

Universidade de São Paulo

Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas

Departamento de Antropologia

Programa de pós-graduação em Antropologia Social

Concepções e práticas na relação com o animal: reflexões sobre o caso Yanomami

Anna Maria de Castro Andrade

Dissertação apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social, do
Departamento de Antropologia da
Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo

Orientadora: Prof. Dra. Dominique Tilkin Gallois

**São Paulo
2005**

Índice

Apresentação	1
Introdução	3
1. Temas e Abordagens	3
2. Ambiente analíticos de relação com os animais	16
3. Uma Aproximação aos Yanomami: línguas e localização	18
4. Bibliografia etnográfica de referência da pesquisa	23
5. Resumo dos capítulos	28
Capítulo 1 – Concepções míticas e cosmológicas sobre os animais	28
1. Os animais nos mitos: indistinção ontológica e ciência do concreto	29
2. O mundo dos Humanos, dos animais e dos espíritos	45
2.1. Níveis cósmicos	45
2.2. A Floresta – <i>Urihi a</i> ou <i>Uli a</i>	47
2.3. A categoria “animal”	51
2.4. O animal imaterial: “imagem vital” e “espírito auxiliar”	54
2.5. O espaço da aldeia e a segurança do grupo local	63
2.6. Humanidade e animalidade na construção da pessoa.....	65
Capítulo 2 - Classificações taxonômicas e totemismo	70
1. Das “classificações primitivas” às taxonomias “ <i>folk</i> ”	70
2. Algumas pesquisas etnobiológicas entre os Yanomami	72
3. A taxonomia básica da fauna entre os Sanumá do Alto Auaris	74
4. Duplo-animal Yanomami: mais uma ilusão totêmica?	80
4.1. Contrastes etnográficos e literários na descrição do duplo-animal	81
4.2. Totemismo e animismo na concepção de duplo-animal.....	84
Capítulo 3 – Predação efetiva e simbólica: caça e restrições alimentares	85
1. A caça como atividade produtiva	86
1.1. Conhecimentos e técnicas de caça	91
1.2. Caçadas cotidianas e expedições de longa duração	93
2. Caçada ritual com fins de nominação	94
3. Consumo e restrições alimentares	97
3.1. O sistema de restrições alimentares entre os Sanumá do Alto Auaris	98
Bibliografia	102
Anexo I - Glossário de termos zoológicos	
Anexo II – Narrativas míticas	

Apresentação

Esta pesquisa pretende ser a continuidade de um projeto que iniciou há alguns anos, durante minha graduação em Ciências Sociais. Inspirada em leituras de obras clássicas do estruturalismo francês e em questões que são seus desdobramentos contemporâneos, a opção pelo estudo das relações entre natureza e cultura se mantém até aqui. O mesmo vale para o recorte temático, cujo foco recai sobre as relações com o "mundo animal". O conjunto multilingüístico Yanomami entrou como caso etnográfico de referência para a pesquisa antes mesmo da definição do tema.

Em julho de 2000, estive na Terra Indígena Yanomami (TIY) com intuito de contribuir para um levantamento demográfico realizado pela Urihi, organização não-governamental fundada por membros da CCPY (Comissão pela Criação do Parque Yanomami), que atuou intensamente na área de saúde entre 1999 e 2004. Nessa ocasião, convivi com os Sanumá do Alto Auaris por quase um mês. Uma dupla da equipe de saúde, índios Sanumá e eu fizemos longas caminhadas pela floresta, de uma aldeia à outra, para realizar o censo e identificar e tratar os casos de malária, pneumonia e outras doenças. Nessas andanças, me impressionei com a habilidade dos índios em reconhecer precisamente espécies da fauna e da flora: os olhos treinados eram capazes de identificar, no dossel da floresta, uma série de animais absolutamente invisíveis para o meu olhar desabitado. Estava diante de um vasto repertório de saberes zoológicos e botânicos que mereciam ser melhor conhecidos. Foi então que despontou o interesse pelo tema da presente pesquisa, sobretudo pelas questões ligadas à diversidade de representações e usos práticos da fauna.

Não por acaso, a relação com o animal têm sido foco de muitas pesquisas sobre os povos da Amazônia e desde as *Mitológicas*, pelo menos, este tema figura entre os principais da agenda americanista e dos debates sobre os regimes sóciocosmológicos ameríndios. A relação homem/animal pode ser vista como desdobramento da relação cultura/natureza e conduz a uma reflexão fundamental sobre identidade/alteridade. Dentre as concepções e atividades ameríndias que orientam as relações entre os humanos e não-humanos, aquelas ligadas ao mundo animal parecem assumir uma forma particularmente densa e complexa.

Atrelados ao fato de tratar-se, desde a iniciação científica até o mestrado, de uma pesquisa bibliográfica, a perspectiva adotada e objetivos analíticos apresentaram percursos alternativos. De pronto, se impôs a necessidade de rastrear as abordagens propostas para explicar os modelos que orientavam as relações entre uma sociedade, ou uma cultura, e seu meio-ambiente natural. Em um primeiro momento, a pesquisa

dedicou-se à discussão teórica existente sobre o tema; nesta etapa, o foco recaiu sobre os estudos de "etnoecologia" e o debate teórico que opunha, na explicação da sociabilidade yanomami, as razões materialistas e ecológicas às explicações históricas e simbólicas. Está claro que os princípios que subjazem à relação dos yanomami com o mundo natural não se aproximam da nossa eco-lógica, porém, a observação da floresta antropogênica demonstra que o uso indígena do espaço ao invés de empobrecer o ambiente, aumenta a bio-diversidade (Descola, 1997). Mas não se trata de repetir o chavão romântico da relação "harmônica" com a natureza. Pelo contrário, as relações com as entidades do mundo natural são concebidas pelos Yanomami como perigosas e potencialmente agressivas. paralelamente, teve início a seleção e sistematização de dados etnográficos yanomami que pudessem fornecer elementos para uma análise posterior.

A presente dissertação resulta deste processo e procura contribuir para a reflexão sobre a diversidade de princípios que regem a experiência de objetificação da natureza. O esforço aqui é demonstrar, por meio das informações sobre uma população indígena amazônica, que o estudo das relações com o meio-ambiente natural deve abordar suas razões práticas e simbólicas. A natureza do tema proposto exige um esforço, nem sempre muito bem sucedido na antropologia, de desmontar diversas noções ocidentais, como a de "natureza". Trata-se de um movimento de sair de si, entrar na lógica do outro, para então buscar a mediação possível em um texto/tradução que é sempre uma aproximação. Mas o que seria do fazer antropológico se não fosse isso?

O percurso desta pesquisa mostrou que o universo dos conhecimentos zoológicos, ou etnozoológicos não contém todo o repertório de concepções e práticas que mediam a relação entre humano e animais e, portanto, as lógicas devem ser procuradas na intrincada rede formada por relações entre as esferas social, natural e sobrenatural, que põem em sistema humanos, animais e espíritos.

A dimensão política das questões relativas aos "conhecimentos tradicionais" subjaz à esta pesquisa mas está longe de ser sua justificação essencial. Concordo com Viveiros de Castro quando ele diz que o compromisso político de um pesquisador é uma condição de trabalho, e não o objeto de sua pesquisa (Viveiros de Castro, 2002: 492). É evidente que os saberes indígenas sobre o mundo natural precisam cada vez mais ser considerados nos processos de reconhecimento territorial e sua difusão deve ser antes discutida em vista das leis de patente. Neste espaço, fazer jus à complexidade dos conhecimentos yanomami sobre os animais significa encarar teoricamente as inquietantes noções e práticas dos índios e não empenhar-se em tecer um discurso pressuposto e tranquilizante sobre a real necessidade de luta política pela manutenção dos modos indígenas de estar no mundo.

Introdução

1. Tema e abordagens

Este estudo propõe uma reflexão sobre os esquemas lógicos que sustentam representações e práticas yanomami relativas ao mundo animal. De modo geral, tais representações e práticas integram os processos de objetificação da natureza que constituem um campo de interesse da etnologia amazônica. O objetivo é mostrar a centralidade da relação com o animal na *ecologia simbólica* yanomami e verificar em que medida os animais participam na formulação de concepções acerca da identidade e alteridade. Para tanto, é preciso observar expressões da relação com os animais em diferentes ambientes. Por meio da revisão de literatura etnográfica disponível, a presente pesquisa aborda estas expressões nas classificações, tabus alimentares, caça e xamanismo. Não se trata de descrever exaustivamente cada um desses ambientes analíticos, até porque eles exigiriam pesquisas exclusivas, mas verificar em cada um deles o lugar privilegiado que os animais ocupam em uma cosmologia de tipo animista.

O tema das relações entre cultura e natureza abrange considerável número de disciplinas: filósofos, historiadores, cientistas naturais e antropólogos se debruçam há séculos sobre as questões que envolvem as relações entre o homem e as entidades e fenômenos naturais. Para entender essas relações é necessário conhecer seus termos, isto é, definir as noções de 'homem' e 'natureza', e verificar em que sentido esses dois domínios se opõem. Ingold (1995) sustenta que no pensamento ocidental as noções de humanidade e de ser humano determinaram e foram determinadas pelas idéias acerca dos animais: "dos clássicos até os dias de hoje, os animais têm ocupado uma posição central na construção ocidental do conceito de 'homem'" (Ingold, 1995: 39).

A questão que permanece difusa até hoje, e que deve ser esclarecida para prosseguir no estudo deste tema, é que 'homem' pode ser definido ao mesmo tempo como 'animal', espécie biológica do gênero *Homo* e como o oposto do animal, enquanto ser dotado de razão, linguagem, autoconsciência e imaginação simbólica, atributos que os demais animais não possuem. Isto posto, é necessário indagar sobre a diferença entre 'o que é ser humano', e 'o que significa ser humano'. No primeiro caso, reúnem-se as propriedades fisiológicas e morfológicas da espécie biológica *homo sapiens*, incluindo o homem na categorização das espécies naturais¹ e no segundo caso, trata-se de

¹ O autor alerta para o fato de que as espécies naturais não são "tipos naturais", pois os atributos que definem inclusão de um ser na categorização de espécies são escolhas levadas a efeito com base em

atribuições que definem o ser humano enquanto a *condição*, situada no campo da cultura. (Ingold, op. cit.). Esta reflexão é particularmente importante para a presente pesquisa pois remonta à velha oposição entre homem e animal (da qual deriva a oposição entre cultura e natureza) que orientou o olhar antropológico na descrição das relações entre as populações nativas e o mundo natural. O postulado está sendo revisto, pois além da 'condição humana' não ser exclusividade da espécie *homo sapiens*, as cosmologias não-ocidentais insistem em colocar em questão a suposta existência de esferas estanques que opõe homens e animais². As populações indígenas entendem que as diferenças entre homens e animais são de grau, e não de natureza (Descola, 1996)

No campo específico da antropologia, o tema da relação entre natureza e cultura é central, pois consiste em motor do desenvolvimento teórico da disciplina. A centralidade do tema tornou-se patente na antropologia social, sobretudo quando o legado do estruturalismo foi concretizado, elevando o estudo das cosmologias nativas a um estatuto equivalente aos estudos clássicos sobre os sistemas de parentesco, os sistemas políticos e sistemas econômicos³. A obra de Lévi-Strauss, desde o trabalho sobre parentesco (*As Formas Elementares de Parentesco*), passando pela questão das classificações (*O Pensamento Selvagem e Totemismo Hoje*) e chegando finalmente ao estudo dos mitos (*Mitológicas*) foi largamente impulsionada pela reflexão acerca das relações entre natureza e cultura. A partir do material etnográfico sobre os Jê do Brasil Central, sobretudo a divisão das sociedades em metades, o autor demonstrou que a ciência das qualidades sensíveis é constituída de princípios lógicos que operam na mente humana produzindo contrastes sucessivos que se reduzem, em última análise, a um binarismo cuja matriz é a oposição lógica universal entre natureza e cultura.

Mais do que outros temas centrais da antropologia, o binômio natureza/cultura produziu uma divisão de perspectivas interna à disciplina. Duas grandes linhas de análise distintas e aparentemente inconciliáveis orientam até hoje as pesquisas

diversos critérios científicos: o grau de variabilidade fenotípica e genotípica da espécie *homo sapiens*, por exemplo, é enorme (Ingold, op cit: 42).

² Um número crescente de estudos científicos com animais demonstram que estes desenvolvem, não no mesmo grau que a espécie humana, atributos que antes lhes eram negados, como a linguagem, a razão, a consciência e a capacidade simbólica. Os defensores dessas teses são chamados gradualistas, que possuem cada vez mais espaço no discurso científico hegemônico. As pesquisas observam comportamentos e práticas de humanos em relação a animais e vice-versa. Um bom exemplo é a relação pessoa-pessoa instituída entre animais domésticos e seus donos; nesse contexto, os animais são dotados de uma intencionalidade que não pode ser ignorada (Ingold, 1995). As pesquisas com grandes símios, sobretudo os chimpanzés também exigem a revisão deste princípio que separa radicalmente humanos e animais. Sobre isso, ver por exemplo Durham (2003).

³ Antes disso, o evolucionismo e o funcionalismo abordaram os mitos e concepções sobre as relações com a natureza e a sobrenatureza enquanto expressões das formas religiosas. Ver, por exemplo, os trabalhos de Tylor (1871) Durkheim (1900-1901) e Boas (1916). O emprego corrente do termo 'cosmologia' data dos anos 70, e abrange práticas e concepções heterogêneas, não só aquelas que se poderia, com dificuldade, chamar de 'religiosas'.

sobre as relações entre os grupos humanos e seu meio-ambiente natural: uma aborda o estudo das lógicas simbólicas que operam na construção cultural da natureza (o estruturalismo representa o expoente máximo desta perspectiva); e a outra explica a diversidade das formas culturais em função dos processos adaptativos impostos pelas condições ecológicas (sendo a ecologia cultural a mais conhecida escola nesta linha). A ênfase na determinação simbólico-cultural, de um lado, e na determinação geográfico-natural de outro, sustentou um dualismo analítico derivado de antigas divisões do pensamento ocidental entre idealismo e materialismo, sincronia e diacronia, estrutura e evento. Voltarei a este ponto adiante.

O estruturalismo influenciou em larga medida a produção etnológica recente sobre povos indígenas da América, inclusive a produção brasileira, empenhada em construir modelos de explicação dos sistemas simbólicos, em detrimento do determinismo ecológico predominante desde a monumental obra de Julian Steward⁴. Em contraposição às teses difusionistas, o *Handbook* imprimiu análises de cunho evolucionista, criando uma tipologia de graus de desenvolvimento sócio-cultural associada à divisão de áreas culturais, tudo isso combinado com uma teoria da ação determinante da natureza sobre o “núcleo cultural” de cada sociedade (Viveiros de Castro, 2002). Os desdobramentos analíticos da ecologia cultural geraram uma série de sub-linhas teóricas na antropologia, voltadas ao estudo das formas culturais resultantes das pressões ecológicas impostas pelo meio ambiente. Meggers (1954) desenvolveu um modelo de explicação para a suposta limitação tecnológica e cultural dos índios amazônicos baseado nas características adaptativas da cultura dos grupos habitantes de dois tipos de ambiente: *terra firme* e *várzea*. O pressuposto é que o homem é um animal sujeito às mesmas pressões biológicas e ambientais impostas aos demais animais. A autora faz um levantamento das potencialidades agrícolas dos solos, da distribuição de caça e outras fontes de subsistência nos dois ambientes e conclui que, em ambos, há escassez de recursos, seja por uma característica estrutural do ambiente (pobreza nutritiva dos solos em *terra firme*), seja pela sazonalidade (nas regiões de *várzea*).

Enquanto isso, Conklin (1954, 1957) abria um flanco para a investigação dos conhecimentos indígenas sobre o mundo natural, estudando as relações dos hanunoo com plantas e animais e as categorias cromáticas formuladas por esse povo. Juntamente com os trabalhos de Frake (1961) e Lévi-Strauss (1962) parecia estar estabelecida a base para o desenvolvimento de uma linha que nos anos 80 foi cunhada etnoecologia (Toledo, 1992)⁵. A perspectiva etnoecológica aborda todas as denominadas

⁴ Ver os 6 volumes, organizados por Steward, do *Handbook of South American Indians*, (1945-1950) e *Theory of Culture Change* (1955).

⁵ As referências a esses autores são uma constante nos trabalhos etnoecológicos.

etnociências: etnobotânica, etnozootologia, etnoastronomia etc. Posey (1983, 1984 e 1987) tem uma importante contribuição nesta linha: além de versar sobre os princípios teórico-metodológicos da etnobiologia, estudou em profundidade a etnoentomologia dos Kayapó. Sobre os yanomami também existem trabalhos nesta perspectiva, como por exemplo o estudo de Albert e Milliken (1999) sobre conhecimentos etnobotânicos entre os yanomami ocidentais e de Royero (1984) sobre a 'etnoictiologia' dos shamadari – grupo yanomami do Alto rio Siapa, na Venezuela.

Todos esses campos científicos ocidentais que recebem o prefixo 'etno' são, enquanto objeto de análise antropológico, um tanto problemáticos. Apesar da etnoecologia trabalhar com um material etnográfico interessante (o *corpus* de saberes é registrado com base em taxonomias, formas de categorização e agrupamento), seus recortes analíticos derivam diretamente de áreas do conhecimento científico ocidental, desconsiderando o fato de que o estudo das concepções nativas conduz à negação desses recortes. Os conhecimentos ditos tradicionais se caracterizam por suas articulações com outros domínios simbólico-práticos, que não coincidem com os compartimentos definidos na classificação dos campos da ciência moderna. A pressuposição dessas fronteiras no pensamento nativo, definidas *a priori* pelo pesquisador, limita o alcance da pesquisa etnoecológica em termos de conhecimentos sobre os sujeitos produtores e portadores dos saberes. Nesta perspectiva, o 'natural' é naturalizado, como se fosse da ordem do dado, ao invés de ser visto como construção cultural. Heranças teóricas da ecologia cultural estão presentes na etnoecologia, sobretudo na idéia de que as ações ligadas ao manejo dos recursos naturais orientam-se por uma racionalidade pragmática pautada em um princípio de *eficácia*. Os aspectos simbólicos são considerados expressões desse pensamento 'prático-eficaz' (Mendes dos Santos, 1998). Essas considerações explicam o interesse deste trabalho em mostrar que para conhecer a classificação taxonômica da fauna é necessário levar em conta critérios de ordem prática e simbólica.

Além disso, a taxonomia sanumá da fauna apresentada no capítulo 2 indica que a categoria mais inclusiva 'animal' não é marcada lingüisticamente. Esse fenômeno é, na verdade, uma constante nos levantamentos sobre 'taxonomias folk'. A explicação cognitivista⁶ para essa ausência começa por negá-la, isto é, as categorias inclusivas podem não ser nomeadas, mas são reconhecidas contextualmente no pensamento e na prática nativos; elas estão, contudo, encobertas (são as chamadas 'covert categories') (Berlin, 1973). O argumento se sustenta a partir do postulado segundo o qual o reconhecimento do mundo natural é condicionado por processos cognitivos universais. A explicação de Descola (1989) para a inexistência da categoria genérica na taxonomia

Achuar das plantas é diferente: segundo o autor, a chave para compreender a taxonomia é a lógica nativa (pan-amazônica) segundo a qual natureza e cultura não se opõem como esferas estanques, mas pelo contrário, atribui a humanos, animais e plantas a condição de pessoas, cujas diferenças variam em grau e não em natureza. Nesse sentido, o termo não existe porque as idéias de 'planta' e 'animal' não existem.

Pelas razões expostas acima sobre os equívocos da perspectiva etnoecológica e sobre os limites da abordagem cognitivista, este trabalho não pretende ser um estudo da etnozologia yanomami. Isso não significa que os conhecimentos dos índios sobre aspectos morfológicos e comportamentais dos animais serão desconsiderados. Pelo contrário: estes conhecimentos são construídos com base na 'ciência das qualidades sensíveis' (Lévi-Strauss, 1962) e servem de base para a reflexão mitológica, classificatória e também para a atividade de caça, para o xamanismo, enfim, tem seu lugar em todos os ambientes de relação com os animais na Amazônia em geral, e entre os Yanomami especificamente.

Uma última consideração sobre as influências das conclusões deterministas de Steward e Meggers vale ser feita. Refiro-me a uma vertente da antropologia norte-americana que aplicou a perspectiva ecológica de base materialista nos estudos sobre os Yanomami. Harris (1971, 1972 e 1974), Gross (1975) e Ross (1978), inspirados nas descrições sóciobiológicas⁷ de Chagnon em *The Fierce People* (1968), contribuíram para construir uma imagem de beligerância permanente entre os Yanomami. Transportando o conceito ocidental de guerra para descrever o sistema de agressões efetivas e virtuais dos Yanomami⁸, estes autores explicam esta e outras práticas culturais - como o canibalismo, as proibições alimentares, infanticídio e a dominação masculina - em virtude da escassez de recursos naturais e dos processos adaptativos às imposições ambientais. Segundo esses autores os dados sobre dispersão dos animais de caça e outras fontes de proteína na região, indicam que a quantidade de proteína adquirida é insuficiente para suprir a necessidade individual. Esse pressuposto embasa a argumentação ecológica de Harris sobre a guerra, a de Gross sobre os sistemas de organização em classes de idade, e de Ross sobre os tabus alimentares em relação à carne de caça. Ross (1978) argumenta que, a despeito da falta de proteína, diversos animais de caça não são consumidos como estratégia ecológica (e inconsciente, obviamente) que visa poupar certas espécies para manutenção da homeostase do sistema. A conclusão corrente desses trabalhos é que a adaptação dos Yanomami ao

⁶ Ver Berlin *et al* (1973).

⁷ A sociobiologia parte do paradigma das ciências naturais, e procura identificar a natureza humana com o que há de animal em nós, algo que está encoberto pelos acréscimos da cultura (Ingold, 1995). Chagnon busca as disposições naturais (genéticas) para os comportamentos supostamente violentos dos Yanomami.

⁸ Um balanço dos estudos antropológicos sobre a guerra yanomami pode ser encontrado em Duarte do Pateo (2005).

meio ambiente é precária, em vista da situação de desnutrição e do estado permanente de violência.

Lizot (1980a e 1980b) oferece respostas contundentes a esses modelos, atacando as bases da argumentação e invertendo seus pressupostos. Lizot possui vasta experiência em campo e mostra que os dados sobre a distribuição de caça indicam não haver escassez de recursos proteicos e que dificilmente um homem yanomami que parte para a caça volta de mãos vazias. Além disso, há outras fontes de proteína na floresta, de origem vegetal, que os yanomami conhecem, mas os antropólogos não. Lizot (1980b) responde também ao modelo de Meggers, demonstrando que entre os Yanomami, a opção por fixar suas aldeias em *terra firme* não impediu o desenvolvimento da agricultura, não influenciou a sedentarização e, sobretudo, não limitou o desenvolvimento sócio-cultural do grupo. Apesar das colocações de Zerries (1955 e 1976) sobre a introdução tardia da agricultura entre os yanomami, Lizot (1980) mostra que, na verdade, a atividade agrícola entre os yanomami é muito antiga e consiste em atividade econômica essencial.

A etnologia e a antropologia social sempre se demarcaram radicalmente das abordagens materialistas nas reflexões sobre o tema natureza/cultura. Na etnologia sul-americana, o profundo impacto das *Mitológicas* se verifica no aumento substancial, desde o final dos anos 60, de trabalhos voltados à descrição de categorias nativas e das relações sistemáticas entre elas⁹. Desde então, os modelos que buscam sintetizar os sistemas cosmológicos ameríndios a partir das teorias nativas são impulsionados pelo método estruturalista, que propõe interpretações nas quais natureza e cultura aparecem como um par de opostos, a partir do qual deriva uma série de outras oposições, como a célebre *cru* versus *cozido*. Como bem descreve Viveiros de Castro:

enfazando o valor cognitivo e simbólico daquelas dimensões materiais estudadas pelos ecologistas culturais de um ponto de vista adaptativo – relação com os animais, origem das plantas cultivadas, dieta, tecnologia – Lévi-Strauss deslocou para o interior das cosmologias ameríndias a macro-oposição conceitual entre natureza e cultura que subjazia às teorias deterministas dos herdeiros de Steward (EVC, 2002: 322).

Contudo, ao assumir a perspectiva simbolista, muitos autores caíram no 'determinismo idealista', que também implica em reduzir as dimensões de certas práticas

⁹ Refiro-me às pesquisas do Projeto *Harvard Brasil Central* – que seguiram o caminho trilhado por K. Nimuandaju nos anos 30 e 40 - e o *boom* da etnologia amazônica, nos anos 70 e 80. Ver balanços da produção etnográfica sobre a Amazônia indígena em Taylor, (1984), Descola (1993), Rivière (1993), Viveiros de Castro (2002) e Gallois (2005).

e fenômenos sociais. Em uma passagem de *Cultura e Razão Prática*, Sahlins esclarece que

nenhuma forma cultural pode ser interpretada a partir de um grupo de 'forças materiais', como se o cultural fosse a variável dependente de uma inevitável lógica prática. A explicação positivista de certas práticas sociais como efeitos necessários de alguma circunstância material, seja para uma técnica específica de produção, seja para um grau de produtividade ou diversidade produtiva, ou para uma insuficiência de proteínas ou escassez de adubo – qualquer proposta científica desse tipo seria falsa. Isso não quer dizer que sejamos forçados a adotar uma alternativa idealista, imaginando que a cultura caminha sobre o ar rarefeito dos símbolos. Não é que as forças e limitações materiais sejam deixadas de lado ou que elas não produzam efeitos reais na ordem cultural. É que a natureza dos efeitos não pode ser interpretadas a partir da natureza das forças porque os efeitos materiais dependem de sua localização cultural (Sahlins, 2003:205)

É neste espaço alternativo entre abordagens materialistas e idealistas que essa pesquisa procura se situar. A superação desta dicotomia já vem sendo feita desde meados dos anos 80, quando a etnologia renovou o debate sobre os princípios estruturais (e estruturantes) das cosmologias ameríndias. O trabalho precursor de Philippe Descola sobre os Achuar-Jivaro (1986) recolocou a dimensão da prática social, recuperando o valor criativo que ela assume nas formulações cosmológicas e suas atualizações¹⁰. A ecologia simbólica Achuar está baseada em uma cosmologia de tipo animista, termo que também foi retomado pelo autor para construir um modelo mais geral, amazônico. A *práxis*, como atividade prático-crítica, sensível e subjetiva (Bobbio, Matteucci e Pasquino, 1995)¹¹ é uma noção metodologicamente estratégica pois ela expressa a síntese de dois campos distintos e interdependentes de processos ligados à objetificação da natureza: o campo intelectual, onde se produzem as reflexões míticas e classificatórias; e o campo da prática, que consiste em ações concretas de transformação ou domesticação da natureza, como a caça e o roçado. Os dois campos

¹⁰ Alguns autores já atentaram para a revalorização da prática na antropologia. Fausto (2001) chama atenção para um artigo de Ortner (1984) no qual o conceito é utilizado para caracterizar as principais tendências da antropologia dos anos 80. Seria um movimento de reintrodução da ação e da atenção à história.

¹¹ Na filosofia da história de Marx, cujo centro repousa sobre a relação homem/natureza, *práxis* é a atividade que modifica o ambiente e se modifica a si mesma: "se é verdade que os homens estão condicionados pelo ambiente e pela educação, também é verdade que são justamente eles que modificam as próprias condições ambientais" (Bobbio, Matteucci e Pasquino, 1995, p. 988). O uso antropológico do termo aqui defendido está voltado para os processos de objetificação da natureza, enquanto que a ênfase original de Marx recai unicamente sobre as formas da atividade produtiva, nos aspectos objetivos e subjetivos do processo.

são, na realidade, indissociáveis, pois não existe ação fora de um sistema de representações que lhe serve de referência, e tampouco existe reflexão intelectual que não seja fundamentada e continuamente atualizada por processos cognitivos situados na esfera da experiência (Descola, 1986). Descola vem em defesa da prática e afirma que tanto na perspectiva que define a natureza como objeto do exercício do pensamento (simbolistas), quanto na perspectiva na qual todas as manifestações culturais são tomadas como epifenômenos da determinação da natureza (ecólogos culturais e companhia), a prática é relegada a uma posição subalterna. Primeiro, porque ao se privilegiar as produções mentais, a prática não passa de meio para decifrar vários tipos de discurso codificados; e segundo, porque enquanto determinação da natureza, a prática não é vista senão segundo sua função adaptativa, perdendo sua autonomia significativa. A prática deve ser analisada como portadora de um simbolismo muito rico, que nem sempre está expresso ou explicado claramente na ideologia nativa; é o caso por exemplo das técnicas de utilização do corpo, da natureza e do espaço (Descola, 1989: 18). O modelo de Descola incorpora o pensamento e a prática na construção social da natureza, e não descarta aspectos ecológicos, que são agregados cautelosamente à análise à medida que contribuem para explicar a *práxis* indígena¹².

Além de superar a dualidade de perspectivas teóricas, a observação das relações entre grupos indígenas e o mundo natural exigiu reformular também a suposta oposição entre natureza e cultura no pensamento nativo. Foi necessário voltar aos dados etnográficos dos anos 70 e 80 e verificar que eles conduziam a interpretações alternativas, mais apropriadas às concepções nativas. A descrição de domínios internos às cosmologias amazônicas exigiu reformular a perspectiva dualista¹³.

Segundo Descola (1986), a corrente simbolista insistiu em aplicar, ineficazmente, o binômio natureza/cultura como recurso básico para entender as categorias do pensamento não-ocidental. Com efeito, o pensamento ameríndio não concebe as relações entre humanos, animais e plantas distinguindo esferas estanques, polarizadas em torno das noções de natureza e cultura. As fronteiras rígidas estabelecidas conceitualmente entre ambas não encontram sustentação na sóciocosmologia desses grupos. Inversamente, os discursos e práticas indígenas ligadas sobretudo aos animais apontam para uma relação de caráter social e político proeminente, situada no campo da cultura. A relação entre humanos e animais deve ser

¹² É este intuito que leva o autor a fazer descrições minuciosas de características geo-climáticas do ambiente amazônico, para então apresentar as representações nativas que incidem sobre elas. Ver Descola (1986).

¹³ Alguns autores chamam atenção para esse esforço crítico recorrente na filosofia e ciências humanas, que não fazem mais do que simplesmente “mudar os móveis de lugar”. Em um trecho parafraseado por Lévi-Strauss e retomado por Viveiros de Castro (2002), Deleuze assume que os dualismos são criticados e recusados, porém sempre substituídos por outros, “como aquele móvel que nunca cessamos de mudar de lugar” (Deleuze & Guattari, 1980:31).

entendida como parte da esfera social, e não da natureza. Desse modo, Descola alerta para a necessidade abandonar definitivamente os pressupostos do naturalismo ocidental.

Ao colocar a questão nestes termos, deve-se entretanto ter cuidado para não reiterar a oposição entre natureza e cultura em sua forma invertida, isto é, aquilo que antes pertencia à esfera da natureza é simplesmente tomado como pertencente à cultura; essa inversão não atenua o contraste radical entre as duas esferas, como sugerem as concepções nativas.

A questão é, de fato, complexa: em vários textos, Viveiros de Castro argumenta que natureza e cultura podem não ser esferas separadas e opostas no pensamento ameríndio, porém, existem distinções que não permitem tomá-las como esferas coincidentes. As críticas às dicotomias do estruturalismo não foram capazes de solucionar as dificuldades de interpretação de noções cosmológicas não-ocidentais. Nem mesmo a postulação do multinaturalismo ameríndio, em contraste ao multiculturalismo ocidental, pode ter alcance explicativo se não se considerar que “as categorias de Natureza e Cultura, no pensamento ameríndio, não só não subsumem os mesmos conteúdos, como não possuem o mesmo estatuto de seus análogos ocidentais” (Viveiros de Castro, 2002: 349). Portanto, não se trata de uma mera inversão, na qual a natureza é única e liga todos os seres vivos entre si em substituição à idéia ameríndia segundo a qual a cultura é a base da ligação e a natureza é múltipla (o que se verifica nas diferenças morfológicas entre os seres). Deve-se investigar o campo semântico¹⁴ de noções como “natureza”, “cultura”, “ser humano” e “animal” e questionar se elas existem de fato em algum nível de tradutibilidade. As distinções e oposições que esses termos podem assumir na análise estrutural consistem em ferramentas metodológicas que servem de referência conceitual para a compreensão das noções cosmológicas em sistema, não devendo ser confundidas com o conteúdo em si de tais noções (Viveiros de Castro, 2002). O *perspectivismo*, ao qual autores como Viveiros de Castro (1996) se referem para caracterizar, em termos ontológicos, as cosmologias amazônicas, consiste em não tomar a natureza como algo separado da cultura. A formulação do princípio perspectivo decorre da adequação destas duas noções de natureza e cultura em bases apropriadas, se afastando da concepção ocidental, que se mostrou ambígua e fluida. O que nos interessa mais nesse ponto é que o campo de aplicação dessa noção não se limita à relação entre os homens, nem entre homens e as “entidades da natureza”, como plantas e animais. Inclui espíritos maléficos, espíritos auxiliares, minerais, astros, etc, consistindo em um ferramenta poderosa que permite vislumbrar a rede de relações que existe entre as entidades do cosmos.

Diante dessas reflexões sobre a temática natureza-cultura, a construção dos modelos de Descola, baseado no animismo, e o perspectivismo de Viveiros de Castro devem muito às concepções e práticas relacionadas ao mundo animal. Em ambos, postula-se que condição humana é o fundo comum a todos os seres, isto é, subjaz à humanidade e à animalidade. Se a relação com animais obedece essa lógica, pode-se dizer que a relação entre um humano e um animal é concebida como relação entre pessoas. Vejamos um pouco mais de perto como os autores formulam essas idéias.

A monografia de Viveiros de Castro sobre os Araweté (1986), e seus desdobramentos comparativos formularam a idéia de *perspectivismo* para caracterizar, em termos ontológicos, as cosmologias amazônicas. Tal noção consiste em não tomar a natureza como algo separado e exterior à cultura. O pensamento ameríndio integra a "natureza" (plantas e animais) a partir do mesmo fluxo de comportamentos e expectativas, que está no plano da cultura. Na verdade, tanto para Viveiros de Castro (1996) como para Lima (1996), o perspectivismo se situa nos termos de um relativismo, onde o que muda não são as representações sobre o mesmo mundo, mas o inverso: humanos e animais vêem o mundo do mesmo jeito, o que muda é o mundo que vêem. A ideologia transformacional presente nas cosmologias amazônicas¹⁵ foram interpretadas no perspectivismo por meio do estabelecimento da noção de *posição*, ou seja as coisas são percebidas conforme o ponto de vista do observador. Essa lógica integra todos os elementos que compõem o cosmos e caracteriza a relação de homens com homens, homens com plantas, animais, espíritos, mortos, instaurando, enfim, uma noção de alteridade em que os não-humanos podem ser humanos de outros grupos, ou, por exemplo, um animal. No perspectivismo as diferenças são de grau, e não de natureza.

Em seu esforço de síntese comparativa entre as cosmologias amazônicas, Descola retomou o conceito de animismo, empregado primeiramente por Tylor (1871), e posteriormente outros evolucionistas, para descrever as formas mais "primitivas" de concepções religiosas. A aplicação do termo às cosmologias amazônicas é, entretanto, tão diversa da abordagem evolucionista, que a leitura do trabalho inaugural de Tylor dá a impressão de estarmos diante de outro fenômeno, não fossem as passagens em que o autor expõe o conteúdo etnográfico de suas análises. A característica mais proeminente do animismo, que justifica sua retomada moderna, consiste em tomá-lo como uma teoria

¹⁴ Uso a expressão "campo semântico" na acepção de Lévi-Strauss (2004).

¹⁵ Uma interpretação distinta sobre o princípio da transformação encontra-se em Rivière (1995): a partir da teoria nativa segundo a qual um xamã pode transformar-se em onça, esse autor enfatiza que, na Amazônia, existe uma diferença substancial entre "ser" e "estar", e entre o interior e o exterior do corpo. A humanidade visível e a animalidade invisível são ambas constitutivas da pessoa. A face externa do corpo é, para ele, como uma *roupa*, uma capa que esconde a realidade interior. Os problemas desta interpretação residem na postulação de uma essência interior oposta à imagem exterior ou, em outras palavras, entre corpo e espírito. A etnologia amazônica vem mostrando que não parece ser esse o caso.

da alma', na qual se atribui a todos os entes do cosmos uma alma comum¹⁶. Quanto a isso, Descola e Tylor parecem concordar. Para efeito meramente ilustrativo das considerações de Tylor sobre características etnográficas do animismo, apresento os seguintes trechos - impregnados de um evolucionismo enervante - no qual o autor dizia que

the theory of Animism divides into two great dogmas, forming parts of one consistent doctrine; first concerning souls of individuals creatures, capables of continued existence after death or destruction the body; second, concerning spirits, upward to the rank of powerful deities (...) So well, indeed, does primitive animism account for the facts of nature, that it has held its place into the higher levels of education (...) Out of the vast mass of evidence, collected among the most various and distant races of mankind, typical details may now be selected to display the earlier theory of the soul (...) (Tylor, 1971)

Em outra passagem, Tylor menciona uma característica fundamental para a retomada do conceito em ambiente amazônico:

The sense of absolute psychical distinction between man and beast, so prevalent in the civilized world, is hardly to be found among the lower races. Man to whom the cries of beasts and birds seem like human language, and their actions guided as it were by human thought, logically enough allow the existence of souls to beasts, birds, and reptiles, as to man. The lower psychology cannot but recognize in beasts the very characteristics wich it attributes to the human soul, namely, the phenomena of life and death, will and judgement and the phantom see in vision or in dream. (Tylor, op. cit.)

Obviamente a questão da indistinção entre humanos e animais em nada se relaciona com grau de evolução civilizatório. Há muito o evolucionismo foi suplantado da antropologia, principalmente em abordagens simbolistas; o mesmo não se pode dizer de ramos da perspectiva materialista ou ecológica. A interpretação de Tylor sobre o sentimento de pena e respeito em relação a caça, bem como as atitudes rituais e práticas de adoração dos animais realizadas para conter a fúria de animais mortos,

¹⁶ Não por acaso, o termo latino *anīma* e seus derivados animal' e 'animismo' em português, francês, inglês e outras línguas latinas e não-latinas derivam do mesmo radical *anīm*, que significa 'sopro, ar' e depois tomou o sentido de 'sopro de vida, alma'. A tradução mais comum para *Anīma* é alma. Dos três, *anīma* é o termo que carrega mais diretamente as implicações semânticas do radical *anim*: "que é animado", 'que tem alma', 'corpo animado, corpo vivo', 'tudo que tem vida', sobretudo em relação aos animais, por oposição ao homem" (Houaiss, 2001).

foram erroneamente tratadas como um fenômeno de "confusão" mental, onde a consciência da separação entre eu e o outro ainda não se desenvolveu.

Sem me deter muito às colocações Tylor, enfatizo que nos termos de Descola, o animismo amazônico consiste na idéia de que os animais e certas plantas têm alma como os humanos. O compartilhamento deste conteúdo imaterial possibilita a intercomunicação entre homens, animais e plantas, com variações de grau. Tudo isso confere aos animais e plantas uma intencionalidade cuja referência é a condição humana e faz com que se comportem como seres sociais (Descola, 1997). As narrativas míticas amazônicas corroboram estas concepções sobretudo quando elaboram uma situação passada na qual não havia distinção entre humanos e os animais. Isso aplica-se perfeitamente para os Yanomami, que contam que no tempo dos ancestrais todos eram gente e não havia caça (ver narrativa cap 1). A centralidade da relação com o animal pode ser percebida nesta passagem:

Despite this balanced combination of food procurement techniques, however, native Amazonian mythologies and cosmologies, magical techniques, and system of values abundantly testify that the strategy focus of objetification of nature is upon the wild fauna and its socialization (Descola, 1992:115)

O animismo pode ser considerado um tipo de objetificação social da natureza (Descola, 1992:114), ou em outros termos, um *modo de identificação* da série natural e da série cultural marcada pela continuidade entre elas, por uma lógica metonímica, inversamente ao totemismo, que opõe a série natural e a cultural na ordem da metáfora, criando uma descontinuidade entre as duas séries (Descola, op cit).

Se é verdade que o animismo é um modo de identificação pan amazônico, esta pesquisa procurar indícios que confirmem esta asserção para o caso Yanomami. Os dados serão buscados em pelo mesno três grupos da família Yanomami e cada área etnográfica contribuirá com ambientes analíticos específicos, conforme o interesse dos etnógrafos. Quando mencionam a constituição de humanos, animais e plantas, os Yanomami parecem reconhecer o *utupë* ('imagem essencial') comum a todos eles. Esta noção pode ser testada em sua correspondência com a noção de alma achuar - *wakan*. Além disso, existem casos de combinação de animismo e totemismo (Descola, 1992b), que parece ser o caso para os Yanomami, pois as relações instituídas com o duplo-animal parece configurar um tipo de classificação totêmica (Lévi-Strauss, 1986).

Concepções yanomami referentes às definições de humano estão atreladas à existência dos animais em dois planos: primeiro, na aplicação global entre a

condição do ser 'pessoa humana', em oposição ao ser 'pessoa animal', isto é, a conhecida a indistinção mítico entre homens e animais, que evidencia a interdependência ontológica entre eles; segundo, em processo de diferenciação interna entre os grupos sanumá (sub-grupo da família yanomami) no qual os animais são utilizados metaforicamente para dividir e identificar grupos sociais, bem ao modo do totemismo clássico (Taylor, 1979). Portanto, a construção da identidade parece se relacionar estreitamente com concepções e práticas ligadas ao mundo animal.

E, por fim, como contraponto da identidade, a construção social da alteridade e, amiúde, sua 'lógica canibal' (Albert, 1985) também conferem aos animais estatuto importante, pois oscilam entre as posições de predador e presa, substratos do princípio de predação. Na formulação de um modelo de interpretação das relações com o animal na Amazônia, Descola (1998) sustenta que a afinidade é acionada metaforicamente em diversas situações, consistindo em operador lógico de referência nas relações com não-humanos, inimigos, etc. O argumento baseia-se no fato da maioria das sociedades amazônicas combinarem estruturas sociais de tipo dravidiano e teorias sócio-cosmológicas em acordo com o modelo guianense do gradiente de distância social (Overing, 1983/84)¹⁷. Segundo Descola, esta combinação produz uma situação onde as relações com o exterior (ao grupo local) são idealmente evitadas; as diferenças internas geradas pela troca matrimonial entre os grupos locais são obliteradas por meio de um processo de 'consanguinização' dos afins co-residentes. Resulta disto que as categorias de parentesco tendem a reduzir-se aos termos para consangüíneos e afins, servindo de metáfora pautar as relações com o grupo dos co-residentes, e os de fora, afins potenciais, animais e inimigos (Descola, 1998).

O modelo de Albert (1985) para a cosmologia Yanomam conduz à predominância do esquema da predação, caracterizado por relações de reciprocidade negativa (Overing, 1983/84). Entre os Yanomam, as doenças e a morte são concebidas como um processo de 'devoração sobrenatural' do *utupê* (imagem essencial que compõe a parte imaterial das pessoas humanas) ou do *norexi* (duplo-animal) (Albert, op. cit.). Ainda que apareçam envolvidos pela lógica da predação, os aspectos produtivos das relações dos yanomami com os animais merecem maior atenção. Expressões destes aspectos encontram-se manifestas, por exemplo, na relação de colaboração mútua entre pessoa e seu duplo-animal (*norexi* e *nonoxi*) e entre xamã e seus espíritos animais auxiliares (*hekura* ou *hekula*). O propósito da presente pesquisa é esmiuçar essas relações produtivas entre humanos e animais que coexistem com essa 'lógica canibal' yanomam que sustenta o modelo da predação.

¹⁷ Para Overing, predação seria o princípio subjacente às relações caracterizadas pela *reciprocidade negativa*.

2. Ambientes analíticos de relação com os animais

Os conhecimentos yanomami sobre o mundo animal são construídos e atualizados em diferentes domínios, intelectuais e práticos. Os contextos de aplicação e transmissão desses conhecimentos não serão especialmente abordados aqui, pois a pesquisa bibliográfica não permitiu um bom aproveitamento desse tipo de informação.

O levantamento de dados etnográficos sobre os usos práticos e intelectuais da fauna aponta a existência de espécies especialmente importantes, que aparecem em diferentes posições na relação com os humanos. As etnografias consultadas para essa pesquisa apresentam os animais ora como noção abstrata no interior de um sistema de classificação, ora como caça ou simplesmente animal da floresta, ora como animal mítico (que evoca referências positivas e negativas¹⁸), ora sob a forma de espírito auxiliar dos xamãs e de espíritos maléficos dos animais mortos e, por fim, na condição de duplo-animal de uma pessoa. Diante da profusão de referências encontrada na literatura, que atesta a importância dos animais na prática e no pensamento dos yanomami, optei por organizar o conjunto das informações em 4 espaços distintos de relação com o animal, que se apresentam separados para a análise, mas encontram-se articulados empiricamente:

➤ Narrativas Míticas

A compreensão de muitas relações simbólico-práticas estabelecidas entre humanos e animais podem ser acessadas por meio de narrativas míticas; além de portarem explicações sobre a origem dos animais, seus comportamentos e formas e sobretudo, as narrativas postulam a indistinção ontológica entre humanos e animais. Os mitos consistem em material especialmente denso para análise dos processos de objetificação da natureza. Segundo Lévi-Strauss, “nada melhor que a mitologia para ilustrar e demonstrar empiricamente a realidade desse pensamento objetivado (pela construção de categorias enraizadas em qualidade sensíveis e encarnadas na língua)” (2004:30). Os mitos expressam a gramática subjacente às relações vividas e pensadas; eles empregam vários códigos que são mutuamente conversíveis e cuja superposição confere uma significação comum à diversas elaborações inconscientes (Lévi-Strauss, 1986).

¹⁸ Na mitologia, certos animais aparecem numa posição de usurpadores ou de inimigos dos humanos e outros que estabelecem relações amigáveis e ajuda mútua. É o caso por exemplo da narrativa sobre a origem do fogo, na qual o jacaré nega partilhar o segredo do fogo com os humanos e um pássaro (não identificado) quando rouba o fogo do jacaré, concede para os Yanomami. São exemplos de posições positivas e negativas dos animais na mitologia.

Neste trabalho, o uso que se fará das narrativas limita-se à demonstração de certas associações que informam diretamente sobre os conhecimentos dos índios relativos aos animais. Não será intenção aqui empreender uma análise do *corpus* mítico yanomami, embora ele seja um campo analítico bastante rico para o estudo das relações com os animais.

➤ Classificações

O estudo das lógicas de classificação pode contribuir para entender as concepções nativas sobre as relações com o mundo animal. As taxonomias são um sistema de ordenação que costura critérios de classificação baseados em qualidades sensíveis com e valores simbólicos provenientes do sistema cosmológico. Além disso, o sistema yanomami de atribuição de duplos animais (Albert, 1985) pode ser interpretado à luz da lógica de classificação totêmica, tal como proposta por Lévi-Strauss (1986a).

➤ Caça e tabus alimentares

Este é o ambiente da prática por excelência, que atualiza conhecimentos de todo tipo sobre os animais. A caça é especialmente importante porque instaura uma relação concreta entre predador e presa no interior de um sistema cosmológico baseado no princípio da predação. A dieta Yanomami não é igual em todas as partes da área. Isso se deve à distribuição desigual de recursos e às restrições impostas às pessoas em relação a carne de caça. Os Sanumá, mais do que outros grupos Yanomami, desenvolveram um sistema elaborado de proibições alimentares aplicados à carne de caça, que foi interpretado como forma de segmentação da sociedade em classes de idade (Taylor, 1974 e 1979).

Esse sistema configura um local privilegiado para observar as práticas de consumo, ou não-consumo, de determinados animais. A relação comensalidade/canibalismo pode ser abordada a partir destas proibições, assim como a teoria sobre os poderes patogênicos de certos animais e sobre a fragilidade dos humanos em contato com estas forças. As proibições alimentares evidenciam conhecimentos sobre a ação maléfica dos espíritos dos animais mortos na caça .

➤ Xamanismo

Não se trata aqui de fazer uma descrição exaustiva da atividade xamânica entre os Yanomami, pois isso demandaria também rever o debate teórico em tomo deste tema. Dados sobre a atividades xamânica serão acessados para ilustrar um domínio da relação com os animais, que se estabelece por meio da ação dos espíritos animais auxiliares dos xamãs. O xamanismo permite visualizar como o conhecimento dos xamãs

sobre as potencialidades dos animais – que neste ambiente são espíritos auxiliares - é usado na feitiçaria.

* * *

De modo geral, cada uma dessas esferas aciona ou expressa diferentes tipos de conhecimento sobre a fauna. Como recurso analítico, distingo os conhecimentos resultantes da observação direta das qualidades sensíveis (morfologia, habitats, comportamento reprodutivo, dieta, etc) dos conhecimentos simbólicos, que derivam de associações construídas a posteriori, entre certos animais e determinados eventos, doenças, espíritos e fenômenos naturais. O conjunto desses saberes produz os campos semânticos nos quais se insere cada espécie animal. Os mitos são um local privilegiado de observação porque reúne, no fio da narrativa, os dois tipos de conhecimento.

As teorias Yanomami sobre os elementos constitutivos da pessoa humana são transversais a estes campos de análise. Além do duplo-animal, que merece um espaço especial neste trabalho, é necessário conhecer os componentes da pessoa que sofrem agressões do espírito de um animal consumido e também os animais cujos espíritos servem aos xamãs, fazendo parte da pessoa do xamã.

3. Uma aproximação aos Yanomami

Os Yanomami habitam uma extensa área coberta de floresta equatorial densa, situada no extremo oeste do maciço das Guianas, divisor de águas entre as bacias do Orinoco e Cassiquiare na Venezuela, e as bacias do alto Rio Branco e Rio Negro no Brasil. O território Yanomami estende-se pelos dois lados da fronteira entre Brasil e Venezuela, entre 64° e 66° de longitude e 1° e 4° de latitude, e tem aproximadamente de 192.000 km². No Brasil a Área Indígena Yanomami (AIY) tem 9.419.108 hectares contínuos que estendem-se pelos estados de Roraima e Amazonas. A porção venezuelana é ainda maior, com quase 10 milhões de hectares que ocupam terras nos estados de Bolívar e Amazonas.

A população total estimada é de 22.000 indivíduos¹⁹ (Albert, 1997), sendo cerca de 12.600 na porção venezuelana da área (Colchester, 1985). No Brasil, a população divide-se em 230 comunidades plurifamiliares, porém esse número é variável, pois as fissões de aldeias são freqüentes, gerando a fundação de novas comunidades plurifamiliares.

¹⁹ Os dados censitários não são precisos devido à grande dificuldade de acesso a certas regiões da área e em virtude da freqüente mobilidade dos índios, que por vezes são contados duas vezes em aldeias distintas, ou não são contados, quando o censo é realizado durante sua ausência.

Originalmente, os Yanomami habitavam as terras altas da Serra Parima e Pacairama, marcadores geológicos da divisão entre os dois países (mapa 2). Ao longo dos séculos, com o crescimento demográfico e a introdução de ferramentas de metal, por volta do século XVIII, os Yanomami se espalharam ao longo dos vales dos rios, expulsando os antigos habitantes destas áreas, índios carib e arawak (Cf. Albert, 1985).

As pesquisas realizadas por lingüistas sobre o complexo multilingüístico Yanomami distinguiram primeiramente 4 línguas principais e alguns dialetos intermediários entre elas. Refiro-me ao trabalho de Migliazza (1972), que identificou as línguas yanomami, yanomam, sanima e ninam-yanam (ver mapa 2). Um estudo mais recente (Ramirez 1994) alterou um pouco essa descrição, mas manteve o número de quatro línguas: os Yanomam e Yanomami de Migliazza passaram a ser vistos como dois super-dialetos – oriental e ocidental – de uma mesma língua; Ninam-Yanam e Sanumá permaneceram classificadas como línguas separadas; e uma outra língua identificada na região do rio Ajarani, Apiaú, baixo Mucajá e médio-baixo Catrimani passou a ser considerada a quarta língua da família Yanomami. Os Yanomami ocidentais representam a maioria da população (56%), seguidos pelos Yanomami orientais (25%), os Sanumá (14%) e os Ninam/Yanam (5%) (Albert e Gomez, 1997). Estas quatro línguas subdividem-se em diversos dialetos com nítidas diferenças fonológicas, lexicais e morfo-sintáticas. Os dialetos existentes são como expressões intermediárias das quatro línguas (Albert e Gomez, 1997). A intercomunicação entre os diversos grupos é possível, todavia, a inteligibilidade mútua entre as línguas é variável (Ramirez, 1999).

Esta classificação de lingüistas não acompanha, entretanto, o modo como os Yanomami formulam suas concepções de alteridade. A proximidade e distância social são definidas muito mais pela geografia e pela história do que os contrastes idiomáticos, ou seja, um yanomam e um sanumá de regiões contíguas podem estar mais próximos socialmente do que dois sanumá geograficamente muito distantes (Ramos, 1992). Ao mesmo tempo, e contrariando esta lógica “geográfica”, parece operar, ao menos entre os Sanumá, um princípio semelhante ao de “distância estrutural” descrito por Evans-Pritchard para explicar as relações entre Nuer e Dinka no Sudão Meridional (1999: 122-3). Para os Sanumá, os Yecuana (povo falante de uma língua caribe) que estão do outro lado do rio Auaris, a poucos minutos de distância, são inimigos históricos considerados socialmente muito mais distantes do que os Yanomami de outras regiões, mesmo que longínquas. Os Yecuana são inseridos em uma categoria de alteridade radical, que designa “outra gente”, apartada do conjunto de categorias definidas pela classificação dos diversos grupos Yanomami (Ramos, 1992: 290)²⁰.

²⁰ Sobre as categorias de identidade/alteridade dos Sanumá e suas relações com os Maiongong (Yecuana), ver Ramos (1992), capítulos 9 e 10.

Acompanhando as variações lingüísticas já observadas, algumas diferenças sociológicas são notadas pelos pesquisadores. Um estudo comparativo de Albert e Ramos (1977) sobre o sistema social yanomam e sanumá indica essas diferenças. Um dos principais pontos da distinção entre os dois sistemas é que entre os sanumá há ênfase na descendência, o que se verifica pela existência de sibs e linhagens patrilineares, enquanto os Yanomam apresentam um caso clássico de dravidianato amazônico, dentro do padrão cognático de descendência²¹. As linhagens sanumá são grupos cujos membros compartilham um nome, transmitido por via agnática. E diferente do que ocorre entre os Yanomam orientais e ocidentais, não há, para os Sanumá, uma proibição tão radical quanto à pronúncia dos nomes dos mortos. Esse dado certamente está implicado com as concepções nativas relacionadas à construção da pessoa e às formas de relação com os mortos. Esta questão será retomada adiante.

Yanomami é o nome convencionalizado para designar o conjunto dos grupos falantes de quatro línguas da família lingüística de mesmo nome – yanomami (ver adiante informações lingüísticas). Porém, o termo “yanomami”, assim pronunciado, não tem significação em nenhuma das quatro línguas da família, apresentando-se como um etnônimo definido pelos “brancos”. Os nomes utilizados pelos próprios índios para designar “meu povo”, “minha gente”, “gente como nós”, são diversos, mudando de acordo com a região e os interlocutores. A grande maioria dos pesquisadores usa os termos nativos, mas a grafia é bastante variável na literatura²². As variações decorrem também, evidentemente, de diferenças fonéticas e em virtude do caráter relacional de certos termos, isto é, quando o nome dos grupos vizinhos varia em função de sua posição no sistema intercomunitário (aliados ou inimigos) ou conforme sua posição geográfica relativa²³.

O etnônimo recobre concretamente o conjunto dos grupos habitantes do território delimitado e falante de uma língua pertencente à família. Isso não equivale dizer, porém, que a unidade deste conjunto – Os Yanomami – exista como totalidade socio-cosmológica na consciência dos índios. Os diversos grupos no interior da área não têm conhecimento da existência de todos os outros (Ramos, 1992: 289). Além disso, as redes de comunicação e troca com pessoas não-yanomami integram seu sistema social e cultural (é o caso, por exemplo das relações com os Yecuana, povo Caribe que habita

²¹ As implicações modelares que esta diferença sociológica produz nos dois sistemas sociais estão muito bem descritas em *Yanoama descent and affinity: the Sanumá/Yanomam contrasts*, artigo apresentado no XLII Congresso de Americanistas, em 1976, com clara inspiração na teoria da aliança proposta por Lévi-Strauss.

²² Yanomami, yanomamĩ, yanoama, yanomama, yanomame, yanomamo, yanomamö, yanomam, yanomae, sanema, sanoma, sanumá, xamatari, shamatarĩ, samatali, yanam, ninam, kobali, waiká, surara, pakidai, casapare, e possivelmente há outros além destes.

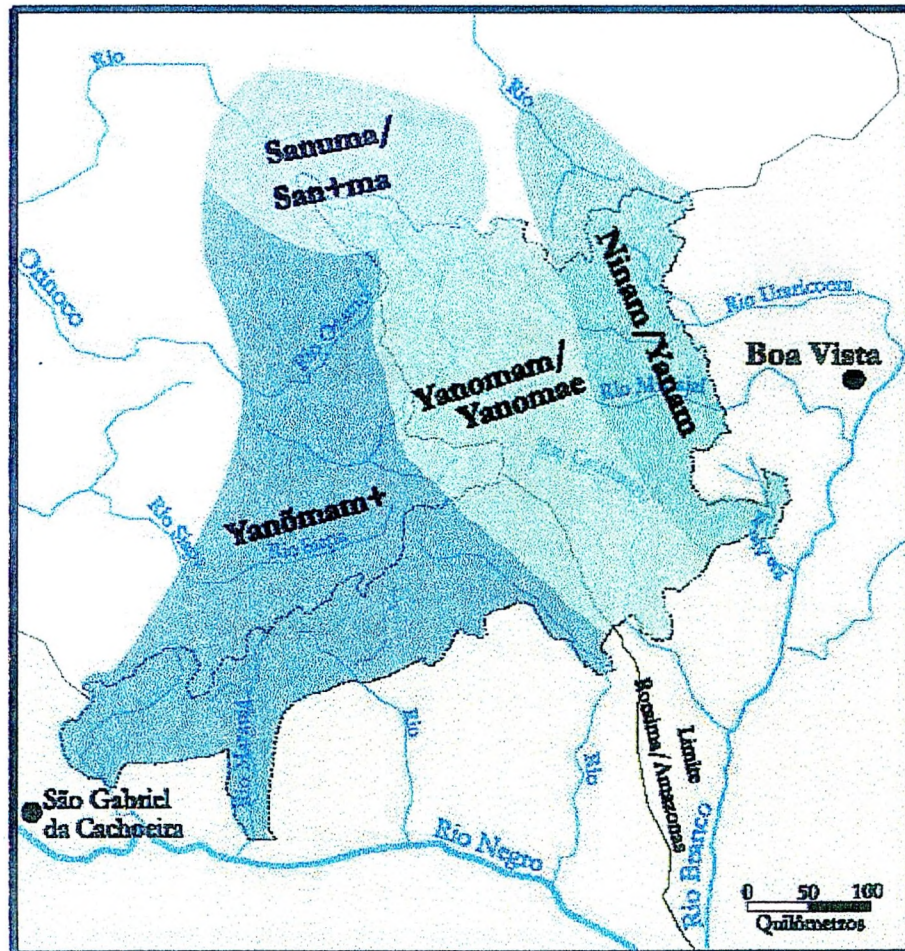
²³ Essa dinâmica que movimenta a construção de categorias de identidade e alteridade pode ser encontrada em Ramos (1992) sobre os Sanumá.

a mesma região dos sanumá). É ponto passivo que os Yanomami, e os grupos amazônicos em geral, nunca estiveram isolados, ao contrário, participando ativamente de uma rede de trocas de bens, informações, conhecimentos e práticas (Cf. Gallois, 2005). Portanto, a definição dos etnônimos é problemática na medida que estabelece fronteiras para suprir necessidades externas – política e teórico-científica - de organização e entendimento dessas populações. Tais fronteiras, entretanto, parecem não acompanhar o fluxo real das relações que os índios estabelecem com seus outros.

Feita esta ressalva, esclareço que, por falta de outro termo, o uso corrente do etnônimo ao longo do trabalho refere-se a esse conjunto de pessoas sobre o qual falam os etnólogos e etnógrafos em suas pesquisas, e não como reiteração da idéia de totalidade sócio-cultural, herança das abordagens funcionalistas e culturalistas. Neste trabalho, a reunião de dados sobre três grupos yanomami permitirá sugerir generalizações cautelosas que também justificam o uso do nome geral.

Mapa 1

SUBDIVISÃO LINGUÍSTICA YANOMAMI



--- Limite do território Yanomami no Brasil

□ Brasil

□ Venezuela

4. Bibliografia etnográfica de referência da pesquisa

Julgo relevante comentar o conjunto de dados utilizados nesta pesquisa e apontamentos comparativos que eles suscitaram. Do ponto de vista cosmológico, pode-se dizer que os Yanomami compartilham um sistema simbólico, que manifesta pequenas variações locais (Albert, 1985). O tema das relações com os animais parte do estabelecimento de princípios estruturais de alteridade calcados em um *corpus* mítico comum. Por essa razão, a reunião de informações etnográficas aqui não se limitou a nenhum grupo lingüístico específico. Quando os dados permitiram, algumas comparações foram esboçadas. O único grupo não representado no estudo que segue é dos Yanam, em razão de dificuldades no encontro de material específico²⁴.

Os dados etnográficos disponíveis na literatura de referência desta pesquisa têm densidade variável, conforme o domínio de relação com o animal e de acordo com as perspectivas teóricas dos autores. O desafio metodológico aqui consiste em aplicar aos dados - sobretudo àqueles presentes em pesquisas dos anos 60 e 70, orientadas pelas inquietações da etnologia da época, isto é, quando o interesse pelas noções cosmológicas ainda não havia despontado com tanto vigor - um filtro capaz de me conduzir às questões que proponho abordar. Com relação ao trabalho com as informações com as quais nos deparamos ao longo de uma pesquisa, Ramos menciona, em uma passagem introdutória de *Memórias Sanumá*, que "não é porque são 'dados', que eles são sempre 'recebidos', se não se está pronto para recebê-los" (1990:12). A autora faz referência à experiência de pesquisa de campo, mas pode-se aplicar a lição em pesquisas bibliográficas também. Quaisquer que sejam os dados, eles são sempre construídos segundo perspectivas teóricas e, porque não dizer, subjetividade do autor.

As narrativas míticas selecionadas integram a coletânea de Wilbert & Simoneau (1990), dedicada à apresentação da mitologia Yanomami. Este volume reúne 364 narrativas (incluindo diferentes versões do mesmo mito), com a colaboração de antropólogos e missionários que registraram os relatos em diferentes partes da área. As versões coletadas entre os Yanomami orientais (ou Yanomam) são de Albert, e apenas uma de Becher. O grupo com o maior número de narrativas apresentadas na coletânea é dos Yanomami ocidentais, cujos relatos foram cedidos por Lizot (principal contribuinte da coletânea), Becher, Knobloch, Cocco e Finkers. As narrativas Sanumá foram coletadas por Colchester, Wilbert e Borgman. Nenhuma narrativa contada pelos Yanam foi

²⁴ Os Yanam constituem o menor grupo da família Yanomami, e em 1972 consistiam em cerca de 400 pessoas. É o menos conhecido dos grupos Yanomami. O missionário e lingüista Ernesto Migliazza trata, em uma publicação de 1964 de aspectos da sua organização social yanam, incluindo terminologia de parentesco (Lizot, 1988)

introduzida na coletânea, não sabemos se por insuficiência de dados ou por escolha tácita dos editores.

A exposição das narrativas foi definida conforme classificação por tema. O primeiro e maior bloco temático da coletânea reúne 180 “Narrativas Etiológicas”, que versam sobre as origens dos mais variados fenômenos naturais, doenças, homens, animais, plantas, da formação original do cosmos e suas entidades. O segundo bloco tem 44 narrativas sobre o “Ciclo dos irmãos demiurgos”. O tema do terceiro bloco, “Criaturas e Eventos Extraordinários” reúne 120 narrativas. E por fim, as “Narrativas Inclassificáveis” somam 20. Inúmeros temas transversais perpassam estes quatro blocos, de modo que os índices da coletânea, um por assuntos cosmologicamente relevantes (criação dos animais, fenômenos da natureza, calamidades universais, demiurgos, etc) e o outro por ordem alfabética de categorias (nomes de animais, morte, inimigo, xamã, chuva, ser humano etc) criam muitas possibilidades de pesquisa e permitem a seleção de um grupo disperso de narrativas, com recortes temáticos diferentes.

O assunto “Animais” presente no índice da coletânea reúne narrativas a partir dos seguintes critérios classificatórios: “animais míticos”, “animais mágicos”, “animais com traços humanóides”, “animais amistosos”, “intercasamentos entre animais e pessoas”, “animais com características fantásticas” e “motivos animais variados”. Esta classificação agrupa narrativas sem qualquer orientação com base em categorias nativas, mas por critérios definidos por um olhar que procura responder inquietações antropológicas e quiçá filosóficas e metafísicas. Para acessar os conhecimentos nativos sobre animais expressos na mitologia, é necessário ampliar a pesquisa para além das narrativas selecionadas pelo campo “animal” do índice. O foco nas informações sobre o “mundo animal” conduz a diversas narrativas cujo tema principal anunciado no índice classificatório em nada se relaciona aos animais. Isso dificulta a pesquisa, porém abre espaço para algumas surpresas.

Informações sobre a atividade econômica de caça são numerosas, dada sua centralidade no cotidiano das aldeias e nos preparativos dos grandes encontros intercomunitários, que movimentam a vida ritual dos yanomami. A pesquisa indicou que certos conhecimentos sobre animais, assim como técnicas e instrumentos de abate, estão difundidos entre os grupos yanomami, a não ser em regiões ao norte da área, onde a proximidade com os vizinhos Yekuana (caribe) proporciona trocas comerciais, nas quais os Sanumá adquirem o curare, veneno mais poderoso que o feito por eles mesmos. A literatura menciona também diversos preceitos que envolvem a relação com a caça, cujo descumprimento causam doenças ou morte. Além da caça voltada para suprimento de proteínas, há referências sobre as caçadas para fins rituais, nas quais as 24

presas não são destinadas ao consumo, mas ao provimento de um nome e/ou um espírito animal a uma criança.

As informações sobre a classificação taxonômica da fauna foram encontradas na pesquisa de Taylor entre os Sanumá, em associação ao sistema de tabus alimentares. Além de Taylor, diversos trabalhos mencionam os tabus relacionados à carne de caça, pois na interpretação dos Yanomami sobre as doenças e a morte, as causas são atribuídas ao descumprimento destas proibições; os principais trabalhos utilizados aqui são Lizot sobre os Yanomami ocidentais, de Taylor sobre os Sanumá e de Albert sobre os Yanomami orientais. Um esforço comparativo preliminar apontou que existe variação no conteúdo das proibições, isto é, as espécies proibidas mudam dos Sanumá para os Yanomami. De outro lado, os momentos de vida considerados perigosos, e que exigem a aplicação das proibições, parecem ser semelhantes.

Por fim, o xamanismo desponta como um dos temas mais investigados na literatura especializada. O xamanismo integra o sistema de relações intercomunitárias e se define, nos termos que mais interessam aqui, como um modo de conhecimento sobre o mundo natural e sobrenatural. Cada xamã possui seus espíritos auxiliares, chamados *hekura* entre os yanomami ocidentais, *hekula* em sanumá e *xapiri* entre os yanomami orientais. E, como já mencionei anteriormente, a imensa maioria desses espíritos são espíritos animais, cujas potencialidades devem ser conhecidas e acionadas pelos xamãs. Durante uma sessão xamânica, os xamãs cantam, dançam e imitam os sons e gestos dos animais. Diz-se que se transformam nos animais (Lizot, 1988).

As questões relativas às alterações pós-contato não serão discutidas aqui. Restrinjo-me a comentários muito pontuais, sobretudo por ocasião das descrições da atividade de caça, alterada pela introdução das armas de fogo. A intenção deste trabalho não é refletir sobre processo de contato, mas descobrir a posição e a relevância dos animais no sistema de conhecimentos e na prática yanomami.

Os dados etnográficos de referência foram compilados a partir dos seguintes trabalhos:

Grupo Lingüístico Pesquisado	Título do trabalho	Autor	Ano
Yanomami Geral	Folk literature of the Yanomami indians	J. Wilbert & K. Simoneau	1990
	The Yanoama Indians. A Cultural Geography	W. Smole	1976
Sanumá/ Yanomami ocidentais	Descendência e afinidade: o contraste entre duas sociedades Yanoama	A. Ramos & B. Albert	1977
Sanumá	Mundo espiritual e shamanismo sanema	D. Barandiarán	1965
	El fuego entre los índios Sanema-Yanoama	D. Barandiarán	1968
	O simbolismo da caça em dois rituais de nomeação	A. Ramos & M. Peirano	1973
	Sanuma fauna: prohibitions and classifications	K. Taylor	1974
	Sanumá food prohibitions and paratotemic classifications	K. Taylor	1979
	Ecological modelling and indigenous system of resource use	M. Colchester	1981a
	Myths and legends of the sanema	M. Colchester	1981b
	The Economy, Ecology and Ethnobiology	M. Colchester	1982a
	The cosmovision of the Venezuelan Sanema	M. Colchester	1982b
Memória Sanumá	A. Ramos	1992	
Yanomami Orientais	A geografia dos espíritos: o xamanismo entre os Yanomami setentrionais	K. Taylor	1996
	Temps du sang, temps de cendres.	B. Albert	1985
	A Fumaça do Metal	B. Albert	1992
	Saúde Yanomami: um manual etnolinguístico.	B. Albert & G. Gomes	1997
	O corpo cósmico: o xamanismo entre os Yanomae do Alto Toototobi	M. I. Smiljanic	1999
Yanomami: a forest people	W. Milliken, B. Albert & G. Gomes	1999	
Yanomami Ocidentais	O ouro canibal e a queda do céu	B. Albert	2000
	Poison de chasse, de guerre et de peche	J. Lizot	1962
	Yanomamö	N Chagnon	1968
	The Yanoama Indians – A Cultural Geography	W. Smole	1976
	La agricultura Yanomami	J. Lizot	1980
	O Círculo dos Fogos	J. Lizot	1988a
	Algunos aspectos de la etnoictiología y la historia natural de los Yanomami del Alto río Siapa y río Mavaca	R. Royero	1984
	Los Yanomami	J. Lizot	1988b
	População, recursos e guerra entre os Yanomami	J. Lizot	1980
	No patapi tēhē. Em tiempos de los antepassados	J. lizot	1989

5. Resumo dos capítulos

O capítulo 1 propõe a entrada no universo de saberes dos yanomami sobre o mundo animal a partir de suas narrativas míticas. Neste espaço, pretendo mostrar que o material mítico demonstra que os conhecimentos de tipo 'zoológicos', 'cosmológicos', 'míticos' etc sobre os animais se ligam em uma rede densa tecida no 'pensamento selvagem'.

este capítulo reúne narrativas e categorias cosmológicas, como as idéias de pessoa, espírito, animal, floresta e casa. Todas essas noções, analisadas classicamente como derivações da tríade natureza/cultura/sobrenatureza, aparecem no pensamento yanomami com conteúdos semânticos de uma tal forma integrados e interdependentes, que se torna problemático, mesmo por questões metodológicas, entendê-las sob a ótica da lógica de oposições.

No segundo capítulo abordo o tema das classificações da fauna. Primeiro, apresento dados sobre a classificação taxonômica, mostrando que o sistema taxonômico não se constrói exclusivamente a partir de critérios morfológicos da fauna; a classificação obedece também critérios de ordem simbólica. Discuto a interconexão entre taxonomia e cosmologia, mostrando que os conhecimentos sobre a fauna só podem ser acessados levando em consideração os vários sistemas de conhecimento no qual se inserem. E depois procuro estabelecer uma conexão entre a classificação totêmica e a ligação instaurada entre humanos e animais através do duplo-animal.

No capítulo 3 trato da relação estabelecida entre humanos e animais por meio do consumo dos animais. Parto da descrição etnográfica da atividade de caça e apresento o conjunto dos animais consumidos pelos yanomami. Destaco os animais que são alvo de restrições dentro do sistema de tabus alimentares, mostrando a ligação entre animais e doenças.

Finalmente, no capítulo 4, discuto os modelos de interpretação dos sistemas sócio-cosmológicos amazônicos, buscando analisar os dados yanomami à luz das sínteses teóricas como o animismo, o perspectivismo, a idéia de predação e de reciprocidade, especificamente no que concerne a relação com o animal (pensado como caça). Pretendo mostrar que certos aspectos da cosmologia e da práxis yanomami confirmam que este grupo concebe as relações com as entidades do cosmos na variante anímica.

Capítulo 1

Conceções míticas e cosmológicas sobre os animais

Em um ambiente como a Amazônia, o convívio cotidiano com animais produz relações que se oferecem constantemente à reflexão indígena. Essas relações consistem efetivamente em uma das questões mais proeminentes no pensamento nativo. Não por acaso, o tema da relação com o animal consagrou-se na etnologia amazônica como um dos pilares fundamentais na construção de modelos analíticos que descrevem os regimes sócio-cosmológicos indígenas. Os dados etnográficos yanomami confirmam a regra, embora introduzam particularidades ao conjunto descritivo amazônico, que me proponho abordar aqui.

A profusão de passagens etnográficas em que os animais são mencionados suscitou meu interesse de reunir e sistematizar dados que ajudem a compreender o modo pelo qual os Yanomami concebem o “mundo animal” e suas relações com ele. A questão de saber o que é, para um Yanomami, um macaco-aranha, uma surucucu, uma arara, ou um tamanduá, só pode ser respondida adentrando-se o universo simbólico-prático e rompendo as fronteiras fixas que separam a cultura, a natureza e a sobrenatureza. A pergunta “o que é” tem, em geral, pouco rendimento em cosmologias nas quais o princípio de transformação dos diversos tipos de seres é tão marcante. Os animais não existem em abstrato, essencializados, mas apenas em contexto, permeando diversos discursos de saberes e práticas. Portanto, cada macaco-aranha da floresta existe assumindo ora a condição de ‘animal de caça’, ora de ‘pessoa’, ‘espírito’, ou ‘duplo animal’. A condição de existência dos animais na Amazônia é definida em função de seu estado – do qual derivam posições analíticas - e menos de sua essência.

Para mostrar como essa transitoriedade da condição animal são formuladas no pensamento yanomami, este capítulo apresenta narrativas que evocam a presença central dos animais no tempo mítico. Procuo demonstrar que as narrativas são também um meio de expressão de conhecimentos sobre morfologia e comportamentos da fauna, evidenciando um ‘código zoológico’ em operação (Lévi-Strauss, Oleira ou Mitológicas). A seleção de narrativas foi orientada pelos conteúdos temáticos que tratam da origem dos animais de caça e de ‘espécies’ específicas; do processo de “transformação” de humanos em animais e vice-versa e da aquisição de características morfológicas e comportamentais de determinados animais.

Esses temas são recorrentes nas mitologias amazônicas e fornecem as bases lógicas para a construção dos modelos analíticos como os do perspectivismo e do

Esses temas são recorrentes nas mitologias amazônicas e fornecem as bases lógicas para a construção dos modelos analíticos como os do perspectivismo e do animismo. Procuro articular aqui certas relações abstraídas do material mítico yanomami a essas sínteses regionais, mostrando em que medida elas servem de ferramenta interpretativa deste material.

Posteriormente, introduzo categorias nativas que informam sobre os espíritos animais com os quais os Yanomami mantêm constantes relações cotidianas e noções acerca da corporalidade e a categoria de pessoa, com intuito de situar o campo onde se manifesta o duplo-animal (que será abordado detidamente no capítulo 2). Procuro mostrar como a pessoa (humana) é produzida por meio de elementos provenientes do “mundo animal” e do “mundo espiritual”. Essas descrições sobre as relações entre os espíritos, os animais e a pessoa conduzem a questões sobre doença e morte, no qual se deflagra um sistema estruturado sobre a lógica da predação. Contextualizando os espaços onde se desenrolam tais relações, apresento também uma descrição sucinta dos diferentes níveis cósmicos, por meio de pesquisa realizada entre os Yanomae, e sobretudo do nível onde habitam os humanos e animais, ou seja, o nível onde situam-se a floresta e a aldeia. Para tanto, baseei-me exclusivamente em informações etnográficas encontradas na literatura.

1. Animais míticos: indistinção ontológica e a ciência do concreto

Na antropologia, diversas abordagens - evolucionistas, funcionalistas e estruturalistas – empreenderam análises sobre os mitos, discordando quanto à própria definição de mito e sua posição no interior dos sistemas culturais. Essas diferenças de perspectiva, contudo, não serão o foco aqui. Embora eu parta de uma concepção de mito próxima da definição levi-strausseana, me distancio quanto ao método investigação, não aplicando rigorosamente os procedimentos da análise estrutural. Procurando depreender dos conteúdos míticos relações que iluminem a questão central deste trabalho, ou seja, que informem sobre os conhecimentos sobre o mundo animal.²⁵ A proposta aqui é fazer uma aproximação ao mundo Yanomami a partir do universo edificado nas narrativas, e verificando o que os mitos podem dizer *para* os índios e não somente *sobre* eles. Esta intenção contraria a afirmação de Lévi-Strauss nas *Mitológicas* segundo a qual “os mitos não dizem nada capaz de nos instruir sobre a ordem do mundo, a natureza do real, a origem do homem ou o seu destino” (Lévi-Strauss, 1971:

²⁵ Apresento apenas uma pequena seleção de narrativas; remeto o leitor interessado à coletânea de Wilbert & Simoneau (1990), que reúne 364 narrativas yanomami.

571). Para o autor, eles apenas informam sobre o *sujeito* (a sociedade indígena e a mente humana). A abordagem dos mitos aqui procura saber o que as narrativas podem ensinar sobre os animais conhecidos pelos Yanomami, já que seu conteúdo informa sim sobre o mundo e o real ao exprimir as exigências metafísicas próprias das filosofias indígenas. As diferenças devem ser postas no mundo: “não é a consciência que varia, mas o mundo (...) antes que as ‘operações intelectuais’ do pensamento ameríndio, trata-se de divisar a *natureza das coisas* que ele pensa, seus objetos – isto é, seus conceitos –, e o mundo descrito por esses conceitos (Viveiros de Castro, 2001: 6).

Contudo, deve-se ter cautela no uso das narrativas como meio de acesso aos conhecimentos e práticas, pois Lévi-Strauss já provou que não se pode postular um reflexo direto entre conteúdo mítico e a realidade social objetiva²⁶. Não me arrisco a traçar correspondências diretas, a não ser quando as informações etnográficas confirmem uma informação mítica como integrante do repertório de saberes que os índios aplicam empiricamente.

O material disponível²⁷ evidencia que as narrativas míticas registradas entre os Yanomami apresentam poucas variações locais. Talvez em virtude de seu contato antigo com os Yecuana, os Sanumá apresentam com mais frequência versões que se destacam por suas diferenças em relação aos demais grupos, sobretudo nos mitos sobre a ‘Origem do fogo’ e sobre ‘O sangue do gambá’ (Colchester, 1981)²⁸.

O principal evento mítico que instaura o cosmos yanomami, e que ultimamente vem sendo representado como um perigo iminente, é a queda do céu²⁹. A queda do céu consiste em uma importante referência temporal na reflexão dos Yanomami sobre o passado, o presente e o futuro. Por essa razão, é mencionado recorrentemente nas narrativas e nos discursos políticos de líderes yanomami - ver (1) e (2). Os irmãos demiurgos são igualmente fundamentais, pois ao ato criador deles são atribuídas quase todas as coisas que existem no universo, inclusive os humanos.

As versões apresentadas a seguir foram traduzidas do original em inglês (Wilbert & Simoneau, 1990)³⁰.

²⁶ No ensaio “Os quatro mitos Winnebago”, Lévi-Strauss (1993) demonstra como certas relações sociais narradas no mito invertem as relações sociais empíricas.

²⁷ FONTES DE MITOLOGIA. Ver comentários sobre a coletânea na introdução.

²⁸ Os contatos com os Yecuana apresentam transformações na economia e nos sistemas social e político dos Sanumá (pelo menos em algumas regiões). Paradoxalmente, na cosmologia os impactos são menores, provavelmente porque os Yecuana sempre demonstraram respeito em relação à habilidade dos xamãs sanumá, em contraste com o desdém em relação a outros aspectos de sua cultura (Colchester, 1982).

²⁹ Trata-se de uma interpretação do contato com a sociedade envolvente, segundo a qual a extinção dos xamãs e de sua atividade causaria um desequilíbrio cósmico que culminaria na queda de céu, desabando sobre todas as formas de vida humana, animal e espiritual viventes no universo e empurrando a todos para o mundo subterrâneo. Ver a brilhante análise de Albert (2002) sobre a apropriação semântica do discurso ecológico costurada com a lógica cosmológica pelo líder Davi Kopenawa na construção de uma fala política voltada para “os brancos”.

³⁰ As notas que contêm informações sobre a fauna e termos nativos foram mantidas do original na tradução aqui apresentada.

(1) Criação dos animais de caça e a transformação dos humanos em animais

Há muito tempo atrás, o céu caiu sobre a terra. Um grande xamã havia morrido e seu espírito auxiliar, descontrolado, ficou tão bravo que começou a desamarrar o céu com suas armas sobrenaturais. O céu rasgado caiu na terra empurrando a floresta e as montanhas para o mundo subterrâneo: thëëëë! As pessoas ficaram aterrorizadas: "Aaaaaa!" O sol e os espíritos da noite também caíram. Foi Omamë quem depois criou outro sol e outra lua. Esta terra onde estamos hoje não é senão as costas do primeiro céu, que foi substituído por um novo céu. Em cima deste céu há um nível celestial novo, onde o povo da mosca Brõõribë mora. Por causa da queda do céu, os primeiros ancestrais foram lançados para o mundo subterrâneo, e lá se transformaram em seres sobrenaturais. Eles tornaram-se Aõbataribë, um povo canibal com dentes longos. Mas nem todos foram lançados ao mundo subterrâneo quando o céu caiu. Restaram algumas poucas pessoas.

Em um lugar, onde estão hoje as nascentes dos rios, o céu assentou lentamente no topo da árvore de cacau, formando os vales que lá se encontram atualmente. Alguns Yanomam apressadamente se protegeram sob a árvore para escapar da queda do céu. Um pálido papagaio que estava com eles embaixo do céu, no topo da árvore de cacau, começou a furá-lo com o bico. Finalmente conseguiu fazer um buraco que permitiu às pessoas saírem. Elas procuraram por caça, mas foi em vão; não havia mais animais. Finalmente eles viram as árvores da floresta e disseram uns para os outros: "Esta é a verdadeira floresta! Nós estamos no peito do céu! Vamos nesta direção!". Eles saíram e se dispersaram longe floresta adentro, onde havia jardins plantados. Foi assim. Na extremidade mais alta do céu que caiu havia um grande buraco. Depois da queda do céu restaram apenas poucas pessoas que conseguiram evitar serem lançadas para o mundo inferior. Eles eram os antigos. Eles se estabeleceram na floresta e viveram lá algum tempo. Tiveram filhos e se multiplicaram, mas acabaram desaparecendo.

Seus fantasmas retornaram, mas um grande tinamu assustou-os e eles foram embora. Omamë nos criou após fazer um buraco no caule de uma palmeira. Nós somos os filhos dessas pessoas que ele criou. Omamë já existia; ele era um ser sobrenatural e nos criou sem motivo, como ele havia criado a si mesmo. Aquelas pessoas transformaram-se, e a floresta também. Quando esta terra foi criada, as pessoas que haviam sido criadas primeiro viraram os animais; elas se tornaram papagaios, cotias, tapires, jacarés. As araras vermelhas, os veados vermelhos, os jaguares, os tucanos, as preguiças e os tatus que nós vemos atualmente, são as pessoas transformadas que se espalharam pela floresta como caça. Antes não havia animais. A carne que comemos hoje vem daquelas pessoas que foram transformadas em animais pelos nossos ancestrais animais. Os primeiros ancestrais, criados há muito tempo atrás, eram ignorantes. Eles não enterravam as cinzas dos seus ossos. Eles costumavam comer uns aos outros; toda vez que alguém era transformado, eles podiam matá-lo para comê-lo, do mesmo modo como nós comemos caça. Eles não realizavam o diálogo cerimonial sobre as cinzas dos ossos; eles não lamentavam; eles simplesmente comiam uns aos outros. Estes ancestrais costumavam comer gente mesmo sendo de seu próprio povo. Quando não havia caça, os ancestrais não pranteavam. Assim foi como nossos ancestrais animais viveram na ignorância. No final eles desapareceram. Nós que estamos aqui agora fomos criados por Omamë e foi ele que nos fez pensar certo. (Albert)

Os Yanomam narram este mito quando explicam sua origem enquanto seres humanos. E narram o mesmo mito para explicar a origem dos animais da floresta. A coincidência não é fortuita. Revela-se aqui um saber essencial sobre os animais: que antes de terem a forma animal, os animais eram gente, e que dessas pessoas transformadas descendem os humanos atuais. A afirmação segundo a qual os animais são ancestrais ex-humanos dos Yanomami indica que essa ligação primordial entre homem e animal pode ser vista como uma interdependência ontológica, já bastante conhecida e ainda discutida na etnologia amazonista. A existência distintiva dos humanos só se realiza no momento em que passam a existir os animais e vice-versa. Portanto, na cosmologia yanomami, animalidade e humanidade são condições inextricavelmente conectadas. Esse passado humano persiste em um nível da existência atual dos animais, conferindo a eles atributos de humanidade, que permite inseri-los no mesmo fluxo de relações sociais existente entre os humanos. O conjunto de comportamentos e expectativas que define as relações entre humanos e animais é consequência dessa lógica.

Nesta narrativa, os animais criados por transformação são todos animais de caça papagaio, cotia, tapir, jacaré, arara vermelha, veado vermelho, jaguar, tucano, preguiça e tatu. Como veremos, estes e outros fazem parte da categoria *saló bĩ*, em Sanumá, ou *yaro pẽ*, entre os Yanomam.

Uma variante sanumá (Wilbert & Simoneau, 1990: p. 229) conta que os humanos que são propriamente sanumá transformaram-se em tatu, mutum, jaguar, tapir e jacaré. Enquanto que os Waika, grupo sanumá que possui pequenas diferenças lingüísticas e de modo de vida (Ramos, 1990) transformaram-se em macaco-aranha e todos os macacos peludos. A versão sanumá enfatiza que a diferença entre animais tem correspondência com diferenças entre os grupos humanos. Lima (1999) sugere que esse paralelismo ou homologia entre a diversidade dos animais e a diversidade das relações sociais implica duas coisas: que os humanos possam apreender a alteridade política entre grupos sociais pelo modelo da diversidade animal, e que os animais apreendam suas relações com outros, dos quais são próximos por sua espécie, como uma relação social de alteridade. A segunda asserção é uma referência explícita ao perpectivismo, já que introduz o ponto-de-vista dos animais na relação que eles estabelecem com seus outros.

Em muitas narrativas yanomami os protagonistas da trama mítica são exclusivamente animais. Nesses casos, a consciência e intencionalidade dos animais são descritas a partir de uma lógica atribuída a eles pelos índios. É assim que se desenrola, por exemplo a história entre o tatu (*Dasytus novemcinctus*) e o jaguar

(*Panthera onca*): antigamente o tatu tinha dentes enormes e seu genro, o jaguar, tinha dentes pequenos³¹. Com dentes tão pequenos o jaguar não podia comer carne humana. Faminto, o jaguar pede os grandes caninos ao seu sogro, que recusa, receoso de que o jaguar o comesse. O tatu sugere que o jaguar se pinte com manchas pretas redondas para as pessoas terem menos medo dele³². O jaguar obedece e o tatu, acreditando nas intenções do jaguar, remove seus dentes e entrega ao genro. Porém, o jaguar mente e planeja comer o tatu. O jaguar entrega seus pequenos dentes inúteis ao tatu. Embora o jaguar quisesse ser amigável, estava faminto de carne e queria devorar o tatu. Então, o jaguar convida o tatu para caçar sapos; nessa circunstância, o jaguar mata o tatu. O tatu era na verdade um humano e por isso o jaguar sentiu-se fraco após tê-lo devorado³³. A mulher do tatu vinga-se do tatu, jogando-lhe um uma resina quente nos olhos, cegando-o. o jaguar morre e transforma-se em animal, dando origem à espécie. Desde então os jaguares são numerosos na floresta e andam pela floresta com fome de carne. Sua imagem sobrenatural vaga na floresta até hoje. Depreende-se desta história que os humanos são os tatus dos jaguares. Na perspectiva do jaguar, os humanos são caça.

Outras explicações sobre o surgimento dos animais da floresta estão reunidas abaixo:

(2) Herói mítico cria os peixes e os pássaros

Makoue foi o primeiro homem. Se não fosse ele, não haveria gente. Ele ainda não tinha uma esposa. Ele fez o sol, a lua, as estrelas, e também a terra. Ele criou as montanhas, a floresta, a água e também os pássaros e os peixes. As pessoas estavam de baixo da grande água. Então Makoue adquiriu uma esposa. Naquele tempo todas as pessoas tinham uma grande praça na aldeia. Omaue é filho de Makoae e está aqui na terra, criando as pessoas. Makoae agora está lá em cima. Ele produz muito pó alucinógeno e freqüentemente pratica o ritual dos hekura. Com isso ele mata muita gente. Foi no tempo de Makoae que o céu caiu sobre a terra e desde então as pessoas que viviam no céu vivem debaixo da terra. Eles choraram muito quando o céu caiu. Essas pessoas chamavam-se Pariwa.

(3) Yoawë cria as cobras

Yoawë cortou um pedaço circular de cipó preto. Ele afiou uma das bordas para fazer a boca e então colocou o segmento de cipó no chão. Foi assim que ele criou uma cobra venenosa, a única que é amarelada. Yoawë se aproximou, e a cobra o mordeu, mas ele não sentiu dor, e por isso achou que essas cobras fossem inofensivas. As cobras se multiplicaram e se espalharam pela floresta

³¹ É digno de nota que coincidentemente a classificação zoológica reúne os tatus (juntamente com as preguiças e tamanduás) em função da ausência dos dentes. Ou seja, a mesma característica morfológica selecionada para a reflexão zoológica é utilizada na reflexão mítica dos Yanomam.

³² Segundo Albert, a pintura corporal é um modo de humanização do jaguar.

³³ Esta é uma alusão ao ritual do *unokai*, ao qual o homicida deve ser submetido: ele incorpora simbolicamente a carne e o sangue da vítima e por isso sente-se fraco.

toda. Um dia, Yoawê chegou perto de uma delas, e ela o picou. Mas dessa vez, ele caiu no chão, gritando de dor. Foi ele que as criou. (Lizot)

(4) Ômawê cria os felinos

Muito tempo atrás, os felinos chamados *irimi si* não existiam. Ômawê foi para a floresta de manhã bem cedo e falou umas palavras incompreensíveis, dizendo algo como “uuuuuu”. Foi assim que ele criou os felinos. (Lizot)

(5) Ômawê cria as formigas

Foi Ômawê que criou a grande formiga venenosa. Ele fez uma ponta de curare e recobriu-a com veneno. Quando ele deixou a ponta na trilha, ela se transformou em uma formiga venenosa. “Essa formiga me mordeu”. As formigas se espalharam e se multiplicaram. (Lizot)

(6) Humanos se transformam em queixada

Um grupo de Waika estava em uma expedição guerreira. No caminho, eles acharam algumas flores e queriam comê-las. Eles as colheram e um deles disse: “Enegreçam suas faces! Desta vez nós vamos matá-los realmente!” Eles prometeram matar seus inimigos, mas deviam se prevenir contra a quebra do cipó. “Venha aqui e comam essas flores; lá há um monte delas e elas são deliciosas.” “Irmão mais velho, venha aqui e coma; as flores estão ótimas”. Eles todos subiram pelo cipó que partiu-se. Então eles caíram e transformaram-se em queixadas. (Lizot)

(7) Cuxiús se transformam em porcos-do-mato³⁴

Um grupo de cuxiús-negros caiu de uma árvore. Após fracassarem na tentativa de subir novamente, eles transformaram-se em porcos-do-mato. (Becher)

Este bloco de narrativas indica que existem diversos animais que não são humanos transformados. Os yanomami distinguem os animais criados pela transformação dos humanos, os animais criados pelos irmãos demiurgos³⁵ e heróis míticos, e aqueles que surgiram pela transformação de outros animais. Na narrativa (2), por exemplo, a criação dos peixes e dos pássaros é resultado do ato criador de um xamã. As narrativas (3), (4), (5) narram o surgimento das cobras, felinos e formigas por meio do ato criador de um dos irmãos demiurgos³⁶. E a narrativa (6) apresenta um caso em que um grupo de animais é transformado em outro. Tomando por base as narrativas (6), (7) e uma outra variante existente coletada por Albert (Wilbert & Simoneau, 1990: p.

³⁴ Provavelmente se tratam dos *caititus* (*Tayassu tajacu*) e não das queixadas (*Tayassu pecari*), embora a referência do coletor do mito indique uma espécie não identificada, cujo nome parece confundir os dois tipos: *Pecari tajacu* (?).

³⁵ Entre os Yanomami ocidentais, os irmãos demiurgos são chamados Ômawê e Yoawê (grafia empregada por Lizot); entre os Yanomami orientais, Omamê e Yoasi (grafia empregada por Albert); e entre os Sanumá são Omao e Soawe (Colchester).

³⁶ Animais peçonhentos são em geral associados ao ato criador de Yoasi.

148) em que as queixadas surgem pela transformação de humanos picados por um enxame de vespas, nota-se uma semelhança relacionada à observação do comportamento gregário da espécie em questão. Na narrativa (6) trata-se de um grupo de humanos em expedição de guerra que se transforma em um bando de queixadas; na narrativa (7) os porcos-do-mato surgem da transformação de um bando de cuxiús (também gregários, e talvez por isso a associação entre as duas espécies); e na variante mencionada, trata-se de um grupo de yanomam, atacados por um enxame de vespas. As queixadas são animais gregários, que andam sempre em bandos de 100 a 150 membros e são relativamente grandes, pesando até 30 kg. O ciclo reprodutivo é rápido (148 dias), sendo que o número médio é de quatro filhotes por gestação (Sponsel, 1986: 76). As queixadas são importantes animais de caça para os Yanomam, que dizem que elas não diminuem em número porque quando morrem seus espíritos imediatamente reúnem-se ao bando dos vivos em um ciclo infinito (Wilbert & Simoneau, 1990: 352). Nas terras altas da Serra Parima, onde habitam os Sanumá, as queixadas não são tão comuns.

As queixadas têm importância crucial na formulação do perspectivismo ameríndio. Lima (1996) descreve como, durante uma expedição de caça, os Juruna encontram um bando de queixadas agressivas que fazem os índios fugirem, como se fossem suas presas, invertendo a relação caçador-caça. A reflexão dos Juruna sobre essa experiência sugere que as queixadas se vêem enquanto caçadores (humanos) e vêem os humanos enquanto caça (queixadas). Para os Juruna, quando as queixadas refletem sobre sua diferença em relação a eles mesmos - os Juruna - elas se pensam como grupo social que estabelece com os Juruna uma relação de diversidade política que tende à parceria (Lima, 1999). Um mito Tirió articula questões semelhantes: expõe a tendência gregária das queixadas, atribuindo-lhes condição de humanidade (elas moram em aldeias como os humanos e se comunicam com eles), aparecendo como parceiros de troca (*ipawana*) dos antigos Tirió (Rivière, 2001). Portanto, em ambos os casos, as queixadas teriam consciência de sua própria humanidade e “agem de acordo com isso e considera os humanos propriamente ditos como seus semelhantes” (Lima, 1999:).

Nos mitos yanomami, os animais aparecem dotados de uma condição de humanidade latente, que os integram ao mundo das relações sociais, embora já tragam prefigurações de sua animalidade - ver narrativas (8) e (9).

(8) O morcego incestuoso

Foi um morcego³⁷ que copulou com a mãe de sua esposa; foi ele que cometeu o primeiro incesto; ele que nos ensinou a cometer incesto. Ele havia acabado de se casar com uma jovem mulher, e copulou com sua mãe. Foi durante uma viagem.

Era fim da tarde. Morcego viajava pela floresta com sua esposa e sua sogra, Tamanduá Gigante³⁸. Eles estavam a caminho de uma comunidade aliada que havia convidado seu grupo para participar de um cerimonial reahu³⁹. Embora eles estivessem perto, Morcego resolveu acampar na floresta por uma noite e deixou os demais viajantes seguirem viagem. Quando os três ficaram sozinhos, ele planejou cometer incesto com sua sogra. Sua esposa carregava um bebê recém-nascido, por isso ele não podia copular com ela. Morcego começou a olhar libidinosamente para os pelos púbicos de sua sogra⁴⁰. Ele fez as duas pararem no caminho para esperarem enquanto ele coletava mel selvagem buuashí⁴¹, derrubando uma árvore com seu machado para pegar o ninho de abelhas de dentro do buraco do tronco. Para perder tempo, ele propositalmente se emaranhou nos galhos de uma árvore vizinha e derrubou-a também. Então, demoradamente, fez vários cortes paralelos no tronco da árvore caída para extrair o mel e os favos.

Impaciente, a sogra lhe disse: “Desça daí e vamos embora. Nós estamos muito perto da aldeia anfitriã, vamos antes que fique escuro. Nós estamos próximos, deixe esse mel aí. Eu consigo ouvir daqui o som dos machados dos homens cortando madeira da roça para cozinhar milho para a festa”. O reahu aconteceria entre o povo da formiga cortadora de folha, que tinha uma porção de milho em suas roças⁴². “Você está enganada, é apenas o som de um pica-pau de pescoço vermelho⁴³ batendo o tronco de uma árvore logo ali”. O som do pica-pau pode ser claramente ouvido, mas ele estava mentindo para ela.

A floresta ainda não estava totalmente escura quando Morcego terminou de coletar o mel. Ele aproveitou a ocasião para pegar um ninho de formigas binkonashibê de um arbusto e escondeu-o em um pequeno pacote embrulhado. “Vamos ficar aqui essa noite; nós chegaremos à casa dos anfitriões amanhã”, ele declarou. Sua sogra perguntou-se porque Morcego queria passar a noite ali, mas não imaginou que ele tentaria cometer incesto com ela. Ela fez uma fogueira na floresta. Morcego fez uma abrigo temporário. Ele prendeu sua rede sobre a de sua esposa e a rede de sua sogra estava bem perto. Durante a noite, ele prendeu o ninho de formigas na corda de sua rede, perto de sua cabeça. As formigas começaram a andar pelo seu corpo inteiro e ele começou a gritar: “Ah,

³⁷ (N.E.) Um grande morcego sanguessuga (*Desmodus* sp?). Os Yanomam dizem que ele não tem sangue, e acreditam que suas cinzas têm propriedades coagulantes. Pessoas incestuosas são consideradas sem sangue e impermeáveis a decomposição quando morrem. São também associadas com as preguiças-de-dois-dedos (*Choleopus didactylus*), outro animal sem sangue com um pênis seco cuja carne assada ou cozida é considerada capaz de, respectivamente, interromper um fluxo menstrual intenso e estancar o sangue de um ferimento (Albert, 1985: 614-618).

³⁸ (N.E.) *Myrmecophaga tridactyla* (tamanduá-bandeira), animal cuja carne é viscosa e conhecida por não ter sangue.

³⁹ O reahu é uma festa cerimonial voltada a celebração das alianças intercomunitárias e de um ritual funerário (Ver Albert, 1985, cap. 12 e 14). O nome deriva do verbo *reahuai*, que designa a distribuição da comida cerimonial durante a festa.

⁴⁰ (N.E.) A associação entre os pelos púbicos densos (o principal atrativo sexual) e o tamanduá gigante é uma constante brincadeira entre os Yanomam.

⁴¹ (N.E.) O mel da abelha buuashinaka (*Scaptotrigona* sp.)

⁴² (N.E.) Entre os Yanomam das terras baixas o alimento vegetal preferido distribuído nas festas reahu é o bolo de mandioca e bananas verdes cozidas. Entretanto, as comunidades das terras altas também usam o milho (Fuentes, 1980, p. 79).

⁴³ *Campephillus rubricollis*. Este grande pássaro faz buracos nos troncos com sonoras bicadas na procura por larvas de cigarra.

meu lábio! Ah, Meu nariz! Ah, meu olho!, Ah, meu ânus!". Ele não parava de se lamentar: "Ah, meu nariz! Ah, minha orelha! E continuou. Até que, finalmente, sua sogra falou para ele: "Fique quieto, estou dormindo! Coloque sua rede em cima da minha e estará livre das formigas!". "Como?", disse Morcego tentando esconder sua ansiedade. E ela repetiu: "Coloque sua rede em cima da minha e estará livre das formigas!". "Ah...", ele exclamou. "É verdade, este é o único lugar onde não há formigas". "Agora durma", disse ela. De repente, ele levantou, deitou-se na rede de sua sogra e começou a copular com ela. A noite toda ele copulou com ela. Sua esposa não tinha pelos púbicos tão abundantes e por isso ele não conseguiu parar de copular. De tanto copular, seu prepúcio foi gradualmente ficando fino, dilacerado pelos pelos púbicos de sua sogra. Seu pênis ficou vermelho e sangrento e a glândula ficou exposta. Não havia mais prepúcio. Os morcegos por acaso não tem pênis assim?

Finalmente amanheceu e eles retomaram a viagem. Antes de entrarem na casa de seus anfitriões, eles se pintaram com urucum e se adornaram como os convidados devem fazer. Morcego cobriu sua cabeça com uma penugem branca⁴⁴ e colocou braçadeiras com um penacho de mutum no qual ele espetou penas vermelhas da cauda de uma arara⁴⁵. Eles se apressaram em direção a casa onde o reahu ia acontecer. Morcego entrou com passos enérgicos. Os anfitriões estavam preparando o milho cerimonial na praça central. Morcego andou ao redor da praça, gritando e mordendo a corda do arco. Ele não sabia que deveria entrar na casa silenciosamente. Então ele parou no centro da praça com seu pênis seco exposto. Os anfitriões perceberam rápido que os novos convidados haviam cometido incesto. Morcego obstinou-se e exclamou: "Não pensem: 'como esse pênis é seco', não pensem: 'como esse pênis é seco'!". Os anfitriões responderam escandalizados: Waaaa! Vocês dois cometeram incesto! Waaaa!" e começaram a flechá-lo de todos os lados.

A sogra, Tamanduá Gigante, entrou na casa depois dele, porque ela caminha mais lentamente. Sem dizer uma palavra, as pessoas começaram a bater nela com varas, até que alguém arremessou uma farpa pontiaguda que se alojou na sua traseira enquanto ela tentava escapar. Quando a farpa tocou-a, ela transformou-se num tamanduá gigante, e a lasca de madeira tornou-se seu rabo. É por isso que os tamanduás gigantes têm um rabo grande e achatado.

O genro transformou-se em morcego, saiu voando e pousou em baixo do telhado da casa. Os caçadores tentaram atirar nele com suas flechas. Ele voou de novo, saiu da casa e rapidamente pousou em uma árvore arokohi. Os caçadores ficaram furiosos e começaram a atirar no morcego novamente. As flechas bateram em vão, uma após a outra, no tronco das árvores. Uma das flechas pegou de raspão seu nariz, e é por isso que os morcegos têm um nariz virado pra cima. Mas no fim, foi Jaguatirica⁴⁶ que o atingiu. O morcego caiu alvoroçado no chão e os caçadores saudaram sua queda com risos e gritos de triunfo. Eles mataram-no com um golpe de uma vara.

A sogra que transformou-se em tamanduá foi comida pelas pessoas. A única que restou foi a filha, que não havia cometido incesto. Por isso que os Yanomam cometem incesto; porque o morcego e o tamanduá gigante nos ensinaram. Porque os Yanomam não permitem o incesto? Algumas pessoas mantêm frequentemente relações incestuosas, enquanto outras pessoas não. Aqueles que imitam a imagem sobrenatural do morcego cometem o incesto e aqueles que não incorporaram isso, não cometem. Apenas poucas pessoas cometem incesto o tempo todo. Talvez eles façam isso, eu não sei. Talvez durante a noite eles cometam incesto, abraçados em suas redes. Foi como aconteceu com Morcego.

⁴⁴ As penugens brancas dos cerimoniais Yanomam geralmente são do urubu rei, *Sarcoramphus papa*, e do gavião, *Herpetotheres cachinnans*.

⁴⁵ Respectivamente *Crax alector* e *Ara macao* ou *Ara chloroptera*.

⁴⁶ A jaguatirica *Leopardus pardalis* é o arquétipo do bom caçador em vários mitos.

Diversos fios temáticos tecem essa narrativa, assim como diversos códigos podem ser empregados para analisá-la. Incesto, afinidade, transformação de humanos em animais, origem de traços morfológicos são temas ligados a sistemas lógicos distintos, embora dependentes. A narrativa expressa um conjunto de referências ligadas em rede, sobre as questões do parentesco, natureza e cultura, humanidade e animalidade. Vale aqui tecer comentários sobre essas questões evocadas no mito para reter os pontos principais.

Existe uma associação entre o ato incestuoso e certos animais como o morcego, a preguiça⁴⁷ e o tamanduá. Os Yanomam explicam que a carne desses animais é viscosa e tem pouco sangue, e que isso indica que eles são potencialmente incestuosos. Como demonstra Albert (1985: 342), segundo a teoria yanomam da doença e da morte, baseada em uma metáfora canibal ontológica e biológica, o processo de predação imaterial da vítima pode ser visto como uma forma de hematofagia. A carne sem sangue indica que a "imagem vital" da pessoa ou animal foi devorada ou perdida. No processo de transformação dos humanos em animais de caça, a "imagem vital" em ação separou-se do corpo e se perdeu⁴⁸; deve-se lembrar que animais possuem um fundo humano e isso justificaria a pertinência da presença ou ausência de sangue na carne dos animais. A associação específica entre a falta de sangue e o ato incestuoso em si ainda resta ser esclarecida⁴⁹.

Curiosamente, nota-se aqui uma coincidência classificatória: tamanduás e preguiças são agrupados pelos Yanomami na categoria dos animais associados a incesto, e em nossa taxonomia, estão reunidos na ordem dos mamíferos xenartros em função de semelhanças morfológicas. A ordem dos xenartros abrange os tamanduás, preguiças e tatus, todos mamíferos neo-tropicais, caracterizados pelos dentes reduzidos ou ausentes, dedos com garras longas e fortes, usadas para cavar ou para a locomoção nas árvores, e olfato desenvolvido (Houaiss, 2001). A semelhança operatória que reuniu esses animais parece ter utilizado como base o critério morfológico. A diferença entre os dois sistemas é que as características selecionadas pela classificação da zoologia não são as mesmas selecionadas pelos Yanomam (textura e aspecto da carne). Além disso o esquema simbólico yanomami operou com essas qualidades sensíveis criando a associação com o incesto.

⁴⁷ Em uma versão dos yanomami ocidentais, os jovens que cometem incesto com suas irmãs são transformados em preguiças (Lizot, 1988).

⁴⁸ Ver adiante descrição dos componentes materiais e imateriais da pessoa humana e dos animais.

⁴⁹ O sangue ocupa posição central no sistema ritual e simbólico dos yanomami (Albert, 1985). Além do incesto estar associado à ausência de sangue e das doenças serem consideradas uma espécie de hematofagia, o sangue menstrual é considerado muito perigoso. As mulheres menstruadas se submetem a

A forma como os animais são apresentados nessas trama mítica conduz à reflexão sobre como, no pensamento yanomami, as distinções entre natureza e cultura (ou entre humano e animal) são elaboradas. Embora, o animismo postule a não diferenciação entre natureza e cultura, ou entre humanos e animais, é de se notar que mesmo antes de tornarem-se animais propriamente, morcego e tamanduá já traziam prefigurações de sua animalidade específica, por isso já recebem os nomes destes animais mesmo antes da transformação. Portanto, a indistinção ontológica existe ao mesmo tempo em que os contrastes são marcados.

Com relação à posição do 'genro-morcego', a literatura etnográfica sobre a Amazônia há muito reconheceu a tensão existente na relação sogro-genro, sobretudo em sociedades que tendem à uxorilocalidade. Os grupos Yanomami se caracterizam, com mais ou menos ênfase, por um ideal endogâmico⁵⁰ e portanto, a presença de afins – necessários para a reprodução efetiva da vida social – representa perigo. Os afins são freqüentemente alvo de desconfiança. Os conflitos entre sogro e genro decorrem, em grande medida, pelo descumprimento das obrigações impostas ao genro de prestar os serviços para a família de sua esposa (o *suhamo*, 'serviço-da-noiva', em sanumá). O genro deve manter uma relação de respeito e obediência para com o pai de sua esposa. Contudo, mesmo com anos de convivência, e em virtude de relações intercomunitárias de aliança e hostilidade, a desconfiança em relação ao genro dificilmente se dissolve e em momentos de crise, uma briga entre sogro e genro pode se acirrar chagando a cindir uma comunidade (Ramos, 1990). O tabu que recai sobre a relação sexual entre genro e sogra está de acordo com esta relação de afinidade tensa que envolve genro e sogro. O mito corrobora a lógica que atribui aos afins uma posição marcada pela insegurança, se comparada à tranquilidade associada aos consangüíneos co-residentes.

Voltando à questão dos conhecimentos que as narrativas expressam sobre os animais, a associação entre morcego, tamanduá e incesto não é clara. Parece que, mais uma vez, características morfológicas dos animais são utilizadas metaforicamente. Desta vez, a comparação é com partes do corpo humano (por exemplo a comparação entre pelos púbicos densos e a pelagem do tamanduá é direta; já a relação entre pênis seco e sem prepúcio e o ato sexual incestuoso é uma associação mais complexa, que as narrativas não permitem desvendar). De qualquer modo, deve-se ressaltar que a narrativa explica não só a aquisição de características morfológicas desses dois animais (a cauda longa, o nariz arrebitado) como apresenta diversas referências que informam sobre os conhecimentos da fauna, que por mais óbvias que sejam integram o repertório

uma série de restrições: não podem cozinhar, não podem comer carne de determinados animais, não podem sair de casa, etc. (Colchester, 1982)

⁵⁰ Ver Duarte do Pateo (2005) para um balanço das unidades sociológicas pertinentes entre os Yanomami e o que ele designou de 'grupos endogâmicos de vizinhança' entre os Yanomam da Serra dos Surucucus.

de saberes: o som das bicadas do pica-pau de pescoço vermelho reconhecidas por sua semelhança ao barulho dos machados quebrando lenha; as penas da arara e do mutum, que são bons para confeccionar belos adornos cerimoniais; as dolorosas picadas das formigas; os ninhos das abelhas produtoras de mel são muito apreciados pelos Yanomami, que sobem nas árvores e derrubam os ninhos no chão para então coletá-los. Diferente das questões abordadas na primeira narrativa, não se pode extrair desses exemplos nenhuma conclusão imediata sobre princípios cosmológicos que estruturam as relações com animais. Esses exemplos fornecem outro tipo de material analítico, de conteúdo mais descritivo, sobre saberes práticos fundamentais no cotidiano.

A narrativa evidencia também a importância que os Yanomami atribuem à coloração avermelhada da carne dos animais, que indica presença ou ausência de sangue. Como veremos no capítulo 3, essas associações são fundamentais para entender as restrições alimentares associadas à carne de caça e a necessidade - própria da condição humana - de comer a carne bem cozida.

(9) O fogo é roubado do jacaré e concedido aos humanos

“Ibaramê, o jacaré, antes de ser dono da água como é hoje, era humano como todos os animais e falava como humano, como todos os animais. Havia Sanumá também. Mas todo mundo comia tudo cru. Os animais comiam cru e os Sanumá também, porque ninguém conhecia o fogo. O dono do fogo era Ibaramê. Ibaramê gostava de se banhar, mas vivia fora da água, em tocas e grutas. Os Sanumá e os animais comiam cru e defecavam na água. Não se podia defecar na terra. Mas muitos Sanumá e muitos animais sabiam que Ibaramê era dono do fogo e sabiam que este comia comidas saborosas e que por isso era mais forte que eles. Assim, os Sanumá e os animais, ao entardecer, levavam carne para diante da casa de Ibaramê, para que ele cozinhasse durante a noite, escondido dentro de sua casa. Na manhã seguinte iam recolher a carne assada. Ibaramê a colocava diante de sua casa e não permitia que ninguém entrasse em sua morada.

Nunca ninguém viu o fogo de Ibaramê, porque ele o escondia em sua boca. Quando precisava cozinhar, lançava-o da boca e acendia a lenha que recolhia para assar a sua própria carne e a que os caçadores traziam. Por isso cozinhas só de noite para que ninguém visse como era o fogo.

Um dia, um menino que ia com seu pai à caça se extraviou e entrou na casa de Ibaramê. O menino o encontrou dormindo profundamente. Resolveu lhe roubar a apreciada carne assada. Revistou e revistou, várias vezes, toda a casa do Dono do Fogo. Logo achou uma folha seca, preta e chamuscada como carvão. Assustado, fugiu de novo para o mato com a folha queimada na mão. Seu pai o esperava na selva. O menino mostrou a folha queimada que achou na casa de Ibaramê e contou que o fogo ficava escondido na boca do jacaré. O pai do menino começou então a pensar como faria para roubar-lhe o fogo.

Um dia, o pai organizou um grande encontro com seus vizinhos e com toda a gente dos animais. O encontro era para se divertir. Ele marcou no pôr do sol. Ibaramê saiu de sua casa para a festa. Os meninos faziam fabulosas palhaçadas

e todos os convidados gargalhavam. Mas Ibaramë não ria. Mantinha sua boca fechada.

Veio à cena Hashimó, a galinhota azul da montanha⁵¹. Dançando e saltando de um lado para outro, levantava o rabo e soltava um jorro de fezes: pló, pló, pló! Todos os convidados caíam no chão de tanto rir. Mas Ibaramë não ria e nem tampouco abria a boca. Veio à cena Imá, o cachorro, e fazendo cabriolas lançou uma enorme quantidade de fezes na cara dos meninos que dançavam com ele. Todo mundo ria, mas Ibaramë não abria a boca e nem sequer sorria. Por fim, entrou em cena Hiomonikoshwan, o astuto pássaro montanheiro⁵², pequeno, rubro como o fogo, o mais esperto dos pássaros da selva. Hiomonikoshwan começou uma dança diferente, levantando sua cauda e exibindo seu ânus para os espectadores. Quando chegou diante de Ibaramë, lançou suas fezes na boca de Ibaramë. Ele achou graça da atitude jocosa do pássaro e abriu uma estrondosa gargalhada: “Há, há, há, hááá...” O fogo começou a sair em labaredas fora da boca: Flum, flum, flum, ...! De imediato, Maipomuë, o pássaro tesoureiro⁵³, com uma comprida cauda dupla, mas também pequeno, branco e preto, entrou na boca aberta de Ibaramë, agarrou com seu bico a bola de fogo e saiu voando. Voou por cima dos convidados e escondeu o fogo no interior da árvore pooloi. A mulher de Ibaramë, Blaheyoma, tentou apagar o fogo urinando contra a árvore pooloi, mas não conseguiu. O fogo, ao deixar a boca do jacaré lhe queimou toda a língua, e por isso ela é cortada e pequena. Desde então Ibaramë vive na água e se fez dono da mesma, juntamente com Lalakipará, a grande serpente das águas. Mas Lalakipará é a verdadeira dona das águas. Desde então, os Sanumá também vão buscar fogo dentro da árvore pooloi. (Barandiarán, 1968)

Aqui há uma referência explícita à reflexão dos Sanumá sobre um passado mítico marcado pela indistinção entre humanos e animais, embora mais uma vez as diferenças já apareçam lingüisticamente marcadas mesmo antes da transformação dos humanos em animais. Em uma versão deste mito, contada pelos Sanumá da Venezuela, a trama é basicamente a mesma, entretanto, coloca em cena não apenas três espécies de aves; além destes, também estão presentes o tamanduá-bandeira, um espécie de formiga, uma espécie de sapo (*Otophryne* sp), uma espécie de morcego e diversos

⁵¹ Da família dos tinamídeos: provavelmente um inhambu (ver Anexo 1)

⁵² O autor acredita ser um troquilídeo, família de aves que inclui os beija-flores; possuem pés pequenos e voo rápido (Houaiss, 2001).

⁵³ Provavelmente um tiranídeo, da ordem dos passeriformes.

outros animais e plantas inclusive. Todos estes animais e plantas mencionados eram humanos no começo dos tempos (Colchester, 1981).

A narrativa 'conversa' com todo um *corpus* mítico apresentado por Lévi-Strauss em *O Cru e o Cozido*, mostrando como o regime alimentar e a condição humana estão implicados. Entre os Jê, o dono mitológico do fogo é o jaguar, e não o jacaré, como entre os Sanumá. Em uma versão Kaiapó-Gorotire do mito de origem do fogo, o jaguar, casado com uma índia, detém o fogo e come carne cozida, enquanto os humanos comem carne crua. Os índios planejam então roubar o fogo para poderem se esquentar na fogueira e cozinhar sua comida. Invadem a casa do jaguar e são bem-sucedidos em seu intento. Uma semelhança entre a versão Kaiapó-Kubenkranken e a versão sanumá é a existência de uma 'equipe' de animais que auxilia no roubo do fogo do jaguar. A parte disso, as estratégias e espécies envolvidas na ação são distintas: na versão sanumá participam três espécies de pássaros enquanto na versão kaiapó ajudam a anta, uma espécie de pássaro, veado e caititu (cfr. Lévi-Strauss, 2004; p. 93).

Há também uma referência ao jacaré como dono das águas. Embora na mitologia amazônica seja comum as ordens animais possuírem chefes e donos⁵⁴, numa organização análoga à dos humanos⁵⁵, esta narrativa foi a única encontrada entre os Yanomami que menciona isto explicitamente. A clivagem mais pronunciada entre os Yanomami parece repousar sobre os atributos dos espíritos animais auxiliares dos xamãs, estes sim ordenados hierarquicamente conforme suas habilidades. Os espíritos sucuri e jaguar, por exemplo, são considerados os mais poderosos; somente os xamãs importantes e respeitados podem contar com seu auxílio (Taylor, 1996) (ver descrição adiante).

As aves mencionadas nesta narrativa são todos colaboradores dos humanos em seu plano de roubar o fogo do jaguar. As representações sobre aves expõem, geralmente, uma relação amistosa, sobretudo os menores. O mutum, a arara vermelha, o tucano e grandes aves predadoras, como a harpia e o gavião são exceções, pois expressam relações de perigo e morte; todos estes possuem grande importância cerimonial: as penas do mutum e da arara são largamente utilizadas na confecção de adornos corporais utilizados ritualmente, como braçadeira e cocares. E as penas brancas da harpia são coladas no corpo dos homens e simbolizam luto (Lizot, 1988).

Os mutuns são conhecidos por cantarem a noite, como os curiangos; esta característica certamente relaciona-se a associações desta ave com a noite. Conta um mito yanomami (ocidentais) que "antigamente, o demônio Titiri era um enorme mutum

⁵⁴ Entre os Yawalapiti, por exemplo, o jacaré é identificado como dono dos peixes; a cascavel é dona das cobras; o bem-te-vi é o xamã das aves; a sucuri é o campeão das cobras; a onça é campeã dos animais terrestres (Viveiros de Castro, 2002: 52).

⁵⁵ Ver, por exemplo, Reichel-Domatoff, 1973, sobre os Mestres dos Animais.

que “chorava” sem parar, empoleirado sempre no mesmo galho. Nesse tempo, não havia noite; os yanomami saiam para a caça, voltavam, comiam e dormiam quando tinham sono; o espírito mutum cantava tristemente: *títiri, títiri, títiri*, nomeando os rios, montanhas e rochedos do lugar. Um dia, os yanomami resolveram matar Titiri; eles sabiam que se fizessem isso haveria noite; um bom caçador conseguiu atingir com sua flecha o espírito mutum, que caiu morto. Os ruídos da noite foram ouvidos pela segunda vez. As penas brancas que se desprenderam do ventre do mutum transformaram-se em demônios do crepúsculo (*weyan*). E veio a noite” (Lizot, 1988).

A arara, certa vez, ficou enfurecida quando os humanos se adornaram com penas coloridas e para puni-los defecou sobre a terra causando um incêndio universal que destruiu todas as árvores e todos os Sanumá, exceto um casal (cfr Barandirán, 1968). Além disso, arara, assim como os tucanos, quando aparecem durante uma expedição guerreira e seus cantos assemelham-se a gritos, diz-se que não são animais de verdade, e sim espíritos enviados pelos inimigos para espioná-los (Lizot, 1988)

Por fim, a narrativa a seguir apresenta outra versão sobre a associação entre a noite e a morte do mutum, e é uma entre inúmeras que explicam a aquisição de características morfológicas dos animais conhecidos pelos Yanomami.

(10) Como os macacos adquiriram suas cores e a criação dos pássaros

Há muito tempo atrás, houve uma noite muito, muito longa. A alvorada não vinha. As pessoas começaram a sentir fome, os fogos apagaram. Com frio, o bugio⁵⁶ esfregou urucum⁵⁷ no corpo e subiu para o topo das árvores. O macaco-aranha também tinha frio. Ele triturou o carvão e passou no corpo todo. Ele se pintou de preto e então subiu para o topo das árvores. O sagüi fez o mesmo, pintando-se inteiro de preto e subindo para o topo das árvores. O macaco branco esfregou-se inteiro com as cinzas da madeira queimada e subiu para o topo das árvores.

Uma vez lá no topo, ainda assim, a alvorada não veio. Depois de terem subido para o topo, o pequeno inhambu gritou: “Hona! Hona! Hona!”, e todas as pessoas gritaram também. O grande mutum, fonte da noite, lamentou: “Mm! Mm!” e todas as pessoas lamentaram também. Eles atiraram no mutum com flechas especialmente pontiagudas – sek! O pássaro caiu: u bu! bu! bu! Todas as suas penas viraram pássaros. Mutuns, jacutingas, jacus, todos os pássaros que cantam. E amanheceu. Algumas pessoas desceram das árvores de novo para o chão (Lizot).

⁵⁶ (N.E.) As seguintes espécies são mencionadas: *ilo*, o bugio ou guariba-vermelha (*Alouatta seniculus*); *paso*, o macaco-aranha (*Ateles belzebuth*); *wisha*, o cuxiú-negro (*Chiropotes satanas*); *washi*, o macaco branco (*Cebus albifrons*); *honama*, tinamu pequeno ou inhambunhanga (*Crypturellus variegatus*); *pauli*, mutunporanga (*Crax alector*); *manashi*, jacutinga (*Pipile pipile* e *P. cumanensis*); *kutemi*, jacu (*Penelope jacquacu*). Para uma descrição sumária dessas espécies e respectivas famílias, ver Anexo 1, ao final do trabalho.

⁵⁷ *Bixa orellana*, da família Bixaceae é uma semente que possui um corante vermelho usado nas pinturas corporais.

Nesta narrativa, as aves (família dos cracídeos, ordem galiformes) que cantam na alvorada são criadas a partir das penas de um mutum que foi atingido por uma flecha, e não pelo ato criador de um xamã, como na narrativa (2). Por cantar no escuro, o mutum simboliza o espírito da noite e por isso, quando ele é flechado, o dia se instaura na terra e os pássaros que cantam na alvorada são criados. Os pássaros que cantam durante o amanhecer e a alvorada em si são uma coisa só: é como se não pudesse existir alvorada antes de existirem os pássaros que a prenunciam. Lizot (1988) reforça que os yanomami reconhecem a passagem do tempo pelo cantar pontual dos pássaros que vivem na floresta.

Os macacos ocupam uma posição importante na mitologia yanomami⁵⁸. A explicação sobre as cores dos primatas presente na narrativa 10 evidencia as operações lógicas que produzem associações a partir da observação das qualidades sensíveis: as cores 'vermelho', 'preto' e 'branco' são representadas por elementos triviais do cotidiano Yanomami. O urucum (*anato*), semente cuja polpa tem coloração avermelhada, é utilizada na pintura corporal pinta de vermelho o bugio; o carvão e as cinzas resultam da fogueira doméstica pintam de negro o macaco-aranha e de branco o macaco-branco.

Ainda no tema da aquisição de características morfológicas dos animais,, recorrente na mitologia Yanomami, há 7 versões sobre a morte do gambá (*Didelphis sp*) que dá origem às cores dos pássaros (ver Wilbert & Simoneau, 1990: 229-267) Em todas elas, as aves adquirem suas cores atuais com o sangue deste animal. Em uma versão Yanomam, os antigos pintam-se com o sangue do gambá e acabam transformando-se em jaguatiricas, jaguares, mutuns, tucanos, piping guans, tairas, preguiças, tamanduás, macacos-branco, macacos-aranha, saguis e pombos. Aqui, nota-se mais uma vez a origem de certos animais por transformação, porém, desta vez, em associação direta ao sangue do gambá.

O gambá aparece em mais de uma versão dotado dos conhecimentos mágicos utilizados nas práticas de feitiçaria contra os humanos, ensinando os humanos como causar doenças e morte. O gambá ocupa uma posição ambígua no imaginário yanomami: quando tem medo, voa como os pássaros; e sua capacidade de colorir as aves com seu sangue, rende a ele uma associação com o arco-íris, chamado pelos yanomami (ocidentais) de 'jibóia' (Lizot, 1988). De fato, o gambá oscila entre a representação do belo (em uma versão, sua imagem é descrita como um belo e jovem índio) e o contrário, (feio, mal-cheiroso, maléfico). Lévi-Strauss dedica uma parte considerável de *O Cru e o Cozido* à delimitação do campo semântico do sarigüê (mesmo que gambá) na mitologia americana, sobretudo dos Jê e Tupi. Ele menciona que este

⁵⁸ Segundo Viveiros de Castro (2002) a mitologia xinguana não reserva espaço de destaque aos primatas.

animal não ocupa posição de destaque nas narrativas Timbira, provavelmente em virtude das dúvidas que pairam sobre a bolsa marsupial, característica morfológica distintiva desse animal. Das versões reunidas por Lévi-Strauss, apenas uma fazia menção explícita à bolsa marsupial. O sarigüê aparece geralmente em narrativas sobre a origem das plantas cultivadas e associado ao envelhecimento. O mal-cheiro, o aspecto e os hábitos noturnos dos sarigüês fazem dele um animal simbolicamente negativo e impróprio para consumo em diversas sociedades, entre as quais os Yanomami.

As narrativas demonstram que as reflexões envolvendo animais aproveitam diversos códigos como o do parentesco, o zoológico e o cosmológico. O conteúdo narrativo dos mitos revela diferentes modos de conhecer, mostrando como os sistemas de conhecimento se apresentam ligados em rede, e não compartimentados no pensamento nativo. Isso não significa, todavia, que eles se confundam uns com os outros, sobretudo quando se leva em conta os contextos específicos nos quais são colocados em prática, como o xamanismo e a caça.

As narrativas aqui expostas e outras tantas presentes na literatura consultada evidenciam também que os animais míticos amistosos em relação aos humanos são, em sua maioria aves, excetuando-se, em alguns contextos, o mutum, a arara vermelha, o tucano. Alguns animais são desprezíveis, falsos e tentam ludibriar os humanos. Destaca-se aqui o morcego, o jacaré e o gambá. Existem animais considerados perigosos; entre eles, os mais temidos são as cobras e jaguares (Lizot, 1988). Os animais da floresta não são em si perigosos; quando um animal agride um humano, é sinal de que foi enviado por xamãs de comunidades inimigas.

2. O mundo dos humanos, dos animais e dos espíritos

2.1. Níveis Cósmicos

A formação do cosmos atual, sobre o qual falam os Yanomae do Alto Toototobi (Smiljanic, 1999), é resultado de diversos processos de transformação. Os mitos contam como surgiram os irmãos demiurgos Omama e Yoasi que criaram uma série de animais, plantas e saberes, como surgiu a água e a noite.

Lizot (1988b) nota igualmente entre os yanomami centrais a ausência de mitos cosmogônicos; o cosmos não é resultado de um cataclisma ou ato criador, está dado. As transformações cósmicas se dão no tempo dos ancestrais míticos humanos e animais. A temática mítica insiste em narrar a origem dos animais e das plantas,

alternância entre dia e noite, origem da água da chuva e a necessidade de certas normas de comportamento (Lizot, op. cit.).

O cosmos yanomami é formado por diferentes níveis superpostos, porém distintos. Os humanos e animais ocupam o plano intermediário, sobre o qual ergue-se um céu que tem forma de um disco convexo (ou abóbada) cujas pontas descem até tocar o chão, nas “bordas da terra” (eixo leste-oeste); os telhados das casas comunais yanomami (exceto sanumá) são convexos e parecem ser uma representação microcós mica do universo (Lizot, 1988a).

Smiljanic (1999) encontrou, entre os Yanomam do Alto Toototobi (Yanomami orientais), as seguintes definições dos níveis e habitantes cósmicos: o nível subterrâneo (*hoterimamosi*), habitado por espíritos canibais de dentes longos chamados *aopataripë*, que são antigos Yanomam transformados, por ocasião da queda de uma parte do céu, que os empurrou para baixo da terra - ver narrativa (1); o segundo nível (*hweimosi*) é onde habitam os humanos - grupos yanomam e outros povos - animais, plantas e demais seres vivos. Neste nível estão as florestas, os rios e as serras, que são as casas dos espíritos auxiliares dos xamãs. Para os Sanumá, a alma da sombra dos animais mortos (*uku dubi*) também se encontra neste nível pois vagueiam pela floresta. Depois dos pés do céu, estão as aldeias dos mortos, um mundo escuro, frio, úmido e sem árvores (Smiljanic, 1999). Os Yanomam do Catrimani (Albert, 1985) acreditam que os mortos ficam nas “costas do céu”, em posição simétrica ao local onde habitam seus parentes vivos; no terceiro nível (*hutumosi*), sobre a abóbada celeste, vivem os espíritos dos ancestrais mitológicos, inclusive animais, sobre os quais se falará adiante (neste capítulo). Os espíritos auxiliares dos xamãs provêm deste nível, entre eles os espíritos do urubu-rei, dos falconídeos⁵⁹; por fim, acima deste, existe um quarto nível (*tukurimamosi*), etéreo e transparente, ao qual os xamãs se referem como um ‘pano branco e esvoaçante’. Este nível acompanha o disco convexo do terceiro nível, porém sem tocá-lo, nem descer ao chão. Alguns fantasmas, sobretudo dos xamãs, saem da aldeia dos mortos e se encaminham para este nível, onde se transformam em moscas gigantes (*brõösiripë*) – ver narrativa (1).

Esquemáticamente, o cosmos yanomam (Toototobi) pode ser representado do seguinte modo:

⁵⁹ E, para os sanumá do Alto Auaris, provêm também dos *uku dubi* que vagam pela floresta (Taylor, 1996)

Gráfico 1 – Os níveis cósmicos



Fonte: Smiljanic, 1999: 56

2.2. A Floresta - Urihi ou Uli a

Todo o território Yanomami é coberto de floresta equatorial densa e apesar da área ser bastante extensa, seus habitantes conhecem-lhe com precisão. Acontece na área yanomami o que ocorre na região amazônica como um todo: embora seja famosa por suas vastas áreas de florestas virgens, a Amazônia é uma região rica em solos antropogênicos aos quais se associa uma paisagem botânica que resulta de uma manipulação cultural intensa (Descola, 1997). O manejo dos recursos naturais ampliou a biodiversidade botânica e zoológica e fez do ambiente amazônico um espaço, na verdade, muito pouco natural. Ao longo de milhares de anos, os povos que habitam a Amazônia⁶⁰ alteraram as concentrações de espécies de palmeiras e árvores frutíferas e conseqüentemente, influenciaram a distribuição e demografia de espécies animais que delas se alimentavam. Assim, os índios amazônicos 'domesticaram' a selva por meio de sua prática voltada para satisfação de necessidades de subsistência e para atender exigências intelectuais e simbólicas (Ballée).

⁶⁰ Os registros arqueológicos mais antigos encontrados na região Amazônica remetem à ocupação de caçadores/coletores por volta dos 12.500 a.C. Trata-se de um sítio encontrado a sudoeste do Mato Grosso, ao sul da Bacia Amazônica e próximo ao Rio Galera, onde se encontraram artefatos líticos lascados por percussão (Roosevelt, 1992).

A despeito da aparente homogeneidade, a área yanomami apresenta diferenças significativas de relevo e clima. As regiões serranas podem chegar a uma altitude de até mil metros acima do mar, o que torna as noites bastante frias e a temperatura média durante o dia é de cerca de 30 graus. As aldeias das terras baixas, como nos vales do Ericó, Catrimani e Ajarani, a variação térmica é menor e as temperaturas diurnas são muito mais altas. A maioria dos Yanomami prefere construir suas malocas em terreno alto, longe dos grandes rios. O suprimento de água provém de igarapés e nascentes que ficam quase sempre a uma certa distância da aldeia. Uma das vantagens de morar em terras altas é que, à medida que a estação seca avança, os animais tornam-se presas mais fáceis.

O conhecimento sobre o território é produzido pela circulação intensa de pessoas pelas trilhas abertas na mata. Os Yanomami conhecem precisamente os espaços da floresta e caminham com segurança por áreas bastante extensas. As andanças são impulsionadas pela mobilidade dos grupos locais, motivadas por razões políticas, familiares e de recursos, e durante as expedições guerreiras e as caçadas de longa duração, que viajam para longe, explorando áreas desconhecidas e abrindo novos caminhos e trilhas pela floresta.

Quando uma nova aldeia é fundada, os arredores são minuciosamente explorados para caça e coleta. Outra forma de conhecimento do espaço se estabelece pela transmissão de histórias que tratam de eventos importantes cuja memória está atrelada aos locais onde aconteceram. A inscrição da história no espaço é um recurso comum na Amazônia indígena. Sobretudo onde a memória genealógica não é enfatizada, caso dos Yanomami, excetuando-se os Sanumá (Ramos, 1992)⁶¹, a toponímia funciona como forma de fixar lembranças do passado. Nessa imbricação entre geografia e história, a toponímia expressa um profundo conhecimento sobre o espaço. Conforme Ramos observou entre Sanumá: "nesses igarapés está inscrita uma geografia que também é história. Ao longo dos 27 meses que passei entre os Sanumá, esses riachos compareceram assiduamente nos levantamentos de genealogias, nos relatos sobre movimento de gente, de aldeias, de animais e espíritos (...) Trilhas e igarapés, nervos e veias, compõe a trama intrincada de uma topografia historicizada e topológica que contém um universo de eventos marcantes e relações em fluxo" (Ramos, 1992: 29)

O espaço da floresta é também palco da maioria dos nascimentos. Quando vão parir durante o dia, as mulheres se encaminham para a floresta ou para a roça. Se

⁶¹ Sobre as práticas rituais de destruição total do corpo e dos objetos dos mortos, bem como os tabus que recaem sobre o pronunciamento de seus nomes, ver Albert (1985). Os sanumá efetuam os ritos que geram o apagamento da memória dos mortos, porém não possuem uma restrição tão radical com relação ao pronunciamento dos nomes. Isso se relaciona ao fato da organização social sanumá apresentar grupos de descendência agnática, isto é, linhagens patriilineares (Ramos, 1990).

forem mães inexperientes vão acompanhadas da mãe ou avó; se não, vão sozinhas. Os partos só ocorrem nas malocas durante a noite (Ramos, 1990).

Entre os yanomam, a palavra *urihi* designa “floresta e seu chão”, ou “terra-floresta”. O campo semântico da expressão abrange também a idéia de território: a expressão *ipa urihi* significa “minha terra”, e pode ser empregado para referir-se ao local de nascimento ou região de moradia atual. *Urihi* é descrita como uma entidade viva, não como um cenário passivo cujos recursos estariam à disposição dos humanos; ela possui, assim como a pessoa humana, uma “imagem essencial” (*urihinan*), um sopro (*wixia*), e um princípio imaterial de fertilidade (*ně rope*) (Albert, 1985 e 2002)⁶².

Em certos contextos, a floresta é concebida como o ambiente dos animais por excelência (e espíritos também), em oposição ao espaço da maloca ou aldeia, lugar das pessoas. Entretanto, o termo sanumá que designa floresta é *uli a*, expressão cujo campo semântico recobre também a idéia de lar, o lugar ao qual se pertence. Esse sentido do termo denota evidentemente uma aproximação entre humanos e animais, já que ambos pertencem à floresta.

A roça pode, em certas circunstâncias, ser chamada pelo mesmo nome. Ramos (1992) sugere que a coincidência indica que a distinção entre o silvestre e o cultivado não deva ser formulada em termos de oposição. O mesmo poderia ser dito para a oposição entre humanos e animais que tende a dissolver se se toma a floresta como o lar de ambos. De certo modo, a sugestão está de acordo com os desenvolvimentos teóricos da etnologia amazonista. Porém, nem tanto ao mar, nem tanto à terra. Os questionamentos pós-estruturalistas demonstram que deve-se ter cautela ao postular uma série de pares de oposições lógicas derivadas da macro-oposição natureza/cultura, mas isso não significa que tais oposições não existam, sendo meros recursos analíticos forjados. A questão é que os contrastes conceituais operados pelo pensamento são contextuais, e coisas que se relacionam em termos de oposição em um dado contexto semântico, podem constituir um gradiente em outro contexto. Ou seja, ‘roça’ e ‘floresta’ não estão em relação de oposição se contrastadas ao espaço da ‘aldeia’; neste caso, seria adequado pensar um gradiente de ‘domesticação’ da floresta, no qual a roça ocuparia posição intermediária. Mas, se tomadas enquanto ambientes de acesso a recursos alimentares, ‘roça’ e ‘floresta’ devem ser distinguidos e, em algum nível, opostos. Um exemplo seria o fato do trabalho empregado na roça ser majoritariamente feminino, enquanto a atividade de caça ser exclusivamente masculina⁶³.

⁶² Ver Albert (2002) sobre como a noção de *urihi* passou a designar a idéia ocidental de ‘natureza’ na formulação do discurso político-ecológico de Davi Kopenawa.

⁶³ Não tenho elementos para afirmar que a lógica da construção de gênero entre os Yanomami está baseada em um princípio de oposição; limito-me aqui a estabelecer um contraste evidente entre ‘roça’ e ‘floresta’.

No caso do contraste entre humanos e animais, se a floresta no sentido de 'lar' os aproxima, sugerindo formular a relação em termos de um gradiente, a atividade efetiva de caça os coloca em uma situação cujas posições são descontínuas: de um lado predador, de outro presa. Por mais que, do ponto de vista ontológico, as cosmologias amazônicas não separem radicalmente o mundo dos humanos do mundo animal, a prática da caça instaura uma descontinuidade, mesmo que temporária. Voltarei a este ponto no capítulo 3.

Por fim, além dos humanos e dos animais, a floresta é habitada pelos duplos-animais das pessoas, que sempre moram em locais longínquos, e uma série de espíritos maléficos *ne waripë* (yanomam) ou *sai dibí* (sanumá), associados às regiões "profundas" da floresta. Quando associada aos seus habitantes "espirituais", a floresta assume uma conotação fortemente negativa, pois é vista como uma poderosa fonte de doenças: "a floresta está infestada de doença... de espíritos das doenças" (Albert, 1985: 171; citação de discurso nativo). Locais alagados são perigosos, pois aí são maiores as chances de encontro com os seres maléficos aquáticos. As áreas associadas a acontecimentos míticos também devem ser evitadas, são considerados os locais próximos às bordas da terra, para onde foram os espíritos dos ancestrais míticos e onde a predominância de espíritos é maior. Ao andar pela floresta, os yanomami devem evitar pronunciar o nome de um animal perigoso, sob o risco do animal aparecer. Nesse sentido, o espaço da floresta contrapõe-se ao espaço da maloca, pois se apresenta como uma área potencialmente perigosa, uma zona de incertezas onde as pessoas podem encontrar seres maléficos (Smiljanic, 1999: 96).

Albert introduz um modelo do espaço social yanomam que estabelece um gradiente de categorias espaciais (proximidade/distância) que correspondem às classificações das relações intercomunitárias. Esses espaços sóciopolíticos são os seguintes: 1. *Kamiyamaki theripë há*: "nossos co-residentes"; 2. *Nohimopë há*: "onde pertencemos à classe dos amigos"; 3. *Në napëopë há*: "onde as pessoas são hostis"; 4. *Në napëhwatôhopë*: "onde as pessoas podem ser hostis"; 5. *Tanomai ha*: onde não se conhece (ou não se vê) (Albert, 1985, apud Duarte do Pateo, 2005: 170).

Tendo em vista que a definição destas categorias é sociocentrada e não geográfica, não encontrei referências sobre as associações entre cada uma delas e o espaço da floresta (*urihi a*). De todo modo, elas apontam para uma possível distinção de espaços internos à floresta, classificados como mais ou menos seguros conforme a proximidade com comunidades aliadas ou inimigas.

2.3. A categoria “animal”

A primeira coisa com a qual deparamos ao estudar a relação com o animal entre os Yanomami (e em geral na Amazônia) é a inexistência de um termo nativo que designe “animal”. O mesmo lapso ocorre com as noções de “natureza”, “planta” e tantas outras, evidenciando as discontinuidades existentes entre diferentes sistemas cosmológicos. Não existe o termo porque não existe a idéia⁶⁴, e não existe a idéia porque o mundo conhecido pelos yanomami obedece leis metafísicas distintas das nossas⁶⁵. No mundo habitado pelos yanomami e outras entidades, a visibilidade e a invisibilidade dos seres exercem importância equivalente. É por isso que, para fazer sínteses entre sistemas cosmológicos diferentes é necessário, como demonstra Lévi-Strauss, apelar para o nível da estrutura, um nível abstrato que já não dialoga diretamente com o sistema da língua.

Embora a “animal” seja uma categoria inexistente do pensamento Yanomami, eles (os animais) estão lá e são percebidos pelos índios por dispositivos cognitivos e concebidos a partir de elaborações “científicas” e simbólicas. A questão aqui é justamente investigar como os yanomami concebem diferencialmente esses animais. A inexistência do termo, entre os yanomami e alhures na Amazônia, articula-se com o modelo segundo o qual as relações entre humano e animais são definidas em termos de um *continuum* (Descola, 1989). Sustenta-se que humanidade é o fundo comum dos seres que habitam o cosmos e que as diferenças entre eles são de grau e não de natureza. A ausência de um marcador lingüístico que produza um contraste essencial entre ambos está, portanto, logicamente justificada.

A pesquisa de Taylor (1974) sobre as classificações da fauna entre os Sanumá do Alto Auaris coloca que os animais possuem três fases de existência: primeiro os animais se apresentam enquanto animais de caça (*salo bi*), depois da morte passam à condição de espíritos com a imagem vital do animal morto (*uku dubi*) que vagam na floresta e atacam eventuais infratores das restrições alimentares, e por fim tornam-se espíritos auxiliares dos xamãs (*hekula*), pertencentes à pessoa do xamã. Colchester (1982b) não detectou entre os Sanumá da Venezuela a possibilidade dos *uku dubi* tomarem-se espíritos auxiliares dos xamãs e chegou a sugerir equívoco na interpretação de Taylor; para os Sanumá da Venezuela, como para os yanomami da região do Toototobi, os espíritos auxiliares dos xamãs provêm do nível celeste, onde habitam os

⁶⁴ A lingüística estrutural de Saussure já ensinou que as palavras de uma língua são portadoras de uma ‘imagem acústica’ (significante) e um ‘campo semântico’ (significado) intrinsecamente relacionados; o conjunto sistemático destas palavras para além de formar a língua, expressa um modo particular de pensar o mundo.

⁶⁵ Em defesa das realidades metafísicas indígenas ver Overing, 1995.

espíritos dos ancestrais míticos (Colchester, 1982a; Smiljanic, 1999). Infelizmente, não tenho elementos para testar tais afirmações.

Os animais da floresta considerados maléficos para os humanos são sempre aqueles enviados por feiticeiros inimigos; já mencionei anteriormente que os animais em si, que moram na floresta, não oferecem perigo. Essa idéia está de acordo com a teoria etiológica yanomami segundo a qual não existem acasos ou acidentes: picadas de cobra e encontros com jaguar são eventos produzidos pela ação humana. Os animais não são, portanto, considerados agentes patogênicos (Albert, 1985, 1989 e Smiljanic, 1999). Contudo, entre os Sanumá, onde o sistema de restrições alimentares é relativamente mais elaborado, muitas doenças são associadas à ação da imagem vital (*uku dubi*) do animal consumido indevidamente (Taylor, 1974 e 1996). Nesses casos, o agressor não é o animal “concreto”, nem tampouco um xamã, mas um componente sobrenatural do animal morto.

As categorias nativas mais gerais que recortam a fauna em grupos significativos são *yaro pë* (yanomam) ou *saló bĩ* (sanumá), que quer dizer ‘animais comestíveis’. Os animais não-comestíveis são chamados pelos Sanumá de *wani dibĩ*. Os sufixos *pë*, *bĩ* e *dibĩ* são marcadores de plural. As informações etnográficas associadas às categorias da fauna estão reunidas a seguir. As categorias de espíritos animais não estão incluídas aqui por mero recurso expositivo (ver a seguir em “o animal imaterial”).

Yaro pë (Yanomam): são os animais comestíveis criados pela transformação dos ancestrais yanomami quando o céu caiu sobre a terra – ver narrativa (1). No processo de transformação, esses animais perderam os atributos espirituais próprios dos humanos; eles se constituem de um invólucro corporal, *pei siki*, e um princípio vital que anima seus corpos, *wixi a*. Os *yaro pë* mantiveram sua imagem vital, *utupë*, porém ela foi destituída de seu poder de ação. A imagem dos animais não é uma imagem-em-ação (Smiljanic, 1999). Por essa razão é que os animais não possuem poderes patogênicos, pois estes não são qualificados como agentes.

Saló bĩ (Sanumá): é o correspondente sanumá de *yaro pë*; designa o conjunto dos animais comestíveis: peixes, pássaros, animais de caça (mamíferos de maior porte), cobras, vespas, larvas e lagartas. *Saló bĩ* é ao mesmo tempo a categoria mais inclusiva no sistema taxonômico analisado no capítulo 2 e a categoria base sobre a qual incidem as restrições alimentares apresentadas no capítulo 3. Os animais considerados *saló bĩ* não são os mesmos para todas as comunidades sanumá: certos animais, como o gambá e os ratos não são consumidos por nenhuma classe de idade na comunidade de

Kadimani (Alto Auaris) mas o são em outras, mesmo que sob restrições rígidas (Taylor, 1979).

O correspondente ao *utupê* perdido dos *yaro pë*, é o *uku dubi*, que Taylor descreve como espírito à imagem do animal.

Õrihiye: são animais encontrados durante expedições de caça e indicam mau presságio. São aqueles animais caídos no chão, sem ferimentos, porém passivos, adoentados. Esses animais não podem ser consumidos, sob risco de morte. “São, na realidade, estratégias empregados pelos inimigos para tentar os desavisados. Quando os guerreiros encontram um animal *õrihiye* significa que correm perigo” (Lizot, 1988: 179). Quando, durante uma reide, um bando de macacos-aranha passa por cima deles é mau presságio: acreditam que os animais não são de verdade, mas sim enviados pelo inimigo para espioná-los. E se, na mesma situação, o canto das araras soa como gritos, os índios consideram que elas são espiãs enviadas pelos inimigos.

Hiima: os animais domésticos (Lizot, 1988) ou de estimação (Smiljanic, 1999). Nem todos os animais encontrados na floresta são caçados para consumo. Geralmente os filhotes cuja mãe foi morta em uma caçada são levados pelo caçador e dados de presente para mulheres ou crianças. Os papagaios, agamis, ratos, cotias, mutuns, esquilos e filhotes de porco-do-mato podem ser animais de estimação, circulando pela aldeia e divertindo a criança (Smole, 1976).

Os cães foram introduzidos por volta dos anos 40 como animal de criação (Lizot, 1988) e entre os Sanumá, são os únicos que recebem nome próprio. Os cães são utilizados em larga medida na atividade de caça, auxiliando a rastrear as presas. Os cães melhor treinados para a caça, entre os Sanumá, vêm dos vizinhos Yekuana, que empregam técnicas de treinamento que alguns Sanumá tentam aprender (Colchester, 1982:253).

Por sua importância na caça, os cães pertencem exclusivamente aos homens; alguns donos são mais generosos, mas no Alto Auaris, a maioria dos cães era muito magra e fraca por falta de alimento (Ramos, 1990).

Quando consome restos de carne crua, o cão pode ter graves problemas de saúde, pelas mesmas razões que os humanos são proibidos de comer carne crua. Carne crua é sangrenta, e o sangue está associado à imagem vital do animal. Entrar em contato com sangue exógeno representa grande perigo, pois permite a contra-predação da imagem vital do animal consumido. Lizot (1988) ou viu em campo que “Certa vez um cão comeu resto de peixe cru e começou a ter um comportamento estranho, girando em torno de si mesmo, até cair no rio e virar peixe”.

2.4. O animal imaterial: imagem vital e espírito auxiliar

Humanos, animais e espíritos vivem ligados por uma rede de relações de tal modo densa, que qualquer análise sobre a relação entre humanos e animais deve incorporar o mundo dos espíritos, fechando o modelo triádico formado pela natureza, pela cultura e pela sobrenatureza. O xamanismo aqui é absolutamente central, pois sintetiza de forma cabal os pressupostos perspectivistas (cf. Viveiros de Castro, 2002b: 468) e animistas, quando se define como mediador que coloca em comunicação esses três mundos.

Mencionei acima que os animais “concretos” não são, por volição, agentes patogênicos, mas suas imagens vitais (*utupë* ou *uku dubi*) o são; em muitas circunstâncias essas imagens são instrumentos dos xamãs, em outras agem numa forma de contrapredação daqueles que infringiram uma interdição alimentar.

Os espíritos dos ancestrais animais fornecem a classe dos espíritos que auxiliarão os xamãs em sua atividade. Do xamanismo depende a manutenção da lógica da “alteridade canibal” (Albert, 1985) que caracteriza as relações intercomunitárias. Sem a agência xamânica por meio dos espíritos auxiliares, cai por terra a filosofia social yanomami. Nesse sentido, a cosmologia yanomami pode ser caracterizada como uma ‘cosmologia xamânica’, comum entre os povos amazônicos, cujos traços distintivos são “possuir uma representação do cosmos em múltiplos níveis, nos quais existe uma realidade oculta paralela ao mundo visível; princípio de transformação das entidades do cosmos; ciclos de produção e reprodução, vida e morte, crescimento e decomposição, que são unificados numa energia global; os xamãs como mediadores; e um conceito de poder ligando os xamãs à energia global” (Langdon, 1995: 109). As narrativas apresentadas anteriormente são evidências explícitas desses atributos. Neste espaço abordo as relações entre os xamãs e seus espíritos auxiliares animais. Pretendo mostrar como o corpo dos xamãs sintetiza a tríade cósmica, pois reúne humanidade, animalidade e espiritualidade.

Na ausência de palavra melhor, a literatura chamou de “espíritos” todos os seres imateriais ou invisíveis que possuem uma existência concreta no interior do corpo de pessoas, animais, plantas e astros, ou soltos na floresta e nos mundos aquático, subterrâneo e celeste.

Nos estudos consultados para essa pesquisa, os espíritos são geralmente descritos em uma categoria à parte dos humanos e dos animais, por sua existência imaterial. À parte esta distinção metafísica, defendo que a relação dos yanomami com

animais inclui a relação com os “espíritos animais”, pois não só os nomes de animais são evocados para se referir aos espíritos, como a ação desses espíritos é análoga à ação de seus correspondentes “concretos”.

As categorias de espíritos animais encontradas entre os Yanomam, Yanomami e Sanumá são basicamente duas: os espíritos dos ancestrais míticos animais e o espíritos auxiliares dos xamãs.

Yaroripë (yanomam): são os espíritos dos ancestrais míticos animais, que habitam o nível celeste (ver gráfico 1); esses espíritos dos ancestrais mitológicos tinham a forma humana antes de serem transformados em animais. Entre os yanomam, os espíritos auxiliares dos xamãs provêm dos ancestrais míticos, considerados os pais dos *yaroripë*. (Smiljanic, 1999: 69).

Hekura (yanomam/yanomami) ou **Hekula** (sanumá) – são os espíritos auxiliares dos xamãs; em sua imensa maioria, são espíritos de animais, mas podem existir também os espíritos de fenômenos naturais (trovão), de alguma plantas e outros objetos considerados potentes (como o avião, por exemplo). Os *hekura* podem ser praticamente qualquer animal existente, mas alguns são mais hábeis para determinadas funções.

Os xamãs conhecem precisamente as potencialidades maléficas e benéficas de cada animal em sua forma espiritual. A ação dos espíritos auxiliares se realiza em conformidade com as habilidades próprias da espécie animal em questão, ou seja, derivadas de características morfológicas e comportamentais. Se o xamã não conhece as potencialidades de um determinado espírito animal agressor e não sabe como esse espírito age sobre a vítima causando doenças ou morte (refiro-me, por exemplo, à parte do corpo que utilizou como arma para devorar a ‘imagem vital’ da vítima), ele não convocará os espíritos auxiliares adequados para vingar a agressão. Os espíritos animais auxiliares agem como em uma caçada. Evocar os *hekula* adequados para conter a ação maléfica dos espíritos enviados pela feitiçaria inimiga, implica, para o xamã, conhecer o comportamento dos animais, tanto quanto um caçador; porém, enquanto este age no plano dos animais concretos, o primeiro age no plano dos espíritos⁶⁶. Taylor (1996) fornece um exemplo desta ‘caçada espiritual’ que ocorre no nível dos *hekula*:

Para a quebra do tabu à carne de tamadué o espírito do animal morto pune o infrator com um “derrame”; os hecula do xamã que vão a sua procura são de um tipo de galináceo, que se alimenta no chão e é muito veloz, sendo

⁶⁶O xamã pode ser comparado também ao matador, no contexto da lógica da predação própria das sócio-cosmologias amazônicas: “O xamanismo é a continuação da guerra por outros meios: mas isso em nada tem a ver com a violência em si mesma mas com a comunicação” (Viveiros de Castro, 2002b: 468)

capaz de procurar as pegadas, perseguindo e afugentando o espírito do tamanduá. Depois, o hecula de uma borboleta ancestral, de um jacu com sua pernas compridas e corrida rápida, e de um tipo de abelha de voo veloz e de uma cobra de movimentos também ligeiros, todos vão atrás do espírito do tamanduá, armam-lhe uma emboscada, onde o esperam os hecula de uma ponta de flecha (*maita liuwí*) e dos ancestrais mitológicos de um grupo Yanomami distante, que então o matam com arco e flecha (Taylor, 1996; p. 137)

A atividade xamânica e a atividade de caça só se efetivam mediante o conhecimento das dimensões objetivas e simbólicas relacionadas aos animais, e pela construção de estratégias precisas de abate e compensação. Xamanismo e caça pressupõe a lógica da predação efetiva e simbólica e integram um sistema de agressões recíprocas, tanto entre humanos por meio de espíritos animais, quanto entre humanos e animais, por meio de armas reais ou virtuais. Volto a este ponto no capítulo 3.

Colchester (1982) notou entre os sanumá ocidentais a existência de certos *hekula* tão poderosos que enfeitiçavam o xamã. No alto Auaris, os sanumá sempre se referiram aos *hekula* como espíritos benéficos, sempre a serviço dos xamãs para agir em benefício dos membros da comunidade do xamã (Taylor, 1996).

A tabela a seguir reúne informações sobre os espíritos auxiliares dos xamãs presentes nos trabalhos consultados nesta pesquisa. Como se verá, o nível de detalhe das informações é variável; as pesquisas parecem evidenciar lacunas no levantamento sistemático das espécies utilizadas como espíritos auxiliares, bem como das formas de ação destes espíritos. Os vazios da tabela referem-se a ausência de referências sobre aquele espírito animal no contexto do grupo yanomami em questão.

Tabela X: Animais associados a *hekura/hekula* e seus usos xamânicos

<i>Designação comum</i>	<i>Referências yanomami</i>	<i>Referências sanumá</i>
Abelha		Espírito evocado para afugentar o espírito do tamanduá
Andorinha		<i>Hekula</i> utilizado pelos xamãs para curar mal-estar hepático
Anta branca	Entoadado e chamado a auxiliar nas sessões de cura	
Animais aquáticos		Quando tornados <i>hekula</i> esses animais trazem água em sua boca e 'lavam' o doente.
Arara	Quando, durante um reide, o canto desse animal soa como gritos, acreditam que não são animais, mas sim um espírito enviado pelo inimigo para espioná-los.	
Ariranha		<i>Hekula</i> utilizado pelos xamãs para curar mal-estar hepático e perseguir

		espírito das cobras
Borboleta ancestral		Este espírito pode ser evocado para afugentar o espírito do tamanduá
Borboleta azul		<i>Hekula</i> utilizado pelos xamãs para curar mal-estar hepático
Bugio	Um xamã transforma-se em bugio para partir em expedição de vingança.	Este <i>hekula</i> é convocado para afugentar o espírito do tamanduá
Cágado	Esse <i>hekura</i> salvou um xamã do ataque de um ogre; o xamã transformou-se em cágado e escondeu sua cabeça no casco	
Capivara		Este <i>hekula</i> é capaz de ver os espíritos maléficos na floresta
Coati		Este espírito foi associado a uma das almas que compõe a pessoa do xamãs, é um <i>okolo a</i> (ver descrição a seguir)
Cobras Venenosas	Costumam ser <i>hekura</i> poderosos. As cobras da floresta estão muito associadas aos <i>hekura</i> . As picadas de cobras venenosas na floresta são resultado da ação de algum xamã. Às vezes o veneno é fatal; outras vezes os xamãs locais conseguem impedir a morte, enviando seus <i>hekura</i> para vingar a agressão.	
Cuxiú	O xamã transforma-se em cuxiú para partir em expedição de vingança. Um rabo de cuxiú foi colado à cabeça de um jovem aprendiz.	
Escorpião	Esse <i>hekura</i> é reunido por um xamã para partir em expedição de vingança – sua vítima será uma criança. Um escorpião real irá picar a criança e possivelmente causará sua morte.	
Esquilo	O xamã transforma-se neste <i>hekura</i> para partir em expedição de vingança.	
Formiga	Este <i>hekura</i> é reunido por um xamã para partir em expedição de vingança – sua vítima será uma criança.	Esse espírito caça e mata as almas das crianças.
Gavião	É um espírito devorador, como o espírito Lua e o espírito urubu; os xamãs às vezes encarnam este espírito e assumem uma fisionomia horrenda e assustadora. Os xamãs representam o banquete canibal desses espíritos e vomitam cabelos, dentes, e outras partes do corpo da vítima.	É um poderoso <i>hekula</i> ; é capaz de ver os espíritos maléficos na floresta
Jacaré	A literatura mencionou o jacaré como um importante <i>hekura</i> .	
Jacu		Espírito que afugenta o espírito tamanduá
Jaguar	Durante uma cerimônia de iniciação, um jovem xamã deve ser capaz de ver esse <i>hekura</i> e o rochedo onde ele habita. O espírito jaguar é responsável pela quebra dos troncos das árvores Quando ocorre uma tempestade. As tempestades são em geral enviadas por xamãs de outras comunidades e as destruições decorrentes dela são vingadas por meio do envio do <i>hekura</i> jaguar e outros a ele reunidos pelos xamãs.	Este espírito foi associado a uma das almas que compõe a pessoa do xamãs, é um <i>okolo a</i> .
Jaguaririca	Considerado um <i>hekura</i> muito poderoso.	
Macaco-aranha	Durante uma tempestade na floresta, os galhos quebrados são causados por esses <i>hekura</i> , que se penduram de galho em galho, quebrando-os.	Este espírito pode ser evocado para afugentar o espírito do tamanduá Este espírito foi associado a uma das almas que compõe a pessoa do xamãs, é um <i>okolo a</i> .

Macaco-prego		<i>Hekula</i> utilizado pelos xamãs para curar mal-estar hepático
Papagaio		Este <i>hekula</i> é capaz de ver os espíritos maléficos na floresta
Pássaro Kaomai (ñ-id.)	É o único que pode enfrentar e vencer os <i>hekura</i> que atacam junto com as cobras enviadas para matar uma pessoa	
Peixe-elétrico	As fontes indicaram-no como um <i>hekura</i> poderoso.	
Pica-pau	Quando este <i>hekura</i> 'desce' no xamã, o faz picar a madeira com seu dedo indicador, como se fosse o bico.	
Preguiça	Este espírito 'desce' no peito de um experiente xamã durante a iniciação de um jovem. Em um ritual de reunião dos <i>hekura</i> , um xamã chama o espírito preguiça para partir em expedição de vingança pela destruição causada em tempestade enviada por xamãs de outra comunidades.	
Queixada	<i>Hekura</i> enviado ao peito de um xamã iniciante pelo seu mestre, um xamã experiente. Esse <i>hekura</i> tem a habilidade de apagar as pegadas que deixa no caminho por onde anda, dificultando que os xamãs inimigos rastreiem e descubram o agressor.	
Sapo (ñ-id)		<i>Hekula</i> utilizado pelos xamãs para curar mal-estar hepático.
Suçarana	Num ritual de reunião dos <i>hekura</i> , um xamã chama o espírito suçarana com seus enormes testículos para partir em expedição com a finalidade de vingar a destruição causada pela tempestade enviada por xamãs de outras comunidades.	
Sucuri	Xamã transforma-se em sucuri Quando parte para se vingar em outra comunidade; o caminho é muito quente e a água na qual este animal vive lhe permite suportar o calor.	<i>Hekula</i> utilizado pelos xamãs para curar mal-estar hepático; só pode ser adquirido por xamãs experientes. É um espírito capaz de sugar o objeto patogênico do doente.
Taira		<i>Hekula</i> utilizado pelos xamãs para curar mal-estar hepático
Tamanduá	Se esse espírito molha o curare com sua urina, anula o efeito do veneno. Quando um jovem xamã foi conduzido pelos <i>hekura</i> até o mundo subterrâneo, encontrou um tamanduá de braços muito fortes, capazes de quebrá-lo. O espírito tamanduá é mais um dos <i>hekura</i> reunidos para vingar a destruição causada pela tempestade enviada por xamãs de outra comunidade.	
Tarântula	Esse <i>hekura</i> possui pelos que queimam; sua picada causa febre e delírios.	
Tatu Gigante	Quando 'desce' no xamã para auxiliar nas curas, este espírito faz o xamã comportar-se como o animal. Ele é responsável por escavar a terra e arrancar as raízes das árvores durante uma tempestade. Por isso esse <i>hekura</i> é convocado para vingar a destruição causada pela tempestade enviada por	

	xamãs de outra comunidade.	
Tatu-canastra		Este espírito foi associado a uma das almas que compõe a pessoa do xamãs, é um <i>okolo a</i> .
Tucano	Este <i>hekura</i> dança num farfalhar de folhas de palmeira; os tucanos <i>hekura</i> são vermelhos e belos; os tucanos deste mundo são considerados feios.	
Urubu	Esse <i>hekura</i> foi chamado pelo xamã experiente nas sessões de iniciação do xamã aprendiz O espírito urubu, assim como outras aves predadoras, é canibal.	

Diversas descrições das relações com os animais reunidos nessa tabela, sobretudo entre os Yanomami, cujas informações são mais numerosas, mencionam o fato dos xamãs se transformarem efetivamente no animal cujo espírito serve-lhe de auxiliar. Sob o efeito do pó alucinógeno, imitam comportamentos e sons dos animais nos quais se transformam. Também entre os Yanomami e os Sanumá da Venezuela, os autores (Lizot, 1988 e Colchester, 1982 respectivamente) notam ritos de iniciação de jovens xamãs, ausentes das descrições sobre os Sanumá do Alto Auaris (Taylor, 1996).

Na tabela pode-se selecionar pelos menos dois casos em que as associações entre a ação de um *hekula* e o animal obedeceu ao conhecimento sobre o comportamento do animal. É o caso do *hekula* macaco-aranha, que como se sabe é um primata arborícola bastante ágil e que, no xamanismo é enviado para quebrar os galhos das árvores; e é o caso do tatu canastra, enviado não por acaso, para escavar a terra debaixo de uma árvore até soltar sua raiz, derrubando-a. As características dos animais são empregadas criativamente em explicações sobre a origem das coisas e dos fenômenos naturais.

Nota-se também que diversos *hekura* enviados para atingir crianças são espíritos de animais peçonhentos. Já mencionei anteriormente que sempre que uma pessoa é picada por algum destes animais, a associação com feitiçaria é imediata. Parece não existir uma categoria nomeada para designar a classe dos animais potencialmente associados à feitiçaria. Porém, a observação dos dados sobre a ação maléfica dos espíritos dos animais permite incluir todos os animais peçonhentos nessa categoria, como demonstra a tabela abaixo. Esses animais, quando não são *hekura* dos xamãs, são espíritos enviados por feitiçaria xamânica, e portanto integram a classe dos espíritos animais.

Tabela XI: Animais peçonhentos associados à feitiçaria xamânica

Designação Genérica	Espécie ou Desig. Comum	Nome Yanomam	Características e propriedades nocivas à saúde	
Abelha	<i>Trigona sp</i>	<i>Makuyuma na ki</i>	Mel tóxico: causa dores musculares e febre	
Aranhas	Caranguejeira	<i>Hwaha kiki</i>	Picada causa dor local; pêlos causam coceira	
	Não-id. Preta, peq., pernas finas	<i>Kaheparema</i>	Abriga-se em folhagens e pode viver dentro das casas Não é agressiva; sua picada provoca dor local	
	Tarântula <i>Lycosa sp</i>	<i>Warea koxiki</i>	Tem hábitos noturnos, pode viver dentro das casas Não é agressiva, mas sua picada pode ser grave	
	Armadeira <i>Phoneutria sp</i>	<i>Yarima koxiki</i>	Abriga-se em folhagens, esp. de bananeira e palmeira; é agressiva e pode levar crianças à morte	
Arraia	<i>Paratrygon sp</i>	Yamara aka	Sua cauda comprida é afilada e provida de ferrões peçonhentos dotados de farpas recurvadas que dificultam sua extração	
Cobras	Surucucu pico-de-jaca <i>Lachesis muta</i>	Oru kiki (termo gen) Wai (perigosas) Oke (Inócuas)	<i>Preerima kiki</i>	Maior cobra venenosa do Brasil (até 4,5 m). Seu bote pode ultrapassar um terço do seu tamanho.
	Jararaca <i>Bothrops atrox</i>		<i>Karihirima kiki</i>	É responsável pela maior parte de acidentes ofídicos na área Yanomami. É agressiva e dá bote. É associada a locais úmidos, rios e igarapés
	Coral <i>Micrurus sp</i>		<i>Rarima kiki</i>	Há cerca de seis espécies de coral na área yanomami; a posição de seus dentes no maxilar não lhe permite dar o bote; raros acidentes com esse tipo de cobra.
	<i>Bothrops sp ?</i>		<i>Waroma kiki</i>	Grande cobra peçonhenta, arborícola de cor avermelhada
	Jararaca verde <i>Bothrops bilineatus -</i>		<i>Werehe kokoki</i>	Literalmente 'cobra papagaio': grande cobra peçonhenta arborícola
Escorpião	Escorpião preto <i>Tityus bahiensis</i>	<i>Sihi</i>	Picada causa dor local; em crianças menores de sete anos o acidente pode ser grave	
	Escorpião preto <i>Tytilus serrulatus</i>	<i>Poko pitirema</i>	Possui pinças grandes. Sua picada causa dor local, mas em crianças pequenas, o acidente pode ser grave	
Formigas	Tocandira ou Formigão preto <i>Paraponera clavata</i>	<i>Xiho</i>	Maior formiga da Amazônia, de picada muito dolorosa, capaz de produzir vômitos; vive em pequenas colônias com ninhos ao pé de árvores mortas	
Lacraias	<i>Scolopendra sp</i>	<i>Peesirima kiki</i>	Vive nos troncos podres; picada dolorosa e pêlos têm efeito urticante muito forte	
Taturana	<i>Mygalopyge sp</i>	<i>Iro u</i>	Tem pêlos avermelhados como o Bugio <i>iro</i>	
	?	<i>Mohuma u</i>	Tem pêlos claros como a águia <i>mohuma</i>	
	?	<i>Poo het'h'oni</i>	Tem pêlos parecidos com espinhos transparentes	
	?	<i>Ximi u</i>	Tem pêlos claros como a preguiça <i>ximi</i> (ou <i>yawere</i>)	
Sapos	?	<i>Prooma koko</i>	Grande sapo d'água com as costas alaranjadas	
	Bufo sp	<i>Tooro</i>	Grande sapo d'água; o nome imita seu canto; é o espírito maléfico das chuvas	
	Bufos Marinus	<i>Yoyo</i>	Grande sapo de Terra (até 22 cm); suas glândulas secretam uma substância espessa leitosa e tóxica	
Vespas	?	<i>Kurira na ki</i>	Pretas com manchas cinzentas; sua picada é dolorosa	
	?	<i>Oraki rapama na ki</i>	Vespas vermelhas; picada dolorosa	
	?	<i>Pëxākërima na ki</i>	Pequenas e pretas com manchas amareladas na cabeça	
	<i>Polistes sp</i>	<i>Xuwari na ki</i>	Grandes e pretas	

Fonte: Albert e Gomez, 1997.

Utupë (yanomami) ou *Uku Dubĩ* (sanumá) – A caracterização etnográfica dessas categorias revela algumas variações; enquanto *utupë* significa “imagem vital” (Albert, 1985), entre os Sanumá, a categoria de *uku dubĩ* designa a “alma da sombra” especialmente associada aos animais, com forma idêntica à do animal (Taylor, 1996), ou “imagem” e “reflexo” animal (Ramos, 1990). Me parece adequado traduzir *utupë* e *uku dubĩ* por “imagem vital”, pois sintetiza a idéia subjacente em ambas as categorias de um componente imaterial presente em todas as coisas e entidades (humanas e não humanas), à semelhança da coisa e da entidade em si.

As imagens vitais dos animais são as mais importantes, pois estão articuladas com a pessoa humana: entre os Sanumá, as crianças recebem um espírito chamado *humabi*, que se diz ser a imagem vital (*uku dubĩ*) de um animal que entra pelo cóccix nas crianças (Ramos, 1990: 190-1). Entre os Yanomam, cada pessoa humana incorpora um certo número de imagens vitais (*utupë*) de animais que possuem características morfológicas e/ou comportamentais semelhantes àquela pessoa (Albert, 1985: 156-162)⁶⁷.

Contrastando com outras descrições sobre as imagens vitais dos animais, entre os Sanumá do Alto Auaris os *uku dubĩ* podem ser captados pelos xamãs e transformando-se em seus espíritos auxiliares (Taylor, 1996). Já entre os demais Sanumá da Venezuela e os Yanomami ocidentais e orientais essa possibilidade não se coloca assim claramente: apenas os espíritos dos ancestrais míticos animais, que moram no nível celeste, é que podem tornar-se espíritos auxiliares dos xamãs. Acredito que essa variação sanumá não seja empírica, mas literária, decorrente da definição do *uku dubĩ* enquanto espírito ou alma capaz de agência, e menos como imagem vital. Os xamãs têm habilidade para ver as imagens vitais e agenciá-las, porém são entidades que não passam da condição de imagem vital à de espírito auxiliar (Colchester, 1982; Albert, 1985; Lizot, 1988, Smiljanic, 1999).

O agenciamento das imagens vitais dos animais pode ser exemplificado em uma das fases iniciais do rito de guerra (*unokai*) que se segue ao rito funerário⁶⁸. Antes de partirem em reide, os xamãs anfitriões fazem uma “aspiração coletiva” do pó alucinógeno e trabalham sobre os guerreiros com intenções apotrópicas do projeto de incursão. A ação dos xamãs propicia aos guerreiros a incorporação de uma série de imagens vitais de animais e entidades mitológicas ou cosmológicas que asseguram as disposições práticas e simbólicas requisitadas em uma incursão de guerra, bem como a observação de suas conseqüências rituais. As imagens vitais que “tornam os guerreiros famintos por carne humana” são:

⁶⁷ Ver adiante, neste capítulo, descrição dos componentes da categoria de pessoa.

⁶⁸ Sobre a seqüência ritual que acompanha as cerimônias funerárias e guerreiras, ver Albert (1985)

- *waturibë*: imagem vital de um urubu negro (*Coragyps atratus*)
- *heramaribë* – imagem vital de uma ave predadora noturna (*Daptrius ater*)
- *shakinaribë* – imagem vital da uma abelha (*Trigona Amalthea*)
- *õinaribë* – imagem vital de outra espécie de abelha (*Trigona sp*)
- *shiiwaninaribë* – imagem vital de uma vespa (*Stelopolibia sp*)
- *konenaribë* - imagem vital de vespa não identificada.
- *shironibë* – imagem vital da formiga (*Paraponera clavata*)

Esse conjunto de aves e insetos necrófagos é considerado mediatizar a devoração simbólica do cadáver do inimigo cuja carne sangrenta se incorpora metaforicamente ao homicida. A imagem vital do urubu desempenha papel preponderante na digestão dos restos do cadáver em putrefação. Diz-se que é por causa de *waturibë* que os guerreiros vomitam partes do corpo (cabelos, unhas) do inimigo morto (Lizot, 1988). Quando retornam, para aplacar o perigo causado pelo contato com o sangue exógeno, os guerreiros são submetidos a um ritual de purificação que envolve restrições de práticas e alimentos (Albert, 1985).

Quando um animal é morto em uma caçada, sua imagem vital pode agir contra uma pessoa, ou seu filho pequeno, caso ela tenha quebrado uma restrição alimentar. Para cada tipo de animal, a imagem age de modo diverso, causando diferentes tipos de doenças (Taylo, 1974; Colchester, 1982, Albert, 1985).

Espíritos animais maléficos: essa categoria não é nomeada, mas muitas referências a esses espíritos animais são encontradas nas fontes. São animais com uma existência corpórea idêntica aos animais de verdade, porém, são espíritos enviados pelos xamãs inimigos (Taylor, 1996). Lizot (1988) menciona que esses espíritos costumam aparecer na floresta durante expedições guerreiras: bandos de macaco-aranha, araras e tucanos que cantam como se estivessem gritando, cobras, alguns felinos são exemplos de espíritos animais. Esta categoria de seres coloca as definições de ‘espírito’ e ‘animal’ em situação cambiante, principalmente se levamos em conta a categoria dos animais *õrihiyë*. A existência espiritual ou imaterial ou invisível dos seres não é oposta à existência corpórea e material. Com efeito, a distinção entre corpo e alma e a existência de uma ‘essência interior’ atribuída ao ser humano são asserções derivadas de uma cosmologia cristã, e vários autores têm apontado para inaplicabilidade desta distinção na Amazônia⁶⁹.

2.5. O espaço da aldeia e a segurança do grupo local

A arquitetura das casas yanomami é bastante variável no interior da área: a *sai* a sanumá difere do *xabono* dos Yanomami ocidentais ou *yano*, dos Yanomami orientais; estas últimas são casas circulares e comunais, com tamanhos variáveis. Uma aldeia Sanumá é composta por várias casas retangulares, enquanto que nos outros dois grupos a casa abriga todas as famílias de um grupo local. Na casa sanumá cada construção pode conter de um a seis compartimentos familiares, cada um com uma fogueira em torno da qual as redes são armadas. Os *xabono* e os *yano* chegam a abrigar quase 100 pessoas, e cada família nuclear arma suas redes em torno de uma fogueira. Os grupos familiares variam em composição e tamanho dependendo do estágio em que cada um está no ciclo de desenvolvimento da família (Ramos, 1990). O genro tem uma série de obrigações na casa do sogro, o chamado serviço-da-noiva, desde o momento em que se define o casamento até o quarto ou quinto filho do casal, quando então podem construir uma casa para si e “fundar” outro grupo doméstico (Ramos, 1990). A relação sogro-genro é marcada por uma conduta de evitação máxima. O genro é subserviente ao sogro e não deve se aproximar ou conversar com a esposa de seu sogro. Quando traz os suprimentos de caça, o genro deve deixá-los em silêncio para ser preparado pelas mulheres (Lizot, 1988).

Existe uma semelhança que não parece fortuita entre a forma do *xabono* e a representação do universo. A praça central é o céu em sua parte mais alta; os postes de sustentação são utilizados pelos xamãs em sua ascensão para o mundo superior, são intermediários entre um nível e outro. O mundo superior é concebido como uma estrutura convexa, seu centro é um prato circular, e suas extremidades vão se curvando até o horizonte, onde tocam o mundo terrestre: exatamente como o teto da casa se abaixando até o chão” (Lizot, 1988; p. 154). Cabe verificar em que medida as casas retangulares dos sanumá expressam uma diferença na representação deste grupo sobre a forma do cosmos.

Quando um xamã está em atividade na casa, seja para descobrir possíveis agressores, enviar feitiços de vingança, curar um doente ou iniciar um jovem xamã, nenhuma criança ou mulher (sobretudo se estiver menstruada) pode se aproximar. Os espíritos auxiliares dos xamãs detestam barulho e odores fortes - como de carne moqueada, sangue e do órgão genital feminino (Lizot, 1988).

Saindo do ambiente marcado pela insegurança e pelo perigo que a floresta representa, o espaço da aldeia costuma estar associado à solidariedade e tranquilidade. Como venho demonstrando até aqui, humanos e animais se relacionam no interior de

⁶⁹ Ver, por exemplo Fausto, (2002).

uma rede erguida sobre o princípio de predação. A periculosidade associada aos animais externos ao âmbito local está de acordo com a filosofia social do grupo que repousa sobre a 'lógica da alteridade canibal', descrita por Albert (1985). Segundo este autor, a mônada local é o paradigma da identidade e da humanidade (Albert, 1989: 160). É verdade que aqui autor refere-se ao conjunto de pessoas que integram a mônada local e não ao espaço social da aldeia em contraposição ao espaço 'natural' da floresta. Mas me permito empregar a idéia referente ao grupo local na espacialização dela decorrente.

A representação da aldeia como local da identidade e da humanidade é, como o próprio autor admite, paradigmática. A prática, definida por sua inserção em contexto, introduz nuances a esses tipos ideais, fazendo com que a floresta não seja sempre o local do perigo e da animalidade por excelência, em contraposição ao ideal pacífico e da identidade do grupo local no espaço da aldeia. São os contextos específicos que constróem relações de oposição ou de continuidade entre os dois espaços. Exemplos disso são os conflitos que surgem mesmo em relações de aliança e amizade no interior do grupo local, que desembocam nos, não raros, processos de fissão dos grupos locais⁷⁰.

O modelo da organização social sanumá também impõe restrições à aplicação do modelo de Albert, já que as linhagens sanumá produzem um efeito de dispersão de consangüíneos pelo espaço, delimitando uma unidade social caracterizada pela segurança, porém sem a constituição de uma mônada local. Na verdade, "a esfera interior do 'nós', marcada pela solidariedade e ausência de perigo é um *ens incompletum* incapaz de reproduzir-se isoladamente" (Duarte do Pateo, 2005: 36).

Não pretendo aqui me alongar sobre a presença camuflada da diferença e do perigo no interior dos grupos locais. Limito-me a demonstrar apenas que o ideal é continuamente colocado em teste no fluxo da vida cotidiana; a ação instaura situações que desviam das orientações sistemáticas dadas pela sócio-cosmologia do grupo. A oposição construída entre o espaço da floresta, habitado por animais e espíritos, e o espaço da casa, habitado pelos parentes próximos só se sustenta idealmente pelo critério da oposição entre perigo/segurança ou predação/troca, mas se dissolve em certos contextos em que os conflitos internos se deflagram e inimigos reais se vêem dormindo na mesma casa, em redes vizinhas.

⁷⁰ "As relações agressivas entre grupos distintos podem ser deflagradas por motivos cotidianos (por exemplo, adultério, roubo de comida, ofensas pessoais e acusações de feitiçaria) entre co-residentes, comunidades aliadas ou inimigos anteriormente estabelecidos, estendendo-se por meio de agressões simbólicas a grupos distantes e desconhecidos (Albert, 1985 e 1992 *apud* Duarte do Pateo, 2005: 33).

2.6. Humanidade e animalidade na construção da pessoa

No âmbito das relações intercomunitárias, os Yanomam reconhecem, conforme modelo de Albert (1985), cinco categorias de alteridade, colocadas em um gradiente que vai da segurança interna do grupo local, formado pelos parentes próximos co-residentes, até o perigo máximo representado pelo conjunto dos inimigos desconhecidos. Entre esses extremos situam-se mais três categorias: as “pessoas amigas”, hóspedes e visitantes que formam o conjunto intercomunitário dos aliados; as “pessoas hostis”, conjunto dos inimigos próximos e recentes; e “as pessoas que não se vê ou não se conhece”, conjunto dos inimigos antigos e potenciais (Albert, op. cit.). A cada uma dessas esferas de alteridade corresponde determinadas práticas de trocas, alianças matrimoniais, feitiçaria, guerra, seguindo um gradiente que vai da reciprocidade à predação⁷¹. Entre os humanos, portanto, a lógica subjacente às relações intercomunitárias é a mesma que orienta as relações com animais.

No sistema de agressões yanomami que movimenta o jogo de expectativas gerado entre os humanos e entre humanos e animais, as agressões atribuídas aos humanos são maioria. Segundo Albert (1989), as agressões maléficas atribuídas pelos yanomam à ação humana, isto é, enviada por xamãs de outros lugares, foram responsáveis por 73% das doenças. Os outros 27% são doenças causadas pela ação de seres “sobrenaturais”, que são as imagens vitais (de animais, vegetais, objetos) e espíritos maléficos da floresta descritos com humanóides, insetos gigantes ou ogros sobrenaturais que vêem os homens como animais a serem caçados e devorados.

Na definição dos contrastes entre humanos e animais, a categoria de pessoa é um instrumento analítico privilegiado. Pois para além da diferença corporal (externa), humanos e animais possuem elementos espirituais distintos. Ao mesmo tempo, é na construção da categoria de pessoa (humana e animal, pois os animais deve ser considerados como tal), que a intrincada rede de articulações entre ambos fica evidenciada.

“Humanos e animais traçam rotas próprias, mas com ritmos semelhantes e muitos pontos de encontro, mesmo se excluirmos a relação óbvia entre caça e caçador, entre o que é comido e o que se come. Na sua imaterialidade, enquanto espíritos ou outras manifestações como ‘sombra’ ou alter ego, os animais interagem com os

⁷¹ Esse modelo do gradiente de distância social e a polarização das relações de reciprocidade e predação são pan-amazônicos, ver Overing (2002). A metáfora canibal, utilizada pelos yanomam para se referirem à ação dos poderes patogênicos no corpo do doente, atestam a aplicabilidade do modelo a esse caso etnográfico específico.

homens em contextos de grande força simbólica em várias junções da vida de uma pessoa. Na verdade, eles são peças indispensáveis no processo de construção da pessoa ao longo de sua existência” (Ramos, 1990: 196)

Entre os elementos constitutivos da pessoa humana, mais de um provém do “mundo animal”. Não há pessoa que possa viver sem um duplo-animal, ou alter ego, e não há criança que possa viver sem o espírito do animal caçado por ocasião de seu nascimento (espírito chamado *humabi*). Além disso, os xamãs dependem de seus espíritos animais auxiliares.

As fontes descrevem de formas distintas os elementos que compõe a pessoa. Isso se verifica entre os diferentes grupos yanomami, como internamente entre os sanumá (como atestam, por exemplo, os trabalhos de Ramos (1990) e Taylor (1974) sobre os Sanumá do Alto Auaris e o de Colchester (1982a e 1982b), entre os Sanumá da Venezuela). Nem sempre é possível saber se as variações decorrem de diferenças etnográficas ou interpretativas. A julgar pelas variações lingüísticas e sociológicas, é provável que as diferenças descritivas não sejam apenas literárias. Tendo em vista que a categoria de pessoa é central na definição das relações entre humanos e animais, as conseqüências analíticas dessas variações não devem ser desconsideradas.

A pessoa yanomami, em geral, constitui-se de um corpo, várias partes imateriais que se encontram no interior do corpo e um duplo-animal ou *alter ego* animal, que habita a floresta. Embora o duplo seja um componente externo da pessoa, ele não é ontologicamente distinto dela (Albert, 1985:150). Abordo as manifestações do duplo-animal no capítulo 2, em função de seu rendimento para pensar as classificações.

De modo esquemático, entre os Sanumá os componentes da pessoa foram descritos da seguinte maneira:

- *Uku dubi*: espírito que tem o significado de ‘imagem’, ‘reflexo’; a pessoa é portadora de seus próprios *uku dubi*, passados junto com as outras substâncias corporais, como o sangue, a carne e os ossos; este espírito também existe em animais, plantas e outras entidades cósmicas. O *uku dubi* dos animais entram no corpo das crianças pelo cóccix e a partir desse momento elas recebem um nome. Nesse procedimento de nomeação o *uku dubi* passa a se chamar *humabi* (Ramos, 1990 e Taylor, 1996)⁷². *Uku dubi* corresponde à categoria de *utupë* dos yanomami ocidentais (ver abaixo) e sua definição como imagem que anima todos os seres vivos, a floresta, e até certos

⁷² Sobre os procedimentos de nomeação entre os sanumá ver Ramos (1990) e Colchester (1982b). Entre os yanomami ocidentais, ver Lizot (1973) e Cocco (1972).

objetos remete à idéia Achuar de *wakan*, sobre a qual Descola (1989, 1996) construiu sua teorização do animismo.

- *Nĩ pole bĩ dībĩ*: alma dos mortos; ela pode tornar-se perigosa se, na ocasião da morte de alguém, não forem feitos os rituais fúnebres que acalmam sua alma. Uma pessoa doente que para de se alimentar é sinal de que os *nĩ pole bĩ dībĩ* de algum parente próximo está por perto e oferece comida em sonho; nesses casos a pessoa acaba morrendo (Ramos, 1990).
- *Mani de*: é um *uku dubĩ* dos sonhos, que se aloja no peito das pessoas; nos sonhos as pessoas não têm controle sobre suas ações, por isso, esse espírito pode voar alto como os pássaros, causar males e até matar as pessoas em outras comunidades (Ramos, 1990).
- *Hekula*: nem todos os autores concordam que os espíritos auxiliares dos xamãs sejam considerados parte da pessoa do xamã; quem defende a inclusão é Taylor (1996). Acredito fazer algum sentido: alguns *hekula* moram no mundo celeste dos ancestrais míticos, mas outros habitam o peito do xamã. Em todo o caso, porém, o xamã é conhecido pelo *hekula* que 'controla' e durante a sessão de xamanismo, o xamã literalmente 'incorpora' o espírito auxiliar, imitando seus sons e gestos característicos.
- *Nonoxi*: *alter ego* animal, componente externo do corpo. Não é transmitido pelos pais; cada pessoa tem o seu, embora certas espécies sejam mais associadas a homens e outras mais associadas às mulheres. A literatura sobre os Sanumá expõe variações quanto a isto, mas geralmente a morte do *alter ego* acarreta a morte da pessoa e vice-versa.

Os contrastes descritivos e etnográficos entre sanumá e yanomam podem ser percebidos com a apresentação sucinta dos elementos constitutivos da pessoa yanomam, segundo Albert (1985, 1997):

- *Siki* - "envelope corporal", o corpo externo, a pele.
- *Utupě* – correspondente ao *uku dubĩ* sanumá; é a "imagem vital", elemento imaterial que anima as pessoas. Embora animais, vegetais e objetos possuem *utupě*, apenas os humanos mantêm essa imagem como princípio de agência, como já mencionei anteriormente. Diz-se que quando os ancestrais míticos foram transformados em animais dizem que perderam seu *utupě*; eles possuem imagem, porém essa imagem não está em ação (Smiljanic, 1999). O *utupě* dos humanos é concebido como uma miniatura humana que reside no interior do corpo e está

associado ao batimento cardíaco (Albert, 1985). Imagens vitais de animais podem habitar o corpo espiritual das pessoas. Ver descrição abaixo

- *Pihi* - pensamento consciente, motor da vontade, do comportamento social, das percepções e sensações.
- *Noreme* - "princípio vital", ligado ao sopro, *wixia*, responsáveis pela animação do corpo e sua energia.
- *Pore* - pensamento inconsciente, associado aos movimentos involuntários, aos sonhos, aos estados alterados da consciência (alucinógenos, dores, doenças, episódios psicopatológicos) e que quando a pessoa morre, vai morar nas "costas do céu".
- *Rishi* – correspondente ao *nonoxi* sanumá; é o 'duplo-animal', componente externo da pessoa; é transmitido de pai para filho e mãe para filha. A morte do duplo implica a morte da pessoa e inversamente.

Além destes, existem atribuições de qualidades morais ou práticas que também integram a pessoa. São em geral características e disposições valorizadas associadas às imagens vitais de animais. Essas imagens vitais habitam, permanente ou transitoriamente o corpo espiritual de algumas pessoas, conferindo-lhe atributos arquetípicos. As pessoas não precisam possuir nenhum saber sobrenatural para receber essas imagens vitais, como é o caso dos espíritos auxiliares dos xamãs, os *hekura*. Quando uma pessoa é atenta, diz-se que a imagem vital de um macaco *Cebus apella* habita dentro dela. Quando a pessoa é corajosa ou agressiva, diz-se que possui a imagem vital de um jaguar. Essas imagens vitais são invisíveis, inclusive para aqueles que as encarnam, só sendo possível torná-las evidentes durante os sonhos (Albert, 1985:157).

A morte é concebida entre os Yanomam como uma predação sobrenatural da "imagem vital" (*utupê*) ou do "duplo-animal" (*bei a ně nishibi*) da vítima; é uma devoração simbólica de seu corpo (Albert, 1985). Portanto, "duplo-animal" e "imagem vital" são noções centrais na composição da pessoa. Ambas são indispensáveis á fabricação do corpo ontológico da pessoa humana e representam um elo indissociável com o mundo animal.

A integração dos animais na formação da *corporalidade* humana indica que o mundo animal atua na "produção ontológica de pessoas", necessária à reprodução social (Fausto, 2002). Tais concepções revelam que no universo sócio-cosmológico yanomami, natureza, cultura e sobrenatureza não podem ser essencializadas ou definidas em função de seus agentes específicos; humanos, animais e espíritos transitam por esses domínios em fluxo contínuo, e como bem observou Viveiros de Castro (2002: 85): "cada

um desses três domínios pode ser entendido como uma perspectiva que neutraliza a oposição entre os dois restantes: do ponto de vista dos espíritos, humanos e animais se assemelham; do ponto de vista dos humanos, espíritos e animais comungam aspectos essenciais; do ponto de vista dos animais, humanos e espíritos quiçá sejam a mesma coisa".

Procurei mostrar que as noções de humano e animal são marcadas por uma indistinção ontológica, claramente marcadas nas narrativas míticas, apesar dos contrastes existentes entre essas noções em outros contextos. Os espíritos mediam essas semelhanças e contrastes, já que no processo de transformação dos humanos em animais, a mudança na forma corporal implicou a perda de componentes espirituais.

Os animais visíveis e os invisíveis são igualmente importantes simbólica e praticamente, enquanto caça, e como espírito auxiliar do xamã. Com ambos a relação dos yanomami oscila entre a predação e a reciprocidade, embora até aqui, a lógica da predação canibal pareça predominar.

Pôde-se perceber que os animais são posicionados em diversos sistemas de conhecimento distintos. Nas narrativas, os conhecimentos sobre as qualidades sensíveis - características morfológicas e comportamentais - consistem o substrato de uma complexa edificação simbólica. As classificações do mundo animal, abordadas a seguir, decorrem desta construção e expressam critérios de agrupamento provenientes da ordem cosmológica.

Capítulo 2

Conhecimento da fauna: classificações taxonômicas e totemismo

1. Das “classificações primitivas” às taxonomias “folk”

Desde Durkheim e Mauss (1903), o estudo das classificações faz parte de um projeto de investigação dos esquemas lógicos que orientam as representações coletivas sobre o mundo sensível. Distanciando-se da psicologia, que apostava que as faculdades de ‘definir’, ‘deduzir’ e ‘induzir’ eram operações individuais, Durkheim e Mauss trouxeram para o campo da sociologia o estudo das formas de agrupamento, organização e hierarquização de elementos naturais ou sociais. Embora acreditassem equivocadamente que entre as “sociedades primitivas” a ausência de distinções claras entre humanos, animais e objetos correspondia a um estado de “confusão mental”, eles reconheciam uma lógica classificatória rudimentar em operação. Nem precisaria dizer que em nenhuma instância se pode dizer que a indistinção ontológica entre humanos e animais, identificada entre os yanomami e demais povos amazônicos, relaciona-se a um sistema confuso de representação sobre a identidade e a alteridade⁷³.

As contribuições do estruturalismo levi-strausseano para o tema das classificações e dos etnoconhecimentos são, como se sabe, fundamentais: dando continuidade à tradição da escola sociológica francesa, *Totemismo Hoje* e *O Pensamento Selvagem* respondem a todos os trabalhos anteriores e mostram a riqueza conceitual dos sistemas classificatórios “primitivos”. Nestes trabalhos, a taxonomia e o totemismo foram inseridos no quadro geral das classificações, e definidas, desde então, como lógicas formais, cujos conteúdos variam culturalmente.

Esta definição recoloca o tema das classificações no âmbito da antropologia moderna, abrindo um vasto campo de pesquisas etnobiológicas⁷⁴ interessadas em investigar as chamadas classificações “folk”⁷⁵. Os estudos cognitivistas encontraram diversas congruências entre os sistemas “folk” e os sistemas zoológicos e botânicos, sustentando que a lógica taxonômica - que organiza classes de seres hierarquicamente

⁷³ Ora, pois a mesma atribuição poderia ser dada à cosmologia naturalista na qual a classificação zoológica define os seres humanos como uma espécie *animal*.

⁷⁴ Ultimamente, o campo de estudos etnofarmacológicos tem atraído o interesse de pesquisadores, em virtude de sua aplicação comercial. Ellen aponta um aumento exponencial de trabalhos nessa área.

⁷⁵ A “ciência do concreto” é referência constante nos estudos etnobiológicos, inspirados pela valorização dos conhecimentos tradicionais sobre o mundo natural

relacionadas em diferentes níveis de inclusão⁷⁶ - consiste em um princípio universal de classificação. Embora esses estudos tenham acertadamente refutado de uma vez por todas a afirmação segundo a qual as classificações “folk” não reconhecem categorias abstratas e genéricas, a suposta universalidade das estruturas taxonômicas tem sido questionada. O que as classificações “folk” demonstram é, ao contrário, uma grande variabilidade de determinações semânticas na definição dos taxa (Friedberg, 1986, 1990 apud Descola, 1992), artificialidade dos artefatos taxonômicos (idem apud Ellen, 1993) que vem contestar a própria existência de espécies naturais (idem - apud Ellen, 1979; Ingold, 1995). O estudo dos sistemas taxonômicos deve procurar os princípios estruturais que regem a inclusão dentro de uma classe do que compreender os limites precisos onde terminam tais inclusões. A postulação destes princípios estruturais são encontrados, nos casos das classificações ditas “folk”, considerando parâmetros originados do sistema cosmológico, da “ordem antropocêntrica” (Descola, 1989), em suma, simbólicos.

“Não basta identificar com exatidão cada animal, cada planta, pedra, corpo celeste ou fenômeno natural evocado nos mitos e no ritual – tarefas múltiplas para as quais o etnólogo raramente está preparado – é preciso saber também que papel cada cultura lhe atribui no interior de um sistema de significações” (Lévi-Strauss, 1989, p. 70).

A questão é que, se por um lado, os sistemas de classificação são um dos aspectos a serem pesquisados no rol dos processos de objetificação da natureza, eles não devem estar restritos às taxonomias, como ocorre na maioria dos estudos etnobiológicos. Nesses estudos, a construção do saber está baseada no pressuposto de que a natureza pode ser tomada como uma esfera isolada, quando os conhecimentos nativos evidenciam justamente o contrário:

“To understand such a process (de objetificação da natureza), one must also take into account such dimensions as local theories of the working of the cosmos, sociologies and ontologies of non-human beings, spatial representations of social and non-social domains, ritual prescriptions and proscriptions governing the treatment of, and relation with, different categories of beings, etc (Descola, 1996: 85).

⁷⁶ A representação gráfica de uma taxonomia é do tipo “árvore”, isto é, de uma categoria mais inclusiva se ramificam outras, cada uma dessas incluem outras e assim sucessivamente.

Prosseguindo o estudo dos conhecimentos yanomami sobre os animais, este capítulo aborda o tema das classificações a partir de duas lógicas distintas: primeiro, focaliza dados sobre a taxonomia dos Sanumá do Alto Auaris, apresentada por Kenneth Taylor, e depois retoma aspectos ligados ao duplo animal numa tentativa de comparação com exemplos semelhantes fornecidos por Lévi-Strauss na definição de totemismo. Descola (1992b) sugere que na Amazônia, embora predominem os sistemas sócio-cosmológicos anímicos, existem sistemas mistos de animismo e totemismo. As considerações apresentadas no capítulo 1 sobre a 'imagem vital' (*utupé*) e as questões totêmicas suscitadas pelo duplo-animal nos induz a admitir que talvez este seja o caso do sistema yanomami.

2. Algumas pesquisas etnobiológicas entre os Yanomami

O único estudo sistemático sobre a classificação taxonômica da fauna entre os yanomami foi realizado por Kenneth I. Taylor⁷⁷, entre os sanumá do alto Auaris, onde ficou por cerca de 23 meses, no final dos anos 60, começo dos 70. No seu trabalho, as classificações integram o tema dos tabus alimentares, intimamente associado à divisão da sociedade em segmentos etários (Taylor, 1974, 1979).

Além deste, conta-se com um trabalho de Royero sobre os conhecimentos ictiológicos dos yanomami do Alto rio Siapa e Mavaca, na Venezuela⁷⁸. Como os yanomami geralmente preferem habitar áreas distantes dos grandes rios, a pesca é uma atividade de importância secundária. Royero informa que a biodiversidade da ictiofauna é relativamente pequena, com espécies típicas de cabeceiras de rios⁷⁹. Por tratar-se de uma pesquisa 'etnobiológica', a análise dos resultados não avança muito: foram registradas cerca de 20 espécies, seus usos mas nenhuma informação sobre a inserção dessas espécies no sistema simbólico ou coisa do gênero.

Sobre os conhecimentos etnobotânicos, os trabalhos são mais numerosos. Lizot (1980a e 1980b) registrou cerca de 50 espécies de árvores e 86 espécies cultivadas pelos yanomami centrais (comunidades de *Karohi*, *Tayari*, *Kakashiwéb* e *Aemobé*, todas na Venezuela). O autor descreve as categorias linguísticas usadas para designá-las, bem como uma série de usos práticos de cada uma dessas plantas. Lizot aponta que os Yanomami não possuem uma taxonomia sistemática para as plantas silvestres e cultivadas, contudo certos elementos lingüísticos são utilizados, às vezes, para distinguir traços morfológicos, diferentes espécies e características particulares

⁷⁸ Nesta região os Yanomami são conhecidos por Shamatari.

(Lizot, 1980a:15). Além disso, o autor refuta a afirmação de Chagnon (1968b) segundo a qual os solos são classificados por sua potencialidade agrícola:

“(os yanomami) saben, desde luego, describir un suelo según su color, su textura, su dureza, pero no es ninguna clasificación sistemática: describir un suelo em una cosa, y otra, clasificar los distintos tipos de suelo en función de criterios que permitan determinar su fertilidad respectiva” (Lizot, 1980a: 9)

Segundo Lizot (idem), a escolha das áreas a serem desbastadas é feita com base na inclinação do terreno e na observação de certas espécies de árvores, que indicam a produtividade relativa daquela terra. Isto sugere, então, que a potencialidade do solo é inferida a partir do conhecimento botânico, de sua cobertura vegetal, e menos por associações diretas entre características específicas do solo e a produtividade agrícola.

Preenchendo eventuais lacunas que os trabalhos anteriores deixaram sobre as classificações etnobotânicas, uma publicação mais recente, intitulada *Yanomami: a forest people* (1999) de Milliken e Albert (com Gale G. Gomez), apresenta um levantamento sistemático das plantas conhecidas pelos Yanomami orientais, na região do Demini, aldeia de *Watoriki* e regiões adjacentes, nas terras baixas da AIY. Para acessar as classificações da flora uma equipe interdisciplinar combinou um minucioso estudo de marcadores lingüísticos e um conhecimento botânico preciso. Segundo os autores, os conhecimentos sobre as plantas variam de uma comunidade para outra e os nomes mudam também, em virtude das diferenças lingüísticas. Como os conhecimentos, os nomes e os usos das plantas são transmitidos de geração em geração, alguns ficam restritos a certos grupos.

O trabalho mostra um número limitado de classificadores, recorrente, sobretudo, entre espécies que têm um significativo valor perceptivo e funcional. Muitos classificadores, que vêm associados aos nomes, indicam agrupamentos com base na morfologia ou outra característica física, embora os critérios definidores não sejam claramente discerníveis (Albert & Milliken, 1999: 14).

Para além de apresentar princípios de classificação da flora, que podem ser cautelosamente estendidos à classificação zoológica, o interesse deste trabalho consiste também nas associações feitas entre determinadas plantas e os animais que delas se

⁷⁹ Na época do levantamento de Royero, várias espécies eram novidade para a ciência. Não é de se espantar dada a dificuldade de acesso à região.

alimentam⁸⁰. Os recursos de caça são procurados pelos caçadores em períodos do ano e locais conhecidos pela sua flora, que atrai este ou aquele animal.

“This knowledge, which is the result of intimate personal experience of interactions between components of rainforest ecosystem, combined to some extent with lore passed on from one generation to the next, extends far beyond the knowledge of the department of game animals. (idem)

Sobre a fauna parece não haver um levantamento abrangente deste tipo. As informações sobre a fauna aparecem por ocasião da descrição das atividades de subsistência. É o caso por exemplo do trabalho de Colchester (1982a), que apresenta o sistema produtivo sanumá (Venezuela), bem como aspectos ecológicos e conhecimentos etnobiológicos envolvidos nas atividades de subsistência. Este trabalho é a principal fonte de informações sobre os conhecimentos do comportamento zoológico empregado na caça⁸¹.

Os demais trabalhos que pesquisam os conhecimentos sobre o mundo natural e as atividades produtivas entre os Yanomami são os estudos de ecologia cultural, nos quais as características do meioambiente são relacionadas aos conhecimentos e práticas nativas a fim de verificar eficiência de padrões adaptativos. É o caso dos trabalhos de Harris, Gross, Ross e Good (1989).

3. A taxonomia básica da fauna entre os Sanumá do Alto Auaris

A pesquisa de Taylor sobre as classificações da fauna entre os Sanumá do alto Auaris apresenta uma combinação teórica de problemáticas da etnociência e do estruturalismo. Seguindo à risca o método de Lévi-Strauss, o autor parte de um levantamento etnozoológico sobre a taxonomia da fauna (inspirado em Conklin), verifica outras formas de classificação elaboradas por critérios de ordem simbólica (embora construídos sobre uma base de reflexão sobre qualidades sensíveis), até chegar em uma lógica totêmica na qual as restrições alimentares da fauna são utilizadas para recortar os grupos etários da sociedade Sanumá, classificando-os. A discussão sobre essa pretensa lógica totêmica não será feita aqui, pois ela remete diretamente ao sistema de tabus alimentares, que será abordado no capítulo 3. Proponho que as restrições alimentares não rendem tanto como procedimento classificatório, mas como mecanismo de fabricação do corpo, em articulação direta com a caça.

⁸⁰ Cf. tabela anexa ao final do trabalho.

⁸¹ Ver capítulo 3.

Ao longo de seu trabalho, o autor disponibiliza tabelas de animais comestíveis e de espíritos animais auxiliares dos xamãs, na tentativa de ordenar um grande volume de dados. Porém, o autor parece ter buscado sistemas classificatórios regulares e fechados onde eles não existem. Isso fica evidente quando, apesar de todos os esforços, ele verifica que o sistema taxonômico da fauna tem inconsistências e se mostra “irregular”: determinadas categorias que estão em um mesmo nível taxonômico não são mutuamente exclusivas⁸², e certas espécies nomeadas não pertencem a nenhuma categoria mais inclusiva, como se estivessem “soltas no sistema”. A apresentação dos dados abaixo informa a fragilidade da construção de uma taxonomia de tipo “árvore” levada a cabo por Taylor em seu trabalho.

A categoria mais inclusiva nomeada na taxonomia sanumá é a de “animal comestível”, *saló bĩ* (ver capítulo 1, supra). O autor não menciona a possível existência de uma “categoria encoberta”⁸³, ou seja uma categoria não nomeada, porém latente, correspondente ao “primeiro nível taxonômico”⁸⁴, equivalente à nossa categoria ‘animal’⁸⁵. A etnologia amazonista já indicou que a inexistência da categoria inclusiva “animal” está relacionada com os regimes cosmológicos que não separam natureza e cultura em domínios estanques, mas antes, dispostas em um gradiente (Descola, 1992).

Conforme Taylor, dentre os animais comestíveis, a primeira subdivisão que os Sanumá operam na fauna leva em conta o critério “modo de locomoção”. Porém, nem todas as categorias percebidas em função da diferença de locomoção são nomeadas; então, embora exista uma distinção entre animais que voam (os pássaros), nadam (os peixes), pulam (os sapos), rastejam (cobras) e andam (todos os animais que andam sobre quatro patas), apenas a categoria que inclui os sapos é chamada, literalmente, de “puladores” – *sudosudomo* - e a categoria que inclui os quadrúpedes, os “andadores” – *hole dimi bĩ* – são nomeados por esse critério. As categorias que incluem as cobras, por exemplo, são nomeadas por meio de um procedimento linguístico que Taylor chama de repetição, isto é, o termo empregado para uma das categorias terminais (isto é, no nível da espécie) é reutilizado com a inclusão do sufixo de plural em níveis taxonômicos mais abrangentes. Uma espécie específica de taturana é designada *kasa a* (*a* é sufixo marcador de singular); o termo é empregado em um nível mais inclusivo, designando “taturana” em geral, *kasa bĩ*. Já para o caso da designação de ‘cobras’ e ‘peixes’, o recurso da repetição não é utilizado, e o termo é empregado exclusivamente no taxon inclusivo: os peixes são *salaga bĩ* e as cobras, *oligigi* (o sufixo *gigi* designa plural mas no sentido de *diferentes* e não de *muitos*).

⁸² Algumas espécies de tamanduá por exemplo foram associadas a mais de uma categoria inclusiva.

⁸³ Refiro-me às *covered categories* de Berlin, 1973.

⁸⁴ *Unique beginner* na nomenclatura inaugurada por Berlin e largamente utilizada nas etnociências.

⁸⁵ O mesmo foi verificado entre Achuar (Descola, 1989) e entre os Yawalapíti (Viveiros de Castro, 2002b)

Alguns animais são capazes de se locomover em mais de um ambiente. As ariranhas por exemplo são quadrúpedes extremamente ágeis na água; a sucuri também pode se locomover na água. Pergunto-me se, levando em conta o critério “modo de locomoção” esses animais não estariam classificados em mais de uma categoria inclusiva; o mesmo vale para o jacaré, “dono das águas” na mitologia yanomami (vide narrativa X).

Entre os *hole dimi bĩ* (animais que andam em quatro patas), foram identificadas 44 espécies de mamíferos. A categoria dos felinos (*ila bĩ*) apresenta maior grau de detalhamento. A classificação segue o critério morfológico, como se vê tabela abaixo retirada do trabalho de Taylor (1974: 51). O exemplo dos felinos evidencia também o mecanismo de nomenclatura por repetição.

<i>Taxon 1</i>	<i>Taxon 2</i>	<i>Taxon 3</i>	<i>Taxon 4 (espécies)</i>	
<i>Ila bĩ</i> “Felinos”	<i>Tului bĩ</i> “Pelagem pintada”	<i>Tului gigi</i> “Manchas Redondas”	<i>Sanuna a</i> Jaguar (?)	
			<i>Tului a</i> Jaguar (<i>Panthera onca</i>)	
		<i>Managa gigi</i> “Manchas Alongadas”	<i>Azoba a</i> Jaguaririca (<i>Felis pardalis</i>)	
			<i>Managa a</i> Gato maracajá (<i>Felis wiedee</i>)	
			<i>Sakoi a</i> Gato-do-mato (<i>Felis tigrina</i>)	
	<i>kitani bĩ</i> “Pelagem lisa”	<i>Kudusi gigi</i> “Preta”		<i>Kudusi a</i> Jaguarundi (?)
				<i>Kudusi kokoi a</i> Jaguarundi (<i>Felis yagouarondi</i>)
		<i>Kitanani gigi</i> “Vermelha”		<i>Kitanani a</i> Suçuarana (<i>Felis concolor</i>)
				<i>Hekuhékumi a</i> Pantera (?)
				<i>Hazakana a</i> Pantera (?)

Fonte: Taylor, 1974:51

Os contrastes apontados pelos Sanumá entre os termos do taxon 4, referem-se a dieta e ao tamanho: *sanuna a* é maior e se alimenta de tapir; *tului a* é menor e come porco-do-mato. Apenas os dois felinos incluídos em *kudusi gigi* - categoria dos felinos de pelagem lisa preta -, *kudusi a* e *kudusi kokoi a* foram contrastados exclusivamente em função do tipo de sua pelagem: *kudusi a* tem pêlo espesso e preto enquanto *kudusi kokoi a* tem partes falhadas que lembram a harpia (*kokoi a*) (Taylor, 1974: 52)

Entre os felinos *kitani bĩ*, o critério combina diferenças nas cores da pelagem e na dieta. *Kitani a* come veado e tem pêlo vermelho; *hekuhekumi a* e *hazagana a* tem BAY hair; a primeira come tamanduá e a segunda come gente (idem).

Nota-se que na taxonomia apresentada, algumas espécies de felinos não foram identificadas; o autor considera que a cada nome nativo corresponde uma espécie zoológica. Suspeito, porém, que nem sempre seja esse o caso. Albert (1985: 159) também menciona a existência de dois termos yanomam para designar a espécie *Panthera onca*, entretanto, minha pesquisa sobre a fauna não indicou a existência de uma variedade desta espécie. Se assim for, na taxonomia de Taylor, que animal poderia ser *sanuna a*? O mesmo vale para as duas categorias de jaguarundi, que podem não indicar espécies diferentes deste felino mas dois modos distintos de nomeá-lo.

Essa correspondência um a um entre termo nativo e espécie zoológica é duvidosa. Primeiro porque se deve levar em conta, como bem alertou Ingold (1995) que, mesmo na ciência ocidental, as espécies naturais não são tipos naturais, pois os atributos que definem inclusão de um ser na categorização de espécies são escolhas levadas a efeito com base em diversos critérios. E segundo porque, na verdade, é comum aos sistemas classificatórios a mesma espécie ser nomeada de vários modos, conforme o critério empregado na classificação: entre os Achuar, “cada nombre vernaculo de un animal corresponde generalmente a una especie dentro de nuestra nomenclatura zoologica, pero las excepciones a esta regla son más numerosas aquí que en el caso de las taxonomías vegetales” (Descola, 1986: 119). Os conhecimentos que incidem sobre “organismos individuais”, e cuja aplicação direta é pouco significativa, costumam ser variáveis conforme a espécie. Ou seja, enquanto algumas espécies são conhecidas em sua forma, fisiologia, comportamentos, habitats, relações com outras espécies e doenças, outras são relativamente pouco conhecidas (Ellen,). Disso resulta uma distribuição assimétrica de nomes para designar as espécies.

O que se verifica até aqui é que parece haver mais de um procedimento classificatório, não sendo possível o estabelecimento de um sistema taxonômico único e fixo. Além de *salo bi*, Taylor não menciona a existência de categorias classificadas em função de critérios de uso prático relativos à subsistência, como por exemplo a utilização de certas partes do corpo do animal para confecção de adereços, ferramentas etc. Na crítica que faz à abordagem etnobiológica, Ellen () coloca que “a maioria dos conhecimentos biológicos “folk” se diferenciam fundamentalmente da ciência convencional por não estar organizada abstratamente por uma classificação conveniente com finalidades universais, mas principalmente com respeito à contextos particulares, definidos talvez em termos de atividades de subsistência” (tradução minha). Em outras palavras, as classificações taxonômicas são instrumentos de saber, que permitem ordenar o mundo, e simultaneamente um instrumento da prática, que permite atuar eficazmente sobre ele (Descola, 1989:118).

Taylor prossegue no levantamento das taxonomias sanumá procurando um sistema de classificação de categorias relacionadas às potencialidades maléficas de espíritos animais. Neste intento, passa do registro das taxonomias “folk” para um sistema de ordenação cujos parâmetros originam-se no sistema simbólico.

Os animais são portadores de um espírito idêntico à sua imagem, o *uku dubi* (ver descrição no capítulo 1, infra) que ataca as pessoas que infringem restrições alimentares. Cada animal é conhecido por atacar a vítima com uma determinada parte de seu corpo “espiritual”. Este procedimento gera aquilo que Taylor chamou de re-classificação da fauna, que obedece a critérios advindos do sistema cosmológico, embora a reflexão evidencie um substrato de operações com as qualidades sensíveis dos animais em questão. No quadro que reproduzo abaixo, nota-se que a re-classificação da fauna foi construída em função das “armas” que os animais utilizam para atacar as vítimas; por exemplo, certos pássaros usam o bico, os felinos usam os dentes, o tamanduá as garras, e assim por diante. O autor criou subdivisões de partes do corpo construindo uma ordem hierárquica que postula 4 níveis taxonômicos.

Categoria inclusiva	Categorias intermediárias <i>Partes do corpo utilizadas</i>	Sub-categorias <i>Parte da parte do corpo</i>	Animais <i>(designação genérica)</i>
Partes do corpo utilizadas pelos <i>Uku dubi</i> maléficos	Cabeça	Dentes	Porco-espinho Cativara Paca Cotia Coelho Felinos Ariranha Jacaré
		Boca	Sapos
		Focinho	Porco-do-mato
		Bico	Papagaio Coruja
	Membros	Garras	Coati Tamaduás Crocodilos Grandes pássaros
		Pata	Veado
	Tronco	Espinho	Lagartas c/ espinhos
		Pele	Paca
	Vísceras	Urina	Macaco-aranha Bugio ⁸⁶ Macaco-de-cheiro Macaco-prego Cuxiú Preguiça
		Sangue	Pombas

Fonte: Taylor, 1974:83

⁸⁶ É digno de nota que durante as caçadas, a presença de um bando de bugios seja sempre identificada em virtude do forte cheiro de urina que deixa na floresta (Lizot, 1988)

Mais uma vez, aqui, buscou-se relações de inclusão fixas que indicam um esforço do antropólogo para criar um sistema coeso. Taylor não estabeleceu correspondências entre os taxons deste esquema classificatório com categorias nativas que lhe fornecem sustentação. A categoria inclusiva "partes do corpo utilizadas pelos *uku dubi* maléficos" não é nomeada pelos Sanumá; o autor parece tê-la abstraído a partir de informações que os índios forneciam sobre como (e com o que) os *uku dubi* dos animais caçados agem sobre as vítimas. Uma possível explicação para essa ausência de categorias nomeadas é admitir, segundo observação de Descola sobre a classificação da fauna entre os Achuar (1989), que há sistemas classificatórios formados por categorias latentes não nomeadas, acionadas contextualmente em função de uma situação prática. Talvez tenha sido este o caso aqui⁸⁷.

Levando em conta que não há um único e independente sistema de classificação da fauna, sugiro que a descrição das lógicas classificatórias sanumá deva ser feita a partir de um levantamento sobre a natureza dos critérios utilizados para nomear categorias inclusivas e terminais (espécies), e não a partir da tentativa de encaixá-las num sistema do tipo "árvore", com diversos níveis taxonômicos que se mostram fluidos, apresentando sempre diversas excessões e "irregularidades" que acabam comprometendo a própria validade do sistema construído.

O já mencionado trabalho de Descola (1989) dá pistas de que a posição classificatória de uma mesma espécie pode mudar segundo o contexto enunciativo. Ele percebeu a ocorrência de dois diferentes sistemas taxonômicos operando na classificação achuar da fauna: o primeiro formado de categorias explícitas e abstratas, o segundo formado de categorias implícitas ou latentes. As categorias explícitas são nomeadas e podem servir de termo genérico substituível por um nome de uma espécie em um enunciado performático. Elas são abstratas porque dividem o universo animal em classes morfológicas, independente da utilização prática. As categorias implícitas ou latentes são difíceis de perceber, pois aparecem contextualmente, mas sempre de maneira idêntica, para responder determinadas perguntas do etnólogo – se é comestível, se tem uso prático e qual, etc (Descola, 1989). O modo como foram definidos demonstra que em ambos sistemas o contexto atua gerando novas possibilidades de nomeação e classificação das espécies sobre as quais se fala, dificultando sem dúvida o trabalho do etnógrafo. Porém, antes de configurar irregularidade, essa característica deve ser tratada como interna aos sistemas e previstas por eles.

⁸⁷ Na mesma linha deste esquema classificatório, Taylor apresenta em seu trabalho mais um procedimento de "reclassificação da fauna", desta vez em função das "armas" (partes do corpo) utilizadas pelos espíritos animais auxiliares dos xamãs em suas incursões de cura e/ou vingança. Aqui, do mesmo modo, o autor constrói uma taxonomia com vários níveis de inclusão e categorias mutuamente exclusivas, sem no entanto traçar correspondência com categorias nativas nomeadas ou latentes.

No trabalho de Taylor, a taxonomia com base em critérios morfológicos e a taxonomia com base em parâmetros cosmológicos estão separadas, como se fossem dois sistemas independentes. Entretanto, muitos sistemas classificatórios indígenas resultam da combinação de ambos; o acionamento de um e outro é orientado pelo contexto. Entre os Xikrin, só para citar um exemplo, a classificação taxonômica das aves só pôde ser construída levando em consideração os significados simbólicos presentes na cosmologia do grupo (Giannini, 1991). A hierarquia concebida entre dois tipos diferentes de pássaros resulta da transposição de um dado mítico presente na narrativa sobre a origem das aves, no qual os falconiformes⁸⁸ ocupam a posição dominante. Os relatos míticos assumem papel central pois são portadores potenciais de explicações simbólicas que fornecem os critérios para a classificação taxonômica. Os conhecimentos xikrin sobre os pássaros e sua expressão nas classificações são construídos em duplo sentido, do simbólico ao concreto e vice-versa. Ou seja, a partir do ordenamento ou padronização do mundo natural pela classificação é possível entender como os domínios terrestre, aquático, celeste e subterrâneo com seus habitantes vegetais, animais e humanos se articulam na concepção nativa de mundo dos Xikrin (Giannini, 1994).

As classificações da fauna operadas pelos Sanumá, apresentadas por Taylor revelam que os dados são bastante interessantes e densos, informando sobre características morfológicas intrínsecas às espécies e também sobre lógicas de agrupamento provenientes do sistema simbólico. Entretanto, a análise responde às inquietações teóricas da etnologia da época que tentavam encaixar as classificações do mundo natural nos esquemas típicos das taxonomias “folk”, quando os conhecimentos sobre a fauna são evidentemente mais vastos do que aqueles empregados nas taxonomias.

Embora os dados integrem a dimensão espiritual dos animais, a abordagem pressupõe uma separação radical que isola “os animais” como categoria natural. Em trabalhos subsequentes (1976 e 1996), o mesmo autor focaliza a intrincada rede de relações que articula os animais aos humanos e aos espíritos, dissolvendo etnograficamente mas não teoricamente, essa visão.

4. Duplo animal Yanomami: mais uma ilusão totêmica?

A definição de totemismo como lógica classificatória que opõe metaforicamente uma série natural e uma série cultural, parece ter resolvido de uma vez por todas as clássicas especulações teóricas sobre o assunto, que buscavam uma

⁸⁸ Cf. Glossário de Termos Zoológicos.

síntese a partir da multiplicidade de expressões etnográficas do fenômeno (Lévi-Strauss, 1986a). Deslocado para o campo formal, o totemismo abrange uma variedade de manifestações empíricas da relação entre natureza e cultura. A questão que interessa aqui é saber em que medida o duplo-animal yanomami se manifesta conforme uma lógica totêmica, nos moldes levi-strausseanos e, paradoxalmente, conforme uma lógica animista, nas definições de Descola. Introduzo uma descrição etnográfica sobre as diversas manifestações do duplo-animal, para então retomar às questões relativas ao totemismo e animismo.

4.1. Contrastes etnográficos na descrição do duplo-animal

Nos três grupos yanomami considerados neste trabalho as concepções ligadas à formulação da categoria 'duplo-animal' são encontradas. Pode-se dizer, sem margem de erro, que toda pessoa yanomami tem pelo menos um animal associado, e que esta relação é condição para se fazer parte do mundo dos vivos. As fontes demonstram, entretanto, haver diferenças na manifestação do fenômeno e, mais uma vez, os Sanumá apresentam os casos de maior variação sobre o tema. À parte variações etnográficas, a literatura também traduz e qualifica de formas diferentes as concepções sobre o duplo. Pode-se encontrar nas fontes as seguintes traduções: 'duplo-animal', '*alter-ego* animal', 'animal-espírito', 'animal-duplo', 'animal-imagem' entre outras. Embora as traduções enfatizem aspectos diferentes da manifestação do fenômeno, *rishi a* (Yanomami ocidentais), *nonoxi* (Sanumá alto Auaris) e *noneshi* (Yanomami orientais) designam fundamentalmente a mesma coisa: são categorias que definem uma espécie de *alter ego* espiritual que se materializa em um animal concreto do qual todo yanomami se considera indissociável.

O duplo-animal associa-se à pessoa desde o nascimento (ou quando a criança é ainda pequena) e tem destino idêntico ao dessa pessoa. As mulheres estão associadas aos animais fêmea e os homens aos machos. Quando a pessoa está doente, seu duplo pode estar ferido ou preso; quando morre a pessoa, morre simultaneamente seu duplo, e vice-versa. Os duplos habitam locais longínquos e potencialmente perigosos da floresta e por esse motivo constituem um componente bastante vulnerável da pessoa. Se os inimigos suspeitam que determinado animal é duplo de alguém, podem resolver caçá-lo.

Essas características relacionadas ao duplo são comuns aos três grupos yanomami. As variações etnográficas e minúcias descritivas que foi possível depreender em alguns dos trabalhos disponíveis estão apresentadas adiante.

Albert (1985) demonstra que a expressão do duplo animal é mais complexa do que a simples associação entre uma pessoa e um animal. Segundo ele, deve-se distinguir o duplo animal (*nishi a*), que é um elemento *espiritual* do animal, do seu “envelope corporal”, isto é, do animal real (*yaro pé*); da mesma forma que se distingue nos humanos o duplo animal como elemento do corpo espiritual (*bei a në rishibi*) do envelope corporal (*yanomamë a sikë*) (Albert, 1985: 153-4). Portanto, o duplo animal se manifesta duplamente no corpo espiritual humano e no corpo espiritual animal; é como se a relação entre o animal real e a pessoa concreta fosse mediada por estes componentes espirituais.

Uma pessoa nunca deve encontrar seu duplo, sob risco de morrerem ambos; e também não deve caçar nem consumir animais da mesma espécie que seu duplo. Se um animal, da mesma espécie de seu duplo, é consumido por terceiros perto da pessoa isso lhe causa alterações da consciência, estado de agitação intensa e ansiedade (idem: 152). Diz-se que nesses casos, o duplo se comporta de modo análogo. Embora Albert não mencione qualquer atitude ritual com relação ao duplo, não deve-se deixar de notar que a proibição alimentar remete a uma característica comum em sistemas de classificação totêmica. Não encontrei referências em outras fontes sobre restrições alimentares nesse sentido, provavelmente devido ao fato de que o encontro entre a pessoa e seu duplo não se apresenta sequer como possibilidade, ao menos entre os Sanumá (cf Ramos, 1990).

Algumas similaridades físicas podem ser percebidas entre a pessoa e seu duplo: mulheres cujo duplo é um tapir costumam ser gordas e tem a pele lisa e escura; o duplo de homens de pele clara, porte pequeno e sobranceiras proeminentes é a harpia; as mulheres altas, com longas pernas e olhos brilhantes estão associadas a duplos que costumam ser o veado mateiro; por fim, os homens cujo duplo é um bugio, tem reflexos avermelhados no cabelo (idem:152-3).

Entre os Yanomami orientais e ocidentais, o duplo é transmitido de pai para filho e de mãe para filha (Albert, 1985 e Lizot, 1988), criando um dimorfismo sexual, que embora não constitua grupos de descendência com efeitos sociológicos, pode sugerir uma associação baseada na lógica totêmica (Albert, 1985: 155). Voltarei a este ponto adiante. No trabalho de Albert, as referências que encontrei sobre os duplos de mulheres restringiram-se à anta e ao veado-mateiro; aos homens, a harpia e o bugio, mas esses exemplos não esgotam as possibilidades entre os yanomami ocidentais. Lizot (1988) registrou alguns outros animais associados a duplos masculinos: harpia, arara, tucano, jaguar, macaco-aranha, macaco-de-cheiro. E às mulheres, apenas dois: anta e ariranha.

Os Sanumá se diferenciam dos demais grupos yanomami em alguns aspectos. O primeiro deles é que o duplo não é transmitido pelos pais, ainda que exista

uma tendência de recortar por sexo a fauna associada aos duplos. E segundo é que, contrariando todas as demais descrições sobre o duplo, Taylor (1996) defende que a maioria dos Sanumá conhecidos em campo possuía mais de um, adquiridos ao longo da vida: um líder da aldeia de Kadimani (Alto Auaris) possuía vários duplos: uma harpia, uma águia menor (não identificada), um cuatá, um macaco-prego, um grande felino de espécie desconhecida, e uma ariranha (em geral associado às mulheres) (Taylor, 1996). Esse dado possui uma implicação importante para a teoria sanumá-yanomami sobre a morte e a doença: pois em todos os casos, a morte do duplo acarreta a morte da pessoa; e no caso apresentado por Taylor, a pessoa morre apenas com a morte do seu duplo principal. Os duplos secundários quando ficam doentes ou morrem causam doenças curáveis ao seu análogo humano. Ainda entre os Sanumá do Alto Auaris, Ramos (1990) identificou que os grandes pássaros, como a harpia, são associados aos homens; e às mulheres, os animais terrestres ou aquáticos, como o cachorro-do-mato, a cobra e um animal não identificado, supostamente uma anta (Ramos 1990).

Entre os Sanumá do lado venezuelano, mais uma importante variação é registrada: os duplos dos homens são exclusivamente a harpia (*momapata*), e das mulheres exclusivamente um animal não identificado, mas que pela descrição assemelha-se a uma doninha⁸⁹ (*hanagasa*), e não uma ariranha, como havia afirmado Barandiarán (1974), cuja pesquisa realizou-se na mesma região⁹⁰.

Reunindo os animais associados à duplos masculinos e femininos, temos o seguinte quadro:

Sanumá Alto Auaris		Sanumá Venezuela		Yanomami Orientais		Yanomami Ocidentais	
♂	♀	♂	♀	♂	♀	♂	♀
Harpia 'Gdes pássaros' Cuatá Ariranha Macaco-prego	Anta (?) Cachorro-do- mato 'Animais aquáticos' (não-identif.)	Harpia	Doninha	Harpia Arara Tucano Jaguar Macaco-Aranha Macaco-de-cheiro	Anta Ariranha	Harpia Bugio	Anta Veado-mateiro Cachorro-do- mato

Nota-se aqui uma tendência mais ou menos geral de associar os homens a animais arborícolas e aéreos e as mulheres a animais terrestres ou aquáticos. Ariranha e jaguar para o caso masculino constituem exceções. Não encontrei nas fontes

⁸⁹ *Mustela africana*, espécie de mustelídeo encontrada comumente na Amazônia. O antropólogo ouviu em campo a seguinte descrição deste animal: pequeno, ágil, com olhos brilhantes, corpo marrom e uma cabeça pequena, que vive próximo dos rios, especialmente de cachoeiras (Colchester, 1982b).

⁹⁰ A questão é que ambos são mustelídeos e sua semelhanças morfológicas podem confundir a identificação precisa de pesquisadores não especializados.

explicações para tais associações. Em uma nota de rodapé, Albert expõe uma fala nativa que atesta a associação entre o 'pai' e o 'nível alto' e entre a 'mãe' e o 'nível baixo', mas não esclarece: "C'est auprès de leur mère sur le sol que sont évidemment les doubles animaux (féminins) ... tapirs, cervidés, canidés (*Speothos venaticus* ?) ... sur le sol c'est là que sont nos *alter ego* animaux à nous les femmes ... seul celui d'un homme est en haut ... il est évidemment posé en hauteur avec celui de son père" ("É junto com sua mãe, no chão, que estão os duplos animais (femininos) ... anta, veados, canídeos (*Speothos venaticus*) ... no chão, é ali que estão os nossos alter ego animais, os nossos, de mulheres ... somente o de um homem está em cima ... é claro, ele está no alto, com o de seu pai")

As variações etnográficas do duplo-animal constituem um quebra-cabeça difícil de resolver. O duplo-animal se manifesta, assim, bem ao modo de uma "ilusão totêmica", na qual as variações etnográficas talvez não passem de expressões de uma lógica que articula uma série cultural e uma série natural por meio de relações metafóricas entre humanos e animais. Para organizar o material etnográfico yanomami, proponho uma rápida digressão na teoria de Lévi-Strauss sobre o totemismo.

4.2. A classificação totêmica segundo Lévi-Strauss

Na definição formal do totemismo como lógica classificatória, Lévi-Strauss escreve:

"O termo totemismo recobre relações idealmente postas entre duas séries, uma natural, outra cultural. A série natural compreende, por um lado categorias, e por outro, indivíduos; a série cultural compreende grupos e pessoas. (...). Há quatro modos de associar dois a dois, termos provindos de séries diferentes, ou melhor, de satisfazer mais facilmente a hipótese inicial de que existe uma relação entre as duas séries" (Levi-Strauss, 1986a).

A seguir, o autor apresenta um quadro que sintetiza quatro combinações possíveis das séries natural e cultural; tais combinações são logicamente equivalentes pois engendram as mesmas operações:

	I	II	III	IV
NATUREZA	Categoria	Categoria	Indivíduo	Indivíduo
CULTURA	Grupo	Pessoa	Pessoa	Grupo

Os sistemas australianos representam exemplos do tipo I, nas modalidades ditas “social” e “sexual”: a relação entre uma categoria natural (espécie animal ou vegetal, ou classe de objetos ou fenômenos) e um grupo cultural (metade, seção, subseção, confraria religiosa ou o conjunto de pessoas do mesmo sexo⁹¹); a combinação do tipo II é representada pelo totemismo individual dos povos norte-americanos, nos quais o indivíduo procura consagra-se a uma categoria natural; exemplo etnográfico do terceiro tipo pode ser encontrado entre os Mota, nas ilhas Banks, em que a criança é supostamente a encarnação de um animal ou planta e entre os Algonkin, que postulam uma relação particular entre um recém-nascido e um animal que tenha se aproximado de sua cabana; a combinação do tipo IV é encontrada na África e na Polinésia e se expressa pela proteção e veneração coletivas em relação a certos animais, como os lagartos vigilantes, na Nova Zelândia, crocodilos sagrados e o leão ou a pantera em África (Lévi-Strauss, idem: 29-30).

Pois bem, entre os Yanomami temos a seguinte situação: por um lado, a transmissão paralela dos duplos configuram conjuntos de pessoas do mesmo sexo, sem no entanto criar grupos sociais efetivos (Albert, 1985: 1555). Lembremos que a definição de totemismo de Lévi-Strauss pressupõe que no plano da série cultural exista um sistema social em operação cujas unidades tenham distintividade e durabilidade. Isto implica que a sociedade em questão possua regra estáveis de casamento (Lévi-Strauss, 1986a).

Lizot (1988) levanta a hipótese de que, no passado, as associações a duplo-animais ou “animais-emblema” tenham servido para determinar classes matrimoniais:

“ainda é possível ouvir dizer: ‘os macacos-aranha só se casam com aranhas’ ou ‘as onças não se casam com cobras’. Na prática, atualmente não há nenhuma incompatibilidade, e um homem pode se casar com uma mulher de qualquer duplo, contanto que seja sua prima cruzada ou algo equivalente. Se respeitar a regra, um homem só pode obter uma esposa cujo animal-emblema é diferente do seu” (p. 204-5)

precisa de pesquisadores não especializados.

⁹¹ Veremos que o conjunto de pessoas do mesmo sexo é o grupo cultural formado em relação à atribuição de duplos entre os Yanomami.

Entre os Yanomam, porém, os grupos associados aos duplos animais não apresentam qualquer operacionalidade em termos de troca matrimonial:

"En effet, hors du plan strictement cognitif, le système des attributions de double animal ne se prête à aucune élaboration d'arrangements sociologiques: il ne fonde aucune unité ou groupe intervenant dans des transactions sociales quelles qu'elles soient ou dans la régulation des échanges matrimoniaux.

Le système de transmission parallèle des doubles animaux (terrestres/aériens) relève plus d'une sorte de "totémisme sexuel" que d'un véritable système d'affiliation sexuelle" (Albert, 1985: 155).

Contudo, mais adiante, Albert admite que esses grupos formados pelo dimorfismo sexual não são totalmente desprovidos de operacionalidade sociológica, pois atuam no sistema etiológico-político dos Yanomam. Temos aqui, então, que ao invés de postular um sistema totêmico que opõe grupos de descendência exogâmicos na série cultural às categorias animais na série cultural, a série cultural apresenta dois grandes grupos divididos por sexo. Albert chamou esse sistema de "totémismo sexual".

Por outro lado, temos o caso Sanumá, no qual os duplos não são transmitidos pelos pais. Levando em conta que a unidade de descendência formada pela transmissão paralela dos duplos não tem efetividade sociológica, a ausência de transmissão aqui não tem implicações para a lógica totêmica; pois entre os Sanumá as categorias da fauna também são associadas a classes definidas por sexo. Então, o sistema de atribuições de duplos animais entre os Sanumá também engendra uma lógica totêmica sexual.

Há um outro aspecto da manifestação do duplo animal que ainda não foi mencionada com relação aos modelos de totémismo: me refiro ao fato do duplo representar uma associação entre uma pessoa e um indivíduo de determinada espécie. As descrições sobre os duplos indicam similaridades ao caso Algonkin descrito por Lévi-Strauss (1986a: 31); em ambos os casos, a relação com o animal é postulada desde o nascimento da criança e, quando um animal aparece próximo de uma aldeia sanumá e apresenta um comportamento diferente (não ter medo, andar distraidamente) ele é considerado um potencial duplo de alguém, mesmo que de algum potencial inimigo distante (Ramos, 1990); do mesmo modo, acredita-se que, entre os Algonkin, a ligação

com o recém-nascido também se constrói quando o animal se aproxima da aldeia (Lévi-Strauss, *idem*)⁹².

Os Ojibwa, sociedade algonkin da região dos Grandes Lagos da América do Norte, de onde provém o termo "totem", trazem também uma contribuição para pensar o duplo animal yanomami. Além de possuírem um sistema de clãs totêmicos identificados por denominações animais, os Ojibwa acreditam que cada pessoa tem uma relação especial com um animal que torna-se seu espírito guardião (*nigouimes*). A relação com o espírito guardião não se configura, segundo Lévi-Strauss, como um caso de totemismo, pois a lógica de associação não é da ordem da representação metafórica, mas estabelece uma ligação pessoal marcada pela contiguidade (Lévi-Strauss, 1986a: 32-33):

Considerando que, entre os Yanomami, os duplos são um componente da pessoa, a relação entre ambos também pode ser postulada em termos de continuidade pessoal, mesmo que os Yanomami não acreditem em qualquer espécie de descendência em relação ao duplo, sua existência é uma extensão da pessoa. Portanto, se do ponto de vista das coletividades que o sistema de atribuições do duplo animal configura, se tem um "totemismo sexual", do ponto de vista da associação um a um, a lógica metonímica parece ter mais rendimento.

Por fim, resta mencionar uma análise sobre um sistema para-totêmico fora do âmbito da atribuição dos duplos. Taylor (1979) sustenta que o sistema de proibições alimentares gera uma classificação de linhagens e núcleos agnáticos num regime para-totêmico. Trata-se de uma configuração particular aos Sanumá, pois eles possuem um mecanismo de transmissão patrilinear que constitui unidades agnáticas (cf Ramos, 1972 e 1990)⁹³. Igualmente, apenas os Sanumá possuem um sistema de proibições alimentares tão elaborado. O autor argumenta, com base na teorização de Lévi-Strauss, que embora os animais alvo de proibição não sejam considerados totens, as regras de um sistema de proibições alimentares podem ser pensadas como operadores empregados por uma lógica que orienta modos de comportamento, assim como imagens. Assim, o autor procura estabelecer uma relação entre os animais-tabu e grupos de descendência, como se os animais proibidos fomessem um código metafórico para a diferenciação interna na sociedade.

⁹² Embora a comparação seja pertinente, é importante ressaltar que os povos da floresta boreal da América do Norte, entre eles os Algonkin, se relacionam com os animais por uma lógica oposta à lógica amazônica de predação: lá, os animais são caçados porque se dispõem a morrer, e em contrapartida, os humanos respeitam a etiqueta da caça e garantem a regeneração dos animais (Fausto, 2002)

⁹³ Chagnon (1968) e Lizot (1984a e 1984b) também identificaram um sistema de descendência patrilinear entre os Yanomami; porém, as linhas centrais dessas análises foram questionadas por Albert (1985), atribuindo-lhes influências dos estudos africanistas.

A reflexão de Taylor sobre o sistema para-totêmico se sustenta na observação de que o sistema de proibições alimentares fornece os critérios para a divisão da sociedade em grupos etários⁹⁴. O autor tem razão quando associa o sistema de proibições à uma lógica classificatória, porém, tenho dúvidas quanto à postulação de um sistema para-totêmico: da mesma forma que as classes definidas por sexo não tem operacionalidade sociológica, o mesmo parece ser ocorrer na divisão em classes de idade. Sugiro que as proibições alimentares estão relacionada à lógica da predação (e contrapredação) e sejam analisadas à luz dos processos de fabricação do corpo e da pessoa. É nessa chave interpretativa que as proibições se relacionam diretamente ao ciclo de vida da pessoa. Uma questão que se encontra desenvolvida no capítulo 3.

À guisa de conclusão deste capítulo, cabe notar que o sistema de atribuições dos duplos animais configura um sistema totêmico que coexiste com um *modo de identificação* animico (Descola, 1992). Isso significa que, entre os Yanomami, as relações estabelecidas entre humanos e animais podem ser orientadas por duas lógicas muito distintas. O totemismo estabelece duas séries – natureza e cultura – relacionadas entre si pela descontinuidade metafórica, ao passo que o animismo estabelece uma série apenas, a série social das pessoas – humanos e não-humanos - ligadas por uma relação contígua e metonímica. No animismo, a série natural está contida na série cultural e vice-versa, elas são “co-intensivas” e não co-extensivas (Viveiros de Castro, 2002b: 467). Nesse sistema, diferenças e semelhanças são internas a essa série única, onde as espécies naturais diferem entre si, como diferem – ou se assemelham – aos humanos.

A coexistência de lógicas distintas é uma possibilidade prevista no modelo de Descola sobre os modos de identificação com a natureza: “the native Americas offer countless instances of animic systems and combination of animic and totemic systems (...)” (1992: 115). Enquanto sistema que divide classes de pessoas do mesmo sexo em associação às categorias animais, o sistema de atribuições de duplos segue a lógica metafórica; em sua expressão efetiva na ligação ontológica com uma pessoa humana, obedece a uma lógica metonímica que corrobora o sistema animista.

⁹⁴ As classes de idade marcam o desenvolvimento da pessoa em seu ciclo de vida, mas são variáveis em duração e definidas apenas por aproximações (cf. Ramos, 1990)

Capítulo 3

Predação efetiva e simbólica: consumo e restrições alimentares

O capítulo 1 abordou a relação com o mundo animal a partir de concepções depreendidas dos mitos e de outros ambientes de reflexão cosmológicos. Mostrei, por um lado, a indistinção ontológica entre humano e animal expressa nos mitos e, por outro, a importância dos animais, especificamente do duplo-animal, entre os componentes constitutivos da pessoa humana. Neste capítulo procuro abordar o consumo dos animais, por meio da atividade de caça, como processo de formação do corpo físico; desse modo, sigo concluindo o argumento de que o mundo animal é um vetor de produção global da pessoa.

A relação instituída com o animal por meio da caça é marcada por ambigüidades e abre um campo de reflexão sobre diversas questões no âmbito da etnologia amazônica. Partindo do modo de identificação animista segundo o qual os animais são pessoas e se relacionam com os humanos enquanto sujeitos, o consumo dos animais, para além de manter o corpo físico, evoca um dilema moral e ontológico (Fausto, 2002). Este capítulo busca situar a atividade de caça no sistema produtivo dos Yanomami e explorar em que medida ela expressa, ou se expressa, efetiva e simbolicamente, no idioma da predação - descrito entre os Yanomam conforme o sistema da reciprocidade canibal. O sistema de restrições alimentares é definido como uma prática que busca evitar a contrapredação animal. As restrições alimentares são a contraface do consumo alimentar, criando laços de substância entre pessoas em determinadas fases da vida.

1. A caça como atividade produtiva

A caça é a principal e mais dispendiosa atividade de subsistência do sistema produtivo yanomami (Albert e Gomez, 1997), embora, em certas regiões alguns autores a considerem economicamente secundária em relação à produção agrícola (Smole, 1976: 176)⁹⁵. É uma atividade muito valorizada e das poucas práticas exclusivamente

⁹⁵ Trata-se de uma variação interna aos grupos yanomami, relacionada às características ecológicas e à história de contato desses grupos com outros povos do entorno: entre os Yanomami, por exemplo, a caça é uma atividade mais dispendiosa e relativamente mais eficiente do que entre os Sanumá, para quem a agricultura ocupa a maior parte do tempo de trabalho (Colchester, 1982a: 368-9).

masculinas: da adolescência até, em média, os 50 anos de idade, todo homem yanomami se dedica a ela; a faixa etária de maior produtividade é dos 20 a 30 anos. Os bons caçadores são homens de prestígio na comunidade e isso implica, principalmente, em vantagens matrimoniais (Smole, 1976; Albert e Gomez, 1997). As mulheres contribuem para o suprimento proteico, trazendo eventualmente cágados ou tatus, e freqüentemente peixes e caranguejos, mas o método empregado nesses casos é a coleta e não a caça (Good, 1989).

A atividade de caça é realizada o ano inteiro, mas seu grau de eficiência é sazonal: quando os igarapés secam, os animais tornam-se presas mais fáceis, por dois motivos: porque se formam pequenas ilhas que afugentam os animais; e segundo porque, quando a inundação baixa, os animais são forçados a beber água no leito dos rios maiores, e são encontrados com mais facilidade (Ramos, 1990).

Por meio da caça, pesca e coleta, os Yanomami adquirem 70 a 75% de proteínas indispensáveis para seu equilíbrio nutricional (Colchester, 1982a: 314). Embora o recurso de caça não seja igualmente distribuído na AIY, a caça fornece em média mais da metade das proteínas produzidas (cerca de 55%) (Albert e Gomez, 1997). Nas terras baixas do território, além dos rios serem mais piscosos, a concentração de recursos de caça é maior, sobretudo os animais de maior porte. Nas regiões montanhosas das Serras Parima e Pacairama, centro da ocupação yanomami, a abundância de caça é relativamente menor (Smole, 1976:181).

Na Amazônia, 41 espécies de mamíferos são caçados. Destas, 39% pesam menos de 5 kg, 54% são solitárias, 73% possuem hábitos noturnos e 44 % são arborícolas (Milliken et al, 2002)⁹⁶. A pesquisa de Milliken *et al* (2002), realizada na região do Homoxi, indica que os Yanomami caçam 35 espécies de mamíferos, 90 espécies de aves e 8 espécies de répteis; somam-se a estas 106 espécies de peixes pescados com anzol e linha de nylon. Além destes, crustáceos, anfíbios e larvas de insetos fazem parte da dieta.

Colchester (1982a) encontrou entre os Sanumá da Venezuela as seguintes informações nutricionais por espécie (introduzi informações sobre as famílias⁹⁷):

⁹⁶ Um dos argumentos dos estudos ecológicos para afirmar a insuficiência proteica na Amazônia consiste no tamanho relativos das espécies sul-americanas: o tapir (maior mamífero da Amazônia) pesa até 280 kg, pouco se comparado ao alce canadense (cerca de 725 kg) ou ao elefante africano (3.000 kg) (Ross, 1978). Entretanto, questões de distribuição das populações e biodiversidade zoológicas devem ser critérios considerados para o cálculo da fartura ou escassez proteica.

⁹⁷ Para uma descrição sintética das espécies, ver *Glossário de Termos Zoológicos*, Anexo 1.

Nome sanumá	Designação científica	% Calorias
<i>Wali</i>	<i>Tayassu Pecari</i> (taiaçuídeo)	47.0
<i>Posé</i>	<i>Tayassu Tacaju</i> (idem)	12.5
<i>Manashi</i>	<i>Pipile pipile</i> (cracídeo)	7.9
<i>Hasa</i>	<i>Mazama spp</i> (cervídeo)	5.9
<i>Kulemi</i>	<i>Penelope jacquacu</i> (cracídeo)	3.5
<i>Tomi</i>	<i>Dasyprocta sp</i> (dasiproctídeo)	3.3
<i>Casa</i>	Várias espécies de taturanas	3.3
<i>Wisha</i>	<i>Chiropotes spp</i> (cebídeo)	3.0
<i>Paluli</i>	<i>Crax Alector</i> (cracídeo)	2.6
<i>Ala</i>	<i>Ara chloroptera</i> (psitacídeo)	1.8
<i>Oka</i>	Várias espécies de caranguejos	1.5
<i>Pokola</i>	<i>Odontophorus guianensis</i> (possivelmente um tinamídeo)	1.4
<i>Iudumi</i>	<i>Palaeosuchus spp</i> (aligatorídeos)	1.4
<i>Hashimo</i>	<i>Tinamus major</i> (tinamídeo)	1.3
<i>Salaga</i>	Várias espécies de peixes	0.9
<i>Muspi</i>	<i>Rhaphastos spp</i> (ranfastídeos)	0.7
<i>Shabi</i>	<i>Psophia crepitans</i> (psofiídeo)	0.7
<i>Kekoi</i>	Várias aves predadoras	0.3
<i>Totoli</i>	<i>Geochelone sp</i>	0.2
<i>Kobina</i>	Várias espécies de vespa	0.1
<i>Salobiwai</i>	Várias espécies canoras (pássaros)	0.1
<i>Olagigi</i>	Várias espécies de cobra	0.1
<i>Bwábwámi</i>	Várias espécies de sapos	0.1

Fonte: Colchester, 1982a

Para a atividade de caça suprir a necessidade de uma comunidade média (50 habitantes), deve contar com um espaço florestal de 500km², equivalente a 10km² por pessoa.

A atividade de caça é dispendiosa em tempo de trabalho e o resultado muito imprevisível. É a atividade mais importante do sistema produtivo yanomami e está fortemente sujeita aos impactos de redução territorial e degradação ecológica (Albert e Gomez, 1997).

1.1. Conhecimentos e técnicas de caça

O instrumento de caça dos Yanomami é principalmente o arco e a flecha, embora o uso de espingarda seja cada vez mais freqüente (Colchester, 1982a; Albert e Gomez, 1997). Para cada tipo de presa, pontas de flecha diferentes são usadas. As pontas não são fixadas permanentemente às flechas, sendo possível trocá-las durante uma expedição. Há pontas feitas de bambu, dentes de cotia, resina e eventualmente são colocadas venenos extraídos de plantas. Em alguns casos, usam fogo para espantar as presas escondidas em tocas (Taylor, 1974, Colchester, 1982a; Good, 1989).

Diferentes técnicas de caça são empregadas conforme características da presa. Conhecer os comportamentos e hábitos dos animais é indispensável para se obter bons resultados cinegéticos. Algumas expedições são feitas com intenções de caçar espécies específicas - veado, tapir e paca - , outras não (Colchester, 1982a).

Ao andar na floresta, os caçadores ficam atentos aos ruídos e odores; os olhos e ouvidos treinados permitem localizar uma grande variedade de espécies terrestres e arborícolas, identificar rastros de animais que por ali passaram, e estimar a quanto tempo isso se deu. As marcas deixadas em terra molhada e sedimentos ainda suspensos em um pequeno igarapé indicam passagem recente do animal. Os tipos de bicadas ou mordidas em frutos caídos no chão são indícios do animal que deles se alimentou. Isso permite distinguir, por exemplo, as aves, os esquilos e os macacos. Quando o rastro de uma caça é identificado, o caçador decide se vale a pena buscá-la. Seguir os rastros exige um desenvolvido senso de direção pois o caçador é obrigado a sair de trilhas conhecidas. Muitas vezes, o caçador sobe em uma grande árvore para tentar localizar a presa mais facilmente (idem:251).

As aves são capturadas em geral em caçadas individuais ou em dupla, sem cães: tinamus, perdizes e jacutingas são facilmente percebidos por seu canto. Para localizá-los, o caçador imita seu som a fim de encorajá-los a cantar novamente. A flechada é disparada de perto, pois essas aves são terrestres (pertencem á ordem dos galiformes). Quando um bando de macacos é identificada no topo das árvores, os caçadores procuram abordá-los pelo centro do bando. Assustados, os macacos fogem em todas as direções e, em sua tendência de se reagrupar, acabam voltando ao mesmo local, onde são abatidos. Os tamanduás são geralmente caçados com machetes e lanças⁹⁸, e não com arco-e-flecha ou armas de fogo. O tamanduá-bandeira é um animal forte e extremamente resistente, que corre velozmente e deve ser perseguido até os caçadores conseguirem desferir o golpe em sua coluna vertebral (idem: 252)

⁹⁸ As lanças são instrumentos de caça surgidos entre os Sanumá do Alto Auaris por meio do contato com os Yecuana (Taylor, 1974).

Os cães são úteis na caçada de vários animais, especialmente veados, tapires, caititus, pacas, cotias e tamanduás (Taylor, 1974). Os cães são capazes de reconhecer o animal que perseguem pelos sons que emitem. Na caça ao veado, por exemplo, um caçador e seu cão conduzem-no até um local alagado, onde outros caçadores o esperam em suas canoas para flechá-lo. As pacas e cotias são geralmente encontradas durante caçadas cotidianas e capturadas em buracos ou tocas onde se esconde na fuga. Os cães auxiliam na perseguição e encurrala a presa em tocas, das quais saem quando os caçadores ateiaram fogo, ou cavam (idem).

Algumas caçadas acontecem com a intenção de buscar uma presa específica. É comum sair para caçar cotias, caititus e queixadas, tatus e macacos-aranha. Quando o caçador sai especificamente com a intenção de caçar cotia, vai até uma região conhecida por ter diversos frutos caídos no chão, e aguarda escondido até que ela apareça; quando ela se aproxima, o caçador desfere uma flechada (idem, 1982a: 255). As queixadas são caçadas em expedições coletivas. Quando, durante uma caçada cotidiana, um homem percebe pegadas de um bando de porcos, convoca a expedição coletiva na mesma tarde ou no dia seguinte. Os caçadores acompanham o rastro do bando, calculando o número e a distância de suas presas. Os tatus são localizados pelo rastro e seguidos até a toca, na qual os caçadores inserem madeira queimada produzindo uma fumaça que obriga o tatu a sair. A caça aos macacos costuma utilizar arco e flecha e pontas envenenadas. Os macacos-aranha, encontrados esparsamente na região habitada pelos Sanumá, são hoje em dia caçados com armas de fogo. (idem:254)

Além dessas técnicas, a caça noturna também tem sido empregada em canoas, com o uso de lanternas que ofuscam a presa. Os animais caçados por esse método são os jacarés, roedores noturnos e eventualmente veados. Como as lanternas são instrumentos que poucos índios possuem, o método não é amplamente difundido (idem). Pesca com fio de nylon e anzol também é realizada à medida que os instrumentos se disseminam. O número de espécies pescadas aumentou muito com a entrada desses equipamentos, tornando a pesca, sobretudo nas terras baixas, uma atividade importante para a dieta alimentar.

1.2. Caçadas cotidianas e expedições de longa duração

Em língua sanumá, *namo hu* designa as expedições de caça cotidianas individuais ou em grupo; e *hinamo hu* as expedições coletivas de longa duração (Ramos, 1990). Contrastando com estas informações, Colchester (1982a) afirma que *namo* designa "caçar" em geral: pode ser uma caçada individual ou coletiva, cotidiana ou de

longa duração, diurna ou noturna, com ou sem cães, usando ou não arco e flecha (Colchester, 1982a).

O termo que designa especificamente carne de animais é *yaro*, em yanomami ou *saló*, em sanumá. Os alimentos vegetais são *nii*. Há uma expressão específica para designar “fome de carne” (ou peixe): *naiki* (yanomami) ou *naigi* (sanumá); a fome em geral é *oki* (Lizot, 1988; Ramos, 1990).

Alguns preceitos relacionados à caça, em geral, devem ser seguidos para que o espírito do animal morto não volte para causar doenças ou até mesmo a morte: um caçador não come a carne do animal que caçou, sob risco de cair gravemente doente; entre os Yanomami orientais, se os caçadores comem sua própria caça contrariam a moral rígida que obriga à troca, ficam *sina* - maus caçadores - e nunca mais matarão um animal (Lizot, 1988).

As caçadas cotidianas, cuja finalidade é saciar a fome de carne, ocorrem durante o ano todo e podem ser realizadas individualmente ou em grupos (de cunhados, por exemplo), com ou sem cães. Os caçadores costumam sair antes de amanhecer e podem levar o dia todo na floresta, ou voltar pela tarde. Quando encontram rastros de animais que mereçam uma expedição coletiva específica, retornam e convocam mais caçadores (Colchester, 1982a).

As expedições de longa duração ocorrem com mais frequência durante a estação seca, quando são realizados os encontros intercomunitários nos quais se produzem alianças celebram rituais fúnebres, o *reahu* (yanomami ocidentais e orientais) ou *sabonomo* (sanumá). Os organizadores dessas caçadas coletivas são líderes de facções, espécie de pequenos chefes com autoridade apenas moral, mas bons oradores, habilidosos na caça e na guerra. As expedições reúnem principalmente os homens mais jovens, filhos e genros; os mais velhos só partem em expedição de longa duração se sua presença for indispensável.

Na partilha da caça, os organizadores do encontro ficam com os pedaços maiores, que serão carregados até a casa pelos filhos e genros; os outros caçadores ficam apenas com os tucanos, as araras, papagaios e outros animais menores. A carne deve ser sempre muito bem cozida, não podendo restar qualquer sinal de sangue. Comer carne crua ou mal cozida gera ulcerações gravíssimas e a pessoa acaba morrendo.

2. Caçada ritual com fins de nomeação

No capítulo 1 mencionei que, entre os Sanumá, há um procedimento de nomeação das crianças por meio do *humabi*. *Humabi* é uma categoria de difícil tradução, que literalmente significa “fazer o cóccix”. Trata-se de uma imagem vital (*uku dubi*) animal que entra no corpo da criança pelo cóccix (Ramos, 1990). O animal cuja imagem

servirá para nomear a criança é encontrado mediante uma caçada ritual. Segundo Colchester (1982a: 424), o procedimento de nomeação por meio da caçada ritual só foi registrado entre os Sanumá do Alto Auaris (Ramos, 1990) e entre os Yanomami orientais (Cocco, 1972); contudo Ramos (1990) foi quem explorou detidamente a questão⁹⁹.

Entre os Sanumá, existem três tipos de nomes próprios: os nomes pessoais, os patronímicos¹⁰⁰ e os tecnonímicos (Colchester, 1982; Ramos, 1990). O nome pessoal é o mais secreto deles, mas o sigilo se abranda com a convivência. O ritual de caça está envolvido no recebimento do nome pessoal e, simultaneamente, do espírito *humabĩ*. Embora seja uma prática comum, nem toda criança recebe o nome pessoal dessa maneira, pois a caçada envolve riscos para os pais e o bebê. Veremos adiante que essas e outras colocações sobre a caçada ritual sugerem uma outra interpretação sobre sua finalidade.

Geralmente, a caçada ritual é efetuada por ocasião do nascimento do primeiro filho de um casal, mas algumas famílias não possuem nenhum filho com o espírito *humabĩ* e algumas tem mais de um filho com ele. As razões que inviabilizam a caçada ritual são as seguintes: se o pai estiver ausente, morto, ou não puder caçar por motivos físicos ou psicológicos; se a mãe estiver doente ou não tiver marido; se um parente próximo tiver morrido pouco antes do nascimento; e por fim, se as pessoas estiverem fugindo de inimigos. As condições para realização da caçada ritual são tão rigorosas, que o fato de apenas uma criança da família possuir o nome *humabĩ* parece cumprir e satisfazer a necessidade ritual (Ramos, 1990). Quando as caçadas não se realizam, o nome pode ser dado com base em características físicas ou comportamentais, ou baseados em fatos ou circunstâncias especiais ocorridos na ocasião do nascimento (Ramos, 1990:246).

Entre os Yanomami em geral, os pais de recém-nascidos são submetidos a um resguardo, mais ou menos rigoroso conforme a região, que envolve diversas restrições alimentares cuja finalidade é preservar a saúde do bebê após o parto (Colchester, 1982; Lizot, 1988; Ramos, 1990). O pai não deve caçar, pois os bebês são muito vulneráveis ao ataque dos espíritos (ou imagens vitais) do animal morto; a atividade paterna limita-se à pesca e trabalhos leves na roça (Colchester, 1982a; Lizot, 1988; Ramos, 1990). Mesmo incorrendo riscos, a caçada com fins de nomeação é realizada para atender um outro compromisso ritual, que também envolve a integridade e saúde da criança (idem: 245)

Após o nascimento, o pai vai sozinho à floresta em busca do animal no qual está incorporado o futuro *humabĩ* de seu filho. Se tiver sorte, o animal apropriado é encontrado, morto e levado para casa sem que o caçador tenha contato direto com seus fluidos corporais. Os animais caçados nessa ocasião pertencem à categoria de animais

⁹⁹ Sobre este e outros procedimentos de nomeação entre os Yanomami, ver Cocco, 1972; Lizot, 1973; Colchester, 1982a e Ramos, 1990.

¹⁰⁰ Nome das linhagens ou sibs utilizados para designar seus membros; a transmissão desse nome se dá pela via paterna.

comestíveis e os principais são: *obo*, tatus; três espécies de macaco – *wixa*, o caiarara (*Cebus* sp), *ilo*, o guariba (*Alouatta* sp) e *paso*, o cuatá (*Ateles Belzebuth*); *pokola*, um tipo de perdiz; *paluli*, o mutum (*Crax* sp); *manaxi*, o kujubim (*Pipile kujubi*) e *kulemĩ*, um tipo de jacamim (*Psophia* sp). Alguns animais são especialmente restritos para consumo em diversas fases da vida de uma pessoa. Esses animais não podem ser caçados para fornecer o *humabi* da criança. São eles: *plolo* e *hadami*, duas espécies de ariranha (*Pteronura* sp); *saluxi*, o quati (*Nasua nasua*); *saulemi*, a preguiça (*Choloepus* sp); *kalakasa*, um tipo de arara (*Ara* sp); *holedo*, um tipo de pombo (*Columba* sp ?) e *kazu*, a capivara (*Hydrochaeris hydrochaeris*). Os pais da criança não podem, em nenhuma hipótese, comer o animal capturado na caçada ritual e até que a criança comece a comer carne de caça, nenhum animal da espécie que forneceu o *humabi* da criança poderá ser consumido (idem).

Embora a caçada ritual, tal como apresentada aqui, seja analisada por Ramos como um procedimento nominativo, os próprios dados parecem indicar que mais do que formar a pessoa por meio do nome, a caçada ritual promove a fabricação da pessoa por meio do espírito do animal que entra na criança. O procedimento é relativamente menos importante do ponto de vista da nomeação do que da composição espiritual da pessoa. Além de existirem outras técnicas onomásticas, os nomes fornecidos por meio da caçada ritual podem ser descartados, trocados por outros, cair em desuso ou simplesmente ser desconsiderados ao longo da vida da pessoa. Isso ocorre caso seja detectado um equívoco na escolha do animal, ou caso o nome seja considerado incompatível com o acervo de nomes do grupo de descendência ao qual pertence a criança. O mesmo não ocorre com o espírito do animal, que permanece na pessoa até a morte: “dos 100 casos que coletei sobre esse tipo de nomeação, em apenas 41 as crianças receberam o nome do animal morto, mas em todos os 100, elas ficaram com o espírito do cóccix (*humabi*)” (Ramos, 1990: 248).

Recai sobre a finalidade de prover um espírito animal e não tanto um nome, os riscos inerentes à caçada ritual: é a incompatibilidade com a imagem vital do animal que cria a possibilidade da criança ficar doente. A compatibilidade ou não de espíritos *humabi* pode estar ligada, além do acervo de nomes de cada linhagem, como afirma Ramos (1990: 247) aos perigos em relação ao consumo de carne de caça. Pois se os patronímicos e os nomes pessoais são distintivos de certas linhagens, as proibições alimentares também o são (Taylor, 1974 e 1979).

3. Consumo e restrições alimentares

Alguns animais são permanentemente proibidos para consumo, ou seja, estão fora da categoria de fauna comestível *saló bĩ* (em sanumá) ou *yaro pé* (em yanomam). Em geral, a literatura sobre os Yanomami não abordam os motivos que produzem tais proibições.

Entre os Achuar, por exemplo, os critérios que separam a classe dos animais comestíveis dos não-comestíveis não é definido conforme características intrínsecas às espécies, o que possibilitaria construir uma classificação taxonômica segundo caracteres morfológicos. Em geral, a proibição de determinado animal para consumo é explicada critérios advindo da ordem cosmológica: alguns animais são considerados reencarnação do espírito dos mortos e são, assim, igualmente proibidos. As espécies não-comestíveis são as que tem um valor significativo privilegiado. No caso Achuar elas estão associadas à definição nativa de impuro, um operador taxonômico utilizado em todos os sistemas classificatórios do mundo (Descola, 1989). Alguns animais, como o tapir e a aranha, são concebidos como reencarnações, eles saem da esfera da natureza e são classificados na categoria de sobrenatureza, definida por abranger os seres que são a materialização de uma forma animal ou quase humana de alma (*op. cit.*).

Mencionei no capítulo 1 que os animais concretos não são agentes patogênicos, mas suas imagens vitais (*utupë*, em yanomam, ou *uku dubĩ*, em sanumá) são potencialmente agressivas para os humanos¹⁰¹. A ação das imagens vitais pode ser agenciada pelos xamãs ou ativada quando alguém infringe uma restrição alimentar (Albert, 1985). O ataque da imagem vital do animal é uma das causas comuns de doença entre os yanomami; outras forças agressivas sociais ou sobrenaturais podem atuar sobre o corpo biológico ou ontológico das pessoas causando um desequilíbrio entre seus componentes espirituais que produzem, entre outros sintomas específicos da doença, graves alterações de consciência¹⁰².

A finalidade das restrições alimentares é salvaguardar o corpo biológico e os componentes espirituais dos humanos, evitando que a imagem vital do animal caçado ataque a imagem vital da pessoa que infringe a restrição, ou de seu filho pequeno. Da mesma forma que o consumo do animal é uma devoração de seu corpo biológico, as

¹⁰¹ Todas as ações e atividades atribuídas às imagens vitais humanas ou não humanas são traduzidas em yanomam pelo advérbio *noremi*, que precede um predicado que o descreve: *Yarobënë noremi ishóu nëhë mi tharade! Bei bë në utubinë ... yayé mai!* "Os animais comestíveis são todos, sem exceção, sobrenaturalmente agressivos! Suas imagens vitais não são os animais reais" (Albert, 1985: 148; citação de discurso nativo).

¹⁰² As doenças podem ser causadas pela ação humana por meio de feitiçaria, ou sobrenaturalmente por meio da ação de um espírito maléfico "natural" ou por meio da imagem vital de animal, vegetal, objeto, etc. O complexo sistema que abrange as teorias nosológica e etiológica dos Yanomam foi detidamente abordado por Bruce Albert, 1985.

doenças causadas pela imagem vital do animal são uma devoração do componente espiritual da pessoa. A reciprocidade predatória implicada nesse processo só pode ser evitada por meio das restrições alimentares que passo a descrever a seguir.

De modo geral, as pessoas em estados transicionais, como jovens em reclusão pubertária e pais em resguardo são os mais atingidos pela proibições. Além destes os guerreiros que retornam de um reide são submetidos a um rito *unokai* que envolve uma série de proibições alimentares (Albert, 1985). Entre os Sanumá, os velhos são os menos atingidos pelas restrições alimentares (Taylor, 1974 e 1979); o mesmo não se observou entre os Yanomam do Parafuri (Smole, 1976:194).

3.1. O sistema de restrições alimentares entre os Sanumá do Alto Auaris

Entre os Sanumá do alto Auaris, o sistema de restrições alimentares mostrou-se bastante complexo e foi analisado à luz de teorias sobre a divisão da sociedade em classes de idade

Há proibições que são perenes e afetam todos os Sanumá. Estas não serão discutidas aqui. As “proibições específicas”, como Taylor chamou, são aquelas que afetam determinado segmento social em um momento específico. Com relação ao sistema de sibs e linhagens, observou-se que não existe proibições específicas para cada um desses grupos; existem, entre as linhagens, pequenas diferenças na aplicação dos tabus, mas não são relevantes para compreender o sistema mais amplo.

Os tabus alimentares tem como finalidade evitar as doenças causadas por espíritos animais maléficos. À medida que se cresce, menores são as restrições por que menores são as chances de um espírito causar doenças e outros males. Entretanto, ao longo da vida há períodos de resguardo com pesadas restrições. A puberdade é um desses períodos; a fase de gravidez e pós-parto é outro; a caçada ritual com a finalidade de nomear as crianças também apresenta restrições. Como já mencionei, determinados animais possuem perigosos *uku dubi* e nesses casos costumam ser evitados por todos, ao longo da vida toda. As doenças são causadas pelos espíritos dos animais que morreram e resolvem vingar-se de quem os comeu e/ou matou.

A relevância do sistema de proibições alimentares na sociedade sanumá reside em sua responsabilidade na definição das classes de idade, serve de instrumento para recortar a sociedade em segmentos populacionais. São os riscos de cada pessoa na ingestão de determinados alimentos que define sua posição etária (Taylor, 1981 e Ramos, 1990).

Os segmentos populacionais aos quais se aplicam as proibições são definidos por quatro categorias principais de idade, reconhecidas pelos Sanumá. Toda fauna local

considerada comestível é objeto de proibição, mas elas não se aplicam nem às crianças pequenas, jovens demais para comer carne, nem aos mais velhos, que podem comer de tudo (Taylor, 1979).

Às dez classes de idade apresentadas no projeto, recolhidas na obra de Ramos (1990), acrescentei mais uma, somando onze, conforme o trabalho de Taylor (1979). A diferença é que Taylor admite a categoria pós-púbere, e Ramos não¹⁰³. Na conformação de Taylor, temos então as seguintes categorias:

- 1 – *oxidi*, “de colo”
- 2 – *ulu*, “pequenos”
- 3 – *padaxibi*, “pré-púbere”
- 4 – “pós- púbere”
- 5 – “solteiro”
- 6 – *haaba de*, “pais de 1º filho”
- 7 – “pais de 2º filho”
- 8 – *hokolomotete-waikiade*, “pais de 3º filho”
- 9 – *pada daude*, “maduros”
- 10 – *pada*, “avós”
- 11 – *padaxibi*, “velhos”

Em cada fase da vida, uma pessoa está vulnerável a determinados espíritos. E para diferentes espíritos, também diferentes proibições (Taylor, 1979 e 1981). As crianças pequenas são as principais vítimas dos espíritos maléficos e possuem mais restrições alimentares que os adultos. Entretanto, no período de 4 anos até a puberdade, as crianças podem comer quase tudo, ficando atrás apenas dos velhos, *padaxibi*, a classe etária menos afetada. Durante todo o período da puberdade, meninos e meninas tem pesadas proibições alimentares.

Reproduzo a seguir uma tabela apresentada por Taylor (1979), a partir de dados colhidos na linhagem Kadimani, que ilustra as idades mais sujeitas às restrições alimentares, e as respectivas espécies animais proibidas:

Restrições alimentares por classe de idade (dados Sanumá)

	<i>Obo (tatu)</i>	<i>Koali (macaco noturno)</i>	<i>Sozo (sapo)</i>
“de colo”			
“pequenos”			
“pré-púbere”	+	+	+

¹⁰³ A opção por ficar com os dados de Taylor foi mais ou menos aleatória, uma vez que não fiz pesquisa de campo para verificá-los; contudo, Taylor pesquisou detidamente o sistema de tabus alimentares ao qual se vinculam as categorias de idade, enquanto que a obra de Ramos dedica-se a uma variedade de temas

"pós-púbere"	+	+	+
"solteiro"		+	+
"pais de 1º filho"		+	+
"pais de 2º filho"			+
"pais de 3º filho"			+
"maduro"			+
"avós"			+
"velhos"			

A análise de Taylor mostra que o sistema de tabus alimentares fornece uma classificação de linhagens e núcleos agnáticos que obedece uma lógica para-totêmica¹⁰⁴, isto é, a proibição de certas espécies animais pode seguir uma lógica alternativa para usá-los como totens. O percurso para chegar a essa afirmativa partiu da constatação de que as diferentes linhagens ou núcleos agnáticos apresentam variações na aplicação das proibições. Todas as onze unidades sociais selecionadas (sete linhagens e quatro núcleos agnáticos) contam com o mesmo estoque de animais comestíveis proibidos, compartilham o conhecimento sobre qual penalidade está associada às diversas espécies (por exemplo: comer tartaruga, larva de vespa ou caranguejo em momentos proibidos causam furúnculo; comer carne de coruja dá dor de ouvido, etc) e valem os mesmo segmentos sociais já mencionados; entretanto, há diferenças nas regras de aplicação¹⁰⁵. Todas as unidades sociais selecionadas (linhagens e núcleos agnáticos) apresentam um grupo de proibições distintivas principais, como é o caso de *Kadimani*, que proíbe o sapo para quase todas as idades¹⁰⁶. Tais proibições distintivas contribuem para identificar cada uma das unidades, pelos próprios Sanumá, e aí reside a lógica para-totêmica de classificação. Taylor chama atenção para o fato de que, durante suas pesquisas, os informantes forneciam informações muitas vezes desencontradas sobre o sistema de proibições alimentares; mas sugere que isso não seja reflexo de um sistema em si ambíguo, mas sim de um conhecimento heterogêneo dos Sanumá sobre ele. O essencial é que a classificação para-totêmica aparece como característica de uma lógica que opera no pensamento Sanumá, e não como modelo abstraído pelo antropólogo.

Se lembrarmos que na caçada ritual, o animal caçado deve satisfazer a um estoque de nomes permitidos pela unidade social, sugiro que a classificação para-

¹⁰⁴ O termo *para-totêmico* é utilizado por Taylor na acepção de Levi-Strauss (1966), já discutida nessa sessão.

¹⁰⁵ Nesses pontos, Taylor denotou três diferenças entre o sistema Sanumá e o sistema Yanomam, estudado por Lizot (1971, 1976 e 1977) e Chagnon (1968a). A primeira é que enquanto cada espécie animal está, para os sanumá, associada a uma penalidade específica, entre os Yanomam todas as espécies oferecem um risco generalizado de ulcerações e morte; em segundo lugar, as proibições entre os Yanomam variam conforme a região e não, como entre os sanumá, conforme a linhagem (uma vez que, como já foi mencionado, os yanomam não possuem linhagens); por fim, a variação nas proibições são, para os Sanumá, em termos da regra de aplicação, enquanto para os Yanomam são em termos das espécies proibidas (Lizot, 1976).

¹⁰⁶ Em seu trabalho (1979), Taylor apresenta uma tabela contendo as espécies distintivas de cada unidade social selecionada; segundo sua pesquisa, para essas sete unidades, a fauna envolvida nas proibições contava com cerca de 80 espécies.

totêmica tem outros desdobramentos além das proibições alimentares. Mas isso não foi explorado pelos autores que se detiveram nesta questão entre os Sanumá.

Como nota explicativa, devo mencionar que a diferença entre classificação totêmica e para-totêmica é que na primeira as categorias da fauna são associadas às unidades sociais enquanto totens, e na segunda as categorias animais podem não ser totens, mas serem simplesmente proibidas aos membros de uma unidade social particular (Taylor, 1979)

O caso Sanumá difere um pouco de ambas as formas de classificação acima descritas. Enquanto o totemismo opera uma associação entre uma unidade social e um determinado animal, todas as unidades sociais sanumá proíbem todas as espécies. A associação efetiva é portanto com uma ou mais proibições distintivas de uma unidade social particular. Nesse sentido as unidades sociais podem ter mais de um totem, e diferentes unidades sociais podem possuir alguma proibição distintiva em comum, mas não todas. Essas espécies formam "grupos discretos", dos quais cada linhagem ou núcleo agnático tem suas próprias espécies proibidas distintivas e que não dividem com nenhuma outra unidade.

Referências Bibliográficas

ALBERT, B.

- 1985 *Temps du sang, temps de cendres. Representation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*. (Tese de Doutorado). Université de Paris X
- 1991 *A Fumaça do Metal: História e Representação do Contato Entre os Yanomami*. in: Anuário Antropológico, 1989. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro.
- 2002 O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza, in: Albert, B. e Ramos, A. (orgs.) *Pacificando o Branco. Cosmologias do contato Norte-Amazônico*. São Paulo: Ed. Unesp.

ALBERT, B & GOMEZ, G. G.

- 1997 *Saúde Yanomami: Um Manual Etnolinguístico*. Belém. Museu Goeldi

BARANDIARÁN, D.

- 1965 Mundo espiritual e shamanismo sanema. In: *Antropologica*, Instituto Caribe de Antropologia y Sociologia de la Fundación La Salle de Ciências Naturais.
- 1968 El Fuego entre los indios Sanema – Yanoama. In: *Antropologica*, 22. Instituto Caribe de Antropologia y Sociologia de la Fundación La Salle de Ciências Naturais.

BERLIN, B.

- 1969 Folk Taxonomies and Biological Classification in: Tylor, S. (org.) *Cognitive Anthropology*
- 1973 General principles of classification and nomenclature in folk biology in: *American Anthropologist*, 75: 214 – 242.

BOBBIO, Norberto et al

- 1995 *Dicionário de Política*. Brasília: Editora UnB.

BORGES, Maria Inês Smiljanic.

- 1995 *Das amazonas aos Yanomami: fragmentos de um discurso exotizante*. Brasília: UnB. 84 p. (Dissertação de Mestrado)
- 1999 *O corpo cósmico: o xamanismo entre os Yanomae do Alto Toototobi*. Brasília: UnB. (Tese de Doutorado)

CHANGON, N.

- 1968b The culture-ecology of shifting (pioneering)cultivation among the Yanomamö indians. In: *Proceedings VIII International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences 3*: 249-255.

COLCHESTER, M.

- 1981 Ecological Modelling and Indigenous System of Resource Use: some examples from Amazon of South Venezuela. *Antropologica*. Caracas, vol. 55, p. 51-72.
- 1982b The cosmovision of the Venezuelan Sanema in: *Antropologica*, vol. 56, p. 97-122.
- 1983b Identificación preliminar de la fauna silvestre conocida por los Sanema. Ms. Venezuela.

DESCOLA, Phillipe

- 1989 La Selva Culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar. Colección 500 Años, nº17. Coedición Abya Ayala e MLAL.
- 1992a El determinismo raquífico. *Etnológica*. V.1 (1): 75-85. México.
- 1992b Societies of nature and the nature of society in: A. Kuper (org.) *Conceptualizing society*. Londres: Routledge.
- 1993 Les affinités sélectives: alliance, guerre, et prédation dans l'ensemble jivaro, in: Descola , P & Taylor, A.C. (orgs.) *La remontée de l'Amazone: anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes*. *L'Homme*, 126-128, p. 171-90.
- 1996 Constructing natures: symbolic ecology and social practice in: P. Descola & G. Pálsson (orgs.) *Nature and Society: anthropological perspectives*. Londres: Routledge.
- 1997 Ecologia e Cosmologia. In: *Faces do Trópico Úmido: conceitos e questões sobre o desenvolvimento e meio ambiente*. Ed. MPEG, pp. 243-261.
- 1998 Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia, in: *Mana*, 4(1), p. 23-48.

DESCOLA, Ph. & PALSSON, G.(orgs.)

- 1995 *Nature and Society Anthropological Perspectives*. Londres, Routledge.

DURHAM, E.

- 2003 Chimpanzés também ama: a linguagem das emoções na ordem dos primatas, in: *Revista de Antropologia*, vol. 46, nº 1. São Paulo: Depto de Antropologia/USP

DURKHEIM, E & MAUSS, M.

- 1969[1903] De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives - in: *Journal Sociologique*, textos selecionados de *L'Année Sociologique* Paris: PUF, 395 - 461.

ELLEN, R.

199 *Indigenous knowledge of rainforest: perception, extraction and conservation*

GOOD, K.R.

1989 *Yanomami hunting patterns: trekking and garde relocation as na adaption to game availability in Amazonia, Venezuela.* University of Florida.

FAUSTO, C.

2001 *Inimigos Fiéis. História, Guerra e Xamanismo na Amazônia.* São Paulo: Edusp

DATA Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia in: *Mana* Rio de Janeiro

GONÇALVES, Marco Antonio.

2001 *O Mundo Inacabado. Ação e criação em uma cosmologia amazônica.* Rio de Janeiro: editora UFRJ.

GIANINNI, I.

1991 *A ave resgatada: a impossibilidade da leveza do ser,* Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo.

1994 Os índios e suas relações com a natureza in: Grupione, L. D. (org.) *Índios no Brasil*, MEC, Brasília, p. 145-152.

INGOLD, T.

1995 Humanidade e Animalidade, in: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 28.

LANGDON, E. J.

1995 A morte e o corpo dos xamãs nas narrativas Siona, in: *Revista de Antropologia*, vol 38, nº 2. São Paulo: Depto. de Antropologia/USP.

LEVI-STRAUSS, Claude

1986a[1962] *O Totemismo Hoje.* Lisboa: Edições 70.

1986b[1985] *A Oleira Ciumenta.* São Paulo: Brasiliense.

1989[1962] *O Pensamento Selvagem.* Campinas: Papirus.

1993[1973] *Antropologia Estrutural Dois.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

2004[1964] *O Cru e o Cozido (Mitológicas v. 1).* São Paulo: Cosac&Naify

LIMA, T.

- 1996 O Dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi, em: *Mana*, vol. 2, nº 2, pp. 21-48.
- 1998 Por uma teoria da distinção natureza e cultura na cosmologia Juruna - paper GT Etnologia Indígena.

LIZOT, J.

- 1980a População, Recursos e Guerra entre os Yanomami In *Religião, Guerra e ??*: 111-145, (2).
- 1980b La agricultura Yanomami. In: *Antropologica* nº 53.
- 1988a *O Círculo dos Fogos: Feitos e Ditos dos Índios Yanomami*. São Paulo. Martins Fontes.
- 1988b Los Yanomami. in: *Los Aborígenes de Venezuela*. Caracas, Fundación La Salle/Monte Avila Editores.

MEGGERS, B.

- 1954 Environmental Limitations on the Development of culture. *American Anthropologist* 56(5): 801-824.

MIGLIAZZA, E.

- 1972 *Yanomama grammar and intelligibility*. s.l. : University of Indiana. (Tese de Doutorado)
- 1982 Linguistic prehistory and the refuge model in Amazonia. In: PRANCE, G. T., org. *Biological diversification in the tropic*. New York : Columbia University Press. P. 497-519.

MILLIKEN, W.; ALBERT, B.; GOMEZ, G.G.

- 1999 *Yanomami: a forest people*. Kew: Royal Botanic Gardens. 169 p.

OVERING, J.

- 1983/84 Elementary Structures of Reciprocity: a comparative note on guianense, central brazilian and north-west amazon socio-political thought, in: *Antropologica*, nº 59-62. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales.
- 1995 O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões. In: *Mana* 1 (1). Rio de Janeiro: UFRJ.

RAMOS, Alcida

- 1990 *Memórias Sanumá. Espaço e Tempo em umas Sociedade Yanomami*. Ed. Marco Zero.

RAMOS, A. e ALBERT, B.

- 1977 Descendência e afinidade: o contraste entre duas sociedades yanoama. *Série Antropologia*, nº 18, Universidade de Brasília.

RAMOS, Alcida e PEIRANO, Mariza.

- 1973 O simbolismo da caça em dois rituais de nomeação. Departamento de Ciências Sociais da UNB. Circulação interna.

RIVIÈRE, P.

- 1993 The amerindianization of descent and affinity, in: Rupp-Eisenreich, B (org.) *Histoires de l'anthropologie: XVI-XIX siècles*. Paris: Klincksieck.
- 1995 AAE na Amazônia. *Revista de Antropologia*. Vol. 38, nº 1. São Paulo: Depto. de Antropologia, FFLCH, USP.
- 2001 A predação, a reciprocidade e o caso das Guianas – *Mana*, vol.7/1.

ROOSEVELT, A.

- 1992 Arqueologia Amazônica, in: Carneiro da Cunha, M. (org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

SAHLINS, M.

- 1978 A Primeira Sociedade da Afluência. In: Edgar Assis Carvalho. *Antropologia Econômica*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas.
- 2003 *Cultura e Razão Prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor

SMILJANIC, M. I.

- 1999 *O Corpo Cósmico: O Xamanismo entre os Yanomae do Alto Toototobi*. (Tese de Doutorado). Universidade de Brasília.

TAYLOR, A.C.

- 1984 L'americanisme tropical: une frontèire fossile de l'ethnologie? in: Rupp-Eisenreich, B (org.) *Histoires de l'anthropologie: XVI-XIX siècles*. Paris: Klincksieck.

TAYLOR, K. I.

- 1974 *Sanuma Fauna: Prohibitions and Classifications*. Caracas: Fundación La Salle.
- 1979 Sanuma food prohibitions and para-totemic classification in: *Antropologica*, vol. 51, p. 63-92.
- 1996 A Geografia dos Espíritos: o xamanismo entre os Yanomami setentrionais in: Langdon, E. J. M. (org.) *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*. Ed UFSC, Florianópolis, p. 117-151.

TOLEDO, V.M.

- 1990 La perspectiva etnoecológica: cinco reflexiones acerca de las ciencias campesinas sobre la naturaliza con especial referencia a Mexico. *Ciencias*. No. Especial 4:22-29.
- 1992 What is Ethnoecology? Origins, scope and implications of a fising discipline. *Etnoecológica*, vol. 1, n.1

VIVEIROS DE CASTRO, E.

- 1996a Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio. *Mana*, vol 2, nº 2. PPGAS, MN, UFRJ
- 2002a O nativo relativo – *Mana*, vol.8/1.
- 2002b Esboço de cosmologia yawalapítí, in: *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac&Naify.
- 2002b Imagens da natureza e da sociedade, in: *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac&Naify.

WILBERT, J. & SIMONEAU, K.

- 1990 *Folk Literature os the Yanomami Indians*. Los Angeles. University of California Press.

Anexo 1

Glossário de termos zoológicos*

Este glossário foi elaborado a partir dos animais (designações comuns ou genéricas) que apareceram na literatura etnográfica yanomami. Quando a descrição apresenta informações técnicas, os termos zoológicos correlatos, relativos às famílias, subordens e ordens, bem como termos de anatomia zoológica, foram acrescentados.

Sempre que possível, as espécies mencionadas ao longo do texto foram descritas aqui;; quando a descrição da espécie não foi encontrada, manteve-se nota sobre a designação comum ou genérica.

Lista de reduções:

ANAT.ZOO Anatomia zoológica [Estudo e conhecimento da organização interna de qualquer animal, por meio da dissecação.]

ARAC Aracnologia [Ramo da zoologia que estuda os aracnídeos.]

BIOGEO Biossociologia [Estudo das bases biológicas do comportamento social dos animais.]

BIOQ Bioquímica [Ciência interdisciplinar que utiliza princípio e métodos da química no estudo das transformações que ocorrem em substâncias e moléculas provenientes de seres vivos]

CARC Carcinologia [Ramo da zoologia que trata dos crustáceos.]

ECO Ecologia [Ramo da biologia que estuda as relações dos seres vivos entre si ou com o meio orgânico ou inorgânico no qual vivem.]

ENT Entomologia [Ramo da zoologia que estuda os insetos.]

HERP Herpetologia [Ramo da zoologia que estuda os répteis e também os anfíbios.]

ICT Ictiologia [Ramo da zoologia que estuda os peixes.]

MASTZOO Mastozologia [Ramo da zoologia que estuda os mamíferos.]

MORF.ZOO Morfologia zoológica.

ORN Ornitologia [Ramo da zoologia que estuda as aves]

A

Abelha: ENT. Designação comum aos insetos himenópteros, cosmopolitas, da super-família dos apoídeos, com milhares de espécies solitárias, sociais ou parasitas, que se distinguem das vespas por apresentarem pêlos, especialmente no tórax, ramificados e plumosos **1.1.** abelha social (*Apis mellifera mellifera*), de origem européia, cujas operárias possuem 12mm a 13mm de comprimento e apresentam pêlos do tórax mais escuros; abelha-alemã, abelha comum, abelha-da-europa, abelha-do-reino, abelha-de-mel [Introduzida no Brasil em 1839, para suprir apiários na produção de mel e cera] **1.2.** abelha social (*Apis mellifera ligustica*), originária do sul da Europa, cujas operárias

* Fonte: Dicionário Houaiss, 2001, Rio de Janeiro: Editora Objetiva

apresentam faixas amarelas nos segmentos abdominais; abelha-amarela, abelha-italiana [É no Brasil a subespécie preferida pelos apicultores] 1.3. abelha social (*Apis mellifera scutellata*), cujas operárias medem de 10mm a 11mm de comprimento e apresentam marcas amarelo-avermelhadas no abdome; é considerada a mais agressiva das abelhas manejadas em apiários; abelha-africana [de origem africana, foi introduzida no interior de São Paulo em 1956, de onde se espalhou rapidamente para outros estados do Brasil e países].

Abelha-da-Terra: ENT. Designação comum a diversas espécies de abelhas, da subfamília dos meliponíneos, que, sendo nativas do Brasil, estão em oposição às abelhas-do-reino, de origem européia; abelha-indígena, abelha-do-pau, abelha-sem-ferrão, irá, mel-de-pau.

Acarino: ARAC Ordem de arácnidos, especialmente terrestre, de vida livre ou parasitária, distribuição cosmopolita e cerca de 20.000 espécies descritas, que congregam os vulgarmente conhecidos carrapatos, micuins e ácaros em geral, de corpo geralmente oval e compacto, com abdome curto e não segmentado.

Acipitrídeos: ORN. Família de aves falconiformes, cosmopolita, com mais de 200 espécies, que incluem gaviões e águias, entre outros de bico adunco e garras afiadas, asas geralmente largas e arredondadas nas pontas.

Actinoptérigio: ICT Classe de peixes dividida em duas subclasses, 42 ordens, 432 famílias, 4.075 gêneros 23.681 espécies, representando cerca de 42% das espécies conhecidas; possuem pré-maxila e maxila, narinas não internas, palato quadrado não fundido no crânio e nadadeira dorsal única ou dividida.

Agami: ORN. *Japacanim (Donacobius atricapillus)*.

Águia: ORN. Designação comum a diversas aves falconiformes, da família dos acipitrídeos, especialmente aquelas de grande porte, predadoras, dotadas de bico e garras de considerável robustez; cordugal.

Águia-Brasileira: ORN *Gavião-Real (Harpia harpyja)*.

Alcedinídeo: Família de aves coraciformes vulgarmente conhecidas como martins-pescadores, encontradas especialmente nas áreas tropicais e subtropicais, dotadas de bico grande, pescoço curto e plumagem geralmente adaptada à vida aquática, onde capturam peixes e outros pequenos animais em rápidos mergulhos.

Aligatorideo: HERP Família de répteis crocodilianos de água doce, com sete espécies, conhecidas vulgarmente como jacarés.

Amblicero: ENT Subordem de insetos ápteros da ordem dos firiápteros que reúne 75 gêneros e cerca de 850 espécies e se caracteriza pelas antenas mais ou menos clavadas e geralmente ocultas em focetas e presença de palpos maxilares.

Amblípigo: ARAC Ordem de artrópodes arácnidos, privativa das regiões tropicais e subtropicais que reúne cerca de 60 espécies.

Anaconda: HERP *Sucuri (Eunectes Murinus)*.

Anapsida: HERP Subclasse de répteis que inclui uma única ordem vivente, a dos quelônios, com crânio sólido, sem aberturas temporais.

Anelídeo: ZOO Filo de invertebrados dos vermiformes, celomados, que inclui as minhocas,

sanguessugas e poliquetas de corpo segmentado, cerdas quitinosas laterais, sistema circulatório fechado e intestino tubular, que se estende da boca ao ânus.

Anfibios: ECO 1 Que pode viver tanto em terra como na água (diz-se de animal ou vegetal); 2 HERP Classe dos animais vertebrados, que inclui os sapos e salamandras de pele lisa, sem escamas, rica em glândulas de veneno e muco (na maioria das espécies os adultos são terrestres e as larvas aquáticas).

Anfisbenídeo: família de lagartos de vida subterrânea, que reúne 130 espécies, conhecidas vulgarmente como cobras-de-duas-cabeças.

Anguiliforme: Que possui forma de enguia.

Anopluro: ENT Ordem de pequenos insetos ectoparasitas, com cerca de 500 espécies descritas, vulgarmente denominadas de piolhos: são desprovidos de asas, apresentam peças bucais sugadoras, cabeça mais estreita que o tórax e alimentam-se exclusivamente de sangue de mamíferos, incluindo o homem.

Anuro: ZOO 1 Que não possui cauda 2 Ordem de anfíbios que compreende os sapos, as rãs e as pererecas, de cauda ausente nos adultos, cabeça fundida ao corpo e membros posteriores desenvolvidos para o salto e a natação [são ovíparos e se desenvolvem a partir de girinos aquáticos.]

Ave: ORN Designação comum aos animais vertebrados, ovíparos, da classe Aves, de corpo coberto por penas, membros anteriores modificados em asas, e bico córneo, sem dentes.

Apoídeos: Superfamília dos insetos himenópteros que reúne, segundo as diferentes classificações, de seis a 13 famílias de abelhas; apresentam o primeiro segmento dos tarsos posteriores dilatado e um lobo arredondado de cada lado do pronoto.

Apodídeo: ORN Família de aves apodiformes, vulgarmente conhecidas como andorinhões, migratórias, de pescoço e bico curtos, este largo na base, próprio à captura de insetos em voo, asas longas, estreitas e rígidas, e pés muito pequenos, com dedos incapazes de se firmarem em galhos ou fios.

Apodiforme: ORN Ordem de aves que inclui os beija-flores e os andorinhões, de pés pequenos e asas longas e pontudas, adaptadas para o voo rápido.

Áptero: Desprovido de asas, desalado. 1.1 Antiga categoria taxonômica lineana que integrava as pulgas e outros insetos desprovidos de asas, sem correlação com as classificações atuais.

Aracnido: classe de artrópodes quelicerados, cosmopolita, que reúne 50.000 mil espécies distribuídas em onze ordens, vulgarmente conhecidos por aranhas, ácaros e escorpiões; caracterizam-se pela presença de quatro pares de patas e um par de palpos, pelo corpo dividido em cefalotórax e abdome e pela ausência de antenas.

Araçari: ORN Designação comum a diversas aves piciformes, da família dos ranfastídeos, que se assemelha ao tucano, sendo porém de menor porte, e de plumagem dorsal geralmente verde e não preta; tucani, tucaninho ou tucunú.

Araneido: ARAC Ordem de artrópodes, típica da classe dos aracnídeos, que reúne mais de 30.000 espécies de aranhas predatórias, com ampla distribuição continental; possuem abdome não segmentado ligado ao cefalotórax através de um pedicelo estreito e quelíceras formadas por dois segmentos.

Aranha: ARAC designação comum a todas as espécies de artrópodes arácnidos, da ordem dos araneídeos, de aspecto e proporções variadas [várias espécies dispõem de glândulas na extremidade posterior do abdome que produzem seda para a construção de teias].

Arara: 1 ORN Designação comum de algumas aves psitacíformes da família dos psitacídeos, (*Anodorhynchus*, *Ara* e *Cyanopsitta*), que ocorrem na América Latina, possuem grande porte e são dotadas de bico alto, recurvado e de cauda longa. 2 ORN arara (*Ara macao*) encontrada do México à Amazônia, até o norte do Mato Grosso, Sudeste do Pará, Maranhão e Bolívia, com até 89 cm de comprimento, plumagem geral vermelha com verde, asas em azul e amarelo, e face nua branca; arara-vermelha, araracanga, ara-macau, ararapiranga 2.1. ORN arara (*Ara chloroptera*) encontrada em matas e capões, da América central ao Paraguai, norte da Argentina, no Brasil oriental, e na região Amazônica; de até 90 cm de comprimento, com plumagem geral vermelha, asas verde e azul e face branca com finas fileiras de penas vermelhas; arara-vermelha-grande, ararapiranga.

Arborícola: Próprio de ser que vive nas árvores.

Ardeídeo: ORN família de aves ciconiiformes, geralmente paludícolas com cerca de 18 gêneros, vulgarmente conhecidas como garças e socós, de ampla distribuição em região tropicais, temperadas e também em ilhas; possuem pernas ededos compridos, pescoço fino e anguloso, bico longo e pontiagudo, cauda curta e plumagem rica em pó, com a função de proteger e impermeabilizar as penas.

Ariranha: MASTZOO Mamífero carnívoro, diurno e semi-aquático, da família dos mustelídeos (*Pteronura brasiliensis*), encontrado da Venezuela e Colômbia ao Norte da Argentina; com cerca de 1 m de comprimento, corpo marrom, garganta manchada de creme e cauda achatada em forma de remo; onça-d'água [Vive em bandos e se alimenta basicamente de peixes]

Arraia: Ver raia.

Artiodáctilo: MASTZOO Espécime dos artiodáctilos; ordem de mamíferos ungulados, herbívoros, que inclui porcos, camelos e ruminantes. Possuem dedos pares e estômago complexo, geralmente dividido em câmaras.

Artrópode: ZOO Filo de animais invertebrados, que se caracteriza pela presença de corpo segmentado, membros locomotores articulados em número par e exoesqueleto quitinoso; os crustáceos, insetos dipólodes, quilópodes e aracnídeos são as principais classes componentes.

Auquenipterídeo: ICT Família de peixes teleósteos, da ordem dos siluriformes fluviais, com cerca de 21 gêneros e 60 espécies; são encontrados na América do sul tropical e no Panamá; possuem placas ósseas granulosas na cabeça, e apresentam em sua maioria nadadeira adiposa.

B

Bacurau: ORN Designação comum a várias aves caprimulgiformes da família dos caprimulgídeos, do gênero *Chordeiles*, *Podager*, *Caprimulgus* e *Nyctidromus*, dentre outros, de plumagem muito macia e vôo silencioso; possui hábitos noturnos e alimentam-se de insetos.

Beija-flor: ORN Designação comum às aves apodiformes da família dos troquilídeos, encontradas nas três Américas; de asas longas, bico longo e fino e língua muito comprida, usada para retirar o

néctar das flores; binga, chupa-flor, chupa-mel, cuitelinho, guanambi, pica-flor [são capazes de vôos velozes e pairados pela grande velocidade de batidas de asas.]

Bentônico ou Bêntico: BIO relativo ou pertencente a bento. 2. GEO OCN que compreende todo o relevo submarino, continental e abissal, incluindo as fossas oceânicas.(diz-se de região).

Birigüi: Ver Maruim.

Bradipodídeo: MASTZOO Família de preguiças com um único gênero (*Bradypus*), e três espécies conhecidas como preguiças de três dedos.

Braquiúru: MORF.ZOO 1 Que ou aquele que tem cauda curta. CARC 2 Subordem de crustáceos decápodes, que abrange os vulgarmente chamados siris e caranguejos; apresentam abdome reduzido e oculto sob o tórax, carapaça larga e fundida, e as primeiras patas assemelham-se a fortes quelópodes.

Boídeo: HERP Família de cobras tropicais, com cerca de 40 espécies que incluem, entre outras, a sucuri e a jibóia.

Borboleta: ENT Designação comum a todas as espécies de insetos lepdópteros da subordem dos ropalóceros; geralmente diurnos, possuem antenas com as extremidades apicais dilatadas e asas sem frêmulos; panapaná.

Bugio: MASTZOO 1 Designação comum a todas as espécies de primatas; macaco. 2 Designação comum aos macacos da família dos cebídeos do gênero *Alouatta*, que ocorrem das florestas do sul do México à Argentina; com cerca de 50 centímetros de comprimento, cauda preênsil e pelagem densa, especialmente sob o focinho, formando uma barba espessa; aquiui, barbado e guariba [Habitam a copa das árvores onde se alimentam de frutos e folhas e se fazem notar pela voz grave e alta. 2.1 Macaco (*Alouatta fusca*) que ocorre nas florestas costeiras do sudoeste brasileiro e no nordeste da Argentina; de pelagem geralmente marrom-avermelhada no macho, sendo a fêmea mais clara; bugio ruivo, guariba. 2.2 Macaco (*Alouatta caraya*) encontrado na região central da América do Sul, de pelagem inteiramente negra ou marrom escura nos machos, sendo as fêmeas marrom-amareladas; bugio-preto, guariba preto 2.3 MASTZOO macaco (*Alouatta seniculus*) encontrado no norte e no oeste da Amazônia, de pelagem vermelho- escura, exceto nas costas que são alaranjadas; arauatu, bugio labareda, guariba vermelho.

Bufonídeos: Família de anfíbios anuros terrestres, que compreende os sapos mais conhecidos, com cerca de 300 espécies, encontradas em quase todo o mundo; possuem a pele rugosa e seca, e um par de grandes glândulas de veneno atrás dos olhos.

C

Cágado: HERP designação comum a diversos quelônios de água doce, onívoros, pertencentes à família dos quelídeos encontrados especialmente em rios e lagoas rasas, de pescoço geralmente longo e carapaça chata; acangapara, ajapá, cágado de água doce.

Caiarara: 1 MASTZOO Designação comum a duas espécies de macacos do gênero *Cebus*, da família dos cebídeos, encontradas na Amazônia, com cerca de 45 centímetros de comprimento e cauda longa e preênsil; cairara, sairara [São diurnos, arborícolas e vivem em bandos de até 30 indivíduos.] 1.1 Macaco da família dos cebídeos (*Cebus olivaceus*), encontrado na Amazônia, ao

norte do rio Amazonas e leste do rio Negro, de pelagem marrom-escuro, quase negra nas extremidades, e cabeça amarelada. **1.2 Macaco da família dos cebídeos (*Cebus albifrons*)**, encontrado na Amazônia, especialmente ao sul do rio Amazonas e a oeste do rio Tapajós, de pelagem marrom- amarelada e cabeça esbranquiçada com a parte superior negra; caiarara-branco, saitaúá. Cf. *Macaco- prego*.

Caititu: 1 MASTZOO Mamífero artiodátilo da família dos tiaiçuídeos (*Tayassu Tacaju*), diurno e florestal, encontrado dos Estados Unidos ao norte da Argentina, com cerca de 90 centímetros de comprimento e pelagem cinza escura com uma faixa branca no pescoço em forma de colar; catete, cateto, pecari, porco do mato (vive em bandos de até 20 indivíduos)

Calitriquídeo: MASTZOO Família de pequenos primatas florestais, encontrados nas Américas Central e do Sul, com cinco gênero e cerca de 20 espécies conhecidas vulgarmente como saguis ou micos.

Canoro: Adjetivo - que produz som agradável; que canta bem; harmonioso, melodioso, sonoro.

Capivara: MASTZOO Grande roedor semi-aquático, único da família dos hidroquerídeos (*Hydrochaeris hydrochaeris*) encontrado do Panamá ao Uruguai e Norte da Argentina, de corpo compacto, pelagem marrom, pernas curtas, pés anteriores com quatro dedos e posteriores com três, cauda vestigial e cabeça grande com olhos e orelhas localizados dorsalmente [é o maior roedor do mundo]

Caprimulgídeo: ORN Família de aves caprimulgiformes, vulgarmente conhecidas como bacuraus e curiangos, encontradas nas regiões tropicais e temperadas, com olhos grandes e dispostos lateralmente, bico com cerdas e plumagem geralmente matizada de cinza, negro, castanho e rufo que permite a sua camuflagem no substrato.

Caranguejo: CARC Designação comum aos crustáceos decápodes, braquiúrus, encontrados em diversos ambientes, tanto de água doce e salgada como terrestres; de carapaça larga, primeiras pernas em forma de fortes quelópodes e abdome flexionado por baixo do corpo.

Carúncula: ANATZOO Excrescência carmosa, geralmente pendente e colorida, da cabeça de certas aves.

Catartídeo: ORN Família de aves ciconiiformes, anteriormente considerada da ordem dos falconiformes, que inclui os urubus e os condores, de cabeça e pescoço nus, um denso colar de penas e narinas vazadas; alimentam-se de animais mortos e desempenham um importante papel sanitário auxiliando na decomposição da matéria orgânica.

Caxinguelê: MASTZOO Esquilo florestal encontrado na Amazônia e no leste do Brasil, com cerca de 20 centímetros de comprimento, cauda longa, partes superiores marrom- oliváceas e inferiores laranja.

Cebídeo: MASTZOO Espécime dos cebídeos; família de primatas florestais e arborícolas formada por doze gêneros e cerca de quarenta e quatro espécies, encontrado do México à Argentina; o tamanho do corpo varia entre 25 centímetros e 1 metro de comprimento, a cauda é longa, peluda, e nas espécies maiores, prênsil, os dedos são longos, finos e dotados de unhas achatadas, o polegar da mão é pequeno ou vestigial e o do pé, bem desenvolvido e oponível aos demais dedos.

Cegonha: ver maguari.

Celoma: ANAT.ZOO Cavidade do corpo derivada do mesoderma do embrião, presente em animais de diversos filos e no interior da qual se localizam as vísceras

Celomado: Provido de celoma

Ceratopogonídeo: ENT Espécime dos ceratopogonídeos; família de insetos dípteros, subcosmopolita, com mais de 1200 espécies, que reúne mosquitos muito pequenos, conhecido vulgarmente por maruins, relacionados à proximidade de corpos de água.

Cervídeo: MASTZOO Família de mamíferos artiodáctilos ruminantes, que inclui veados, cervos, alces e renas, encontrados originalmente nas Américas do Norte e do Sul e também no Velho Mundo; os machos possuem cornos geralmente ramificados, trocados periodicamente.

Cicadídeo: ENT Família de insetos homópteros, com cerca de 2.000 espécies descritas conhecidas vulgarmente por cigarra; os machos possuem um par de órgãos situados na lado ventral do abdome, com o qual produzem um som característico na época de reprodução.

Ciconiídeo: ORN Família de aves ciconiiformes, pernaltas, de ampla distribuição e representadas por espécies do velho mundo, além dos jaburus, maguaris e cabeças-secas americanos.

Ciconiiforme: ORN Ordem de aves geralmente piscívoras, na maioria tropicais, que possuem grande porte, pescoço e pernas compridas, geralmente bico longo e robusto [vários autores incluem neste grupo os catartídeos].

Cigarra: ENT Designação comum aos insetos homópteros, da família dos cicadídeos, que reúne os maiores representantes da ordem, notáveis devido à cantoria entoada pelos machos; cigarra (*Quesada Gigas*), com cerca de 65 milímetros de comprimento, que apresenta coloração geral verde com cinco estrias longitudinais negras sobre o tórax.

Clava: ANAT.ZOO Porção dilatada presente na extremidade da antena de certos insetos.

Clavada: Ver clava

Cobra coral: HERP Designação comum às serpentes venenosas do gênero (*Micrurus*), da família dos elapídeos, encontradas do sul dos Estados Unidos à Argentina; de comprimento variável, as maiores espécies podem alcançar 1,5 metros de comprimento, corpo colorido, geralmente uma combinação de anéis vermelhos, amarelos e pretos.

Coleóptero: ENT Ordem de insetos holometábolos, com mais de 350.000 espécies conhecidas vulgarmente por besouros, que se caracterizam pela presença de aparelho bucal mastigador e por quatro asas, cujo par anterior se apresenta em forma de élitro e o posterior, membranoso.

Coelho-do-mato: Ver tapiti

Colibri: Ver beija-flor

Condricte: ICT Classe de peixes dividida em duas subclasses (holocéfalos e elasmobrânquios), dez ordens, 45 famílias, 170 gêneros e cerca de 846 espécies que possuem o esqueleto cartilaginoso, crânio sem suturas, dentes geralmente não fundidos aos maxilares e substituídos seqüencialmente e escamas placóides; estão incluídos os cações, raias e quimeras.

Coraciforme: ORN Ordem de aves com ampla distribuição no mundo, representadas no Brasil pelos Martins-pescadores e as juruvas.

Coriácer: Que tem a consistência do couro.

Cosmopolita: BIOGEO. Que ocorre em todos os seis continentes e/ou águas oceânicas (diz-se de organismos, espécies, gêneros).

Cracídeos: ORN. Família de aves galiformes, arborícolas, com algumas espécies terrestres, representados pelos aracuãs, jacus, jacutingas ou cujubins e mutuns, que possuem topete, bico curto e forte, asas curtas e arredondadas; é um dos grupos mais ameaçados de extinção da América Latina.

Criptodiro: HERP Subordem de quelônios, que inclui formas aquáticas e terrestres, encontradas no mundo todo, com exceção da Austrália, distintos dos pleurodiros especialmente por recolherem a cabeça para dentro do casco flexionando o pescoço verticalmente e não lateralmente.

Cuatá: MASTZOO Designação comum aos macacos florestais, do gênero *Ateles*, da família dos cebídeos, encontrados do México à Bolívia; com cauda e membros excepcionalmente longos em relação ao comprimento do corpo, cauda prênscil e polegar pouco desenvolvido ou ausente. 1.1. Macaco amazônico da família dos cebídeos (*Ateles belzebuth*), com cerca de 50 cm de comprimento, pelagem dorsal negra ou marrom e partes inferiores brancas, amareladas ou negras; coatá-branco, macaco-aranha.

Cujubim: ORN Ave galiforme da família dos cracídeos (*Pipile cujubi*), encontrada em matas ribeirinhas, com quatro subespécies que se substituem geograficamente na América do Sul, de até 74 cm de comprimento, coloração geral negra e branca, cara nua, topete e barbela característicos; cajubim, cujubi.

Cupim: 1 ENT designação comum aos insetos da ordem dos isópteros, com cerca de 2.200 espécies reconhecidas, especialmente abundantes nos trópicos; são sociais, construindo ninhos geralmente bem visíveis e se alimentando de madeira ou outras matérias vegetais. 1.1 ENT Cupim da família dos termitídeos (*Nasutitermes globiceps*), de ampla distribuição no Brasil, que constrói ninhos em árvores, postes ou mourões, e cujo soldado apresenta prolongamento na cabeça em forma de um pontudo nariz; cabeça-de-negro, cupim-das-árvore, cupim-de-madeira. 1.2 ENT Cupim (*Cornitermes cumulans*) da família dos termitídeos encontrado no sul do Brasil, que ataca raízes de várias plantas e cujos ninhos, em forma de montículo, alcançam até 1 metro de altura, geralmente em pastagens. 1.3 ENT Cupim (*Syntermes molestus*) da família dos termitídeos, de ampla distribuição no Brasil, que possui hábitos subterrâneos e é considerado pragas de várias culturas. 1.4 ENT Cupim da família dos termitídeos (*S. grandis*), de ampla distribuição no Brasil, que ataca especialmente colmos e brotos de cana de açúcar.

Curiango: Ver bacurau.

Cutia: MASTZOO Designação comum aos roedores do gênero *Dasyprocta* da família dos dasiproctídeos, representado no Brasil por cinco espécies, com até 60 centímetros de comprimento e 4 Kg, pelagem curta e áspera, escura no dorso e esbranquiçada ou amarelada nas partes inferiores, e cauda muito curta.

Cuxiú: MASTZOO Designação comum aos macacos cebídeos do gênero *Chiropotes*, diurnos e frugívoros, com duas espécies amazônicas, de pelagem espessa, principalmente na cauda não prênscil e na barba, com topetes formados por dois tufo de pêlos [vivem no dossel da mata em bandos de até trinta indivíduos, e estão ameaçados de extinção.

Cuxiú-negro: MASTZOO Mesmo que Cuxiú (*Chiropotes satanas*)

D

Dasipodídeo: MASTZOO Família de mamíferos xenartros com 21 espécies, conhecidas vulgarmente como tatus.

Dasiproctídeo: MASTZOO Família de roedores, encontrada do México ao Sul do Brasil, com 11 espécies, que incluem as cutias e as pacas; de pelagem áspera e densa, cauda curta e patas posteriores mais compridas que as anteriores, adaptadas para correr [Algumas espécies de grande porte chegam a pesar 10 kg ou mais].

Decápode: MORF.ZOO que tem dez pés, patas ou qualquer outra espécie de membro locomotor; decapódeo, decêmpede. **1.1 CARC** Ordem de crustáceos malacostráceos, geralmente marinhos, com cerca de 10.000 espécies descritas; caracterizam-se por possuir os três primeiros pares de apêndices torácicos modificados em maxilípedes e os cinco restantes em pernas funcionais; são os vulgarmente conhecidos por camarões, lagostas, caranguejos e siris.

Didelfídeo: MASTZOO Família de mamíferos marsupiais que inclui o gambá e a cuíca, encontrados do sul do Canadá à Argentina, de cauda longa, preênsil e geralmente com poucos pêlos, patas com cinco dedos, de polegar grande e oponível aos demais; a maioria das espécies é arborícola e noturna.

Digitígrado: ZOO Que ou aquele que anda sobre os dedos, como, por exemplo, os gatos e os cachorros.

Dióico: Química - que possui dois grupamentos químicos carboxílicos.

Díptero: ENT Ordem de insetos holometabólicos, com cerca de 150.000 espécies, de ampla dispersão no mundo, vulgarmente conhecidos por moscas, mosquitos e mutucas; distinguem-se dos demais insetos, por terem apenas o par de asas correspondentes às anteriores, e as posteriores transformadas em estruturas denominadas balancins, que funcionam como órgão de equilíbrio.

Discóide: Que tem a forma plana e circular de um disco.

Dorsal: ANAT.ZOO Relativo às costas ou ao lado do corpo onde estão as vértebras; situado sobre o dorso (diz-se de qualquer estrutura ou apêndice.)

E

Ectoparasita: ECO Que ou o que vive sobre outro organismo.

Elapídeo: HERP Família de serpentes proteróglifas, altamente venenosas, que inclui a cobras- coral, najas e mambas, encontradas em todos os continentes, menos na Europa.

Elasmobrânquio: ICT Subclasse de peixes condríctres; dividida em duas superordens primitivas e uma super ordem com espécies fósseis e viventes que inclui os tubarões, cações e raias; possuem a boca ventral com maxilares bem desenvolvidos e cinco a sete pares de fendas branquiais. São típicos predadores de peixes.

Élitro: ANAT.ZOO Asa anterior espessada, coriácea ou córnea dos besouros

Emberizídeo: ORN Grande família de aves passeriformes com ampla distribuição e abrange, dentre outras, a subfamília dos parulíneos, traupíneos e icteríneos. (Sua classificação ainda é muito

discutida.)

Escorpião: ARAC Designação comum a todos os artrópodes aracnídeos da ordem dos escorpiones que possuem pedipalpos na forma de pinças, abdome ligado ao cefalotórax, com porção posterior estreita e terminada em ferrão; boiquiba, carangonço, lacraia (algumas espécies possuem veneno neurotóxico para o homem, em alguns casos de elevada periculosidade)

Elaterídeo: ENT. Família de besouros, de ampla distribuição mundial com cerca de 7.000 espécies descritas. Medem entre 3 e 54 milímetros de comprimento; são geralmente de coloração negra ou marrom e possuem a peculiar capacidade de saltar e produzir um ruído característico.

Eletroforídeo: ICT Família de peixes teleósteos da família dos gimnotiformes com apenas uma espécie vulgarmente conhecida como poraquê, encontrada no Amazonas e no Orinoco, de corpo roliço sem escamas, nadadeira dorsal ausente, e um órgão que produz descargas elétricas.

Exaspidiano: ANAT.ZOO Tarsos de aves passeriformes que apresenta grande parte da superfície revestida pelos escudos.

F

Falconídeo: ORN Família de aves falconiformes, cosmopolitas, de tamanho muito variado, bico adunco, com ceroma desenvolvido, garras afiadas; geralmente as fêmeas são maiores do que os machos.

Falconiforme: ORN Ordem de aves de rapina, encontradas em todos os continentes, exceto na Antártica e em ilhas do ártico, representadas pelos gaviões, falcões, águias e afins.

Felídeo: MASTZOO Família de mamíferos digitígrados, da ordem dos carnívoros, que compreende o gato doméstico e diversas formas selvagens, como a onça pintada, o leão e o tigre, com cabeça grande e arredondada, focinho curto, longos dentes caninos, caníbeiros bem desenvolvidos, esqueleto adaptado para saltar e membros anteriores com cinco dedos e posteriores com quatro, todos com garras retráteis.

Felino: Ver felídeo.

Fengodídeo: ENT Família de besouros que ocorrem nas Américas, medem de 4 a 13 mm de comprimento, apresentam corpo largo e achatado e élitros curtos e pontudos; as fêmeas de diversas espécies são ápteras e luminescentes.

Ferrugínea: Que tem a cor vermelho-alaranjada da ferrugem

Ftiráptero: ENT Ordem de insetos ápteros em classificação alternativa, que reúne como subordem os anopluros, os ambliceros, os iscnóceros e os rincotirinos.

Fitófaga: Que ou aquela que se nutre de vegetais; herbívoro, vegetariano.

Fosseta: ANAT.ZOO Órgão temoreceptor, presente nas serpentes da família dos viperídeos, situado entre as narinas e olhos; permite a localização de animais de sangue.

Formicídeo: ENT Família de insetos himenópteros, cosmopolita, com cerca de 14.000 espécies descritas, que reúne as conhecidas formigas; são tipicamente sociais e etológicas e morfologicamente divididas em castas.

Formiga: ENT Designação comum a todos os insetos himenópteros da família dos formicídeos, que formam sociedades perenes compostas por rainhas, machos e operárias; caracterizam-se pela forma peculiar do pedículo abdominal, que apresenta um ou dois segmentos escamiformes.

Frênulo: ANAT.ZOO Processo da asa posterior de certos insetos lepidópteros, para enganchar com a asa anterior.

G

Galiforme: ORN Ordem de aves, representadas pelas galinhas, perus e faisões, que possuem bico curto, pernas fortes, pés adaptados para ciscar e correr, asas curtas e arredondadas; são geralmente fitófagas, com várias espécies domesticadas.

Gambá: MASTZOO Designação comum aos marsupiais do gênero *Didelphis*, os maiores da família dos didelfídeos com três espécies encontradas do sul do Canadá à Argentina, com 50 centímetros de comprimento, cauda preênsil, longa e quase inteiramente nua, com a parte distal branca, pelagem cinza, preta ou avermelhada e fêmeas com marsúpio bem desenvolvido; mucura, raposa, sarigüê, sarigüéia.

Garça: ORN Designação comum às aves ciconiiformes da família dos ardeídos, em sua maioria paludícolas que possuem porte variado, pernas e dedos compridos, pescoço fino, bico longo e pontiagudo; na reprodução ficam mais vistosas as partes nuas e a plumagem.

Gato-do-mato: MASTZOO 1.1 Designação comum a diversos mamíferos neo-tropicais, da família dos felídeos, especialmente aqueles de porte médio ou pequeno do gênero *Felis*, encontradas geralmente em áreas florestadas. 1.2 Mamífero da família dos felídeos (*Felis tigrina*), encontrado da Costa Rica ao Norte da Argentina, semelhante ao gato doméstico quanto ao tamanho e à forma do corpo e de pelagem amarelada ou pardacenta com manchas negras.

Gavião: ORN designação comum às aves falconiformes, da família dos acipitrídeos e falconídeos, cosmopolitas, que, em sua maioria se alimentam de presas vivas ou de animais mortos.

Gavião-Real: ORN A ave rapineira mais forte do mundo (*Harpia harpija*), que ocorre do México à Bolívia, na Argentina e em grande parte do Brasil, sendo atualmente encontrada na região amazônica; é um dos maiores Gaviões brasileiros, com cerca de 103 centímetros de comprimento e envergadura de até dois metros, partes superiores negras, cabeça cinzenta com um longo topete dividido em dois cornos negros, partes inferiores brancas com calções barrados de negro, cauda com três faixas cinzentas, tarsos e dedos muito fortes, com enormes garras capazes de capturar grandes mamíferos; acangoera, águia brasileira, cutucurim, harpia, uiruetê; espécie ameaçada de extinção; no xingu eram mantidas em gaiolas por caciques para uso de suas penas; Ave símbolo do Panamá.

Gimnotiforme: ICT Ordem de peixes actinoptérigios, com 6 famílias, 23 gêneros, cerca de 62 espécies que possuem corpo anguiliforme, órgão elétrico, nadadeira anal muito fina e alongada e que são desprovidos da nadadeira dorsal.

Grilo: ENT Designação comum aos insetos ortópteros da família dos grilídeos, que geralmente possuem coloração escura e caracterizam-se por serem cantores bem conhecidos produzindo som através de aparelho musical formado pelas nervuras das asas anteriores dos machos. 1.1 De ampla distribuição no Brasil, de coloração em geral negra, polífago que ataca espécies sementeiras e viveiros; é considerada a espécie mais conhecida do Brasil.

Gruiformes: ORN Ordem de aves aquáticas ou terrestres, de bico alongado, asas curtas, pernas

compridas e pés com dedos geralmente longos e delgados; são representados no Brasil pelos carões, jacamins, seriemas, entre outros.

Guariba: Ver bugio.

H

Harpia: ver Gavião-Real (*Harpia Harpyja*)

Heterotrófico: Que é incapaz de produzir o próprio alimento e se nutre de outros seres vivos (diz-se de organismos); alotrófico, por oposição *autotrófico*.

Hidroquerídeo: MASTZOO Família de roedores que compreende uma única espécie, a capivara; pequeno porco.

Himenóptero: ENT. Ordem dos insetos holomatábulos, com cerca de 130.000 espécies descritas, que reúne as conhecidas formigas, vespas e abelhas; os adultos são mandibulados, com quatro asas membranosas, sendo as superiores tipicamente guarnecidas de ganchos.

Histricídeo: MASTZOO Família de grandes mamíferos roedores, histicomorfos, encontrados no sul da Europa, Ásia e por toda a África.

Histricomorfo: MASTZOO Subordem de roedores, geralmente de tamanho médio ou grande, que inclui entre outros a capivara, paca, porco-espinho.

Holocéfalo: ICT Subclasse de peixes condrictes, dividida em duas superordens, de acordo com o tipo de dentição, vulgarmente conhecidos como quimeras; possuem crânio sólido, uma única abertura branquial, probóscida, e espinho móvel no início da nadadeira dorsal .

Holometabólico: ENT Que sofre metamorfose completa durante o seu desenvolvimento.

Holometábulo: ENT. Divisão de insetos pterigotos, cuja metamorfose se processa de forma integral, apresentando as formas de larva, pupa e imago bem diferenciadas.

Homóptero: ENT Ordem de insetos fitófagos que se caracteriza pelas asas membranosas com textura uniforme em toda a sua extensão e aparelho bucal sugador inserido numa trompa articulada.

I

Icteríneo: ORN Subfamília dos emberizídeos, anteriormente considerada como icterídeo, que ocorre nas américas e são representadas pelos chupins, japus e corrupiões.

Imago: ENT Fase adulta ou estágio reprodutor de um inseto.

Insentívoro: Que ou aquele que se alimenta de insetos.

Inhambu: 1 ORN Designação comum às aves tinamiformes, da família dos tinamídeos, dos gêneros *Tinamus* e *Crypturellus*, restritas aos neotrópicos, de corpo robusto, pernas grossas e cauda rudimentar ou inexistente; lambu, inambu, nhambu **2** ORN Inhambu (*Tinamu major*) com ampla distribuição na região amazônica, de até 41 cm de comprimento, vértice ferrugem, dorso verde-oliváceo e flancos estriados; inhambuaçu, inhambu-galinha.

Iscnócero: ENT Subordem de insetos ápteros, da ordem dos firápteros, que dispõe de antenas sempre expostas, mandíbulas verticais presentes e palpos maxilares ausentes.

Isóptero: ENT Ordem de insetos pterigotos, com mais de 2.200 espécies descritas, especialmente

distribuídos nos trópicos, vulgarmente conhecido por cupins; vivem em colônias cujos indivíduos podem ser alados ou ápteros, apresentam asas anteriores e posteriores geralmente iguais, quando presentes, e aparelho bucal mastigador.

J

Jacamim: ORN Designação comum às aves gruiformes, da família dos psolfídeos, gênero *Psophia*, típicas da região amazônica, que possuem cabeça pequena e pescoço curvo com penas curtas e eretas, cauda curta, bico forte e curvo [São insetívoras].

Jacaré: 1 HERP Designação comum aos répteis crocódilianos da família dos aligatórídeos, de focinho largo e chato encontrado especialmente nos rios e pântanos das Américas do Norte e do Sul. Com até 3 metros de comprimento e aparência de um pequeno crocodilo; caimão 2 HERP Jacaré amazônico (*Paleosuchus trigonatus*) encontrados em pequenos riachos no interior da floresta; com cerca de 1,5 m de comprimento, focinho comprido e estreito e cauda relativamente curta; jacaré-coroa, curulana, jacaré-curuá.

Jacu: 1 ORN Designação comum às aves galiformes da família dos cracídeos, gênero *Penelope*, arborícolas, que possuem garganta nua com barbela vivamente colorida, especialmente nos machos durante o período reprodutivo; alimentam-se de frutas, folhas e brotos 2 ORN Jacu amazônico (*Penelope jacquacu*) de grande porte, com até 76 cm de comprimento, que região perioftálmica nua e azul, barbela e pernas vermelhas, plumagem escura com partes inferiores castanhas e faixa superciliar branca; jacuaçu.

Jacutinga: ORN Designação comum às aves galiformes, gênero *Pipile*, família dos cracídeos; ver kujubim.

Jaguar: MASTZOO Mesmo que onça pintada, (*Panthera onça*); nome comum aos grandes mamíferos felinos da família dos felídeos, particularmente os do gênero *Felis*.

Jaguarundi: MASTZOO Mamífero da família dos felídeos (*Felis yagouarundi*), encontrado dos E.U.A ao norte da Argentina; com cerca de 60 cm de corpo, orelhas e pernas curtas e pelagem pardacenta uniforme, sem manchas; gato-mourisco, gato-preto, maracajá-preto.

Jaguaritica: MASTZOO Mamífero da família dos felídeos (*Felis Pardalis*) encontrado do sul dos Estados Unidos ao norte da Argentina, do porte de um cão médio, com cerca de 80 centímetros de comprimento e 11 kilos, pelagem com manchas pretas, tanto no dorso, que é amarelo ou pardo, como no ventre que é branco. (Vive em áreas florestadas onde se alimenta de pequenos vertebrados.)

Japacanim: ORN Ave passeriforme (*Donacobius atricapillus*), paludícola, da família dos trogloditídeos e de ampla distribuição tropical brasileira e sul-americana; com cerca de 18 cm de comprimento, plumagem com as partes superiores inteiramente negras e as inferiores amarelas, olho amarelo vivo, cauda negra marginada de branco, bastante longa e graduada. Sinônimos/variante agami, agaú, angu, assobia-cachorro, batuquira, casaca-de-couro, japacanim-do-brejo, melro-de-pescoço-amarelo, pássaro-angu, pintassilgo-do-brejo, sabiá-cachorro, sabiá-do-brejo, sabiá-do-piri, sabiá-guaçu.

Japim: ORN Designação comum a diversas espécies de aves passeriformes da família dos emberizídeos da subfamília dos icteríneos, de porte médio e coloração negra e amarelo ou vermelha que constroem ninhos pendentes em forma de bolsa; Bauá, Bom-é, Japuí.

Jararaca: HERP Designação comum a diversas serpentes sul-americanas do gênero (*bothrops jararacussu*) da família dos viperídeos, extremamente venenosas, com cabeça triangular em forma de lança, e cauda afilada, sem guizo ou escamas eriçadas, de até 1,6 metros, encontrada no Brasil (do PA ao RS) e regiões adjacentes no Paraguai e Argentina, de corpo marrom com manchas triangulares escuras, faixa horizontal preta atrás do olho, e região ao redor da boca com escamas de cor ocre uniforme.

Jibóia: HERP Grande serpente arborícola da família dos boídeos (*Boa Constrictor*), encontrada do México ao norte da Argentina, com até 4 metros de comprimento e dorso amarelo, castanho ou cinza com manchas ovais avermelhadas; alimenta-se de mamíferos, aves e répteis que são mortos por contração.

L

Lagarto: HERP Designação comum aos répteis escamados da subordem dos sáurios, terrícolas arborícolas, fossórios ou semi-aquáticos, de corpo geralmente delgado de calda longa e de ponta afinada, membro presentes ou não e pálpebras móveis.

Lagomorfo: MASTZOO Ordem de pequenos mamíferos herbívoros, que inclui coelhos, lebres e ootonídeos, encontrados em quase todo o mundo, de cauda curta ou ausente, pelo longo e macio, orelhas geralmente longas e dois pares de dentes incisivos superiores.

Lampírideo: ENT Família de besouros de ampla distribuição, com cerca de 1700 espécies descritas, que apresentam corpo alongado e bastante mole, pronoto invisível superiormente e élitros flexíveis e bastante achatados; caracterizam-se sobretudo pela presença de órgãos luminosos, inclusive no período larvar, e por isso são vulgarmente conhecidos como vaga-lumes.

Larva: ZOO Estágio imaturo, pós embrionário, de um animal, quando este difere sensivelmente do adulto. **2.** ENT Estágio imaturo dos insetos holometabólicos, entre o ovo e a pupa. **3.** ARAC Estágio imaturo dos aracnídeos acarinos, providos de seis pernas.

Lepidóptero: ENT Ordem de insetos holometábulos, com cerca de 140.000 espécies, amplamente distribuídas, que reúne as vulgarmente conhecidas borboletas e mariposas, cujos adultos apresentam quatro asas providas de escamas, e na maioria das famílias as peças bucais são adaptadas à sucção.

Leporídeo: MASTZOO Família de mamíferos lagomorfos, que inclui as lebres e coelhos, encontrados especialmente no hemisfério norte; de cauda reduzida, pernas posteriores modificadas para saltar e orelhas geralmente longas.

Licosídeo: ARAC Família de aranhas com distribuição mundial, que se caracterizam pela disposição característica dos olhos; quatro pequenos na primeira série, dois muito grandes na segunda e dois médios na terceira.

M

Macaco-Aranha: Ver Cuatá.

Macaco-de-Cheiro: MASTZOO Designação comum aos pequenos macacos florestais do gênero *Saimiri*, da família dos cebídeos, encontrado da Costa Rica à Bolívia **1.1.** macaco amazônico (*Saimiri sciureus*), com cerca de 30 cm de comprimento, partes superiores cinza-oliváceas, alto da cabeça negra ou cinza, focinho negro e região ao redor dos olhos branca; boca-preta, jurupari, jurupixuna [É diurno, arborícola e vivem em grupos de até 100 indivíduos]

Macaco-da-noite: MASTZOO Primata noturno e florestal, da família dos cebídeos (*Aotus* sp), encontrado do Panamá à Argentina, com cerca de 30 cm de comprimento, cauda longa, partes superiores cinzentas, cara branca com três faixas negras na parte superior e olhos grandes; caraí, cara-raiada, ciá, macaco-adulfeiro [é possível que não se trate de apenas uma espécie]

Macaco-prego: MASTZOO **1** Designação comum aos macacos do gênero *Cebus*, da família dos cebídeos **2** macaco da família dos cebídeos (*Cebus apella*), diurno e arborícola, encontrado em grande parte da América do Sul, de pelagem marrom-escura com alto da cabeça e pernas negros, cauda negra, preênsil, e geralmente com a ponta enrolada; mico-preto [vive em bandos de até 10 indivíduos].

Macuco: ORN Ave tinamiforme da família dos tinamídeos (*Tinamus solitarius*), que ocorre em florestas do Brasil oriental, de grande porte, com até 48 cm de comprimento, dorso pardo-azeitonado e ventre cinza-claro.

Maguari: ORN Ave ciconiiforme da família dos ciconiídeos (*Ciconia maguan*), encontrada em grande parte da América do Sul, sendo comum no Rio Grande do Sul, e restrita na Amazônia e no Nordeste do Brasil; de plumagem branca, rêmiges, coberteiras superiores e cauda negras; região perioftálmica e base do bico nuas e vermelhas; cauanã, cegonha, João-grande, jaburu-moleque, tubaiaíá [Espécie que sofre pressão da caça na Amazônia].

Mapará: ICT Peixe teleosteo, siluriforme da família dos auquenipterídeos (*Auchenipteros Nuchalis*), dos rios Amazonas, Paraguai e Pamaíba: tem até 16 centímetros de comprimento, cabeça e dorso acinzentados, ventre esbranquiçado e manchas escuras nos focinhos.

Martim-Pescador: ORN Designação comum às aves aquáticas, coraciformes da família dos alcedinídeos, que possuem bico muito grande, pescoço curto e alimentam-se de peixes e insetos aquáticos.

Maruim: ENT Designação comum a diversos mosquitos da família dos ceratopogonídeos, de até 2 milímetros de comprimento, cuja ocorrência no Brasil está associada aos manguesais. As fêmeas são hematófagas e transmissoras da filariose ao homem e aos animais domésticos por meio de picadas dolorosas.

Mastozoologia: ZOO Ramo da zoologia que estuda os mamíferos.

Megaloniquídeo: MASTZOO Família de preguiças, com um único gênero vivente (*Choloepus*) e duas espécies, conhecidas como preguiça-de-dois-dedos.

Morcego: MASTZOO Designação comum aos mamíferos da ordem dos quirópteros, noturnos, com asas formadas por um patágio que é sustentado pelos dedos da mão e ligado ao tronco, às pernas traseiras e a cauda; são os únicos mamíferos realmente voadores.

Mustelídeo: MASTZOO Família de mamíferos da ordem dos carnívoros, com cerca de 70 espécies, distribuídas por todo o mundo, exceto Madagascar e Austrália; de pequeno porte, geralmente menores que 1 m, corpo longo e esguio e patas curtas [inclui, entre outros, as doninhas, os furões, as lontras e a airanha].

Mutum: 1 ORN Designação comum às aves galiformes, da família dos cracídeos, florestais, do gênero *Crax* e *Mitu*, com várias espécies ameaçadas de extinção, de plumagem geralmente negra, topete com penas encrespadas ou lisas e bico de cores vivas 2. ORN Mutum (*Crax globulosa*) encontrado no Alto Amazonas, Bolívia e Colômbia; de até 82 cm de comprimento, apenas o macho possui uma grande carúncula vermelha na base da maxila e dois lobos na base da mandíbula; mutum-açu, mutum-fava, mutum-de-assobio 3 Mutum (*Crax Alector*) encontrado do Amapá ao Rio Negro, Colômbia, Venezuela e Guianas, de até 95 cm de comprimento, com plumagem negra, abdome e crisso brancos, e bico variando do amarelo ou vermelho; mutum-do-cu-branco.

O

Onça: MASTZOO 1. Designação genérica de alguns felídios brasileiros de grande porte 2 Mesmo que onça pintada (*Panthera onça*), encontrado do México à Argentina, com até cerca de 1,8 metros de comprimento e 158 kilos, corpo com manchas negras, amarelo nas partes superiores e branco nas inferiores. (Espécie ameaçada de extinção.)

Onça preta: MASTZOO Nome dado aos indivíduos melânicos, raros, da onça pintada (*Panthera onca*).

Onívoro: 1. Que ou o que come tudo ou de tudo. 2. ECO Que ou o que se alimenta tanto de matéria vegetal como animal.

Ortóptero: ENT Ordem de insetos pterigotos terrestres, cosmopolita, com mais de 23.500 espécies descritas, que são alados ou ápteros e apresentam corpo alongado, de tamanho médio a grande, longo ovipositor e geralmente asas anteriores transformadas em tégminas; estão reunidos os vulgarmente conhecidos gafanhotos, grilos, esperanças e baratas.

Óscine: ORN Subordem de aves passeriformes que reúne cerca de 4.500 espécies no mundo, possuem uma siringe complexa, apresentando de sete a nove pares de músculo, e são vulgarmente conhecidas como aves canoras; aves como o corvo e a gralha, cujo canto servia de presságio.

Ovovivíparo: ZOO Que ou o que produz ovos que são incubados e que eclodem dentro do corpo materno. (Diz-se especialmente de alguns peixes, répteis e invertebrados).

P

Paca: MASTZOO Grande roedor noturno (*Agouti Paca*), da família dos dasiprotídeos, encontrado do México ao Sul do Brasil, geralmente próximo aos rios, com cerca de 70 cm de comprimento e até 13 Kg, cauda pequena e não visível e pelagem pardo-amarronzada, com três a quatro listras longitudinais formadas por grandes manchas brancas.

Palpos: ANATZOO 1. Apêndices segmentado das maxilas ou dos lábios dos insetos 2. Cada um dos apêndices sensoriais do prostômio de poliquetas ou da cabeça de certos artrópodes.

Paludícola: Que vive em pântanos ou charcos (diz-se de organismos).

Papagaio: ORN Designação comum a diversas aves psitacíformes da família dos psitacídeos, especialmente do gênero *Amazona*, que possuem plumagem de coloração verde, com variação de cores na cabeça, fronte, bochechas, encontro e espelho alar: louro, ajeru, ajurujuru, etc.

Parapódio: ANAT.ZOO Cada um dos apêndices laterais carnosos dos anelídeos poliquetas, usados para locomoção.

Parulíneo: ORN Subfamília de aves passeriformes da família dos emberizídeos, que ocorre no Alasca até à Argentina, com maior diversidade na América do Norte, e representadas no Brasil por 11 espécies residentes e 8 espécies migratórias.

Pássaro: ORN Designação comum às aves da ordem dos passeriformes que possuem bico desprovido de ceras e pés anciodátiles. 2. ORN Mesmo que ave.

Passeriforme: ORN Ordem de aves que conforme a estrutura da siringe, se subdivide em duas subordens: Subóscines, com 1.100 espécies em todo mundo, e óscines, com 4.000 espécies no total; são representadas pelos pássaros cânoros e afins.

Patágio: ANAT.ZOO Membrana que liga os membros posteriores e anteriores de diversos animais como o morcego e que é usado como aerofólio, para voar ou planar.

Pediculídeo: ENT Família de insetos anopluros, que inclui o vulgarmente conhecido piolho-do-homem e que se caracteriza pelo corpo alongado, com a cabeça não muito menor que o tórax.

Pedipalpo: ANAT.ZOO O segundo par de apêndices dos arácnidos 2. Ordem de arácnidos em classificação suplantada, que reunia artificialmente as ordens dos uropígos e amblípegos.

Peixe: ICT Designação comum aos animais vertebrados, aquáticos, que possuem os membros transformados em nadadeiras sustentadas por raios ósseos, esqueleto ósseo ou cartilaginoso, coração dividido em duas cavidades e respiração branquial.

Peixe-Elétrico: Ver poraquê.

Peixe-Gato: Ver Mapará.

Perdiz: ORN Ave tinamiforme da família dos tinamídeos (*Rynchotos rufescens*) que ocorre na Argentina, Bolívia e grande parte do Brasil, em áreas campestres, cerrados e buritizais; com cerca de 37 cm de comprimento, possui bico forte, plumagem forte com manchas escuras e asas ferrugíneas; espécie que sofre muita pressão de caça; o macho é responsável pela incubação dos ovos e pelo cuidado com os filhotes.

Perissodátile: MASTZOO Ordem de mamíferos ungulados, que inclui os cavalos, rinocerontes e antas, de estômago simples e membros providos de um ou três dedos, cada um deles terminando em um casco córneo.

Pica-Pau: ORN Designação comum às aves piciformes, insectívoras, da família dos picídeos, encontradas em quase todo mundo, com exceção da Austrália, Nova Guiné, Nova Zelândia e Madagascar; de bico forte e reto, usado para martelar a madeira em busca de insetos, língua vermiforme e muito comprida, pés zigodátiles e cauda com penas muito endurecidas usadas como apoio para subir em árvores; abrem cavidades nos troncos das árvores, a fim de servirem como ninho e local para dormir.

Picídeo: ORN Família de aves piciformes, que compreende os Pica-paus, com cerca de 200 espécies, encontradas em quase todo mundo.

Piciforme: ORN Ordem cosmopolita de aves que inclui, entre outros, o tucano e o Pica-pau, de pés zigodáctilos e bico robusto; são espécies arborícolas, alimentam-se de matéria vegetal e de animais e constroem o ninho em cavidades de árvores.

Píleo: ANAT ZOO região mediana dorsal da cabeça das aves.

Piolho: 1 ENT Designação comum aos insetos ápteros da ordem dos fitrípteros, ectoparasitas de vertebrados, providos de peças bucais mastigadoras ou sugadoras. 2 ENT Inseto anopluro (*Pediculus humanus*), da família dos pediculídeos, cosmopolita e ectoparasita do homem.

Plastrão: 1 ANATZOO Parte ventral do do casco das tartarugas, constituída por placas ósseas que são revestidas de escudos córneos 2 Armadura destinada a proteger as costas e o peito.

Pleurodiro: HERP Subordem de quelônios com apenas duas famílias, distintos dos criptodiros por retraírem a cabeça para dentro do casco dobrando o pescoço lateralmente

Polífago: ENT Subordem de insetos coleópteros que reúne a grande maioria da família de besouros; seu urosternito nunca é completamente dividido e a sua margem posterior estende-se de um lado a outro do corpo. 2. Que ou aquele que come muito.

Poraquê: ICT Peixe teleósteo gimnotiforme da família dos eletroforídeos (*Electrophorus electricus*), encontrado em alguns rios da América tropical, com até do 2 metros de comprimento corpo serpentiforme, castanho avermelhado, nadadeiras ventrais, dorsal, e caudal ausentes, peitorais pequenas e anal que se estende por quase todo o corpo; periodicamente vem à tona para retirar oxigênio do ar e tem a capacidade de produzir uma forte descarga elétrica como mecanismo de defesa e para atordoar ou até matar suas presas; muçum-de-orelha, enguia elétrica.

Políqueta: ZOO Classe de analídeos, especialmente dióicos e marinhos, com mais de 5.000 espécies, de corpo cilíndrico, dividido em segmentos idênticos, cada um deles dotado de um par de parapódios laterais com muitas cerdas quitinosas.

Pombo: ORN Ave columbiforme da família dos columbídeos (*Columba livia*, originária do paleártico e domesticada a 5000 anos pelos asiáticos para servir de alimento e correio. [Foi introduzida no Brasil no século XVI e hoje ocupa livremente diferentes regiões do país].

Porco-Espinho: MASTZOO Designação comum aos roedores da família dos histicídeos, especialmente noturnos e terrícolas, encontrados na Europa, África e Ásia, de corpo atarracado, patas curtas e longos espinhos protetores.

Preguiça: 1 MASTZOO Designação comum aos mamíferos xenartros, florestais, da família dos bradipodídeos e da família dos megaloniquídeos; encontrados nas América Central e do Sul; de corpo compacto, com cauda muito curta ou ausente, pelagem densa, membros longos e patas com dois ou três dedos, cada um terminando em uma grande garra curva, em forma de gancho; aí, bicho-preguiça, cabeluda [Vivem na copa das árvores, onde são dificilmente notadas, devido aos movimentos lentos e à pelagem camuflada] 2 preguiça (*Choloepus didactylus*), encontrada da Colômbia ao Norte do Brasil, com pelagem longa e áspera, coloração predominantemente marrom-acinzentada e face branca; preguiça-de-dois-dedos; unau.

Probóscida: 1 Qualquer estrutura proeminente situada próximo a região bucal. 2 que ou o que tem apêndice nasal em forma de tromba.

Procionídeo: MASTZOO Família de espécies da ordem dos carnívoros, que inclui, entre outros, o mão-pelada, o quati e o jupará, com 19 espécies, encontradas nas Américas e em partes da Ásia;

possuem pernas relativamente curtas, cauda geralmente com anéis claros e escuros, e membros com cinco dedos cada um [são espécies noturnos e onívoros, e apresentam grande habilidade para subir em árvores].

Pronoto: ANAT.ZOO Cutícula quitinizada, dorsal, do primeiro segmento torácico dos insetos.

Prostômio: ANAT. ZOO Parte anterior do corpo de alguns anelídeos e moluscos, situada adiante da boca.

Proteróglifa: HERP Qualquer serpente provida de dentição proteróglifa, como as cobras-corais.

Proteróglifo: ANAT.ZOO Com presas fixas e sulcadas, situadas na porção anterior da maxila; (diz-se de tipo de dentição).

Psitacídeo: ORN Família de aves psitacíformes, encontradas em diversas regiões do mundo com maior diversidade de espécies na América do Sul, representadas pelas araras, periquitos, papagaios e afins, que possuem bico alto e recurvado com cera na base e pés zigodátilos.

Psitacíforme: ORN Ordem de aves que inclui os papagaios, cacatuas e lóris, em algumas classificações reunidos em uma única família, a dos psitacídeos, e em outras, distribuídos por três famílias distintas, a dos psitacídeos, catuídeos e lorídeos, respectivamente.

Psofídeo: ORN Família de aves gruiformes de distribuição amazônica, vulgarmente conhecidas como jacamins.

Pterigoto: ENT Subclasse de insetos alados e secundariamente ápteros, de hábitos terrestres ou aquáticos, que reúne a totalidade das ordens dotadas de metamorfose simples ou completa.

Pupa: ENT Nos insetos holometabólicos, estágio intermediário entre a larva e o imago [nesta fase o indivíduo não se alimenta]

Q

Quati: MASTZOO Mamífero diurno da família dos procionídeos (*Nasua nasua*), encontrado em grande parte da América do Sul, de focinho longo e cauda com anéis escuros, geralmente ereta; vive solitário ou em grupos de até 30 indivíduos e alimenta-se de frutos e pequenos animais.

Queixada: MASTZOO Mamífero artiodátilo (*Tayassu Pecari*), da família dos taitaçuídeos, diurno e terrestre, encontrado desde o sul do México até o nordeste da Argentina; com cerca de 1 metro de comprimento e pelagem negra com o queixo branco; canela ruiva, pecari.

Quelicerados: ZOO Subfilo de animais artrópodes que apresentam geralmente corpo com duas partes; cefalotórax não segmentado, duas quelíceras com garras, dois pedipalpos e quatro pares de pernas; são desprovidos de antenas e, em sua grande maioria, terrestres.

Quelícera: ANAT.ZOO Nos arácnidos, o par anterior de apêndices; pinça

Quelídeo: HERP Família de tartarugas aquáticas e semi-aquáticas, da subordem dos pleurodiros, que inclui, entre outros, os cágados-de-água-doce e o matamatá, com cerca de 37 espécies, encontradas na América do Sul, Austrália e Nova-Guiné.

Quelônio: HERP Ordem de répteis anapsidas, conhecidos como tartarugas, cágados e jabutis, com cerca de 250 espécies aquáticas ou terrestres encontradas em quase todo o mundo, com exceção da Nova Zelândia e do Oeste da América do Sul.

Quelópode: ANAT.ZOO Cada um dos apêndices torácicos dos crustáceos decápodes, terminado em pinça e próprio para capturar e segurar o alimento.

Quitina: BIOQ Polissacarídeo insolúvel, córneo, parte integrante do exoesqueleto dos artrópodes e da parte celular dos fungos.

Quitinosa: Que contém ou é composto por quitina.

Quiróptero: MASTZOO Ordem de mamíferos com 18 famílias, e centenas de espécies, conhecidas vulgarmente como morcego.

R

Rã: HERP Designação comum a diversos anfíbios anuros de pele lisa geralmente encontrado na água ou próximo a ela. 1 designação comum aos anfíbios anuros da família dos ranídeos do gênero *Rana*, encontrados em quase todo o mundo; rã verdadeira.

Rajiforme: ICT Ordem de peixes elasmobrânquios, que reúne 12 famílias, 62 gêneros e cerca de 456 espécies, representados pelas raias, que possuem o corpo achatado, geralmente discóide, com as fendas branquiais na região ventral.

Raia: ICT Designação comum aos peixes elasmobrânquios da ordem dos rajiformes, que geralmente possuem corpo discoidal com nadadeiras peitorais muito desenvolvidas, cinco pares de fendas brânquias na região ventral, cauda com ou sem ferrão, e são bentônicos e ovovivíparos.

Rana: Semelhante, parecido.

Ranfastídeo: ORN Família de aves piciformes neotropicais, arborícolas que compreende os tucanos e os araçarís de plumagem vivamente colorida, geralmente uma combinação de preto ou verde com amarelo, vermelho e branco, bico enorme pés zigodátilos [são aves gregárias que se alimentam basicamente de frutos e insetos].

Rato: MASTZOO Designação comum dos roedores da família dos murídeos, espécie daqueles do gênero *Rattus*, como o rato preto e a ratazana, atualmente disseminados por todo o mundo, responsáveis pela destruição de grandes quantidades de alimentos e pela transmissão de diversas doenças, como a peste bubônica.

Rêmige: ANATZOO Cada uma das grandes penas de vôo da asa de uma ave.

Rincoftirino: ENT Subordem de insetos ápteros da ordem dos flirápteros, dotados de aparelho bucal mastigador e de uma longa probóscide, ectoparasita de elefantes e porcos selvagens da África.

Ropalócero: ENT Divisão de insetos lepidópteros, que reúne as espécies de vôo diurno, vulgarmente conhecidas por borboletas, com antenas mais ou menos dilatadas no ápice e asas posteriores sem frênulo.

S

Sagüi: MASTZOO Designação comum aos pequenos primatas, florestais, da família dos calitriquídeos, com cerca de 20 espécies, encontradas nas Américas Central e do Sul; com até 37 cm de comprimento do corpo, cauda longa e não preênsil, pelagem macia e densa, de colorido variável, unhas em forma de garra e polegar não oponível [Vivem em pequenos grupos e se alimentam principalmente de insetos e frutas].

Sapo: HERP Designação comum aos anfíbios anuros em geral, e em particular aos anfíbios terrestres do gênero Bufo da família dos bufonídeos, de pele rugosa e seca.

Serpentiforme: Em forma de serpente.

Siluriforme: ICT Ordem de peixes teleósteos, que reúne 34 famílias e cerca de 412 gêneros e 2.405 espécies, representados, no Brasil, pelos bagres, jaús, piraibas, e pelos maiores peixes fluviais brasileiros, como, por exemplo, os surubins.

Siringe: ANAT.ZOO Órgão vocal das aves, situado na extremidade posterior da traquéia.

Solenóglifa: HERP Qualquer serpente provida de dentição solenóglifa, como as jararacas, cascavéis e surucucus.

Solenóglifo: ANAT.ZOO Que possui presas eréteis e perfeitamente canaliculadas, situadas na parte anterior da maxila; (diz-se de serpente ou de tipo de dentição.)

Subóscine: ORN Subordem de aves passeriformes, que reúne 609 espécies no Brasil, e possui como características principais a presença de dois a quatro pares de músculos siringiais laterais, capazes de produzir uma voz forte, porém de estrutura simples e sem modulação, e dez primárias bem desenvolvidas.

Suçarana: MASTZOO Mamífero da família dos felídeos (*Felis concolor*), encontrado do Canadá à Patagônia, em uma grande variedade de ambientes; de grande porte, cabeça relativamente pequena, pelagem dorsal marrom clara e uniforme, podendo apresentar grande variação de tonalidade, partes inferiores esbranquiçadas, focinho ao redor da boca branco e cauda de ponta anegrada.

Subcosmopolita: BIOGEO Que ocorre em diversas regiões do mundo (diz-se de organismo, espécie, gênero etc.)

Sulco: ANAT Depressão ou fissura observável em várias partes do corpo, como cérebro, dentes, etc.

Surucucu: HERP Serpente venenosa da família dos viperídeos (*Lachesis muta*), encontrada da América Central ao Norte da América do Sul, e nas matas do Leste brasileiro; de grande porte, pode alcançar 2 metros ou mais de comprimento e apresenta colorido marrom-amarelado com grandes manchas triangulares pretas; cobra topete, surucucutinga.

T

Taiacuideo: MASTZOO Família de mamíferos artiodátilos, aparentados aos porcos, com 3 espécies que incluem o queixada e o caititu, encontradas dos Estados Unidos à Argentina; têm pelagem áspera, pernas longas, cascos pequenos e uma glândula dorsal que produz secreção almiscarada.

Taira: MASTZOO 1 Mesmo que Irara 2 Mamífero carnívoro, florestal, da família dos mustelídeos (*Eira barbara*), encontrado do México à Argentina, de corpo esguio, com pelagem curta e áspera, negra ou marrom-escura no corpo e geralmente mais clara na cabeça, pernas curtas e cauda comprida; jaguapé, papa-mel.

Tamanduá: MASTZOO 1 Designação comum aos mamíferos xenartros, da família dos mímecofagídeos, com quatro espécies, encontradas do México à Argentina; têm focinho longo e tubular, dentes ausentes, língua longa e pegajosa, e grandes garras nas patas anteriores, usadas principalmente para abrir formigueiros e cupinzeiros; dzimba (MOÇ), papa-formigas, urso-formigueiro.

Tamanduá-bandeira: MASTZOO mamífero xenartro da família dos mirmecofagídeos (*Myrmecophaga tridactyla*), encontrado nas Américas Central e do Sul, de coloração cinza acastanhada, com uma banda preta que se estende do peito até a metade do dorso, cauda comprida e focinho longo e cilíndrico, pés anteriores com três grandes garras e pés posteriores com cinco garras pequenas; iurumi, jurumim, tamanduá-açu [alimenta-se de formigas e cupins, capturados pela língua comprida e aderente]

Tapir: MASTZOO Mesmo que anta. Designação comum aos mamíferos da família dos tapirídeos, de corpo pesado, membros curtos, os anteriores dotados de quatro dedos, e os posteriores de três, todos terminados em pequenos cascos, cauda muito curta e focinho e focinho longo e flexível.

Tapirídeos: MASTZOO Família de grandes mamíferos perissodátilos, que compreende as antas e os tapires, com um único gênero (*Tapirus*) e quatro espécies, encontradas nas Américas Central e do Sul, na península Malaia e na Sumatra.

Tapiti: Mamífero lagomorfo, noturno, da família dos leporídeos (*Sylvilagus brasilienses*), encontrado do México à Argentina, com cerca de 40 cm de comprimento, dorso pardo-amarelado salpicado com marrom-escuro, partes inferiores claras e orelhas não muito longas; candimba, coelho-do-mato, lebre.

Tarântula: ARAC Designação comum às aranhas da família dos licosídeos, que se movem rapidamente e possuem coloração marrom ou negra

Tarso: ANAT ZOO Osso longo do membro inferior das aves, adjacente aos dedos; metatarso.

Tartaruga: HERP Designação comum aos répteis da ordem dos quelônios, ovíparos, encontrados em quase todo o mundo, tanto na água doce ou salgada, como em ambientes terrestres; possuem corpos protegidos por uma carapaça dorsal arredondada e por um plastrão ventral, ambos formados por placas ósseas e revestidos com escudos córneos, e apresentam vértebras torácicas e costelas geralmente fundidas com a carapaça e ainda mandíbula e maxila desprovidas de dentes, mas com lâminas córneas que servem para esmagar o alimento.

Tatu: 1 MASTZOO Designação comum aos mamíferos xenartos, da família dos dasipodídeos, encontrados do sul do E.U.A. à Argentina, de corpo protegido por uma forte carapaça, formada por placas que se conectam através de pele grossa e cómea [São animais terrestres e onívoros] 2 MASTZOO tatu de grandes dimensões (*Priodontis maximus*), encontrado na maior parte da América do Sul cisandina, com até 1 m de comprimento, corpo coberto por pouco pêlos e patas anteriores dotadas de garras enormes, que auxiliam na escavação de buracos; tatu-canastra; tatuauçu [espécie ameaçada de extinção].

Tégmina: ANAT.ZOO asa anterior, geralmente longa, tipicamente espessada, e coriácea, de certos insetos ortópteros ou hemípteros.

Teleósteo: Subclasse dos actinopteriídeos, que abrange a maior parte de todos os peixes, com 38 ordens, 426 família, 4064 gêneros e cerca de 23.637 espécies; são os peixes ósseos propriamente ditos.

Termitídeo: ENT Família de insetos isópteros, que reúne cerca de 1.500 espécies de cupins, cujos aparelhos digestivos dispõem de bactérias simbióticas para digestão da celulose; possuem distribuição mundial e constroem variados tipos de ninhos, incluindo subterrâneos e arborícolas.

Terrícola: 1 Que ou o que habita na Terra (diz-se de ser humano e animal) ECO 2 Que vive sobre ou no interior do solo.

Tinamídeo: ORN Três família de aves tinamiformes, neo-tropicais, que reúne nove gêneros e 48 espécies, representadas pelos macucos, inhambus, perdizes e codornas.

Tinamiformes: Ordem de aves com apenas uma família, nove gêneros e 48 espécies, restritamente neotropicais, de aspecto galináceo, consideradas como pertencente a avifauna mais antiga do continente.

Tinamu: ENT Uma das aves da família dos tinamídeos, neo tropicais, que reúne nove gêneros e 48 espécies, representadas pelos macucos, inhambus, perdizes ou codornas.

Tiranídeos: ORN Família de aves passeriformes, muito numerosa e diversificada, , restrita ao hemisfério ocidental, sendo encontradas em todos os tipos de ambientes; geralmente possuem tarsos exaspidianos e coloração verde-olivácea com píleo amarelo ou vermelho; são representadas pelo papa-mosca, bem-te-vis, lavadeiras e afins.

Traupíneo: ORN Subfamília de aves passeriformes, considerada por vários autores como da família dos emberizídeos, representadas pelos tiês, saíras, sanhaços e gaturamos.

Trogloditídeo: ORN Família de aves passeriformes, que possuem vozes variadas e de alta qualidade, restritas às Américas, com exceção de apenas uma espécie, que inclui os uirapurus, coruínas e cambaxirras.

Trogoniforme: ORN Ordem das aves florestais, com apenas uma família, encontrada em áreas tropicais e sub-tropicais, podendo atingir regiões temperadas, vulgarmente conhecidas como surucuás.

Troquilídeos: ORN Família de aves apodiformes, que compreende os beija-flores.

Tucano: ORN Designação comum às aves piciformes do gênero *Ramphastos*, da família dos ranfastídeos, de maior porte que os araquaris, bico muito grande e forte, coloração preta, vermelha, laranja ou verde, e plumagem dorsal negra, com a garganta branca ou amarela.

U

Ungulado: 1 Que tem a forma de casco MASTZOO 2 Que possui casco (diz-se dos mamíferos) 3 MASTZOO Em antigas classificações, divisão de mamíferos que compreendia os animais de casco, como os artiodátilos e perissodátilos.

Uropigo: ARAC Ordem de arácnidos, com cerca de 85 espécies descritas, que apresentam glândula odoríferas, abdome provido de um flagelo delgado terminal em forma de chicote, pedipalpos fortes e pesados.

Urosternito: ANATZOO Nos artrópodes, placa ventral dos segmentos abdominais

Urubu: ORN Designação comum às diversas aves ciconiiformes, gênero *Coragyps* e *Cathartes*, da família dos catartídeos; têm pescoço e cabeça nus e alimentam-se de carne em putrefação.

Urubu-rei: ORN Urubu (*Sarcorhamphus papa*), que ocorre na América tropical, em regiões florestais e campestres, sendo mais raro no Brasil, com cerca de 79 cm de comprimento, plumagem alvi-negra, cabeça e pescoço nus, violáceos e cera com carúncula amarela-alaranjada, mais evidente no macho; urubu-branco, urubu-real.

V

Vaga-Lume: ENT Designação comum aos besouros da família dos lampirídeos e dos fengodídeos que apresentam na porção apical do abdome uma série de órgãos luminescentes; lucema [Durante o começo do verão, esses insetos são reconhecíveis, à noite, pela emissão intermitente de uma luz amarelada. **2** ENT Designação comum a diversas espécies de besouros do gênero *pyrophorus* da família dos elaterídeos, que dispõe de dois pontos luminescentes na margem superior do pronoto; salta-martin, tem-tem, teque-teque, toque-toque [este grupo, comum na América tropical, é peculiar devido à sua capacidade de saltar e produzir um ruído característico].

Veado: MASTZOO Designação comum a diversos mamíferos ruminantes da família dos cervídeos, de coloração geralmente amarronzada, cornos ramificados ou simples, presentes apenas nos machos, pata com quatro dedos, pernas longas e cauda curta.

Veado-mateiro: MASTZOO Veado de ampla distribuição (*Mazama americana*), Encontrado do México à Argentina, com cerca de 1 metro de comprimento, corpo e pernas marrom-avermelhados, cabeça acinzentada e chifres sem ramificações, curtos e retos [Habita a mata densa, onde se alimenta especialmente de frutos e fungos].

Vermiforme: **1** semelhante a verme; que tem a forma de verme **1.1** MORFZOO Que dispõe de características morfológicas próprias de um verme; helmintóide.

Vespas: **1** ENT Designação comum a todos os insetos himenópteros, de várias famílias, que não são reconhecidos como formigas ou abelhas; seus representantes são geralmente alados, providos de ferrão na extremidade do abdome e com patas posteriores não achatadas.

Viperídeo: HERP Família de serpentes venenosas, solenóglifas, especialmente vivíparas e terrícolas, que inclui, entre outras, as jararacas, cascavéis e víboras, com cerca de 180 espécies, encontradas em todo o mundo, com exceção da Austrália e Antártica; com até 3.65 metros de comprimento, colorido variável, geralmente um padrão de manchas escuras sobre um fundo mais claro e um par de presas eréteis, situadas na parte frontal do maxilar superior.

Vivíparo: ZOO Que ou o que produz filhotes vivos formados dentro do corpo materno (diz-se de animal como a maioria dos mamíferos).

X

Xenartro: MASTZOO Ordem de mamíferos neotrocipais, que inclui as preguiças, tatus e tamanduás, com dentes reduzidos ou ausentes, dedos com garras longas e fortes, usadas para cavar ou para a locomoção nas árvores, e olfato desenvolvido.

Z

Zigodátilo: MORF.ZOO Que possui dois dedos voltados para frente e dois dedos voltados para trás.