

TÉCNICA E TRANSFORMAÇÃO

perspectivas
antropológicas

Organizador

CARLOS EMANUEL SAUTCHUK

ARA ANTROPOLOGIA

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA

DIRETORIA

PRESIDENTE

Lia Zanotta Machado (UnB)

VICE-PRESIDENTE

Antonio Carlos Motta de Lima (UFPE)

SECRETÁRIO GERAL

Cristhian Teófilo da Silva (CEPPAC/UnB)

SECRETÁRIA ADJUNTA

Eliane Cantarino O'Dwyer (UFF)

TESOUREIRO

Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos
(DAN/UnB)

TESOUREIRA ADJUNTA

Rozeli Maria Porto (UFRN)

DIRETORA

Claudia Turra Magni (UFPEL)

DIRETOR

Fabio Mura (UFPB)

DIRETOR

Lorenzo Macagno (UFPR)

DIRETORA

Regina Facchini (Unicamp)

ENDEREÇO

Universidade de Brasília - Campus
Universitário Darcy Ribeiro - Asa norte
Instituto de Ciências Sociais, Sala AT-41/29
Brasília-DF Cep: 70910-900
aba@abant.org.br, +55 61 3307 3754

COMISSÃO DE PROJETO EDITORIAL

COORDENADOR

Antônio Carlos Motta de Lima (UFPE)

VICE COORDENADORA

Jane Felipe Beltrão (UFPA)

Cornelia Eckert (UFRGS)

Laura Moutinho (USP)

CONSELHO EDITORIAL

Alicia Norma González de Castells (UFSC)

Andrea L. M. Zhouri (UFMG)

Antônio Augusto Arantes Neto (UNICAMP)

Antônio Hilário Aguilera Urquiza (UFMS)

Camilo Albuquerque de Braz (UFG)

Carlos Alberto Caroso Soares (UFBA)

Carlos Guilherme Octaviano do Valle (UFRN)

Carmen Lúcia Silva Lima (UFPI)

Carmen Silvia Rial (UFSC)

Cláudia Turra Magni (UFPEL)

Laura Graziela F. de F. Gomes (UFF)

Lea Carvalho Rodrigues (UFCE)

Levi Marques Pereira (UFGD)

Manuela Souza Siqueira Cordeiro (UFRR)

Maria Eunice de Souza Maciel (UFGS)

Maria Filomena Gregori (UNICAMP)

Mônica Lourdes Franch Gutiérrez (UFPB)

Patrícia Maria Melo Sampaio (UFAM)

Patrícia Silva Osorio (UFMT)

Renata de Castro Menezes (UFRJ)

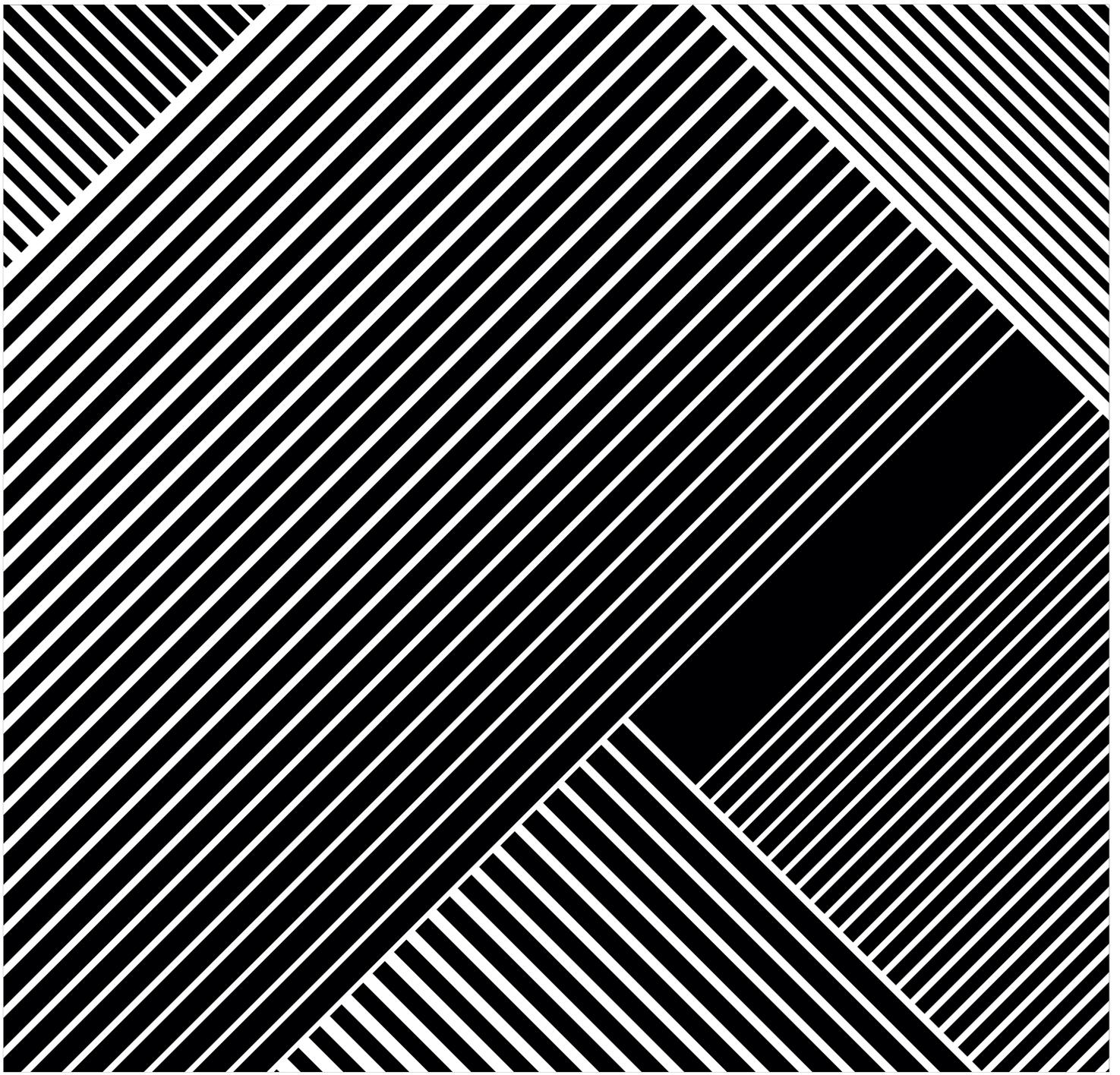
Soraya Fleischer (UnB)

Wilson Trajano Filho (UnB)

TÉCNICA E TRANSFORMAÇÃO

perspectivas
antropológicas

ARA ANUÁRIO
2017



COPYRIGHT © 2017 DOS AUTORES

EDITORA: ABA Publicações

REVISÃO: Malu Resende

DIAGRAMAÇÃO: Luis Costa

PROJETO GRÁFICO: Daniel Mira

CAPA: Daniel Mira

IMAGENS: Todas as fotografias que abrem os capítulos são de autoria daqueles que assinam os textos, exceto quando indicado.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Angélica Ilacqua CRB-8/7057

Técnica e transformação : perspectivas antropológicas / organização de Carlos Emanuel Sautchuk. -- Rio de Janeiro : ABA Publicações, 2017.
500 p.

Bibliografia

ISBN Impresso: 978-85-87942-55-5

ISBN Ebook PDF: 978-85-87942-52-4.

1. Antropologia 2. Filosofia 3. Technê (Filosofia) I. Sautchuk, Carlos Emanuel

18-0047

CDD 301

Índices para catálogo sistemático:

1. Antropologia

ARA Associação de
Arquitetos e
Arquitetas do
Rio de Janeiro



LACT



DAN | PPGAS



UnB



CAPES



CNPq

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001



Aldeia Nãsêpotiti, Terra Indígena Panará (MT e PA), 2014.
Foto: Fabiano Bechelany

Sumário

Introdução	
Técnica e/em/como transformação	11
<i>Carlos Emanuel Sautchuk</i>	

Parte I

Projetos, poderes e políticas

1	A política como técnica de uso e como ato transformador: algumas reflexões a partir do caso dos Kaiowa de Mato Grosso do Sul	37
	<i>Fabio Mura</i>	
2	O “camponês” enquanto contexto: transferência de tecnologia em um projeto de cooperação sul-sul	69
	<i>Letícia Cesarino</i>	
3	Dos traços dos designers às linhas das rendeiras: os percursos de uma transformação	95
	<i>Júlia Dias Escobar Brussi</i>	
4	Destilando transformações: humanos e plantas cultivadas sob a lógica dos recursos fitogenéticos	127
	<i>Guilherme Moura Fagundes</i>	

Parte II
Ciências, ambientes e conhecimentos tradicionais

- 5** Técnicas de navegação por jangadeiros no litoral norte da Paraíba: “marcação por terra”, GPS, propulsão à vela e motor 153
Gabriel Coutinho Barbosa e Rafael Devos
- 6** Matar e manter: conservação ambiental como transformação técnica 183
Carlos Emanuel Sautchuk
- 7** “Tem que saber botar”: técnica e habilidade na pesca com timbó entre os Wapichana em Roraima 213
Alessandro Roberto de Oliveira
- 8** A volta do que não foi: sobre animais presentes em naturezas futuras 239
Guilherme José da Silva e Sá

Parte III
Máquinas: gesto e objeto técnico

- 9** “Flecha é igual 22”: gesto técnico e transformação no arsenal de caça dos Panará 265
Fabiano Campelo Bechelany
- 10** Invenção e maquinização no campo: o caso da sangria de seringueiras no interior de São Paulo 295
Eduardo Di Deus
- 11** Mestres, máquinas e ferramentas: sobre a construção da carpintaria naval tradicional 327
Simone Soares

- 12** Na oficina do Diabo: ritmos, sinergias e transformações na
ferramentaria de orixás na Bahia 351
Lucas Marques

Parte IV

Animais: domesticações e asselvajamentos

- 13** A "genética" do cotidiano: seleção e reprodução na criação de
vacas Montbéliarde (França) 379
Jeremy Deturche
- 14** As lidas e o bem-estar: relações entre os humanos e os animais
em fazendas de criação de gado de corte 403
Graciela Froehlich
- 15** Acerca do búfalo: delimitação e movimento no Baixo rio Araguari
(Amapá) 427
Pedro Stoeckli Pires
- 16** Criar ovelhas, caçar javalis: negociações técnicas e
engajamentos ambientais no manejo de suídeos asselvajados no
extremo sul do Brasil 451
Caetano Sordi

Parte V

Transformações metodológicas

- 17** Cadeia operatória, transectos e teorias: algumas reflexões e
sugestões sobre o percurso de um método clássico 475
Ludovic Coupaye
- Apresentação dos autores 496

CAPÍTULO 09

“Flecha é igual 22”: gesto técnico e transformação no arsenal de caça dos Panará

Fabiano Campelo Bechelany

INTRODUÇÃO: COM UMA ARMA NA MÃO

Em 1973, liderando a frente de atração dos índios Panará, no norte do Mato Grosso, o falecido sertanista da Fundação Nacional do Índio, Apoena Meirelles, levou alguns jovens Kreen-Akarore¹ para ensinar-lhes a atirar com seu revólver em bananeiras nos arredores da aldeia. Akâ e seu irmão Pysy aparecem na foto abaixo, de Pedro Martinelli, com as mãos na orelha, experimentando o estrondo da arma. Poucos anos antes, e por intermédio dos fiéis inimigos Kayapó, os Panará experimentaram o poder letal das armas de fogo. Em um ataque pouco antes do amanhecer, guerreiros Mekragnoti, um subgrupo Kayapó, invadiram a antiga aldeia Sôkârãsã dos Panará e abateram com suas espingardas um número excepcional de indivíduos, surpreendidos por armas que pouco conheciam. Suas flechas se apresentaram frágeis perante as espingardas dos Kayapó. No começo de 1970, os trabalhadores que chegaram para a abertura da BR-163, e os agentes da Funai que os acompanharam, trouxeram na bagagem uma série de novidades técnicas.

Entre os povos indígenas de hoje é possível reconhecer a presença abundante de objetos industrializados utilizados nas atividades cotidianas, chamando a atenção pelo modo como se inserem nas práticas e nas cosmologias

¹ Conhecidos na imprensa como “índios gigantes”, os Panará foram identificados no período da atração pelo etnônimo Kreen-Akarore e variantes, como Krenhacarore, e Krenakore, Krenakarore. A alcunha foi dada pelos seus vizinhos Kayapó e se referia ao corte de cabelo característico dos Panará à época do contato (ver Arnt et al., 1998).



Foto: Pedro Martinelli (1973)¹

nativas. Dentre esses vários objetos, as armas de fogo adquirem significados e apropriações singulares na sua relação com o conjunto material tradicionalmente utilizado por esses povos. Entre os Panará, que habitam a faixa meridional da floresta amazônica, as armas de fogo são objeto de desejo e de uso cotidiano. Sua apropriação insere-se em um movimento de transformações técnicas que se sucederam nas últimas quatro décadas.

Embora sua presença conspícua, tal como vários utensílios e ferramentas (vide facões e panelas, entre tantos outros), as espingardas e seus usos são objeto de poucas análises detidas na etnologia regional. Objetos industrializados são muito populares na América indígena, mas na etnologia amazônica não gozam de equivalente atenção. Ainda que as coisas do cotidiano ameríndio sejam descritas, geraram até aqui relativamente poucos desdobramentos analíticos. Esses bens são tratados, em geral, pelo seu caráter de mercadoria,

¹ Disponível em: <http://www.pedromartinelli.com.br/site/galeria/Panara>. Visualizado em 26 de junho de 2017.

em oposição aos artefatos produzidos pelos indígenas (ver exemplos em Albert & Ramos 2002; Santos-Granero, 2009; Gordon 2006). Pouco se diz sobre os princípios de ação e funcionamento desses objetos em relação ao conjunto técnico de um povo, embora muitos deles representem mudanças significativas no que permitem fazer.

Quanto às armas de fogo, em particular, suscitaram aqui e ali alguns comentários etnográficos. Laura Rival (1996) notou, entre os Huaorani da Amazônia equatoriana, que as espingardas não são percebidas exatamente como melhorias técnicas, mas como a produção de novos padrões e um novo modo de vida. Já os Awá do Maranhão, que dão especial atenção às suas flechas, produzem homologias entre espingardas e flechas que geram continuidades significativas entre os implementos de caça, conforme descreveu Uirá Garcia (2010:296).

Dois análises mais detidas sobre as transformações se encontram nos artigos de Raymond Hames (1979) e Pierre Grenand (1995). Hames comparou a eficácia produtiva das flechas e das espingardas entre os Yekuana e os Yanomami e definiu alguns parâmetros, como a obtenção de carne e o impacto sobre a fauna, para debater as vantagens e as desvantagens da adoção de armas de fogo ali. Já Grenand reconstrói a longa história da entrada das espingardas no universo wajãpi e as transformações nas representações das armas. Sua conclusão, a partir de uma teoria da aliança wajãpi, elucidada como o controle sobre a produção/fornecimento contínuo aproxima armas e animais de caça, ou antes os brancos² fornecedores de armas e os espíritos donos dos animais, fornecedores de presas. É preciso gerir de maneira adequada a relação com os brancos e os donos dos animais se se quiser obter espingardas e presas.

Historicamente, armas de fogo fazem parte de um sistema sociotécnico que chega mais ou menos como um pacote entre povos indígenas em contato com a sociedade não indígena. Pacote este que se aplica principalmente às atividades de subsistência. Entre os Panará, e tantos outros grupos, esse conjunto técnico foi inicialmente encontrado pendurado na mata, ou caindo literalmente do céu, nos sobrevoos que as frentes de atração promoveram. Tratava-se de facas, terçados, machados, bacias, anzóis e linhas de pesca, e os adicionais espelhos

2 Não é inequívoco neste texto o uso da palavra *branco* para designar os não indígenas. O uso é corrente na literatura, mas nem por isso deve ser naturalizado. O utilizo acompanhando o uso panará, que assim designam os não-indígenas em português, utilizando na língua panará o termo *ipẽ*. O termo *ipẽ* é uma categoria de classificação que no passado designava todo o não Panará, mas que hoje é usado principalmente para designar os não indígenas.

e miçangas. As armas de fogo, compondo um segundo momento desse pacote técnico, estão ligadas a ele pelo mesmo processo que acarretam: implicam um novo complexo material e de ações corporais. Anzóis, linhas, espingardas, cartuchos, barcos, lanternas povoam hoje a vida material dos povos indígenas na Amazônia e tornaram-se bens muito desejados nas trocas com os brancos. Na etnologia das terras baixas sul-americanas encontramos diferentes análises que identificam aí um desejo de manutenção de relações com o mundo exterior, pautado na centralidade da alteridade para a constituição da socialidade indígena (ver Hugh-Jones, 1992; Howard, 2002; Gordon, 2006).

Abaixo analiso alguns dos significados das armas de fogo que emergem do seu uso na caça panará. Para tanto, veremos elementos observados na ação da caça e nas considerações dos caçadores a respeito das armas. O objetivo é compreender os sentidos da transformação técnica, seus movimentos, e sugerir algumas perspectivas sobre regimes indígenas de apropriação de elementos exógenos.

Para analisar essas armas, vou me valer de elementos teóricos e metodológicos da antropologia da técnica. Com isso, quero observar alguns dos aspectos da interação entre caçador e espingardas nos atos de caça, atentando para as ações e as relações materiais que a perpassam, e desse modo acompanhar os sentidos sociais que aí se encontram. Embora a noção de técnica esteja carregada semanticamente – e com parentes de peso como a *tecnologia* e a ideia de *progresso* que a acompanha – concentro-me no seu uso conforme o programa maussiano de análise da técnica (Mauss, 2003, 2006). Este enfatiza os processos técnicos ao invés dos produtos, tratando das interações entre gente, coisa e animal em diferentes atividades a partir das propriedades relacionais dessas interações. A técnica aí não é redutível às operações mecânicas, ela é uma ou mais relações que constituem a pessoa e o mundo material em que ela vive.

Uma atividade técnica relaciona o corpo, o objeto e a matéria. Para uma aproximação dos *modos de ação* dessas armas, a noção de *gesto técnico* nos fornece uma imagem conceitual valiosa. Ela compreende o campo de ação onde as operações do caçador interligam vários componentes do mundo vivido. Como operação que relaciona, o gesto técnico implica um movimento não só sobre e com o objeto técnico (as armas), mas também sobre e com o corpo e a pessoa do caçador. Para acompanhá-lo, devemos considerar que a caça é um campo per-

ceptual e de informações³ onde circulam as ações do animal, as *affordances* do ambiente (cf. Gibson, 1979) e os movimentos que o caçador e sua arma realizam. A noção de gesto técnico, entendida como uma dimensão que vincula relações, se encontra especialmente desenvolvida nas contribuições da antropologia da técnica francesa, nas obras de André Leroi-Gourhan (1984, 1990, 2002), André-Georges Haudricourt (2010) e François Sigaut (1996, 2007, 2008), entre outros.

O uso das armas de fogo na caça instaura uma mudança no armamento panará, mas sob uma mesma continuidade de objetivos: tanto o arco e a flecha quanto as armas de fogo são usadas para abater animais ou inimigos. Ainda assim, nos termos de uma transformação técnica, ao lado dessa similaridade residem outras dinâmicas que é preciso observar. Abaixo analisarei as continuidades e as descontinuidades nos modos de ação envolvidos na caça. Para tanto, pergunto: há uma transformação nos gestos, nos saberes e nas práticas associados à caça com a introdução da espingarda? A que modos de ação a espingarda se adapta? E sua dinâmica de transformação é evidenciada em que dimensões da caça? Se a espingarda contém um princípio de ação próprio, como os caçadores lidam com ele? Se ela pertence ao mundo dos brancos, feita de materiais distintos, cuja produção os Panará não dominam, como é que ela penetra no regime de materialidade do grupo?

É preciso reconhecer que a história que acompanha a entrada maciça de objetos feitos de materiais e funções diversos a partir do contato com a civilização ocidental tem um efeito singular sobre o conjunto material. Entretanto, como chama a atenção Pierre Grenand (1995) para o caso dos Wajãpi, não se deve ignorar que a existência de transformações técnicas é anterior à presença dos não indígenas. O caso dos Panará demonstra isso, já que o grupo se adaptou a contextos ecológicos e sociais diferentes nos dois últimos séculos (cf. Giraldin, 1997; Schwartzman, 2010), o que acarretou o acesso a novos materiais e ambientes, assim como trocas com novos vizinhos.

Não há, portanto, um único caminho nem um ponto de chegada da transformação que seja possível definir de antemão, e aqui sugiro acompanhar seus

3 O leitor pode identificar na obra de Tim Ingold uma descrição da caça como uma atividade perceptual e do caçador como um habilidoso percebedor das informações do ambiente. Ver Ingold (2000:55), em que ele diz: “[...] o sistema perceptual do caçador está sintonizado em coletar informações, críticas para a conduta prática da sua caçada, para a qual o observador inábil simplesmente falha em perceber. Esta informação não se encontra na mente, mas no mundo, e sua significação repousa no contexto relacional do engajamento do caçador com os constituintes desse mundo” [As traduções de textos originalmente em outra língua são todas de minha autoria].

vários movimentos. Em sua análise sobre as transformações das habitações dos Guarani Kaiowá, Fabio Mura lembra que, diferentemente do simples encapsulamento dos conjuntos técnicos indígenas pela tecnologia do branco, a atenção sobre a circulação e os usos dos materiais e objetos permite reconhecer transformações moduladas pelos processos técnicos kaiowá (Mura, 2000). A organização dos materiais e dos objetos é sempre socialmente motivada, o que pode gerar concatenações de diferentes processos técnicos (panará e não panará) na realização de uma atividade.

Nesse sentido, ao tratar dos termos e dos processos da transformação, evito abordar essa dinâmica a partir das oposições entre tradição x modernidade, ou autêntico x espúrio, o que acarretaria tratar como simples substituição o uso da espingarda no lugar do arco e flecha. Não é nos termos nem de uma evolução, nem da aculturação que as transformações são vividas pelos Panará. Aqui as variações técnicas são processos que dialogam com a dinâmica de um universo sempre em transformação. Como objetos que cruzam dois mundos, as armas de fogo pertencem também a esse universo em transformação.

COMPARAÇÕES NO ARSENAL PANARÁ

Os Panará são um povo de língua Jê, subgrupo Jê do Norte, que somam hoje cerca de 550 pessoas em cinco aldeias, vivendo em um ecossistema de floresta amazônica, às margens dos rios Iriri e Ipiranga, tributários do rio Xingu. No final do séc. XIX, os Panará, conhecidos então como “Cayapó do Sul”, deslocaram-se de um ambiente de cerrado para áreas do interflúvio Xingu/Tapajós (Giraldin, 1997). Na década de 1970 experimentaram o contato intenso com as frentes de expansão promovidas pelo Estado brasileiro, sofrendo uma trágica depopulação e o deslocamento compulsório para dentro do Parque Indígena do Xingu (PIX), de onde conseguiram sair na década de 1990 para ocupar uma pequena área do seu antigo território, onde hoje é a Terra Indígena Panará. Diante desses movimentos, os Panará demonstraram alta capacidade de flexibilização e adaptação de suas práticas e organização social, o que permitiu ao grupo se apropriar dos recursos de diferentes ecossistemas (cf. Schwartzman, 2010).

Venho desde 2013 realizando com os Panará pesquisa etnográfica que aborda as atividades técnicas do grupo, em especial a caça (Bechelany, 2017). Durante este período, acompanhei com os caçadores suas jornadas e expe-

dições de caça. Nessas ocasiões pude aprender alguns aspectos do uso das armas panará. Narro um episódio, ocorrido em uma dessas ocasiões que nos conduzirá pelo tema.

Em janeiro de 2014, saí de barco da aldeia Nãsêpotiti com meus amigos panará para caçar e pescar rio abaixo. Todos aqueles que tinham espingardas as levaram consigo. Trinta minutos depois da partida nos aproximamos de uma área de caça na margem direita do rio Iriri. Ao desligar o motor, logo ouvimos um bando de macacos-aranha (*Ateles marginatus*) gritando entre pés de fruta. Os caçadores desceram do barco em disparada e correram atrás das presas. Um dos caçadores atirou primeiro, ainda próximo à margem do rio. Errou. E correu para dentro do mato. Ele estava com o pente da sua espingarda calibre 22 cheio e pude ouvir uma sucessão de tiros vindos da mata. No entanto, quando o reencontrei, ele havia matado apenas uma jacupemba (*Penelope superciliaris*).

Intrigado com aquele fracasso, perguntei ao meu amigo Mikré por que é que o caçador não acertou os macacos. Portando sua espingarda 22, o caçador parecia em vantagem por ter uma arma de maior precisão, com recarregamento semiautomático e com maior número de munição disponível. Meu amigo considerou, então, que para usar uma espingarda 22 é preciso ser um bom caçador, tal como os que caçavam com arco e flecha. E comparou para melhor me explicar: “Flecha é igual 22, vai retinho, direto”.

A comparação me surpreendeu. A espingarda 22, embora desejada por vários caçadores, é de pouco acesso pelo seu valor mais elevado. Poucos caçadores a têm e, portanto, poucos a usam. Da mesma maneira ocorre hoje com o arco e flecha, cujos jovens o utilizam com menos frequência e apenas para a pesca. Mikré recorreu justamente às habilidades panará com o arco e flecha para designar a destreza com a 22. Para ele, há nas duas armas modos de ação para os quais o caçador habilidoso está apto a desenvolver.

É por ser central na vida dos Panará que as espingardas e a caça têm sentidos variados, assim como complexos engajamentos. Comparações com o arco e flecha – as armas panará para a caça – são uma das formas de conceitualizar as armas de fogo. Notemos ainda que parte das descrições dos caçadores para suas armas – seja o arco e flecha, a borduna ou a espingarda – não provém de uma qualidade intrínseca do implemento, mas do modo e do contexto de seu uso. Assim, as flechas são hoje armas para pesca (embora sua marca como armas de caça e guerra no passado); bordunas são insígnias da masculinidade

em contextos rituais e cerimoniais, como em reuniões com os brancos, e antes eram as armas de guerra; e as espingardas são também símbolos de poder, mas seu uso é sobretudo na caça.

Em se tratando do uso das armas de fogo, meus amigos panará formulam considerações que passam pelos princípios de ação e pelas relações que elas constituem. É aí que eles expressam transformações, ao mesmo tempo em que assinalam semelhanças dessas armas com os arcos e flechas: ora as armas de fogo são compreendidas dentro de um espectro de continuidade com as flechas, e homologias significativas são produzidas, ora representam uma ruptura marcada nos atos de caça, o que transforma as relações que a perpassam.

A afirmação de Mikré sobre as flechas como espingardas de calibre 22 coloca algumas questões. A primeira delas diz respeito a uma classificação das armas de fogo, uma distinção entre a 22 e as demais espingardas. Por onde passa essa distinção? Outro aspecto importante é que um bom caçador possui certas habilidades que parecem se referir à destreza com as armas, sejam elas as flechas ou as espingardas. Que habilidades são essas e como os caçadores as caracterizam? Por fim, que relação existe entre os mecanismos da flecha e os das espingardas?

Dentre essas significações (as qualidades da arma de fogo, a sua relação com o corpo e o conhecimento do caçador e as comparações com o arco e flecha), cabe ressaltar seu aspecto de “objeto de branco”. Se, por um lado, as armas de fogo são reconhecidas como objetos exógenos que modificam as práticas internas, por outro, há um eclipsamento dessa condição, e a caça com armas de fogo permite a continuidade de uma atividade eminentemente panará. Espingardas facultam aos Panará realizar hoje o que sempre fizeram. Desse modo, elas se encontram em um processo constante de negociação entre sua condição exógena e da identidade panará, sem com isso curto-circuitar seu uso diário na atividade de caça. Embora esta não seja a questão central do presente texto, devemos ter em conta que a caça (e as espingardas que a acompanham) está no centro da objetivação da cultura, movimento contemporâneo vivido pelo grupo (cf. Carneiro da Cunha, 2009).

SOTI MERA – A MATERIALIDADE DA CULTURA

Foi no final da década de 1960 que os objetos dos brancos chegaram com maior intensidade às aldeias panará. Por meio de sobrevoos, além de investidas

sobre terra, a equipe de sertanistas liderada pelos irmãos Villas-Boas colocou presentes nos arredores dessas aldeias, na tentativa de contactá-los pela sedução dos bens industriais. Apesar da dádiva, os Panará não estavam convencidos que aqueles outros não eram *asâ*, bravos e perigosos. Após diversas fugas para aldeias mais distantes e deliberações coletivas sobre a suspeita de serem os brancos inimigos, os Panará resolveram se aproximar e se apropriar dos presentes. Em 1973 realizou-se o contato oficial e dois anos depois os Panará seriam transferidos para o PIX. A onda de brancos que se sucedeu foi responsável por maior afluxo material, e junto vieram os vírus e as bactérias responsáveis por uma verdadeira catástrofe na vida dos Panará.

A palavra panará para coisa é *soti*, em tradução aproximada. Como lembra Schwartzman (2010), *soti*, quando não qualificada, refere-se primeiro às coisas de valor, bonitas, podendo ser flora, fauna ou bens manufaturados (e, hoje, os industrializados). Viver bem, de forma bela (o belo como estética e moral) é viver onde há riqueza, ou muitas coisas de valor (*sot inkjet amâ*) (Schwartzman, 2010; ver também Ewart, 2012, 2013). O velho Pansuá me explicou certa vez que as coisas panará (*panará jô sotî*) são as árvores de frutas que eles consomem, ou de materiais da floresta que eles usam, são os alimentos da roça e as coisas produzidas por eles, como cestos, bordunas, as casas e mesmo a palha do inajá que as cobre. Perguntei a ele se os animais são coisas panará. Não, ele diz: “As queixadas têm as coisas delas (*suasina jô sotî*), o barreiro onde vivem, o fruto do inajá que comem”. As onças também, assim como os jabutis, as antas...

Elizabeth Ewart (2000:165) lembra que “modos de fazer as coisas também são considerados *soti*”. É nesse sentido que os Panará encontram a tradução para o termo “cultura” na expressão *panará jô sotî*, a cultura panará, aquilo que os define como Panará. *Soti mera*, as coisas, são materiais ou imateriais, sendo todas elas expressão de um modo de existência próprio. Não se trata de “cultura material”, a expressão da cultura na materialidade, mas a cultura como materialidade. Não há mundo das coisas lá fora, senão um mundo existente em que pessoas e coisas se fazem juntas.

Uma qualificação essencial de *soti* atualmente é aquela que diferencia as coisas panará (*panará jô sotî*) das coisas dos outros (*ipê jô sotî*). Nesse sentido, diferencia os bens nativos dos bens estrangeiros. Note-se que o contraste é contextual, podendo se referir às coisas de índio x coisas de branco, coisas tradicionais x coisas atuais, coisas panará x coisas de outras etnias.

Hoje, *ipê jô soti* designa principalmente os bens industrializados dos *ipê*. As “coisas dos brancos” são a sua riqueza, por meio da qual os *ipê* vivem. O desejo dos Panará por esses bens, contudo, não se traduz na vontade de viver como os *ipê*, habitar a cidade, relacionar-se do mesmo modo que os brancos fazem com seus parentes, viver sob a demanda de dinheiro para tudo (cf. Ewart, 2013). Enquanto a ideia de *panará jô soti* engloba aspectos imateriais e da experiência do mundo – uma ideia objetivável nos termos da “cultura” –, os Panará se interessam pelas *ipê jô soti* nas suas qualidades materiais. O contraste, portanto, não é entre duas entidades simétricas. Mas *soti* contém sempre um denominador comum de materialidade. Na expressão *panará jô soti*, a “coisa” transporta um modo de vida. Tudo se passa, no modo como os Panará se expressam a respeito, como se as coisas dos brancos pudessem ser desagenticizadas e domesticadas, isto é, como se pudessem ser apenas bens materiais.

Observando as tensões provocadas pela apropriação atual das *ipê jô soti* (incluindo aí a *ipê jô son*, a comida dos brancos) é possível ver como essa domesticação das mercadorias nem sempre é fácil de se obter. Separar a materialidade da vida que a anima é um procedimento incerto e arriscado. Assim, viver entre as coisas dos brancos só é possível enquanto estas se fazem presente em quantidades controláveis e em meio às *panará jô soti*. O que está em jogo são os vínculos que se estabelecem com determinados objetos em dadas circunstâncias. Usar calça comprida e telefone celular, por exemplo, parece curto-circuitar muitas vezes com uma imagem do que é ser Panará, posto que altera elementos fundamentais como o corpo, sua expressão e suas ações.

Embora viver como os não índios não interesse aos Panará, ter acesso aos seus bens é fundamental. Sendo assim, os Panará não buscam uma autossuficiência, muito pelo contrário, procuram uma dependência na qual os brancos sejam generosos. Ewart lembra que as coisas dos brancos são consideradas belas e por isso desejadas. E ainda: “O ponto que os leva a pegar as coisas dos *hipê* é o fato de gerar e manter conexões com os outros” (2000:176). A obtenção de bens de fora é fundamental nas trocas e nas distribuições internas. Já o quanto os objetos passam a se tornar corriqueiros depende dos usos a que eles são submetidos.

Foi com a transferência para o PIX, em 1975, que as espingardas e outros bens caíram de vez na posse dos Panará. A participação no complexo xinguano intensificou as trocas entre os Panará e outras sociedades. Naquele momento eles aprenderam técnicas de processamento da mandioca, novas

receitas culinárias, tomaram conhecimento de outras espécies vegetais para o cultivo, aprenderam a navegar, adquiriram o hábito de dormir em redes, aprenderam cantos e danças rituais. O conhecimento ambiental teve novo desenvolvimento e lá tiveram contato com algumas espécies de peixes, de plantas e mamíferos antes desconhecidos. Foi também no PIX que aprenderam a pescar com linha e anzol, material que não dominavam a fabricação e que precisavam obter dos brancos, ou em trocas com outras etnias. Mais ainda, foi a partir do contato com a frente de atração da Funai e o deslocamento para o PIX que os Panará tiveram acesso a um ente fundamental para aquisição de bens: o Estado brasileiro.

As relações internas à sociedade panará se transformaram também pelas mudanças nas atividades produtivas e por esse distinto contexto de aquisição, circulação e uso de outros bens. Na época em que chegaram ao PIX, os Panará viviam um momento limiar da sua sociedade, de precariedade demográfica e crise social. O destino que a sociedade tomou dali para frente também foi afetado por esse novo contexto sociotécnico. Richard Heelas, que esteve entre os Panará então, nota uma das transformações que se sucederam, justamente com as armas de fogo:

Um resultado das técnicas de linha e anzol, canoas e armas na caça foi um aumento na importância econômica dos adolescentes. Na sociedade tradicional, adolescentes teriam funcionado como “aprendizes”, contribuindo menos que os homens adultos. No entanto, no PNX⁴ eles provaram poder aprender rapidamente novos métodos, e em alguns casos tornaram-se os mais importantes provedores de proteína das unidades econômicas (1979:53).

AQUISIÇÃO E CIRCULAÇÃO DAS ARMAS DE FOGO

Durante muito tempo as espingardas foram escassas. A prodigalidade de armas de fogo na aldeia surge em 2003, com o dinheiro recebido pela indenização que o Estado pagou aos Panará devido aos danos físicos e morais causados pela construção da BR-163, na década de 1970, que atravessou o seu território⁵.

4 Refere-se ao primeiro nome do PIX, Parque Nacional do Xingu.

5 Trata-se de Ação Indenizatória ajuizada contra o Estado pela comunidade Panará, representada por advogados do Núcleo de Direitos Indígena (NDI, posteriormente incorporado pelo Instituto Socioambiental) e que teve ganho de causa em 2000. A sentença estipulou o valor de 4.000 salários mínimos, que foram pagos à Associação Iakiô, dos Panará.

Esses recursos proporcionaram um enorme afluxo de bens. Compras coletivas de espingarda e munição foram realizadas e quase todos os caçadores receberam a sua. Em pouco tempo o dinheiro esgotou e hoje a aquisição de espingardas depende de outros meios. Somados a isso, há o chamado “enfraquecimento” da Funai, que diminuiu a oferta de bens (instituído no modelo do posto indígena e seu chefe), e o novo Estatuto do Desarmamento,⁶ que restringe a venda de armas, exigindo registro em órgão competente.

Hoje, as formas de se obterem armas são variadas. Além de comprá-las de proprietários na cidade, os Panará as trocam por outros bens. A circulação interna dessas armas também é importante. Elas podem ser ganhas em apostas (prática recorrente já faz alguns anos), ou serem negociadas por serviços xamânicos. São bens importantes para o pagamento de serviços funerários ou rituais. As espingardas são uma das “coisas duras” (*sotâti*), que designam bens de maior durabilidade e alto valor de troca. Enquanto bens de valor, elas acompanham os arcos e flechas, outrora uma das coisas valiosas a serem trocadas.

Mas um aspecto da sua aquisição e circulação aponta para uma singularidade das armas de fogo quanto ao arco e flecha: elas conectam a aldeia à cidade. A cidade, espaço onde se encontram as relações com os “brancos” e seus bens, compõe agora uma triangulação no cerne da caça: floresta-aldeia-cidade. É fundamental esse novo ponto de passagem, ainda mais se levarmos em conta a centralidade da munição no dispositivo das armas de fogo. A munição precisa ser adquirida *na* ou *pela* cidade. E com frequência.

Se a relação com a cidade se torna uma condição para a realização das caçadas, isto ora pode ser positivado pelos Panará, ora é considerada uma dependência da qual se lamentam. De todo modo, as formas econômicas de aquisição e circulação das armas de fogo são um dos elementos de diferenciação desses objetos. Esse vetor de exterioridade se inscreve sobre a espingarda na sua significação. Sua qualidade de bem dos brancos e a topologia social que implica dão a elas outras características e as distanciam das armas fabricadas pelos Panará.

6 Lei nº 10.826, de 22 de dezembro de 2003. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil03/leis/2003/L10.826compilado.htm>. Acesso em 28/11/2014. O impacto desta lei é sentido especialmente na oferta de armas nas cidades do entorno da TI Panará.

O ARCO E FLECHA PANARÁ

Muito embora o caráter de mercadoria das espingardas e das munições seja importante para acompanhar seus múltiplos sentidos, os caçadores panará estão especialmente interessados no que fazem essas armas na caça. Para entender esses atributos, sugiro olharmos para os mecanismos das armas utilizadas pelos Panará. Começemos com o arco e flecha, que servirá como uma base comparativa importante tanto para os caçadores quanto para a análise que aqui empreendo.

A principal arma de caça panará antes da adoção das espingardas era o arco e flecha. Diferentemente de outros povos amazônicos, os Panará não utilizam armadilhas para a captura de animais. Também desconhecem o uso de zarabatanas, uma arma de caça de uso localizado na Amazônia (Steward, 1949; Chiara, 1987). A mesma ausência se nota em relação ao processamento de venenos para uso na atividade cinegética. Cães de caça, também empregados na atividade cinegética por outros ameríndios, não foram adotados na caça pelos Panará.

Os Panará possuem três tipos de flechas – *pó*, *suâssi* e *suâssi pãpã* – distintas pela forma e pelo tipo de presa a que se destinam. O arco e flecha é hoje utilizado principalmente na pesca. Sendo assim, mantém-se ativa a produção desses artefatos e o aprendizado dos gestos adequados e das capacidades da arma. Também na caça se pode lançar mão do arco e flecha quando da ausência de uma arma de fogo. Homens guardam arcos e feixes de flechas em casa e portam essas armas em rituais ou em grandes reuniões fora da aldeia (onde os Panará, assim como outros povos, se apresentam como guerreiros).

Como mostrei acima, a classificação panará das armas se situa em uma distinção, fundamental em várias dimensões do *socius*, entre os objetos panará e os objetos de branco (*panará x ipê jô soti*): uma diferença dinâmica, que deve ser complexificada pela análise, já que o uso dos objetos industrializados é incorporado de tal maneira ao cotidiano panará que muitas vezes nos perguntamos se permanecem exógenos. Se a classificação panará os distingue, onde habita a sua diferença? Na fabricação? No modo de aquisição? No uso a que se destina? No material de que é feito? Ou na sua história recente? Como venho apontando, esses fatores se conjugam para ora produzir diferenças, ora continuidades.

Dentre as propriedades do dispositivo arco-flecha, os Panará enfatizam o poder de ação da flecha. O equivalente da flecha no dispositivo da espingarda é a munição. É a munição que mata. Embora se equivalham na sua definição de arremesso, o modo como agem sobre o animal é distinto. A capacidade de matar mais rápido das balas e cartuchos e de percorrer distâncias maiores são fatores assinalados pelos caçadores. O mecanismo de lançamento da espingarda seria o equivalente do arco. E aí há uma diferença entre as armas no que tange o gesto para acioná-las: o arco depende de uma transferência de força dos braços humanos para a tensão criada sobre o cordão e a madeira que se enverga; a espingarda é um mecanismo que contém sua força na explosão operada entre seus compostos químicos e sua mecânica, acionada por um pequeno gesto dos dedos.

É fundamental considerar a fabricação hoje de arcos e flechas para a venda, que ocorre ocasionalmente em visitas à cidade, para amigos da região, para visitantes esporádicos à aldeia.⁷ Muitos artefatos fabricados por homens⁸ são utilizados no dia a dia (cestos, cabos de machado, remos, canoas, cachimbos...). O trabalho e a arte de fazer esses objetos representam uma das atividades que caracterizam disposição física, psíquica e moral chamada *suakin*. A disposição *suakin* refere-se a um estado corporal e subjetivo favorável ao movimento e à troca intersubjetiva, opondo-se a uma falta de disposição, glosada como “preguiça” em português, e chamada de *suanka* (cf. Ewart, 2000, 2005; Schwartzman, 1988). Há um vínculo entre a fabricação das próprias armas de caça e uma disposição para a atividade. Uma espécie de sistema de habilidades imbricadas, em que o domínio do material, da coleta ao tratamento, da preparação da flecha ao seu uso na mata, constituía o processo da caça com arco e flecha. Em certo sentido, a transformação técnica que modifica esse sistema atua sobre as disposições corporais e a socialidade que ele envolve.

7 Fabio Mura nota que a ausência de elementos (conhecimentos e instrumentos) para a produção de objetos metálicos, dentre outros, não significa que a sua adoção substitua uma espécie de “aculturação tecnológica”, pelo simples fato de que não se trata de substituir um modo de produção pelo outro. Como ele lembra, “A comparação então não é entre dois distintos modos de produção, mas entre a opção de produzir ou não os elementos materiais que vão ser utilizados (Mura, 2000:29, nota 13).

8 As mulheres são responsáveis por outros tantos artefatos. Dentre eles, as tipoiás, os diversos artefatos de miçanga, a preparação do substrato para pinturas (jenipapo e urucum) e mesmo a confecção de vestidos. O trabalho com madeira e palha é masculino, o que distingue gestos, materiais e conhecimentos.

A fabricação das flechas, seu uso na caça e sua condição de “coisa panará” se imbricam na qualidade *suakin* que implicam.

A diferença entre os materiais das armas é também significativa para os caçadores. Como os demais povos das terras baixas da América do Sul, os Panará não dominam nem a extração nem a forja do ferro. Parte do conhecimento e do engajamento com as armas repousa na relação entre os materiais de que são feitas e o seu funcionamento. Dessa forma, uma das distinções entre espingardas e flechas refere-se à resistência e à durabilidade das primeiras. O conhecimento dos materiais e a habilidade para fabricação do arco e flecha, em oposição ao desconhecimento referente às armas de fogo, implica uma virtual e maior disponibilidade das flechas. Da mesma forma, este pode ser um dos indicativos do esforço coletivo em manter relações com o *Ipê* e as possibilidades de obtenção das espingardas.

ATON: ARMA DE FOGO

As armas de fogo utilizadas pelos Panará são, na sua grande maioria, armas longas de alma lisa, cuja munição são cartuchos contendo projéteis de chumbo. São classificadas como espingardas, e este é o nome em português usado pelos Panará. Conhecidas também como “cartucheiras”, estas são armas de recarga e ação simples, cujas munições são recarregadas na extremidade da culatra. Há também outras “espingardas”, conhecidas no Brasil como rifle ou fuzil, que são armas longas de alma raiada. As mais comuns entre os Panará são as “espingardas 22”, ou apenas 22 (calibre 22). São armas semiautomáticas ou automáticas, que utilizam as chamadas “balas”, uma massa compacta de chumbo, carregadas em geral através de um pente, chamado pelos Panará de *sonkiôti* = garganta.

Os cartuchos (*atonsy*) são projéteis formados por um tubo oco (de plástico ou de metal) preenchido com bolas de chumbo⁹ e que possuem na extremidade o material explosivo, formado por uma espoleta e uma quantidade de pólvora. A arma de fogo é um mecanismo termoquímico e a sua potência procede

9 Os Panará aprenderam um modo de transformar a potência dos cartuchos por meio da inserção de um chumbo maior (geralmente chumbadas de pesca) e mais grosso no tubo oco – vendidas também no mercado local e conhecidas como “balote”. Esses cartuchos são chamados de *nãiôta* pelos Panará e trata-se de uma daquelas reelaborações dos dispositivos que são possíveis através da experiência de seu funcionamento.

especialmente da pressão dos gases. Possui um mecanismo, acionado pelo gatilho, que move um percutor responsável por amassar a espoleta, produzindo a explosão que vai queimar a pólvora. A queima da pólvora gera rápida expansão de gases e sua pressão provoca a expulsão do projétil com força pelo cano da arma. É a explosão e a repentina expansão dos gases que geram o ruído emitido pela arma de fogo.

Os projéteis usados pelos Panará são de vários calibres. Um homem guarda em casa cartuchos do calibre de sua arma e quando vai à cidade procura sempre comprar alguns. Os cartuchos são bens essenciais de propriedade de um homem. São negociáveis com outros caçadores, mas, em geral, são mantidos guardados como estoque para que se tenha sempre algum disponível.

Um caçador panará está sempre interessado pelo calibre de uma arma, o que lhe permite qualificá-la e qualificar o seu usuário. As armas de preferência, além da 22, são as de calibre 16, 20 e 28 (todas cartucheiras), por permitirem matar qualquer tipo de animal. Em dezembro de 2014 recenseei 24 espingardas na aldeia Nãsêpotiti (onde se concentra a maior população), para um número de 21 casas. Não havia revólveres ou outro tipo de arma de fogo.

Ao adentrarmos as denominações e as classificações panará para as armas de fogo, penetramos em um universo sonoro. Não é por acaso que essa relação se constitui. A dimensão sonora na caça é decisiva. Ao caminhar na mata com meus amigos caçadores, o pedido mais insistente deles era que eu mantivesse o maior silêncio possível. Na dificuldade de enxergar a longas distâncias, em uma paisagem de múltiplas camadas de cor e luz, a audição se torna um sentido ricamente explorado. O campo de alcance da audição é maior do que o da visão nessas situações e aberto a uma angulação de 360°. Uma caminhada pela mata procede por pequenas paradas para se ouvir, quando os caçadores evitam emitir qualquer som para distinguir com clareza os sons da mata. Cada animal tem seu som característico, identificável por um caçador experiente (na verdade, o conhecimento dos sons animais é uma das habilidades adquiridas ao longo da vida), que tem, inclusive, a capacidade de reproduzir alguns deles. Nesse ambiente, visão e audição operam de modo concertado, em uma exploração constante de qualquer forma de vida que se manifeste na floresta.¹⁰

10 Ingold explorou com detalhe as relações entre visão e audição, apontando a separação entre os sentidos como um modo particular na história do Ocidente de distingui-los e qualificá-los. Sobre a relação entre eles, Ingold ressalta a sua intercambialidade e constituição mútua da percepção em movimento: “Se a audição é um modo de engajamento participativo com o ambiente, não é porque

Certa vez, estava eu no *kukré pã* (a casa pequena, ou cozinha) de uma casa, quando Kieron, um homem em torno dos 45 anos, passou e avisou à sua esposa: “Ikien hẽ ka sampá pêj ri” – eu estou indo lá escutar (onde *ikien hẽ ka* = indica a ação na 1ª pessoa; *sampá* = ouvir/escutar; *pej ri* = expressão de localização).¹¹ Ele dizia que estava saindo para o mato a fim de procurar animais. Trata-se de uma das formas entre os homens para indicar que estão indo caçar – um verbo que, ademais, não possui um termo próprio na língua panará e se expressa por meios que indicam as ações que compõem a atividade. Escutar é uma delas, assim como caminhar/perseguir (*suasêri*). Kieron dizia, assim, que saía em busca do jantar.

O som que perpassa a caça, contudo, não se refere apenas à faculdade da audição do caçador, mas também ao som que ele emite e é escutado pelos animais. Sendo assim, o barulho que as armas de fogo repercutem é um ruído inequívoco. O som é aqui uma forma de interação de caçadores e presas, que se atualiza em relações recíprocas de ouvir e ser ouvido. Esta interação sonora está diretamente implicada no sentido que as espingardas têm, conforme sua denominação e classificações indicam. Vejamos.

O termo geral para armas de fogo é *aton*. A explicação que obtive para ele veio com a comparação que o jovem Jotikiã me deu. Segundo ele, *aton* designa justamente as explosões, como nos fogos de artifício, chamados de *aton akriti*, algo como explosão grande (de *akriti* = agigantado). O que o termo indica é o estrondo da explosão comum aos fogos de artifício e às armas de fogo.

Considerada pelas propriedades que o termo *aton* engloba, as armas de fogo são classificadas também de acordo com o som que são capazes de produzir, tal qual um aparelho fonador. Assim, há duas categorias para as espingardas: *sonkré pãja* e *sonkré insia*. Essas denominações diferenciam as armas de maior calibre (*sonkré insia* – calibres 12, 16, 20, 28 e, para alguns caçadores, 32) e menor calibre (*sonkré pãja* – calibres 36 e 22) em função do barulho que

se opõe, nesse aspecto, à visão, mas porque “ouvimos” tanto com os olhos quanto com os ouvidos” (2008:32)

11 Ewart (2000:133-137) e antes dela Schwartzman (1988:200-201) notaram a relação entre audição e entendimento no cerne das construções linguísticas *sampa nõ* (escuta fraca/ruim/ ou não escuta/não compreensão) e *sampá tãti* (escuta forte/dura), que assinalam formas de ouvir e indicam a compreensão boa ou a não compreensão de uma fala. Essa relação já havia sido assinalada por Seeger (1975) para o caso dos Kisêdjê. Ewart nota que a habilidade para falar e escutar bem é um índice da maturidade individual, assim como de *status* moral (2008:520), um aspecto que certamente se encontra na caça, qualificando os caçadores mais experientes.

sai do seu cano.¹² Os termos *sonkré pãja* e *sonkré insia* têm origem no corpo sonoro. *Sonkré* é uma das palavras para designar o som que sai da garganta (ou, por vezes, a garganta em si), sendo que *sonkré pã* designa a voz fina e *sonkré insi* é a voz grossa. Kiãrasã, uma senhora experiente, distinguiu para mim, como exemplo sobre os termos, a maioria dos homens da aldeia segundo uma ou outra categoria. A classificação da espingarda como um aparelho fonador diferencia as que emitem som forte e alto daquelas de som baixo e fraco. A distinção é basicamente entre as armas de cartucho e a espingarda 22, que atira com balas e tem uma explosão mais silenciosa. As espingardas de calibre 12, 16, 20, 28 produzem um estouro na mata. Espingardas 32 e 36 dividem os informantes quanto ao termo para classificá-las. De toda forma, ao indicar que uma arma é *sonkré insia*, alguns significados se veiculam: o barulho é alto e o tiro é potente; o cartucho é grande, assim como o cano, uma espécie de garganta para produzir um som grave. O contrário se refere à *sonkré pãja*.

A repercussão sonora das armas de fogo parece ser um dos principais efeitos na caça entre sociedades que desconheciam esses mecanismos. Raymond Hames notou, em sua comparação entre armas usadas pelos Yanomami e Yekuana, que a explosão das espingardas e a subsequente dispersão de animais explicam “porque os Ye’kwana caçam animais pequenos somente quando falharam em encontrar o rastro das grandes presas; eles não pretendem assustar os grandes animais com o rumor de suas armas de fogo” (1979:228). Cálculo semelhante fazem os Panará. Philippe Descola também chamou a atenção para essa diferença sonora comparada às zarabatanas usadas pelos Achuar, da Amazônia ocidental. Segundo o autor, uma espingarda só é vantajosa quando os animais são abatidos no curso de uma perseguição: “toda a arte da caça está precisamente na aproximação silenciosa que coloca o caçador dentro do campo de tiro do animal parado” (1994:229).

Algumas pessoas me relataram que as mulheres costumavam acompanhar seus maridos na caça, mas deixaram de fazer isto com o advento das armas de fogo. Com o estouro das armas os animais tendem a sair em disparada e os caçadores correm atrás, deixando as mulheres sozinhas no mato. Outros me disseram que caçadas sempre foram tarefas de homens, “as mulheres fazem

12 Há ainda as espingardas de dois canos, chamadas *akuêia* (nome usado para avião de duas hélices, flechas de duas pontas etc.). Podem ainda ser classificadas como arma curta, *aton pákiã*, ou arma longa, *aton pájya* – a primeira designando os revólveres, a segunda, as espingardas.

kiampó”, o beiju na folha de banana-brava. Com efeito, o relato de alguns apontando a transformação é significativo. Com as flechas, dizem os velhos, matar presas era silencioso e vários indivíduos de um bando de queixadas ou macacos poderiam ser mortos antes da dispersão em fuga dos animais. A espingarda estoura e a disparada é instantânea.

Vê-se, assim, um distanciamento e uma diferenciação entre as duas armas e seus mecanismos que as distinguem pelo campo sonoro e os efeitos do seu uso. Aqui os Panará assinalam uma transformação que identifica um modo distinto de realizar a caça. Contudo, a espingarda penetra o universo da atividade através de relações fundamentais para o seu exercício – a reciprocidade de escutar e ser escutado, central para a socialidade do grupo.

À frente veremos, no que tange às relações do implemento e do corpo, que o uso das espingardas se aproxima do arco e flecha. Arma e corpo compõem um circuito constitutivo da perspectiva do caçador.

SISTEMA CORPO-ARMA

Os Panará diferem a caça e a pesca dos demais trabalhos cotidianos. O vocábulo que engloba a ideia de trabalho entre os Panará é *sâpej*, que designa as atividades relativas à roça, o trabalho na construção de casas, na limpeza da pista de pouso, a fabricação de artefatos, as tarefas femininas no *kukré pã*, a “cozinha”, a atividade de dar aulas e de escrever, entre outras. Quanto à caça, assim como a pesca, não é englobada pelo conceito *sâpej*. O mais comum é ser designada pelo verbo *suassêri*, traduzível pela ação “caçar”, mas cujo sentido está intimamente ligado ao movimento do corpo em uma caminhada ou corrida. Com frequência, se diz: *ju ra kujy suassêri mã* – estou indo caçar.

Mesmo sendo central na vida social panará, o contexto das aldeias passou por mudanças que afetaram a atividade. Já faz tempo que a orientação pelo calendário semanal impactou a caça, ou seja, muitos homens reservam o final de semana para caçar e durante a semana dedicam o tempo ao trabalho na roça, na escola ou em casa. O pescado é, com efeito, a proteína animal mais frequente. Isto decorre da facilidade de se pescar comparada à caça, do recrutamento expandido de pessoas para a pesca (no geral, crianças, velhos e até mulheres são potenciais pescadores, o que é diferente na caça) e da maior abundância relativa de peixes. Contudo, a carne de animais de caça mantém o seu prestígio. Entre os animais mais frequentemente caçados estão a queixada,

o catitu, macacos, aves diversas (jacus e mutuns), veado, anta, cutia, quati, tatu, tamanduá, jabuti e paca. Apesar das pressões ambientais no entorno da TI Panará, a disponibilidade de presas não é um fator de preocupação.

As caçadas que acompanhei com os Panará geralmente envolviam um dia inteiro. Saíamos no começo do dia, com pouca comida na barriga para ativar a fome de caçar. Até alcançarmos uma trilha de caça, em direção ao mato habitado pelos animais, viajávamos de barco ou avançávamos a pé pelas áreas de roça no entorno da aldeia. Longas caminhadas à procura dos animais são, quase sempre, a tônica das caçadas.¹³ Caminhar é um modo de habitar a mata se movimentando por ela. E é movimentar-se como faz o animal, por entre os vários caminhos da floresta.

Os Panará sempre me surpreenderam pela capacidade de distinção e identificação da paisagem ao se deslocarem pela floresta. Onde eu apenas vejo repetição, eles conseguem distinguir com segurança a face de um local na mata, podendo retornar e se localizar, deixar chinelos, facas e outros pertences e depois buscar. Esta é uma habilidade desenvolvida por meio de aprendizagem e experiência. E é fundamental, posto que um dos maiores perigos para um caçador é perder-se no mato. Saber se encontrar é essencial, ou seja, saber retornar ao caminho. Este é o rastro da sociedade no mato, o que leva o caçador de volta para a casa.

Sumiços acontecem, mas há uma prática do *sistema corpo-arma* que ajuda o caçador a se orientar. Ao acompanhar um caçador no mato, logo percebi que ele carrega sua arma sempre de um lado do corpo e raramente a trocará de lado durante a caminhada. Os caçadores me explicaram que a espingarda ajuda a guiar o caçador pelo mato, levando-o a realizar um arco em sua caminhada, que se fechará ao encontrar o ponto de partida. Ela orienta a direção da caminhada, principalmente quando esta ocorre fora das trilhas. A espingarda

13 Tais caminhadas são repletas de ações complementares, como assinala Schwartzman (1988:69): “Quando vão pela floresta ‘caçando’, eles nunca estão indo apenas matar animais ou pássaros. Ao mesmo tempo que eles caminham pela floresta a passos rápidos, eles olham para as árvores à procura de pássaros e mel, pelo bosque à procura de animais, para o chão em busca de sinais dos animais que passaram por ali ou por buracos de tatu, durante todo o tempo prestando atenção para localizar frutas silvestres, pés de inajá para palha, timbó para veneno de pesca, ou pés que produzem *piapion*, ‘imbira’, a entrecasca usada para prender e amarrar tudo, dos feixes de mandioca até as palhas do telhado, ou por uma árvore alta que poderia ser cortada para uma canoa. Não se trata de dizer que os homens não saem da aldeia para matar animais, apenas que é muito raro que eles apenas façam isso uma vez que estão na floresta”.

colocada sobre o braço esquerdo o levará a caminhar orientado para aquele lado. Muitos me afirmam que o lado esquerdo é onde a arma deve estar – o mesmo ocorria com as flechas – mas observei caçadores que a levam sobre o braço direito, afirmando ser este o braço correto. O fato é que ela não deve ser cambiada. O caçador percebe e se desloca pelo espaço tendo a espingarda como parte da estrutura de sua percepção.

Parece-me que isso é mais bem compreendido se levarmos em conta que há uma relação de contiguidade entre caçar e usar uma arma. Ao observarmos o uso das espingardas na caça, constatamos que ela funciona em um circuito com o corpo do caçador (cf. Bateson, 1987 [1972]:464-465; Ingold, 2000:353-354). A circulação de informação proveniente do ambiente passa pelo corpo-arma, ambos formando um conjunto perceptivo. Caminhar na caça (*suasêri*) é caminhar com uma arma na mão. E como dizem, quem não tem uma arma não vai caçar.

É o fato de poder lançar um projétil a distância o aspecto técnico central da relação entre caçador e caça. A ação do caçador se orienta a partir desta possibilidade. Isto significa que o ritmo da caçada e as possibilidades de matar um animal se organizam em torno das capacidades que o corpo e a arma constituem juntos. Por isso, a interação entre o caçador e sua arma não é bem entendida nos termos sujeito e objeto, como duas realidades impossíveis, mas sim como uma relação do tipo sistêmica, do tipo fazer corpo, andar junto, ou algo que o filósofo Gilbert Simondon chamou de “individuação” (Simondon, 2011 [1958]). A composição arma e corpo na caça não seria outra coisa senão um processo de individuar-se como caçador. E nesse processo, o homem se individua com uma arma.

Aqui se encontra uma simetria entre arco e flecha e espingarda, pois ambas funcionam como uma espécie de comutador de percepção. Da mesma maneira, é preciso reconhecer que não se trata apenas de uma prótese corporal, como extensão da ação corporal, mas sim instrumentos que agem sobre o corpo alterando seus gestos e percepções (cf. Sigaut, 2008). É evidente que uma e outra arma operam de modos distintos no circuito de informação e energia que estabelecem, mas o princípio de ação sobre o corpo e a pessoa segue sendo semelhante. Também como implemento básico da ação a distância, ambas constituem a ação letal do caçador.

No que se refere às propriedades técnicas das armas de fogo – as relações (de diferentes níveis) que elas estabelecem na sua ação sobre a matéria – há

outro caminho pelo qual a transformação no arsenal penetra o universo da caça. Ainda que a transferência do gesto corporal para um mecanismo físico-químico interno à arma seja considerada pelos caçadores como uma facilitação das operações, esta não exclui um elemento fundamental da boa caça, que é o braço habilidoso para o gesto infalível.

GESTO INFALÍVEL E MAGIA DE CAÇA

As propriedades corporais são também elementos centrais na constituição de uma condição de caçador, obtida por meio de cuidado e manutenção do corpo, visando mantê-lo disposto. Há uma ênfase sobre o caráter morfofisiológico e o que o corpo é capaz de fazer. Isto é expresso também em um senso estético, que valoriza o corpo bonito, forte, cheio, sem pelos. Em contraste, qualifica-se de maneira negativa corpos degenerados: o corpo do feiticeiro é magro; o do preguiçoso, gordo. Esse senso estético, logo se vê, está vinculado a capacidades intersubjetivas – um corpo disposto para a sociabilidade é um corpo que constrói a comunidade, como mostrou Ewart (2000, 2005) – o que caminha a par de uma condição moral (cf. Overing, 1991). O estado *suakin* é resultado e propiciador de bons encontros sociais, e é capaz de gerar afecções para a caça – estamos aqui no plano das forças e do que pode um corpo (cf. Viveiros de Castro, 2002:380).

Estas afecções, associadas a capacidades e desejos, são também construídas por meio de outros processos: a ingestão correta de certos alimentos, o cuidado e a evitação de algumas substâncias (o sangue menstrual, p.ex.), o tratamento com determinados remédios de caça. A feitura desse corpo é um processo contínuo, de permanente cuidado. O resultado é um corpo capaz de agir de maneira adequada na caça. Isto significa que na mata um corpo deve exalar um cheiro que não espante os animais, mas os atraia; precisa ter movimento e velocidade adequados para correr atrás do animal, e ser silencioso na hora certa; deve ser resistente e forte para aguentar longas jornadas e carregar a presa de volta para a aldeia.

Associado a esse corpo e suas afecções, uma caçada envolve conhecimentos, que mais se aplicam à ideia de *skill* (habilidades), conforme a formulou Ingold (2000). Conhecimentos desenvolvidos na prática, estas habilidades estão relacionadas às disposições adequadas e ao campo perceptivo do caçador. Esse campo perceptivo desenvolvido *na floresta* está diretamente ligado a um

modo comunicativo entre caçador e animal. Perceber os rastros dos bichos é compor um sistema de informação entre eventos que acontecem na mata, e que podem se conectar aos sonhos, ou processos de natureza xamânica.

Uma das condições para se tornar um caçador habilidoso é o conjunto de remédios de caça (*sōjowpy pârākô*, em que *sōjowpy* = animais-presas; *pârākô* = remédio). Há uma extensa farmacopeia dedicada a propiciar o bom encontro, ou ativar a boa relação entre caçador e presa. Trata-se de determinadas substâncias, utilizadas como elementos simpáticos, que devem ser desenvolvidas pelo e no caçador. Para se ter uma ideia, forneço uma síntese do *ikjyti pârākô*, o remédio para caçar antas, conforme me narrou o pajé Sykiã.

O caçador deve cortar as unhas dos pés de sua mulher. Ele as separa e leva no caminho de caça. Encontra então o local onde é a casa da anta, *ikyjti jō kwa*. Ao meio-dia, coloca as unhas naquele lugar, e volta para casa. Sua mulher vai perguntar “cadê o animal que você matou?”. Você não vai falar nada. Ao deitar, você vai sonhar com a anta e, depois de acordar, você não vai falar com sua mulher sobre o sonho. Você vai sair bem cedo para o mato. Vai caminhar, caminhar e chegar até o local onde colocou as unhas. A anta estará lá. Ela não vai correr. Porque mulheres são muito pesadas e assim a anta não corre.

Outra magia de caça, muito comum para atirar flechas, era realizar incisões de unhas de gavião (*sypakâkâ*) nas articulações do braço. A maioria dos homens acima dos 35 anos foi submetida às incisões, que deviam ser feitas por caçadores experientes. As unhas perfuravam os pulsos e os cotovelos, provocando o sangramento. Estas são as áreas do braço importantes no tiro com arco, já que o pulso faz o gesto de alça para puxar a corda, enquanto o outro braço estendido leva o arco para a frente. A força deve estar nos músculos e nessas articulações, e as incisões, dizem-me os Panará, eram realizadas justamente para fortalecer os braços. Esta técnica, ligada ao movimento, à força e à energia, era realizada para provocar um gesto infalível, chamado pelos Panará de *pámpé*.

As unhas de gavião eram utilizadas por ser ele um predador reconhecido pelos Panará. A incisão tem como princípio operador a dor (*sâ*), uma espécie de elemento de transmissão das qualidades inerentes às garras do gavião. A noção de *pámpé* designa o braço (*pá*) real, bom, que não erra (de *impé* = verdadeiro). Ela se opõe à noção de *pákjan*, que designa o braço equívoco, que não acerta. Segundo Schwartzman (1988:199-200), as aplicações causadoras de dor tinham a qualidade específica de transferir força para um braço (*si tati a he*

= tornar forte). Suspeito que elas operassem em um sentido mais amplo, não só da força física, mas da precisão. Ainda assim, o gesto infalível para segurar uma arma depende de um braço que não titubeia, ou seja, que não fraqueja na hora do tiro. É preciso tê-lo retesado e firme no momento da saída do projétil (da arma de fogo ou do arco), evitando gerar um movimento involuntário que pode interferir na trajetória da bala ou da flecha.

É por ter errado diversos tiros em um mesmo macaco que os caçadores me chamavam de *pákjan*. Depois de ganhar a alcunha pelo meu braço que titubeava e não abatia animais, percebi a importância do gesto bem executado na qualificação dos bons caçadores panará. Tanto as incisões de garras de gavião como outros procedimentos, como submeter as mãos a picadas de formigas, visam obter um braço firme, forte, que qualifica o gesto *pámpé*. Um braço-tiro *pámpé* é a garantia de que munição não será perdida e de que o caçador é capaz de trazer alimento para a aldeia. Schwartzman (:201) sugere que as incisões nos pulsos (e as demais inscrições coletivas no corpo dos jovens) provocam transformações físicas e morais, propiciadas pela ação dos velhos que as executam. A dimensão não material dos pulsos perfurados está contida justamente nessa habilidade adquirida que o gesto expressa: um conhecimento incorporado na força, na velocidade, no ritmo e no tempo exato para executar seu tiro.

A habilidade aqui se refere a um conhecimento obtido por meio de práticas mágicas, capazes de interferir na ação material. O *pámpé*, como uma habilidade para uma ação precisa, inequívoca, refere-se a um gesto que não é fruto de conhecimentos mecânicos das operações a serem executadas, mas sim de estabelecer relações que geram efeitos. Um dos elementos para se ter uma mão boa na caça é não manusear com ela os órgãos sexuais. Nem o próprio pênis, nem a vagina da sua esposa.

A habilidade do caçador, implicada no seu gesto, é o motor para um uso adequado das armas. Embora as incisões não se apliquem mais para o uso da espingarda, elas eram motivadas para que o gesto apropriado no uso do arco e flecha fosse realizado, o que significava uma ação sobre a mão, os pulsos e as articulações. Talvez pelas mudanças no mecanismo da arma, as incisões nesses pontos tenham se tornado obsoletas, um dos motivos de não se serem aplicados hoje. Mas o gesto *pámpé* continua sendo o centro da habilidade do caçador, a relação dos braços com a arma capaz de lançar o projétil de maneira precisa.

CONCLUSÃO

Podemos voltar agora à analogia do meu amigo Mikré. A comparação “flecha é igual a 22” coloca alguns elementos em relação. Um deles reside na qualidade silenciosa de ambas as armas, o que na espingarda corresponde à classificação da 22 como *sonkré pãja*. Uma das consequências é um tempo maior para matar mais animais do mesmo bando. Outro elemento central é que o projétil da 22 vai direto no corpo da presa, assim como a flecha fazia, sem se dispersar, como fazem os chumbos a partir do momento em que saem do cano das cartucheiras.

O que o meu amigo parece sugerir com sua analogia é que as transformações possuem alguns pontos de contiguidade no seio da atividade. Digamos, então, que o caminho das metáforas na caça reside em alguns elementos centrais que perpassam as relações entre caçador, arma, presa e floresta. Identifiquei acima o campo de repercussão acústica, a individuação meta-estável do caçador e sua arma, a habilidade que reside num gesto infalível. Estes elementos, logo se vê, não permitem separar um campo autônomo da caça, mas expressam sua imbricação com aquilo que chamamos de dimensão social da vida. De fato, não há uma dimensão autonomizada do social em oposição a uma dimensão técnica e das relações materiais.

A analogia flecha é igual a 22 nos levou para dentro do *campo operatório* da caça, onde as armas se encontram em um conjunto de relações que dão a elas seus significados. Descrevi algumas das relações materiais ressaltadas pela observação do uso, mas que também podem ser encontradas na circulação das armas. A noção de transformação, passível de ser abordada pela observação dos objetos que circulam dentro e fora dos universos indígenas, também pode ser problematizada desde um ponto de vista sobre o funcionamento e o uso das coisas.

Quanto a este último tópico, o da transformação, antes de determinar seu curso, o que vimos foi o seu caráter não marcado. Mas ainda que se forme como um *puzzle* para o antropólogo, ela não se apresenta como problema para os Panará, mesmo que possa incomodar um ou outro caçador, nostálgico dos tempos silenciosos de outrora. O interesse pela diferença que vem do exterior, pelas inovações das práticas rotineiras e pelas potencialidades de dar continuidade à caça já são motivos suficientes para os caçadores panará adotarem as armas de fogo que, ademais, todos os seus vizinhos possuem

(índios e brancos). O seu advento, contudo, é decisivo para os caçadores, já que as armas de fogo vão habitar lá no seio daquela que é uma das atividades centrais no cotidiano panará.

Referências bibliográficas

- ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida Rita (eds). 2002. *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Editora Unesp/Imprensa Oficial do Estado.
- ARNT, Ricardo; PINTO, Lúcio Flávio; PINTO, Raimundo & MARTINELLI, Pedro. 1998. *Panará – A Volta dos Índios Gigantes*. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- BATESON, Gregory. 1987 [1972]. *Steps to an ecology of mind. Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. New Jersey, London: Jason Aronson Inc.
- BECHELANY, Fabiano. 2017. *Suasêri: a caça e suas transformações com os Panará*. Tese de doutorado. Dep. de Antropologia/PPGAS. Universidade de Brasília
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2009. “‘Cultura’ e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais”. In: ____ . *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify. pp. 311-373
- CHIARA, Vilma. 1986. “Armas: bases para uma classificação”. In: B. Ribeiro (org.). *Suma etnológica brasileira*. Vol. 2: *Tecnologia indígena*. Petrópolis: Vozes/Finep. pp. 116-137.
- DESCOLA, Philippe. 1994. *In the society of nature: A native ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- EWART, Elizabeth. 2000. *Living with Each Other: selves and alters amongst the Panará of Central Brazil*. PhD, The London School of Economics and Political Science, University of London.
- ____ . 2005. “Fazendo pessoas e fazendo roças entre os Panará do Brasil Central”. *Revista de Antropologia*, 48 (1):9-35.
- ____ . 2008. “Seeing, hearing and speaking. Morality and sense among the Panará in Central Brazil”. *Ethnos*, 73 (4):505-522.
- ____ . 2012. “Making and Unmaking Panará Beadwork – Or, How to Overcome the Fixity of Material Things”. *Anthropology and Humanism*, 37 (2):177-190.
- ____ . 2013. “Demanding, Giving, Sharing, and Keeping: Panará Ideas of Economy”. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*. Special issue: *Commodities, Exchange and Outsiders in Indigenous South America*, 18 (1):31-50
- GARCIA, U.F. 2010. *Karawara: a caça e o mundo dos Awá-Guajá*. Tese de Doutorado, Dep. Antropologia, Universidade de São Paulo.
- GIRALDIN, Odair. 1997. *Cayapó e Panará: luta e sobrevivência de um povo Jê no Brasil Central*. Campinas, SP: Editora da Unicamp.
- GIBSON, James. 1979. *The ecological approach to visual perception*. Boston: Houghton Mifflin.
- GORDON, Cesar. 2006. *Economia Selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: Ed. Unesp/ISA.
- GRENAND, Pierre. 1995. “De l’arc au fusil: un changement technologique chez les Wayãpi de Guyane”. In: F. Grenand & V. Randa (eds.). *Transitions plurielles: exemples dans quelques sociétés des Amériques*. Paris: Péeters. pp. 25-53

- HAMES, Raymond. 1979. “A Comparison of the Efficiencies of the Shotgun and the Bow in Neotropical Forest Hunting”. *Human Ecology*, v. 7, n. 3.
- HAUDRICOURT, André-Georges. 2010. *Des gestes aux techniques: Essai sur les techniques dans les sociétés prémachinistes* (Textes présentés et commentés par Jean-François Bert). Paris: Édition de la Maison des Sciences de l’Homme/Édition Quae.
- HEELAS, Richard H. 1979. *The social organization of the Panará, a Gê Tribe of Central Brazil*. Tese de Doutorado, St. Catherine’s College, Oxford University.
- HOWARD, Catherine. 2002. “A domesticação das mercadorias: estratégia WaiWai”. In: Bruce Albert & Alcida Rita Ramos (orgs.). *Pacificando o Branco: Cosmologias do Contato no Noroeste Amazônico*. São Paulo: Ed. Unesp. pp. 25-60.
- HUGH-JONES, Stephen. 1992. “Yesterday’s luxuries, tomorrow necessities: business and barter in northwest Amazonia”. In: Caroline Humphrey & Stephen Hugh-Jones (eds.). *Barter, Exchange and Value – an anthropological approach*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 42-74.
- INGOLD, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge
- _____. 2008. “Pare, Olhe, Escute! Visão, Audição e Movimento Humano”. *Ponto Urbe* [on-line]. Disponível em: <http://pontourbe.revues.org/1925>. Acesso em 07/07/2015.
- LEROI-GOURHAN, André. 1984 [1943]. *Evolução e Técnicas 1 – O homem e a matéria*. Lisboa: Edições 70.
- _____. 1990 [1964]. *O gesto e a palavra I – Técnica e Linguagem*. Lisboa: Edições 70.
- _____. 2002 [1965]. *O gesto e a palavra II – Memória e Ritmos*. Lisboa: Edições 70.
- MAUSS, Marcel. 2003 [1934]. “As Técnicas do Corpo”. In: _____. *Sociologia e Antropologia*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 399-424.
- _____. 2006. *Techniques, technology and civilization*. Edição e Introdução de Nathan Schlanger. New York, Oxford: Berghahn Books.
- MURA, Fabio. 2000. *Habitações kaiowá: formas, propriedades técnicas e organização social*. Rio de Janeiro: UFRJ/PPGAS Museu Nacional.
- OVERING, Joanna. 1991. “A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaraó”. *Revista de Antropologia, USP*, n. 34:7-33.
- RIVAL, Laura. 1996. “Blowpipes and spears: The social significance of Huaorani technological choices”. In: P. Descola & P. Gíslí (eds.). *Nature and Society – Anthropological perspectives*. New York, London: Routledge. pp. 145-165.
- SANTOS-GRANERO, Fernando. 2009. *The Occult Life of Things: native amazonian theories of materiality and personhood*. Tucson: University of Arizona Press.
- SCHWARTZMAN, Stephan. 1988. *The Panará of the Xingu National Park: the transformation of a society*. Tese de PhD, Dep. Anthropology, Univ. Chicago.
- _____. 2010. “Nature and Culture in Central Brazil: Panará Natural Resource Concepts and Tropical Forest Conservation”. *Journal of Sustainable Forestry*, 29 (2-4):302-327.
- SEEGER, Anthony. 1975. “The meaning of body ornaments: a Suya example”. *Ethnology*, v. 14, n. 3:211-224.
- SIGAUT, François. 1996. “L’organe et l’instrument. La place du corps humain dans la schéma d’action technique”. Comunicação no colóquio da Fundação Fyssen “Culture et usages du corps”. Manuscrito. Disponível em: <http://www.francois-sigaut.com/indez.mphp/inédits/52-articles-inédits/457-1996-1>. Acesso em nov. 2014.

- ____. 2007. "Les outils et les corps". *Communications*, 81:9-30, "Corps et techniques".
- ____. 2008. "Gestes et apprentissage". (Manuscrito:1-12). Disponível em: <http://www.francois-sigaut.com/index.php/inedits/52-articles-inedits/487-2008-5>. Acesso em nov. 2014.
- SIMONDON, Gilbert. 2011 [1958]. "Introduction". In: ____ . *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information..* Paris: Édition Jérôme Millon. pp. 23-36.
- STEWART, Julian (org.). 1949. *Handbook of South American Indians*. Vol. 5. Washington: Smithsonian Institution.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena". In: ____ . *A Inconstância da Alma Selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 345-399.