porcos foi imediato, na floresta, quando Kamará viu a corda de seu arco arrebentada em razão das "faquinhas" que os queixadas lhe atiraram; o segundo contra-ataque foi posterior, no plano onírico, quando Kamará, que sonhava seguir os rastros de uma vara de queixadas na floresta, acabou surpreendido por inimigos *karaí* (madeireiros) que lhe atiraram e lhe mataram. Assim como este, Garcia (2010) nos oferece outros tantos exemplos de encontros cinegéticos que revelam o curso de uma luta desastrosa de perspectivas entre animais e caçadores awá: [a] o abscesso na testa de Uirahó, fruto do contra-ataque de um tatu que ele não conseguiu matar[59]; [b] a espingarda de Jurutximitan que se avariou em razão do contra-ataque de um poraquê que teve melhor sorte que seu companheiro e conseguiu fugir; [c] as dores nas costas e a perda do cano da espingarda de Jui'i, fruto do contra-ataque de uma anta que, lançando-lhe seu *ha'aera*, conseguiu escapar-lhe em uma espera noturna; etc, etc.

O *ha'aera* é um elemento vital que compõe tanto os Awá[60] quanto os animais: "humanos e animais possuem *ha'aera* e, no caso dos animais, é esta potência que atormenta os humanos, sobretudo os caçadores na forma de vingança animal após as

59 O sangue e pus do abscesso eram, conforme Uirahó disse a Garcia (2010), "venenos" do tatu.

60 "Os Awá-Guajá definem a pessoa humana como constituída de três elementos característicos: *ipiréra*, *haitekéra* e *ha'aera*" (Garcia 2011: 35)

caçadas – emanando doenças e retirando a sorte para caçadas futuras" (Garcia 2011: 37). Os Awá traduzem este *ha'aera* para o português como "raiva". O que os animais lançam sobre os caçadores quando lhe atiram seu *ha'aera* é, portanto, sua raiva. Ora, a raiva parece ser, assim, a afecção experimentada por aquele que pretende ocupar a posição de predador numa relação com outrem e, inversamente, o medo (*kiié*) parece ser a afecção que deve ser evitada por quem quer escapar da posição de presa: "se um homem vai caçar desconfiado ou amedrontado, estará mais suscetível a ataques do *ha'aera* de animais" (Garcia 2011: 43 – grifos adicionados). Todos esses elementos nos ajudam a entender a guerra não como uma perspectiva da luta (como sugere Garcia 2010, na esteira de Lima 1996), mas como um dos modelos da caçada awá[61]. A posição de *inimigo para outrem*, que sugerimos no primiero capítulo desta tese para descrever a caçada yudjá aos porcos, nos serve aqui também: é a posição de *inimigo para outrem* (leia-se, a posição de alguém raivoso e assustador diante de outrem) que animais e caçadores awá estão a disputar em suas lutas de perspectivas. *Quem se deixa atingir, quem se deixa amedrontar, pela raiva de outrem?* No caso dos guaribas que deixam seus esconderijos e fogem diante dos gritos e das interpelações dos caçadores, são os guaribas, justamente, que veem os caçadores como seres raivosos e assustadores (i.e., inimigos)[62]. Mas no caso do sonho de Kamará – em que ele seguia os rastros de uma vara de queixadas quando acabou surpreendido por inimigos *karaí* – é Kamará, justamente, que vê os porcos como inimigos raivosos a atirar-lhe seus *ha'aera*.

Dizíamos acima, na esteira de Garcia, que certas palavras já são caça[63]. O

61 Como vimos acima, são duas as estratégias para caçar os guaribas: [a] enganar os guaribas; [b] espantar os guaribas. Neste último caso, o modelo da luta de perspectivas é a guerra: o caçador deve amedrontar os guaribas e, simultaneamente, evitar o amedrontamento: "O medo (*kiié*) é uma palavra que definitivamente não deve figurar no léxico de um caçador" (Garcia 2011: 43).

62 Quando os guaribas, flechados pelos caçadores, caem no chão e são aí atacados por mulheres e crianças armadas de pedaços de pau, os Awá explicam a urina destes animais mortos como sinal de *medo*.

63 Assim, por exemplo, o caçador evitou falar muito de seus planos de *matakwá* (caçada noturna à espera) com o etnólogo pois os animais poderiam escutar e, assim, não cair em sua armadilha (ver Garcia 2010: 342) – no mesmo sentido, quem sai para a floresta com intenções cinegéticas evita anunciar tais propósitos: disfarçando-os, diz apenas que vai andar (*watá*), caminhar na floresta. Como dissemos acima, não só a palavra pronunciada, mas a palavra evitada também tem implicações na caçada.

mesmo me parece poder ser dito a respeito de certas imagens. As imagens do sonho de Kamará são um exemplo disso. Outra imaginação que os caçadores awá procuram evitar é a da lembrança do momento do abate:

> Os animais devem ser abatidos sem remorso, e o momento da morte da presa, mesmo que relembrado nas conversas noturnas sobre as caçadas, deve ser em seguida esquecido. […] Permanece o ato heroico, porém as preocupações, as angustias e os medos que todos podem sentir não devem ser rememorados (*imarakwá*, "lembrança"). Boa parte dos riscos de uma vingança animal é eliminada quando o caçador simplesmente não se importa em matar presas, ou esquece (*imaharê*) as situações em que as mortes ocorreram (Garcia 2011: 43)

O ato heroico, o abate corajoso e sem remorso de uma presa difícil, é narrado a noite pelo caçador com riqueza de detalhes para sua audiência. Fora desse contexto, o caçador deve evitar lembrar-se do momento do abate de uma presa. Em especial, não deve reviver – caso, de repente, se lembre de alguma caçada – as preocupações, as agustias e muitos menos os medos que por ventura ali o acometeram. Se bem entendo, esquecer o momento do abate é um modo de se distanciar do animal morto, uma maneira de tentar interromper a *continuidade da luta de perspectivas*. Frisemos este ponto. Vimos que a caçada awá aos guaribas inicia-se na comunicação musical interespecífica, e que se desenvolve passando por diversas etapas: o cerco aos animais, os gritos, os tiros e as flechadas. Se um guariba acabar fugindo, é provável que o encontro cinegético perdure, para a infelicidade do caçador empanemado, como contra-ataque dos *ha'aera* do guariba que escapou. No exemplo da caçada mal sucedida de Kamará, o encontro cinegético ainda se reestabeleceu no plano onírico (onde perdurou-se o ataque dos porcos a eles).

É considerando essa *tendência* de continuidade da luta de perspectivas que interpreto, então, a evitação da lembrança do momento do abate pelos caçadores: se estou seguindo uma boa pista, os sonhos e as lembranças são planos de encontro interespecífico, planos em que a disputa de perspectivas com a presa pode ser

reestabelecida. O reestabelecimento do encontro não é vantagem para o (até então) predador da relação, mas sim para a (até então) presa, que pode tentar reverter as posições relativas de predador e presa através da reedição da luta: “esquecendo-se do bicho, sua raiva (*ha'aera*) não se aproxima dos humanos, ou terá menos chance de se aproximar” (Garcia 2011: 44). Uirahó, um dos interlocutores de Garcia, disse-lhe certa feita:

> Quando vamos matar guaribas, eles ficam muito aflitos, pois pensam que somos “madeireiros” (ou inimigos). Após comermos sua carne, um deles vem durante a noite enquanto estou dormindo, e me diz: “Você me matou, né, seu madeireiro? Agora vou jogar minha raiva (*ha'aera*) em você” (Uirahó apud Garcia 2011: 38)

Garcia completa, logo adiante: “no dia seguinte o homem pode acordar doente, com febre, indisposto ou, mesmo que goze de alguma saúde, pode experimentar um completo estado de 'azar' [o panema] em sua vida” (2011: 38). Enfim: mesmo depois de flechado, morto e consumido por aquele que até então via como inimigo, um guariba pode reverter as posições relativas de predador e presa e atacar sua própria raiva sobre o caçador – que assim adoecerá presa do ataque. Entre os Awá também pode-se dizer, dos encontros cinegéticos, que as *disputas são constantes*, pois as *adesões são inconstantes:* o medo e aflição que fazem o guariba adentrar como presa em uma relação de predação podem se transformar, num segundo momento, em raiva – raiva que faz do guariba morto um predador do caçador (ou de sua esposa, ou de seus filhos...)

4) Familiarização

O modo como venho interpretando a caçada awá descreve a luta de perspectivas como uma luta entre predações. Mas a predação não é a única perspectiva de relação inter-específica desses encontros: a familiarização também é uma possibilidade.

Os Awá não apenas caçam, como criam boa parte das espécies que procuram tomar como presas. E assim como a incorporação do animal para o consumo, a incorporação do animal para a criação também passa por algumas etapas:

> Um filhote de animal (como um macaco ou uma cotia) recém aprisionado com vistas a se transformar em *imá* ("animal de criação"), é considerado *mihúa*, forma que marca sua condição de selvagem (porém passível de ser domesticado) em oposição aos outros *imá* já domesticados, que por serem *hanimá* ("meu animal de criação") são considerados *harapihiara* (cognatos/ consanguíneos) […]. Um animal do tipo *mihúa*, ao ser submetido a um processo de domesticação, pode vir a se tornar uma *hanimá* (ou *harapihiara*). (Garcia 2010: 136)

Ao contrário da incorporação da presa, a incorporação da cria não evolui para um distanciamento (na forma de evitação; esquecimento do momento do abate; etc), mas para uma aproximação: o animal capturado passa, com o avanço da criação, da posição de *mihúa* (selvagem) para a posição de *harapihiara* (consanguíneo).

A captura dos Awá pelos *ajy* também pode ser tomado, me parece, como forma de familiarização. Retomemos a história daquela caçada por espera de Piraima'á. Se Piraima'á tivesse morrido pelas mãos dos espíritos *ajy*, ele se tornaria um *ajy*, pois esta é a sina de todos os Awá:

> Os Awá-Guajá definem a pessoa humana como constituída por três elementos caracteristicos: *ipiréra*, *haitekéra* e *ha'aera*, respectivamente; ou como é traduzido para o português: "couro" (*ipiréra*), "carne" (*haitekéra*) e "raiva" (*ha'aera*). Nas palavras dos Awá: quando um indivíduo morre, seu "couro" permanece na terra até apodrecer, sua "carne" vai para o *iwá* (um conjunto de patamares celestes), enquanto sua "raiva"… esta segue para a floresta (*kaa*), para o mato, de preferência os locais recônditos, e se transforma em *ajy* (Garcia 2011: 35)

Me parece que a história de Piraima'á descreve uma luta de perspectivas entre a predação (intentada por Piraima'á) e a familiarização (intentada pelos *ajy*). Piraima'á, naquela caçada noturna, procurava matar uma paca. As pacas são *nimá* (animais de criação e proteção) dos *ajy*. Ora, contra a tentativa de predação de Piraima'á sobre aquela paca, os *ajy* contrapuseram, se sigo uma boa pista, a tentativa de familiarização de Piraima'á – donde a luta entre predação e familiarização. Não possuímos suporte

etnográfico suficiente para sustentar melhor essa interpretação sobre a captura dos Awá pelos *ajy* configurar-se, na perspectiva dos *ajy*, como familiarização – nos contentamos aqui em levantar a questão… Mas se as coisas se passarem no sentido que acima sugerimos, não se deve estranhar a tentativa de familiarização dos *ajy* se valer daquele modelo guerreiro do amedrontamento de outrem[64]. Pois quem passa a ver seu interlocutor como um inimigo assustador no embate de perspectivas, passa a ver o encontro a partir de seu ponto de vista: se as estratégias guerreiras desse que está a ocupar na relação a posição de *ser raivoso e assustador* estiverem em função de uma predação, o amedrontado (i.e., a "segunda pessoa da relação" – *sensu* Viveiros de Castro 1996, 2002, 2008a, 2011) passa a ser a presa do encontro; mas se estas mesmas estratégias guerreiras estiverem em função da familiarização, o amedrontado passa a ser a cria do encontro. E se o amedrontamento pode servir tanto à predação quanto à familiarização de outrem, a sedução – estratégia alternativa mas não excludente de captura – também pode servir tanto à familiarização quanto à predação (como vamos propondo e defendendo ao longo desta trabalho).

De todo modo, familiarização e predação se também articulam, entre os Awá, de maneiras paralelas à luta de perspectivas interespecíficas. Para começar, predação e familiarização são as perspectivas de captura que os Awá levam para suas relações com os animais. Os guaribas, por exemplo, podem ser tanto familiarizados quanto predados pelos Awá. Não estamos aqui, com isso, subscrevendo a proposta de Erikson (1987) sobre a complementariedade e o mútuo equilíbrio entre as relações de familiarização e predação. Entre os Awá, conforme a etnografia de Garcia (2010, 2015), não é possível afirmar que a familiarização se institua para contrabalancear a predação, pois aqui a familiarização não depende necessariamente da caçada: ela, a familiarização, é uma relação que se difunde por diversos âmbitos, para muito além das relações interespecíficas. Me parece que, fora daquelas relações de luta, as perspectivas da familiarização e da predação articulam-se através de um *mútuo condicionamento* que não implica nem a complementariedade nem o mútuo equilíbrio – pelo menos não no sentido que Erikson (1987) propõe. Nos debrucemos, para fechar

64 Os *ajy*, lembremos, espantam Piraima'á (como Piraima'á e os demais caçadores awá costuma espantar os guaribas nas suas investidas cinegéticas).

este capítulo, sobre este mútuo condicionamento entre a familiarização e a predação: *como e em que situações a predação possibilita a familiarização; e como e em que situações a familiarização possibilita a predação?*

5) Rikô

O que venho tratando aqui como familiarização os Awá chamam de *rikô* (Garcia 2010 *passim*). Trata-se, como já anunciamos, de uma relação bastante disseminada nas redes sociais awá: tem-se *rikô* tanto nas relações interespecíficas (as relações de um caçador com sua flecha são relações *rikô*, assim como as relações dos *ajy* com as pacas, por exemplo), quanto nas relações intra-específicas (a relação conjugal, por exemplo). Mas que relação é essa?

O termo *rikô* pode ser desmembrado, conforme Garcia (2010), do seguinte modo: "*r-*" é prefixo relacional de contiguidade e o verbo "*-ikô*" é traduzível como "estar com" ou "estar associado a". Este "estar com" implica uma proximidade entre os termos relacionados: se, por exemplo, eu e você mantemos uma relação *rikô*, então nos trataremos mutuamente como *harapihiara*[65]. Ponto importante, esse *estar com um próximo* (*harapihiara*) que caracteriza o *rikô* coloca em relação duas posições assimétricas e mutuamente referidas: *jará* (criador) e *nimá* (cria). *Rikô*, portanto, é uma relação de criação, e envolve o cuidado do criador para com a cria[66].

Assim é a relação conjugal awá. O casamento preferencial entre os Awá é intergeracional: o homem tem como pretendente preferencial a filha de sua irmã mais velha (ZD); e a mulher, consequentemente, tem como pretendente preferencial o irmão de sua mãe (MB)[67]. O avunculato e as equações intergeracionais estão, assim,

65 *Harapihiara* é um marcador que designa a proximidade social, em contraposição com *harapihianã*, que designa o distanciamento social.

66 São os próprios Awá que traduzem o *rikô*, para o português, como "criação". (ver Garcia 2010).

67 Sobre o casamento awá (Cf. Garcia 2010): possuem terminologia dravidiana; preferência avuncular com casos não raros de poliginia e poliandria, e tendência levirática. Observa-se também a múltipla paternidade como (in)definidor da descendência e uma espécie de amnésia genealógica no registro da ascendência. "Endogamia de grupo local; alianças curtas (avunculares e patrilaterais); ideologia de cognação e consubstanciação conjugal, preferências matrimoniais expressas em termos de proximidade genealógica [conversão terminológica da 'sogra' em 'irmã', por exemplo]" (Garcia 2010: 165).

em consonância com esse tipo de relação de criação (*rikô)* que articula de posições assimétricas. Nas alianças awá, tanto homens quanto mulheres podem ocupar a posição de cria. Segundo os Awá (Garcia 2010), o casamento de uma mulher mais velha com um menino dá-se, entre outras coisas, para evitar o acometimento do panema pelo jovem caçador:

> Nos termos awá-guajá, as mulheres também dizem "criar" os seus maridos. Muitas mulheres adultas casadas com homens velhos, e outras tantas viúvas, dizem "criar" seus jovens (ou não) maridos, pois o perigo nesse caso é o rapaz entrar em um profundo estado de melancolia […] capaz de comprometer a sua produtividade na caça – talvez o pior mal que possa se abater sobre um homem (Garcia 2010: 201-202)

Essa melancolia que causa o panema do jovem caçador pode ser efeito do fato dele não possuir, justamente, uma companheira: a esposa, então, vem criar o marido para aplacar, através da convivência e do sexo, o perigo do panema.

Mas o casamento pode se dar também entre um homem mais velho e uma menina. Nestes casos, outro é o cuidado da criação: o homem casa-se com uma menina para, entre outras coisas, aplacar uma possível raiva eminentemente anti-social:

> Entre os Awá, uma mulher não pode crescer sem estar casada, e não é recomendável que ela demore a arranjar um marido pois cresceria muito "zangada" (*imahy*). Cresceria zangada, por exemplo, pois não se alimentaria direito, tarefa que, desde que instituído o casamento, compete ao marido (ou pretendente). Além disso, se a esposa não se casar durante a infância, ela não serviria mais para o casamento pois estaria com tanta raiva que não toleraria marido algum. (Garcia 2010: 201)

A comida que o esposo ou pretendente deve fornecer à menina potencialmente raivosa é a carne de caça. Nas palavras de Garcia, "[as meninas] precisam comer muitos guaribas (*warí*) para crescerem e serem boas esposas, e quem fornece essa carne são os maridos. A relação entre a comida e a constituição da mulher como

esposa é fundamental; e a comida é a caça (*hama'a*), sendo nos guaribas animais epitomes (não por serem os mais gostosos – embora muito apreciados –, mas por serem os mais caçados)" (Garcia 2010: 191). Enfim: se a diferença etária permite-nos melhor visualizar as posições assimétricas da aliança por criação (*rikô*), a comensalidade e o sexo nos ajudam a entender a constituição gradual da aproximação e da consequente consubstancialidade entre criador e cria.

Mas o ponto que nos interessa chamar a atenção aqui é aquele referente às relações entre o *rikô* e a caçada awá. As justificativas que os Awá ofereceram a Garcia quando perguntados sobre os casamentos intergeracionais, passam igualmente pela possibilidade de realização da caçada: [1] o casamento das mulheres com os meninos vem estimular a caçada (evitando a melancolia, i.e., o panema dos jovens caçadores), e [2] o casamento dos homens com as meninas também vem estimular a caçada, pois é a carne de caça que faz as meninas crescerem saudáveis (sem raiva). Vê-se, portanto, como a caçada pode condicionar a familiarização entre esposas e esposos. Mas o contrário é verdadeiro? A familiarização também condiciona a caçada?[68]

(5.1) Quiasmas

Citamos a relação conjugal como exemplo de relação *rikô*. Mas há muitos outros casos de relações *rikô* enumerados, e bem descritos, na etnografia de Garcia (2010, 2015). A relação entre uma mãe e seus filhos é tida como *rikô*; a relação entre humanos e animais domésticos é *rikô*; certas relações com objetos (flecha, espingarda, faca, tecido, etc) são tomadas como *rikô*; certas relações entre pessoas na terra (*jara*) e seus duplos celestes (*nimá*) são concebidas como *rikô*; certas relações entre animais são *rikô* (guariba → ouriço caixeiro; capelão → tocandira; veado → paca → cotia; entre vários outros exemplos numa lista longa e não fechada); a relação entre um rio e

68 Garcia (2010, 2011, 2015) insiste m afirmar que o *rikô*, apesar de implicar uma assimetria, não constitui-se nem como relação de controle, nem uma relação de posse. Assim, por exemplo, uma jovem mulher, criada por seu esposo, pode muito bem abandoná-lo após um bom tempo casado com ele, para enamorar-se e casar-se com outros homens. A história entre um *nimá* e seu *jará* não é perpétua: um animal de criação pode ser solto na mata e uma flecha (*nimá* do caçador) pode também ser abandonada na floresta. A assimetria, nas relações *rikô*, implicam menos posse do que cuidado: o caçador alimenta sua flecha de sangue, sua esposa com carne de caça, etc, etc.

seu afluente pode ser tomada como *rikô*; as relações com espíritos auxiliares no xamanismo é uma relação de *rikô* etc, etc.

Segundo Garcia, "*rikô* é um conceito-chave tanto para o parentesco quanto para a socialidade mais ampla" (Garcia 2015: 113). Mais adiante o autor complementa: "Tal *conceito* parece se aproximar de uma ideia awá-guajá sobre a própria *ideia de relação* […]. Trata-se de uma teoria sobre a *relação*" (Garcia 2015: 114 – itálicos do original). Tudo se passa, assim, como se a condição de estar no mundo implicasse, para os Awá, estar-se ao lado de alguém, comprometido a alguém, como criador ou como cria[69]. É por isso que o *rikô* constitui-se como um ponto fundamental para se entender os quiasmas da caçada awá. Este é o ponto que queremos sugerir.

A caçada awá consiste, nos termos desta análise, na passagem, troca e transformação entre duas relações assimétricas. Para desenvolvermos esta sugestão, voltemos ao caso da caçada noturna mal sucedida de Piraima'á. Vimos que Piraima'á buscava então *matar uma paca* – leia-se: *estabelecer uma relação assimétrica de predação com paca* (o caçador como predador; a paca como presa). No momento em que o caçador aponta sua espingarda para a paca, não há ainda nenhuma relação assimétrica estabelecida entre ele e a paca, mas já há uma relação assimétrica entre a paca e os *ajy*, pois, como vimos, a paca é um *nimá* dos espíritos *ajy*, i.e., a paca mantém uma relação assimétrica de *rikô* com tais espíritos (a paca como cria; os ajy como criadores). Nos termos que vamos aqui sugerindo, o encontro cinegético mal sucedido para Piraima'á pode ser assim esquematizado:

Piraima'á → *paca*← **AJY**

(-) **(+)**

69 A importância e a centralidade do *rikô* são, portanto, indiscutíveis na vida dos Awá. Garcia chega a sugerir o *rikô*, citando Viveiros de Castro, como relação central para uma teoria nativa da "relacionalidade generalizada" (Viveiros de Castro 2002). Nas palavras de Garcia: "'Relacionar-se' é desempenhar ações que giram em torno da ideia de 'criar'" (Garcia 2015: 114). Gostaria de observar, contudo, que a caçada – igualmente importante e central na vida dos Awá – não pode ser descrita como uma relação de *rikô* (a relação entre predador e presa difere muito da relação entre *jará* e *nimá*). Não posso afirmar como Garcia pensa a articulação entre as relações de familiarização e predação – tal articulação não é o objeto de sua tese –, de todo modo, consideramos aqui as relações de familiarização (*rikô*) e predação são irredutíveis entre si, i.e., para esta tese nem a familiarização é um modo da predação, nem o contrário.

Mas e se Piraima'á tivesse conseguido matar aquela paca? Neste caso a paca deixaria de manter uma relação assimétrica de *rikô* com os *ajy* e passaria a estabelecer – assustando-se ou enganando-se diante das estratégias do caçador – uma relação de assimetria predatória com Piraima'á (conforme o esquema abaixo):

PIRAIMA'Á→ *paca* ← Ajy
(+) (-)

Como passagem, troca e transformação entre duas relações assimétricas, a caçada awá pode ser descrita por esse quiasma: a relação negativa que o animal estabelece com o caçador passa a ser positiva no instante mesmo em que aquela relação positiva do animal com seu *jará* passa a ser negativa. Para o animal é importante que aquela relação negativa (aquela relação ainda não estabelecida) com o caçador permaneça como está – donde os esforços para manter-se indiferente perante as estratégias de engano e/ou amedrontamento do pretenso predador. Tudo se passa, assim, como se a caçada envolvesse uma rede mais complexa de relações: [a] relações mais diretas: entre caçador e animal, por um lado; entre animal e seu *jará*, por outro; [b] relações mais indiretas: entre o caçador e o *jará* de sua pretensa presa.

Assim descrita, a história da caçada mal sucedida de Piraima'á constitui-se também como uma disputa entre ele e os *ajy* pela assimetria em relação à paca: ao fim da disputa, a paca estará na área de influência do caçador ou na área de influência dos *ajy*? As estratégias dessa disputa passam, me parece, por uma espécie de *demostração de força entre os adversários*. É assim que interpreto a articulação entre o *rikô* e a caçada, na floresta. Entre os Awá, a caçada coletiva pode levar à mata um grupo diversificado: homens, mulheres, crianças e cães. Uma mulher jovem que leva seu cachorro e seu filho para a caçada, leva duas de suas crias para a mata. Se seu esposo a acompanhar munido de suas flechas, ele adentrará a mata como *jará* de sua esposa, de seu filho e de suas flechas. É a relação *rikô*, portanto, que articula coletivamente os que adentram a mata para caçar – e as implicações dessa articulação são importantes.

Em primeiro lugar, o *rikô* articula, justamente, os caçadores entre si (o homem e suas flechas, sua esposa e os cães são todos caçadores): quanto mais gente formar o grupo de caçadores, mais difícil será para a presa escapar do cerco. Apresentar-se coletivamente como predadores diante dos bichos me parece ser uma demostração de força. Em segundo lugar, a própria natureza assimétrica do *rikô* pode ter esse sentido. Um caçador que sai para caçar com sua esposa, filho e flechas, demostra também sua força de ascendência: *jará* de sua esposa, filho e flechas, tal caçador demonstra ser alguém forte, capaz de manter muitos sob sua ascendência – e o animal na mira deste caçador pode muito bem deixar de ser *nimá* de seu protetor, deixar de estar sob os cuidados de seu dono, para passar a estar sob os "cuidados" daquele caçador, i.e., passar a ser sua presa: a relação assimétrica com o dono protetor pode dar lugar a uma relação assimétrica com um dono predador.

Voltemos, então, ao caso de Piraima'á. Em sua caçada noturna, Piraima'á aventurou-se sozinho, apenas com sua espingarda (sua cria). Após a espingarda falhar por ação dos *ajy*, que assim reafirmam sua relação de criação com a paca sob a mira de Piraima'á, o caçador se vê interpelado pelos *ajy* que tentam assustá-lo e capturá-lo! Tudo se passa, neste caso, como se

> [a] os *ajy* impedissem que Piraima'á interferisse na relação que eles mantinham com sua cria (i.e., aquela paca) ao interferirem, eles próprios, na relação que Piraima'á mantinha com sua cria (a espingarda);
> [b] a partir daí, após adoecer a espingarda do caçador, os *ajy* contra-atacam e tentam capturar o próprio Piraima'á, amedrontando-o em cima da árvore (tentativa também mal sucedida).

Nessa disputa pela paca, os *ajy* se saíram melhor que Piraima'á. A primeira ação dos espíritos foi rebater a tentativa de captura predatória de Piraima'á: ao proteger a paca, os *ajy* reafirmaram sua ascendência sobre a paca diante da tentativa de ascendência de Piraima'á. A ação dos espíritos implicou, neste caso, dois contra-ataques predatórios: um à espingarda do caçador awá (um contra-ataque bem sucedido); outro contra o próprio caçador (ataque mal sucedido). Ao cabo desta luta, os *ajy* reafirmaram sua

ascendência com a paca, afetaram a ascendência de Piraima'á com sua cria (a espingarda) e ainda tentaram capturar o próprio caçador como cria ou presa. Os espíritos *ajy*, pensados sempre coletivamente (Garcia 2010), demostraram mais força que Piraima'á sozinho com sua espingarda.

Para ter melhor sorte, um caçador deve caçar mais bem armado. Um caçador bem armado, me parece, é aquele que vai a mata com uma legião de caçadores: na empreitada ele vai acompanhado de suas flechas e esposa, e esta vai com seus cães de caça. Tal pequeno grupo de caçadores se constitui e se articula, como dissemos acima, por relações *rikô*: as flechas são cria do caçador; a esposa é cria do caçador (ou o contrário); os cães são cria da esposa. Se a caçada awá é também uma disputa indireta pela posição de ascendência sobre um animal – uma disputa indireta entre o caçador e o *jara* do animal que se quer caçar – então as estratégias de luta passam tanto [a] pela quantidade de companheiros de batalha que se leva para o embate (homens, mulheres, filhos, flechas e cães são todos caçadores, i.e., companheiros de batalha), quanto [b] pela demonstração da capacidade de se ocupar a posição em disputa, i.e., a posição de ascendência.

Claro está que estamos levantando questões e oferecendo sugestões analíticas. É a partir dessas considerações que procuramos entender as articulações entre o *rikô* e a caçada. Se a caçada vem justificar o *rikô* entre esposos e esposas – como vimos acima, um homem mais velho deve se casar com uma menina para evitar, através de sua oferta de carne de caça, que ela se enraiveça; enquanto a mulher mais velha deve se casar com um menino para evitar que ele seja acometido pela má sorte na caça (o panema) –, o *rikô* também parece condicionar a caçada: as boas caçadas, as caçadas coletivas, são realizadas por uma legião de caçadores articulados por laços de *rikô*.

Capítulo V

Considerações Finais

É chegado o momento de tentar conectar alguns fios soltos que este texto porventura não soube ainda bem alinhavar. Alguns fios por certo continuarão a espera de melhor amarração, o que não é necessariamente algo negativo: esta tese nunca procurou propor respostas e indicar conclusões ao tema estudado, mas levantar e construir questões para o debate acadêmico. O estilo mais objetivo deste capítulo não deve estranhar mais o/a leitor/a: além de seguir o exemplo dos anteriores, o caráter mais enxuto deste capítulo pode ser justificado pelo modo como encaro o exercício desta tese. Não é raro, me parece, que uma tese (i.e., a contribuição principal que um autor busca oferecer) venha abstraída em uma formulação conceitual mais ou menos longa, apresentada nas "Considerações Finais", nas "Conclusões" ou em outra posição de destaque do texto. Assim apresentada, a tese de uma tese acaba perdendo o que há de mais interessante nela, a saber, seu potencial de *operacionalidade etnográfica*, i.e., seu potencial de análise, descrição e construção etnográficas. É por isso que o presente trabalho não buscou formular uma teoria neste sentido mais abstrato (apesar de alguns apontamentos que seguirão adiante): nosso intuito e nossa tentativa foi a de construir uma descrição alternativa da caçada amazônica. Neste capítulo não faremos muito mais do que retomar, de modo mais sucinto e objetivo, as análises etnográficas já oferecidas[70].

A Introdução desta tese já alertava o leitor e a leitora para uma espécie de *déjà vu* que ele ou ela, imaginávamos, poderiam experimentar conforme avançassem no texto. Apesar da organização mais estanque dos capítulos (dedicamos um capítulo para a análise de uma etnografia específica), nosso trabalho comparativo não se fez do modo mais usual, qual seja: (a) primeiramente descrever as unidades de comparação para, em seguida, (b) cotejá-las em busca de um denominador comum entre elas. Ao

70 São essas análises etnográficas, em suma, que me parecem mais importantes nesta tese.

contrário, foi a comparação (a leitura transversal) que principiou e guiou as análises etnográficas ao longo do texto. O indício desta transversalidade é, justamente, essa sensação de *déjà vu* da leitura, i.e., a sensação de que os capítulos, apesar de suas diferenças, lembram e remetem uns aos outros. Tudo isso se deve à análise que propomos e ao método que nos inspirou: encadeamos as análises das etnografias yudjá, Arara, yaminawa e awá propondo conectá-las como variações e as transformações umas das outras, formando assim um "grupo de transformações". O grupo de transformações que propomos aqui se estrutura em torno dos eixos que veremos a seguir.

1) Eixos de transformação

Tomo aqui a predação e a familiarização como relações de afinidade potencial[71], isto é, como perspectivas possíveis para a atualização dos encontros interespecíficos – tal qual a caça. Como perspectivas para a atualização de encontros interespecíficos, predação e familiarização podem se relacionar tanto como alternativas que um sujeito dispõe para a captura de outrem, quanto como *perspectivas distintas de uma disputa intersubjetiva*.

Nesta tese, debruçamos nossos esforços analíticos especialmente sobre a luta de perspectivas na caçada. Vimos que a disputa cinegética dá-se na oposição entre duas perspectivas: a dos predadores e a de suas pretendidas presas. O predador pode ser, por exemplo, um caçador awá em busca de guaribas, ou um espírito *ajy* buscando assustar um caçador awá (i.e., um caçador também pode se ver instado por outrem a ocupar uma posição de presa). A luta entre um predador e sua pretendida presa pode se dar tanto como uma disputa entre predações (predação *vs* predação[72]), quanto como uma disputa entre predação e familiarização (predação vs familiarização[73]). Se houve

71 Retomaremos e desenvolveremos a seguir este ponto referente à "afinidade potencial" (sensu Viveiros de Castro 2002).

72 É por essa razão que a posição de caçador e de predador não coincidem necessariamente: aquele que é instado por um caçador a ocupar a posição de presa pode tentar reverter as posições, buscando fazer que o caçador ocupe a posição de presa (e ele a de predador).

73 Não chegamos a trabalhar a luta interespecífica entre familiarização e familiarização, mas ela é certamente uma possibilidade. A guerra de captura de esposas entre os Jivaro pode, talvez, se caracterizar nesses termos. Certos casos de luta entre os caçadores awá e os *ajy* pela ascendência sobre

algum mal entendido durante a leitura, que minha escrita possa ter motivado, a desfaçamos aqui: esta tese não propõe fixar a perspectiva da predação para os caçadores, e a perspectiva da familiarização para aqueles instados a ocupar a posição de presas: o vetor da predação e da familiarização vão tanto dos predadores para as pretendidas presas, quanto destas para os predadores.

O esforço de caracterizar a predação e a familiarização como perspectivas do embate cinegético nos levou a reinterpretar o lugar da guerra nessas caçadas. Aqui, não propomos a guerra como uma das perspectivas em disputa – conforme Lima (1996) e Garcia (2010) em seus trabalhos –, mas como um dos modelos da disputa intersubjetiva (ao lado da enganação). Insistimos sobre este ponto ao longo do texto:

> [a] uma disputa guerreira se dá por técnicas de amedrontamento: quem, num embate intersubjetivo, conseguirá assustar seu interlocutor? Quem se deixará amedrontar por outrem?
> [b] uma disputa enganadora se dá por técnicas de enganação, como a sedução e a imitação: quem, num embate intersubjetivo, seduzirá seu interlocutor? Quem se deixará enganar por outrem?

Guerra e enganação não são modelos excludentes, apenas alternativos. Entre os Yudjá, por exemplo, a ação do xamã e do caçador se articulam para a caçada dos porcos: enquanto o xamanismo cinegético se realiza pelo modelo da enganação, a ação dos caçadores segue o modelo guerreiro do amedrontamento. Na caçada ritual Arara a arte da enganação é desenvolvida com grande requinte e maestria, mas os Arara também sabem afrontar os animais que não respondem às suas técnicas de atração e engano (como os guariba, as pacas, os veados e os porcos[74]). A cinegética yaminawa também parece se utilizar, respectivamente, dos modelos da guerra e da enganação ao [i] sugerir a distinção entre presas mais mansas e mais arredias, por um lado, e entre caçadores mais corajosos e mais medrosos (geralmente os mais novos), por outro, e [ii]

---

um animal me parece poder ser descrita, talvez, nesses termos – visto que a captura de um animal pelos Awá nem sempre se dá como predação…

74 Segundo Teixeira-Pinto (1997), os porcos são afrontados mas podem também afrontar o caçador: de tão perigosos, os porcos não animais criados como *iamit*.

ao se valer, por exemplo, de um instrumental musical (o *rekerekeite*, espécie de violino de boca) tocado para se chamar os animais. Por fim, os caçadores Awá, como vimos, não deixam de distinguir, em suas expressões vocabulares, essas duas técnicas de caçada: [i] "*espantar* guaribas"; [ii] "*enganar* guaribas".

Mas o que significa dizer que guerra e enganação são *modelos* de disputa? Com o termo, quero chamar a atenção para seus *modus operandi*. Guerra e a enganação são aqui mecanismos para a (como dizer?) "resolução" dessas disputas… Sobre esses conflitos cinegéticos, que não são decididos pela intervenção de um juiz – i.e., um terceiro a mediar as partes em disputa –, me pareceu importante perguntar: como o embate de perspectivas se resolve? A questão sempre me soou difícil e instigante, mas a resposta para a qual as análises me levaram foi bem simples: *o conflito se resolve quando uma das partes em disputa aderir à perspectiva que outrem propõe para o encontro*. Não é preciso Estado ou Contrato para "resolver" esses conflitos: a guerra e a enganação são, justamente, mecanismos que os sujeitos se utilizam para induzir a adesão de outrem à sua perspectiva. Aquele que se deixa amedrontar por seu interlocutor, adere à perspectiva de relação (seja a predação, seja a familiarização) que este interlocutor propõe para o encontro. Do mesmo modo, aquele que se deixa enganar por outrem, adentra em uma relação dominada pela perspectiva dele (seja ela a predação ou a familiarização).

Um ponto interessante sobre essa adesão é que ela constitui-se como um laço inconstante e fraco. Essa é uma das razões para grafarmos o termo "resolução" entre aspas. Conforme vimos ao longo da tese, e este me parece ser um de seus pontos mais interessantes, os encontros cinegéticos podem se dar por vias muito diversas: além do encontro na floresta, a luta de perspectivas entre caçadores e animais pode se dar nos sonhos (antes ou depois da caçada), na lembrança do momento do abate, nos cantos, nos ritos pré- e pós-caçada, nas conversas sobre panema (e sobre os predadores), etc, etc. Um dos nossos esforços foi justamente demonstrar como essas vias de encontro (rito, sonho, memória, etc) se encadeiam formando as etapas de uma mesma caçada. A conclusão a que chegamos é que o embate entre caçador e presa tende sempre a se restabelecer, pois aquele animal que em um primeiro momento se deixou amedrontar ou enganar pelo caçador pode, no desenrolar do encontro interespecífico, abandonar

deliberadamente esse estado de amedrontamento ou engano para tentar restabelecer a disputa de perspectivas. Sempre há a possibilidade do caçador deixar de ser predador para tornar-se presa da relação (por exemplo, quanto se vê acometido pelo panema).

É a partir dessas observações que propomos entender as transformações entre familiarização e predação. Este é um ponto que ainda não havíamos tratado. Com efeito, dois sujeitos que estabelecem uma relação de familiarização podem passar a se relacionar através da predação – este é o caso do cativo de guerra tupi, largamente conhecido. Como se dá a passagem entre a familiarização e a predação? Acreditamos que sua operação se deve à tendência do restabelecimento constante da disputa perspectivista – ou, dito de outro modo, se deve ao caráter eminentemente inconstante da adesão. A adesão que garante uma relação intersubjetiva de familiarização, por exemplo, pode em algum momento se desfazer: sem adesão entre perspectivas, os sujeitos do encontro passam a estabelecer uma relação descontínua e uma nova luta de perspectivas, assim, pode se reestabelecer entre eles, o que dará lugar a uma nova adesão (uma adesão predatória, por exemplo). O ponto é que entre uma adesão e outra estabelece-se uma descontinuidade entre os sujeitos relacionados: para usarmos os termos lévi-straussianos, uma relação *contínua* (na qual a perspectiva de um sujeito adere à perspectiva de seu interlocutor) tende, pela inconstância deste laço, a uma relação *discreta* (momento em que a adesão entre perspectivas cessa). Um encontro cinegético, assim, tende a se constituir pela alternância entre relações contínuas e discretas – alternância, justamente, que permite a atualização daquela perspectiva relegada virtualmente ao segundo plano: o caçador que conseguiu induzir a adesão de seu interlocutor pode, mais adiante, se deixar levar pela perspectiva de seu interlocutor (e é neste momento que a perspectiva, até então relegada virtualmente ao segundo plano, passa a se atualizar no encontro entre eles).

Tratemos um pouco mais desse dinamismo entre as relações contínuas (relação de adesão, como a predação ou a familiarização) e as relações discretas (relação sem adesão, como a luta de perspectivas).

2) Contínuo e discreto: dinamismos

Aqui somos levados a retomar, ainda que rapidamente, o bem conhecido argumento

lévi-straussiano sobre o "dualismo em perpétuo desequilíbrio" (Lévi-Strauss, 1991) para associá-lo a este outro grande tema da obra de Lévi-Strauss, a saber, as formas de articulação entre o contínuo e o discreto. O mecanismo dualista que transforma termos identificados em termos diferenciados (as bifurcações sucessivas derivadas de toda aproximação identitária) me parece ser, fundamentalmente, o mesmo mecanismo acionado na passagem do contínuo ao discreto, a saber, aquele que produz ou repotencializa a alteridade ali onde ela tende a se neutralizar.

Em diversos momentos da obra lévi-straussiana é possível encontrar sua afirmação de que o pensamento ameríndio toma positivamente esses movimentos de diferenciação. Vide, por exemplo, sua leitura sobre os modos de articulação entre o contínuo e o discreto nos mitos sul-americanos analisados em *O cru e o cozido* (1964). O contínuo, dado nas indistinções cromáticas das pequenas distâncias, vem aqui marcado negativamente, enquanto as distâncias discretas seriam semioticamente indispensáveis:

> É como se o pensamento sul-americano, decididamente pessimista por sua inspiração, diatônico por sua orientação, atribuísse ao cromatismo uma espécie de maleficência original, tal que os grandes intervalos, indispensáveis na cultura para que ela exista, e na natureza, para que o homem possa pensá-la, só possam resultar da autodestruição de um contínuo primitivo (Lévi-Strauss 1964: 321).

O contínuo, assim, deve *dar espaço* ao discreto. Se a passagem do contínuo ao discreto é positiva e necessária, a passagem do discreto ao contínuo deve, de modo geral, ou ser evitada ou ser realizada para que se possa alargar novamente as distâncias e, assim, reafirmar o discreto. Esse movimento diferenciante, descrito a partir da mesma linguagem topográfica das distâncias, se encontra também na proposta e na descrição lévi-straussiana do dualismo ameríndio em perpétuo desequilíbrio (*História de Lince*, 1991): se os grandes intervalos, conforme a citação acima, constituem-se como condição indispensável da cultura (permitindo-a pensar a natureza), o desequilíbrio diferenciante e perpétuo das bifurcações em série constituir-se-ia como uma das condições do dinamismo ameríndio visto que "são essas

distâncias diferenciais em série, tais como concebidas pelo pensamento mítico, que colocam em movimento a máquina do universo" (Lévi-Strauss 1991: 66).

Tudo se passa, se bem interpreto o mestre francês, como se houvesse um espaço de efetivação e, ao contrário, um espaço de neutralização virtual do movimento: tendendo a dificultá-lo, o estado contínuo deve dar lugar ao estado discreto, que seria propriamente *cinético*. A passagem do contínuo ao discreto, das indistinções cromáticas às distâncias diferenciais, parece, assim, para Lévi-Strauss, ter implicações dinâmicas[75]. Essa é uma ideia que nossas análises etnográficas vêm problematizar.

Um objeto deslocando-se em velocidade constante pode parecer fixo se, ao lado dele, eu me mover no mesmo sentido, direção e velocidade. No entanto, se eu subitamente fixar meu ponto de vista, o objeto passará a se distanciar de mim com uma velocidade constante. Veja que o movimento do objeto está associado, aqui, ao estabelecimento progressivo de uma distância, ainda que não seja o estabelecimento dessa distância diferencial o que gera o movimento – e nem o contrário. O movimento e o distanciamento são resultados da passagem de um ponto de vista a outro, ou melhor, da passagem de *uma relação à outra* (com o objeto). Mas por que estou, aqui, a pintar esta clássica imagem da relatividade (inspirada na leitura de Almeida, 2009)? Com ela quero sugerir que um movimento não é potencializado, ou mesmo possibilitado, pelo alcance de um estado formalmente cinético (o estado discreto, de distâncias diferenciais), mas, ao contrário, que ele está na própria *alternância* entre uma aproximação e um distanciamento, entre uma conexão e uma disjunção – entre o contínuo e o discreto, enfim. O esfriamento de um movimento não estaria, assim, associado à possibilidade do encurtamento das distâncias: ao contrário, ele talvez esteja na duração ininterrupta de um espaço discreto, na perpetuação de um

75 O movimento me parece ser fundamental no argumento lévi-struassiano. Talvez mesmo seja possível afirmar que, para o autor, o movimento se constitui não só como forma, mas também como matéria do pensamento ameríndio: [a] pensemos em todos aqueles mitos, narrados e analisados em suas *Mitológicas*, que tratam da multiplicidade ontológica dos personagens, das instabilidades em suas interações intersubjetivas, da inconstância de seus comportamentos, etc; [b] e lembremos também que é um dinamismo o que marca fundamentalmente a caracterização do *modus operandi* dos mitos por Lévi-Strauss (i.e., as variações e as transformações perpétuas das narrativas míticas). O pensamento mítico ameríndio parece assim ser dotado de um "movimento espontâneo" (Lévi-Strauss, 1964, p. 24). Ora, o ponto, me parece, é que o movimento, em Lévi-Strauss, é sempre um movimento de diferenciação, de alteração: "A identidade é um estado transitório e revogável, não pode durar" (Lévi-Strauss 1991: 208).

distanciamento sem aproximação ou de um intervalo não transitável. Nem o contínuo nem o discreto parecem durar muito, mas se alternar sempre: esta, pelo menos, é a conclusão que chegamos a partir das análises etnográficas das dinâmicas cinegéticas yudjá, Arara, yaminawa e awá.

Só restaria acrescentar que esse dualismo dinâmico que alterna relações contínuas e discretas não se dá exatamente por um desequilíbrio *perpétuo*. A alternância entre o contínuo e o discreto vai se desfazendo, perdendo potência, conforme o desenrolar do encontro cinegético: uma entropia parece caracterizar essa alternância que, caso contrário (caso não existisse), seria perpétua. Mencionamos essa entropia no capítulo sobre a mitologia yaminawa.

3) Formas de socialidade: transformações

As questões que vamos levantando para o complexo etnográfico estudado sugerem um regime estrutural dualista, aberto e imprevisível, que alterna relações contínuas e discretas. Tudo isso remete, como já nos referimos, à instabilidade do dualismo ameríndio (como em Lévi-Strauss, 1991). Façamos outra rápida consideração sobre os dualismos lévi-straussianos e comparemos, para desenvolver nosso argumento, as formas contínuas e discretas das relações cinegéticas com a descrição de Lévi-Strauss acerca das formas diametrais e concêntricas (Lévi-Strauss, 1956). Tal qual a descrição lévi-straussiana das organizações dualistas, propomos também, pode-se dizer, um regime relacional formal: enquanto o dualismo sociológico lévi-straussiano articula formas diametrais e concêntricas, o dualismo relacionalista que propomos articula formas contínuas e discretas de relação. As formas diametrais/ concêntricas são, no entanto, de natureza diferente das formas contínuas / discretas.

Acredito ser possível afirmar sem prejuízo da tese do autor que, formalmente, o diametral e o concêntrico lévi-struassianos articulam termos por *comparação*: quando os termos comparados mostram-se equivalentes e simétricos eles estabelecem uma relação diametral entre si, mas quando os termos comparados mostram-se distintos e assimétricos eles passam a estabelecer uma relação concêntrica entre si (quando articulados a partir de um centro). Por outro lado, o contínuo e o discreto, no sentido formal que vamos propondo, não articulariam termos por comparação, mas por

emparelhamento. Diferentemente da comparação, que exige que se compare o que é comparável, isso que vou chamando (sem pretensões conceituais) de emparelhamento pode se estabelecer sem que seja preciso, por exemplo, considerar as propriedades dos termos relacionados: os termos podem ser equivalentes ou distintos, simétricos ou assimétricos, híbridos ou puros, concretos ou não. Falar aqui em emparelhamento de termos (não necessariamente comparáveis) é um modo de chamar a atenção para a *forma* que as relações tomam: emparelhados, os termos de uma relação cinegética dispõem-se lado a lado, um diante do outro. Tal disposição não implica, contudo, a ideia da equiparação entre as perspectivas: as relações entre um predador e sua pretendida presa não pretendem à equivalência entre os termos, mas à assimetria de perspectivas (assimetria que não está dada de antemão: ao contrário, essa assimetria deve ser construída durante a interação e luta intersubjetiva). O que importa nesse emparelhamento de sujeitos e suas respectivas perspectivas é, enfatizo, sua forma: quando o emparelhamento dos termos se fará por *conexão* (nas relações contínuas, nas adesões da predação e da familiarização)? E quando ele se fará por *defasagem* (nas relações discretas de luta de perspectivas)?[76]

Ora, se o regime estrutural dualista que vamos descrevendo alterna relações discretas e contínuas, então como se dá a passagem entre essas formas? Observemos mais uma diferença neste cotejo estabelecido com o dualismo sociológico lévi-straussiano: se o vínculo que articula as formas diametrais e concêntricas é *sintético*, o vínculo que articula o contínuo e o discreto não o é. Em "As organizações dualistas existem?" (1956), Lévi-Strauss propõe pensar a relação de coexistência entre as formas concêntricas e diametrais – tão dispares entre si (a primeira simétrica e equistatuária; a segunda assimétrica e hierárquica) – como uma relação dialética ou sintética: seu problema, com efeito, era o "da tipologia das estruturas dualistas e a da <u>dialética</u> que as une" (1956: 164 – grifo adicionado). O conceito de síntese é aqui utilizado para se propor a redução de um dos termos da relação ao seu correlato: o

76 Tomar a defasagem como uma forma de emparelhamento pode soar como uma contradição *per se*. Mas pensemos na disposição das telhas em um telhado: não consistiria, essa disposição, num emparelhamento defasado? De todo modo, anotemos mais um ponto na comparação entre diametral/ concêntrico e discreto/ contínuo: as relações diametrais e concêntricas resultam de operações lógicas de comparação, mas as relações contínuas e discretas, também tomadas no sentido formal, resultam de um tipo de operação menos lógico do que ontológico: o par contínuo/ discreto é mais da ordem do "sacrifício" que do "totemismo" (Lévi-Strauss 1962), digamos.

diametral é derivado do concêntrico (mais fundamental). Mas e a articulação entre as relações contínuas e discretas? Não me parece que tal articulação se dê por síntese. Ao contrário, penso que o par contínuo/ discreto constituem-se como *formas irredutíveis de relação*: uma não deriva da outra[77]. Dizer que o contínuo e o discreto são relações irredutíveis não significa dizer, bem entendido, que se constituam independentemente. O contínuo tende ao discreto, e vice-versa: [a] a luta de perspectivas entre predadores e suas pretendidas presas se dá, justamente, para a atualização de uma dessas perspectivas (discreto → contínuo); [b] e uma relação de predação ou familiarização estabelecida entre dois sujeitos deve, para se manter, tomar certos cuidados para que não se reestabeleça como luta (contínuo → discreto).

Parece-nos que a articulação entre as relações contínuas e discretas se dá por *transformações mútuas*. Tais transformações nos permitem desenvolver melhor o argumento sobre o caráter não sintético (i.e., não redutível) da articulação entre as formas contínuas e discretas de relação. Observemos, assim, que as transformações entre contínuo e discreto não se fazem por etapas cromáticas, tampouco se caracterizam por qualquer hibridismo. Não parece haver possibilidade, por exemplo, de se predar alguém que permanece sendo percebido e tratado como parente; ou de se familiarizar alguém que permanece sendo percebido e tratado como comida e como presa. Se predação e familiarização são relações contínuas, que exigem para sua atualização a adesão entre as partes relacionadas, é preciso dizer que elas não se confundem. O mesmo se diga para a articulação entre as relações discretas e contínuas: ou o encontro se dá como luta entre perspectivas, ou se dá como adesão entre perspectivas. Este ponto fica mais claro quando nos debruçamos sobre as percepções intersubjetivas de um encontro de perspectivas: num desses encontros, dado na floresta, quando uma presa passa a se mostrar como gente aos olhos de um caçador, as coisas aí não acontecem, por exemplo, tal qual a transformação híbrida de um lobisomem (meio lobo, meio homem): no complexo etnográfico que analisamos, um sujeito pode ser apreendida como lobo *ou* como homem, e se, por acaso, um desses perceptos se transformar no outro (quando se passa a ver o lobo como homem),

77 Não me parece haver razão etnográfica que aponte a redutibilidade entre essas relações. Desenvolveremos este ponto logo adiante.

esta passagem parece se efetuar, literalmente, num piscar de olhos. Ora, se não há hibridismo ou cromatismo nas transformações dos perceptos apreendidos, e se essas transformações indicam, por sua vez, uma transformação entre relações contínuas e discretas, então pode-se concluir que as passagens do contínuo ao discreto, e do discreto ao contínuo, são *imediatas e completas*. A luta de perspectivas, a predação e a familiarização são relações muito diferentes entre si: elas não se confundem num nível mais fundamental[78].

Ora, se as transformações entre o contínuo e o discreto não operam por síntese, se essas formas não se reduzem entre si, como então se daria a passagem de uma à outra? Apesar de irredutíveis, contínuo e discreto são compatíveis, e assim o são porque ambos são modos de emparelhamento. O que estamos tentando dizer é que a transformação entre o contínuo e o discreto (irredutíveis, mas compatíveis) dá-se como uma transformação *intra* emparelhamento. O emparelhamento é esse espaço aberto e criado pelo encontro de um par de termos: mais do que os termos, o que muda quando se passa do contínuo ao discreto, e do discreto ao contínuo, é justamente a forma do emparelhamento, i.e., a disposição de conexão ou defasagem estabelecida por esse par de termos. Afirmar que a transformação se dá na alternância entre uma relação discreta e uma relação contínua é propor que a transformação se efetua *no* par: ao mudar a forma, ao mudar a disposição (de conexão ou de defasagem) através do qual um predador e sua pretendida presa se encontram articulados, muda-se de relação.

Ponto importante, esses encontros intersubjetivos, antes de estabelecidos, podem ser evitados e, depois de estabelecidos, podem ser desfeitos. Em alguma medida, a possibilidade de um encontro de um par depende da disponibilidade dos agentes envolvidos. Lembremos, assim, que o mal caçador yaminawa de queixadas, cansado de comer só o que os outros lhe ofereciam, decide se dirigir ao encontro dos porcos disposto a estabelecer uma relação predatória com eles. Por outro lado,

78 Em nossas formulações vamos estabelecendo uma diferença entre a luta de perspectivas (relações discretas), por um lado, e a predação e a familiarização (relações contínuas), por outro. Ainda que tratemos predação e familiarização como relações contínuas, não consideramos (como já afirmamos em alguns momentos desta tese) que a predação seja redutível à familiarização, nem que a familiarização seja redutível à predação. Acreditamos que predação e familiarização, ainda que possam se alternar na relação entre dois sujeitos, constituem-se como relações muito distintas (i.e., irredutíveis) entre si.

lembremos do modo como os guaribas devem se portar diante dos caçadores awá que procuram espantá-los: os guaribas devem controlar seu medo e procurar permanecer indiferentes às provocações (i.e., permanecer escondidos sob as folhagens). Ora, se os encontros podem ou não se efetuar, então a possibilidade do emparelhamento cinegético passa em alguma medida pela disponibilidade e pela abertura dos sujeitos: uma *abertura ao Outro* (Lévi-Strauss 1991) que poderíamos chamar aqui também de *abertura ao Par*, isto é, de abertura ao encontro e à luta de perspectivas – o que implica tanto a disponibilidade para tentar induzir a adesão de outrem à minha perspectiva, quanto a possibilidade e o risco de me deixar levar por sua perspectiva (pois estou envolvido na relação que estabeleço com outrem…).

Em suma: trata-se aqui de sugerir, para descrever a imprevisibilidade e a dinâmica desses encontros cinegéticos, um regime estrutural de relações que opera alternando, por transformações mútuas, relações discretas (lutas de perspectivas) e relações contínuas (predação e familiarização). Este regime estrutural de relações não é, como talvez se possa imaginar, algo que existe exterior e anteriormente aos encontros intersubjetivos: ao contrário, este regime, por ser estrutural, se atualiza nos encontros interespecíficos e implica, sem nenhum paradoxo, um voluntarismo dos agentes envolvidos (que apontamos logo acima ao falar de uma "abertura ao Par"). Estrutura e agência estão aqui imbricados, mutuamente implicados.

4) Fios soltos

Talvez o ponto mais interessante que as análises etnográficas desta tese apontou seja aquele referente aos quiasmas das afinidades. Mas se ele pode parecer interessante, ele não é, pelo menos para mim, um ponto fácil de se trabalhar: como se verá a seguir, não sei muito bem o que fazer com esses quiasmas aqui (trata-se de um daqueles fios soltos que ficará a espera de melhor amarração).

De qualquer forma, acho que o interesse do tópico reside na ampliação que ele propõe ao objeto desta tese[79]. Esses quiasmas, com efeito, apontam para o que está além das disputas cinegéticas de perspectivas. Entre um possível predador e sua pretendida presa parece haver pelo menos um terceiro incluído, como a esposa de um

79 Os fios soltos apontam justamente para futuras investigações, futuras pesquisas.

caçador, o dono protetor da pretendida presa, o xamã que auxilia uma empreitada cinegética, etc. Esses terceiros, vale ressaltar, não são juízes a decidir os conflitos de perspectivas entre predadores e presas. Ao contrário, esses terceiros vêm indicar a rede social de afinidades em que a caçada amazônica está implicada. Retomemos o exemplo yaminawa que analisamos aqui. Vimos que o caçador yaminawa sai à busca de presas procurando estabelecer com elas uma relação de afinidade específica (i.e., a predação: o caçador como predador e o animal como sua presa). Se este caçador consegue bem abater um animal, ele está tanto reafirmando o laço de afinidade (e parentesco, *lato sensu*) com sua esposa, quanto neutralizando um laço potencial de parentesco com este animal. Por outro lado, se o caçador se encontrar empanemado, abatido pelo contra-ataque da presa, sua relação de afinidade com sua esposa se verá em alguma medida enfraquecida – o que é o mesmo que afirmar que uma relação de parentesco com outra espécie se encontra, na mesma medida, aberta. O que está em jogo na caçada yaminawa (e na amazônica, acredito) é o parentesco estabelecido pelos agentes envolvidos na disputa de perspectivas: [i] quem abate bem uma presa reafirma seus laços de parentesco já estabelecidos, e quem captura um xerimbabo não só reafirma os laços já estabelecidos como passa também a aparentar o xerimbabo[80]; [ii] mas quem se deixa levar completamente por um captor (seja ele um predador ou um "familiarizador", digamos) perde os laços de parentesco até então estabelecidos – de modo a tornar-se (ou ficar em vias de se tornar) outro.

E este é um dos pontos que o quiasma das afinidades ajuda a compreender melhor: a disputa cinegética de perspectivas constitui-se como um mecanismo de transformação ontológica. Não estamos propondo nada de novo aqui, só tentando descrever com outras ferramentas algo já bem indicado (Viveiros de Castro 1996, 2002; Lima 1996, 2005): se a disputa cinegética de perspectivas entre predador e presa é um mecanismo de transformação ontológica, então este mundo amazônico, no qual a caça é uma atividade central e corrente, só pode ser caracterizado, em conformidade com o que uma série de etnólogos amazonistas vem afirmando na esteira de Rivière (1995), como um mundo *altamente transformacional*. É verdade

80 Nem que seja para depois abatê-lo como presa (tratamos deste tema neste capítulo, nas páginas anteriores).

que se a caçada é uma atividade corriqueira, nem toda caçada implica, para os caçadores, os mesmos perigos e riscos – do ponto de vista dos caçadores há caçadas mais difíceis e outras menos arriscadas. Mas, mesmo nestes casos mais fáceis, mesmo nas caçadas mais tranquilas para os caçadores, alguém está sempre prestes a se transformar, a tornar-se outro: nestes casos, costuma ser a presa pretendida, mas às vezes é o próprio caçador[81]

O modo como a disputa cinegética de perspectivas opera a transformação ontológica de um dos agentes aí envolvidos é descrito, justamente, pelo efeito de quiasma na rede social das afinidades. Antes de uma disputa cinegética entre os Awá, por exemplo, o guariba que é alvo do caçador estabelece uma relação positiva de afinidade com seu dono protetor e uma relação negativa de afinidade com o caçador awá – mas quando a caçada se completa e o caçador awá consegue bem capturar o guariba, as relações de afinidade se invertem: o guariba estabelece uma relação de predação positiva com o caçador, e negativa com seu dono. Ora, se a luta de perspectivas se desenrola, como vamos sugerindo, por uma série de conflitos interconectados (uma disputa de perspectivas que dá lugar a uma adesão de perspectivas que dá lugar a uma outra disputa que, por sua vez, pode dar lugar a uma outra adesão…), então o quiasma de afinidades e, por conseguinte, a transformação ontológica aí implicada, passam por etapas cromáticas para se constituírem definitivamente. E com isso não estou, penso, me contradizendo: enquanto as transformações ontológicas de uma presa que vai se deixando capturar mais e mais por um predador se dão por etapas cromáticas, a alternância entre as relações contínuas e discretas (alternância que caracteriza em conjunto a luta de perspectivas) constitui, ao contrário, uma transformação não-cromática: contínuo e discreto se alternam como figura e fundo nas etapas que constituem a luta de perspectivas.

Tudo isso remete de alguma forma ao que Viveiros de Castro (2002) propôs como atualização e contra-efetuação da afinidade potencial. Contudo, não sei muito bem como relacionar esses quiasmas de afinidade (e das transformações ontológicas aí implicadas) à sofisticação, riqueza e amplitude da proposta de Viveiros de Castro.

81 Caçadas relativamente mais fáceis, não tão arriscadas, também podem acometer de algum modo o caçador (como panema, por exemplo): a imprevisibilidade da disputa me parece ser uma constante das etnografias aqui analisadas.

No texto de Viveiros de Castro (2002), a série virtualmente infinita de bifurcações da afinidade constitui uma estrutura cromática em cascata cujo movimento varia entre um polo de atualização e outro de contra-efetuação da afinidade potencial. Aqui, a "linha que sobe" (o movimento de contra-efetuação, i.e., de potencialização da afinidade) não é a mesma "linha que desce" (o movimento de atualização, i.e., de atenuação relativa e incompleta da afinidade).

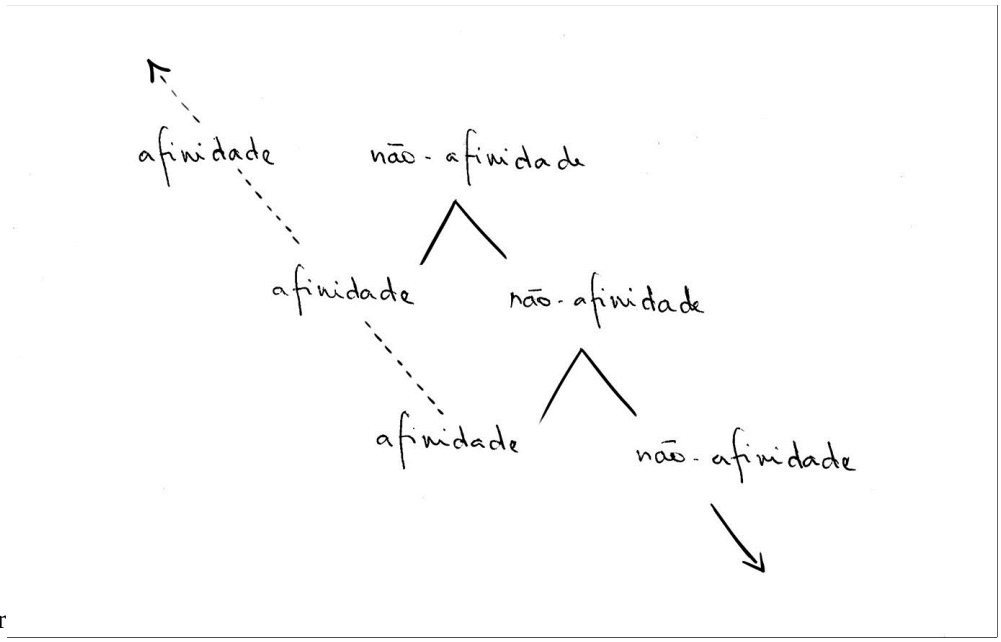

Figura 6: Atualização e contra-efetuação da afinidade potencial

Nossa proposta do quiasma das afinidades também apresenta uma articulação entre duas afinidades, mas, me parece, apenas um movimento (aqui, a linha que sobe parece ser a mesma que desce). No início de uma caçada awá bem-sucedida aos guaribas, para retomarmos o exemplo acima, tem-se um guariba a estabelecer duas relações de afinidade – uma positiva de *rikô* com seu protetor e uma negativa de predação com os caçadores awá. Mas no final dessa caçada bem-sucedida, a relação de *rikô* com os protetores passa a ser negativa e a de predação com os caçadores passa a ser positiva (eis o quiasma). Entre o início e o fim dessa caçada há, como vimos, uma série de

etapas – mas essas etapas, cromáticas, são etapas de um mesmo movimento, que não se dá por bifurcação: o distanciamento definitivo entre o guariba e seu *jará* protetor já é a aproximação fatal e definitiva a seu predador. A contra-efetuação do *rikô* é a efetuação da predação, de modo que a linha que sobe parece ser a mesma que desce. Mas aqui posso bem estar enganado[82].

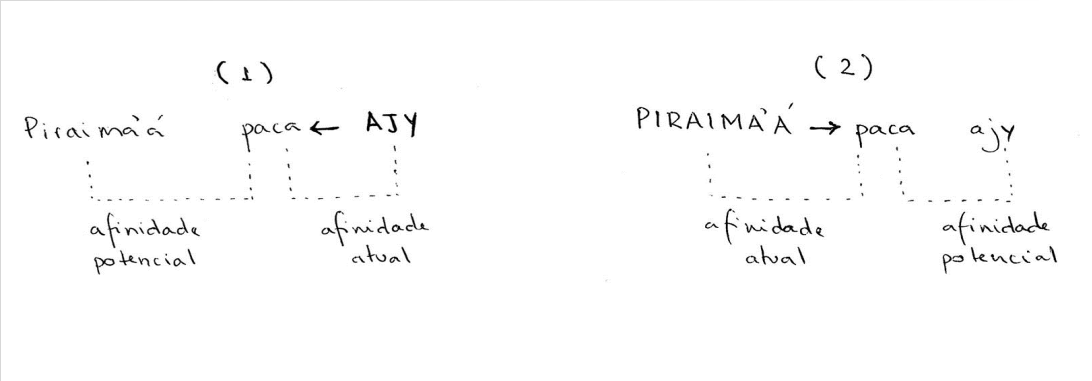

Figura 7. Mais um exemplo da cinegética awá: a aproximação predatória da paca à Piraima'á é ao mesmo tempo o distanciamento da paca de seu jará protetor (*ajy*): a efetuação da predação (entre Piraima'á e a paca) é, também, uma contra-efetuação do *rikô* (entre a paca e os *ajy)*. Neste sentido, a linha que sobe já é a linha que desce (parece haver só um movimento aqui).

82 Como disse acima, o que estou apenas começando a propor com esse quiasma das afinidades pode muito bem constituir-se como uma variação da riqueza, sofisticação e amplitude do que está proposto na *atualizaação e contra-efetução da afinidade potencial* (Viveiros de Castro 2002).

Posfácio

Quero aqui retomar alguns dos pontos e das propostas que destaquei ao longo da tese para oferecer rapidamente um par das reflexões iniciais que desenvolvi sobre certos cantos de uma caçada ritual kaxinawá, o *hai ika*, que acompanhei em San Martin (na minha primeira experiência de campo). Entre janeiro e fevereiro de 2013 tive a grata oportunidade de acompanhar e trabalhar, durante um mês, com Ana Tie Yano, pesquisadora kaxinóloga recentemente doutorada pelo PPGAS-USP, que me convidou para conhecer a aldeia kaxinawá de San Martin do alto Purus.

Começarei apresentando meu relato da festa *hai ika*. Em seguida, destaco dois cantos cinegéticos dessa festa, um masculino e outro feminino, tomando-os como nosso foco de análise. Por fim, procuro analisar estes cantos a partir das análises que propomos ao longo desta tese.

1) A festa *hai ika*

As duas festas *hai ika* que tivemos a oportunidade de acompanhar se deram em decorrência da morte de uma pequena criança da aldeia (aparentemente, ela tinha menos de um ano). Poucos dias após nossa chegada, a filha doente de Davi faleceu. Um tanto quanto deslocados, acompanhamos os ritos funerários a uma certa distância[83]. Minha participação na festa *hai ika* também foi bastante discreta: não pude acompanhar os homens mata a dentro para as caçadas coletivas. A descrição que se segue refere-se, portanto, às observações que realizei na aldeia e, em especial, às conversas que pude entreter com os aldeões e os visitantes durante o tempo que fiquei em San Martin.

As festas *hai ika* foram organizadas e realizadas alguns dias após o funeral com o intuito de reunir e alegrar os parentes e a aldeia. Elas ocorreram durante três dias:

83 Por ocasião do funeral, parentes mais próximos dos pais e da criança morta, que moram em aldeias vizinhas ao longo do Purus, vieram a San Martin. O anúncio da morte foi feito pelo rádio, o que facilitou a chegada dos parentes que puderam participar do *hai ika*. Não me ocorreu em campo perguntar se o *hai ika*, de algum modo, fazia parte do ciclo funerário.

1o DIA:

A festa começa com uma grande reunião. Homens e mulheres se encontram na casa de um dos moradores (quando lá estávamos a festa se deu na casa de Davi, que acabara de perder a criança). O chefe então toma a palavra: "Vamos fazer um *hai ika*" – e aguarda a reação das mulheres e dos homens. A expectativa do chefe é a de que as pessoas manifestem sua alegria diante da proposta. As mulheres, então, se dizem contentes; os homens soltam gritos rituais. Vendo que estão de acordo, o chefe também fica alegre. Conforme me descreveu Jorge e Joaquim, quando todos estão alegres, todos estão como "uma só cabeça".

Os homens então costumam cantar sua canção *hai ika* na própria reunião: em círculo, de mãos dadas, eles dirigem o canto aos animais da floresta que pretendem caçar no dia seguinte. Algum tempo depois do canto dos homens (talvez após a reunião), as mulheres entoam a sua canção *hai ika*: dirigindo-se também aos animais, cantam sentadas, com as mãos na cabeça, em círculo[84].

2o DIA:

Na manhã seguinte os homens se reúnem bem cedo e saem conjuntamente para a mata. Todos os homens adultos vão à floresta (os meninos muito pequenos e os velhos viúvos costumam ficar na aldeia; os mais jovens seguem com os adultos casados). Adentrando a floresta o grupo de homens passa, aos poucos, a se fragmentar: dois caçadores seguem por um caminho; mais adiante, outros caçadores seguem por outro caminho, etc. Nenhum caçador segue sozinho.

O animal caçado por um homem deve ser carregado por seu parceiro. Caso um deles venha a matar um animal muito grande e pesado, divide-se a carga para que seu parceiro não carregue tudo sozinho. Os homens passam o dia inteiro na mata. Com o correr da tarde os caçadores vão retornando e se reencontrando, aos poucos, num lugar determinado, mais próximo à aldeia. É interessante observar como eles se organizam antes de voltar: reunindo-se, os caçadores redistribuem de modo mais equitativo os animais que abateram. Todos – os que caçaram e os que por ventura não caçaram ou caçaram pouco –, voltam com os cestos

84 Infelizmente não presenciamos nenhum desses momentos de cantoria. Posteriormente, pedimos para que nos cantassem esses cantos e então pudemos gravar e transcrevê-los, junto aos nossos interlocutores kaxinawá (iniciando também uma primeira tradução – justamente a que ofereço a seguir)

equitativamente carregados de carne de caça. Neste encontro pré-retorno, os homens se borram de jenipapo, e ornam-se com folhas de jarina (sobre a cabeça principalmente).

Na aldeia são as mulheres também trabalham. Colhem, nos roçados de suas respectivas casas, macaxeira, milho, banana, amendoim, mamão, etc – e pegam água na cacimba para cozinhar. O dia na aldeia é bem pacato e silencioso: as coisas acontecem mais nas casas e nos caminhos das roças que nos pátios.

Quando os homens estão prestes a chegar, as mulheres vão se reunindo na casa organizadora do *hai ika* para se embelezar: pintam-se com jenipapo (o rosto principalmente, mas também as pernas, os braços e as costas das mãos) e passam um óleo de amendoim no cabelo. Elas se embelezam para receber os homens. E receber os homens envolve um canto das mulheres (não trataremos, contudo, deste canto aqui).

Os homens chegam fazendo algazarra: gritos estridentes, apitos, festa. O chefe vem na frente, apartado do grupo. Os homens invadem a aldeia borrados de jenipapo e ornados com folhas de jarina na cabeça para se esconder. (Nas palavras de Herman, trata-se de "brincadeira"). Percebendo a chegada dos homens, as mulheres se organizam em fila – uma ao lado da outra, em frente a casa organizadora. Quando chegam diante das mulheres, os homens espelham sua organização e se dispõem também em fila.

Duas filas, portanto: uma diante da outra. Os homens veem as mulheres adornadas. As mulheres veem os homens "fantasiados". Neste momento o chefe se dirige às mulheres e diz algo como: "Peguem, cada uma de vocês, somente um cesto". Os homens deixam seus cestos no chão e se distanciam sem olhar pra trás. As mulheres se aproximam sem correria e, interessantemente, não há correspondência, como na caça do dia a dia, entre o que o marido caçou e o que a esposa prepara em casa – as mulheres pegam aleatoriamente os cestos.

Os homens então tomam um banho rápido, se trocam, e vão para a casa organizadora do *hai ika* carregando pratos com macaxeira, banana cozida, caiçuma. Lá se reúnem apenas os homens: eles deitam nas redes, comem juntos, falam da caça. As mulheres ficam em casa preparando a carne que os caçadores trouxeram. De tempos em tempos uma mulher se dirige à casa dos homens levando alguma carne preparada. Quando elas chegam com a carne os caçadores emitem gritos rituais de festejo (os mesmos da reunião do primeiro dia). As

mulheres, separadas dos homens, comem em suas casas.

3º DIA:

A festa termina no terceiro dia com um grande almoço. Os homens de um lado, as mulheres do outro, em círculos paralelos. No centro de cada roda vê-se e come-se a carne da caçada, junto de macaxeira, banana, caiçuma, amendoim, etc.

A caçada coletiva *hai ika* difere da caçada cotidiana, mais em grau do que em natureza: de certa maneira, as coisas se passam como se a caçada coletiva fosse uma caçada cotidiana de grandes proporções. No dia a dia a caçada se fundamenta sobre a unidade residencial. Um caçador solitário, ou em parceria, embrenha-se na mata em busca de alguma presa. O caçador utiliza-se de todas as suas técnicas, entre elas a comunicação com o animal: para animais diferentes há modos específicos (sons específicos) para, conforme Jorge me afirmou, atrair ou amedrontar os animais[85]. Quando volta para casa, o caçador oferece a carne caçada para sua esposa que, juntamente com suas parentes mulheres, a prepara e a serve com mandioca, banana (com molho de amendoim) e caiçuma, geralmente.

Já a caçada coletiva do *hai ika* envolve toda a aldeia. No dia anterior à caçada os homens cantam uma canção para "chamar os animais". Saem na manhã seguinte para a mata agrupados e voltam da mesma forma, guiados pelo chefe. Quando chegam à aldeia, dispõem-se diante das mulheres para entregar-lhes a carne que elas prepararão (sem, como dissemos, que haja uma correspondência residencial: a distribuição é aleatória e a aldeia, me parece, é a grande unidade residencial). Homens e mulheres comem separadamente no jantar do dia da caçada (os homens todos se juntam na casa organizadora da festa; as mulheres permanecem em suas casas) e no grande almoço que encerra a festa (ainda que dentro de uma mesma casa, homens e mulheres se dispõem em círculos justapostos e excludentes).

85 Os sonhos também são uma forma de comunicação interespecífica. Herman Torres e Joaquim Cumapa me disseram, por exemplo, que: [i] sonhar que se está carregando um tronco para a aldeia (e abri-lo para se fazer canoa) significa que se matará anta; [ii] sonhar que se carrega grandes cachos de banana significa que se matará veado – e quando se sonha que se traz uma pedra grande do mato significa que se matará jaboti ou tatu; [iii] sonhar com pessoa amiga chorando significa que se matará porco (queixada ou caititu); [iv] sonhar com homem que olha pra você a aponta flecha significa que se matará onça, e sonhar com um encontro com um homem negro significa que se matará onça preta.

O primeiro ponto a se anotar diz respeito à diferença de gênero, espacialmente marcada aqui. Tudo se passa como se a caçada *hai ika* transcorresse entre dois espaços: um feminino (a casa e as roças), outro masculino (a floresta). Nesses espaços, os aldeões se aproximam e se distanciam, por um lado; se concentram e se dispersam, por outro. A festa, lembremos, começa e termina com uma reunião coletiva: [a] não pude acompanhar a primeira reunião, mas, na reunião do almoço que encerra a festa, homens e mulheres se dispõem, justapostos, em círculos espelhados e separados; [b] no dia da caçada coletiva, a dispersão e a aproximação entre homens e mulheres também se dá por um paralelismo:

> [1] na aldeia, as mulheres saem de suas respectivas casas e tomam os caminhos de suas respectivas roças para colher mandioca, banana, mamão, etc. Enquanto isso, na floresta o grupo de caçadores vai se dispersando por caminhos diferentes em busca de presas.
>
> [2] na aldeia, com o entardecer, as mulheres vão gradualmente se reunindo em torno da casa organizadora do *hai ika* para se pintar com jenipapo e se embelezar com óleo de amendoim nos cabelos. Na floresta, concomitantemente, os homens também vão se reunindo aos poucos para preparar o retorno: borram-se com jenipapo e se fantasiam com folhas de jarina sobre as cabeças.
>
> [3] ainda no segundo dia, ao ver os homens retornando à aldeia, as mulheres se dispõem em fila para esperá-los. Quando os homens as veem em fila, se dispõem também em fila para apresentar sua caçada.

A dinâmica de aproximação/ distanciamento, concentração/ dispersão entre homens e mulheres segue, assim, um padrão paralelístico – e este é um ponto importante. Quando notei isso, analisando após voltar do campo as falas de meus interlocutores e as notas de meu caderno e diário, fiquei imaginando se essa dinâmica de aproximação e distanciamento, de concentração e dispersão também não afetava os bichos caçados na festa *hai ika*. Afinal, capturados em pontos dispersos da floresta, as presas são reunidas nos cestos (e posteriormente reunidos na aldeia, em fila) para serem

consumidas coletivamente. Tal observação poderia parecer descabida não fosse um comentário feito à Ana, a pesquisadora que acompanhei, a respeito do canto que as mulheres entoam no *hai ika*: trata-se, disse Ilda a ela, de cantar para "juntar os animais" – e enquanto Ilda dizia isso, fazia ao mesmo tempo um gesto de abraçar e trazer para si algo (os animais).

2) Cantos *Hai Ika*

Os cantos *hai ika*, masculinos e femininos, entoados na preparação da caçada coletiva, tem por objetivo "chamar os animais". Chamá-los, justamente, para juntá-los, reuni-los. Este é o ponto que quero destacar e analisar aqui.

Se bem entendo, esse "juntar os animais" é um modo de denotar a posição que os Kaxinawá desejam que eles, os animais, ocupem na relação cinegética: *a posição de presas*. Observemos, por exemplo, que os animais reunidos sobre a mesa do repasto que encerra a festa são animais predados, prontos para serem consumidos. Mas, antes disso, os caçadores que retornam da floresta já reuniam em fila, lado a lado, os animais predados para apresentá-los dentro dos cestos às mulheres (e, talvez – essa é outra coisa que não me ocorreu perguntar em campo –, no momento da redistribuição da carne entre os cestos dos caçadores, quando eles se encontram e se preparam para retornar à aldeia, talvez se reúnam também aí as peças de animais diferentes em cada cesto).

Os cantos *hai ika* nos ajudam a desenvolver esse *insight* sobre o "juntar os animais". Há dois cantos *hai ika*, como dissemos acima. Homens e mulheres entoam canções diferentes: enquanto o chamado do canto masculino é, como se verá, insultante e amedrontador, o do canto feminino é sedutor. Aquém dessa diferença, que é importante (como vimos ao longo da tese), tanto o canto masculino quanto o feminino constituem-se como *chamados* cujo intento é o de reunir-predar os animais. O que me pareceu extremamente interessante, no momento em que comecei a reler e analisar minhas anotações de campo, foi notar uma relação entre tal intento e a própria estrutura dos cantos.

Debrucemo-nos inicialmente sobre o canto-chamada dos homens. Transcrevo a canção – em itálico, conforme nos foi transcrito por Jeremias – e a traduzo (sem

itálico) bem em cima dos comentários de Jorge, Joaquim e Herman me fizeram[86]. A canção abaixo foi gravada pelo velho Eusébio Cumapa.

CANTO-CHAMADA MASCULINO

Awa tae. Awa tae ewapa. Tae bidan. Tae bidan ikawan (2x)

"Pé da anta. Pé da anta pesado. Vai deixar rastro. Vai deixar rastro mesmo[87] (2x)

Yawa tae. Yawa tae ewapa. Tae bidan. Tae bidan ikawan (2x)

"Pé de porco. Pé de porco pesado. Vai deixar rastro. Vai deixar rastro mesmo" (2x)

Txaxu tae. Txaxu tae ewapa. Tae bidan. Tae bidan ikawan

"Pé de veado. Pé de veado pesado. Vai deixar rastro. Vai deixar rastro mesmo"

Madi tae. Madi tae ewapa. Tae bidan. Tae bidan ikawan (2x)

"Pé de cotia. Pé de cotia pesado. Vai deixar rastro. Vai deixar rastro mesmo" (2x)

Yaix tae. Yaix tae ewapa. Tae bidan. Tae bidan ikawan.(2x)

"Pé de tatu. Pé de tatu. Vai deixar rastro. Vai deixar rastro mesmo" (2x)

Kape tae. Kape tae ewapa. Tae bidan. Tae bidan ikawan

"Pé de jacaré. Pé de jacaré pesado. Vai deixar rastro. Vai deixar rastro mesmo"

Xawe tae. Xawe tae ewapa. Tae bidan. Tae bidan ikawan

"Pé de jaboti. Pé de jaboti pesado. Vai deixar rastro. Vai deixar rastro mesmo"

Tsanas tae. Tsanas tae ewapa. Tae bidan. Tae bidan ikawan

"Pé de cotiara. Pé de cotiara pesado. Vai deixar rastro. Vai deixar rastro mesmo"

86 Nesta tradução, não faço nenhuma grande modificação do que Jorge, Joaquim e Herman me disseram em espanhol/ português. Tão pouco mexi na grafia da língua, mantendo o modo como Jeremias transcreveu.

87 Não estou certo do significado de "ikawan". Das diferentes explicações que recebi, me pareceu que o termo vinha para confirmar a ação – donde: "vai deixar o rastro mesmo". Infelizmente não pude consultar nenhum dicionário, gramática ou conversar com algum linguista kaxinólogo (coisas que espero poder fazer em breve).

Hasin tae. Hasin tae ewapa. Tae bidan. Tae bidan ikawan

"Pé de mutum. Pé de mutum pesado. Vai deixar rastro. Vai deixar rastro mesmo"

Hawen tae. Hawen tae ewapa. Tae bidan. Tae bidan ikawan.

"Pé de [?]. Pé de [?] pesado. Vai deixar rastro. Vai deixar rastro mesmo"

He, he, he, heeee...[88]

Não posso dizer muito a respeito da música, da poética e da performance dessa canção masculina. Limito-me aqui a observar um aspecto específico: a única coisa que difere entre os versos que compõem o canto é o nome dos animais. Tudo se passa como se, buscando reunir-predar os animais na caçada coletiva, os homens já o fizessem no canto, capturando e reunindo um conjunto de animais dentro da estrutura de um verso repetitivo e reiterativo.

O chamado cantado das mulheres também reúne os animais numa estrutura paralelística. Mas diferentemente do canto masculino, que amedronta os animais (tudo se passa como se os homens dissessem: "Você, presa, vai deixar sua marca, vai deixar seu rastro, e assim eu vou te abater"), o canto feminino, como se verá, é sedutor. Este canto, gravado por Ilda (filha de Eusébio Cumapa), é dividido em duas partes. Transcrevo apenas a primeira delas, que é bem simples[89].

CANTO-CHAMADA FEMININO (PARTE I)

Tayun, tayun. Hawen, tayun.

"Vem, vem. [?], vem"

88 Eusébio Cumapa era o mais velho dos homens de San Martin: tinha dificuldade de andar; passava o dia todo na rede. Foi-nos muito honroso poder conhecê-lo (aquele homem era o mesmo que figurava, jovem e forte, em uma das fotos do livro de Kensinger (1995) que Ana levou à aldeia). Transcrevendo o canto, agora, fiquei imaginando ser provável que as frases, cada uma delas, se repitam todas mais de uma vez, ou seja, que o modo como Eusébio cantou as primeiras frases seja o modo como se canta todas as outras, pois, se bem entendi, o canto *hai ika* é entoado coletivamente pelos homens, em roda, sem que a ordem dos animais cantados-chamados esteja pré-fixada. Enfim: fiquei imaginando o chefe puxando o nome dos animais, e a comunidade masculina em roda cantando e repetindo o animal que o chefe puxou no canto – numa estrutura musical de pergunta e resposta.

89 Não podemos tratar, aqui, da segunda parte do canto, pois, infelizmente, não conseguimos transcrevê-la e traduzi-la de um modo minimamente detalhado para analisar aqui.

Tayun, tayun. Awa, tayun.
"Vem, vem. Anta, vem"

Tayun, tayun. Txaxu, tayun.
"Vem, vem. Veado, vem"

Tayun, tayun. Yawa, tayun.
"Vem, vem. Porco, vem"

Tayun, tayun. Kebu, tayun.
"Vem, vem. Jacu, vem"

Tayun, tayun. Hawen, tayun.
"Vem, vem. [?], vem"

Tayun, tayun. Anu, tayun.
"Vem, vem. Paca, vem"

A primeira parte do canto feminino segue, portanto, um formato paralelístico análogo ao do canto masculino: repetindo-se uma mesma estrutura ("Tayun, tayun .X, tayun"), os versos se diferem apenas pelo nome dos animais. Ora, tudo se passa, então, da mesma forma para a caçada e para o canto:

> [a] nos dias da caçada *hai ika* os movimentos de homens e mulheres se espelham paralelamente, como vimos acima, no intuito de reunir-predar os animais;
> [b] os animais se encontram capturados e reunidos nos versos da canção pela estrutura paralelística desses cantos *hai ika* (tanto femininos, quanto masculinos);

Nesse sentido, acredito que o canto *hai ika*, a palavra entoada por homens e mulheres, já seja caça – tal qual a palavra dos caçadores yudjá e awá-guajá. Ademais,

esses chamados cantado do *hai ika* me parecem, também, seguir os modelos que sugerimos nesta tese: os modelos amedrontadores e sedutores (i.e., enganadores). As considerações a seguir estão baseadas nas conversas que entretive com Jorge, reconhecidamente bom caçador entre os Kaxinawá de San Matin[90]. Na primeira conversa que tivemos sobre caça, Jorge estava confeccionando um arco no pátio da casa vizinha a que nos hospedaram. Ele acenou para mim e me chamou para que eu visse como se o fabricava (ao mesmo tempo em que tentava me vender o arco, se acaso eu me interessasse em encomendá-lo). De todo modo, enquanto ele fabricava o arco, eu lhe perguntava uma variedade de coisas sobre a caça. Entre outras coisas mais triviais, ele me disse que um bom caçador deve saber "chamar" os animais – e passou a me mostrar alguns chamados padrões. Interessado nesse tópico da conversa, perguntei-lhe sobre o modo como os animais reagiam a esses chamados. Ele me respondeu com exemplos a respeito de duas espécies de macacos que, infelizmente, não pude identificar (de modo que a informação fica incompleta…). Ele me disse que há uma espécie de macaco que se deixa atrair por esse chamado e aproxima-se do caçador, enganado e manso. Mas ele disse também que há outra espécie de macaco que, ao ouvir o chamado do caçador, se paralisa amedrontado nas árvores (pois ele "tem medo de morrer"). Ora, essa diferença me parece ser exatamente a mesma que ele depois veio a estabelecer, em outras conversas, entre animais enganados (*txani*) e animais amedrontados (*datemiski*) – que, por sua vez, é a mesma diferença que estou propondo entre os dois cantos *hai ika*: o chamado cantado dos homens é, me parece, para amedrontar os animais; o das mulheres é, me parece, para seduzi-los (atraí-los)[91].

90 Sua foto também figura no livro de Kesinger (1995), e a legenda o descreve também como um bom caçador. Na foto, Jorge voltava de uma caçada, carregando um animal morto.

91 Interpretei o "Vem, vem. Paca, vem / Vem, vem. Anta, vem/ etc" como chamado sedutor. Contribui para essa interpretação o fato das mulheres se embelezarem para receberem os maridos que retornam da caçada...

Referências Bibliográficas

ALBERT, Bruce & KOPENAWA, Davi

2010. *Le chute du ciel: paroles d'un chaman yanomami*. Paris: Editions Plon.

ÅRHEM, Kaj. 1996. "The cosmic food web: human-nature relatedness in the Northwest Amazon". In: DESCOLA, Philippe; PALSSON, Gísli (Org.). *Nature and society: anthropological perspectives*. New York/London: Routledge/Taylor & Francis e-library. p.185-204.

ALMEIDA, Mauro. 2013. "Caipora e outros conflitos ontológicos". *R@U – revista de antropologia da UFSCar* 5(1): 07-28.

BECHELANY, Fabiano

2012. Figuras da captura: a atividade cinegética na etnologia indígena. Dissertação de Mestrado (UnB). 118pp.

CALAVIA SÁEZ, Oscar.

2000. "O Inca Pano: mito, história e modelos etnológicos". *Mana* 6 (2).

2001. "El rastro de los pecaries: variaciones miticas, variaciones cosmologicas e identidades etnicas en la etnologia Pano". *Journal de La Societé Des Americanistes*, v. 87, pp. 161-176.

2002. "A variação mítica como reflexão". *Revista de Antropologia*. v.45, n.1, pp. 07-36.

2004. "Moinhos de vento e varas de queixadas: o perspectivismo e a economia do pensamento". *Mana* 10(2): 227-251.

2006. *O nome e o tempo dos Yaminawa: etnografia e história dos Yaminawa do rio Acre*. São Paulo: Editora UNESP/ ISA.

2008a. "Lévi-Strauss: a ciência e a renúncia". *Campos* 9(2): 09-22.

2008b. “A história pictográfica”. In: Caixeta, Ruben & Nobre, Renarde (Org), *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG., pp. 125-146.

2013. Esse obscuro objeto da pesquisa – *um manual de método, técnicas e teses em Antropologia*. Ilha de Santa Catarina, Edição do Autor, 2013, 224 pp.

CLASTRES, Pierre.

1995. *Crônica dos índios guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai.* Rio de Janeiro: Editora 34.

2003. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: CosacNaify.

2011. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: CosacNaify.

COFFACI DE LIMA, Edilene.

2008. “Cobras, xamas e caçadores entre os Katukina (Pano)”. *Tellus*, v. 15, pp. 35-57.

DESCOLA, Phillipe

1986. *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'ecologie des Achuar*. Paris: Édition de la Maison des sciencies de l'homme.

1992. “Societies of nature and the nature of society”. In: A. Kuper (org.). *Conceptualizing society*. Londres/New York: Routledge. pp. 107-126.

1998. “Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia”. *Mana* 4(1): 23-45.

1999. “A selvageria culta”. In: *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras. Pp: 107-124.

2002. “Genealogia dos objetos e antropologia da objetivação”. *Horizontes antropológicos* 8 (18): 93-112.

2005. *Par-delà nature et culture*. Gallimard (BibliothÉQUE DEW Sciemces Humaines).

DESHAYES, Patrick.

1992. “Paroles chassées. Chamanisme et chefferie chez les Kashinawa. Journal de la Societé des Americanistes, v. LXXVIII, pp. 95-106.

DUMONT, Louis.

1992. *Homo hierarchicus – o sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: Edusp.

ERIBON, Didier & LÉVI-STRAUSS

1988. *De perto e de longe.* Rio de janeiro: Ed. Nova Fronteira.

ERIKSON, Phillipe

1987. “De l’apprivoisiment a l’ approvisionnnement: chasse, alliance et familiarization en Amazonie amérindienne”. *Theorie et Culture*. No 09, pp. 105-140.

FAUSTO, Carlos

1997. “A dialética da predação e familiarização na Amazônia: o caso parajanã”. *Anais da XXI ANPOCS*.

1999. “Da inimizade: forma e simbolismo da guerra indígena”. In: In: *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras. Pp: 251-282

2001. *Inimigos fieis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP

2002. “Banquete de gente: canibalismo e comensalidade na Amazônia”. *Mana* 8 (2): 07-44

2008. “Donos demais: maestria e domínio na Amazônia”. *Mana 14(2)*, pp. 329-366.

GARCIA, Uirá Felippe.

2010. *Karawara: a caça e o mundo dos Awá-Guajá*. Tese de Doutorado (USP).

2012a. “*Ka'á watá*, andar na floresta: caça e território em um grupo tupi da

Amazônia". *Revista Mediações*, v.17, pp. 172-190.

2012b. "O funeral do caçador: caça e perigo na Amazônia". *Anuário Antropológico*. pp. 33-55.

2015. "Sobre o poder da criação: parentesco e outras relações awá-guajá". Mana 21 (1): 92-122.

GOW, Peter

2001. *An amazonian myth and its history*. Oxford: Oxford University Press.

HUGH-JONES, Stephen

1996. "Bonnes raisons ou mauvaise conscience? De l'ambivalence de certains Amazoniens envers la consummations de viande". *Terrain*. pp. 123-148

JACKOBSON, Roman

1960. "Linguagem e poética". In: *Linguística e comunicação*. São Paulo: Cultrix.

LÉVI-STRAUSS, Claude.

1949. "História e Etnologia". *Antropologia Estrutural.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. Edição (2003)

1955. "A estrutura dos mitos". *Antropologia Estrutural.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. Edição (2003)

1958. "A gesta de Asdiwal". *Antropologia Estrutural II.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. Edição (1993)

1960. "A estrutura e a forma". Antropologia Estrutural II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. Edição (1993).

1962. *O pensamento selvagem.* (trad. Tânia Pellegrini). Campinas: Papirus. Edição (2006)

1964. *O cru e o cozido*, trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: CosacNaify. (2004)

1967. *Do mel às cinzas*, trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: CosacNaify.

(2004)

1968. *A origem dos modos à mesa*, trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: CosacNaify. (2006)

1971a. *O homem nu*, trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: CosacNaify. (2012)

1971b. "Como morrem os mitos". *Antropologia Estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. Edição (1993)

1991. *História de Lince*, trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cia das Letras. (1993)

LIMA, Tânia Stolze.

1996. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi". *Revista Mana* Vol.02, No.02. pp: 21-47.

1999. "Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia Juruna". *Revista Brasileira de Ciências Sociais 14 (40), pp. 43-52*.

2005. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Ed.UNESP/ ISA (Rio de Janeiro: NuTI)

2011. "Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias". *Revista de Antropologia* v. 54, n. 2. pp. 601-646.

RIVIÈRE, Peter

1995. "WYSINWYG in Amazonia". JASO, 25(3), pp.255-262

SAUSSURE, Ferdinand de.

1915. *Curso de Liguística Geral*. São Paulo: Cultrix.

SZTUTMAN, Renato

2007. "Cauim pepica: notas sobre os antigos festivais antropofágicos". *Campos – Revista e Antropologia Social*, Paraná, v. 8, n. 1, p. 45-70.

2009a. "Ética e profética nas *Mitológicas* de Lévi-Strauss". *Revista Horizontes Antropológicos*, v. 15, n. 31, pp: 293-319

2009b. “De caraibas a morubixabas: a ação política ameríndia e seus personagens”. *R@U: Revista de Antropologia Social*, v.1, pp: 16-45.

2009c. “De nomes e marcas: ensaio sobre a grandeza do guerreiro tupi”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 54, n. 1, p. 47-96.

2012. *O Profeta e o Principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: EDUSP.

2015. “Sobre Lévi-Strauss e Filosofias Indígenas – entrevista com Renato Sztutman”. Ponto Urbe, São Paulo, v.16, p. 01-13.

TAYLOR, Anne Christine.

2000. “Le sexe de la proie: représentation jivaro du lien de parenté”. *L'Homme* 154-155, pp. 309-334.

TEIXEIRA PINTO, Márnio

1997. *Ieipari: sacrifício e vida social entre os índios Arara (Caribe).* São Paulo: Ed. Hucitec/ANPOCS/Ed. UFPR.

2003. “Artes de ver, modos de ser, formas de dar: xamanismo, pessoa e moralidade entre os Arara (Caribe)”. *Antropologia em Primeira Mão*, No 62. Florianópolis. Pp: 01-54.

2006a. “Sociabilidade, moral e coisas afins: modelos sociológicos e realidade ameríndia”. *Antropologia em Primeira Mão*, No. 90. Florianópolis. Pp: 01-39.

2006b. “Disfarce ritual e sociabilidade humana entre os Arara (karib, Pará)”. *Antropologia em Primeira Mão*, No. 91. Florianópolis. Pp: 01-24.

2010. “Lévi-Strauss, as luzes e os instrumentos das trevas: sobre a moralidade selvagem”. *Ilha*, 11(2): 193-217.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.

1984/85. “Os deuses canibais: a morte e o destino da alma entre os Araweté”. *Revista de Antropologia* (27/28), pp: 55-88.

1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar/ ANPOCS.

1996. “Os pronomes cosmológicos e os perspectivismo ameríndio”. *Mana* 2(2),

pp. 115-144.

2002. *A Inconstância da Alma Selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

2006. “A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos”. *Cadernos de Campo* 14/15. pp 319-338.

2008a. “Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis”. In: Sztutman, Renato (Org). Encontros – Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Azougue Editorial, pp.226-259

2008b. “Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e as cosmopolíticas amazônicas”. In: Caixeta, R. & Nobre, R (Org), *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, pp. 79-124.

2011a. “Do mito grego a mito ameríndio: uma entrevista sobre Lévi-Strauss com Eduardo Viveiros de Castro”. *Sociologia & Antropologia*. V.01, No.02. Pp: 09-33.

2011. “O medo dos outros”. *Revista de Antropologia*, v.54 No 02, pp. 885-917.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. & DANOWSKI, Débora.

2014. *Há um mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins.* Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental.

WAGNER, Roy. 2010. *A invenção da cultura*. São Paulo: CosacNaify.