

Comendo animais entre os Kanamari da Amazônia ocidental

Making animals into food among the Kanamari of western Amazonia

Luiz Costa

Doutor em Antropologia Social
Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

E-mail: luizcosta10@gmail.com

Resumo

Este artigo analisa como os Kanamari, povo de língua katukina da Amazônia ocidental, se asseguram de que a carne que consomem é comida. Como é comum na Amazônia indígena, os Kanamari afirmam que, em certos contextos, os animais são pessoas, agindo como sujeito em suas relações com os humanos. Tendo em vista esta condição, o objetivo deste artigo é o de investigar como os Kanamari transformam animais que podem ser pessoas em alimento que, uma vez compartilhado entre corresidentes, cozinhado e comido, serve de suporte para criar ou reforçar laços de parentesco. O artigo privilegia os processos técnicos de caça e tratamento da carne, e do papel do sangue e da pele nas teorias nativas de animicidade.

Palavras-chave: Amazônia; animismo; caça; Kanamari.

Abstract

This article analyses how the Kanamari, a Katukina speaking people of southwestern Amazonia, ensure that the animal meat they consume is rendered as food. As is common in Amazonia, the Kanamari claim that, in certain contexts, animals are persons, occupying the position of subjects in their relationships with humans. The aim of the article is to investigate how, given this condition, the Kanamari make animal subjects into food that, when shared out among coresidents, cooked and eaten together, serves to create or reinforce kinship ties. The article focuses on the technical processes of hunting and butchering game animals, and on the part played by blood and skin in native conceptions of animacy.

Keywords: Amazonia; animism; hunting; Kanamari.

Este artigo analisa como os Kanamari, povo de língua katukina da Amazônia ocidental, se asseguram de que a carne que consomem é comida¹. Como é comum na Amazônia indígena, os Kanamari afirmam que, em certos contextos, os animais são pessoas². Tendo em vista esta condição, o objetivo deste artigo é o de investigar como os Kanamari transformam animais que podem ser pessoas em alimento que, uma vez compartilhado entre corresidentes, cozinhado e comido, serve de suporte para criar ou reforçar laços de parentesco.

Apesar de se restringir à etnografia dos Kanamari, este artigo é um estudo particular de um aspecto mais geral das “ontologias animistas” da Amazônia indígena (Viveiros de Castro 1996a: 120-123). Como vários etnógrafos já notaram, ao longo de toda esta região, “[...] a intencionalidade e a consciência reflexiva não são atributos exclusivos da humanidade mas, potencialmente, de todos os seres do cosmos” (Fausto 2002: 9). Sendo assim, na Amazônia, os animais são agentes que precisam ser tratados como se fossem “pessoas plenas” (Descola 1992: 114), ou antes, *são* pessoas para si mesmos, possuindo, aos seus olhos, corpo e cultura humana (Viveiros de Castro 1996a: 127). Tal condição desdobra-se em dois fatos mais amplos, bastante difundidos, que dizem respeito à caça e ao consumo de animais selvagens na Amazônia. Em primeiro lugar, a condição de “pessoa” dos animais caçados cria uma interferência entre a caça e a guerra. Afinal, se os animais podem ser pessoas ou são equivalentes a elas, então a caça é uma atividade perigosa, que sempre corre o risco de resvalar para a guerra (Descola 1994: 264-269). Grande parte da “ética da caça” na Amazônia busca impedir, por diversos meios, que a caça se revele guerra simultaneamente para humanos e animais (Fausto 2007: 501) ou que uma inversão nas posições de “predador” e “presa” faça do caçador objeto da “guerra” de animais contra ele (Lima 1996; Fausto 2002: 13, 2007: 500-502).

Em segundo lugar, o fato de os animais serem pessoas projeta o risco do canibalismo sobre as relações comensais. Se o animal é um sujeito, precisa ser produzido enquanto objeto para que o consumo de sua carne não seja equivalente ao canibalismo (Fausto 2002, 2007). Não obstante este perigo, a partilha da carne animal e seu consumo são vetores básicos para a produção do parentesco: a comensalidade não é somente um índice destas relações, ela de fato gera o parentesco entre aqueles que comem juntos (Gow 1991; Vilaça 2002; Costa 2013: 485-488). Uma vez que, na Amazônia, as ideias acerca do parentesco e da humanidade se reforçam – a ponto de Peter Gow (1997: 44) caracterizar o processo do parentesco entre os Piro da Amazônia peruana como a transformação de Outros em Humanos e de Humanos em Outros ao longo do tempo – a criação e a perpetuação de laços de parentesco por meio da partilha de alimentos (dentre outros meios) constituem operações absolutamente vitais e indispensáveis. A pergunta que se coloca, portanto, é a seguinte: de que modo evitar a guerra e o canibalismo em eventos que visam à caça e à produção de parentesco? Ou, como perguntou Carlos Fausto (2007: 503): de que modo é possível produzir parentesco entre humanos como resultado do consumo de animais que são pessoas?

¹ Uma primeira versão deste artigo foi publicada no livro *Animism in Rainforest and Tundra: Personhood, Animals, Plants and Things in Contemporary Amazonia and Siberia* (2012, Oxford: Berghahn), organizado por Marc Brightman, Vanessa Grotti e Olga Ulturgasheva. Agradeço a Felipe Vander Velden, pelo convite para publicar na R@U, e também a Carlos Fausto e a Joana Miller por seus comentários. Agradeço especialmente a Hilton Nascimento, Leonardo Patrício Resende e Marco Aurélio Tosta por checarem alguns de meus dados junto aos Kanamari, e a Roberta Ceva pela revisão desta versão do trabalho. Quaisquer erros que por ventura permaneçam são, evidentemente, de minha inteira responsabilidade. O atual trabalho se baseia em 18 meses de trabalho de campo, realizados junto aos Kanamari do alto Itaquai (Vale do Javari), entre os anos de 2002 e 2006.

² Sobre a “personitude” ou humanidade dos animais na Amazônia, cf. Descola (1992) e Viveiros de Castro (1996a, 2002: 132-137).

O próprio autor nos oferece a resposta para esta questão. A solução amazônica para o problema colocado pelos chamados “sistemas anímicos” consiste na dessubjetivação do animal-pessoa, distinguindo-se, assim, o consumo de carne animal do canibalismo: “[...] em refeições cotidianas, o animal-enquanto-sujeito deve estar ausente para que a identificação ocorra entre humanos” (Fausto 2007: 504). Contudo, o processo de dessubjetivação não ocorre de maneira idêntica em toda a Amazônia. Em alguns casos, como entre os Piaroa da Venezuela, os xamãs são capazes de reduzir animais-sujeitos a comidas vegetais (Overing Kaplan 1975: 39). Em outros, é o fogo culinário que neutraliza os traços da subjetividade do animal (Fausto 2007: 504) ou ainda, notadamente nas sociedades do alto Xingu, o consumo de animais terrestres é proibido, somente os peixes — animais com capacidades subjetivas mais restritas do que os mamíferos — podendo ser consumidos (Basso 1973: 37-42). Deve-se ressaltar que os meios amazônicos para transformar os animais em comida raras vezes são completamente eficazes, não sendo possível remover, por completo, o risco de projeção do canibalismo sobre as relações comensais (Fausto 2007).

A seguir, investigo algumas das técnicas utilizadas pelos Kanamari para se assegurarem, dentro do possível, que os animais que consomem não são (mais) sujeitos. Analiso alguns procedimentos aparentemente simples aos quais submetem o animal, procedimentos estes que ocorrem ao lado de reclassificações terminológicas e disposições comportamentais que ajudam a garantir que sujeitos animais sejam transformados em objetos que servem às relações de parentesco. Mais especificamente, as técnicas kanamari de caça e de tratamento da carne convergem para certas mudanças em partes do corpo dos animais, particularmente a pele e o sangue. Mostrarei que o sangue se associa à alma, enquanto a pele constitui a sede da forma corporal, e que ambos se opõem à inespecificidade da carne da qual precisam ser separados para que o animal possa ser feito comida. Ao garantir que o sangue e a pele do animal recebem um tratamento específico, os Kanamari conduzem o animal por uma série de estados intermediários entre as qualidades de “sujeito” do animal selvagem na floresta e as qualidades de “objeto” de pedaços de carne cozida. O consumo de carne entre os Kanamari depende do deslocamento dos animais ao longo de uma sequência na qual primeiro são feitos inertes e sem vida e só então tornados carne, que pode ser talhada, redistribuída e cozinhada.

Seria um equívoco, contudo, analisar a produção e o consumo da carne como se tais atividades pudessem ser extirpadas de um leque de relações nas quais se encontram implicadas. Como atestam as etnografias da Amazônia, a caça é uma faceta de “[...] um sistema sociocósmico no qual a direção da predação e a produção do parentesco estão em disputa [...]” (Fausto 2007: 500). Se os humanos predam animais para satisfazer sua fome e produzir parentesco, animais, espíritos e inimigos predam humanos para os mesmos fins (Vilaça 2002). Sendo assim, analisarei a caça a partir de uma comparação entre os processos executados pelos Kanamari nos corpos dos animais e aqueles ocorridos em seus próprios corpos. Minha comparação não enfocará os meios específicos por intermédio dos quais não humanos fazem parentesco ao predar humanos mas, ao contrário, de que modo os humanos experimentam e buscam prevenir a predação animal. Esta comparação servirá assim como contraponto à análise do modo como os Kanamari fazem comida a partir dos animais. Se a caça aos animais e o tratamento da carne surgem, nesta comparação, como engajamentos ativos e condições necessárias para a criação de laços de parentesco entre humanos, a destruição de corpos, por sua vez, é um evento que, da perspectiva kanamari, rompe os mesmo laços.

A caça *kanamari*

Os Kanamari são cerca de 3000 pessoas, distribuídas em uma vasta parte do oeste do estado do Amazonas. São originários da bacia do Juruá, e a maioria ainda habita os afluentes de seu médio curso. Apesar de terem trabalhado na extração da borracha e da madeira durante a primeira metade do século XX, hoje boa parte dos Kanamari vive de uma economia de subsistência mista, baseada na agricultura de coivara, na coleta de frutos selvagens ou semidomesticados, na pesca e na caça. Independente do valor nutricional relativo de cada uma destas fontes de alimento em suas dietas, os Kanamari são típicos “predadores-horticultores” amazônicos (Descola 1992: 115), que valorizam a caça em detrimento da produção de comida. Nenhuma refeição kanamari é considerada completa sem peixe ou carne de caça³. Ao mesmo tempo, sua dieta é bastante ampla, incluindo a maioria dos animais consumidos por outros povos indígenas da região. As únicas espécies consumidas por seus vizinhos, mas proibida por eles, são animais da ordem Pilosa, sobretudo o bicho-preguiça e os tamanduás⁴.

A palavra kanamari que mais se aproxima do termo “animal” é *bara*, o que inclui todas as espécies terrestres, a maioria dos pássaros e alguns poucos insetos, mas exclui os peixes. A palavra pode assumir o sentido mais restrito de “animal de caça” ou “presa”, como na expressão kanamari para “caçar”, *bara-man* (literalmente, “pegar presa”). No entanto, é somente em referência à atividade cinegética que *bara* significa “presa”. Em outros contextos, o termo atravessa a distinção entre animais de caça e aqueles que não são consumidos, por meio de uma série de qualificadores que repartem a categoria em subconjuntos cujos critérios de inclusão são a etologia e traços morfológicos distintivos. *Bara-potyam*, por exemplo, designa “animais alados”, referindo-se sobretudo aos pássaros, mas podendo incluir morcegos e alguns insetos. *Bara-paohnin* designa, por sua vez, “animais arbóreos” e geralmente se refere aos macacos, mas também pode incluir esquilos e o bicho-preguiça. Longe de possuírem um campo semântico rigidamente definido, estes subconjuntos exibem uma composição que varia conforme o contexto de referência. Enquanto algumas espécies são pouco ambíguas quanto à inclusão em um subconjunto, outras são menos prototípicas e, sendo assim, sua inclusão ou não em um subconjunto qualquer é contingente, variando conforme o informante e o contexto.

Até onde sei, não há um subconjunto que cubra, de forma inequívoca, grandes mamíferos terrestres, como antas, queixadas, veados, pacas etc., que são simplesmente designados *bara*, sem qualificação. Junto com certas espécies de macaco, estes animais são as presas preferidas dos Kanamari. Quando um caçador afirma que vai caçar, normalmente quer dizer que vai tentar obter algum exemplar destas espécies – mas pode ser que não consiga e tenha que se contentar com presas menos desejáveis. No passado, estes animais eram invariavelmente caçados com arco e flecha, mas nos dias de hoje os Kanamari tendem a utilizar espingardas.

³ O fato, bastante difundido, das refeições na Amazônia só serem consideradas legítimas e completas com carne ou peixe, não deve ser compreendido como uma desvalorização de produtos da roça. Ao contrário de outras regiões etnográficas, como entre os Yukaghirs da Sibéria, que se recusam a comer vegetais ou legumes (Willerslev 2007: 78), alguns povos amazônicos consideram produtos da roça mais importantes do que a carne na definição de refeições legítimas (Rivière 1969: 42). Como demonstrou Hugh-Jones (1996), a lógica por detrás da ambivalência da carne – ao mesmo tempo admirada e temida – advém dos perigos inerentes a seu consumo para povos que não negam a intencionalidade humana aos animais. É precisamente este problema que o presente artigo pretende abordar.

⁴ A dieta kanamari evidentemente exclui aqueles animais que nunca (ou quase nunca) são consumidos enquanto comida por povos amazônicos: grandes predadores, como o jaguar, a suçuri, o gavião e o jacaré-açu; animais excessivamente agressivos, como cobras e cachorros-do-mato e carniceiros, como urubus. Os Kanamari também evitam gambás e morcegos. Tradicionalmente evitava-se a capivara, mas atualmente ela é consumida em algumas ocasiões.

A análise que segue se refere exclusivamente à caça destes exemplares paradigmáticos de *bara*. Embora acredite que, com alguns ajustes, o que tenho a dizer se aplique à caça de todos os animais (e, em alguns casos, à pesca também), limito-me aos mamíferos terrestres de grande porte por três razões. Primeiro, porque são estes os animais mais usualmente referidos como “pessoas” (*tukuna*), uma vez que tanto humanos quanto *bara* possuem almas (*-ikonanin*) cuja origem (mas não a trajetória) é a mesma. Esta origem comum é expressa na forma genérica de se referir à alma. Em kanamari, *-ikonanin* deve ser precedido por um substantivo ou um pronome, já que o conceito de alma sempre remete a um sujeito. A maneira mais inespecífica de se referir a ela, sem determinar se se trata da alma de um humano ou de um animal, é *tukuna-ikonanin*, “alma-pessoa”. Quando a alma de um humano ou de um animal assombra uma aldeia, por exemplo, ela é simplesmente referida como “alma-pessoa”, até que sua identidade possa ser estabelecida por meios xamânicos. A partir de então, o nome da espécie ou do indivíduo passa a substituir o rótulo genérico *tukuna* (Costa 2007: 294). Por essa razão, mamíferos de grande porte exigem maiores cuidados do que os demais animais que podem ser consumidos.

Em segundo lugar, a técnica para caçar estes animais causa a sua morte por meio de uma flecha ou de cartucho, um projétil que resulta em sangramento. Tradicionalmente, alguns animais, como os macacos, por exemplo, eram caçados com zarabatanas e morriam por causa do veneno esfregado no dardo, e não devido ao sangramento resultante da perfuração (cf., também, Erikson 1984; Rival 1996). Como o sangramento é um aspecto importante da sequência que irei descrever, restrinjo-me àquelas caçadas nas quais ele é um dos componentes técnicos constitutivos.

Por fim, a única parte do sistema tegumentar dos grandes mamíferos que precisa ser removida no tratamento da carcaça é a pele. Enquanto os pássaros têm as penas arrancadas, e os macacos, o pelo queimado, grandes mamíferos terrestres só precisam ter o couro removido antes de serem talhados. Arrancar penas e queimar pelos funcionam, *mutatis mutandis*, como análogos da remoção da pele. Contudo, como uma das minhas metas é justapor a caça a processos que podem ocorrer nos corpos humanos, limito-me a animais cuja anatomia é, neste sentido, semelhante à dos humanos.

O que se segue é uma etnografia do intervalo entre o momento em que o tiro perfura o animal e o cozimento de sua carne. Mais coisas poderiam ser ditas sobre o papel do fogo culinário na neutralização da subjetividade do animal, mas meu foco é na caça e no tratamento da carne enquanto tecnologias para a dessubjetivação dos animais de caça. Descreverei, portanto, os diferentes estágios pelos quais passa um animal: ainda em vida, habitando a floresta, até o momento em que é possível se referir a ele como “comida” (*tyawaihmini*).

Sangue e alma

A palavra kanamari que designa o corpo vivo de humanos e animais é *-warah*⁵. Este termo sempre objetiviza uma relação e, assim como *-ikonanin*, termo que traduzo por “alma”, tem que ser precedido de um nome ou pronome. Diferentemente de *-ikonanin*, no entanto, não há como designar um corpo

⁵ A palavra *-warah* abrange um campo semântico muito mais amplo do que a designação “corpo vivo”, uma vez que também pode significar, simultaneamente, “dono” ou “mestre”, e, por derivação, “chefe”. De fato, em outros textos, traduzi *-warah* por “corpo-dono”, enfatizando seu papel na sociocosmologia kanamari e realçando os meios que lhe permitem operar em escalas cada vez mais inclusivas: de corpos individuais para chefes de aldeia, para chefes de bacias fluviais e mais além, em esferas distantes do parentesco (Costa 2007, 2010, 2013). Para facilitar a leitura do presente artigo, opto por traduzir *-warah* como “corpo” ou “corpo vivo”, já que é este aspecto do conceito que tem relevância para a discussão em pauta. De certa forma, este artigo investiga o avesso (por assim dizer) de meus estudos anteriores sobre a constituição do *-warah* por meio de intervalos progressivamente mais englobantes. Atendo-se ao desmantelamento do conceito, busca elucidar o modo como corpos vivos são feitos sangue e carne.

genérico e inespecífico. O *-warah* sempre remete a uma forma, que pode ser de uma espécie ou de um indivíduo (Costa 2010: 171-172, 2013: 482). Assim, enquanto a palavra “alma” pode ter uma referência genérica por meio da construção *tukuna-ikonanin*, “pessoa-alma”, não existe maneira de se referir a um “corpo” genérico. *Tukuna-warah*, “pessoa-corpo”, refere-se explicitamente a corpos humanos em contraste com outros corpos. O corpo de animais precisa ser referido da mesma maneira. No contexto da caça, por exemplo, para se referir ao corpo de “veados” – e para se ter certeza que o interlocutor sabe que os veados em questão estão vivos e habitam a floresta – o enunciador fará referência a *bahtyi-warah*, “corpo-veados” (ou “corpo-veado”).

Antes de sair para caçar, um homem pode declarar que tem a intenção de caçar certo tipo de animal – queixadas, por exemplo – dizendo: “Vou matar queixadas” ou “Hoje, queixadas morrerão”. A palavra *kanamari* que mais se aproxima da palavra “matar”, em português, é *-ti* e “morrer” é *tyuku*. No entanto, *-ti* refere-se a qualquer ato com a intenção de causar danos, enquanto *tyuku* refere-se a qualquer estado de perda de consciência, incluindo doenças. Se um homem bate em outro, pode-se dizer que o primeiro “matou” o segundo, mesmo que ele não tenha perdido a vida; de forma análoga, pode-se dizer que um homem doente “morreu”, ainda que tenha se recuperado⁶. “Matar” consiste em causar mal a outrem por meio de uma agressão, o que pode levar à “morte”, um estado potencialmente reversível – um processo mais do que um evento – que envolve a perda de volição, de movimento e de princípios vitais. Esta é uma compreensão da morte bastante comum na Amazônia indígena. Como escreveu Viveiros de Castro (1992: 196) acerca dos Araweté, “[...] uma morte de fato é simplesmente uma instância mais violenta das muitas mortes e ressurreições que uma pessoa sofre” (ver também Taylor 1996).

Assim como a morte não equivale à perda permanente de uma vida, tampouco garante a passagem categórica e substantiva de “corpo” a “cadáver”. Isto é válido tanto para humanos quanto para animais, colocando um problema para o caçador, uma vez que o êxito na caça depende da existência de um cadáver de um animal onde antes havia um corpo. Quando a presa é perfurada por uma flecha ou um cartucho, e o caçador a rastreia até que ela caia, ele não tem nenhum método certo e infalível para se assegurar que esteja diante de um corpo, um cadáver ou algo intermediário. Existem, não obstante, alguns indícios de que uma mudança está em curso. A primeira reação do caçador é checar os sinais vitais do animal que perfurou. Se este deixa de se mover, “não respira” (*huham tu*) e “seu coração não bate” (*diwahkom biktunin*), o caçador sabe que o animal morreu. Mas estes sinais não garantem que o corpo (vivo) do animal tenha desvanecido de uma vez por todas. O método mais preciso para averiguar se um corpo virou cadáver é atentar para certas sinais, notadamente as mudanças nas características do sangue do animal e, sobretudo, a interrupção de seu fluxo.

Para os Kanamari, o sangue (*mimi*) é o aspecto sensível da alma (*-ikonanin*), a contrapartida visível de um princípio que, na maioria das situações cotidianas, é invisível para a maioria das pessoas. Um conceito não se reduz a outro, e veremos adiante que os significados da alma extrapolam as qualidades do sangue, mas o sangue é tudo de que o caçador dispõe para tirar conclusões a respeito dos estados do animal caído diante dele. A característica central que ambos

⁶ Em alguns casos, “morrer” pode ser nuançado por meio de modificadores verbais que deixam claro que a pessoa em questão sofreu “uma espécie de morte” (*otyuku*) ou “quase morreu” (*tyuku niwuti*). Os Kanamari usam outro verbo, *tyohni*, para se referirem a pessoas que já faleceram há muito tempo, e que, portanto, não mais exige o luto dos vivos.

partilham é o movimento, considerado pelos Kanamari uma condição *default* da animicidade. Se a alma é o denominador comum das espécies (Viveiros de Castro 2009: 242-243), o movimento é sua qualidade primitiva e axiomática. Em sua condição original e originária, o movimento é errático, irregular, desordenado, e externo aos corpos. Embora antitético aos corpos, o movimento desordenado é a condição a partir da qual estes são fabricados por meio de atos de cuidado, de alimentação e de comensalidade, bem como de sua modelagem intencional através de massagens e de manipulações de suas partes. A produção intencional do corpo coincide com a transformação do movimento desordenado da alma em movimento intencional dos corpos.

Esse processo é evidente no momento do parto. Para os Kanamari, o sangramento pós-parto é uma manifestação do sangue do recém-nascido, e não de sua mãe. Diz-se dos recém-nascidos que estes têm um corpo “imaturo”, “verde” (*parah tu*), que mal consegue conter o sangue que, por essa razão, flui do feto para o útero e, após o nascimento, escorre do canal vaginal da parturiente na forma de lóquios e hemorragia pós-parto. Desta maneira, a circulação de sangue no corpo vê-se emoldurada por um “sangramento” (*mimiok*) inicial, que ocorre, em primeiro lugar, dentro do útero e, posteriormente, no momento do parto. Este sangramento antecede a circulação do sangue da mesma forma que o movimento errático e desordenado antecede o movimento coordenado: filogeneticamente, o movimento genérico da alma é anterior, assim como, ontogeneticamente, o sangramento é anterior à circulação do sangue. Ao se livrar do sangue que é exterior ao corpo, e por meio da alimentação e do cuidado com as crianças que têm sangue circulando em seus corpos, cada espécie fabrica indivíduos cujos padrões de movimento são coordenados de modo particular. A circulação de sangue faz-se, assim, movimento coordenado em oposição ao movimento desordenado do exterior do corpo⁷.

A anterioridade do sangramento sobre a circulação de sangue está codificada na palavra kanamari para “sangrar”, *mimiok*, que é composto de *mimi*, “sangrar”, e do sufixo *-ok*. Este sufixo sempre indica as condições mínimas para o desenvolvimento de capacidades mais complexas (e mais valorizadas). Ter a capacidade de ouvir, por exemplo, é *matyamiok* (*matyami*, “ouvido”, + *ok*), enquanto “escutar/compreender” é *mapikan*; o balbúcio de um bebê é dito *koniok* (*koni*, “língua/fala”, + *ok* – a mesma expressão que os Kanamari usam para designar qualquer língua que não compreendem), mas línguas inteligíveis (basicamente o kanamari e o português) são *koni*. Sangrar é, assim, anterior a ter “sangue nos nossos vasos” (*mimi tyo-tyinpru naki*), expressão kanamari para a “circulação de sangue”. *Mimiok*, vale ressaltar, não se refere apenas ao sangramento perinatal, mas a todo sangramento, o que realça a percepção de que o estado ontogeneticamente primitivo do sangue é seu fluxo para fora da carne enfraquecida, como movimento desordenado.

Deste modo, é a circulação de sangue, mais do que o sangue em si, que é análoga à alma. Enquanto o corpo garante que o movimento da alma e do sangue permaneçam confinados a seus limites, é a alma e a circulação de sangue que fazem com que os corpos se movam. O fato de aspectos do corpo dependerem de um movimento prévio da alma que, por sua vez, se manifesta como substância corporal, realça a conhecida dificuldade em se postular “[...] qualquer ruptura

⁷ Essa imagem do corpo enquanto continente de movimento tem importantes ressonâncias com a imagem do corpo como continente-transformador de energia, tema bastante difundido na Amazônia. Nesta perspectiva, o corpo assemelha-se a um tubo, pelo qual passa ar, sangue, comida etc. (Hugh-Jones 2001). Para uma discussão da capacidade do corpo de conter ou liberar fluxos, ver Lévi-Strauss (1985). Para uma discussão recente da relação entre aerofones e corpos enquanto transformadores de fluxos, ver Brightman (2011).

absoluta entre corpo material e alma imaterial” na Amazônia (Fausto 2007: 504). Traz igualmente à tona a aproximação entre sangue e alma, bastante difundida na região. Esta aproximação tem sua expressão etnográfica mais bem conhecida na relação entre o sangue e o espírito/alma de um inimigo em casos de homicídio (Albert 1985; Viveiros de Castro 1996b; Conklin 2001b). Contudo, o sangue é também associado a muitas das mesmas capacidades da alma, sendo concebido como veículo para um princípio anímico (Crocker 1985: 41), a fonte da força e da vitalidade (Conklin 2001a: 139-140), ou a sede do calor e da energia necessárias para a vitalidade (Surrallès 2003: 55). Para os Kanamari, o sangue é um aspecto do movimento basal, originário, que os corpos devem conter por meio de sua circulação intravenosa regular. Desde que fique contido no corpo e permaneça “nos nossos vasos” (*tyo-tyinpru naki*), o sangue tem efeito positivo, como um princípio vital que é responsável pela atividade do corpo.

Voltemos, então, ao caçador, postado perante o animal que acaba de abater, atento para mudanças nas características do seu sangue. A lividez post-mortem e a coagulação lhe indicam que a circulação de sangue cessou e, conseqüentemente, que o corpo não contém mais a alma. O processo é idêntico para humanos e animais: quando um corpo cai morto, a alma se “levanta” (*dadyahian*), o que se evidencia pela gradual diminuição do fluxo sanguíneo, mudanças na cor do sangue, e pelas últimas palpitações e movimentos suplicantes do animal. O cartucho ou a flecha do caçador teve um efeito evidente na capacidade do corpo de conter o sangue. O sangramento, que havia sido a precondição para a fabricação do corpo vivo do animal, é agora um índice de seu fim. Aos poucos, todos os seus movimentos param e o sangue deixará de escorrer da ferida. Agora, sem movimento, o animal seria um cadáver?

“Devir-cadáver” e produzir carne

Se o animal sangra por algum tempo, e este sangramento então para; se, durante o processo, o sangue escurece e todos os movimentos do animal cessam, o caçador pode concluir que o animal *boroh-pa*⁸. *Boroh* significa “cadáver” e *-pa* é um verbalizador que denota uma transformação. *-Pa* denota o continuativo, mas tem também uma semântica própria: aponta o decorrer de uma transformação e nunca o resultado ou a conclusão desta transformação. Assim, *boroh-pa* não pode ser traduzido por “virar cadáver”, devendo ser glosado como uma verbalização da palavra “cadáver”, uma “cadaverificação”, ou, de forma menos extensa, um “devir-cadáver”. Ademais, *boroh-pa* sempre tem um objeto, podendo-se dizer, por exemplo, que “a queixada devir-cadáver” (*boroh-pa wiri*), mas a construção carece de um sujeito claro. Um caçador kanamari pode dizer “eu matei uma queixada”, “eu dei um tiro numa queixada”, ou alguma variação destas expressões, mas ele não pode dizer **i-boroh-pa wiri* (“*eu cadaverifiquei a queixada”). *Boroh-pa* tampouco seria reflexivo: não é a queixada que se faz, de alguma forma, cadáver. O termo *boroh-pa* é, portanto,

⁸ Uma alternativa à expressão *boroh-pa* é *bokoh-pa*. As duas frases são intercambiáveis e parecem refletir certas diferenças dialetais da língua kanamari. Entre os Kanamari do Rio Itaquai, onde realizei a maior parte de meu trabalho de campo, a segunda expressão é muito mais comum, embora a palavra para “cadáver” seja, não obstante, *boroh*. Mostrarei que, a despeito da variante utilizada, o significado pretendido é sempre o de “devir-cadáver”. Por esta razão, utilizo *boroh-pa* no restante deste artigo.

um verbo com sujeito nulo que denota o decorrer de um processo de transformação do corpo (vivo) em cadáver⁹.

A relação entre o “devir-cadáver” e o ato que está em sua origem é complexa. Limitar-me-ei, aqui, a duas observações. Em primeiro lugar, reconhecer que um animal deixou de sangrar, e que seu sangue não mais circula, concluindo, com base nestas observações, que “o animal devir-cadáver”, não é a mesma coisa que dizer que o animal em questão já deixou de ser o corpo vivo que era há pouco. É, ao invés disso, admitir pelo menos uma de duas possibilidades: (i) que mudanças no fluxo sanguíneo colocaram em curso um processo, e que o animal está em vias de se tornar um cadáver; (ii) que a evidência disponível é insuficiente para que se possa determinar, sem ambiguidade, que esta transformação de corpo em cadáver tenha ocorrido. Seja qual for a alternativa em questão, o caçador kanamari se encontra perante um animal que não pode ser classificado como “cadáver” com certeza absoluta.

Em segundo lugar, o sujeito nulo indica que embora o animal possa morrer em virtude de atos do caçador, o “devir-cadáver” escapa às intenções de um sujeito. Enquanto uma ferida causada por projétil desferido pelo caçador coloca o processo em curso, o processo em si foge ao escopo da volição e do talento do caçador.

Ainda que, a esta altura da caçada, o caçador pudesse ter certeza de que o animal fosse um cadáver, tal fato continuaria sendo insuficiente para ele e seus coaldeões, já que é a carne do animal e não seu cadáver que os Kanamari desejam. O acesso à carne exige que a carcaça seja submetida a mais trabalho. Mais especificamente, exige que o animal seja talhado, um processo que os Kanamari chamam de *hai-bu*, termo derivado de *hai*, “carne”, e *bu*, “produzir”. O termo significa literalmente “produzir [a]carne” e refere-se diretamente às várias etapas da desarticulação da carcaça. Ademais, refere-se a este processo tal como realizado na aldeia, ou mesmo na casa para a qual o animal é levado. Apesar de caçadores muitas vezes desarticularem partes do animal, para que caibam em cestos que facilitam o transporte, isto não é considerado “produzir a carne”, uma vez que, por mais que um caçador corte o animal, ele não o esfolará completamente antes de chegar na aldeia. *Dak-puni*, literalmente, “tirar/remover a pele”, é uma atividade realizada por homens residentes na aldeia do caçador (embora este último se ausente do processo). O esfolamento é o primeiro passo da “produção de carne”, seguido pelo talhamento da carcaça e sua divisão em pedaços que podem ser partilhados e cozinhados.

Uma das razões para esfolar o animal na aldeia e não na floresta seria possibilitar a aqueles que o consumirão sua identificação como animal comestível. A chegada do caçador sempre resulta em agito, incitado pelos gritos da primeira mulher ou criança que o vê chegando. Estes gritos

⁹ Esta conclusão baseia-se em minha interpretação da língua kanamari e se apoia em minhas notas de campo e em um estudo das instâncias nas quais as palavras *boroh-pa* ou *bokoh-pa* (ver nota 8) ocorrem em minhas gravações. Não se baseia em uma explicação nativa do uso de *boroh-pa*, tampouco resulta de uma análise linguística adequada, o que escapa à minha competência. É, portanto, possível que, linguisticamente, *boroh-pa* possa ter um sujeito (neste caso, seria preciso explicar por que o verbo *boroh-pa* sempre perde o sujeito no contexto de discursos sobre as caçadas). Tudo o que posso afirmar, com base nas instâncias que investiguei, é que *boroh-pa* parece ser um verbo impessoal. Devo enfatizar que, caso a minha interpretação esteja correta, ela não se generaliza para outros verbos criados pelo sufixo *-pa*, uma vez que alguns deles, como *-tanei-pa*, “sonhar” (i.e. “devir-sonho”), exigem, necessariamente, um sujeito.

sempre especificam a espécie do animal morto, proclamando, por exemplo, que um “queixada morreu” ou “queixada devir-cadáver”.

Enquanto o caçador atravessa a aldeia, andando em direção à casa para a qual levará a carcaça, a maioria das pessoas vem se juntar a ele. As crianças o rodeiam numa espécie de frenesi jocoso, cutucando a carcaça e gritando o nome das partes que desejam comer. Esta atividade contrasta com a apreensão dos adultos e, sobretudo, com o silêncio do caçador. Este último arrasta a carcaça até o fogão, largando-a no chão. Ele então se senta e ignora a atenção que sua presa recebe dos demais presentes. Por algum tempo, as pessoas inspecionam a carcaça, tecendo comentários sobre o sexo do animal, a quantidade de gordura e quaisquer outros aspectos notáveis considerados dignos de menção sem, no entanto, iniciar o tratamento. Um homem (mas não o caçador) toma a iniciativa, dizendo aos demais: “vamos produzir a sua carne” (*a-hai-bu adik tyo*) ou “vamos esfolá-lo” (*a-dak puni adik tyo*). A despeito da frase pronunciada, o que segue é o esfolamento, e a intercambialidade entre os enunciados confirma que a remoção da pele é a primeira etapa da produção da carne. Uma vez esfolado o animal, e se nada de extraordinário for notado no processo, os homens se afastam da carcaça e permitem às mulheres talhar a carne. O restante do procedimento – do talhamento à distribuição de pedaços crus de carne entre as diferentes casas da aldeia – não é mais um assunto masculino, consistindo inteiramente em uma atividade feminina¹⁰. Pode-se dizer que *hai-bu* subdivide-se em dois momentos: *dak-puni*, “esfolar”, é sempre o primeiro momento, realizado pelos homens; *hai-pik*, “talhar”, é o segundo momento, realizado pelas mulheres (ver Siskind 1973: 98; Hugh-Jones 1979: 192-195).

A produção da carne é o pivô da caçada, a charneira entre as atividades predatórias e as atividades de produção do parentesco. Uma vez esfolado, as pessoas podem se referir à carcaça do animal como sua “carne”. Em alguns casos, o nome da espécie pode até mesmo ser suprimido, a referência à carne sendo feita genericamente como *bara-hai*, “carne de caça”. Este apagamento discursivo da identidade do animal é tornado possível pelo esfolamento, já que a pele é a extensão de sua forma e o sítio principal sobre o qual repousa a produção de corpos específicos. Sua remoção é portanto equivalente à subtração de um traço distintivo de um corpo. Como observa Viveiros de Castro (1996a: 133), na Amazônia, “[...] estamos diante de sociedades que inscrevem na pele significados eficazes”, a pele sendo muitas vezes concebida como “roupas” que “não são meros disfarces, mas equipamento distintivo, dotado das afecções e capacidades que definem cada animal”. De modo semelhante, “os humanos também possuem uma pele-roupa que os diferencia de outros tipos de seres (sejam animais ou inimigos), e que pode ser decorada, vestida ou mesmo trocada” (Fausto 2002: 33). A pele é parte integral das capacidades e da forma corporal dos animais e dos humanos: enquanto uma mudança ou embelezamento da pele pode transformar um corpo humano em algo diferente, a remoção da pele de animais visando revelar a carne subjacente constitui um ato de dessubjetivação que cancela as características distintivas da espécie – reduzindo-a, por uma operação subtrativa, a algo diferente. Por esta razão, os Kanamari descartam a pele dos animais

¹⁰ Muitos órgãos internos podem ser consumidos, incluindo as entranhas, que são limpas e cozidas em um caldo. Os órgãos que porventura não são utilizados, são descartados sem cerimônia, ou então, oferecidos aos cachorros. Os ossos não são consumidos, mas o tutano é uma iguaria. Os cascos e chifres são desarticulados do cadáver no início de seu tratamento e podem ser descartados, mas não há nenhuma necessidade explícita de removê-los da área na qual a carne está sendo tratada. A pele é, assim, a única parte do animal que precisa ser necessariamente descartada ou, no mínimo, removida da área de preparo da comida.

que buscam produzir enquanto carne, removendo assim sua forma e o espectro da transformação do espaço de relações de parentesco¹¹.

O esfolamento é um momento ou uma etapa da “produção da carne” que, por sua vez, constitui um processo marcado pelo verbo *bu*. Diferentemente do verbalizador *-pa*, que expressa o aspecto continuativo e carece de um sujeito claro, *bu* indica um ato plenamente intencional, realizado por aqueles que estão em vias de “produzir” algo, sobre o qual detêm controle. *Bu* tem um campo semântico amplo, designando atividades que chamaríamos, genericamente, de “trabalho”. De fato, o verbo tem sua expressão mais indeterminada na ideia de *taʼanyan-bu*, “fazer coisas”, “trabalhar”. *Bu* pode funcionar como sufixo de quase todos os substantivos para indicar o processo de sua feitura, muitas vezes especificando a produção de algum artefato a partir de sua matéria-prima, como as cestas feitas de cipó ou a cerâmica feita de argila. *Bu* também compõe verbos como “pintar” ou “escrever” (*akanaro-bu* para ambos) e “abrir uma roça” (*baohnin-bu*). No entanto, *bu* não se refere exclusivamente, ou mesmo preferencialmente, ao ato de produzir bens materiais, pois também se aplica à produção de humanos. “Impregnar” uma mulher – fazer um feto crescer em seu útero por meio de repetidas inseminações – é *ityaro-mi-bu*, “produzir o útero da mulher”. *Bu* também descreve atos intencionais de moldagem do corpo humano, sobretudo de crianças, por meio de massagens que garantem que a criança adquira/mantenha um semblante humano¹².

A produção é um ato social durante o qual pessoas ou coisas são produzidas no contexto de relações determinadas para criar ou reforçar laços sociais. Sendo assim, a comida é produzida pelo caçador que mata o animal, pelos homens que o esfolam e pelas mulheres que o talham e, por fim, cozinham, para que a carne possa alimentar a aldeia e, por meio da comensalidade, favorecer o estabelecimento de laços de parentesco. Estas atividades humanas intencionais dependem de um

¹¹ Isso me parece exigir um desenvolvimento do fato, comum na Amazônia, de que os corpos dos animais por vezes encobrem uma forma humana, ligada à alma ou ao espírito. Viveiros de Castro chamou atenção para a distribuição complementar entre o homem que se veste de animal e o animal que tira sua “roupa” para revelar-se humano: “O homem ritualmente vestido de animal é a contrapartida do animal sobrenaturalmente nu: o primeiro, transformado em animal, revela para si mesmo a distintividade ‘natural’ do seu corpo; o segundo, despido de sua forma exterior e se revelando como humano, mostra a semelhança ‘sobrenatural’ dos espíritos” (Viveiros de Castro 1996a: 131). Mas há pelo menos uma situação que essa dicotomia não leva em conta: se o animal sobrenaturalmente nu revela ‘a subjetividade formal das almas’, o animal ‘naturalmente nu’ (i.e. esfolado) revela a materialidade substancial dos organismos, a “uniformidade básica dos corpos” no plano da fisiologia (Viveiros de Castro 1996a: 128). Em outras palavras, se temos humanos que se vestem de animal em contextos rituais para transformar seus corpos, e animais que se despem em contextos ‘sobrenaturais’ para revelar sua personitude subjacente, temos também o animal cuja pele é removida para revelar-se carne, que serve de suporte e veículo para as relações de parentesco entre humanos (Gow 2007: 56). Para os Kanamari, a palavra que traduzo por ‘pele’, *-dak*, significa, mais precisamente, ‘superfície’. Assim, a palavra para ‘roupa’, *tyamahdak*, significa literalmente ‘superfície/pele de algodão’, o que sugere uma semelhança formal entre roupa e pele e, por consequência, entre ‘tirar roupa’ e ‘esfolar’ (*-puni*, ‘tirar’, sendo o mesmo verbo usado em ambos os casos). Desta forma, tirar a pele não revela apenas uma subjetividade (i.e. a forma humana); no contexto da caça, tirar a pele é um ato de dessubjetivação que revela uma matéria de base (ver Fausto 2002, 2007).

¹² Os Kanamari conhecem diversas massagens que visam fazer com que o corpo físico da criança assuma formas humanas desejadas. *A-pohai-bu*, por exemplo, refere-se à massagem das nádegas de recém-nascidos, para que fiquem arredondadas. Nem todas as técnicas, no entanto, são nomeadas por meio do verbo *-bu*. Por exemplo, *a-tyon-tyini*, literalmente “rasgar seu peito”, exige que a massagista coloque os dedos polegares na região do esterno da criança e massageie em direção às extremidades do peito, para que ela tenha boa capacidade pulmonar.

processo prévio que se articula com a caça, mas que, ao contrário de ações produtivas, permanece amplamente indiferente à agência humana: o “devir-cadáver” do animal.

Predando humanos

Para compreendermos por que uma sequência operatória específica precisa ser respeitada durante a caça, será necessário compará-la com processos aos quais são submetidos os corpos dos humanos. Esta comparação não busca revelar um contraste que se apoie em diferenças morfológicas. Apesar de os corpos estabelecerem diferenças etológicas em grande parte da Amazônia indígena, os Kanamari, como muitos ameríndios, não desenvolvem um sistema de classificação com base nas diferenças morfológicas entre as espécies, reconhecendo, ao contrário, que a maioria delas é composta dos mesmos elementos anatômicos (Viveiros de Castro 1996a: 128-133; Surrallès 2003: 37-38; Rodgers 2013: 90). Em outras palavras, os corpos diferem em suas capacidades e qualidades afetivas, mas são análogos no que diz respeito às partes que os constituem, e muitos dos processos que se aplicam à destruição de corpos animais também valem para os humanos e vice-versa. Minha comparação busca realçar outro contraste, que diz respeito à direção dos atos predatórios, à orientação da ação humana e à maneira como pele e sangue repercutem sobre o cadáver e a carne.

A pele e o sangue são componentes dos corpos vivos e precisam ser removidos sequencialmente para que um corpo possa “devir-cadáver” e para que a carne possa ser produzida. A lógica da caça mantém separados os estados de um animal e busca evitar a sobreposição de condições distintas: ao se administrar o fluxo sanguíneo, o corpo de um animal é primeiramente colocado em um processo de “devir-cadáver” para que, somente então, o esfolamento possa torná-lo completamente “carne”. No entanto, os Kanamari sabem – já que também possuem corpos – que não se trata somente de aderir a uma simples fórmula. Um corpo vivo e saudável não é constituído apenas de sangue e pele, pois também subsome, em seu interior, o cadáver e a carne enquanto condições possíveis, ambas podendo emergir em momentos de aflição. Mais especificamente, o cadáver emerge em partes do corpo que se tornam mórbidas devido a um fluxo sanguíneo reduzido ou obstruído, enquanto a carne emerge em acidentes que a expõem, ao se raspar ou ralar a pele. Apesar de, mais uma vez, o cadáver ser resultado de uma mudança no fluxo sanguíneo, e a carne de uma remoção da pele, assim como ocorre na sequência operacional da caça, a maneira como sangue e pele se articulam ao corpo vivo revela certas diferenças que explicitam a necessidade de se observar uma determinada sequência na caça. Antes de discutir tais articulações, devo esclarecer de que modo cadáver e carne surgem em um corpo vivo.

Embora *boroh* denote um estado, também pode se referir a uma condição de “preguiça”, “inatividade” e “morbidez”, que afeta somente uma parte do corpo. Uma barriga excessivamente gorda, por exemplo, é chamada de *boroh nak*, “grande cadáver”, e alguns Kanamari dizem desdenhosamente em relação às pessoas obesas que suas barrigas são cheias de vermes. De maneira análoga, a palavra kanamari para “inchar” é *borohtyokam*, que literalmente significa “o cadáver saiu”. Uma das causas mais frequentes para os inchaços é a presença de dardos xamânicos no corpo, enviados por feiticeiros inimigos, que resultam em um tumor com pus que precisa ser removido por um xamã para que a morte seja evitada. A distensão e a dilatação de partes do corpo é portanto equivalente à emergência de um cadáver onde deveria haver somente um corpo

(vivo). O que faz com que partes dele se revelem cadáver é, precisamente, o distúrbio do fluxo sanguíneo, indicado pela presença de pus ou de vermes. Um cadáver, em suma, pode ser tanto um ex-corpo (inteiro) sem fluxo sanguíneo ou uma parte dele com fluxo reduzido ou alterado.

Vimos que a carne de um animal é revelada pelo esfolamento que, por sua vez, constitui o primeiro passo para a produção de carne. Para que o esfolamento possa prosseguir é preciso haver evidências – fornecidas pelas alterações no fluxo sanguíneo do animal – que levem à conclusão de que o animal está em vias de “devir-cadáver”. Ninguém começaria a talhar um animal que sangra incessantemente, e o processo seria interrompido se novas incisões na carcaça produzissem sangue fresco. Tais situações indicariam que o animal não se encontra em um processo de “devir-cadáver”, sendo ainda um corpo vivo cuja carne está sendo exposta. Tal situação é análoga a processos que ocorrem nos corpos dos humanos. Os ferimentos são genericamente chamados de *ohon*, mas um ferimento que remove a pele em uma parte específica do corpo pode também ser chamado pelo nome da parte do corpo em questão, seguido do termo para “carne”, *hai*. Assim, um machucado em um dedo do pé, por exemplo, pode ser referido como “a carne do meu dedo do pé” (*i’-ih-kom-hai*). Os Kanamari definem o ferimento como um corte que sangra e expõe a carne de um corpo vivo, e não a de um cadáver ou a de um corpo em processo de “devir-cadáver”¹³.

Existem duas importantes diferenças entre as patologias que afetam corpos humanos e os atos intencionalmente realizados nos corpos de animais durante a sequência operacional da caça. Em primeiro lugar, durante a caça, os Kanamari enfatizam a transformação ordenada, consecutiva e (dentro do possível) intencional do corpo inteiro de um animal (e não apenas de suas partes). O animal deve seguir estágios que se excluem mutuamente. Primeiro, precisa ser colocado em um processo de “devir-cadáver” por completo, para que depois se possa, também por completo, “produzir carne”, em um processo sucessivo e coordenado de subtração de aspectos do animal. Já que o cadáver e a carne são aspectos possíveis de corpos vivos, não basta reconhecê-los no animal para se ter certeza de que uma transformação de sujeito em objeto está em curso. Para garantir o sucesso da caçada, os Kanamari precisam ter certeza que uma ordem sequencial determinada está sendo observada, e que, ao se respeitar esta ordem, o animal *todo* passa por estágios sucessivos e excludentes.

Em segundo lugar, a sequência por intermédio da qual o animal é feito cadáver e, posteriormente, feito carne, inverte a maneira como o sangue e a pele afetam o corpo vivo em patologias. Na caça, por exemplo, o sangue é administrado de tal modo que possibilita o transcorrer de uma sequência de transformações, enquanto em patologias, resiste-se a tais transformações. Todo o corpo do animal é submetido a um processo de “devir-cadáver” por conta de um ferimento causado por uma flecha ou um cartucho que perfura a pele e causa o sangramento, e a conclusão deste último indica ao caçador que o animal passa por um processo de “devir-cadáver”. Nas patologias, em contraste, uma parte do corpo torna-se cadáver não por meio da perfuração, mas devido a uma dilatação ou deformação da pele que reduz o fluxo sanguíneo, na ausência de sangramento.

¹³ Feridas que sangram e expõem a carne podem parecer acidentais, mas não é assim que os Kanamari as interpretam. Acidentes são causados por um estado generalizado de azar que os Kanamari chamam de *miori*, resultante, por sua vez, de comportamentos não éticos, incluindo um desleixo com o tratamento da carne. *Miori* é a variante kanamari do conhecido conceito de *panema*, de origem tupi, palavra que eles utilizam como tradução direta. Para os Kanamari, o azar não é um estado causado reflexivamente; logo, se um caçador descuida da carne, qualquer um de seus parentes pode ficar *miori*.

A inversão equivalente aplica-se à maneira como a pele incide sobre a carne, seja na caça ou nas patologias. Um animal é produzido carne pela remoção completa da pele com a ajuda de uma faca, em um processo que resulta em pouco ou nenhum sangramento – já que o animal, em processo de devir-cadáver, não tem mais sangue correndo pelo corpo. Nas patologias, por sua vez, partes do corpo revelam a carne quando a pele é perfurada e o ferimento sangra. Em suma, partes do corpo revelam o cadáver, na ausência de sangramento, mas expõem a carne por meio de um ferimento que sangra, enquanto um corpo inteiro entra em processo de devir-cadáver por meio do sangramento e tem a sua carne exposta na ausência de sangramento.

Não se trata, aqui, de características substantivas de processos diferentes, mas de perspectivas humanas – isto é, kanamari – sobre um mesmo processo que ocorre, por um lado, com os animais que caçam e, por outro, com seus próprios corpos. As patologias que afetam o corpo vivo de humanos são eventos em que outros (humanos ou não humanos) predam os corpos kanamari. Estes últimos precisam resistir, evitando que seus corpos sejam submetidos ao mesmo processo ao qual submetem os corpos dos animais que caçam. Assim, no caso de patologias, a ordem sequencial da caça não é apenas evitada. Os humanos de fato procuram oferecer resistência a ela: o sangramento é estancado, ferimentos saram, xamãs removem os dardos de feiticeiros, e o inchaço é curado. O processo ordenado de se produzir a carne de animais, em contraste, garante que os estados daí emergentes sejam completos e irreversíveis, ao cancelar a possibilidade de regeneração e garantir que o que poderia ser um ferimento em uma parte do corpo venha a ter efeito sobre o corpo como um todo. Apesar da ambivalência do “devir-cadáver” do animal, se o fluxo sanguíneo cessar, os Kanamari podem estar seguros de que a carcaça está apta a ser produzida enquanto carne. Na ausência de sangramento durante o esfolamento e o corte da carne, a produção da carne resulta então em porções que podem ser redistribuídas, cozinhadas e consumidas. Ao se livrarem do sangue e da pele, veículos da vitalidade e da forma, os Kanamari promovem a sucessiva perda de mobilidade e aparência, na medida em que o animal passa de corpo vivo a devir-cadáver e, por último, a carne – um movimento que vai da particularidade da espécie caçada para a condição genérica de carne pronta para consumo. Ao prevenirem que a sequência opere em seus próprios corpos, os Kanamari podem se manter saudáveis o suficiente para continuarem a fazer comida a partir dos animais e, ao procederem desse modo, continuarem a se fazer parentes e humanos.

Cadáver, carne, sangue e pele devem, assim, relacionar-se uns aos outros de maneiras determinadas para que sujeitos possam ser feitos objetos. Por conseguinte, tais relações precisam ser redirecionadas ou suportadas de modo a evitar que o mesmo processo ocorra. Concomitantemente, muitos dos perigos que derivam do consumo da carne de animais de caça são causados por uma “falha técnica” ou um “tilt” na sequência operacional da caça. Animais que, quando perfurados, não sangram ou sangram pouco, ou então aqueles que continuam a sangrar muito tempo depois de serem atingidos, são indivíduos inadequados para o consumo. De modo análogo, aquelas carcaças que sangram quando esfoladas são perigosas. Em poucas palavras, a sequência da caça, por alguma razão, não conseguiu adequadamente fazer do animal-sujeito uma comida-objeto ao obliterar todos os traços de sua intencionalidade. O seu consumo, ao invés de estabelecer laços de parentesco entre os humanos por meio da comensalidade, os desfaz por meio da doença.

Conclusão

Embora isto explique por que uma determinada sequência seja observada no processo da caça, não dá conta da ambivalência do “devir-cadáver” do animal, em contraste com a relativa segurança e certeza da produção de carne. Embora seja verdade, não basta dizer que o último é intencional e está sob controle humano, já que seu sucesso também depende do primeiro, que, por sua vez, escapa à intenção humana. Se o consumo de carne animal exige que uma sequência operacional seja observada e que nenhum dos seus estágios seja eliminado, então a ação humana intencional só pode ser eficaz se uma transformação prévia – incerta e misteriosa – for efetuada.

Os Kanamari precisam deduzir o “devir-cadáver” do animal a partir de mudanças nas características do seu sangue, e tal dedução é sempre, em última instância, imperfeita. Suspeito que tais deduções sejam indetermináveis e insuficientes para se concluir que o animal em questão, após o sangramento, seja um “cadáver”, uma vez que o fluxo sanguíneo é apenas um aspecto do movimento axiomático – o outro se manifestando em sua contrapartida, a alma, um princípio que, em condições normais, é invisível a olho nu. Ambos são versões um do outro, na medida em que constituem manifestações do movimento primordial. Exatamente por esta razão, o fim do sangramento e do fluxo sanguíneo só pode ser uma pista imperfeita para a cessão completa do movimento. Em outras palavras, embora o sangue seja a qualidade sensível da alma e o único método de que dispõem os Kanamari para diagnosticar um “devir-cadáver”, o movimento elude os indícios visíveis do sangue. Mesmo que este último coagule, a alma pode persistir, movendo-se ainda na vizinhança do animal que está em “devir-cadáver”.

Às vezes ocorre que alguns Kanamari, sobretudo crianças, sejam afligidos por uma doença causada pela alma de algum animal que tenham consumido. Como mencionei anteriormente, tais aflições podem ser evitadas se houver sinais visíveis de que o animal caçado não virou cadáver, sua carcaça sendo, então, descartada. Em outras ocasiões, a doença se segue ao consumo da carne de um animal que não era um cadáver, embora apresentasse todos os sinais visíveis e superficiais desta condição. Esta discrepância entre a aparência do animal e seu estado pode, de fato, resultar de algum contratempo imprevisto no transcorrer da sequência operacional da caça ou então porque a coagulação do sangue não foi capaz de fazer com que sua alma partisse. Ela então permanece, podendo preda os vivos, sobretudo as crianças pequenas, cujos corpos são “imatuross” (*parah tu*). Nestes casos, um homem adulto precisa beber uma infusão feita de uma entrecasca conhecida como *omam-dak*, que lhe permite ver a alma do animal agressor e soprá-la, para que deixe de causar mal.

Se, no entanto, a carne for consumida e nada de negativo transcorrer; se a comida saciar a fome e deixar as pessoas contentes, então – e somente então – pode-se ter a certeza de que o caçador e os homens e mulheres que trataram a carne obtiveram êxito em fazer com que o corpo vivo de um animal virasse um cadáver que, subsequentemente, foi feito carne e comida. Quando, num momento posterior, os Kanamari narrarem os eventos desta caçada específica, proclamarão, sem ambivalência, que o caçador trouxe o cadáver de um animal para a aldeia e que este último foi esfolado, talhado, partilhado, preparado e comido pelas pessoas presentes. Esta certeza só pode ser obtida *ex post facto*, uma vez que, enquanto a

sequência operacional da caça estiver em progresso, as pessoas se encontram limitadas por aquilo que seus olhos podem ver¹⁴.

A disjunção entre o que o caçador e seus parentes veem e as transformações do animal nos traz de volta ao problema da relação entre o “devir-cadáver” e a “produção de carne” que, por sua vez, constitui uma instância etnograficamente específica de um problema mais geral: a articulação do animismo com a criação de laços de parentesco por meio da comensalidade. O estabelecimento de uma charneira entre as atividades predatórias e de produção do parentesco é um fato recorrente do animismo, ainda que existam variações nas atitudes acerca de sua eficácia. Os Yukaghirs da Sibéria, para usarmos um exemplo não amazônico, não possuem um método absoluto para efetuar uma distinção entre as relações comensais e o canibalismo (Willerslev 2007: 78). Não obstante, produzem o parentesco por meio da partilha da carne de caça: primeiro os caçadores dividem sua presa durante as expedições de caça, em seguida, partilham a carne novamente ao voltarem para suas aldeias, e ainda uma última vez, depois que a carne é cozida. Estes momentos de partilha servem para estabelecer fronteiras de proximidade e distância em um universo amplo de “parentes” (Willerslev 2007: 39-41). Não cancelam, contudo, o canibalismo potencial que subjaz ao consumo de animais-pessoas, e alguns Yukaghirs podem chegar a recusar a sua parcela de carne caso suspeitem que um animal foi morto de maneira imprópria, como, por exemplo, por meios xamânicos (Willerslev 2007: 78).

Ao contrário dos Yukaghirs, muitos povos da Amazônia distinguem explicitamente entre dois processos de transformação que resultam do consumo da carne – um que, nas palavras de Fausto, “resulta do comer alguém (o canibalismo), outro que decorre de se comer *como* e *com* alguém (a comensalidade)” (Fausto 2002: 8). Como Fausto também realça, apesar do reconhecimento de processos distintos, não há ruptura completa entre os dois, e os povos da Amazônia permanecem incapazes de desenredar o parentesco das relações predatórias que estão em sua origem. Isto não ocorre somente porque humanos e animais encontram-se imersos em um mesmo esquema cósmico no qual a direção da predação se vê em disputa, nem porque a predação de animais é a precondição necessária para a produção de comida legítima. Para os Kanamari, pelo menos, a atividade produtiva que possibilita o parentesco por meio da comensalidade também depende da observação de uma sequência operacional na qual a produção de carne se vê circunscrita a um processo anterior de “devir-cadáver” – processo esse que é precário, parcialmente imperceptível e, em grande parte, independente das intenções humanas.

¹⁴ Em tais conversas, é possível expressar verbalmente esta certeza, afirmando sem ambiguidades que o animal em questão virou um cadáver durante a caçada. Os Kanamari acoplam o sufixo *-nin* à expressão *boroh-pa* para enfatizar a conclusão de um processo que, no momento de sua apreensão, estava em andamento, cercado de ambivalências. *Boroh-pa-nin-wiri*, por exemplo, significa “a queixada virou cadáver”, expressão que só é utilizada para animais que não apresentem sinais anômalos e que, após consumidos, não causam nenhuma doença.

Referências

ALBERT, Bruce. 1985. *Temps du sang, temps des cendres: représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-Est (Amazonie brésilienne)*. Tese de Doutorado, Université de Paris X.

BASSO, Ellen. 1973. *The Kalapalo Indians of Central Brazil*. New York: Holt, Rinehart & Winston.

BRIGHTMAN, Marc. 2011. "Archetypal Agents of Affinity: 'Sacred' Musical Instruments in the Guianas?". In: J.-P. Chaumeil & J. Hill (orgs.), *Burst of breath: new research on indigenous ritual flutes in Lowland South America*. Lincoln: University of Nebraska Press. pp. 201-218.

CONKLIN, Beth. 2001a. *Consuming grief: compassionate cannibalism in an Amazonian society*. Austin: University of Texas Press.

_____. 2001b. "Women's blood, warrior's blood, and the conquest of vitality in Amazonia". In: T. Gregor & D. Tuzin (orgs.), *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*. Berkeley: University of California Press. pp.141-174.

COSTA, Luiz. 2007. *As faces do jaguar: parentesco, história e mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental*. Tese de Doutorado, Museu Nacional.

_____. 2010. "The Kanamari Body-owner: predation and Feeding in Western Amazonia". *Journal de la Société des Américanistes*, 96(1):169-192.

_____. 2013. "Alimentação e comensalidade entre os Kanamari da Amazônia Ocidental". *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 19(3):473-504.

CROCKER, Jon. 1985. *Vital souls: Bororo cosmology, natural symbolism and shamanism*. Tucson: University of Arizona Press.

DESCOLA, Philippe. 1992. "Societies of nature and the nature of society". In: A. Kuper (org.), *Conceptualizing Society*. London: Routledge. pp. 107-126.

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

ERIKSON, Philippe. 1984. "De l'appropriation à l'approvisionnement: chasse, alliance et familiarization en Amazonie amérindienne". *Technique et Cultures*, 9:105-140.

FAUSTO, Carlos. 2002. "Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia". *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 8(2):7-44.

_____. 2007. "Feasting on people: eating animals and humans in Amazonia". *Current Anthropology*, 48(4):497-530.

GOW, Peter. 1991. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Oxford University Press.

_____. 1997. "O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro". *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 3(2):39-65.

_____. 2007. "Clothing as acculturation in Peruvian Amazonia". In: E. Ewart & M. O'Hanlon (orgs.), *Body arts and modernity*. Wantage: Sean Kingston Publishing. pp. 53-71.

HUGH-JONES, Christine. 1979. *From the Milk River: spatial and temporal processes in northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

HUGH-JONES, Stephen. 1996. "Bonnes raisons ou mauvaise conscience? De l'ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande". *Terrains*, 26:123-148.

_____. 2001. "The gender of some Amazonian gifts: an experiment with an experiment". In: T. Gregor & D. Tuzin (orgs.), *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*. Berkeley: University of California Press. pp. 245-278.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1985. *La potière jalouse*. Paris: Maspero.

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

OVERING KAPLAN, Joanna. 1975. *The Piaroa: a people of the Orinoco Basin*. Oxford: Clarendon Press.

RIVAL, Laura. 1996. "Blowpipes and spears: the social significance of Huaorani technological choices". In: P. Descola & G. Pálsson (orgs.), *Nature and society: anthropological perspectives*. London: Routledge. pp. 145-164.

RIVIÈRE, Peter. 1969. *Marriage among the Trio: a principle of social organization*. Oxford: Clarendon Press.

RODGERS, David. 2013. "The filter trap: swarms, anomalies and the quasi-topology of Ikpeng shamanism". *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 3(3):77-105.

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

SURRALLÈS, Alexandre. 2003. *Au cœur du sens: perception, affectivité, action chez les Candoshi*. Paris: CNRS Editions.

TAYLOR, Anne Christine. 1996. "The soul's body and its states: an Amazonian perspective on the nature of being human". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2:201-215.

VILAÇA, Aparecida. 2002. "Making Kin out of Others in Amazonia". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8:347-356.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1992. *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society*. Chicago: University of Chicago Press.

_____. 1996a. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 2(2):115-144.

_____. 1996b. “Le meurtrier et son double chez les Araweté (Brésil): un exemple de fusion rituelle”. *Systèmes de Pensée en Afrique Noire*, 14:77-104.

_____. 2002. “O nativo relativo”. *Mana* 8(1):113-148.

_____. 2009. “The gift and the given: three nano essays on kinship and magic”. In: S. Bamford & J. Leach (orgs.), *Kinship and beyond: the genealogical model reconsidered*. Oxford: Berghahn. pp. 237-268.

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

Recebido em Julho 08, 2015

Aceito em Junho 01, 2016