

IDEOLOGIA VENATÓRIA NA AMAZÔNIA: NOTAS SOBRE A CAÇA NA ETNOLOGIA DAS TERRAS BAIXAS DA AMÉRICA DO SUL

FABIANO CAMPELO BECHELANY¹
UnB

RESUMO: *Factualmente recorrente, simbolicamente pregnante e sociologicamente estruturante, a caça é um dado fundamental na Amazônia. A série de elementos destacados pela etnologia regional revela a centralidade da atividade entre os coletivos amazônicos. Neste trabalho foco os discursos antropológicos a respeito da atividade cinegética dos povos indígenas, buscando delinear um objeto de estudo. A revisão da bibliografia se concentra em um período particular dessa produção, aquele referente às últimas três décadas, e se detém sobre alguns dos aspectos relativos à “metafísica da caça” (LIMA, 1996). Um dos propósitos é ver como os temas da “afinidade potencial” e do “perspectivismo ameríndio” rebatem na compreensão do campo cinegético, e por outro lado, ver como esse campo informa as operações analíticas desses conceitos. Paralelamente, no ensaio procuro identificar alguns dos nódulos que a interpretação da caça tem enfrentado, apontando, assim, questões para potenciais avanços etnográficos e debates teóricos.*

PALAVRAS-CHAVE: *caça; Amazônia; pessoa; perspectivismo.*

ABSTRACT: *Factually appellant, symbolically adherent and sociologically structuring, the hunting is a basic fact in the Amazon region. A series of elements highlighted by regional ethnology reveals the centrality of the activity among Amazonian groups. In this work I focused on the anthropological discourse about the cynegetics activity of native people, seeking to delineate a research object. The revision of the bibliography focuses in a particular period of this production, that referring to the last three decades, and holds on some aspects of the “metaphysics of the hunting” (LIMA, 1996). One of the purposes is to see how the subjects of the “potential affinity” and of “Amerindian perspectivism” touch the understanding of the cynegetic field, and on the other side, to see how this field informs the analytical operations of these concepts. In parallel, in the essay I seek to identify some of the nodules the interpretation of the hunting has faced, pointing so to questions for potential ethnographic advancements and theoretical discussions.*

KEYWORDS: *hunting; Amazonia; person; perspectivism.*

¹ Doutorando no PPGAS da UnB e membro do LACT - Laboratório de Antropologia da Ciência e da Técnica, do Departamento de Antropologia da mesma instituição. E-mail: fabianobechelany@gmail.com.

Introdução

Em 1996, Stephen Hugh-Jones apresentou a seguinte síntese para a Amazônia:

Embora manifeste algumas diferenças importantes, por vezes fontes de debates, as discussões antropológicas sobre a atitude dos ameríndios em relação à caça e ao consumo de carne parecem majoritariamente tomar como dado que as preferências alimentares e as atitudes relativas à caça derivam sistematicamente da racionalidade ecológica e sociológica, como glosa simbólica da relação com o mundo natural ou da homologia estrutural das relações com o outro (HUGH-JONES, 1996, p. 6 - em francês no original).

O autor identifica aqui a própria captura característica das análises que iremos abordar abaixo, marcadas por essa perspectiva sobre os aspectos simbólicos da atividade cinegética nas terras baixas da América do Sul, sobre o idioma da identidade e da alteridade, e sobre a gramática da alimentação. Factualmente recorrente, simbolicamente pregnante e sociologicamente estruturante, a caça é um dado fundamental na Amazônia. A série de elementos destacados pela etnologia regional revela a centralidade da atividade entre os coletivos amazônicos, oferecendo, por si só, motivos para que ensaiemos interpretações. Mas a captura aqui será outra. Este trabalho se concentra sobre os discursos antropológicos a respeito da atividade cinegética dos povos indígenas que habitam a Amazônia. O objetivo deste ensaio é compreender os vetores da análise da caça na região, no intuito de dimensionar suas potencialidades e suas fraquezas, lacunas e pontos significativos que iluminam o fenômeno.

Não abordarei aqui os trabalhos do paradigma da Ecologia cultural, que foram especialmente pródigos em análises sobre a caça na paisagem amazônicas, atentos aos *inputs* e *outputs* de energia, aos níveis de captura de proteína, e outras análises materialistas sobre a cadeia trófica no mundo amazônico². Nessa “velha síntese” do material amazônico (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), a relação entre sujeito e objeto

² Para um exemplo ver Ross (1978), e a crítica a esses trabalhos na monografia de Descola (1994).

na caça era determinada pelo polo do objeto, ou seja, pelas condicionantes materiais da floresta amazônica. Houve ainda o momento na etnologia das terras baixas em que o pêndulo se desloca para o polo do sujeito (simbólico), até chegarmos aos trabalhos contemporâneos (das duas últimas décadas) que identificam nas relações da caça uma condição de igualdade entre os dois polos. Trata-se justamente de compreender as relações da caça como uma relação entre sujeitos (a questão da intersubjetividade). Com efeito, fica a pergunta: é essa relação um fenômeno objetivo ou simbólico? Eis a atual questão, para a qual o leitor não encontrará aqui uma resposta.

O que apresento abaixo é uma tentativa de delinear um rol de outras questões que acompanham essa, e que emergem da percepção na etnologia das interações entre humanos e não humanos na caça como relações entre sujeitos. Quero acompanhar esse movimento nos debates etnológicos e apresentar alguns nichos de problemas e de propostas interpretativas para alimentar uma compreensão da caça na Amazônia. Esse texto é fruto de um trabalho anterior, onde dei início a uma reflexão sobre o campo cinegético na Amazônia e seus antropólogos (BECHELANY, 2012). O trabalho pretende orientar uma pesquisa etnográfica que está em curso.

Uma nova imagem da socialidade indígena

No começo da década de 90, Peter Rivière (1993) escrevia uma revisão do campo da etnologia das terras baixas sul-americanas notando uma mudança considerável nos trabalhos realizados durante os vinte anos anteriores. Essa mudança concernia principalmente ao questionamento do valor da noção antropológica de “descendência” para compreender os sistemas sociais na Amazônia, e um deslocamento para os idiomas simbólicos como elementos estruturadores da sociedade. Esses idiomas eram relacionados à construção da pessoa e à fabricação do corpo³. Os problemas com a natureza da sociedade indígena apontaram para novas questões, e a etnografia produzida nas décadas de 70 e 80 mostrou que a transmissão de propriedades e

³ Rivière se refere aqui ao papel decisivo do texto de Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979).

substâncias era fundamental na constituição das unidades sociais. A emergência do tema da “noção de pessoa” estava ligada aqui à ruptura com a dicotomia entre cosmologia e organização social, entre, precisamente, cultura e sociedade na interpretação etnológica dos coletivos das terras baixas da América do Sul.

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

Esses desenvolvimentos refletiram sobre uma imagem da caça no continente. O livro de Philippe Descola *La nature domestique* é uma referência fundamental por ter oferecido um tratamento teórico dessa questão a partir da perspectiva Achuar. Descola abordou o modo como o pensamento achuar e o regime de alteridade operante ali constituem relações contínuas com a natureza, relações de caráter social em que domínios do cosmos são pensados em relações homônimas ao universo humano.

Essas elaborações, abordadas aqui de forma bem breve, refizeram a imagem da socialidade indígena no discurso etnológico. Elas estão vinculadas a um outro movimento de maior escopo e impacto, referente às relações mesmas entre natureza/cultura, sujeito/objeto e outras de nossas dicotomias, e que tiveram repercussões importantes sobre o modo como noções como “pessoa”, “afinidade”, “alteridade”, “corpo/alma” foram conceituadas posteriormente. De fato, é sobre o

aspecto do contínuo entre natureza–cultura–sobrenatureza que a “virada animista” na Amazônia vai se constituir. Como mostraram recentemente Luiz Costa e Carlos Fausto (2011), foram Eduardo Viveiros de Castro e Philippe Descola os maiores responsáveis por enxertarem na etnologia indígena uma renovada visada sobre a relação entre natureza e cultura, retomando os temas levistraussianos do totemismo/sacrifício (ou metafórico e metonímico) e levando-os adiante. Partindo das análises principalmente registradas nas *Mythologiques*, os trabalhos de Viveiros de Castro e Descola enfatizaram as continuidades das relações sociocósmicas com os Outros, realçando as diferenças relacionais, mais do que substanciais. Com a problematização das relações sociais tecidas com o polo da natureza, o americanismo tropical verá a reedição do conceito de animismo (DESCOLA, 1992 e 1996) na tentativa de compreender ontologias que estendem a condição humana aos animais, plantas, espíritos, objetos. A *diferença* passa a ser então o problema, e é por ela que emerge o conceito de “perspectivismo ameríndio”.

Por esses elementos do americanismo das décadas de oitenta e noventa, que influem na abordagem da caça, perpassa ainda uma outra figura analítica fundamental: os temas da identidade e da alteridade. É o reconhecimento da centralidade da alteridade na constituição do *sócius* ameríndio que determinará a interpretação dos pontos levantados acima (a socialidade e a ontologia). A alteridade ao modo indígena, com efeito, será objeto de análise antropológica a partir de temas como a guerra, o xamanismo, trocas de bens, o parentesco e, mais recentemente, o contato interétnico. Todos esses temas vão tocar a formulação levistraussiana a respeito da filosofia indígena: o tema da abertura para Outro, abertura constitutiva que informa a pulsão para o exterior no mundo indígena, codificada pelo pensamento antropológico a partir dos temas referidos.

A guerra, com efeito, é um dispositivo central no movimento interpretativo que enfatizo. A caça, por sua vez, veio a se constituir como um modelo ideológico⁴ nas cosmologias ameríndias, uma referência simbólica que sustenta vários esquemas de ação. Com efeito, caça e guerra passaram a constituir um par fundamental, como veremos.

⁴ Cf. Viveiros de Castro (2002, p. 357).

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

Da produção à predação

Se podemos afirmar que etnografias dedicadas à atividade cinegética na Amazônia são raras, uma exceção é o livro de Janet Siskind *To hunt in the morning* (1973), resultado de sua etnografia entre os Sharanahua, povo Pano que habita o Alto Purus, na fronteira do Peru com o Brasil. E há aqui uma curiosa exceção, pois ainda que se dedique principalmente ao tema da caça, a antropóloga não saiu para caçar com os Sharanahua uma única vez. Evidentemente, isso não representa empecilho para uma análise da caça. Aliás, o que o americanismo demonstrou é que a caça está longe de se restringir apenas ao ato de captura, o universo cinegético envolvendo toda uma rede de seres, relações, acontecimentos e instituições. Embora a restrição a caçar possa ter apresentado limitações às observações, Siskind pôde pesquisar outras atividades vinculadas, principalmente a distribuição e circulação da carne. As diferenças de gênero que a impediram de caçar – “I have never go hunting since no man at Marcos would tolerate a woman’s presence in this context” (SISKIND, 1973, p. 89) – impuseram uma perspectiva sobre o trabalho de campo, que se ateu em grande parte à dimensão da caça em que as mulheres tem uma participação ativa.

A ausência de mulheres na caça nem de longe é uma regra entre os povos caçadores. De fato, muitos são os coletivos em que as mulheres acompanham os homens e têm um papel tão efetivo como eles na atividade⁵. Como lembra Uirá Garcia (2011), em sua tese sobre a caça e o parentesco awá-guajá, a usual distinção analítica homens/caçadores x mulheres/coletoras acaba por obscurecer a

⁵ Para exemplos, ver: Garcia (2011), Rival (1996) e Silverwood-Cope (1990).

especificidades dos modos de procura por alimento entre muitos grupos, nem sempre se sustentando. Significativo, portanto, parece ser o modo como o gênero pode se expressar em diferentes contextos, como é o caso entre os Awá, onde a diferença é de tecnologia – os homens possuem os arcos e flechas, as mulheres não⁶. A divisão sexual do trabalho é uma divisão tecnológica (GARCIA, 2011, p. 277)⁷.

Mas voltemos à tese de Siskind sobre os Sharanahua. Siskind trabalha sobre a distinção doméstico–feminino/público–masculino, enfatizando as ocupações de homens e mulheres no trabalho diário e a complementaridade de suas atividades. Segundo Siskind,

The gluing of economic roles to the basic sex roles leads to the unescapable fact that if a woman would eat meat, she must have a relationship with a hunter; a man who desires wild palm fruits and cooked foods must associate with a woman (SISKIND, 1973, p. 73).

A partir desta constatação, Siskind foca sua análise em dois aspectos da caça. O primeiro deles é quanto ao papel das mulheres na circulação da carne trazida pelos homens. Mulheres têm uma participação central no circuito de distribuição da carne de caça, baseado na reciprocidade entre parentes e constituindo uma forma de construção de laços entre consanguíneos e afins por meio de prestações e contraprestações. O homem, que traz a carne da floresta, a entrega à mulher, que se ocupa de tratá-la e prepará-la e realizar sua distribuição. A chave da distribuição é a reciprocidade, e ela segue a divisão consanguíneos–afins (*kinship and affinal*).

O segundo aspecto, derivado do primeiro, é uma análise das trocas de carne como fundamental nas relações entre homens e mulheres. Siskind concebe a caça como uma oferta de carne às mulheres. Isso pode ser acompanhado em situações onde as mulheres enviam os homens em caçadas especiais, quando a ausência de carne na

⁶ Veja-se a descrição de Garcia: “Nessa ocasião percebi (o que também é recorrente), que as mulheres não estão ali como “damas de companhia”, como se as caçadas fossem algo do apartado universo masculino. As mulheres Awá-Guajá problematizam a ideia de caçar como algo do universo masculino; elas muitas vezes, não só propõem as caçadas, como podem andar na vanguarda de um grupo, destacadas na frente; indicando para onde ir; comunicando-se com os cachorros; rastreando fezes, urinas, pegadas, penas, enfim, todos os tipos de vestígios (*ipopóra*) que devem ser seqüenciados, para que haja uma caçada bem sucedida” (GARCIA, 2011, p. 273).

⁷ Ver também o texto fundamental de Pierre Clastres (2003), em que a condição de caçador se vincula à relação com o arco em oposição ao cesto feminino.

aldeia se torna prolongada. Enquanto os homens saem para a caça, as mulheres preparam a bebida fermentada de milho⁸ e se preparam para o retorno do homem que “enviaram” à caça, em geral alguém fora do círculo de parentes. Com o retorno dos caçadores, a carne é preparada por cada uma das “parceiras” e a cerveja de milho é oferecida ao caçador. Comem a carne e logo após seguem-se algumas brincadeiras e provocações entre os parceiros.

Durante essas caçadas, o padrão de distribuição é alterado, a carne é dada fora das casas diretamente à parceira. Segundo Siskind (1973), caçadas especiais simbolizam uma estrutura econômica onde carne é trocada por sexo. O sexo é um incentivo para que os homens cacem, e um homem que é bom caçador está em vantagem na concorrência por mulheres, o bem escasso nessa economia. Mulheres são escassas porque o sexo não é livre, e porque alguns homens têm mais de uma esposa. Mulheres procuram pelo bom caçador, o bom provedor, não por companhia.

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

O texto *The Perverse Child: Desire in a Native Amazonian Subsistence Economy*, de Peter Gow (1989), revisa a tese de Siskind para propor uma perspectiva diferente sobre a escassez, a produção e as

⁸ A bebida fermentada e a carne de caça formam uma oposição estrutural especialmente importante no simbolismo de gênero, notada por alguns antropólogos. Conforme Viveiros de Castro: "... as bebidas são signos centrais da sociabilidade ritual, notadamente a carne de caça e, em certos casos, a carne humana. Enquanto produto marcado, prática e simbolicamente, pela feminilidade, as bebidas poderão nos guiar na elucidação da natureza das relações de gênero nas sociedades amazônicas. Ali a divisão simbólica do trabalho entre os gêneros põe as mulheres associadas à horticultura e os homens à caça e à guerra; mas o verdadeiro correlato da atividade cinegética e guerreira masculina não é a simples produção feminina dos alimentos vegetais, e sim a elaboração das bebidas fermentadas" (VIVEIROS DE CASTRO, 1992, p. XVI-XVII). Na nota 7, Viveiros chama a atenção para a outra correlação feminina para um papel masculino, o xamanismo, nas sociedades indígenas: a fabricação da cerâmica. Juntos, caça-guerra/xamanismo e fabricação de cerveja/cerâmica, emparelham os dois principais papéis femininos e masculinos.

relações entre sexo e caça. Uma das consequências do adensamento das produções etnológicas nas décadas de 70 e 80 foi problematizar a aplicabilidade de conceitos de outras regiões etnográficas ao contexto amazônico. Além dos aspectos ressaltados anteriormente (o corpo, a distinção natureza/cultura), o debate em torno da distinção público/privado que ocorria na Melanésia (STRATHERN, 1988) também refletiu sobre as análises dos papéis de gênero na Amazônia e a participação da caça na constituição intrafamiliar.

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

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

diferentes mecanismos, que passam pelo cuidado entre um casal na satisfação dos desejos um do outro) pela troca de substâncias, pelas diferenciações relacionais de gênero.

Em se tratando da caça, portanto, o trabalho de Peter Gow (1989) desloca a atividade de uma economia política da mercadoria, que compreenderia a carne como um bem escasso de um proprietário, para focar na circulação de desejos e cuidados que implicam produção de pessoas relacionadas. Como forma de trabalho e como produção de carne, a caça é responsável por contextualizar diferenças de gênero, relacionando homens e mulheres, assim como fabricar corpos pela transmissão de substâncias. Nesse sentido, ela se inscreveria em uma “economia generalizada”, nos termos de Almeida: “onde os excedentes são materiais e simbólicos, onde o controle de meios de produção envolve o controle do sobrenatural, onde corpos e objetos são reproduzidos e repensados” (ALMEIDA, 1988, p. 221–222). No caso da análise de Gow, essa economia não se vincula a uma escassez, mas a uma demanda do desejo que constitui as relações íntimas entre os indivíduos do Bajo Urubumaba.

A pesquisa de Gow (1989) nos leva para o centro das formulações antropológicas que se desenvolveram nesse período em torno da ideia de *predação*. Pois o conceito parece ter emergido justamente para dar conta de uma ideologia venatória das relações econômicas – uma ênfase na cadeia trófica – e uma relação econômica que não se restringe à *produção*, no sentido ocidental⁹. A predação, como enunciado antropológico, refere-se ao lugar do Outro na cosmologia indígena. Para formular de maneira direta, o problema aqui é o da constituição do interior pelo exterior. Resgatando as formulações de Lévi-Strauss sobre o “desequilíbrio perpétuo” das estruturas sociais indígenas, Viveiros de

⁹ Veja-se, por exemplo, a formulação de Viveiros de Castro em entrevista para o jornal *Folha de São Paulo*: “Toda linguagem conceitual tem um pano de fundo, um solo, de intuição sensível. Está radicada em determinado tipo de experiência concreta do mundo. O fundo experiencial básico da cultura indígena é a intuição da cadeia alimentar e a experiência da necessidade que possui todo organismo, e dramaticamente o animal, de ingerir, incorporar, de comer para viver. Essa relação de incorporação é uma experiência primordial no pensamento indígena e serve de modelo sensível pra uma quantidade de esquemas mais abstratos. Assim como se poderia dizer que um dos esquemas sensíveis da nossa tradição cultural é o da produção, da imposição de uma forma. O modelo do ceramista, do oleiro, do escultor. No mundo indígena há esquematismos básicos que são de outra ordem. A questão ali é saber onde você está no circuito universal da predação. É como se houvesse três posições lógicas fundamentais: predador, presa e congênere - aquele que não é nem predador nem presa. Os que comem comigo, aqueles que me comem e aqueles que eu como” (VIVEIROS DE CASTRO, 2005, p. 5).

Castro (2002) vai formular a ideia de “afinidade potencial”, que se baseia em uma compreensão da pulsão que me referi acima, sempre existente no *sócius* ameríndio que o dinamiza em direção a uma “abertura ao Outro”. A “afinidade potencial” seria o modo englobante de relação, aquilo que é justamente *dado* (dado como relação) nas sociedades indígenas e que aproxima e opõe, em um só golpe, parentes afins e inimigos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Trata-se, portanto, de uma socialidade virtual (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 418) que dota o mundo de uma relacionalidade entre diferentes sujeitos, incluindo-se aí outros coletivos de animais, espíritos, plantas etc.

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

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

Para fins analíticos, farei uma exposição a seguir de duas capturas do motivo da caça nas cosmologias ameríndias que, embora se encontrem em continuidade, destacadas dessa maneira me permitem abordar duas entradas fundamentais na atividade cinegética. Por um lado, o lugar da caça nas cosmologias indígenas, conforme as análises da atividade cinegética como uma forma *da* relação e um modo de relacionar diferentes dimensões sociais (o xamanismo, a guerra, o parentesco, a economia etc). A caça como um modo operativo nas cosmologias ameríndias instaura uma certa “tensão” interpretativa em torno da equação entre reciprocidade e predação, o que se apresenta (de maneira mais implícita do que explícita) em torno do debate do “mal-estar do caçador”. Por outro lado, foco a abordagem da relação com o animal propriamente dita, calcada nas ontologias ameríndias, que concebem animais como pessoas partilhando a mesma condição humana generalizada, ou um mesmo fundo bruto de subjetividade, capturada por uma convenção interpretativa característica da etnologia sobre a noção indígena de *ponto de vista*.

Economia simbólica da caça

As relações entre a caça e o parentesco, e entre a caça e guerra, são as duas formas através das quais a atividade cinegética se apresenta na análise etnográfica. Isso porque o idioma nativo parece correlacionar esses campos, ou, mais precisamente, porque essas dimensões estão distribuídas em um contínuo (sexo/parentesco – caça – guerra), onde os dois polos são ora o próximo e o distante, ora o afim e o inimigo, ora aquele com quem eu como e aquele que eu como. As oposições podem se multiplicar, assim como as oposições sexo/caça e caça/guerra vão ora se diluir ora se intensificar¹⁰. Mas o eixo pela qual elas se distribuem permanece sendo o eixo da afinidade virtual. Com efeito, a caça reúne sedução e belicosidade, é fonte de prazer e campo de desenvolvimento das habilidades técnicas para matar (DESCOLA, 1994, p. 222).

¹⁰ Descola apresenta uma das correlações estruturais que perpassam as três esferas: caça : animais de estimação :: inimigos : crianças cativas :: afins : consanguíneos. Tais homologias, como os exemplos abundam nas etnografias, podem ser enunciadas no idioma nativo pelas mesmas expressões designativas.

Sob esse eixo da afinidade, encontramos algumas análises da caça como modo de captura da diferença para a produção do grupo. A caça como uma das formas de relação entre exterior e interior perpassa um ritual da região etnográfica das Guianas, onde o tema do fechamento e abertura do *sócius* é especialmente saliente. Não por acaso, Ruben Caixeta de Queiroz (2009) interpreta o ritual entre os Waiwai, povo Caribe do norte amazônico, sob a perspectiva da valoração da caça (atividade + carne) como insumo na produção do coletivo. O ritual pode ser visto no filme *Histórias de Mawari* (2009), realizado por Caixeta de Queiroz, que nos oferece uma imagem das relações entre caça e ritual¹¹. Tempos antes do ritual *shodewiko*, os caçadores waiwai são enviados à floresta, onde passam cerca de um mês reunindo carne para o festival. “É como se mudassem de residência, se transformassem em outras tribos, outros seres, capazes, enfim, de assumir uma outra condição, outra identidade necessária à manutenção da estrutura tradicional do ritual” (CAIXETA DE QUEIROZ, 2009, n./p.). Além dos caçadores, a própria carne também vai se tornar um vetor de diferença na produção do *sócius* waiwai, ao circular por outro eixo, o da natureza-cultura. Sob três formas – aquelas que aparecem no triângulo culinário levistraussiano – a carne entra na aldeia:

a carne defumada – portanto, já culturalizada – que obtiveram quando ainda estavam na mata; a carne já quase podre ou crua – portanto, em vias de culturalização – dos animais que abateram nos últimos dias; e, finalmente, a carne dos animais que são capturados vivos (a natureza) e assim trazidos para serem mortos e tratados (culturalizados) na aldeia (CAIXETA DE QUEIROZ, 2009, n./p.).

A caça e a carne produzida são, assim, representadas no ritual como a própria diferença, que cumpre uma função fundamental entre os Waiwai: fazer com que saiam de si mesmos. Dado o ideal de endogamia/autossuficiência que os povos guianenses perseguem¹², o

¹¹ Acompanha o DVD do filme um encarte em que Caixeta de Queiroz apresenta dois momentos do ritual, um descrito por Niels Fock, na década de 50, e o observado por ele. Essa comparação temporal é significativa, dada as transformações por que passaram os Waiwai no período pós-contato. Apesar da cristianização prolongada, o *shodewiko* é, sintomaticamente, o ritual que os Waiwai não aceitaram abandonar.

¹² A referência aqui é o trabalho de Peter Rivière (*apud* CAIXETA DE QUEIROZ, 2009).

perigo do fechamento e da conseqüente morte da sociedade impõe a necessidade de introdução da diferença, saindo da igualdade através da alteridade produzida pelo ritual. O Outro, agora representado pelo animal de caça, outrora eram os próprios afins reais, visitantes advindos de outras aldeias convidados a “consumir” o excedente de mulheres. E, da mesma maneira que os maridos eram socializados pela família das suas esposas, ao se mudarem para a aldeia desta última, a carne introduzida também passa por processos de socialização através do tratamento dado pela mulher. Essa relação entre consanguíneos e afins, que a caça atualiza de maneira a manter o exterior que diferencia o interior, assinala esse ideal maior da afinidade na Amazônia como aspecto constitutivo dos coletivos indígenas. Esse ideal atravessa a caça em diferentes níveis.

Tal captura da caça pela etnologia permite interpretar as relações entre expedições de caça e cerimônias rituais, iluminando aspectos da organização social indígena. Márnio Teixeira-Pinto assinalou algo semelhante entre os Arara, em que a carne das caçadas coletivas se transforma em elemento de troca com as bebidas fermentadas (TEIXEIRA-PINTO, 1997). É justamente durante o período das chuvas, quando aumenta a atividade cinegética e a vida social se intensifica, que essas trocas permitem a transferência do valor do bicho vivo para a sua carne, que será trocada com a bebida. Do mundo da floresta para o mundo social, essa transferência faz com que a independência mútua entre o animal e o homem (entre natureza e cultura) se transforme em relação de implicação recíproca entre carne e bebida. Segundo Teixeira-Pinto:

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

A captura da caça pela reciprocidade que funda o social teve outras expressões na etnologia regional. Com efeito, note-se que ambas as análises apresentadas acima demonstram como o exterior penetra o interior a partir de processos de transformação, alteração nas

qualidades da caça e dinamização do social. No caso dos Arara, é preciso transformação para que a caça possa fundar aspectos da socialidade arara.

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

A descrição de Teixeria-Pinto, com efeito, pode ser comparada com o modelo encontrado, sobretudo, entre os Tukano, e descrito por Århem (para o caso específico dos Makuna) como uma “eco-cosmologia” definida em termos de troca e predação (1993). O modelo Makuna, entretanto, institui uma regeneração permanente dos animais predados, cuja alma retorna – por meio de ações xamânicas – a sua “casa de nascimento” (*birth house*) para se tornar um novo animal (TEIXEIRA-PINTO, 1997)¹³. Diria, portanto, que ao buscar o equilíbrio do sistema, o antropólogo dos Arara analisa a caça sobre uma perspectiva da reciprocidade como instância última. Mas não encontramos entre o povo Caribe analisado as mesmas figuras cosmológicas que encontramos

¹³ Ver também Reichel-Dolmatoff (1971 e 1997).

entre os Tukano, e tudo leva a crer que entre os caçadores arara e os donos dos animais permanece uma instável reciprocidade cuja reversibilidade das posições predador/presa não resolveria por completo. Essas diferenças entre modalidades de troca que encontramos nos grupos amazônicos me parece ser um aspecto central da caça nos estudos da etnologia nas últimas décadas. O que impõe a necessidade de percorrer brevemente o tema da ambiguidade (ou por vezes ambivalência) da caça em alguns trabalhos fundamentais.

O mal-estar do caçador

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

psicológica (DESCOLA, 1998), contudo, como se verá, a relação com o animal se mantém assimétrica.

Para efeito de sua hipótese, Erikson recorre à noção de “mestres dos animais”, que estabelecem com os animais selvagens uma relação similar àquela desenvolvida entre os humanos e seus animais domésticos. A noção de mestres, senhores, donos, mães dos animais de caça é bastante difundida na Amazônia e constitui uma figura fundamental, principalmente no que concerne ao xamanismo da caça. Conforme vimos para o caso dos Arara, a figura dos “donos” designa esse ser responsável pela liberação dos animais caçados mediante diferentes estratégias adotadas pelos humanos: o dom, a negociação e a aliança (ERIKSON, 1987). Erikson avança então sobre a ideia de “controle”, que poderia representar uma imagem semelhante da relação que donos e humanos estabelecem com seus animais, cuja função pode ser vista como a de mediar (em ambos os casos) a relação entre humanos e espíritos. A ideia de “controle” que perpassa o aprovisionamento de animais institui uma certa relação vertical entre humanos/senhores da caça com seus animais domésticos – analogia que se manifesta na relação com o cativo, “adotados” pelos grupos em guerra (ver nota 10 acima). Essa é uma leitura proposta recentemente por Fausto (2008), uma vez que Erikson captura a relação de “controle” a partir da aliança que ela permite realizar entre humanos e espíritos por meio de seus animais familiares.

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

(FAUSTO, 2008, p. 335). Isso se explicaria pela ideia de que o dono é uma figura do englobamento, o que na Amazônia se compreende pelo dispositivo da incorporação canibal. Nos termos da predação como vetor assimétrico de identificação–alteração: “quem come contém o outro e sua alteridade dentro de si” (FAUSTO, 2008, p. 335).

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

Se o tratamento de Erikson em relação à ambivalência remete ao lugar estrutural dos animais domésticos e aos modos de relação com o outro nas cosmologias amazônicas (dando ênfase à reciprocidade), Hugh–Jones (1996) leva a questão adiante, focando agora o caráter hesitante, diria equívoco, da ingestão da carne de caça. Em uma abordagem das atitudes alimentares dos povos amazônicos, o autor volta à questão do “mal–estar do caçador” através de uma comparação com as atitudes dos europeus em relação à carne e ao animal¹⁴. Se o apetite voraz de grande parte dos grupos ameríndios por carne vermelha é constatado pela etnografia, um conjunto de cuidados quanto aos seus perigos é também observado. Da moderação com o consumo até um conjunto de proibições alimentares, certas atitudes buscam resguardar os comedores das potências presentes na carne. A “vegetalização” da carne por meio de ações xamânicas (HUGH–JONES,

¹⁴ Para outra comparação, ver Erikson (1997).

1996) talvez represente a radicalização desse comportamento, que de resto se espraia pela Amazônia.

É o animismo ameríndio que Hugh-Jones toma como princípio para a sua análise dos problemas da ingestão da caça. Segundo Descola, o animismo é uma ontologia que se define pela imputação pelos humanos de uma interioridade idêntica a sua aos não humanos (DESCOLA, 2005, p. 183)¹⁵. Hugh-Jones (1996) vai insistir sobre as implicações morais que o reconhecimento de intencionalidade nos animais predados gera nas sociedades caçadoras. Na Amazônia, tanto quanto no mundo ocidental, os animais suscitariam, diz o autor, inumeráveis sentimentos de interesse, afeição, respeito e admiração: “Ils apparaissent comme une source de plaisir et d’intenses expériences émotionnelles” (HUGH-JONES, 1996, p. 09). O ato de tirar uma vida, portanto, motivaria a presença de uma “má-consciência”, cuja resolução se encontra em uma série de procedimentos que Hugh-Jones analisa cuidadosamente.

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

O trabalho de Hugh-Jones tem o mérito de reunir e analisar o que a etnologia denomina como “ética da caça”, presente e tematizada com mais ênfase na antropologia dos índios norte-americanos¹⁶. No caso amazônico, note-se, por exemplo, o extremo cuidado com as

¹⁵ Vale notar aqui a diferença entre o conceito de “perspectivismo ameríndio” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002; LIMA, 1996) e o de animismo, conforme a formulação de Descola (1992 e 1996). Isso porque o perspectivismo insiste, dentre outras coisas, justamente naquilo que permite aos seres se distinguirem entre si, dado o fundo bruto de subjetividade potencial que cobre todos os seres. A noção de ponto de vista, calcada no corpo, procura enfatizar as determinações relacionais do sujeito. A questão de saber qual ponto de vista predomina é fundamental, pois o ponto de vista funda o mundo do qual ele é o sujeito. Portanto, se o fundo cultural é universal – ele é antropomórfico –, o ponto de vista é relativo – e não há antropocentrismo.

¹⁶ Conferir, por exemplo, Feit (2000), entre vários outros.

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

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

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

De fato, esse modelo da relação eu/outro dos sistemas

dravidianos podem ser melhor percebidos identificando modos relacionais mais particularizados que seriam formas de integrar a oposição (DESCOLA, 1998). Esses modos, que assinalam um *ethos* de diferentes coletivos, seriam a dádiva, a predação e a reciprocidade. O dom, assim como a predação, se registra por uma relação unilateral, o primeiro marcado por um altruísmo entre seres do cosmos (o exemplo aqui são os povos Aruaque que habitam o piemonte amazônico), o segundo por uma violência sem pretensão de reparos (os Jívaro, por exemplo). Por fim, a reciprocidade coloca em funcionamento relações de equilíbrio, como é típico do caso Desana, descrito por Reichel-Dolmatoff (1997). Trata-se, segundo Descola, de causas e obrigações de modos heterogêneos de transferência, constituindo assim uma tipologia para diferenciar coletivos e seus modos de lidar com caça¹⁷. O essencial, portanto, é que ou a violência é assumida manifesta e livremente (predação) ou ela não é efetiva, pois trata-se antes de uma metamorfose do que de uma destruição.

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

What from the point of view of the individual actors and life forms involved appear as predation and violent consumption, in a systemic and holistic perspective may best be represented as relationships of interdependence, cyclical exchange and reciprocity (ARHEM, 1996, p. 202).

Peter Rivière (2001), por sua vez, conclui que reciprocidade e

¹⁷ Ver também Descola (2005, p. 426-439).

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

O resvalar da caça na guerra

Sob uma abordagem que coloca em cena as interações entre presas e caçadores, parece ser difícil não reconhecer assimetrias na interação, expressas por modos de ludibriamento e modelos do combate que perpassam a cinegética indígena. Hugh-Jones (1996) chamou a atenção para a variação dessa atitude, presente principalmente em caçadas coletivas. A ideia de que predação e reciprocidade não se opõem em termos de troca, já que ambas colocam em circulação elementos de toda ordem, não pode obstruir a percepção de que a interação entre caçador e presa exige uma assimetria que garante a posição de predador ao homem. Nos termos do perspectivismo, a ação da caça deve impor uma irreversibilidade de perspectivas, sob o risco do caçador se tornar presa. Se é preciso se situar na perspectiva da presa por um instante para poder capturá-la, o *tête-à-tête* com a presa impõe determinações e estabilizações da perspectiva necessária para a garantia da caçada. Essa fenomenologia do perspectivismo foi ressaltada por alguns autores (LIMA, 1996; GARCIA, 2011) e parece importante para compreendermos as diferenças entre caça, guerra e xamanismo.

Uirá Garcia (2011), por exemplo, enfatiza que a guerra é a perspectiva dos guaribas quando os Awá vão caçá-los e, efetivamente, os caçadores adotam uma atitude de guerreiros. Assim, diz Garcia, “para os guaribas, os Awá são *madeireiros, brancos, índios* (ou qualquer outro termo que ocupe a posição de inimigos), que irão matá-los, por isso fogem com os seus filhotes” (GARCIA, 2011, p. 329). A associação dos brancos e da noção de *índio* como inimigo, explica o antropólogo, está

ligada às experiências de contato dos Awá, e não altera o modo como os guaribas percebem o *inimigo* na caça – que é sempre o modo da guerra. Contudo, há um jogo aí, pois os humanos se aproveitam da possibilidade de acederem à relação da guerra, o que é tomado entre os caçadores como um modo de “enganar o guariba” (*ha'á warí*). Portanto, os guaribas veem os caçadores como *inimigos* porque os caçadores de fato assumem-se como guaribas por meio de artifícios principalmente sonoros. Uma identificação “parcial”, mas que situa a ação cinegética no campo da guerra. No mesmo golpe, “enganar a presa” assimetiza as relações entre caçador e guariba.

'Caçar guaribas', portanto, além de se basear no ato de "espantar o guariba" (*warí babopô*), é potencialmente uma atividade de *ha'á warí*, "enganar o guariba", e isso é feito de forma muito consciente, com os humanos aproveitando o fato de serem vistos pelos animais como *inimigos*. Defendo portanto que, se durante uma caçada os humanos são vistos como inimigos (*mihúa*) aos olhos dos animais, é por que também eles se tornam guaribas para caçar, e guerrear com outros - agora - iguais. Muitas das caçadas Awá-Guajá estão baseadas na imitação (gerada por um profundo conhecimento dos hábitos animais); os homens precisam falar a língua dos guaribas, para que eles pensem que se trata de algum tipo de ser próximo (seja um parente distante, *harapihianã*, ou um inimigo *mihúa*, isso não importa muito) (GARCIA, 2011, p. 330).

A análise de Garcia se aproxima do tratamento dado por Tânia Lima (1996) ao tema, que é responsável por uma compreensão da caça que se tornou fundamental na etnologia. Trabalhando a distinção entre alma e corpo, conforme a concepção dos Juruna (Yudjá), Lima abordou as diferenças de perspectivas que operam na caça, principalmente a partir de um aspecto essencial na atividade cinegética que são os sonhos¹⁸. Segundo Tânia, a alma seria um “princípio pessoal” através do qual os animais se apreendem como pessoas. O corpo, por seu turno, é o espaço da diferença constituída, a partir de afecções e disposições próprias de cada espécie que devem ser fabricadas para que as diferenças se expressem. Os sonhos são a dimensão onde a identidade

¹⁸ Ver também Descola (2006) e Fausto (2001).

virtual generalizada dos seres se apresenta e permite que animais e humanos estabeleçam uma comunicação inteligível, uma “reciprocidade de perspectivas” (LIMA, 1996, p. 29).

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

Nesse contexto, a alma humana, diferentemente daquela da alma animal, não consiste em consciência de si como sujeito. De um lado, enquanto princípio vital situado no coração, a alma é uma parte do eu e não pode explicar por que o eu é uma pessoa; de outro, ela é o duplo do sujeito, e escapa, enquanto tal, ao mesmo. Sua experiência não é, então, a subjetividade, exceto que alguns fragmentos seus podem vir a preencher a consciência (LIMA, 1996, p. 35).

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

caçadores perseguem uma caça que se concebe como guerreiros
os guerreiros se defrontam com afins potenciais que agem como inimigos
(LIMA, 1996, p. 37).

O ponto de vista do Outro incorporado aqui deve ser visto como uma virtualidade, e reduzido a uma “mentira” pelos caçadores para manterem o seu ponto de vista sobre o dos porcos. A aproximação entre guerra e caça, então, se faz pela incorporação do ponto de vista do outro que, contudo, não se constitui como a “verdade” do acontecimento. “A caça incorpora a guerra [...] mas não deve se confundir com ela” (LIMA, 1996, p. 37), ou na fórmula que ficou célebre:

“O infortúnio do caçador é o resvalamento da caçada na guerra”.

Essa formulação nos leva diretamente ao texto de Carlos Fausto (2002), *Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia*, que desenvolve uma nova inflexão sobre o tema da “metafísica da caça” (LIMA, 1996), incidindo sobre o resvalamento da caça na guerra e se conectando diretamente com os problemas da interação entre animais e humanos nos termos do “mal-estar conceitual”.

O texto de Fausto tem um primeiro aspecto importante: ele começa por deslocar a questão da dádiva e da reciprocidade como modelos da atividade cinegética, para a compreensão da predação como um “vetor de socialidade transespecífica” (FAUSTO, 2002, p. 11). O foco, portanto, é compreender como a caça é um modo predatório de diferentes gentes. Dessa forma, Fausto se aproxima da abordagem de Hugh-Jones (ver acima), sem, contudo, derivar para dilemas morais. Fausto lembra que a “ética da caça” na Amazônia se vincula especialmente aos riscos da contrapredação, da inversão das posições respectivas de presa e predador, que resultaria na guerra – do ponto de vista animal – e na doença – do ponto de vista humano. A doença seria o próprio rapto da alma do caçador por parte dos animais, a “predação familiarizante dos animais”, nos termos do autor (FAUSTO, 2002, p. 13)¹⁹.

Fausto se interessa, sobretudo, pelo processo de produção de parentes que ocorre através da predação (seja do ponto de vista dos animais, seja do humano), que está relacionado a um desejo cósmico na Amazônia de produzir o parentesco. E aqui Fausto retoma a captura da caça em termos de apropriação do exterior para produção do interior, enfatizando a produção do parentesco via a alimentação, conforme vimos com Gow (1989): “para que os humanos constituam afetos e disposições humanas e produzam o parentesco entre si é preciso caçar” (FAUSTO, 2002, p. 15). Por meio da partilha da carne e da

¹⁹ Para um exemplo muito vivo e curioso, e que nos leva para a cena da caça, veja-se a descrição de Kaj Arhem (1998). O antropólogo narra a situação ocorrida com ele ao acompanhar um índio makuna numa caçada. Ao encontrarem uma vara de porcos, seu companheiro logo acertou um porco e saiu em disparada perseguindo novas vítimas, pedindo a Arhem que permanecesse junto ao porco semivivo. A hesitação de Arhem diante do olhar e do sofrimento do animal o impediram de levar a cabo a morte do porco, que se reergueu e fugiu, deixando apenas um rastro de sangue. Durante a noite Arhem acordou sob terrível febre, tendo ao seu lado um xamã makuna que lhe acalmava, dizendo já ter completado o trabalho de retorno da alma do antropólogo, enquanto esse gemia e delirava na rede.

comensalidade, o parentesco se produz e os parentes se transformam em consubstanciais.

Mas esse aspecto da comensalidade é apenas uma face do problema, já que comer o outro é se transformar, um processo de alteração e identificação entre predador e presa, como fica claro no complexo canibal da guerra ameríndia. Será preciso “desagentivizar” a carne de caça para que ela possa ser comida (uma “vegetalização”, nos termos de Hugh-Jones). O xamanismo e o cozimento são atividades essenciais nesse processo de bloqueio da relação entre animal e humano, por meio da qual uma transformação pudesse ocorrer. Fausto toma então dois momentos de alteração que devem se situar aquém e além da comida: a recusa da ingestão de qualquer carne quando períodos de transformação já estão em curso – é o caso dos resguardos por parte de pessoas em estado liminar – e momentos de intensificação da transformação por meio da ingestão de animais interditos, especialmente os predadores – é o caso da ingestão de carne de onça quando se busca potencializar a agência predatória na guerra. Vê-se que a caça se aproxima ou se distancia da guerra conforme a situação, mas não se confunde com ela, devendo ser distinguida por uma assimetria das perspectivas entre predador e presa. A diferença entre caça e guerra pode estar localizada nas técnicas de caça (o uso de armas diferenciadas), mas pode ser também encontrada na caracterização das espécies caçadas. Fausto destaca a pregnância da metáfora da condição humana para os porcos na Amazônia, que conecta muitas das caçadas de queixadas com a guerra. Essa imbricação entre queixadas “mais humanas” e ao mesmo tempo a comida diletta de muitos povos implica em uma ambivalência constitutiva desses animais, o que leva Fausto a concluir com a ideia de uma partibilidade da pessoa ameríndia.

A questão da partição da pessoa no universo ameríndio foi tratada por Lima (1996) na sua noção de “duplo”, e os exemplos etnográficos são variados quanto a essa composição dupla do humano. Mas é o conceito de “divíduo” desenvolvido por Marilyn Strathern para o contexto da Melanésia que permitiu aos antropólogos nos últimos anos refinar a noção de pessoa para o caso amazônico. Fausto retoma a ideia de “divíduo” através das análises da antropofagia, para, assim, construir a relação entre comensalidade e canibalismo que a caça engendra.

Segundo o autor, é possível afirmar que:

[...] na antropofagia a carne do morto humano é consumida como comida, que há uma disjunção entre predação ontológica e comensalidade, e que essa disjunção se ergue sobre a possibilidade de separar a pessoa humana em uma parte-predador e uma parte-presa, ou, se quiserem, em uma parte-ativa e outra passiva, indexada frequentemente, *mas não exclusivamente*, pela relação de predação (FAUSTO, 2002, p. 32).

A pessoa ameríndia seria assim um amálgama de atividade e passividade, nos termos de Fausto, antes que um dualismo corpo e alma, enfatizando assim a relação de consumo do outro na sua condição de sujeito e na sua condição de objeto. Cada espécie conteria, em proporções variadas, essa dupla potência – e a condição de cada sujeito é, por assim dizer, um amálgama de predador e presa²⁰.

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

²⁰ O tema recebeu um tratamento dado por Anne Christine Taylor (2000) e por Aparecida Vilaça (2005). Taylor enfatizou a constituição da subjetividade masculina através da “tensão predatória”, uma vez que a identidade dos homens se funda essencialmente pela introjeção de uma relação agonística instável com seus inimigos índios que são os afins, relação mediatizada pelo cunhado, figura metonímica do adversário (TAYLOR, 2000, p. 312-313). Vilaça permite uma compreensão da produção do parentesco a partir da constituição das identidades de gênero que emergem em contextos relacionais. Em relação à atitude cinegética, ela diz: “Among the Wari’, being a predator is a central feature of being a man, and the male position is constructed in opposition to the female. This may operate in a triangular fashion when men act as providers of game and enemies to be eaten by women, or through direct opposition when the relation between men and women is conceived as equivalent to the relation between predator and prey” (VILAÇA, 2005, p. 451).

O argumento da pessoa partida de Fausto, contudo, não cobre um elemento importante da atividade de caça que é aquele da relação face a face com o animal. Até porque esse não era o tema do seu texto. Mas, contudo, ele apresenta elementos importantes para se pensar como princípios ontológicos emergem na caça. O trabalho de Tânia Lima (1996) igualmente elucidou aspectos fundamentais da caça, sobretudo o jogo de simetrias que operam entre perspectivas nos complexos oníricos e nas ações narrativas. Mas fica em aberto como as ações da caça na floresta podem ser pensadas a partir desses esquemas, sobretudo, como elas emergem nesses contextos.

Isso abre possibilidades de pesquisa que alguns antropólogos vêm desenvolvendo. São esses os pontos com os quais gostaria de concluir esse trabalho. Para situar essa passagem, portanto, será preciso reconhecer que os trabalhos abordados acima constituem uma imagem da caça calcada nos problemas metafísicos que ela coloca. O foco na produção das pessoas e o modelo da troca predatória apontam para a centralidade da caça no universo ameríndio, aqui como um modelo simbólico vinculado a processos concretos de alimentação e ingestão, e circulação de diferentes elementos. Essa circulação do exterior para o interior opera nas dinâmicas identitárias do *sócius* indígena, que dão sentido às trocas instituídas pela caça em vários planos. A operação predatória da caça, contudo, representa um ato de violência cotidiana que, não por acaso, engendra uma série de atos de controle e mediações que deslocam a pulsão canibal e permitem a manutenção da circulação sem destruição completa de um dos termos da relação. A ênfase dos discursos etnográficos nos modos relacionais manifesta a complexidade das interações na atividade cinegética e a potência que a relação com o animal carrega. O perspectivismo ameríndio, por fim, desloca as relações de sujeito e objeto fazendo entrever interações subjetivas no centro da caça, seja com o animal, seja com os espíritos.

É possível identificar também um vetor importante de análise sobre os 'modos à mesa', sobretudo pela densidade cosmológica contida nos atos de ingestão da carne. É possível afirmar que, num eixo espacial, a análise se concentra nas práticas de caça dentro da aldeia, mais do que na floresta. Evidentemente que isso se relaciona aos aspectos práticos da etnografia, que refletem em uma descrição mais

empobrecida dos acontecimentos na mata. Ademais, a dificuldade da análise de atos incorporados da caça representa desafios significativos. Passemos então para considerações sobre esses desafios.

Conclusão – Da *ars* cinegética

A ênfase na caça como “ideologia venatória” nas últimas décadas tem o benefício de reconhecer o alto rendimento da atividade na imaginação conceitual indígena, o refinamento intelectual sobre os processos sensíveis implicados. Contudo, essa captura também tem como efeito a abstração dos processos da caça e a valorização de um “modelo mental” cinegético em detrimento das práticas venatórias.

O trabalho de Eduardo Kohn (2002) é um esforço no sentido de compreender algumas pragmáticas das relações transespecíficas, aliada a uma abordagem dirigida ao ponto de vista dos animais nas interações com os Ávila Runa. Desenvolvendo uma perspectiva que enfatiza as capacidades semióticas de todos os seres vivos, Kohn aborda os modos representativos dos animais em suas interações com os humanos. Explorando a noção de “ponto de vista” associada à de engajamento (INGOLD, 2000), Kohn oferece uma imagem singular do perspectivismo runa, ao retomá-lo a partir de uma “estética perspectivista” (KOHN, 2002). A diferença, segundo o autor, reside na possibilidade de tomar as experiências de práticas de engajamentos com os animais (no caso específico da caça) como uma forma de reconhecer como o modelo da ontologia perspectivista emerge. Essa estética permeia as sensibilidades cotidianas e as preocupações ecológicas, vinculada mais aos acessos e ao modo como o conhecimento se constitui, do que a um modelo de representação. O perspectivismo runa, ou seja, o que os Runa possam conceber como uma multiplicidade de pontos de vista constitutivos do mundo, está menos ligado ao que pode ser uma representação do que o Outro pensa, e mais a uma tentativa de entreter as perspectivas dos diferentes seres de modo a agir por meio dessa empatia.

As formulações de Kohn sobre o pensamento dos Runa permitem avançar sobre a ideia de um *modo caçador*, uma condição de caça constitutiva da pessoa do caçador, que se realiza por uma série de

transformações que passam pela ação sobre o corpo e o uso de armas, e resultam em aguçamento dos sentidos e uma mudança na percepção, a intensificação de atitudes e o desenrolar de técnicas variadas (de localização, comunicação) que, sobretudo, se pautam pelo desenrolar de modos interativos com os animais, dos quais a captura depende.

Eu chamaria esse modo caçador de *estado cinegético*, que se conecta a algumas das descrições e análises etnográficas a respeito do desenrolar dos atos na mata. É possível afirmar que esse estado estabiliza uma certa *perspectiva*, que não é necessariamente predatória, mas que se refere mais a uma atitude do caçador, que se relaciona com a semiótica dos diversos animais, as nuances da vegetação, os sons da mata, a dinâmica da floresta e leva em conta as potenciais interações com os diversos seres que habitam a mata. Essa perspectiva estabilizada também perpassa as relações entre os humanos, entre as relações de gênero assumidas e as formas de interação sociais que envolvem o grupo que se movimenta na mata. Uma perspectiva caçadora, então, não é a que se assume na aldeia, mas é aquela que implica afecções e disposições relativas às experiências da floresta.

Esta experiência na floresta está, evidentemente, vinculada à “tensão predatória” que o caçador vivencia na caçada. O trabalho de Uirá Garcia sobre os Awá apresenta alguns desses processos e aponta para uma possibilidade de análise rica em consequências. Garcia incorpora as interpretações da práxis indígena convencionadas pelo perspectivismo, e busca relacioná-las aos instrumentos teóricos de Ingold e outros para compreender a caça awá. O autor apresenta descrições sobre as relações que os Awá estabelecem com as presas, identificando os gestos, o uso dos sentidos e as técnicas utilizadas, ao lado das interpretações indígenas, que leva em conta o que os guaribas pensam da caça. Nessas interações entre caçadores e guaribas, ao modo caça-guerra, processos de mimetismo e ludibrio são fundamentais²¹. Sob a ideia de uma “poética da predação”, Garcia (2011) explora esses processos, descrevendo os modos criativos utilizados pelos caçadores

²¹ Um caso especial de análise da caça que aponta para conexões com a Amazônia é o trabalho de Rane Willerslev (2007) entre os Yukaghir da Sibéria. Willerslev apresenta um arsenal conceitual interessante para pensarmos as pragmáticas da caça. É, sobretudo, a ideia de uma identificação sempre aquém com o animal que nos remete ao contexto do perspectivismo ameríndio, onde a reversibilidade de perspectivas é sempre perigosa na caça. Garcia (2011) desenvolve algumas dessas ideias, como vimos acima.

na captura dos guaribas, que envolvem formas de comunicação e de performance do caçador a partir de assobios e gemidos que imitam os guaribas, enganando-os e os atraindo para morte. Nas palavras do autor: “Aquilo que aos ouvidos dos animais é fala ou canto (poética) é, por uma inexorável verdade, o prenúncio da morte (predação)” (GARCIA, 2011, p. 332). Algo parecido com o que vemos na pena literária de Philippe Descola, em seu relato sobre uma caçada entre os Achuar (DESCOLA, 2006).

Me parece não ser por mero acaso que encontramos em obras centradas nas performances nativas de engajamento com os animais e objetos de caça noções como estética (Kohn) e poética (Garcia), que remetem a uma verdadeira *ars* cinegética. Uma arte das disposições, que não ignora a capacidade criativa e de improvisação. A aproximação da arte na atividade técnica, com efeito, faz perceber na cinegética o que nela é sentimento, sensação, emoção, afeto, prazer, antes separados de uma perspectiva mais utilitarista das técnicas. Entrevejo aí uma possibilidade de explorar uma antropologia dos sentidos da caça, desenvolvendo uma linguagem etnográfica que capte momentos de experiência e possa devolvê-los pela escrita.

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

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. Dilemas da razão prática: simbolismo,

tecnologia e ecologia na Floresta Amazônica. **Anuário Antropológico**, Brasília, v. 86, p. 213-226, 1988.

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

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

BECHELANY, Fabiano Campelo. **Figuras da Captura**: a atividade cinegética na etnologia indígena. 2012. 118 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - UnB, [2012].

CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben. A farsa dos visitantes: análise de um ritual nas Guianas. In: CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben (Diretor). **Histórias de Mawari**. 62 min. DVD (Livreto de apresentação). Belo Horizonte, 2009.

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

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

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

DESCOLA, Philippe. Societies of nature and the nature of society. In: KUPER, Adam (Org.). **Conceptualizing society**. Londres/New York: Routledge, 1992. p. 107-126.

_____. **In the society of nature**: a native ecology in Amazonia. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

_____. Constructing natures: symbolic ecology and social practice. In: DESCOLA, Philippe; PALSSON, Gísli (Org.). **Nature and society: anthropological perspectives**. New York/London: Routledge/Taylor & Francis e-library, 1996. p. 82-102.

_____. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 23-45, 1998. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131998000100002&lng=en&nrm=isso . Acesso em: 20 jan. 2012.

_____. Genealogia de objetos e antropologia da objetivação. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, v. 8, n. 18, p. 93-112, 2002. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-7183200200020004&lng=en&nrm=iso . Acesso em: 01 fev. 2013.

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

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

ERIKSON, Philippe. De l'appriovissement a l'approvisionnement: chasse, alliance et familiarisation en en Amazonie amérindienne. **Theorie et Culture**, Paris, n. 9, p. 105-140, 1987.

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

_____. De l'acclimatation des concepts et des animaux. **Terrain**, Paris, n. 28 (Miroirs du colonialisme),. 1997. Disponível em: <http://terrain.revues.org/3177>. Acesso em: 04 fev. 2012.

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

_____. Banquete de gente: canibalismo e comensalidade na Amazônia. **Mana**, v. 8, n. 2, p. 7-44, 2002.

_____. Donos demais: maestria e propriedade na Amazônia. **Mana**, v. 14, p. 280-324, 2008.

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

GARCIA, Uirá Felipe. **Karawara: a caça e o mundo dos Awá-Guajá**. 2011. 447 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – USP, [2011].

GOW, Peter. The Perverse Child: Desire in a Native Amazonian Subsistence Economy. **Man, New Series**. v. 24, n. 4, p. 567-582, 1989.

HUGH-JONES, Stephen. Bonnes raisons ou mauvaise conscience ? De l'ambivalence de certains Amazoniens envers la consommations de viande. **Terrain**, Paris, n. 26, p. 123-148, 1996. Disponível em: <http://terrain.revues.org/index3161.html>. Acesso em: 19 mai. 2011.

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

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

LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma

cosmologia tupi. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200002&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 30 mar. 2013.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. **Amazonian cosmos: the sexual and religious symbolism of the Tukano Indianas**. Chicago: The University of Chicago Press, 1971.

_____. Cosmología como análisis ecológico: uma perspectiva desde la selva pluvial. In: **Chamanes de La Selva Pluvial: Ensayos sobre los índios Tukanos del Noroeste Amazónico**. Gran Bretana: Themis Books, 1997. p. 07-20.

RIVAL, Laura. Blowpipes and spears: The social significance of Huaorani technological choices. In: DESCOLA, Philippe; PALSSON, Gísli (Org.). **Nature and society: anthropological perspectives**. New York/London: Routledge/Taylor & Francis e-library, 1996. p. 145-164.

RIVIÈRE, Peter. The Amerindianization of Descent and Affinity. **L'Homme**, Paris, v. 33, n. 126-128, p. 507-516, 1993.

_____. A predação, a reciprocidade e o caso das Guianas. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, p. 31-53, 2001.

ROSS, Eric. Food taboos, diet and hunting strategies: the adaptation to animals in Amazon Cultural Ecology. **Current Anthropology**, New York, v. 19, n. 1, p. 1-36, 1978.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, v. 32, p. 2-19, 1979.

SILVERWOOD-COPE, Peter. **Os Makú: povo caçador do noroeste da Amazônia**. Brasília: Editora UnB, 1990.

SISKIND, Janet. **To hunt in the morning**. Oxford University Press: Oxford, 1973.

STRATHERN, Marilyn. **The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia**. Berkeley: University of California Press, 1988.

TAYLOR, Anne-Christine. **Le sexe de la proie: représentations Jivaro du lien de parenté**. **L'Homme**, Paris, n. 154-5, p. 309-34, 2000.

TEIXEIRA-PINTO, Márnio. **Iaipari: sacrifício e vida social entre os índios Arara (Caribe)**. São Paulo: Ed. Hucitec/ANPOCS/Ed. UFPR, 1997.

VILAÇA, Aparecida. Chronically unstable bodies: reflections on Amazonian corporalities. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, Londres, v. 11, n. 3, p. 445-464, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Apresentação. In: VILAÇA, Aparecida. **Comendo como gente**: formas do canibalismo Wari. Rio de Janeiro: UFRJ/Anpocs, 1992.

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

_____. “Filosofia Canibal”, entrevista de Eduardo Viveiros de Castro a Rafael Cariello. **Folha de São Paulo**, 21 agosto 2005, Caderno Mais!, p. 5 e ss.

WILLERSLEV, Rane. **Soul hunters**: hunting, animism, and personhood among the siberian Yukaghirs. Berkley: University of California Press, 2007.
