

## Caça

Podemos dizer que etnografar a caça amazônica é se debruçar sobre um quase acontecimento<sup>1</sup>. Sua concretização sempre estará no campo de uma possibilidade de sucesso. A baixa densidade populacional da fauna e grande dispersão de espécies, aliadas aos hábitos noturnos e/ou arborícolas de grande parte dos mamíferos faz com que “a caça na região seja uma atividade repleta de complexidade e desafios, cujo resultado é sempre imprevisível” (ALBERT, 2016 p.320). Para as caçadas é realizado um grande investimento em caminhar, ouvir, silenciar, imitar, não se amedrontar, sonhar certo, comer adequadamente, cumprir resguardos, sentir o frio nas madrugadas de espera, machucar-se constantemente em subidas de árvores e corridas às cegas atrás de - por exemplo - porcos dentro de espinheiros, contrair doenças por males-encontros (com espíritos protetores e outras almas da floresta), ser atacado por feitiços/e vinganças animais, e diversas outras fatalidades que acompanham a vida de caçadores e caçadoras. Toda caçada gravita em um campo de incerteza que, na falta de visão na floresta densa e úmida, só é garantido segundos antes da morte do animal que, por incrível que possa parecer, encontram inúmeras possibilidades de fuga.

Diversos autores (na Amazônia e fora dela) defendem que as estratégias de captura não são puramente predatórias e confrontativas, e outros elementos são incorporados em uma caçada bem-sucedida como a atração e o engano, que em muitas etnografias aparecem sob a ideia de “sedução”. Desta maneira, no caso da caça Achuar, os caçadores precisam cuidar de suas relações com determinadas espécies não matando demais e mantendo uma boa relação com indivíduos daquela espécie que cuidam dos outros animais chamados amana, descritos como o “chefe”, acessíveis apenas com cantos e encantamentos certos (DESCOLA, 1986, p. 321). Trabalhos como esse são ricos em apresentar algo encontrado em boa parte dos relatos sobre a caça amazônica, que é o artifício da atração (ou sedução) das presas através de procedimentos, encantamentos, amuletos e cantos específicos para cada situação. O conhecimento sobre a

floresta e os animais é revelado nesses muitos encantamentos, histórias e canções.

Neste jogo entre presa e predador todo cuidado é pouco. Por isso é comum encontrarmos diversas referências sobre a contenção ou mudança nas palavras quando as pessoas conversam sobre a caça. Diversos povos (na Amazônia e fora dela) se utilizam de verbos como “soprar” como no caso de caça com zarabatana “andar”, “ver”, dentre outros, que escondam a verdadeira intenção predatória da empreitada (DESCOLA, 1988 p.32; GARCIA, 2010; WILLERSLEV, 2012). Isso nos leva para a figura do caçador, essa espécie de Guerreiro Zen que deve a todo tempo praticar o autocontrole. Mais uma vez, Descola enumera dois “preceitos incontestáveis” para os povos amazônicos: “a condenação da avareza e o controle de si” (DESCOLA, 1988 p.33). E são justamente tais princípios que devem ser encarnados em todo bom caçador, no que podemos chamar de generosidade e resolução. Se a generosidade é visível nas situações de partilha da carne, ou quando se caça para alguém (como um parente próximo ou um amigo), a resolução (o autocontrole) está, por exemplo, na “abstinência sexual, a valorização da frugalidade, da aptidão para a vigília e da resistência física, a prática da flagelação e de banhos em água gelada, ou o uso de purgantes e eméticos” (DESCOLA, 1998, p.33). E, ao menos para a caça, o resultado dessa autocontenção é um estado de calma, extremamente importante. A capacidade de não se desesperar e se voltar contra os seus próximos, controlar o medo em todas as situações, e jamais levantar a voz em situações de perigo ou embaraço fazem parte desse estado de calma. Todo o problema está em equacionar esse autocontrole, essa calma, com as caçadas, atividades carregadas de violência e tensão permanente. É isso que separa jovens caçadores dos caçadores experientes; e uma das principais diferenças entre um caçador atrapalhado - ou que esteja momentaneamente azarado -, daquele virtuoso, estoico.

Pensando a caça através dessa figura do “caçador”, a participação das mulheres nessa atividade foi pouco descrita na região. Se para muitos povos a atividade de caça é completamente

<sup>1</sup> Parafrazeando a “morte como um quase acontecimento” (VIVEIROS DE CASTRO, 2009).



excluída às mulheres, há casos como uma eventual caçada de porcos feita pelas mulheres Yudjá (LIMA, 1996, p.22), até mesmo mulheres que podem vir a confeccionar arcos, flechas e mesmo utilizar espingardas como no caso dos Guajá do Maranhão (Garcia, no prelo), dentre outros exemplos (MATOS, 2014, p.83). Uma ideia genérica e exclusiva de mulheres indígenas como coletoras de frutos ou produtoras de farinha e beiju, não expressa o forte comprometimento que, por exemplo, as mulheres Guajá mantêm com a atividade de caça. Além disso, muito do que é coletado, é feito pelos homens, principalmente a bacaba e o inajá, frutos que são pegos subindo em suas árvores, muitas vezes tendo como resultado cortes e escoriações profundas. Para povos como os Guajá, a relação entre caça e coleta, não está diretamente condicionada aos sexos masculino e feminino, tal como usualmente encontramos em textos sobre grupos caçadores, passíveis, porém, de uma necessária crítica.

Essa crítica remete a outras dicotomias às quais a caça foi relacionada como abundância ou escassez; sedentarismo ou nomadismo; modernos ou tradicionais; técnicas fósseis ou engajamentos com o ambiente. Dicotomias que guiaram a forma como a caça nos povos indígenas na América do Sul foi pensada e as análises formuladas. Ainda assim, podemos dizer que, no imaginário popular, a caça contemporânea muitas vezes é observada como um atestado de primitividade e atraso das populações que dela subsistem. Se os Sirionó, que resistem até os dias atuais como um povo caçador na Bolívia (BALÉE, 1999), eram tidos como atrasados, povos como os Guajá do Maranhão são taxados pela opinião pública como “a tribo mais ameaçada do mundo”, dada a suposta fragilidade que uma dependência tão radical à caça traria. A ideia por trás de tal argumento é que dedicar-se a caça (e pesca), e não à horticultura, é uma questão de falta de escolha. Apesar das ameaças que povos como esses experimentam serem bastante reais, o fascínio deste ponto de vista reside em pensar diversos povos ao redor do globo como resquílios vivos de algo que já fomos: caçadores-coletores (INGOLD, 2003). Como se viver de caça - e para caça - transformasse povos sul-americanos como os Sirionó, Aché, Huaorani, Guajá, Hupda, dentre outros (LEE & DALY, 1999) em “selvagens” – com

todas as ideias de inferioridade e pureza ligadas a este termo. Sugerindo que povos caçadores são apenas sobreviventes e nada mais.

Entre 1940 e 1941, o então jovem etnógrafo Allan Holmberg parte rumo às florestas da Bolívia a fim de estudar os Sirionó. De acordo com Holmberg, um dos principais motivos de sua escolha estava no fato dessas pessoas serem um povo “seminômade” que vivia em um estado de “escassez alimentar”, pois eram fundamentalmente caçadores. Seu objetivo, cujo resultado é uma minuciosa descrição etnográfica, era compreender como o tal estado de escassez estava relacionado à “cultura”, e como se organizava esse povo, tido como “o mais atrasado culturalmente dentre todos os povos do mundo” (HOLMBERG, 1969, p. 17). Nesta época, povos como os Sirionó, bem como diversos outros da América do Sul, eram pensados a partir da macro categoria “caçadores-coletores”, difundida pela Ecologia Cultural de Julian Steward e seus colaboradores no Handbook of South American Indians (STEWART, 1947; STEWART & FARON, 1959). Tal imagem foi submetida a severas críticas nas décadas posteriores, irrigando até hoje um debate na arqueologia e na etnologia amazônica, muito mais complexo do que tratar a caça e a horticultura como fenômenos excludentes (para um balanço ver RIVAL, 1999). Na ampla maioria dos povos sul-americanos caça e roça são descritos como dois modos de relações distintos, alimentando uma complexa e delicada rede que engloba caça, agricultura, ambiente, história, espíritos e uma variedade de fenômenos que, ao menos para a Amazônia, foi responsável por formar verdadeiras “florestas culturais” (BALÉE, 2013).

Mas, neste múltiplo quadro relacional, no que consistiria a caça indígena sul-americana?

Talvez se perguntássemos isso para algum dos nossos interlocutores indígenas, uma resposta imediata poderia ser que “caça é comida”. A variedade é enorme, mamíferos de todo tipo, aves, quelônios e mesmo répteis compõem o cardápio. E as preferências do consumo de um ou outro animal também variam bastante sendo difícil falar em proibições de maneira geral. Gordura, vísceras, carnes, tutano, tudo aquilo que faz um alimento gostoso e garante a boa vida em diversas populações, está encarnado em

alimentos como a carne de caça, além do peixe. Os ameríndios são profundos conhecedores da anatomia animal e de uma caça abatida são separados meticulosamente quartos traseiros de quartos dianteiros, costelas, cabeças (e suas inúmeras partes), pés, coluna vertebral, e uma infinidade de partes de acordo com o jeito de cada povo, compreendendo pés, mãos, pescoços, gogó, cérebros, joelhos, nádegas e cotovelos. As formas de preparo e consumo também são muitas, indo de um moqueado (defumado) com a crosta caramelizada por gordura, passando por assados no espeto, saborosos guisados com macaxeira, abóbora e outros legumes, chegando até um caldo de carne ralo que será comido por muitos com farinha, ou mesmo a carne em estado de maturação elevado, aproximando-se do que consideraríamos “podre”. Complexo também é o tema da partilha da carne, que varia de acordo com o tipo de animal, suas partes, o sexo da pessoa (há carnes que, por exemplo, mulheres não devem comer), idade (idosos tem uma dieta menos restritiva do que, por exemplo, moças jovens), fases da vida (se a pessoa estiver cumprindo algum tipo de resguardo), parentesco (caso um caçador esteja “devendo” carne para a família de sua esposa ou outra pessoa), dentre outros motivos. O tema da produção e partilha de alimentos como símbolo da própria produção do social, sobretudo em coletivos que se dedicam a caça, remonta a trabalhos pioneiros na antropologia amazônica, como os de Steward & Faron (1959), e foi amplamente discutido na antropologia social contemporânea em análises de autores como Ingold (2000), Bird-David (1990), Willerslev (2007).

O conhecimento etológico desenvolvido por diversas populações produziu variadas formas de caçar, comer e conhecer, e tal forma de conhecer é diretamente relacionada aos ciclos da floresta. De muitas maneiras, parafraseando o caso Achuar, o mais essencial da arte cinegética ameríndia não reside puramente na habilidade e domínio de armas e técnicas, mas no profundo conhecimento do comportamento animal (DESCOLA, 1986, p.293). Desta forma, as variações sazonais como indicadores dos ciclos

nativos são recorrentes em diversas abordagens da etnologia nos mais variados lugares, sejam casos sul-americanos ou não. Seca e chuva, “inverno” e “verão”, produzem o exato contraste entre caça e agricultura; roça e mata; doméstico e selvagem, que, se por um lado, a estrutura dessas formas informam e continuarão a informar nossas análises (onde alguns povos são famosos por plantarem, ou caçarem ou mesmo pescarem), sabemos da valorização da caça também em povos que tem nas hortas, jardins e pesca suas atividades principais. Isso sugere que o contraste entre caça, horticultura e pesca é menos radical do que se defende, ou que – no mínimo - a caça aparece como um tema transversal em diferentes coletivos. Por isso a importância da caça ameríndia estaria menos conectada ao fato de se caçar muito (em muita quantidade, embora isso seja fundamental), e mais ao “caçar sempre”, que garante modos de relação particulares com os animais e o ambiente em geral. Para o caso da caça na Amazônia em específico, os regimes de chuva e seca determinam não apenas as formas de ocupação do espaço e técnicas de rastreio, mas a quantidade de gordura que será ingerida ao fim de cada caçada. A alternância pluviométrica varia de acordo com a região, bem como as espécies vegetais em cada paisagem. O que parece constante é que os períodos de frutificação costumam ser a época de grande oferta proteica, quando se abatem animais mais nutritivos e saborosos. Os ameríndios no geral, tal como nós, adoram carnes gordurosas, e essas épocas costumam ser lembradas com nomes que evocam tal fartura<sup>2</sup>.

O fato da caça ser a comida predileta de tantas populações fez com que, muitas vezes, ela fosse esquecida como um importante sistema de ação e uma forma de conhecimento privilegiada sobre o mundo físico. Para a Amazônia e outras terras baixas sul-americanas (que eram vistas como universos puramente “naturais”), quando o assunto era caça, as abordagens adaptacionistas como as “Hipóteses Limitantes” e do “Forrageio Ótimo” baseadas em modelos de custo/benefício (RIVAL, 1999, p.77) estiveram por muito tempo no centro da arena, dando ênfase, sobretudo

<sup>2</sup> Para os Achuar, essa época se inicia já começada a estação chuvosa, chamada de “gordura do macaco-barrigudo” (Descola, 1986 p.94). Para os Guajá, da mesma forma, a época do “guariba gordo” ocorre durante as chuvas, entre os meses de fevereiro e maio.



na obtenção de proteínas (GROSS,1975; HAMES & VICKERS, 1983; HAWKES, HILL & O'CONNEL, 1982, dentre outros) e a adaptação ao ambiente. A caça (e a pesca em menor escala) era o elemento central em diversas análises que - se conseguiram avanços consideráveis “sobre certas dimensões quantitativas das práticas de subsistência ameríndias” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002<sup>a</sup>, p.326), reforçaram o paradigma da escassez de proteína animal como uma das principais limitações à adaptação humana na floresta (LATHRAP, 1970; DENEVAN, 1971, 1976; CARNEIRO, 1970; ROSS, 1971; BOND, 1971; HARRIS, 1974; GROSS, 1975; ROSS, 1976 apud ROSS, 1978). Tais trabalhos, chamados criticamente por alguns de “etnologia da miséria” (CLASTRES, 2004 [1976]), colocavam esses povos em um estado de penúria extrema, como se suas questões existenciais se limitassem à sobrevivência, e ignoravam seus sofisticados engajamentos com o ambiente. E não à toa foram posteriormente problematizados em trabalhos de ecologia humana (BECKERMAN, 1994; MORAN, 1993).

Se, no âmbito da ecologia humana, a caça revela formas de manejos e conhecimentos botânicos sofisticados, no plano político, os territórios tradicionais estão sob diversas pressões advindas dos desmatamentos e outros ilícitos comprometendo o rendimento da atividade e, por consequência, a saúde de diversas populações. Além disso, a caça também pode ser pensada, erroneamente, como uma atividade puramente predatória e insustentável para os atuais tempos de ecologia e preservação do meio ambiente. Porém, sobre este último tópico, o maior perigo estaria não na atividade de caça em si, mas na perda dos territórios tradicionais resultado de sistemáticas ocupações e explorações ilegais. Sabemos que nas caçadas de muitos povos indígenas, a pressão sobre determinadas áreas durante um certo período de tempo, possibilitava que outras fossem ocupadas pelas espécies em perigo, permitindo a recuperação da fauna face às pressões venatórias (MORAN, 2010, p.54). Tal processo, que sempre norteou a caça amazônica, algo como uma rotação sazonal de áreas de

caça por parte das populações indígenas, vem ocorrendo cada vez menos devido a diversas ameaças no entorno desses territórios que, muitas vezes fragmentados, carecendo de uma área mínima para a reprodução de determinados mamíferos, podem tornar-se “florestas vazias” (REDFORD, 1992; MORAN, 2010).

Nos dias atuais, em toda Amazônia a incorporação de armas de fogo (centenária em alguns contextos) modificou drasticamente a caça (HAMES,1979). O ganho que essas populações tiveram com a introdução das espingardas trouxe uma economia de tempo e esforço que, de fato, reconfigurou a caça na região, ao mesmo tempo que “encareceu” a atividade pois, em muitas comunidades, se “investe” o pouco dinheiro que há, em munição. O silêncio, que é uma importante estratégia de caça, teve que conviver com o barulho dos tiros, cujo efeito muitas vezes pode ser espantar outras caças (YOST & KELLEY, 1983, p.191). Enquanto em algumas regiões, espingardas com calibres variados substituíram definitivamente os arcos, flechas e zarabatanas, em outras, elas convivem com os arsenais indígenas<sup>3</sup>. Encontramos atualmente entre os povos ameríndios, uma rica e diversa variedade de técnicas e instrumentos venatórios que abrangem arcos dos mais variados tamanhos e matérias-primas; zarabatanas; venenos de setas e flechas; pontas de flecha dos mais variados formatos; técnicas de rastreamento e emboscada diversas; caças de espera e de varrição/varrida; armadilhas de captura, guilhotina, badogue/trabuco; técnicas de captura e asfixia em buracos, dentre tantas outras. Além dessas, é importante ressaltar a centralidade dos cães em muitos processos de caça (DESCOLA, 1986, p.284; KOHN, 2013), e uma verdadeira fitoterapia, com ervas, cascas e plantas dos mais variados tipos, é investida na preparação dos cachorros de caça.

Para além de um paradigma adaptacionista, a caça e seus “conflitos ontológicos” conectam os principais elementos sociocósmicos dos coletivos amazônicos (ameríndios e mesmo outras populações tidas como “tradicionais” [ALMEIDA, 2013]), despontando como um

fenômeno interessante na teoria amazônica contemporânea. Ao lado das técnicas e propriedades sensíveis, fenomenologicamente a caça como evento central a diversos povos sul-americanos fornece um idioma que auxilia na compreensão de temas como o xamanismo, ritual, e até mesmo parentesco (onde várias formas de serviço da noiva na América do Sul são pagas através da caça). Os eventos são muitos: cantos que evocam caçadas; sonhos que restauram antigos eventos ou propiciam novas buscas; curas xamânicas contra vinganças animais, narrativas (cerimoniais ou não) sobre caçadas; rituais diversos onde caçadas são encenadas com inversões de papéis; caçadas coletivas como preparação ritual; captura de filhotes de animais para serem criados nas aldeias; donos e mestres de animais que, mediante pedidos mágicos, doam seus bichos para os caçadores na mata; feitiços para ver e ouvir melhor, e outros exemplos são amplos em atestar uma verdadeira estética da caça sul-americana. Encontramos um ou mais desses elementos em (podemos afirmar) todas as monografias recentes da etnologia americanista. São justamente fenômenos como esses que consagram a caça como um modo de relação que fornece elementos para uma crítica contundente à oposição Natureza e Cultura, e está, na base do próprio perspectivismo. Além de uma “relação essencial com o xamanismo”, este postula uma “valorização simbólica da caça” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b). Nesse caso é possível perceber o quanto a caça na América do Sul (mas não só), como um modo de relação e conhecimento privilegiado, extrapola qualquer esquematismo adaptacionista e pode ser pensada etnograficamente como um fenômeno mais abrangente:

“horticultores aplicados como os Tukano ou os Juruna - que além disso são principalmente pescadores - não diferem muito dos grandes caçadores do Canadá e Alasca, quanto ao peso cosmológico conferido à predação animal (venatória ou haliêutica), à subjetivação espiritual dos animais, e a teoria de que o universo é povoado de intencionalidades extra-humanas dotadas de perspectivas próprias (VIVEIROS

DE CASTRO, 2002b, p.357).

A caça, pensada sob o idioma da predação, como sabemos, é um modo de relação central para os povos amazônicos, onde animais e plantas experimentam a “humanidade como uma condição” (DESCOLA, 1986, p.120). Desta forma, a confrontação da caça experimenta duas situações em paralelo para caçadores e presas, e onde uns enxergam caça outros veem a guerra, como já foi discutido por diversos autores. Isso nos leva para uma questão fundamental da caça amazônica (e da caça em geral) que é da impossibilidade de reduzi-la a um simples ato de predação animal, uma vez que os animais também estão “engajados em atos predatórios contra o caçador humano” (WILLERSLEY, 2012; ver também LIMA, 1996; GARCIA, 2012).

Se o paralelismo entre caça e guerra foi amplamente discutido e ganhou uma elegante formulação no texto de Lima sobre a caçada de porcos Yudjá (LIMA, 1996), há um outro paralelismo não menos fundamental, presente no perspectivismo amazônico, que deve ser mais investigado. Refiro-me à relação entre caça e xamanismo<sup>4</sup>. E, invertendo o tropo perspectivista, podemos afirmar: ideologia de xamãs, esta é sobretudo uma ideologia de caçadores<sup>5</sup>. Talvez a caça (como um sistema de ação, e não apenas a sua “valorização simbólica”) tenha tido menos espaço que o xamanismo nessas análises justamente por uma carência de material etnográfico qualificado, se comparado a qualidade dos dados sobre xamanismo. Da mesma forma é produtivo pensar com o perspectivismo que, sendo a relação humano-animal central na Amazônia, e se o “animal é o protótipo extra-humano do Outro, mantendo uma relação privilegiada com outras figuras prototípicas da alteridade, como os afins” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p.357; DESCOLA, p. 329-330), encontramos no xamanismo (tal como ocorre com o sacrifício nos materiais siberianos, WILLERSLEY et al. 2014) a relação com o animal, em sua forma essencial, sem máscaras ou artifícios; a sua forma mais bem acabada. Nesse caso, o xamanismo (conjugado com a mitologia) em seu multinaturalismo característico, talvez

<sup>4</sup> “A relação entre o xamanismo e a caça é uma questão clássica. Cf. Chaumeil 1983: 231-32 e Crocker 1985: 17-25” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 3)

<sup>5</sup> “Ideologia de caçadores, esta é também e sobretudo uma ideologia de xamãs” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 357).

<sup>3</sup> Para determinadas situações, como na caça de mamíferos arbóricolas, zarabatanas e flechas podem ser mais eficientes do que armas de fogo (YOST & KELLEY, 1983).



tenha vantagem sobre a caça para se pensar a “relação com o animal”. Porém, ou ainda mais, é possível intuir que, etnograficamente, a grande sugestão do perspectivismo está na impossibilidade de se pensar xamanismo e caça desvinculados um do outro.

Assim, a mesma relação entre caça e xamanismo retorna com todas as letras em a Queda do Céu de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015), e, aqui, caça e xamanismo aparecem de maneira indissociável, além de radicalmente etnográficas. Davi Kopenawa apresenta como as imagens xamânicas de ver e pensar se relacionam com capacidades cinérgicas onde os espíritos (de diversas tipos) se afeiçoam aos bons caçadores, ensinando-os a caçar melhor; ou como o pó alucinógeno yãkoana potencializa (ou mesmo propicia) que jovens caçadores matem suas primeiras antas; ou as visões dos ancestrais dos animais experimentadas em sonho são fundamentais para a caça das mesmas espécies na floresta; ou como enfeites de espíritos animais dados pelos xamãs fazem parte do processo de transformar um jovem em um grande caçador, dentre outros tantos exemplos. Para Kopenawa, a iniciação ao xamanismo é uma iniciação à caça, e o que se depreende de suas palavras é que, para os Yanomami, os xamãs são caçadores e o aprendizado de ambas as artes andam junto, de maneira inseparável (KOPENAWA & ALBERT, 2015).

As muitas “relações assimétricas” encontradas tanto na predação guerreira quanto nos seres “donos da caça”, podem ser observadas, com alguma variação, em outras regiões como na caça siberiana (ex. WILLERSLEV, 2007; WILLERSLEV et al., 2014). Essa mirada na etnografia “siberiana”, cujo ar de família com os materiais americanos é incontestável, vem sendo empreendida pela etnologia sul-americana, principalmente naquilo que Fausto chamou de “tradição xamânica sibero-americana” (2007, p. 498), onde o principal contraste - um tanto esquemático - entre as duas áreas (Sibéria e Amazônia) está na maneira que a atividade de

caça e as relações humano-animal são concebidas, em uma diferença entre “dádiva” e “predação”<sup>6</sup>.

Além da “Sibéria”, uma outra região etnográfica possui trabalhos importantes, com pistas interessantes para um diálogo com a caça ameríndia, sobretudo em aspectos pouco explorados aqui como a mimese sonora e uma antropologia dos sentidos e da comunicação. Me refiro à Papua Nova Guiné, em trabalhos já conhecidos como de Gell (1999), Feld (1982) e Weiner (1991). O fato de serem ambas regiões de floresta úmida faz com que suas populações vivam experiências, em muitos sentidos, análogas. Sem evocar qualquer determinismo ecológico, encontramos nesses trabalhos uma complicada relação entre “paisagem”, “cognição” e “linguagem”. Com o campo de visão limitado, e a necessidade de não serem vistos, a espreita e a escuta são formas extremamente eficazes à floresta tropical. Nas palavras de Alfred Gell, “quem vive na densa e inquebrantável floresta, como os povos da Nova Guiné, a língua falada é rica em símbolos sonoros, capaz de descrever e interagir com o mundo não apenas com palavras” (GELL, 1999). No caso amazônico, Eduardo Kohn (2005 p.190) reforça este argumento ao dizer que para os Runa (povo de língua Quechua, do Equador), no ambiente da floresta, essa iconicidade faz com que os aspectos sonoros sejam muito mais confiáveis do que os visuais. Ou como ressalta Albert para o caso Yanomami (ALBERT, 2016), por se tratar de uma paisagem impenetrável para os olhos, mesmo a curta distância, tudo o que resta aos caçadores são vislumbres fugazes de suas presas “após observarem possíveis pistas de suas presenças no solo”. Pistas que, muitas vezes, são quase imperceptíveis, por se tratar de troncos remexidos ou gotas de urina que modificam sutilmente o brilho de folhas arbustivas. Diversos aspectos que não podem ser apreendidos pela visão são revelados pelos sons da floresta.

“(…), é sobretudo através da experiência de ouvir o ambiente que as pessoas são capazes de detectar a presença ou movimento da caça no mato ou nas copas das árvores. Por isso, é

compreensível que os caçadores amazônicos tenham adquirido não só um extenso conhecimento sobre os sons da floresta desde tenra idade, mas também que um concerto de sons animais que constantemente os rodeia informa de maneira profunda a linguagem e cosmologia desses povos (ALBERT, 2016, p.320).

Junto aos sons, encontramos odores, movimentos, emoções, texturas e outras sensações que compõem um elaborado quadro de conhecimento operado fundamentalmente pela caça na América do Sul Tropical (ver KOHN, 2005). Sem me estender demais nesse aspecto, há algo para além da fala, cuja importância é central para os povos com que trabalhamos, e muitas vezes, nós antropólogos (preocupados em gravar e transcrever conversas e entrevistas), conferimos pouca importância. Para uma verdadeira etnografia da caça, somente uma gramática da língua não será suficiente. Uma antropologia do silêncio, dos chamados, gemidos, imitações e outros aspectos não-verbais, é tão importante quanto as muitas horas de narrativas míticas ou discursos cerimoniais.

Nos últimos anos, o esforço de diversos trabalhos da etnologia americanista está em colocar a caça (e temas correlatos como a pesca e agricultura) no centro de seus interesses, pois esses se constituem como sistemas de saberes complexos, cujas práticas de conhecimento só podem ser estudadas em ação. E, com algum cuidado, podemos dizer que o campo de etnografias interessadas explicitamente na caça amazônica ainda é carente, sem demérito para as excelentes análises que já nos revelaram bastante sobre o tema (DESCOLA, 1986; ERIKSON, 1987; TEIXEIRA-PINTO, 1997; CALAVIA SÁEZ 2006; LIMA 1996). Se por um lado vemos o rendimento conceitual da caça através das filosofias indígenas; da caça como o lócus de relação entre homens e animais; do paralelismo entre caça e guerra; da metáfora entre captura e casamento; do xamã muitas vezes como um domesticador amansador, e tantas outras imagens experimentadas pelos ameríndios (e mobilizadas pelos antropólogos) que une caça e socialidades diversas, por outro lado, estamos falando de

uma atividade cuja ação predatória, o confronto e a morte muitas vezes são deixados de lado nas análises. A caça aparece em muitos trabalhos, mas ainda sabemos muito pouco sobre o que é o caçar. Esse caçar é somente de ação. Não há fala nem explicação, o silêncio é fundamental e os sons emitidos são, quase sempre, intraduzíveis. A linguagem da caça é uma espécie de linguagem da mata, e tanto floresta quanto caçadores precisam ser “políglotas” (ALBERT, 2016).

Uirá Garcia\*

<sup>6</sup> Não entrarei em detalhes sobre esta ideia, que já foi bem discutida em Fausto (2007), apenas lembro que, para a caça, o rendimento da comparação entre a Amazônia e as zonas do ártico e sub-ártico tem sido relativamente produtivo, a ponto de ter desembocado na publicação “Animism in Rainforest and Tundra: Personhood, Animals, Plants and Things in Contemporary Amazonia and Siberia” (BRIGHTMAN et al., 2012), reunindo contribuições sobre cosmologia, xamanismo e caça de especialistas em ambas as regiões.

\* Doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo e Professor da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Contato: uira.garcia@unifesp.br



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, Bruce. 2016. La forêt polyglotte/ The polyglot forest. In : Le grand orchestre des animaux/ The great animal orchestra. Paris: Fondation Cartier pour l'Art Contemporain, pp. 91-99/ pp. 320-324.

ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. 2013. «Caipora e outros conflitos ontológicos». R@u Vol.5, No1, pp 7-28.

BALÉE, William. 1992. "People of the Fallow: A historical Ecology of Foraging in Lowland South América". In Redford, Kent H & Christine Padoch (orgs). Conservation of neotropical forests: working from traditional resource use. New York: Columbia University Press.

BALÉE, William. 1999. "The Sirionó of the Lanos de Mojos, Bolívia" in: Daly, Richard & Richard Lee (orgs). The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers. Cambridge: Cambridge University Press.

BALÉE, William. 2013. Cultural Forests of the Amazon: A Historical Ecology of People and Their Landscapes. Tuscaloosa: University of Alabama Press.

BECKERMAN, S. J. 1994. Hunting and fishing in Amazonia: hold the answers, what are the questions? In: ROOSEVELT, A. (Ed.) Amazonian Indians from Prehistory to the Present. Tucson: University of Arizona Press.

BIRD-DAVID, Nurit. 1990. "The Giving Environment: Another Perspective on the Economics System of Hunter-gatherers." In Current Anthropology 31: 183-96.

BRIGHTMAN, Marc. Vanessa Grotti and Olga Ulturgasheva (orgs). 2012. Animism in Rainforest and Tundra: Personhood, Animals, Plants and Things in Contemporary Amazonia and Siberia". London: Berghan Books.

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

CLASTRES, Pierre. 2004 (1976). "A economia Primitiva". In Arqueologia da Violência. São Paulo: Cosac & Naify.

DESCOLA, Philippe. 1986. La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar. Paris: Maison des Sciences de l'Homme.

DESCOLA, Philippe. 1998. "Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na amazônia. In: Mana. Estudos de Antropologia Social, 4 (1): 23-45.

ERIKSON, Phillipe. 1987. "De l'appropriation a l' approvisionnement: chasse, alliance et familiarization en Amazonie amérindienne". Theorie et Culture. N° 09, pp. 105- 140.

FAUSTO, Carlos. 2007. "Feasting on People. Eating Animals and Humans in Amazonia". Current Anthropology, Volume 48, no 4, August 2007.

FELD, Steven. 1982 (2012). Sound and Sentiment. Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression. Durham: Duke University Press.

GARCIA, Uirá. 2010. Karawara: a caça e o mundo dos Awá-Guajá. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.

GARCIA, Uirá. 2012. "O funeral do caçador: caça e perigo na Amazônia". Anuário Antropológico, 2011(II):33-55.

GARCIA, Uirá. no prelo. Karawara: a caça e criação na Amazônia. São Paulo: Hedra.

GELL, Alfred. 1999. "The Language of the Forest: Landscape and Phonological Iconism in Umeda". In The Art of Anthropology: Essays and Diagrams. London: Berg, pp.232-258.

GROSS, Daniel R. 1975. "Protein capture and cultural development in the Amazon Basin". In American Anthropologist, vol. 77, no 3.

HAMES, Raymond B. & Vickers, William T. 1983. "Introduction". In Hames, Raymond B. & William T. Vickers (orgs.). Adaptive responses of native amazonians. New York: Academic Press.

HAMES, Raymond. 1979. "A Comparison of the Efficiencies of the Shotgun and the Bow in Neotropical Forest Hunting". Human Ecology 7(3):219-252.

HAWKES, Kristen; Kim Hill & James O'Connell. 1982. "Why hunters gather: optimal foraging and the Aché of Eastern Paraguay". In American Ethnologist 9 (2): 379-98.

HOLMBERG, Allan R. 1969. Nomads of the long bow – the Siriono of Eastern Bolivia. New York: The American Museum of Natural History – The Natural History Press.

INGOLD 2003. "A Evolução da Sociedade". In Fabian, A.C. (org). Evolução, Sociedade, Ciência e Universo. Bauru: Edusc, pp. 107-131.

INGOLD, Tim. 2000. The perception of the environment: essays in livelihood, dwelling and skill. London: Routledge.

INGOLD, Tim. 2003. "A Evolução da Sociedade". In Fabian, A.C. (org). Evolução, Sociedade, Ciência e Universo. Bauru: Editora da Universidade do Sagrado Coração.

KOHN, Eduardo. 2005. "Runa Realism: Upper Amazonian Attitudes to Nature Knowing," in Ethnos 70, no. 2.

KOHN, Eduardo. 2013. How forest think. Toward na Anthropology beyond the Human. Berkeley/ Los Angeles: University of California Press.

KOPENAWA, Davi & Bruce Albert. 2015. A queda do céu. Palavras de uma xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras.

LEE, Richard and Richard Daly. The Cambridge encyclopedia of hunters and gatherers (eds). Cambridge and New York: Cambridge University Press.

LIMA, Tânia Stolze. 1996. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi". In Mana. Estudos de Antropologia Social, 2(2): 21-47.

MATOS, Beatriz de Almeida. 2014. A Visita dos Espíritos: ritual, história e transformação

entre os Matses da Amazônia brasileira. Tese de Doutorado. Museu Nacional/UFRJ.

MORAN, Emilio F. 1993. Trough Amazonian Eyes: The Human Ecology of Amazonian Populations. Iowa City: University of Iowa Press.

MORAN, Emilio. F. 2010. Environmental social science: Human-environment interactions and sustainability. Malden, Mass: Wiley-Blackwell.

REDFORD, K. H. (1992) The Empty Forest. BioScience 42: 412-22.

RIVAL, Laura. 1999. "Introduction: South American hunters-and-gatherers". In The Cambridge encyclopedia of hunters and gatherers (eds) Richard Lee and Richard Daly, 77-85. Cambridge and New York: Cambridge University Press.

ROSS, Eric. 1978. Food taboos, diet, and hunting strategy: the adaptation to animals in amazon cultural ecology, in: Current Anthropology vol. 19, no 1- March.

STEWART, Julian H. & Faron, Louis C. 1959. "Nomadic hunters and gatherers: general features". In Stewart, Julian H. & Faron, Louis C. Native peoples of South America. New York: McGraw- Hill Book Company.


STEWART, Julian H. 1947. "Cultural Areas of the Tropical Forest". In Stewart, Julian H. (org). Handbook of South American Indians vol. 3: 883-899. Washington: Smithsonian Institute.

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

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002a. "Imagens da natureza e da sociedade". In A inconstância da alma selvagem. São Paulo, Cosac & Naify, pp.317-344.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002b. "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena". In A inconstância da alma selvagem. São Paulo, Cosac & Naify, pp.345-399.





VIVEIROS DE CASTRO. 2009. A morte como quase acontecimento. Palestra Instituto CPFL (vídeo). <http://www.institutocpfl.org.br/cultura/2009/10/16/integra-a-morte-como-quase-acontecimento-eduardo-viveiros-de-castro/>, acesso em 01/2017.

WEINER, James. 1991. *The Empty Place: Poetry, Space, and Being Among the Foi of Papua New Guinea*. Bloomington: Indiana University Press.

WILLERSLEV, R., Vitebsky, P. and Alekseyev, A. 2015. "Sacrifice as the ideal hunt: a cosmological explanation for the origin of reindeer domestication. In *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 21, p.1-23.

WILLERSLEV, Rane. 2007. *Soul Hunters: hunting, animism, and personhood among the siberian yukaghirs*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

WILLERSLEV, Rane. 2012. "Percepções da presa: Caça, Sedução e Metamorfose entre os Yukaghirs da Sibéria". In *Anuário Antropológico/2011-II*, 2012: 57-75.

YOST, J., and P. Kelley. 1983. Shotguns, Blowguns, and Spears: The Analysis of Technological Efficiency. In *Adaptive Responses of Native Amazonians*, ed. R. Hames and W. Vickers. New York: Academic Press.

Foto: Uirá Garcia