

O caçador xamã: etnoclassificação ambiental e socialidade
humano-animal entre caçadores Gavião *Pyhcop catiji*
(Amazônia maranhense)

Maycon H. F. de Melo
Doutor em Ciências Sociais - UFMA
Professor da Universidade UNICEUMA – MA
mayconmelodoc@gmail.com

Resumo

O objetivo deste artigo é descrever os conhecimentos a que os caçadores do povo Gavião, falantes Jê que vivem na Amazônia maranhense, recorrem na tentativa de controlar as capacidades agentivas dos animais ao torná-los comida ou adorno. Quando se encontram em atividades cinegéticas, caçadores e animais estão disputando condições de produção e reprodução, e a relação malsucedida entre eles desencadeia um processo de adoecimento e morte do caçador, de sua esposa ou filho. Argumento que os caçadores desenvolveram um sistema de etnoclassificação ambiental que distingue os animais frente aos domínios cósmicos e habitats que ocupam, quanto a seus aspectos morfológicos, a dimensão estética de seus corpos e a completa interdição aos humanos. Se a dualidade Jê entre vivos e mortos pode ser resolvida pela ação dos xamãs, a dualidade entre humano e animal pode ser pensada pela intermediação dos caçadores que, como os xamãs, agem como intermediários entre dois mundos diferentes, encontrando na classificação dos animais e ambientes uma dinâmica entre um mundo pensado e um mundo vivido.

Palavras-Chave: caçadores; etnoclassificação ambiental; xamanismo; Gavião *Pyhcop catiji*.

Abstract

The purpose of this article is to describe the knowledge that the hunters of the Gavião people, Jê-speakers who live in the Maranhão Amazon, resort to try to control the agentive skills of the animals when making them food or adornment. When they are engaged in hunting activities, hunters and animals are disputing conditions of production and reproduction, and the unsuccessful relationship between them triggers a process of illness and death of the hunter, his wife or child. I argue that hunters have developed an environmental ethnoclassification system that distinguishes animals from the cosmic domains and habitats that occupy, with respect to their morphological aspects, the aesthetic dimension of their bodies and its complete interdiction to humans. If the Jê duality between the living and the dead can be solved by the action of the shamans, the duality between human and animal can be thought through the intermediation of hunters, who, like shamans, act as intermediaries between two different worlds, finding in the classification of animals and environments a dynamic between a thought world and a lived world

Keywords: hunters; environmental ethnoclassification; shamanism; Gavião *Pyhcop catiji*.

A caça, os caçadores e os povos Jê

Os Gavião *Pyhcop catiji* vivem na parte sudoeste do Estado do Maranhão, na microrregião de Imperatriz. Estas terras situadas ao oeste fazem divisas com o Pará e ocupam a vertente oriental das bacias do Rio Gurupi, do alto e médio curso do Rio Pindaré, do médio curso do Rio Grajaú e do Rio Tocantins. A região é conhecida como a Pré-Amazonia Maranhense, e o ambiente em que vivem os Gavião se constitui nessa faixa de contato entre a floresta amazônica e o cerrado do centro-oeste. Para se chegar a qualquer aldeia é preciso seguir pelas estradas que cortam, além de fazendas, as áreas de cerrado e de vegetação secundária, que, nos pontos de declive, permitem enxergar longos trechos de floresta onde a mata se adensa, escurece e ganha outro nome: “Baixão”. É lá que os Gavião caçam.

Os animais da floresta, as “caça”, estão presentes no cotidiano do povo Gavião como fonte de alimento e enquanto elemento simbólico da sociocosmologia ameríndia. Eles nomeiam e classificam grupos cerimoniais e performances que mimetizam a estética e comportamento dos mesmos nos rituais. Os animais também estão presentes nos mitos que fazem referência a estes rituais e que narram a origem dos conhecimentos e tecnologias adquiridas na terra (Melo 2017). O ponto de partida para pensarmos a relação

entre os Gavião e os animais é a concepção, já bastante conhecida, do mundo ameríndio ser habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo seus próprios pontos de vista (Viveiros de Castro 1996, 2002a, 2002b). A intencionalidade e a reflexividade não seriam exclusividades da humanidade, mas estariam presentes em todos os seres do cosmos ameríndio, por isso, animal, vegetal e espírito poderiam ocupar a posição de sujeito nas relações com humanos (Descola 1986). Nas sociedades ameríndias, “tanto a caça quanto o caçador apreendem o ‘seu’ acontecimento de um duplo ponto de vista”, a caça é a afirmação do ponto de vista do homem pelo homem, a guerra é a apropriação do ponto de vista dos animais pelos animais (Lima 1996: 26-37).

Como uma das questões decorrentes deste debate, Fausto (2002) chama a atenção para a ideia de que, se animais podem ser sujeitos e, assim, humanos, matar animais caçando equivaleria a matar pessoas guerreando? Ao tratar da caça na Amazônia, o autor nos diz que humanos e animais estão imersos em um mesmo sistema sóciocosmológico no qual disputam condições de sobrevivência e reprodução. A questão que a caça coloca é que a transformabilidade dos seres, na Amazônia, tende a embaralhar, confundir, o que é humano com o que é animal, criando o perigo da inversão de posições entre predador e presa no “encadeamento dos ciclos predatórios” que não se encerram com o abate da caça. Isso porque “guerra e doença podem prestar-se a significar diferentes perspectivas sobre um mesmo evento: o que é doença para os humanos pode ser guerra para os animais” (Fausto 2002: 13).

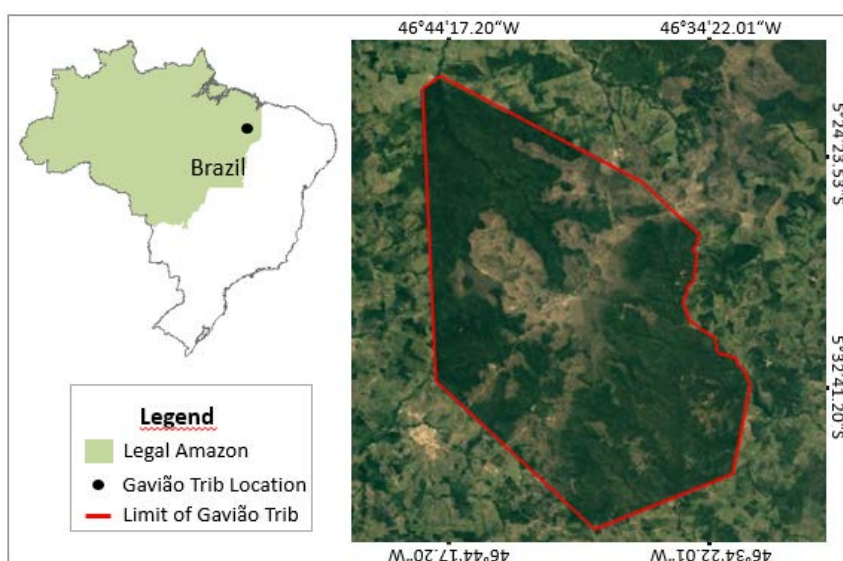


Figura 01 – Localização da TI Governador e da Aldeia Governador, Amarante do Maranhão, Maranhão, Brasil. Fonte: Elaborado por Fabrício Silva Brito, 2019.

Essa relação humano-animal não recebeu muita atenção dos pesquisadores que estudaram os povos Jê¹. O fato de poucas pesquisas se debruçarem sobre o tema das relações que os Jê estabelecem para além do círculo das casas, tomando tais relações com o exterior como determinantes das sociocosmologias destes povos, pode ser atribuído a uma herança do modelo de análise nos estudos Jê. Como legado do projeto Harvard-Central Brazil Research Project (HCBP), consolidou-se a ideia de que, nesse modelo, basicamente, “quando se trata do interior, fala-se de relações sociais e produção de pessoas, quando se trata do exterior, a socialidade se esgota e passa-se a tratar de modalidades de alteridade que aparecem como avessas à relação” (Cohn 2005: 22). O questionamento deste modelo², no qual localizo a relevância da relação humano-animal entre os Gavião, está na ideia de “diferença” elaborada por Overing (1984 *apud* Cohn 2005: 23), que sugere que as sociedades indígenas sul-americanas estariam submetidas a uma vida social fundada na noção de diferença, onde a “existência social só seria possível pela coexistência de ‘entidades’ e ‘forças’ diferentes, e pelo estabelecimento de relações adequadas entre elas”.

Entre os caçadores gavião, os riscos de inversão predador/presa permeiam toda a atividade da caça, e os conhecimentos que derivam da tentativa de controlar essa relação são fundamentais no entendimento das relações dos Gavião com os animais, na produção de pessoas e na interação entre grupos sociais. “Se é preciso se situar na perspectiva da presa por um instante para poder capturá-la, o *tête-à-tête* com a presa impõe determinações e estabilizações da perspectiva necessária para a garantia da caça” (Bechelany 2013: 331). A escassez de dados sobre essa relação humano-animal entre os povos Jê, com exceção da dissertação de Giannini (1991), é outro motivo que nos leva até as caças e aos caçadores. Este artigo traz trechos de minha tese de doutorado construída através de uma etnografia que se estende desde 2014, somando 13 meses de trabalho de campo com os Gavião *Pyhcop catiji* na Aldeia Governador (TI Governador).

Abordo essa tentativa dos caçadores gavião em controlar os riscos de inversão da posição predador-presa compreendendo como o sistema classificatório ambiental contruído por eles é, em si mesmo, uma forma de acessar tais potências agentivas dos animais, ou, dito de outro modo, uma forma de se aproximar do ponto de vista dos animais na floresta sem deixar de ser humano para que isso aconteça.

1 Com exceção de alguns trabalhos, como os de Carneiro da Cunha (1978) e Giralдин (2000, 2012), acerca da alteridade em torno da morte entre os Krahô e Apinajé, e na dissertação de Soares (2010), sobre as relações estabelecidas entre cosmologia, animais, plantas e o meio ambiente junto aos Ramkokamekra\Canela. Em outras dissertações sobre os Ramkokamekra\Canela, o tema aparece novamente, mas não é foco e nem problema das investigações (Oliveira 2008; Almeida 2009; Rolande 2013).

2 Sugiro a leitura de Coelho de Souza (2002), Fausto (2001), Cohn (2005), Gordon (2006, 2009) e Demarchi (2014).

Sistema de classificação ambiental: domínios do mundo animal e do cosmos

Os conhecimentos e suas formas de organização descritos nas investigações de etnobiologia apontam para uma visão que descreve a relação entre humanos e o mundo animal\vegetal naquilo que seria um processo de domesticação dos segundos pelos primeiros. Algo como uma transição do estado selvagem\natural do animal\planta, na natureza, para algo domesticado\cultural resultante da ação humana (Morim de Lima 2017).

Ao contrário dessa moderna visão binária, que distribuiu humanos e não humanos em polos inconciliáveis e hierarquizados, as teorias ameríndias têm nos mostrado que as plantas, assim como os animais, são pessoas vivas dotadas de agencialidade e não seres biológicos passíveis da ação humana (Descola 1998). Nessas abordagens da relação do homem com a natureza, é central o tema lévi-straussiano da abertura ao exterior para constituição do interior nas sociedades ameríndias, nas quais a vida social só seria viável pela coexistência de seres e forças distintas em relação entre si (Overing 1984). Assim, os vegetais e animais utilizados pelos Gavião e outros povos ameríndios não são bons apenas para comer ou pensar, mas são seres dotados de forças distintas daquelas humanas, que exigem o estabelecimento de relações adequadas entre os diferentes sujeitos, humanos e vegetais, em relação (Oliveira 2012; Lima 2017).

O conhecimento ecológico gavião sobre os animais indica uma multiplicidade de classificações baseadas em critérios cosmológicos, de habitat, morfológicos, estéticos e de completa interdição ao contato e consumo humana. Diferentes categorias se cruzam e são acionadas contextualmente, revelando, assim, uma multiplicidade de relações com ordens distintas de interações entre humanos e animais. As classificações indicam um amplo e sistemático conhecimento da fauna e flora construídos durante séculos através de uma observação sistemática e intermitente. Elas fazem parte de uma “ciência do concreto”, como disse Lévi-Strauss (1989), que opera por meio de uma lógica do sensível na qual as diferenças nas relações entre os seres nomeados e classificados indicam mais o interesse em pensar sobre eles do que o de satisfazer necessidades específicas.

A tentativa de identificar e abordar uma classificação gavião sobre o mundo natural está inspirada nas pesquisas de Oliveira (2012) com os Wajãpi, e de Morim de Lima (2017) com os Krahõ, ambas problematizando o reino vegetal, mas principalmente, no trabalho de Giannini (1991) com os Xikrin, essa última sobre classificação animal. Se as abordagens sobre classificações do reino animal e vegetal são aproximadas aqui, é porque os deslizamentos entre as categorias animal e vegetal são recorrentes no sistema de classificação gavião. Nesses trabalhos, guardadas suas diferenças, podemos dizer

que as autoras buscam mostrar a relevância de uma “elaboração cultural diferenciada” construída “a partir destes princípios de ordenação da percepção que os seres humanos têm da natureza” (Giannini 1991: 18-19). Há um longo debate, na Antropologia, sobre as classificações e taxonomias científicas quando relacionadas a conhecimentos baseados em uma lógica do “sensível”, uma vez que a primeira isola de sua análise traços sensíveis da relação sujeito/objeto. O esforço das abordagens que tomam como ponto de partida esse debate, assim como se pretende nesse texto, é o de compreender lógicas particulares dentro destes sistemas de classificação, e não reafirmar padrões universais (Lévi-Strauss 2012; Ingold 2000; Oliveira 2012).

Os Gavião *Pyhcop catiji*, assim como outros povos Timbira, se autodenominam *me heeh*, ou seja, “os da minha carne” ou “índio como nós” (Nimuendaju 1946; Melo 2017). Se buscarmos, como na taxonomia científica, um termo universal na língua gavião para animais, não o encontraremos. Os Gavião dividem o mundo animal em três grandes categorias que, grosso modo, podem ser glosadas como: *pryyhre* (animais selvagens, caça), *tep* (peixes e seres aquáticos) e *hÿc* (aves)³.

Categoria inicial	<i>Pryyhre</i>	<i>Tep</i>	<i>hÿc</i>
Aplicação dos termos em português	Animais caça selvagens	Peixes e seres aquáticos	Aves

Quadro 01 – Categorias iniciais para o reino animal

Fonte: Melo, 2017.

No caso dos minerais, para os Gavião, como é entre os Krahõ (Melatti 1978), tratam-se de seres desprovidos de *carõo* (alma), a substância vital que habita os corpos de animais, plantas e humanos. Em relação às plantas, parece-me que a etnoclassificação gavião segue aquela dos Xikrin segundo a qual os nomes derivam de características animais ou possuem o nome de um animal, acrescentando-se o termo traduzido por “remédio” (Giannini 1991).

De forma mais precisa, sobre a categoria *pryyhre* (animais selvagens, caça) posso

3 Essa discussão sobre a classificação e taxonomia gavião foi enriquecida pelo compartilhamento de dados feitos pela professora indígena Raquel Bandeira (Pÿn huc), que vive na Aldeia Governador. Minhas listas de animais, classificações, resguardos e remédios de caçadores se somaram com o levantamento que a professora fazia durante seu curso de Licenciatura Intercultural Indígena na Universidade Federal de Goiás (UFG) em 2015.

dizer que ela tanto se refere a todos os animais que não são peixes nem aves, sendo uma categoria inicial da classificação pragmática do mundo animal, quanto se refere diretamente aos animais considerados caça, enquanto categoria taxonômica. Essa categoria assume um sentido muito próximo da denominação *mru* entre os Xikrin, “que engloba tudo que não é peixe ou ave, como também tem o significado específico de caça” (Giannini 1991: 41). Para a autora, a classificação específica de caça ocorre no âmbito da alimentação: “*mru-mei*: caça boa, da qual todos se alimentam; *mru-kakrit*: caça sem valor, comum. Sua ingestão pelos humanos está limitada por tabus alimentares” (Giannini 1991: 45). No caso da classificação caça (*pryyhre*) para os Gavião, a subdivisão também ocorre no nível da alimentação, mas de acordo com o porte da caça e a quantidade de pessoas que ela pode alimentar.

<i>Pryyhre rohn</i>	animais de grande porte, de que muitos podem se alimentar: veado mateiro (<i>heeh-jãaxyh</i>), veado catingueiro (<i>carÿre</i>), caititu (<i>cruure</i>)
<i>Pryyhre'cryn</i>	animais de pequeno porte, de que poucos podem se alimentar: cotia (<i>coohquin</i>), macaco (<i>cohcu</i>) tatu (<i>tun</i>), quati (<i>wacôo</i>) bicho-preguiça (<i>pytcÿc</i>)

Quadro 02 – Subdivisão da categoria pragmática *pryyhre*.

Fonte: Melo, 2017.

É importante dizer que, para os Gavião, aquelas três categorias que dividem o mundo animal (*pryyhre*, *hÿc*, *tep*) estão diretamente vinculadas a diferentes domínios cósmicos do universo: terra (*pji'cÿm*), céu (*cujcwaa'cÿm*) e água (*cu'cÿm*). Cada um destes domínios é habitado por seres de diferente natureza, segundo a qual a ação dos humanos deve se pautar durante a relação que vierem a estabelecer em momentos diferentes.

Domínios cósmicos	<i>pji'cÿm</i>	<i>cujcwaa'cÿm</i>	<i>cu'cÿm</i>
Aplicação dos termos em português	Seres humanos, animais e vegetais que vivem no chão.	Pássaros, seres míticos e almas que vivem no céu.	Peixes, anfíbios, cobras e seres míticos na água.

Quadro 03 – Domínios cósmicos

Fonte: Melo, 2017.

Na classificação dos domínios cósmicos não há referências sobre o habitat ou as características morfológicas dos animais que vivem nestes espaços. Já no caso da classificação das subdivisões do domínio cósmico da terra (*pji'cým*), ocorre uma classificação taxonômica independente daquela dos domínios cósmicos, relacionada e baseada no habitat de cada um dos animais. Podemos depreender, dessa diferença entre a classificação dos domínios cósmicos e da subdivisão do domínio cósmico “terra”, lógicas particulares de articulação decorrentes do aprendizado que os Gavião adquiriram no lócus que ocupam no mundo. Isso porque a classificação da “terra” não apenas decodifica a natureza, mas cria percepções baseadas nas experiências, ou seja, as percepções criam a própria natureza (Ingold 2000).

Os Gavião chamam a parte de seu território que fica no cerrado de *põo*, para as áreas de floresta amazônica, ou para floresta, mata, eles usam o termo *ehjrom*, e para as regiões de brejo, usam o termo *cu ehncoo*. Cada uma dessas subdivisões é habitada por um conjunto de animais que encontram nelas as condições mais favoráveis à sobrevivência e reprodução.

Subdivisões <i>pji'cým</i> (terra)	Animais que vivem em cada subdivisão
<i>Põo</i> (cerrado, chapada)	mambira (<i>pýtpe</i>) veado catingueiro (<i>carÿre</i>), tatu-china (<i>raare</i>) tatu-peba (<i>awxit</i>), tatu (<i>tun</i>), camaleão (<i>cõc</i>), raposa (<i>xoorè</i>), cobra (<i>cangÿ</i>) critéh (sem trad.), tomre (sem trad.), ajeyyre (sem trad.)
<i>Ehjrom</i> (mata, floresta)	onça-pintada (<i>rop crooteh</i>), onça-parda (<i>rop capric</i>), onça-preta (<i>rop tyhcteh</i>), quati (<i>wacõo</i>), macaco (<i>coohcuj</i>), guandu (<i>croj</i>), bicho-preguiça (<i>pÿtcÿc</i>), veado-mateiro (<i>heehjãaxyyh</i>), cutia (<i>coohquin</i>), paca (<i>craa</i>), rato (<i>amxu</i>), caititu (<i>cruure</i>) macaco-guariba (<i>coohpyht</i>), cascavel (<i>cangÿ quin</i>), jararaca (<i>hapyhrutjacaare</i>), tucano (<i>ju'jut</i>), arara (<i>pÿn</i>)
<i>Cu ehncoo</i> (regiões com água, brejo)	jacaré (<i>meeh</i>), poraquê (<i>pypre</i>), sucuri (<i>ro'teh</i>), jiboia (<i>hÿycaa</i>), jabuti (<i>caprÿn</i>), lontra (<i>tiire</i>), ariranha (<i>tiiteh</i>).

Quadro 04 – Subdivisão do domínio cósmico terra (*pji'cým*) de acordo com os animais que habitam cada uma delas.

Fonte: Melo, 2017.

Conhecer a classificação do reino animal e de seus habitats faz parte de um conhecimento elaborado entre humanos e animais que não está presente apenas nos mitos, ou nos rituais, mas no trabalho na “roça”, na pesca, na caça, e dentro da aldeia. Para um caçador, é fundamental identificar os ambientes que compõem o território de caça, ainda mais tendo em vista a dinâmica sazonal de chuva e seca na região, que faz variar, durante o ano, o acesso aos locais de caça e os deslocamentos das próprias presas de caça. O uso dos territórios de pesca e caça, como o de coleta e roça, é cíclico, obedece às variações climáticas. O excesso ou a falta de água, por exemplo, fazem o acesso à caça e aos peixes mudarem durante o ano. Parte do conhecimento dessa relação entre humanos e animais está, justamente, na forma como humanos classificam estes animais e habitats, reconhecendo suas diferenças e o local onde vivem.

Etnoclassificação animal: corpo, estética e interdição humana

De modo diverso das classificações sobre os domínios do cosmos e da divisão do mundo animal, os Gavião acionam outras classificações levando em consideração as características morfológicas, estéticas e de completa interdição aos humanos vinculadas aos animais de caça⁴.

Os caçadores gavião dividem as caças em: *Pryyhre jōh eh'par* \ *Pryyhre jōh hōh'cra*, que são os animais com mãos \ pés; *Pryyhre jōh heehcu*, os animais com chifres; *Pryyhre jōh hō'toh*, que são os animais com patas almofadadas. Saber identificar o formato da pata de um animal é o mesmo que saber identificar uma pegada em um processo de localização da caça, ação vital à sobrevivência do povo Gavião. Saber identificar uma pegada é uma das primeiras lições de caça de todo caçador. Diferentemente da classificação que divide os animais em de grande porte ou de porte pequeno, numa relação baseada na alimentação, dividi-los de acordo com o formato de suas patas parece anteceder a ideia de consumo, destacando características morfológicas dos animais, que o caçador deve conhecer tanto para localizá-los na mata, quanto para evitá-los.

4 Os Gavião possuem animais domésticos como gatos e, principalmente, cachorros, assim como filhotes de animais abatidos que são trazidos para a aldeia e criados pelos humanos. No caso dos cachorros, uma narrativa mítica explica a origem da presença destes animais na aldeia, uma vez que um filhote foi roubado da aldeia dos cachorros e levado a aldeia dos humanos (Melo 2017). A classificação e a relação dessa categoria de animais ficará para trabalhos posteriores, pois carece de dados etnográficos e reflexão mais apurada. Em relação aos cachorros utilizados em expedições de caça, que também vivem na aldeia, parece-me que eles guardam uma qualidade “artefactual”, de algo construído, assim como foram construídos os animais nos tempos míticos para os Karitiana (Vander Velden 2016).

<i>Pryyhre jōh eh'par\Pryyhre jōh hōh'cra</i> (animais com mãos\pés)	quati (<i>wacōo</i>), mambira (<i>pytre</i>), guandu (<i>croj</i>), tatu-china (<i>raare</i>) tatu-peba (<i>awxit</i>), tatu (<i>tun</i>), macaco (<i>coohcu</i>), rato (<i>amxu</i>).
<i>Pryyhre jōh heehcu</i> (animais com cascos)	veado mateiro (<i>heehjāaxyh</i>), cutia (<i>cooquin</i>) caititu (<i>cruure</i>)
<i>Pryyhre jōh hō'toh</i> (animais com patas almofadadas)	onça-pintada (<i>rop crooteh</i>), onça-parda (<i>rop capric</i>), onça-preta (<i>rop tyhcteh</i>), gato do mato (<i>ropre</i>)

Quadro 05 – Subdivisão da classificação taxonômica pryyhre

Fonte: Melo, 2017

Outra classificação também antecede a idéia de consumo das caças, uma vez que está baseada na dimensão estética que possuem tais animais para os caçadores. Os caçadores dividem os animais entre aqueles que não possuem grafismos no corpo e aqueles que o possuem. São tidos como animais com grafismos: paca (*craa*), onça (*rop*), tamandua bandeira (*pyteh*) e capivara (*cocrÿt*). Estes grafismos, em específico, são tidos como referência entre aqueles que carregam traços identitários dos Gavião, e frequentemente são utilizados nas pinturas corporais que não seguem uma prescrição ritualística específica ou estão presentes na superfície de diferentes tipos de objetos.

Além dos animais com grafismo, há um grupo de pássaros classificados e divididos por terem a capacidade de compreender a língua humana. São pássaros que “falam a nossa língua”: papagaio (*cryj*), arara (*pyñ*) e o periquito (*crehre\quitre*). Estes exemplos indicam que, ao contrário das classificações anteriores, baseadas no nível da alimentação e da caça, os Gavião possuem outras classificações animais que se referem não ao consumo, mas à utilização dos animais, ou de partes deles, para decoração corporal.

Classificação	Animais
Animais com grafismo – grafismos	paca (<i>craa</i>), onça (<i>rop</i>), tamandua bandeira (<i>pyteh</i>), bicho-preguiça (<i>pytcÿc</i>), capivara (<i>cocrÿt</i>)
Pássaros que “falam a nossa língua” – penas	papagaio (<i>cryj</i>), arara (<i>pyñ</i>), periquito (<i>crehre/quitre</i>)

Quadro 06 – Subdivisão dos animais de acordo com sua utilização na decoração corporal

Fonte: Melo, 2017.

Pois bem, vimos no início do artigo que o modelo de relação dos ameríndios com os animais, que aqui estão na posição de “outro”, está relacionado a aproximação e afastamento de potencialidades específicas à formação do corpo humano (Fausto 2001). No caso do povo Gavião, existe um grupo de animais em relação aos quais o risco da aproximação dos caçadores é tão grande que eles sequer são tocados, não podendo ser mortos ou ingeridos, inclusive, pouco se fala sobre eles. Trata-se de um grupo de nove pássaros que possuem em comum uma relação direta com a morte de outrem, ou seja, de um desconhecido que pode ser humano ou animal.

A relação que os pássaros desta subdivisão têm com a morte acontece através do seu canto e do consumo de carne morta ou extremamente “reimosa”, o que sugere diferentes capacidades agentivas entre esses animais da mesma subdivisão. Também pela vocalização, pelo canto, os pássaros demonstram suas capacidades premonitórias vinculadas com a morte ou o mal agouro.

Pássaro (<i>pryyhre jaraa</i>)	Espécie em português	Característica/"jeito"
<i>Picãh</i>	Anu-branco	Com o canto avisa quando alguém morre, quando alguém vai chegar ou quando alguma coisa grave aconteceu.
<i>Tewtew</i>	Quero-quero	Cantam em grupo adivinhando a morte.
<i>Titi</i>	“Saci”	É alma de gente morta cantando.
<i>Pyrre</i>	(s/t. pássaro pequeno, penas pretas)	Canta sobre os seres na floresta, denunciando sua presença a presas e predadores.
<i>Jõjehnteh</i>	Urubu-de-cabeça-preta	Localiza animais mortos.
<i>Coh'cryhtteh</i>	Urubu rei	Abre a carcaça de animais mortos.
<i>Xun</i>	Urubu-de-cabeça-vermelha	Come animais mortos.
<i>Hỳc</i>	Gavião cariojó	Come todo tipo de animal, inclusive cobras venenosas.
<i>Hỳc cahyyh hỳcre</i>	(s/t. gavião de pequeno porte com penas brancas e pretas)	Andam em grupo e advinham coisas ruins que irão acontecer.

Quadro 07 - Subdivisão dos animais de acordo com interdição alimentar

Fonte: Melo, 2017.

O primeiro destes pássaros é *Hỳc* (gavião carijó), temido porque “come tudo, até cobra”, um predador que não tem limites ou restrição daquilo que vai comer, como me disseram os caçadores. Outros três deles, o *Coh’cryhtteh* (urubu rei), o *Jōjehnteh* (urubu-de-cabeça-preta) e o *Xun* (urubu-de-cabeça-vermelha) são, na verdade, uma “equipe” onde o urubu rei é o “chefe”. É ele quem vai abrir a carcaça do animal morto, depois do urubu-de-cabeça-preta tê-lo localizado, para que depois, de aberta a carcaça, o urubu-de-cabeça vermelha venha comer a carne em putrefação. O pássaro *Pỳrre* (sem trad.), ao cantar sobre algum animal ou humano na floresta, denuncia a presença desse outro, seja aos predadores ou presas, colocando em risco a vida de quem estava escondido para matar e não ser morto. No caso do *Picãh* (anu-branco) e *Tewtew* (quero-quero), a vocalização anuncia a morte de alguém, e no canto do *Titi* (s/t) é a própria alma desse alguém quem canta.

Caso alguém venha a descumprir as interdições que recaem sobre estes pássaros, estarão sujeitos a uma sequência de ações em que, gradativamente, as características humanas, como o convívio social, a fala, a participação nos rituais, a pintura corporal, vão sendo substituídas por características animais, a ausência de fala, de convívio social, o isolamento na floresta, um corpo amarelado, até a “perda do juízo” e a morte.

A preocupação maior em descrever estas categorias de classificação esteve em tornar visível como, no objetivo de classificar o mundo animal, os Gavião acionam classificações que levam em consideração a distinção entre os níveis de especiação do cosmos, as divisões do plano terreno, do reino animal, do porte dos animais (vinculado à alimentação), da morfologia dos animais, de suas dimensões estéticas presentes nos grafismos e em suas habilidades humanizadas, assim como na completa interdição dos mesmos ao humanos. O movimento que busco fazer aqui, de sair da taxonomia científica e adentrar em outras formas de classificação, nos conecta a uma diversidade de domínios dos processos de conhecimento acionados pelos caçadores gavião na ação classificatória dos animais que não cabe nas taxonomias ocidentais. A crítica que Oliveira (2012: 39) faz sobre o modo como são comparados o conhecimento científico e os regimes de conhecimento dos Wajãpi resume bem esta questão:

- 1) o polo da ciência é tomado como dado, um acesso privilegiado ao real, implicando necessariamente na hegemonia epistemológica da ciência sobre os demais regimes de conhecimento; 2) o isolamento das taxonomias, tanto científica quanto indígena, de seus contextos de (re) produção, limita e empobrece o entendimento do material de análise.

Após percorrer as classificações dos animais, percebendo o modo como articulam diferentes domínios do conhecimento com base em experiências e engajamentos distintos dos caçadores com o meio, posso dizer que as categorias não são apenas uma forma de decodificar os aspectos biológicos dos animais e do meio ambiente. As categorias utilizadas são uma forma de acesso ao modo como os Gavião percebem o mundo a sua volta e, a partir disso, constroem seus regimes de conhecimento.

Caça, xamanismo e etnoclassificação – um caçador xamã

No caso da subdivisão dos pássaros interditos e na consequência fatal que acomete quem quebra a interdição, a ideia de que a doença causada por animais é uma forma de “predação familiarizante” (Fausto 2001, 2002) direcionada aos humanos fica bem compreensível. O corpo dos animais, para os Gavião, é composto das mesmas partes que um corpo humano: a carne (*heeh*), o couro/pele (*cý*), o sangue (*capruu*), os ossos (*eh’heh*) e a alma (*carõo*). Qualquer uma dessas partes, quando acionadas de forma equivocada, desencadeia processos de adoecimento que podem levar a morte o caçador e os membros próximos de sua família, como esposa e filho.

Como foi dito, o que é doença para os humanos pode ser guerra para os animais. A doença, para alguns povos na Amazônia, está relacionada à “agressões sobrenaturais”, que se constituem em ataques aos princípios vitais da vítima e de sua gradativa transformação na imagem dos seres agressores, que finda com a morte (Albert 1985; Barcelos Neto 2008; Almeida 2012). No caso das etnografias com povos Timbira, sabemos que a “alma” que habita os humanos, animais e vegetais pode, em uma relação malsucedida entre estes seres, agir sobre os princípios vitais dos humanos causando adoecimento e morte (Carneiro da Cunha 1978; Crocker 1990; Giralдин 2014; Melo 2017). Do mesmo modo que os vivos correm o risco de serem “levados” pelos mortos – por exemplo, nos casos de sonho, adoecimento ou em momentos de contato próximo com as “almas” –, os caçadores correm o risco de serem transformados em animais em um processo que se inicia com o malsucedido contato com as caças na floresta, seguido de adoecimento e morte.

Certa vez um caçador gavião com anos de experiência se perdeu na mata, nu, sem água ou comida, durante três dias. Ele contou que, no pôr do sol, avistou uma cutia na outra margem do brejo; sem querer se molhar, despiu-se e, quando preparava para atravessar, foi avistado pela cutia que o olhou nos olhos. Ele atirou e apenas baleou o animal que fugiu, algo que, segundo ele, já havia sido recorrente em suas últimas expedições de caça. Determinado, ele atravessou o brejo, e mais a frente encontrou a cutia e atirou, mas,

novamente, errou. Seguiu o rastro da cutia e, quando deu por si, estava perdido na mata. O fato de ter se perdido em uma região que, a princípio, conhecia, foi visto como um tipo de retaliação do “dono” das cutias (*coohquin jōh pa’heeh*) por ele ter matado e baleado muitos animais dessa mesma espécie. O fato de ter sido deixado nu, sem água e comida na mata, ou melhor, tendo que prover sua fonte de água e comida, era outro indicativo do objetivo da “alma da cutia”, de deixá-lo como “bicho”, distante das afeições humanas, como ele mesmo dizia.

Neste caso narrado, o caçador não respeitou um dos códigos que os caçadores conhecem, de não matar muito animais da mesma espécie ou baleá-los aleatoriamente, pois os mesmos retornam às suas “casas” e contam o acontecido para as outras cutias, que passam a se esconder ou a se vingar do caçador ganancioso. No caso da caça entre os Arara, Teixeira-Pinto (1997) analisa a relação entre xamãs e os senhores dos animais⁵, na qual as condições de liberação dos animais a serem abatidos é a predação de almas dos mortos pelos senhores dos animais, que permitem a relação manter-se em equilíbrio.

Se os animais em guerra com o caçador tentam atingir seus princípios vitais e levá-lo ao seu mundo, o caçador, caçando, tenta se relacionar com as capacidades agentivas dos animais, “seduzi-los” para transformá-los em comida ou adorno⁶. Para os caçadores Yukaghirs, na Sibéria, “pessoas são caçadores e também são caçadas”, a caça é vista como um processo de “sedução sexual”,

o caçador objetiva seduzir sexualmente o animal, para este "entregar-se" a ele, do mesmo modo que ele se arrisca a ser seduzido pelo espírito do animal. Nois dois casos, considera-se que a vítima seduzida perde sua aderência à espécie original e experimenta uma metamorfose irreversível em sua contraparte predatória (Willerslev 2013: 58).

A forma como os caçadores agem com os animais em uma caçada tem paralelo com a forma com que os xamãs agem com os espíritos em um sonho. Viveiros de Castro (1996: 119) destacou a relação essencial que o “perspectivismo” tem com o xamanismo, em que há um “peso cosmológico conferido à predação cinegética, à subjetivação espiritual dos animais e à teoria de que o universo é povoado de intencionalidade extra-humanas dotada de perspectivas próprias”. Ao pensar a relação entre xamã e caçador numa perspectiva na qual o xamanismo é menos visto como propriedade individual e mais como força com

5 Sobre a noção de senhor, chefe ou dono, que caracteriza um modo de relação generalizado na Amazônia entre humanos e não humanos, pessoas e coisas, ver Fausto (2008).

6 Remédios também podem ser produzidos a partir dos animais (Melo 2017). No entanto, transformá-los em remédio, comida ou adorno não exconjura a alteridade presente nestes seres.

que diversas práticas e pessoas podem se relacionar, podemos indicar relações no ato de caçar que estão além da “ideologia venatória”. Se a relação humano-animal é central na Amazônia, e o animal é o protótipo extra-humano do Outro (Viveiros de Castro 2002; Descola 1998), o xamanismo talvez teve mais espaço que a caça no perspectivismo amazônico “justamente por uma carência de material etnográfico qualificado”. Porém, “a sugestão do perspectivismo está na impossibilidade de se pensar o xamanismo e caça desvinculados um do outro” (Garcia 2016: 132).

O xamã age como um intermediador entre mundos diferentes, o dos mortos e o dos vivos, buscando maneiras de controlar essa relação sem se deixar ser captado pelo outro lado, mantendo a condição humana frente à interação com o não-humano (Viveiros de Castro 1996). Essa tentativa deliberada de transitar entre mundos diferentes coloca os caçadores em uma posição parecida com aquela dos xamãs, a de comunicadores entre mundos e seres diferentes⁷. É esse o mesmo princípio de interação adotado pelos caçadores gavião, só que em outro par em constante oposição, humanos e animais, que se manifesta não dormindo em sonho ou “visagem”, como entre os xamãs, mas na floresta, caçando⁸. Esse princípio encontra no sistema de classificação que descrevemos anteriormente uma interdependência, uma dinâmica prática entre mundo vivido *versus* mundo pensado.

Os Gavião possuem diferentes técnicas de caça que estão relacionadas com o período do dia (manhã/tarde/noite), do ano (estação seca/estação chuvosa) e do meio onde será desenvolvida (mata, cerrado, brejo). A caça ocorre geralmente no modo de “espera”, diurna ou noturna, que consiste em localizar uma área com fluxo de animais, seja devido à presença de água ou de alimento, montar uma pequena estrutura com cipó e galhos em uma árvore próxima a esse local e a cerca de sete metros do chão, armar uma rede, sentar e aguardar a caça vir comer ou beber. Outra técnica muito utilizada é a “varrida”, na qual, depois de localizar uma região de movimento de presas de caça, o caçador faz uma pequena “estrada” cortando, na largura de mais ou menos um metro, os galhos e matos que estão no seu caminho. Depois, ele “varre” cuidadosamente o chão: assim, quando a caça se aproximar, ele pode escutá-la pisando nas folhas e se aproximar pela “varrida” ser ouvido pela presa.

Na floresta, os Gavião realizam outra técnica de caçada diurna, na qual se dividem em duplas e percorrem, um ao lado dos outros, uma ampla área de caça. Procuram animais

7 A expressão “comunicadores” me foi sugerida por Marcela Coelho de Souza em comunicação pessoal, durante a realização do VI Seminário Timbira em Carolina-MA, 2015. A expressão mantém tanto a diferença que existe entre um xamã e um caçador quanto aquilo que existe em comum, o fato de serem objetos de comunicação entre mundos e seres com naturezas distintas.

8 Isso ocorre da mesma forma que o caçador também sonha e o xamã se relaciona com o duplo de animais.

no topo dos árvores, em “ninhos” produzidos com folhas acumuladas nos pontos altos e, quando os localizam, avisam com assovios o companheiro para atirarem ao mesmo tempo e aumentarem as possibilidades de êxito.

Quando vão a chapada/cerrado, os caçadores costumam levar cães de caça que farejam os animais, os localizam e começam a latir, acuando o bicho em alguma toca ou “bola” de mata e, assim, indicam ao caçador sua localização. Por fim, uma modalidade de caça que tem se tornado recorrente é a caça de tatu com “badoque”, uma armadilha feita com galhos, fios de nylon e uma arma de fogo confeccionada de forma artesanal, que parece um revólver sem cabo. Após localizar a “varrida” do tatu, o caminho deixado pelo animal na mata por onde passa constantemente, o caçador cuidadosamente arma o “badoque”, cruzando um fio pelo caminho do tatu que, ao esbarrar levemente na linha, aciona o disparo da arma de fogo.

Essa descrição rápida sobre as modalidades de caça indicam a relevância que o sistema de classificação gavião possui dentro da relação de sedução estabelecida entre caçador e caça. Posso dizer que o registro e identificação dos sistemas de classificação dos animais, habitat e do cosmos que temos até agora está em uma fase inicial, carece de mais trabalho de campo e de ação conjunta com outros profissionais, como biólogo(a) s⁹. Resta, por fim, estabelecer as conexões entre esta dimensão inteligível e sensível que as classificações apresentam, bem como sua relação com o a teoria do “perspectivismo ameríndio”, formulada por Viveiros de Castro (2002), e que embasa a analogia feita entre caçador e xamã na qual o sistema de classificação atuaria de maneira a afastar os riscos da inversão predador/presa¹⁰.

Oliveira (2012) propôs esse movimento de análise com o qual buscamos diálogo. Para a autora, são centrais dois pontos que seguiremos aqui. O primeiro referente à relevância da abordagem estruturalista de Lévi-Strauss sobre a percepção, que podemos ver nas Mitológicas, em que o foco está na capacidade do pensamento ameríndio em mover aspectos empíricos apreendidos pelos sentidos à categorias inteligíveis, categorias empíricas como “cru e cozido, fresco e podre, molhada e queimado etc [...] pode servir como ferramentas conceituais para isolar noções abstratas e encadeá-las em proposições” (Lévi-Strauss 2010: 19). O segundo é a referência que a obra de Tim Ingold (2000, 2008) oferece ao elaborar o conceito de percepção como um engajamento ativo estabelecido

9 Um projeto de identificação e catalogação do sistema de classificação das plantas medicinais está em curso com a bióloga Prof. Dra. Rita Miranda, conta com duas alunas de graduação e uma do Mestrado em Meio Ambiente da Universidade UNICEUMA, em São Luís-MA.

10 Essa abordagem, que está sendo explorada em outros artigos e projetos, é muito bem desenvolvida no trabalho de Oliveira (2012).

entre corpo, mente e ambiente.

Consiste, antes, em um tipo de esquadramento de movimentos, realizado pelo corpo todo – ainda que de um local fixo – e na qual os dois procuram por, e respondem às, modulações ou inclinações no ambiente ao qual está sintonizado. Como tal, a percepção não é uma operação “dentro-da-cabeça”, executada sobre o material bruto das sensações, mas ocorre em circuitos que perpassam as fronteiras entre cérebro, corpo e mundo (Ingold 2008:02).

Ingold elabora uma crítica à perspectiva ocidental de precedência da visão sobre os outros sentidos na constituição da percepção, apoiado na fenomenologia de Merleau-Ponty, na qual o corpo, a “carne”, é resultado da comunhão entre o corpo humano e o corpo do mundo. Corpo e sentido são pensados em uma mesma ação, numa mobilização conjunta voltada para a ação no mundo e constituinte da experiência humana. Ao deslocar o foco do sujeito, Ingold nos leva a pensar “a vida e seus fluxos e linhas que ganham forma nos materiais que nos constituem a todos que fazemos parte do ambiente-mundo” (Steil; Carvalho 2014: 09). Se os mecanismos de apreensão do mundo estão relacionados com uma habilidade de engajamento nesse mundo, buscamos, por fim, uma descrição dessa percepção dos caçadores mobilizada para o reconhecimento dos animais e meio ambiente através de seus movimentos, rastros e ações desempenhadas com outros seres do meio na floresta: um aprendizado pensado enquanto modalidade de engajamento no mundo.

Nas modalidades de caça, os sentidos da percepção do caçador são fundamentais para o êxito na caçada e para que se evite o risco da inversão predador/presa. O complexo conhecimento que se elabora a partir do engajamento com o meio, no qual todos os sentidos são mobilizados na construção da experiência, pode ser percorrido etnograficamente através da descrição dos usos dos termos acionados na percepção do mundo/floresta: ouvir, ver, tocar, provar e cheirar.

Na língua gavião, a palavra utilizada para ouvir é *hapac’cym* (*hapacree* = ouvido; *cym* = algo dentro de outra coisa), e está relacionado a outras palavras, como saber e conhecer (*hapacree pex*), indicando que audição e conhecimento estão intimamente ligados. Na dinâmica das relações sociais na aldeia, ouvir os mais velhos, ser “aconselhado”, é sinal de sabedoria¹¹. Ouvir também é fundamental para compreender as relações que

11 O aprendizado baseado na audição se inicia nos primeiros meses de vida, quando o recém-nascido passa parte das manhãs na casa do seu epônimo (aquele a quem pertence o mesmo conjunto de nomes transmitido ao recém-nascido) com o objetivo de “pegar o jeito” dos mais velhos. Estes momentos são baseados em afeto e comunicação, nos quais, por meio da audição e do compartilhamento de substâncias, a criança constrói valores considerados importantes na formação do humano (Melo 2017).

estão sendo estabelecidas dentro da floresta por outros seres, animais e não humanos. A aguçada audição dos caçadores permite que identifiquem e localizem os animais (presa/predadores), bem como os possíveis riscos que criam através da proximidade com o ser humano. Os caçadores gavião recorrem a uma classificação dos animais que se baseia no formato de suas patas. A classificação cobre dois saberes correlacionados, primeiro na identificação das pegadas deixadas pelos animais no chão, fundamental na ação cinegética baseada na localização e perseguição que os Gavião realizam e, segundo na identificação dos sons que tais animais emitem quando se deslocam pela floresta. Animais com mãos/pés emitem um som de folhas sendo espalhadas quando se deslocam, animais com cascos emitem som de folhas sendo perfuradas, e animais com patas almofadadas praticamente não emitem som quando se deslocam, o que aumenta os riscos ao redor destas espécies.

O verbo gavião utilizado para a palavra “ver” é *hõmpohn*. Se a visualização dos rastros sugere o som que é emitido pelos animais quando se deslocam, é a visão dos caminhos e picadas que leva humanos até estes animais. Os caminhos a serem seguidos são orientados por marcas no chão, pelas estradas e picadas, mas também por características do ambiente, como vegetação e relevo. Muitas vezes pude observar que uma ou outra destas marcas desapareciam durante as caminhadas, sendo que, nestes momentos, os caçadores recorriam a outras fonte de orientação, como a memória adquirida em deslocamentos anteriores.

Quando querem se referir ao sentido do tato, os Gavião utilizam a palavra *eh'tyt*, que está ligada ao sentido de “pegar algo”. A ideia de pegar algo e a identificação de sua textura são muito bem visíveis na distinção entre duro (*eh'tyj*) e mole (*eh'pec*), que é muito usada para falar das características de formação do humano¹². A experiência tátil das crianças, que acompanha a descoberta do mundo animal por meio dos animais de caça abatidos, que são manipulados e tasteados antes de serem preparados para o consumo na aldeia, se repete na descoberta do mundo vegetal. O toque na folha, no tronco, nos frutos, semente, raízes e seiva é indicativo das qualidades do vegetal que se procura enquanto fonte de alimento como do animal que se busca em uma caçada.

No que se refere ao paladar, a palavra gavião que se aproxima é *eh'cohr* (provar/comer). Assim como ocorre nos resguardos da couvade, os caçadores possuem um sistema de resguardo baseado na alimentação e na evitação do sexo. Um caçador come sempre “frio”, de preferência alimentos que não tenham sido preparados no fogo, ou se o foram, que

12 As crianças nascem “moles” e saem dessa condição progressivamente enquanto recebem os cuidados necessários para se tornarem humanas (nominção, pintura corporal, alimento, práticas ritualísticas, cooresidência). Os velhos, aqueles sadios e em atividade, são considerados “duros” porque já passaram por todas essas fases de humanização (Melo 2017).

estejam literalmente frios. A diferença de temperatura seria percebida pelos animais na floresta e deixaria o caçador panema. Do mesmo modo, o sexo é constantemente evitado, pois o cheiro que o ato sexual desencadearia permaneceria no corpo do caçador por dias e seria percebido pelas caças, denunciando sua presença, mesmo a distância (Melo 2017).

Por fim, resta o sentido do olfato, do cheiro (*ehjpyr*). O vocabulário que identifiquei relacionado ao olfato também tem as palavras “cheirar mau” (*eh'cro'teh*) e “não ter mau cheiro” (*cohxwaa*). A capacidade de perceber o cheiro, se cheira mau ou se não tem mau cheiro, é muito importante porque apresenta inúmeros riscos aos humanos no contato com seres Outros. Como comenta Oliveira (2012) em relação ao olfato para os Wajãpi, o forte odor exalado por animais, presas ou predadores, é um indicativo da sua presença e alerta ao caçador ou quem quer que esteja na floresta. Para os Gavião, essa relação também é visível, no entanto, através de fragrâncias muitas vezes imperceptíveis ao olfato humano que desencadeiam uma série de ações benéficas ou maléficas, algo muito comum no contexto das atividades cinegéticas, no uso de plantas medicinais e na decoração corporal. Dentre as estratégias dos caçadores, alguns “remédios de caça” são manipulados com vegetais que limpariam o corpo do caçador e, ao mesmo tempo, o colocariam numa relação paralela com os animais que, inebriados com o cheiro do remédio, que tem o mesmo odor que eles, tornar-se-iam mansos, sem se assustar com o cheiro do humano imperceptível devido ao remédio (Melo 2017). Do mesmo modo que fragrâncias são utilizadas para aproximar seres outros, elas também são utilizadas para afastá-los nos casos em que uma ação maléfica usa o odor enquanto vetor para causar danos na saúde do homem.

A relação do odor com a caça é um bom exemplo para mostrar como o olfato, e, na verdade, todos os sentidos, são educados e constituídos no engajamento dos caçadores no ambiente. Trata-se de algo como uma “educação da atenção” (Ingold 2010), na qual ouvir, ver, tocar, provar e cheirar não são sentidos inatos aos seres humanos, mas constituídos segundo aspectos específicos de cada sociedade.

Quando Ingold critica a separação corpo e mente, bem como a seus desdobramentos, sensação e percepção, natural e cultural, ele quer tratar a percepção não como um mecanismo de identificação ou apreensão do mundo (Ingold 2010). A percepção é mais pensada enquanto uma habilidade de engajamento e ação do ser no mundo, algo que, acionado na relação entre os caçadores e os animais, nos indica distintos e imbricados modos de conhecimento. O esforço empreendido em pensar a condição humana imersa no mundo ao mesmo tempo que apresenta o corpo enquanto condição material de sua existência, também o identifica enquanto lugar da revelação do homem no mundo. Dentro

dessa dialética, é possível reconhecer como o conceito de paisagem contribui nessa discussão. Paisagem é pensado enquanto algo correlato à corporeidade, um espaço de percepção definido pelo engajamento, onde ao mesmo tempo o lócus do ser no mundo é o lócus de revelação do ser no mundo. O modo como corpo e paisagem são pensados por Ingold enfatiza “a dinâmica dos processos temporais e sociais que dão forma ao ambiente” (Steil; Carvalho 2014: 37). Como o próprio Ingold diz:

(...) the landscape takes on its forms through a process of incorporation, not of inscription. That is to say, landscape formation is not a matter [...] of transforming ‘a sheer physical terrain into a pattern of historically experienced and constituted space and time’, as though the physical world pre-existed as a blank slate, a mere substrate of formless materiality, awaiting the impress of cultural significance. Human beings do not, in their movements, inscribe their life histories upon the surface of nature as do writers upon the page; rather, these histories are woven, along with the life-cycles of plants and animals, into the texture of the surface itself (Ingold 2000: 198).

As paisagens, pensamos a floresta, o cerrado e as áreas de brejo, são concebidas dentro da vida de cada caçador e formadoras de conhecimentos, do mesmo modo como a vida de cada um deles é tecida dentro das paisagens, ou seja, da floresta, do cerrado e áreas de brejo. Ao romper com a separação entre organismos e ambiente, assim como com a separação entre sensação e percepção, Ingold nos permite pensar que a percepção dos caçadores gavião, apoiada em outras experiências de caça com os animais, não é o oposto da observação. A experiência com os animais, baseada na participação e engajamento no mundo, é condição primeira de toda observação e das classificações que estabelecem o nexos entre o inteligível e o sensível, uma vez que corpos e mundos estão imersos em processos de constante criação que se refletem nos diferentes processos de conhecer.

Na tentativa de abordar esse tema que envolve percepção e o “perspectivismo ameríndio”, Oliveira (2012) nos lembra que a perspectiva não deve ser pensada apenas como uma visão sobre o mundo, mas sim como a constituição de uma multiplicidade de mundos. Há o pressuposto de uma comunicabilidade entre as perspectivas, mas que devem manter-se separadas, a não ser no caso de xamãs ou daqueles que carregam atributos para esse trânsito. Nesse caso, a autora sugere

uma distinção analítica entre perceber como e conceitualizar como. Se a cultura é uma, a conceitualização e a representação também o são, mas a percepção pertence a um modo diferente, como uma afecção constituinte

de corpos distintos: os diversos seres não “vêm como” humanos, mas conceitualizam como humanos (Oliveira 2012: 150).

Se as percepções são elaboradas devido às distinções entre sujeitos, e se sujeitos não existem por si mesmo, mas em relação uns com os outros, a percepção é a própria relação onde mundo e sujeito interagem. As “sensações percebidas diversamente por cada habitante do cosmos também podem estabelecer uma comunicação cruzada entre os diferentes seres” (Oliveira 2012: 151).

Quando um caçador desatento caminha pela mata sem reconhecer diferentes habitats, os animais que ali habitam e seus modos de agir, ele revela sua condição humana e falha no que seria uma tentativa de “enganar” a presa, ou seja, de assimetrizar a relação entre predação e reciprocidade que existe entre eles sem garantir a posição de predador ao homem (Bechelany 2013). Como na atividade da caça entre os Awá-Guajá, se os caçadores são vistos como “guaribas” é porque eles “se tornam guaribas para caçar” com base em “um profundo conhecimento dos hábitos animais” (Garcia 2011: 330).

Outro exemplo dessa comunicação cruzada de percepções entre seres distintos é o cheiro que a relação sexual deixa no corpo do caçador. O que para o homem está relacionado ao prazer, a um ato que gera vidas humanas, para o animal é “catinga” que fica no corpo humano durante dias e serve para identificá-lo na mata. O animal que percebe o cheiro torna-se arisco e a caça, sem êxito. Também posso mencionar o paladar do caçador contruído com base em certos alimentos e ingeridos em temperatura ambiente, nunca quentes. A sensação agradável que distintos alimentos trariam ao caçador quando consumidos sob um preparo ao fogo tornar-se-ia um elemento denunciador da sua presença, responsável por causar um mal estar térmico nos animais.

Por isso, nesse mundo onde as fronteiras entre o que é humano e o que não é são tão fluidas e o risco de quem as ultrapassa é pago com a morte, é preciso muito cuidado e conhecimentos que busquem mediar essa relação.

Considerações finais

Ao pensar nas classificações dos Gavião acredito que, assim como os etnônimos, que são produzidos a partir de uma relação de vivência e de experiência com determinado lugar (Melo 2017; Soares; Melo 2018), penso que as classificações animais também são elaboradas segundo um modo de experiência vivida ao longo de gerações com o meio ambiente e os animais da região.

A breve discussão que faço sobre as classificações que os Gavião atribuem aos animais e ao meio ambiente me sugerem que classificar um animal é lhe atribuir características morfológicas e de habitat. Assim, é possível conhecer e diferenciar, entre cada um deles, suas capacidades agentivas nos espaços que habitam, capacidades às quais o caçador está submetido no ato de caçar, quando se alimentar da caça, e no uso de adornos com matéria-prima extraída de fragmentos do corpo das presas. Esse sistema de classificação ambiental parece-me algo como uma tentativa dos Gavião em se aproximar, mesmo que conceitualmente, da forma/ser animal e de suas capacidades agentivas.

Quando está discutindo as questões do caçador juruna, Lima (1996) diz que a imoderação verbal com os porcos durante a caçada, ou seja, a ação do caçador que o coloca muito próximo da perspectiva da caça, poderia levar os caçadores à morte. Acredito que, no caso do sistema de classificação ambiental que descrevi aqui, assim como nos resguardos dos caçadores e “remédios” que manipulam para caçar, a ideia é também essa, de manter a condição humana no fluxo de relação com os animais; mas o sentido da relação com a alteridade animal é o oposto (Melo 2017). Ou seja, ao contrário dos caçadores juruna que, para manterem sua condição de humanos, não se aproximam das perspectivas dos porcos, os caçadores gavião precisam saber se aproximar o bastante da perspectiva não humana sem correr o risco deles próprios se tornarem animais. A estratégia criada pelo caçador gavião em se aproximar da perspectiva das caças para fazer valer sua condição de humano e predador é uma forma de controlar os riscos de inversão da posição predador/presa.

Se consideramos que as sociedades indígenas sul-americanas estão submetidas a uma vida baseada na diferença, na coexistência de forças e entidades diferentes que precisam do estabelecimento de relações adequadas entre elas, é através desse sistema de classificação ambiental, das restrições e manipulação de substâncias, que os caçadores gavião conseguem se aproximar da perspectiva das caças enquanto forma de manter sua condição de predador e humano. Uma vez mantidas estas condições, o caçador pode dar sequência ao processo de transformar esse “outro”, o animal, em alimento ou adorno, ou seja, em algo humano.

Referências

ALBERT, Bruce. 1985. *Temps du sang, temps de cendres. Représentations de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*. Tese de Doutorado. Laboratoire d’Ethnologie et de Sociologie Comparative, Université de Paris X.

ALMEIDA Mônica. 2009. *A construção do ser Canela: dinâmicas educacionais na aldeia Escalvado*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais/ Universidade Federal do Maranhão.

ALMEIDA, João Carlos A. Souza de. 2012. *Tapanawanã: música e sociabilidade entre os yawalapiti do Xingu*. Dissertação de Mestrado. PPGAS/Universidade Federal de Santa Catarina.

BARCELOS NETO, Aristóteles. 2008. *Apapaatai. Rituais de Máscaras no Alto Xingu*. São Paulo. Edusp.

BECHELANY, Fabiano Campelo. 2013. "Ideologia venatória na Amazônia: notas sobre a caça na etnologia das Terras Baixas da América do Sul". *Espaço Ameríndio*, 7(1): 310-344.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1978. *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Hicitec.

COELHO DE SOUZA, Marcela. 2002. *O traço e o círculo o conceito de parentesco entre os jê e seus antropólogos*. Tese de Doutorado. PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

COHN, Clarice. 2005. *Relações de diferença no Brasil Central – os Mebengokré e seus Outros*. Tese de Doutorado. PPGAS/FFLCH/USP.

CROCKER, Willian H. 1990. *The Canela (Eastern Timbira), I: An ethnographic introduction*". Washington: Smithsonian Institution Press (Smithsonian Contributions to Anthropology, 33).

DEMARCHI, André L.C. 2014. *Kukràdjà Nhipêjx: Fazendo Cultura Beleza, Ritual e Políticas da Visualidade entre os Mebêngôkre – Kayapó*. Tese de Doutorado. Programa de Pós graduação em Sociologia e Antropologia/Universidade Federal do Rio de Janeiro.

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

FAUSTO, Carlos. 2001. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.

_____. 2002. "Banquete de gente. Comensalidade e canibalismo na Amazônia". *Mana*, 8(2):7-44.

GARCIA, Uirá Felipe. 2011. *Karawara: a caça e o mundo dos Awá-Guajá*. Tese de Doutorado. PPGAS/FFLCH/USP.

_____. 2016. "Caça: um verbete". *Teoria e Cultura: Revista do programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFJF*, 11(2): 1-6.

- GIANNINI, Isabel. 1991. *A ave resgatada: a impossibilidade da leveza do ser*. Dissertação de Mestrado. PPGAS/FFLCH/USP.
- GIRALDIN, Odair. 2000. *AXPÊN PYRÁK: história, cosmologia, onomástica e amizade formal Apinaje*. Tese de Doutorado. PPGAS/IFCH/UNICAMP.
- _____. 2012. "A morte, o morrer e o morto entre os Timbira". In: 28ª. *Reunião Brasileira de Antropologia*. São Paulo.
- _____. 2014. "Morte e mortes Apinaje". *Revista Nanduty*, 2(2): 101-112.
- GORDON, Cesar. 2006. *Economia Selvagem: ritual e mercadoria entre os Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: Ed.UNESP.
- _____. 2009. "O Valor da Beleza: reflexões sobre uma economia estética entre os Xkirin (Mebengokre-Kayapo)". *Série Antropologia*, 424, Brasília: DAN/UnB.
- INGOLD, Tim. 2008. "Pare, Olhe, Escute! Visão, Audição e Movimento humano". *Ponto Urbe*, 3: 1-52.
- _____. 2000. *The perception of the environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.
- LIMA, Tania S. 1996. "O dois e seu múltiplo. Reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi". *Mana*, 2(2): 21-47.
- LIMA, Ana Gabriela Morim de. 2017. "A Cultura da batata-doce: cultivo, parentesco e ritual entre os Krahô". *Mana*, 23(2): 455-490.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1989. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Papirus.
- _____. 2010. *O Cru e o Cozido. Mitológicas 1*. São Paulo: Cosac Naify.
- MELO, Maycon H. F. de. 2017. *O Nome e a pele: nomeação e decoração corporal Gavião (Amazonia maranhense)*. Tese de Doutorado. Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais/Universidade Federal do Maranhão.
- OLIVEIRA, Ana Caroline Amorim. 2008. *Ritos, corpos e intermedialidade: análise das práticas de resguardos de proteção ente os Ramkokamekra/Canela*. Dissertação de Mestrado. CFCH/Universidade Federal de Pernambuco.
- OLIVEIRA, Joana Cabral. 2012. *Entre plantas e palavras. Modos de constituição de saberes entre os Wajãpi*. Tese de Doutorado. PPGAS/FFLCH/USP.
- ROLANDE, Josinelma Ferreira. 2013. "Moços feitos, moços bonitos": a ornamentação na prática Canela de construir corpos bonitos e fortes. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais/Universidade Federal do Maranhão.

SOARES, Ligia Raquel Rodrigues. 2010. *Amji Kin e Pjê cunêa: cosmologia e meio ambiente para os Ramkokamekra\Canela*. Dissertação de Mestrado. Pós Graduação em Ciências do Ambiente/Universidade Federal do Tocantins.

SOARES, Ligia R. R.; MELO; Maycon H. F. de. 2018. “Redes de relações Timbira: estudo de caso a partir dos etnônimos em uso pelos Ramkokamelra\Canela e os Gavião Pyhcop catiji”. *Revista Pós Ciências Sociais*, 15(29): 35-57.

STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel de Moura. 2014. “Epistemologias ecológicas: delimitando um conceito”. *Mana*, 20(1): 163-183.

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

VANDER VELDEN, Felipe. 2016. “Como se faz um cachorro caçador enter os Karitiana (Rondônia)”. *Teoria e Cultura: Revista do programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFJF*, 11(2): 25-35.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana*, 2(2): 115-144.

_____. 2002a. “O problema da afinidade na Amazônia”. In: _____. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

_____. 2002b. “Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena”. In: _____. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

WILLERSLEV, Rane. 2013. “Percepções da presa: caça, sedução e metamorfose entre os Yukaghirs da Sibéria”. *Anuário Antropológico*, 37(2): 57-75.

Recebido em: 12 de março de 2019.

Aceito em: 29 de agosto de 2019.