

*Carla de Jesus Dias*

**Na floresta onde vivem mansos e brabos:  
economia simbólica de acesso à natureza  
praticada na Reserva Extrativista do Alto  
Juruá - Acre**

**Orientador: Mauro William Barbosa de Almeida**

Dissertação de Mestrado apresentada  
ao Departamento de Antropologia do  
Instituto de Filosofia e Ciências  
Humanas da Universidade Estadual  
de Campinas – UNICAMP.

Campinas  
2004

**CARLA DE JESUS DIAS**

**NA FLORESTA ONDE VIVEM MANSOS E BRABOS: ECONOMIA  
SIMBÓLICA DE ACESSO À NATUREZA PRATICADA NA RESERVA  
EXTRATIVISTA DO ALTO JURUÁ - ACRE**

Dissertação de Mestrado apresentada  
ao Departamento de Antropologia do  
Instituto de Filosofia e Ciências  
Humanas da Universidade Estadual de  
Campinas sob a orientação do Prof.  
Dr. Mauro William Barbosa de Almeida

Este exemplar corresponde à  
redação final da Dissertação  
defendida e aprovada pela  
Comissão Julgadora em  
20/12/2004

BANCA

Prof. Dr. Mauro William Barbosa de Almeida (Orientador)



Profa. Dra. Nádia Farage



Prof. Dr. Eduardo Batalha Viveiros de Castro



Dezembro/2004

UNIDADE	B.C.
Nº CHAMADA	T/UNICAMP
	D543m
V	EX
TOMBO BC/	69912
PROC.	16-P-00086/05
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	22-03-05
Nº CPD	

16-1-358520

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

D543m

**Dias, Carla de Jesus**

**Na floresta onde vivem mansos e brabos: economia simbólica de acesso à natureza praticada na Reserva Extrativista do Alto Juruá - Acre / Carla de Jesus Dias. - - Campinas, SP : [s.n.], 2004.**

**Orientador: Mauro William Barbosa de Almeida.**

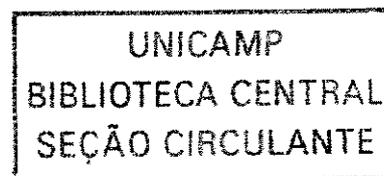
**Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Caçadores. 2. Caça. 3. Reservas naturais – Alto Juruá (AC). 4. Seringueiros - Amazônia. 5. Conservação biológica. I. Almeida, Mauro William Barbosa de. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.**

58215002

Aos meus avós,

por me ensinarem, entre outras tantas coisas,  
como fazer da saudade um cordão de laços  
coloridos.



## **Eu quisera ver o mundo**

*“Eu quisera ver o mundo  
como o vê Sérgio Bernardo:  
ver, no mundo, os muitos signos  
que vigiam sob as coisas.*

*Sentir, sob a forma, as formas,  
os segredos da matéria,  
mais a textura dos sonhos  
de que se forma o real.*

*Ver a vida em plenitude  
e em seu mistério mais alto;  
decifrar a linha, a sombra,  
a mensagem não ouvida  
mas que palpita na Terra.*

*Eu quisera ter os olhos  
que assim penetram o arcano  
e o tornam (poder da linguagem)*

*um conhecimento humano.”*

Carlos Drummond de Andrade

## **Agradecimentos**

Manifestar gratidão é também penhorar.

Ofereço, como garantia de minha gratidão, a todos os que contribuíram para minha formação durante o período do mestrado, minhas palavras de reconhecimento e o resultado desse esforço: parte de minhas reflexões e descobertas.

Em primeiro lugar, abraço agradecendo a população da Reserva Extrativista do Alto Juruá, em especial os amigos da Restauração, da Foz do Tejo e do Arara - co-autores dessa pesquisa.

Ao meu orientador e mestre Mauro William Barbosa de Almeida - 'homem de luz'. Por me ensinar, entre outras tantas coisas, o exercício diário da prática antropológica: as sutilezas do processo de tradução da alteridade.

Ao incentivo e apoio financeiro oferecidos pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) e pela WWF - Fundo Mundial para a Natureza e Ford Foundation.

Ao parecerista de meu processo na FAPESP, pela confiança no trabalho e pelos importantes toques, sempre dados com muita sensibilidade, apesar do anonimato.

Aos funcionários e mestres do Programa de Mestrado em Antropologia Social da UNICAMP. Em especial à professora Mariza Corrêa, pelos comentários sobre o andamento de minha pesquisa ao fazer parte da Banca de Qualificação.

À professora Manuela Carneiro da Cunha, pela sua sobriedade e sabedoria de sempre e pela participação na Banca de Qualificação dessa pesquisa.

Aos mestres: Nadia Fátima e Eduardo Viveiros de Castro pela possibilidade do diálogo, que se concretiza na Banca de Defesa dessa pesquisa e espero que continue.

Aos amigos em Cruzeiro do Sul: Rosiane, Rosimar, Erni, Seu Antônio de Paula e Antonio Macena dos Santos.

Aos companheiros de viagens e grandes amigos: Augusto Postigo e em especial, Rossano Marchetti Ramos, um ombro sensível e super do bem, com quem compartilhei (e espero compartilhar sempre) muitas dúvidas e inquietações científicas.

A toda equipe do Projeto de Pesquisa e Monitoramento Participativo em suas várias formações, em especial: Seu Raimundo Caboré; Seu João Gonzaga; Antonio Barbosa de Melo, o Roxo; Eliza Lozano Costa; Mariana Pantoja e Marisa Luna.

Às minhas queridíssimas irmãs de coração, parceiras e conselheiras: Cri (Leticia); Paula; Sil e Mitch, pelo que dividi com cada uma e pelo que multiplicamos juntas.

Aos amigos, que juntamente com minhas irmãs de coração, formaram 'nuestra' calorosa família em Barão Geraldo: Bique; Araqueto (Rodrigo); Pedro; Violeta; Renata Nitta; Rafael; Paula Arruda; Tati; Horacinho; Coraci e ....

Ao Allan, por tudo que nossa convivência me ensinou, pelos retratos coloridos e também pelos em branco e preto.

Aos amigos que a antropologia me deu e que cultivo com muita estima: Nashi; Bertrand; a tão esperada, Sofia; Giovana Mich; Marta; Raquel; Felipe; André e toda a turma do programa de antropologia social de 2002. Ao Gábor, pela boa e irreverente vizinhança e por todos os auxílios computacionais, prestados sempre com carinho e paciência.

Aos fieis amigos de longa data: Thais; Aline; Ivy; Jonny; Fabio; Flavia e Raul (nem tão de longa data assim, mas é como se fosse), quem sabe agora com o final da dissertação não possamos nos encontrar mais.

Ao Leandro pela paciente e carinhosa motivação nesses últimos tempos.

A todos os meus primos, em especial à Luana, quem faz uma delicada diferença.

Aos meus padrinhos e tios.

Ao meu irmão e esposa, por tornarem nossos laços de família sempre harmoniosos e elegantes.

Aos meus pais, por todo apoio e carinho de sempre. Não há como agradecer o esforço e a dedicação de uma vida toda.

E à lua cheia, brilho fiel das noites de escrita na floresta e na varanda, especialmente a do mês de novembro de 2004, a mais cheia de todas elas.

## RESUMO

Essa pesquisa tem como principal objetivo compreender como se dá a relação entre humanos e não-humanos -- especialmente animais -- na Reserva Extrativista do Alto Juruá. Trata-se de um estudo empírico qualitativo acerca da atividade cinegética praticada pela população que reside esta Reserva. Para isso utilizou-se fontes bibliográficas, material etnográfico e cadernos de monitoramento escritos pelos próprios moradores da região. A Reserva Extrativista do Alto Juruá localiza-se a oeste do estado do Acre, em território da amazônia brasileira; região que é considerada como um *hot spot* de biodiversidade.

A alimentação básica dos moradores da Reserva é a farinha de macaxeira e a carne de peixe ou de caça. Caçar é uma atividade comum na rotina da maioria dos homens que habitam a região. O animal caçado geralmente é dividido entre os parentes e amigos que moram próximos à casa do caçador. Além dessa prática, outras características do processo de acesso à fauna silvestre indicam que o uso desse recurso florestal é feito de modo compartilhado entre os moradores, mas nem por isso harmonioso.

Uma das conclusões desta pesquisa é que embora a caça seja uma atividade de pressão ambiental ela é matizada, disciplinada e principalmente pensada pela população da Reserva do Alto Juruá. Na regulação da atividade cinegética opera um paralelo interessante entre direito costumeiro, processos simbólicos e instituições de poder local e nacional. Aqui conhecimento ecológico e *felicidade* na mata não são apenas sistemas de representações, são formas de manejo em ação. Assim, este estudo contribui para o urgente diálogo entre a biologia da conservação e a antropologia.

## ABSTRACT

The main goal of this research is to understand the relationship between humans and non-humans (particularly animals) in the upper Juruá Extractive Reserve, in the western State of Acre, in the Brazilian Amazonia. The work is based on quantitative and qualitative data on hunting activities by people who live in the area, obtained by means of ethnographic research and also from hunting diaries written by forest dwellers, as well as on historical and bibliographical sources.

The food supply of people living in the Juruá Reserve consists mainly of manioc meal and fish or game. For most men, hunting is an ordinary activity. Meat resulting from hunting is shared among relatives and friends living in the neighbourhood. Use of wild animals for meat is common among upper Juruá river people, but it is not devoid of conflicts, both between humans and between humans and non-humans.

One of the research's conclusions is that, although hunting activities are a strain on wild animals, these activities are regulated, diversified, and thought of in a careful way. The regulation of cinegetic activities has interesting parallels involving local rights, symbolic process and power structures. As we see them, environmental knowledge and 'happiness' by hunters are not just representation systems, but are instead ways of engaging the forest in action. This research should contribute to a much needed dialogue between conservation biology and anthropology.

## **Man the Hunter**

“Ao longo de toda a região circumpolar, ainda vivem caçadores e coletores – muitos deles, aliás caçando e coletando. Na América do Norte, em particular, eles puseram tecnologias industriais – ‘snowmobiles’, rádios de ondas curtas, barcos a motor, armas modernas, equipamento de camping e até mesmo aviões – a serviço de relações e objetivos “paleolíticos” tradicionais. Em 1966, entretanto, os antropólogos presente no famoso colóquio Man the Hunter [O Homem, um caçador], em Chicago, pensavam estar discutindo um estilo de vida obsoleto. Alguns anos mais tarde, Richard Lee, um dos participantes originais, comentou em outro desses colóquios: “A caça é real. A caça existe e existem economias de caça e coleta e, para mim, esse é um fato novo do mundo moderno, pois há doze anos, em Man the Hunter, estávamos escrevendo um obituário dos caçadores”. Na verdade, o título do colóquio de 1966 soa hoje tão anacrônico quanto o seu conteúdo. Hoje seria impossível realizar um colóquio chamado Man the Hunter. Ele teria de ser rebatizado algo como ‘The Journal of the Royal Anthropology Institute, the Hunter’.”

(Marshall Sahlins 2004: 79)

# SUMÁRIO

<b><u>ACRÔNIMOS</u></b>	<b>4</b>
<b><u>CAPÍTULO: INTRODUTÓRIO</u></b>	<b>7</b>
APRESENTAÇÃO	9
OS PROBLEMAS DA PESQUISA	9
A PROBLEMÁTICA E AS JUSTIFICATIVAS DA PESQUISA	10
POR QUE A CAÇA NA RESERVA EXTRATIVISTA DO ALTO JURUÁ?	14
O PROJETO DE PESQUISA E MONITORAMENTO PARTICIPATIVO	17
PESQUISA DE CAMPO EM SÃO PAULO E CAMPINAS	20
<b>ELABORAÇÕES DE TEORIA E DE MÉTODO</b>	<b>23</b>
A PESQUISA DE CAMPO	25
A FOZ DO TEJO	27
O MÉDIO ARARA	32
SUBINDO O RIO TEJO	39
A ESTRUTURA DA DISSERTAÇÃO: UMA SINOPSE DOS CAPÍTULOS	44
<b><u>CAPÍTULO I: ETNOGRAFIA POR IMAGEM</u></b>	<b>47</b>
<b><u>CAPÍTULO II: TEORIAS E HIPÓTESES SOBRE A RELAÇÃO ENTRE HUMANOS E NÃO HUMANOS</u></b>	<b>55</b>
APRESENTAÇÃO	55
AS TEORIAS AFINS	55
NATUREZA E CULTURA	56
A RELAÇÃO HOMEM-ANIMAL SOB A PERSPECTIVA DA ALTERIDADE E IDENTIDADE	62
MINHAS HIPÓTESES	72
<b><u>CAPÍTULO III: CONTEXTOS DA CAÇA</u></b>	<b>79</b>
APRESENTAÇÃO	79
O RANCHO NAS CASAS DA RESERVA EXTRATIVISTA DO ALTO JURUÁ	80
A CAÇA NA RESERVA: POR UMA DESCRIÇÃO DA ATIVIDADE	86
A PARTILHA DA CAÇA: A VIZINHANÇA	93
QUEM É QUEM NA MIRA DOS CAÇADORES	98
<b><u>CAPÍTULO IV: AS 'CIÊNCIAS' E A ECONOMIA SIMBÓLICA DAS NEGOCIAÇÕES ENTRE HOMENS E ANIMAIS NA REAJ</u></b>	<b>105</b>

APRESENTAÇÃO	105
A CAÇA É POR FELICIDADE	107
PAUTAS, CABORJES E MAÇÃ	118
A PROTEÇÃO DAS COISAS NO MUNDO	123
CADA CAÇADOR TEM SUAS CIÊNCIAS	140
PERSPECTIVISMO REVISITADO	145

**CAPÍTULO V: DE TUDO NO MUNDO TEM DO MANSO E DO BRABO: QUALIFICAÇÕES E IDENTIFICAÇÕES** **151**

APRESENTAÇÃO	151
CATEGORIAS ANIMAIS	152
EM CASA E NO TERREIRO: ANIMAIS CRIADOS PELOS HUMANOS	157
DE TUDO NO MUNDO TEM DO MANSO E DO BRABO	163
POR UMA ONTOLOGIA DA FLORESTA: CONTÍNUA E DO CONVÍVIO	170
UMA PEDRA NO CAMINHO: SOBRE O JABUTI	183
A BATALHA ENTRE CRISTÃO E CAÇA: PREDACÃO E FAMILIARIZAÇÃO	190
CONCLUSÕES	200

**CAPÍTULO VI: A CACA EM CONFLITOS E DRAMAS: A FLORESTA COMO MERCADO** **205**

APRESENTAÇÃO	205
A CONQUISTA DA INSTITUCIONALIZAÇÃO DA RESERVA: UMA HISTÓRIA FEITA DE DENTRO PARA FORA	207
QUESTÕES LEGAIS	214
POR QUE A CAÇA COM CACHORRO É MOTIVO DE CONFLITOS?	216
A FLORESTA É O ‘NOSSO MERCADO’ E O MERCADO NA FLORESTA	220
A VIZINHANÇA: O ACESSO SOCIALIZADO AO ‘NOSSO MERCADO’	225
A CAÇA: MOTIVO DE “QUESTÕES”	228
AS “QUESTÕES” INTERNAS	229
AS “QUESTÕES” COM A CAÇA PREDATÓRIA	232
CONCLUSÕES	237

**CONSIDERAÇÕES FINAIS** **241**

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS** **251**

**ANEXOS** **259**

ANEXO 01: DECRETO DA CRIAÇÃO DA REAJ	259
ANEXO 02: DECRETO DE CRIAÇÃO DAS RESEX	261

## LISTA DE MAPAS

<i>Mapa 1: Localização da Reserva Extrativista do Alto Juruá.....</i>	<i>5</i>
<i>Mapa 2: A Reserva Extrativista do Alto Juruá – principais rios .....</i>	<i>31</i>
<i>Mapa 3: Localidades do trabalho de campo na Reserva Extrativista do Alto Juruá.....</i>	<i>43</i>

## LISTA DE FIGURAS

<i>Figura 1: Mapa da Foz do Tejo por Emanuel.....</i>	<i>30</i>
<i>Figura 2: Mapa do Rio Arara por Bebé.....</i>	<i>38</i>
<i>Figura 3: Diário de Alimentação: 21/07 à 23/07 de 2000.....</i>	<i>84</i>
<i>Figura 4: Diário de Alimentação: 30/07 à 01/08 de 2000.....</i>	<i>85</i>

## **Acrônimos**

ASAREAJ - Associação dos Seringueiros e Agricultores da Reserva Extrativista do Alto Juruá

CERES – Centro de Estudos Rurais (Núcleo de Estudos da UNICAMP)

CEDI – Centro Ecumênico de Documentação e Informação (extinto)

CNS – Conselho Nacional dos Seringueiros

CNPT – Centro Nacional de Desenvolvimento Sustentado das Populações Tradicionais

CZS – Cruzeiro do Sul - Acre

IBAMA – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

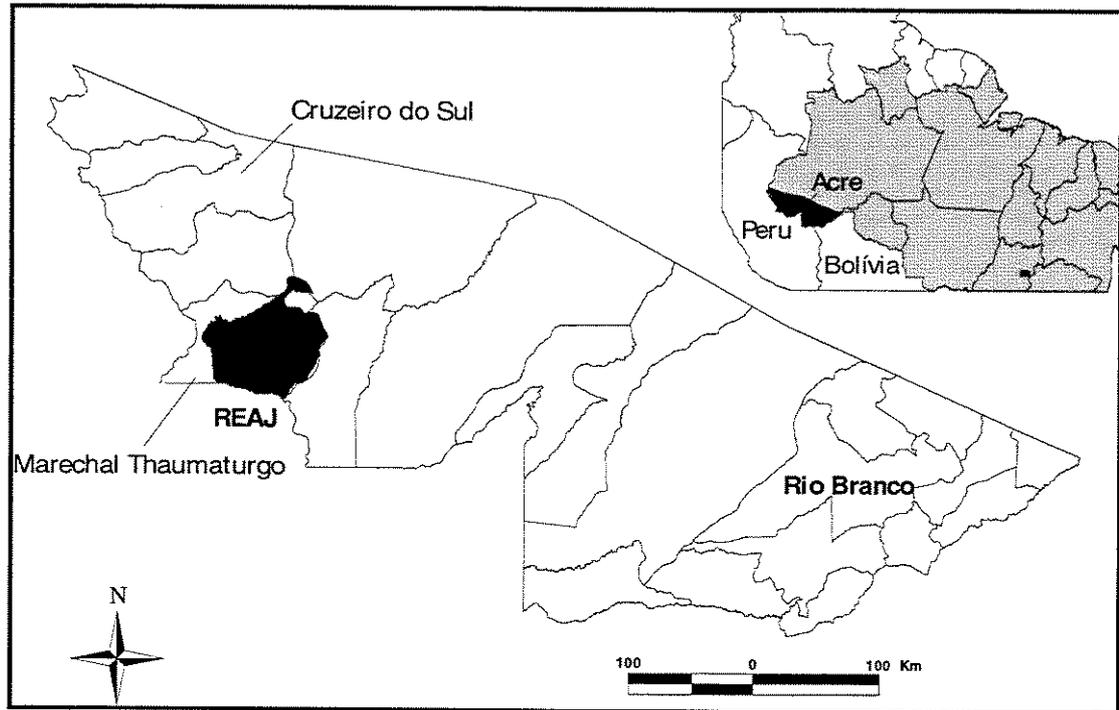
ISA – Instituto Socioambiental

REAJ – Reserva Extrativista do Alto Juruá

RESEX – Reserva(s) Extrativista(s)

UC – Unidade(s) de Conservação

## Mapa 1: Localização da Reserva Extrativista do Alto Juruá



Base de dados: ISA

Biodiversidade Amazônia – consulta 99

Avaliação e identificação de Ações Prioritárias para a  
Conservação, Utilização Sustentável e Repartição dos  
Benefícios da Biodiversidade da Amazônia Brasileira.

## Capítulo: Introdutório

### Onde o vento faz a volta

por Antônio Alves, o Toinho, (2004)

*“Amigo leitor descalce as sandálias. Você está entrando em território sagrado. Está é a terra dos altos rios, dos riozinhos, dos igarapés, das nascentes e vertentes. O lugar onde a água brota da terra. [...]*

*Aqui se anda sobre as águas. No verão, atalhando varadouros, é por dentro dos igarapés que se caminha, pisando no espelho d’água em que a floresta debruçada examina suas partes mais íntimas. No inverno é o rumo da enxurrada, a chuva encharcando a terra, a boca aberta dos igarapés botando água nos rios, os barrancos se desmanchando com o estrondo de madrugada, as manhãs revelando árvores caídas nas águas barrentas. E não há outro caminho que não seja o rio.*

*A vida brota nas curvas, diversa, múltipla, infinita. Multilhões de insetos aparecem para nos comer, começando pelos pés. Todos têm nome e identidade. Jeitos diferentes de ser, atacar e viver. Uma folha diferente de outra folha. E parece igual. [...]*

*Quem conhece esse mundo? Há quem saiba distinguir o remédio do veneno. Alguém conhece os sinais do tempo, sabe se vai chover ou estiar, se chega a friagem ou a enchente. Um velho arroteia a árvore examinando a terra e*

*as folhas caídas; passa a mão nas grossas raízes e depois a leva ao nariz; cheira a casca do velho tronco; e anuncia o resultado de sua pesquisa: por aqui passou um bando de porcos, grande, uns cinqüenta, faz uns dois dias.*

*Variedade de gente. Os povos antigos foram morrendo em guerras com os que chegavam. Os espanhóis chegaram pelo Pacífico e subiram as montanhas, os portugueses vieram pelo Atlântico e subiram o Amazonas. De um lado e de outro foram empurrando os índios para um cantinho entre a montanha e a planície. Depois vieram os caucheiros e seringueiros. E um século de guerras – próximas e distantes.*

*De todas as guerras, a mais difícil tem sido a mais íntima, oculta e silenciosa. Uma guerra permanente pela conquista de um território na consciência do Ocidente, a delimitação de uma reserva de tolerância onde se possa preservar tanta diferença. [...]*

*O manifesto Galvez reproduziu-se ao infinito: “a pátria nos abandona, criamos outra”. Se o Estado nos abandona, criamos uma ONG. A Igreja não nos quer, fundamos uma religião. Demarcamos uma reserva. Ocupamos um rio. Invadimos um terreno. No limite, criamos uma tribo nova, com nome antigo. Mil pátrias teremos, em nossa sede de pertencimento. [...]*

*A história é importante, o registro de nossa luta no tempo, nossos erros e*

*acertos, nossa memória. O projeto é importante, nosso rumo, nossa lista de reivindicações perante os donos do mundo. O conhecimento, a ciência, a pesquisa, tudo o que estiver à mão poderá nos ajudar. Mas no final das contas, o que é realmente essencial é descobrir o sentido. Por que criamos tudo isso? Alguém, entre nós acredita nessa história de desenvolvimento, dinheiro, integração, cidadania, valores, humanidades, tecnologia, ciência, futuro? Por qual foi a causa que Chico Mendes deu a vida – e antes dele, tantos outros?*

*Há perguntas que não podem ser respondidas. A resposta só haverá quando a pergunta desaparecer. Se vencermos, restará a floresta. Teremos por resposta as árvores, as águas, o sol, as noites de lua e estrelas. E o sentido de tudo.*

*Por enquanto, a luta continua. O leitor amigo deseja entrar? Calce as sandálias, o terreno é perigoso.”*

## **Apresentação**

O principal objetivo dessa dissertação de mestrado é iniciar uma reflexão sobre as relações entre homens e animais e compreender como se dão essas interações especialmente entre os moradores da Reserva Extrativista do Alto Juruá e os animais que habitam esse território. Para realizar este estudo baseei-me na interação entre uma técnica de socialização do meio natural - a caça - e o sistema simbólico envolvido. Assim uma meta desta pesquisa é esboçar uma reflexão sobre as relações sociais; mais especificamente sobre as questões da organização social que tangenciam aspectos simbólicos da vida social, a partir de uma análise da relação homem-animal -- já que a atividade de caça na Reserva Extrativista do Alto Juruá envolve também a organização social e os processos sociais, isto é, as relações de *vizinhança* que são estabelecidas por meio da carne caçada, e as relações de poder, tais como as instituições e sistemas legais que afetam a atividade da caça, ou são afetadas por ela. Ademais, as reflexões acerca desse assunto estão intimamente ligadas às questões políticas e ambientais sobre a conservação de recursos florestais em um nível local, mas também em um nível mais global – nacional e até internacional.

Neste Capítulo Introdutório enunciarei minhas preocupações, apresentarei minhas motivações e justificativas para realizar essa pesquisa de mestrado, abordarei de forma geral a problemática do tema de pesquisa, resumirei os procedimentos e metodologias usados, e por fim mostrarei como estruturei a dissertação, apresentando brevemente o conteúdo de cada capítulo.

## **Os problemas da pesquisa**

Penso minha pesquisa em quatro frentes de preocupação que se intercalam e se abrem (cada uma) a outras possibilidades de indagações. As quatro frentes: 1) São os animais dotados de capacidade para ação e de qualidades humanas, da perspectiva dos moradores do Alto Juruá? Se a resposta for positiva, todos eles possuem as mesmas

potencialidades? Qual é então o lugar da fronteira entre: *caça e embiara*<sup>1</sup> (ambas presas que servem de alimento para os humanos); *bichos imundos* (animais presas para outros animais, mas geralmente não servem de alimento para humanos) e *feras* (predadores); e entre todos estes e os bichos criados nos terreiros e nas casas?; 2) Quais as representações em jogo na interação entre homens e animais na Reserva do Alto Juruá? Essa relação é mediada por quais valores? Tais representações e valores operam sobre um modo específico de relacionamento? 3) Como comparar as relações entre humanos e animais e as relações sociais? A relação homem-animal seria uma metáfora das relações sociais, ou antes uma metonímia dessas relações sociais? Ou ainda, como perguntou Mullin (1999): essas relações são um *espelho* ou *janela* para o entendimento das relações sociais? E por fim: 4) Os modos de representação e os modos de relacionamento entre humanos e não-humanos na área estudada servem para nos fazer repensar o modo ocidental de agir e pensar o mundo natural? Ou seja, para nos fazer repensar qual é a moral e a ética que guiam ações políticas com os animais e o meio natural em geral?

Vejo essas frentes de preocupações intimamente ligadas a duas questões clássicas da antropologia: a) a das relações entre natureza e cultura, e b) a da construção da identidade por meio da alteridade. Ademais, essas preocupações conduzem fortemente para as discussões políticas atuais sobre questões ambientais e conservação da natureza. Finalmente, elas tocam no problema político e ético dos direitos animais, embora esse último tema, por sua grande complexidade, não tenha sido objeto desse trabalho.

### **A problemática e as justificativas da pesquisa**

Em 1973, um estudo da UNESCO concluiu que:

*“uma das dificuldades para a proteção de ecossistemas naturais está na existência de diferenças nas percepções dos valores e da importância dos mesmos entre indivíduos de culturas diferentes ou de grupos sócio-econômicos que*

---

<sup>1</sup> *Embiara* é como a *caça* um animal da mata que serve como alimento para humanos, entretanto são considerados embiaras os animais de menor porte. É *embiara*, por exemplo, a paca e as várias qualidades de nambu. A categoria *caça* fica reservada, ainda que não exclusivamente, aos porcos da mata, antas e veados. O leitor terá maiores informações sobre a diferença entre *caça* e *embiara* ao longo de todo o texto e principalmente nos Capítulos III e V.

*desempenham funções diferentes, no plano social, nesses ambientes” (apud Maroti e Santos, 1997: 343).*

Essa é uma problemática que vai além da questão de preservação de áreas biologicamente ricas. Ela envolve questões de alteridade, identidade e etnocentrismo. Grupos sociais diferentes podem compartilhar diferentes valores e diferentes formas de apreensão da realidade e da natureza. Essas diferenças de valores e de modos de apreender a realidade, que a antropologia trata como diferenças culturais, geram freqüentemente conflitos agudos entre indivíduos de grupos sociais diferentes. Até no interior de um mesmo grupo social, podem fazer-se presentes diferenças nas relações entre indivíduos e a cultura, e podem emergir clivagens e tensões sobre o que é a ‘cultura’ do grupo em questão. Esses temas estão no centro da prática e da teoria da antropologia cultural e social.

O que nos interessa aqui é um caso particular desse tema: os conflitos nas relações entre moradores da Reserva Extrativista do Alto Juruá, relacionados às suas interações com o meio natural.

Uma Reserva Extrativista é, do ponto de vista legal, uma unidade de conservação de uso direto, distinguindo-se assim das unidades de conservação de uso indireto, vedadas ao uso econômico humano. As Reservas Extrativistas têm como objetivo central assegurar o uso sustentável<sup>2</sup> dos recursos naturais e proteger os meios de vida e a cultura das populações locais (SNUC, 2000). Os moradores desses territórios, portanto, são em certo sentido considerados legalmente como responsáveis pelos recursos florestais que utilizam. Isso, porque, sendo as Reservas Extrativistas do domínio da União e consideradas como ‘espaços territoriais de interesse ecológico e social’ (Decreto nº 98.897, vide ANEXO 01), seu uso se destina às populações extrativistas locais sob a condição de que exerçam a exploração ‘auto-sustentável’ dos recursos nela existentes, na forma descrita por um Plano de Uso.

Desde a criação das primeiras Reservas Extrativistas, em 1990, como conseqüência de reivindicações locais e regionais de movimentos sociais de seringueiros

---

<sup>2</sup> “uso sustentável: exploração do ambiente de maneira a garantir a perenidade dos recursos ambientais renováveis e dos processos ecológicos, mantendo a biodiversidade e os demais atributos ecológicos, de forma socialmente justa e economicamente viável” (SNUC, 2000:8).

(Almeida 2004), os moradores da floresta e da Reserva Extrativista do Alto Juruá, em particular, convivem com um discurso ambientalista, e compreendem sua importância, segundo afirmou em 1998 a então senadora Marina Silva (Silva, 1998/99).

A idéia inicial desse estudo surgiu a partir da leitura de planos de manejo<sup>3</sup> elaborados para unidades de conservação. Esses planos raramente são elaborados com a participação dos moradores locais. Além disso, não se presta muita atenção ao modo pelo qual esses habitantes entendem e representam o meio natural. Acredito que a eficácia de regras de uso de recursos dificilmente será alcançada sem que as representações dos usuários sejam compreendidas.

Até a criação da primeira Reserva Extrativista no Alto Juruá, as unidades de conservação de uso *direto* não eram destinadas ao uso de moradores ‘tradicionais’. O modelo principal de tais unidades de conservação, hoje denominadas por “unidades de uso sustentável” (SNUC, 2000), ao invés de uso *direto*, eram as Florestas Nacionais, entendidas mais como áreas para possível exploração de madeira em moldes empresariais. Por outro lado, existem as unidades de proteção integral, destinadas a preservação da natureza e nas quais é permitido apenas o uso indireto dos recursos florestais: pesquisa e visitação. Entretanto, na prática, em ambos os casos – Unidades de Uso Sustentável e Unidades de Proteção Integral - é comum a presença de moradores nesses territórios, embora sua existência seja muitas vezes ignorada pela lei, a qual disciplina apenas a desapropriação. Por isso mesmo, os Planos de Manejo para tais unidades de conservação não apenas ignoravam a existência de moradores locais, como costumam ser feitos sem sua participação. Além disso, revestido de caráter técnico, tais planos ignoram, pelas mesmas razões, os modos pelos quais os moradores locais entendem e utilizam a natureza.

Contudo, a Reserva Extrativista do Alto Juruá teve um aspecto peculiar: em vez de um ‘Plano de Manejo’, um *Plano de Utilização* elaborado com a participação de seus moradores.

Há aqui, contudo, um ponto importante a levar em conta: há hoje duas versões do *Plano de Utilização*. Uma delas é o Plano de Utilização da Reserva Extrativista do Alto

---

<sup>3</sup> “As unidades de conservação devem dispor de um Plano de Manejo.” (SNUC, 2000: 21, Art. 27). Um plano de manejo é uma espécie de relatório que encerra um diagnóstico socioambiental e prescreve medidas que assegurem a conservação ou preservação da unidade em questão.

Juruá oficializado pelo IBAMA; outra é o Plano de Utilização aprovado elaborado originalmente pelos moradores em assembléia. Embora a versão oficializada pelo IBAMA se apóie no Plano proposto pelos moradores, há diferenças cruciais entre as duas. O Plano de Utilização oficializado pelo IBAMA omite toda referência ao tema da caça.

O momento de elaboração do Plano de Utilização, em um processo acelerado pelos limites de tempo impostos por prazos legais, refletiu a sistematização das representações e dos valores dessa população sobre o meio natural existente na época, em uma área onde estudos específicos eram muito raros. Dessa mesma época, ainda em 1990, há na literatura sobre os seringueiros do Alto Juruá um texto escrito por Mauro Almeida cujo conteúdo trata das unidades domésticas – as colocações - como formas sociais e tecnológicas de uso dos recursos naturais (Almeida, 1990). Outro belo esforço que podemos encontrar na literatura acerca das representações da população do Vale do Alto Juruá em relação ao meio natural é a Enciclopédia da Floresta cujo foco alvo de estudo não foi especialmente o morador da Reserva Extrativista do Alto Juruá, mas sim toda a diversidade sócio-cultural que habita essa região, incluindo as etnias indígenas locais – Katukina, Kaxinawá e Ashaninka (Carneiro da Cunha e Almeida, 2002).

Entretanto, acredito que o estudo das relações humanas com o meio natural, especialmente com os animais, ainda se faz necessário e que pode ser interessante realizá-lo à luz do Plano de Utilização original e também à luz da maneira como este Plano vem sendo aplicado no dia-a-dia conforme a interpretação que dele fazem os moradores da Reserva Extrativista do Alto Juruá. Isso pode nos dizer muito sobre a questão central desta pesquisa. Ademais, embora se possa dizer que o Plano de Utilização refletiu um consenso local sobre valores e procedimentos da época em que foi elaborado, acredito que ele não se presta a fixar representações e costumes, mas deva ser lido como algo flexível o bastante para uma readaptação de possíveis mudanças nas próprias representações e para abertura de novos pactos políticos.

Compreender as representações locais sobre natureza, sem contudo amarrá-las a uma estrutura estática, é importante para prover um plano de manejo dos recursos naturais que efetivamente funcione para as reais condições locais. Para, além disso, penso que

compreender tais representações pode nos servir de inspiração para repensarmos nossas atitudes e nossos modos de relação.

Acredito que, ao tratar de valores e da ética a eles associada, na relação homem e animal entre moradores da floresta, não devemos pensá-los *a priori* como sendo conservacionistas.<sup>4</sup> Mas tampouco devemos pressupor, *a priori*, que sejam meramente utilitaristas e produtivistas. De fato, um maior conhecimento desse tema pode contribuir para a urgente discussão participativa do uso sustentável dos recursos naturais amazônicos, inserindo-se nas discussões atuais da biologia, geografia, educação e ciências sociais sobre conservação, planejamento socioambiental e ética (Grün, 1996; Barreto Filho, 1997; Guimarães, 1998; Jacobi e Demajorovic, 1998/99 e Hogan, *et al*, 1998/99).

### **Por que a caça na Reserva Extrativista do Alto Juruá?**

A história dos moradores da Reserva do Alto Juruá mostra que, oriundos em sua maioria do Ceará, para trabalhar com a borracha Amazônica, eles vivem nessa região desde 1885 (Carneiro da Cunha e Almeida, 2002). Essa população viveu todo esse tempo no vale do Juruá explorando os rios e as matas; no entanto o local tem sido descrito como sendo um “*hot spot*” de biodiversidade.<sup>5</sup> Não quero com isso afirmar uma relação causal entre as atividades dessa população e os altos índices de biodiversidade, mas acredito que seja possível uma convivência sustentável entre seres humanos e natureza e talvez possamos aprender com essa população um pouco sobre isso<sup>6</sup>.

A Reserva<sup>7</sup> foi a primeira unidade de conservação destinada no Brasil para o uso sustentável dos recursos naturais por populações tradicionais, por decreto-lei de janeiro de

---

<sup>4</sup> Para entender melhor essa questão, ver Carneiro da Cunha e Almeida (2000).

<sup>5</sup> ver Capobianco 2001.

<sup>6</sup> Contudo o experiente biólogo Keith Brown Jr. afirma que a diversidade biológica pode ser conservada e até aumentada em regiões povoadas em baixa densidade por indígenas e extrativistas que precisam controlar e direcionar o uso de recursos naturais para garantir um modo de vida semelhante a seus descendentes, com seria o caso da Reserva do Alto Juruá. Brown ilustra essa teoria com um gráfico, o qual pode ser encontrado no capítulo “Diversidade biológica no Alto Juruá: avaliação, causas e manutenção” publicado na Enciclopédia da Floresta (Carneiro da Cunha e Almeida, 2002 : 34 -35).

<sup>7</sup> Daqui em diante, a fim de facilitar a redação do texto, usarei o termo “Reserva” ou a sigla REAJ para me referir à Reserva Extrativista do Alto Juruá.

1989. A REAJ localiza-se no estado do Acre, faz fronteira com o Peru, possui um território de aproximadamente 500.000 hectares, e cerca de 6.000 habitantes. A altíssima biodiversidade da região, já mencionada acima, é evidenciada, entre outros indicadores, pelo número de espécies de borboletas (1536 com 1034 horas de pesquisa), aves (549 em 105 dias de pesquisa), sapos (113 espécies), libélulas (47 espécies em 60 dias de pesquisa), e primatas (16 espécies) (Brown Jr. e Freitas, 2002). Cerca de 99% do território é coberto por floresta (Carneiro da Cunha e Almeida, 2002). A área é habitada por descendentes de índios dos troncos linguísticos Pano e Aruwak, além dos seringueiros descendentes de nordestinos.

Assim, a região apresenta-se repleta de atributos interessantes para um projeto de pesquisa interessado na relação entre homens e natureza. Realizar esse projeto junto aos moradores da REAJ tornou-se uma idéia exequível desde que, a partir de 2001, passei a fazer parte de um projeto de pesquisa sobre o qual falarei mais adiante, no item “O Projeto de Pesquisa e Monitoramento Participativo.”

Conhecer melhor as representações e práticas da população do Alto Juruá com relação aos animais pode ser importante para o futuro da Reserva, já que a população local é co-responsável pela conservação dos recursos naturais que exploram. Os moradores da REAJ demonstraram interesse na regulação do uso da fauna quando, na Assembléia que elaborou o Plano de Utilização, trataram do tema da caçada com cachorro, e decidiram pela proibição dessa atividade. Desde minhas primeiras leituras sobre a população da Reserva, através de arquivos depositados no CERES<sup>8</sup> fiquei motivada a compreender como pensam os moradores sobre os animais, e essa intenção foi estimulada em minha primeira visita à área como integrante da equipe do Projeto de Pesquisa e Monitoramento. As freqüentes conversas e histórias variadas sobre caçadas, o sistema de *vizinhança* e as narrativas sobre Caipora e *panema* – toda essa riqueza simbólica presente nas relações entre os moradores da Reserva e os animais, aliada a preocupação de manejo e conservação da floresta amazônica, motivaram a realização dessa pesquisa, que se converteu em um projeto de mestrado.

---

<sup>8</sup> O CERES - Centro de Estudos Rurais – está sediado no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

Ademais, a relação homem-animal e a atividade cinegética são foco de interesse pessoal. Meu esforço de compreensão desses temas nesta pesquisa envolve uma análise dos valores – da ética – assim como do pensamento local sobre o mundo, isto é, relaciona-se com a cosmologia local. Mas as reflexões acerca desses assuntos fazem parte do meu dia-a-dia há treze anos, desde que resolvi parar de consumir carne. Sou vegetariana por dois motivos principais: o primeiro, em ordem de importância, é de ordem ética e política, e diz respeito à minha recusa a ser cúmplice de um modo de produção de proteína animal que considero degradante, tanto moralmente como ambientalmente - não posso concordar em consumir a carne produzida em granjas e fazendas de gado que não têm respeito pelos animais, e com a destruição das matas em favor da formação de pastos. A segunda razão tem a ver com questões de saúde. Em suma, penso que seguir uma dieta carnívora de consumidores urbanos é ser cúmplice desse sistema de produção cruel para os animais e pouco saudável para consumidores, física e moralmente. Entretanto minha afinidade político-moral com o vegetarianismo não significa que eu seja automaticamente contra a atividade cinegética praticada para a alimentação, no caso, por exemplo, de povos indígenas ou dos moradores da floresta para os quais a atividade cinegética e o consumo de animais caçados por eles é parte de um modo de vida.

Dito isso, é útil informar ao leitor que ao longo da pesquisa de campo em nenhum momento consumi carne de caça, e sobretudo não precisei consumir carne. Durante a pesquisa de campo, de fato, procurei manter o espírito para a possibilidade do consumo de carne, tanto prevendo uma possível carência protéica no cotidiano na floresta (sendo impossível levar estoques de alimentação comigo), como para evitar um possível constrangimento das famílias que me hospedavam ao recusar a oferta da carne que para elas significa fartura e felicidade. Mas sempre houve alimento não-animal oferecido com igual fartura, indo das bananas, mandiocas e milho dos roçados às frutas dos quintais, sem falar das verduras das hortas (desaprovando a suposição de que a atividade de caça é uma pura imposição de uma suposta deficiência protéica), e nunca houve constrangimento com minha preferência alimentar: os moradores mostraram em relação a mim uma notável tolerância cultural, vendo minha dieta com curiosidade, mas sem se sentirem ofendidos por ela. Assim, embora o fato de permanecer vegetariana tenha excluído de minha pesquisa o compartilhamento da sensação extrema de prazer que o consumo da carne da mata parece

dar aos moradores – e que não é igualado pela carne domesticada de bois, por exemplo --, acredito que essa restrição não afetou negativamente o relacionamento com os moradores, nem as metas da pesquisa, para a qual era menos importante a dieta alimentar do que o lugar dado ao mundo animal na vida das pessoas.

Meu tema de pesquisa foi, portanto, traçado a partir de problemas teóricos sobre as representações acerca do meio natural e a partir do interesse de contribuir ao conhecimento de estratégias de conservacionismo, e não pela indignação contra os caçadores. Minha questão principal de pesquisa, desde quando fui estudante de Biologia, em curso de graduação, sempre foi entender a relação homem-natureza. Contudo ao pretender realizar uma pesquisa de mestrado em um programa de Antropologia Social percebi que seria preciso recortar empiricamente meu objeto de estudo. Foi quando percebi que a atividade venatória no Alto Juruá poderia fornecer esse recorte. Ela diz muito sobre a relação homem-natureza no contexto da vida na floresta; apresenta-se como um objeto etnograficamente intrigante, e ao mesmo tempo importante para as questões da conservação ambiental na Amazônia; e, de quebra, poderia enriquecer minhas reflexões sobre as questões éticas e morais que me preocupam. Além disso, um estudo de mestrado que envolvesse a atividade cinegética na REAJ pareceu-me um projeto exequível, já que a atividade de caça vinha sendo um dos focos do Projeto de Pesquisa e Monitoramento do qual participei.

### **O Projeto de Pesquisa e Monitoramento Participativo**

De junho de 2000 a abril de 2003, a ASAREAJ (Associação dos Seringueiros e Agricultores da Reserva Extrativista do Alto Juruá) e pesquisadores de várias instituições estabeleceram uma parceria na realização de um projeto de pesquisa e monitoramento da Reserva. O projeto, intitulado “Projeto de Pesquisa e Monitoramento Participativo em Áreas de Conservação Gerenciadas por Populações Tradicionais”, teve como executor a ASAREAJ e como coordenador científico o professor Mauro W. Barbosa de Almeida, contando com a colaboração de alunos e pesquisadores cientistas da UNICAMP, UFAC,

IMAC e outras instituições<sup>9</sup>. Esse projeto foi financiado pela Comunidade Econômica Européia, tendo como gerente a FINEP, como parte do Plano Piloto de Proteção das Florestas Tropicais Brasileiras – o PPG7.

Um dos objetivos do Projeto de Pesquisa e Monitoramento foi criar um método de monitoramento da qualidade de vida e do ambiente a ser desenvolvido e executado pela população da Reserva do Alto Juruá. O projeto visava assim fortalecer o poder da população local, e em particular a capacidade dos moradores, organizados em suas instituições, para conhecer e proteger a riqueza biológica e utilizá-la de maneira sustentável para melhorar a sua qualidade de vida. Uma das metas desse projeto foi a qualificação de moradores da área como monitores-pesquisadores. Por volta de cinquenta moradores da Reserva formaram o corpo de monitores-pesquisadores, os quais esperava-se que se tornassem capazes de coletar, registrar e analisar os dados sobre uso de recursos florestais, sobre a qualidade do ambiente e sobre qualidade de vida. O projeto utilizou como principal técnica a realização de diários<sup>10</sup>. Existem monitores que pesquisam o uso direto de recursos da floresta: caça, pesca e seringa. Há monitores da qualidade ambiental, que observam e monitoram indicadores biológicos – no caso, a presença e diversidade de *anura* e *lepidoptera* – sapos, borboletas -; e há ainda aqueles que acompanham qualidade de vida dos moradores, fazendo diários de alimentação, por exemplo.

Minha participação nesse projeto começou em março de 2001. Como pesquisadora-colaboradora, com formação de bióloga na graduação, participei primeiramente da equipe que estudou os diários de caça, e depois da equipe que acompanhou no campo a atividade dos monitores-pesquisadores. Primeiramente realizei a digitação de diários; depois, comecei um trabalho de análise dos dados de caça, formando, juntamente com outros pesquisadores, entre antropólogos e biólogos, um grupo que

---

<sup>9</sup> UNICAMP (Universidade Estadual de Campinas), UFAC (Universidade Federal do Acre) e IMAC (Instituto do Meio Ambiente do Estado do Acre).

<sup>10</sup> Os diários são como cadernos de campo. Diariamente o monitor escreve em um caderno informações sobre a atividade daquele dia. Os monitores da caça são instruídos a seguir um pequeno roteiro de informações que permite a padronização e a comparação de dados quantitativos. Mas não usam nem tabelas nem listas fixas, escrevendo de forma narrativa. Assim, estão livres para acrescentar as informações que quiserem em seus diários. Eles contam alguns “causos”, descrevem caçadas especiais e escrevem sobre como vivem e como são os diversos animais silvestres que encontram.

chamamos de ‘a equipe da caça’<sup>11</sup>. Então, de julho a agosto de 2001, realizei uma primeira viagem à Reserva a fim de participar de um treinamento com os monitores de caça. Esse treinamento teve como principal objetivo levar aos monitores versões preliminares de algumas cartilhas elaboradas pela nossa ‘equipe de caça’, formada principalmente por estudantes da UNICAMP, a partir da experiência de campo de alguns de nós e dos diários. A idéia foi fornecer subsídios para a formação desses pesquisadores-monitores, instrumentalizando-os com conceitos, novas formas de linguagem e metodologias para o monitoramento ambiental, com a intenção de que a versão final dessas cartilhas seja fruto da parceria entre os pesquisadores moradores da Reserva e os pesquisadores de fora dela. Neste trabalho de campo tive a oportunidade de conhecer muitas pessoas, monitores e não monitores, e como a idéia e um esboço de projeto de mestrado acerca da relação homem-animal já existia, fiquei atenta para conversas e experiências que pudessem me fornecer subsídio para a melhor formulação de minhas hipóteses e intenções de trabalho.

Um dos produtos desse projeto é uma série de oito livros em vias de publicação. Os livros, em pequeno formato, serão distribuídos aos moradores da Reserva, e seus direitos são reservados para a Associação. Os títulos são: *Antologia dos Autores da Floresta* (publicado); *Histórias de um Matuto da Floresta – O Caboré* (publicado); *Animais da Reserva Extrativista (História Natural, Distribuição e Abundância, e o Giro da Floresta)*; *Manual de Monitoramento Ambiental usando Borboletas e Libélulas* (publicado); *Anfíbios – Reserva Extrativista do Alto Juruá e Parque Nacional da Serra do Divisor, Acre-Brasil* (publicado); *História e Conquista da Reserva do Alto Juruá, e Manual de Monitoramento Ambiental por meio de Análises de Mapas e Imagens de Satélite*.

Embora envolvida na produção de alguns dos volumes dessa série, minha participação maior é no pequeno livro (de cerca de 100 páginas em formato pequeno) que trata dos animais na REAJ. Esse volume é resultado da co-autoria de antropólogos, biólogos e de caçadores-monitores, e será constituído de três partes. Uma primeira parte tratará do conhecimento local sobre a história natural dos animais na floresta – contendo um *Guia de Macacos e de Gatos* feito pelos moradores da Reserva; uma segunda, apresentará os dados obtidos pelos seringueiros sobre a atividade de caçada; a terceira

---

<sup>11</sup> A equipe de caça foi formada por mim e outros pesquisadores: Augusto Postigo; Mauro Almeida; Rossano M. Ramos e Tatiana Figueira de Melo.

tratará da importância da atividade cinegética na economia local da floresta. Todas essas três partes apóiam-se diretamente no conhecimento profundo dos moradores<sup>12</sup>. Esse conhecimento existe não só porque os moradores da Reserva vivem dos recursos da Floresta, e da atividade venatória em particular, mas também porque gostam de conhecer. É impressionante como a maioria dos moradores gosta de conversar sobre as histórias de caçadas e saberes da fauna. Eles conhecem detalhes da morfologia dos bichos, da etologia de alguns deles, e demonstram enorme prazer em ler e observar pranchas em revistas científicas, bem como guias de mamíferos, de peixes e de aves.

Minha colaboração direta na produção do livro sobre a caça se deu em dois momentos: em minha primeira viagem ao Juruá em 2001, e em 2003, quando seis monitores desse Projeto e o contador da ASAREAJ vieram para Campinas e ficaram por aqui de 23 de maio a 09 de junho<sup>13</sup>. Nesse período de pouco mais de duas semanas os monitores tiveram uma atividade intensiva, interagindo com boa parte da equipe do Projeto de Pesquisa e Monitoramento e com o ambiente acadêmico em geral<sup>14</sup>.

### **Pesquisa de campo em São Paulo e Campinas**

Os monitores viveram em uma casa a poucos passos do campus da UNICAMP, e logo aprenderam o caminho para os departamentos. A experiência de conviver com sete dos

---

<sup>12</sup> Para as análises quantitativas sobre a caça na REAJ, utilizamos os registros dos diários dos monitores; já para a elaboração dos guias utilizamos uma metodologia que consistiu de conversas com moradores e/ou monitores da Reserva apoiadas na observação de pranchas e ilustrações de manuais científicos de mamíferos, tais como o da Louise H. Emmons (1990), o de Kent H. Redford e John F. Eisenberg (1992) e outros. Primeiramente os entrevistados observavam as ilustrações dos guias e identificavam, nomeando os animais que já observou na Reserva. O local e data da última observação eram anotados. Em seguida, cada tipo de bicho era comentado sem olhar a prancha, seguindo um roteiro que se assemelha ao roteiro do manual de Louise H. Emmons. Essas entrevistas foram feitas por vários pesquisadores (inclusive eu) em vários momentos diferentes.

<sup>13</sup> Depois de uma primeira visita à Reserva como estudante de graduação e parte da equipe do projeto, estive na Reserva para realizar trabalho de campo, já como aluna de mestrado, de março a maio de 2003, adiantando meu regresso do campo exatamente para poder continuar a acompanhar os caçadores que realizavam sua própria pesquisa no Campus da UNICAMP.

<sup>14</sup> A idéia de trazer os monitores-pesquisadores à São Paulo teve três principais objetivos: ter a contribuição direta de pelo menos alguns dos monitores (já que por motivos financeiros e de logística o Projeto não podia trazer todos os 53) na redação e edição das cartilhas; fazer últimos acertos de detalhes dos dados dos diários, e por último mostrar aos pesquisadores da floresta a rotina de trabalho e da vida do pesquisador na UNICAMP (nos treinamentos que aconteciam na Reserva, os monitores sempre nos indagavam sobre o que a gente faz com os diários deles e como é a nossa vida trabalhando com isso).

moradores da Reserva em Campinas foi uma parte muito importante de minha formação como antropóloga de um modo geral, e de minha pesquisa. Nesse sentido, as conversas sobre a elaboração do manual foram importantes, mas também as outras atividades, como a visita ao Zoológico de São Paulo, as expressões de estranhamento sobre o modo de viver na cidade, longe da floresta e de suas riquezas foram momentos importantíssimos para me ajudar a pensar as questões de minha pesquisa. (Como é que o povo em São Paulo vive sem farinha? É verdade que tudo lá é comprado?) O passeio ao zoológico de São Paulo foi em parte um recurso para o manual sobre animais, mas acima de tudo foi um passeio escolhido por eles, após uma sugestão de um de nós: compraram ou alugaram máquinas fotográficas para o dia do zoológico, e queriam sobretudo ver os animais que nunca viram na floresta, como o leão, a girafa, o elefante e o rinoceronte. Um desses comentários, repetido por mais de um, chamou minha atenção. Ao observar os recintos que obrigam o visitante manter uma determinada distância dos animais, dizia-se algo mais ou menos assim: “- *Isso aqui é tudo muito bonito, mas esses bichos não parecem muito felizes*”. Por exemplo, ao observar as lindas e coloridas araras, Seu Toinho Grajaú me chamou e baixinho, ao pé do meu ouvido, disse: “- *Repare que esses bichos não estão felizes; não são como os que moram lá pelas matas e podem avoar para onde quiserem.*”

Volto a ressaltar um aspecto que observo desde meu primeiro contato com a população da REAJ – o quanto o assunto caça e animais em geral é apreciado e como o saber sobre isso é valorizado. Ao leitor pode parecer que essa observação é interessada, pois a relação homem-animal é tema de meu trabalho, e estive convivendo e conversando com esses moradores da floresta, muitos deles ex-seringueiros, sempre em contextos relacionados à minha pesquisa.<sup>15</sup> Contudo, essa percepção de um interesse extraordinário pela vida e a diversidade animal é um traço absolutamente marcante, confirmado por exemplo por Augusto Postigo em sua dissertação de mestrado, segundo o qual os moradores têm uma tendência generalizada a procurar teorizar sobre vários aspectos da vida da floresta (Postigo 2003). Esse gosto e valorização do conhecimento sobre a fauna dos habitantes da Reserva me fizeram lembrar “A Vida dos Animais” de Coetzee (2002),

---

<sup>15</sup> Além do interesse extraordinário pelos animais do zoológico, os visitantes do Campus da Universidade Estadual de Campinas logo identificaram rastros de capivara nos córregos por onde andavam, além de semelhanças com a vegetação da amazônia (as manchas de bambuzais, semelhantes aos *tabocais* da reserva). Mas cabe lembrar que o outro ponto alto da visita foi a visita à Galeria Pajé, um centro de venda de relógios e outras mercadorias ‘importadas’, no centro de São Paulo.

em que um dos personagens lança a pergunta: “-- Quem será que gosta mais de animais, os protecionistas da vida animal pertencentes a movimentos urbanos ou o morador de uma zona rural ou de floresta que diariamente convive com a diversidade faunística e alimenta-se da carne de caça?” A pergunta é provocativa, mas abre a possibilidade de pensarmos o lado afetivo da relação homens e animais caçados, e é nesse sentido que ela interessa à essa pesquisa.

Depois do trabalho nas cartilhas, da visita ao Zoológico, e da visita ao litoral de São Paulo (onde foram conhecer a praia, o mar, a montanha, o aquário de Santos e o mercado de peixes), houve uma importante visita à rua 25 de Março e à rua José Paulino, no Bom Retiro, dois paraísos de “*mercadorias*” nos quais se destaca a célebre Galeria Pagé. No fim dessa excursão ao mundo das *mercadorias*, todos nós almoçamos e jantamos na casa de meus pais. Além de ter a impressão de retribuir minimamente a boa hospedagem do seringal, confirmei a constante impressão, durante esses dias em que convivi com o pessoal da floresta em São Paulo, logo após três meses de campo no Juruá, de que a pesquisa de campo continuava sem interrupção, só que agora ela era feita não só por mim, mas por eles sobre mim; era como se estivesse exercendo uma antropologia do espelho, nossas alteridades se misturavam num espaço mais familiar a mim do que a eles, e as fronteiras geográficas de nossas alteridades estavam borradas pelo meu recente retorno da casa deles e por eles estarem aqui, realizando pesquisa<sup>16</sup>. Contudo, quando eles foram embora, dei-me conta de que essa antropologia invertida – feita pelo nativo – esteve ocorrendo o tempo todo. Lá no Alto Juruá, as pessoas com quem convivo, também acabam teorizando, à sua maneira, sobre minha maneira de vê-los, sobre minha vida na cidade de Campinas, sobre meus hábitos alimentares e sociais. Um dos meus maiores interlocutores em campo – Seu Lico – era capaz de me indagar mais do que eu a ele. Ele sempre queria saber sobre a vida na cidade e o jeito das pessoas de São Paulo. Essa reflexão sobre alteridade e encontro etnográfico me fez voltar a dois autores importantes em meu percurso na Ciência Antropológica: Merleau-Ponty e Lévi-Strauss. O primeiro, principalmente pelo debate com Foucault acerca do que Merleau-Ponty denominou de o “espaço do encontro”, e

---

<sup>16</sup> Durante a estadia em Campinas, os monitores continuavam a fazer diários de campo, por sugestão de algum de nós, e ao final de cada dia escreviam em seus cadernos as impressões, atividades diárias, alimentação e até sonhos.

que para o autor de “*As Palavras e as Coisas*”<sup>17</sup> seria um lugar impossível. O espaço do encontro de Merleau-Ponty é um espaço de transformação do antropólogo, por isso mesmo de aprendizado, um espaço de “*deixar-se ensinar por uma outra cultura*” (Merleau-Ponty, 1984). Tendo a pensar que esse é um espaço possível; acredito que nessa experiência etnográfica que vivemos, eu e (pelo menos, os sete) moradores da Reserva que estiveram em Campinas, participamos todos de um encontro que por diversas vezes ocorreu lá e cá, e que em algum nível nos transformou a todos. Nesse momento, associo Merleau-Ponty e Lévi-Strauss<sup>18</sup> porque, se do primeiro eu empresto o conceito de “espaço do encontro” e a teoria que o envolve, do segundo empresto o conceito de *bricolage* (Lévi-Strauss, 1989) para tentar ilustrar a sensação do que é fazer ciência antropológica aprendendo ciência do concreto com os moradores da Reserva Extrativista do Alto Juruá.

### **Elaborações de teoria e de método**

Penso que as representações sobre os animais, o sistema de valores associado à relação com os animais, e o uso prático desses, são engendrados em processos sociais de maneira conjunta. Portanto, a análise do uso da fauna, dos conflitos e negociações locais que envolvem o seu uso, e dos seus significados, foi feita no interior de um esforço de compreensão do modo de operar de uma possível economia simbólica da interação homens e animais nessa Reserva.

Para isso fez-se importante a integração do uso de técnicas metodológicas distintas, dirigidas tanto a representações como a práticas: a memória oral, a observação participante, e entrevistas semi-estruturadas, junto com a análise dos diários de monitores participantes do Projeto de Pesquisa. Os diários dos monitores de caça não têm a forma de questionários nem de tabelas. Os monitores são instruídos para seguir um pequeno roteiro de coleta de informações (tais como dia e hora de caçadas); no corpo do caderno, porém,

---

<sup>17</sup> É a essa obra que me refiro aqui.

<sup>18</sup> A associação entre os pontos de vista dos dois autores é feita pelo próprio Lévi-Strauss em “O pensamento Selvagem”, seja nos primeiros capítulos dessa obra, seja na dedicatória a Merleau-Ponty.

escrevem livremente, registrando o que lhes interessa a respeito dessa atividade. O resultado é que se notam muitas diferenças de estilo na formas de escrever e na qualidade e quantidade de informações. Essas diferenças perpassam por vários temas e são ricas como objeto de análise para as minhas questões. Minha relação com os diários dos monitores da floresta foi do tipo mão dupla; ou seja, em parte os diários foram responsáveis pela formulação de muitas de minhas indagações e por outro lado eles também me serviram de pistas para elaborações de minhas reflexões. Ora eles contribuíram para fomentar minhas hipóteses, ora contribuíram nas argumentações.

Quanto à metodologia para a redação da dissertação faz-se importante explicar ao leitor como traduzi os dados decorrentes dos diários de monitores e meus dados etnográficos: ambos serão apresentados em *boxes*. Contudo, há dois tipos de *boxes*. Há os que contêm falas gravadas em fitas cassete ou textos extraídos de diários ou ainda produzidos durante os treinamentos: esse material será transcrito entre aspas e terá a indicação do autor ao final do *box*. Já o segundo tipo de *box* serve para emoldurar memórias e momentos selecionados de meus diários de campo ou transcrições de conversas gravadas em fita cassete. Nos *boxes* desse segundo tipo procurei ser o mais fiel aos meus diários de campo e à transcrição literal das conversas, a fim de preservar o presente etnográfico.

De resto, quero ressaltar que, no plano analítico e metodológico, minha posição não parte de comparações para chegar a generalizações. Em vez disso, optei pelo uso das generalizações enquanto modelos, para então promover as comparações. Não quis contudo amarrar-me aos modelos e fazer os dados se encaixarem nas gavetas conceituais; o que tentei fazer em campo e em minhas reflexões foi desarrumar as gavetas usando, entretanto, os modelos como referenciais de ordem. Encaixar dados nas gavetas conceituais significaria empobrecer a fluidez de meu pensamento; isso faria com que eu também amarrasse e empobrecesse o pensamento de meus interlocutores, sejam os teóricos acadêmicos, sejam os moradores da Reserva.

## *A pesquisa de campo*

O perímetro da Reserva Extrativista do Alto Juruá é o limite político-geográfico da pesquisa de campo realizada. A delimitação dessa fronteira geográfica é em si um instrumento metodológico. Significa focalizar meu olhar numa categoria politicamente definida de uso da Terra – uma Unidade de Conservação de Uso Sustentável, a Reserva Extrativista. Contudo, o perímetro da Reserva não coincide com uma unidade populacional integrada e de interesses e representações homogêneas. As fronteiras da Reserva encerram grupos, famílias, comunidades e indivíduos que obviamente são diferentes entre si e ocupam a área desenhando um mosaico de interesses e representações.

Tratando-se de grupos humanos cujo passado identifica-se com a história dos seringais, os moradores desse território não formam um corpo moralmente integrado, mas sim grupos domésticos cujas posições e interesses ligados ao uso de recursos naturais podem ser conflitantes (Almeida, 1994). Assim, por exemplo, a caça com cachorros no interior da mata (proibida pelo Plano de Utilização da Reserva), que possui um alto rendimento, mas segundo os próprios caçadores, tem um maior impacto sobre a fauna local, constituiu por muito tempo uma fonte de conflitos entre vizinhos e grupos familiares na Reserva Extrativista do Alto Juruá.

Estive em alguns lugares e viajei por alguns rios, mas para além da minha presença e vivência no território da Reserva, meu trabalho etnográfico incluiu contatos fora dos limites físicos da mesma – a começar pelo trabalho com diários de monitores, seguido de atividades de treinamento vinculadas ao Projeto de Pesquisa e Monitoramento, e também durante a visita dos monitores a São Paulo, e em visitas a Cruzeiro do Sul e ao escritório da ASAREAJ ali localizado.

Como já enunciei acima, meu primeiro contato com as pessoas da Reserva Extrativista do Alto Juruá se deu no primeiro semestre de 2001 por meio dos diários de monitores, os quais eu comecei a digitar e pensar sobre, pois começara a fazer parte da equipe do Projeto de Pesquisa e Monitoramento. Digitar os diários começou a ser uma tarefa pouco prática e demorada, porque as histórias e o dia-a-dia narrado naqueles

cadernos eram muito fascinantes. Eu começava a ter problemas com o tempo de trabalho de digitação, pois gastava-o lendo com detalhes e traçando imagens dos rostos das personagens, dos lugares retratados e das histórias contadas.

Após um semestre de trabalho com os diários e oficinas de atividades com parte da equipe do Projeto – a equipe da caça - fui convidada a integrar o grupo de pesquisadores que faria um treinamento em três diferentes comunidades da Reserva - finalmente iria conhecer (concretamente) parte daquela realidade dos diários e parte dos autores que eu vinha lendo. Assim, em meados de agosto de 2001 fui ao Acre e cheguei até a REAJ, pela primeira vez, junto a ótimas companhias – Mauro Almeida; Eliza Costa; Mariana Pantoja e Augusto Postigo. Para além do trabalho nos treinamentos, viajei com a idéia de estudar a relação entre os animais e a população do Alto Juruá, por um viés antropológico, em mente e foi durante a viagem que tive certeza dos meus anseios de pesquisa. De volta à Campinas finalizei a redação de um projeto de pesquisa para a seleção do Programa de Mestrado em Antropologia Social.

No projeto, elaborei um cronograma que contava com duas viagens ao campo, com a intenção de, no intervalo entre as duas novas viagens previstas, amadurecer reflexões a partir dos dados coletados na primeira fase de estudo em campo e com isso realizar a segunda viagem como uma espécie de teste *t* (para usar a linguagem da estatística), a fim de tirar a prova das minhas pré-conclusões. Graças à FAPESP e a WWF tive o apoio financeiro necessário para as viagens ao campo.

Passei o ano de 2002 cursando disciplinas do programa de mestrado e realizando um aprofundamento bibliográfico com a literatura pertinente ao meu tema de pesquisa.

Assim, minha segunda viagem ao Alto Juruá ocorreu apenas em março de 2003. Nesse ano, além do desejo de rever os amigos do Alto Juruá, minha meta principal era a pesquisa de campo para o trabalho de mestrado – embora o Projeto de Monitoramento ainda estivesse em andamento. Essa viagem durou de 10 de março a 26 de maio de 2003, com o regresso antecipado para que eu pudesse acompanhar os monitores em sua visita a São Paulo, conforme expliquei acima. Nesse período fiquei a maior parte do tempo em uma comunidade do rio Arara – Pifalhão - e na Foz do Tejo.

A última viagem ao campo ocorreu quase um ano depois, de 20 de janeiro a 10 de março de 2004. Todavia o “teste *t*” não foi exatamente o que eu havia pensado. Na pesquisa antropológica, ao contrário do trabalho de laboratório ou mesmo da pesquisa de campo biológica, não basta desenhar um experimento e fazer testes de validação dos resultados. Em suma, obter respostas para as minhas perguntas não foi tão simples assim. Apesar de não ter sido exatamente como havia pensado, a segunda etapa em campo foi contudo extremamente profícua. Dessa vez, senti-me mais segura e confiante sobre o que perguntar e para onde olhar. Essa segurança foi catalisadora no processo de vivência, observação e nas conversas com meus interlocutores, o que se mostrou fundamental devido o curto tempo de campo possível de ser realizado em dois anos de bolsa de mestrado. Dessa vez, passei a maior parte do tempo no Alto rio Tejo (onde já tinha estado em 2001, durante minha primeira viagem à Reserva) e voltei ao Arara e à Foz do Tejo.

A seguir, a fim de contextualizar algumas das personagens e comunidades que aparecerão nos capítulos seguintes, farei uma breve caracterização dos lugares onde passei a maior parte do tempo durante as pesquisas de campo e apresentarei sucintamente meus principais interlocutores.

### **A Foz do Tejo**

A Foz do Tejo é a porta de entrada para a Reserva, embora o território dela, ao longo das margens do rio Juruá, comece propriamente antes, na foz no Rio Amônia, seguida pela foz do Rio Arara, ambas acima do rio Tejo. É na comunidade da Foz do Tejo que se localizam o salão de reunião da ASAREAJ, a hospedaria, a casa do atual presidente, uma cantina, uma escola, um posto de saúde e várias casas de moradia, além de uma casinha do Projeto de Pesquisa. Da Foz do Tejo pode-se seguir viagem em direção ao rio Tejo (que se bifurca no rio Bagé), ou continuar no Juruá e encontrar outros grandes afluentes desse rio, como o Acuriá, o São João, o Caipora e o Breu.

Na Foz do Tejo hospedei-me na casinha construída em uma fase anterior do Projeto de Pesquisa e Monitoramento. Essa casinha tem apenas um cômodo e serve para

armazenar equipamentos e materiais dos projetos de pesquisa – uma espécie de almoxarifado. Lá *passei* minha rede e deixei meus pertences pessoais.

Contudo, fazia minhas refeições nas casas da vizinhança, principalmente na casa de Nonato e Maria. A casa de Nonatinho da Foz do Tejo é referência para muitas pessoas que estão viajando pela Reserva, principalmente para aqueles que se dirigem à *Vila* – isto é, à capital municipal Marechal Thaumaturgo, na foz do rio Amônia -- ou a *Cruzeiro* (do Sul), e preferem pernoitar na Foz do Tejo. Dessa maneira, a casa da família de Nonato, situada um pouco à frente da linha formada pelas demais casas, fazendo face à foz do Tejo, é muito agitada. Há sempre muitas visitas e para os *pesquisadores* em trânsito sempre sobra um prato de comida e muita conversa com gente das mais diferentes áreas da Reserva. Na Foz do Tejo há também um serviço de radiofonia da ASAREAJ, que funciona durante dois períodos do dia: das oito às nove da manhã e das quatro às cinco da tarde.

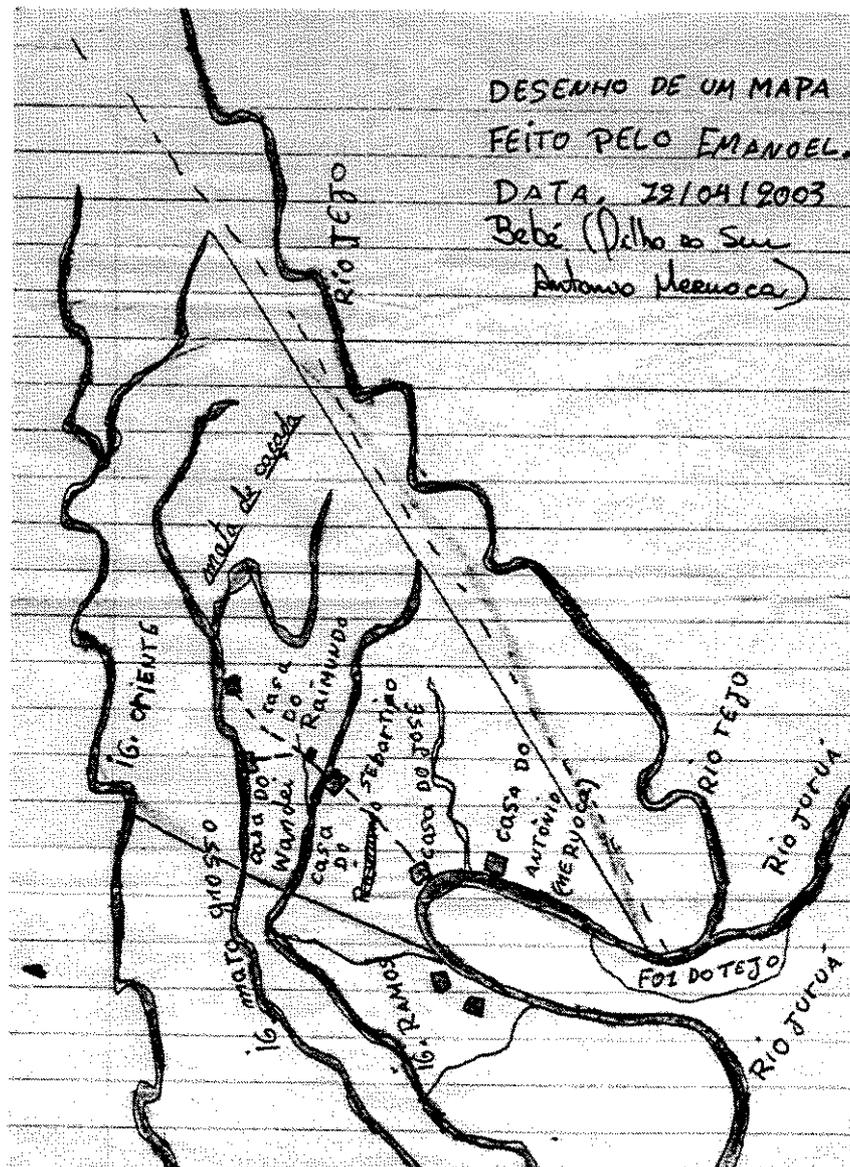
Graças a essa tecnologia de comunicação, os moradores da Foz do Tejo podem comunicar-se com familiares que moram em *Cruzeiro do Sul* ou com várias das comunidades que também possuem radiofonia dentro da Reserva. As casas que mais freqüentei durante minha estadia na Foz do Tejo foram as de Seu Jorge e Dona Erismar, de Nonato e Maria e de Dona Neuda e Seu Dico. Nessa última casa mora também Dona Antônio, mãe de Dona Neuda, uma senhora encantadora com quem passava horas prazerosamente chupando laranja e escutando histórias. Ela conta que ficou viúva muito cedo e por isso teve que ser o homem e a mulher da casa, e para sustentar a família foi preciso aprender a cortar seringa e a sair pelas matas para caçar.

Na Foz do Tejo moram dezesseis grupos domésticos; nessa comunidade as casas são bem próximas umas das outras, e é possível é possível visitar todas em um só dia. Muitas dessas casas pertencem a uma única parentela, cujo centro é justamente dona Neuda e Seu Dico.

Ao pensar as possibilidades de estadia em campo não planejei ficar muitos dias na Foz do Tejo, mas por alguns percalços da logística da viagem permaneci ali por dezoito dias consecutivos, além daqueles em que *pousei* lá em trânsito durante minhas viagens pela Reserva. Essa permanência um pouco menos passageira na Foz do Tejo mostrou-se afinal interessante. Nesse local considerado como *ruim de rancho*, mas com muito trânsito de

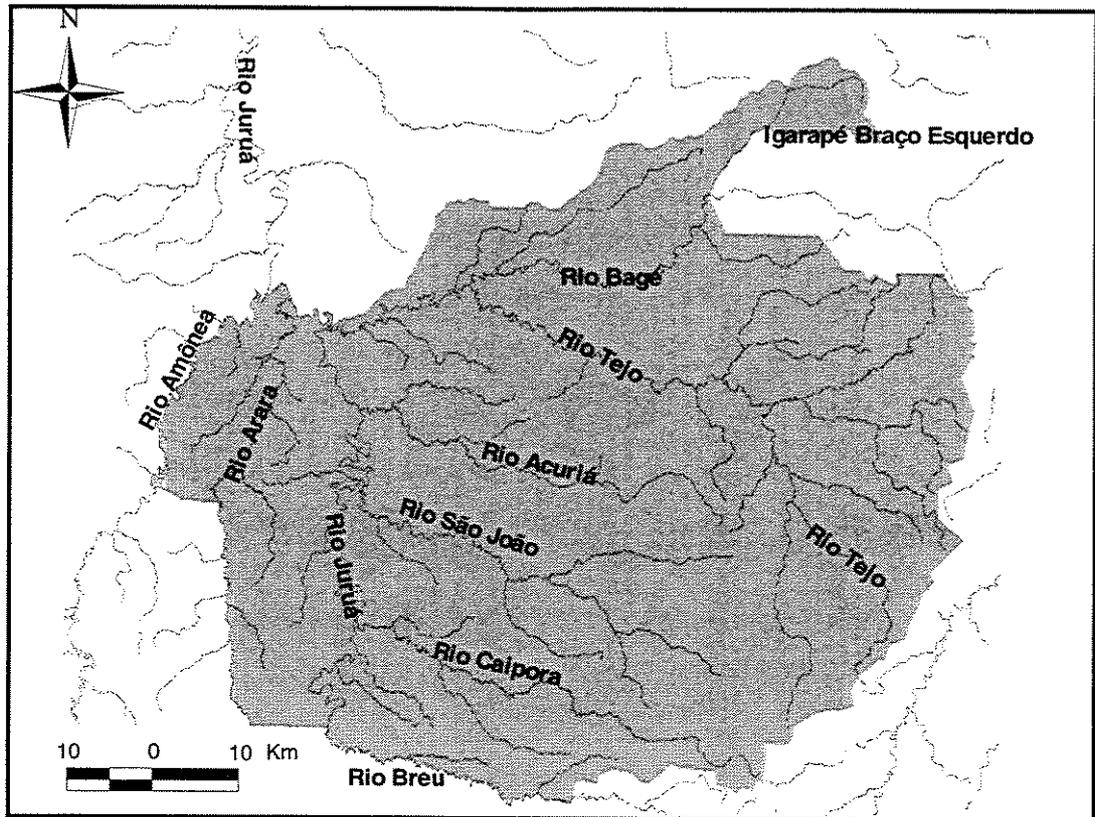
gente, aproveitei a ocasião para conversar com os moradores e refletir com eles sobre como é a ‘vida do seringueiro’ em um local *ruim de rancho* e quais as alternativas para resolver o problema da alimentação. O trânsito de gente indo e vindo permitiu-me incluir nessas conversas pessoas das mais diferentes *colocações* e *comunidades*, como por exemplo, Seu João Gonzaga, um importante interlocutor para a minha pesquisa, morador do alto Bagé, no Braço Esquerdo, na colocação Solidão.

**Figura 1: Mapa da Foz do Tejo por Emanuel**



**Figura 1: Mapa livre (sem escala) desenhado por um morador da Comunidade da Foz do Tejo: Emanuel, o Bebé, um dos monitores mais jovens do Projeto de Pesquisa e Monitoramento. Repare que ele ilustra a mata onde frequentemente realiza suas caçadas, ela está indicada pelo perímetro formado entre as duas linhas retas.**

**Mapa 2: A Reserva Extrativista do Alto Juruá – principais rios**



Fonte: ISA 1991, Projeto de Pesquisa e Monitoramento Participativo em Áreas de Conservação Gerenciadas por Populações Tradicionais.

O rio Arara é um afluente do Rio Juruá e em suas margens existem várias comunidades<sup>19</sup>. Eu fiquei hospedada na casa de Pedro e Suely, que está localizada na comunidade chamada Pifalhão. Essa comunidade é muito próxima de uma outra chamada Cachoeirinha, onde se localiza a única escola do rio Arara. As pessoas das várias comunidades costumam fazer visitas umas às outras nos dias de domingo ou em passagens pelo rio por motivo de viagem à Vila<sup>20</sup>, ou durante excursões de caçada a locais mais distantes, ou ainda quando fazem trocas de *diárias* (trocas de dias de trabalho, tais como serrar pau para casas ou para canoas). Assim, posso dizer que minha vivência nesse rio foi no ‘médio Arara’ pois embora tenha mantido hospedagem em uma única casa, tive contato com as pessoas das demais comunidades, principalmente a Cachoeirinha, que além de geograficamente muito próxima ao Pifalhão, está ligada por relações de parentesco com esta última comunidade, sendo que as famílias de Seu Lico e de Seu Chico Luciano são

---

<sup>19</sup> Refiro-me a *comunidade* e não *colocação*, pois acredito que esse último termo não se encaixa aos padrões da morfologia social que encontrei ao longo do Arara e na maior parte dos lugares por onde andei. Colocação era a unidade residencial nos seringais da época dos patrões, e era também uma unidade territorial de trabalho. Onde o seringueiro era colocado por seu patrão, embora existissem algumas colocações que abrigassem seringueiros sem patrões ou donos de “suas terras”. A colocação era a unidade mínima de exploração da floresta. Cada colocação incluía a casa, o terreiro, os roçados e uma porção de mata onde se localizavam as estradas de seringa e as áreas de caçada de uma família (Carneiro da Cunha e Almeida, 2002: 145-143). Com o fim do sistema de patrões e com a criação da Reserva paulatinamente muitas escolas foram se estabelecendo e a tendência da maioria das famílias que possuem crianças em idade de frequentar o ensino fundamental é morar próximo às escolas. Esses novos grupos locais autodenominam-se de *comunidades*. Provavelmente o termo *comunidade* surgiu pela influência de novos programas públicos e religiosos que se desenvolveram no território. Contudo nem todos os grupos locais da Reserva são comunidades. O que define uma comunidade não são necessariamente os laços de parentesco, ou a proximidade geográfica das casas. Segundo Gabriela Araújo (1998), uma *comunidade* é uma extensão geográfica constituída de casas (em uma ou mais de uma colocação) cujos moradores têm entre si relações sociais, como por exemplo: vizinhança de caça; troca de diárias e parcerias de marisco ou caçada cotidianamente acionadas. Assim, uma *comunidade* é um fato político: um conjunto de grupos domésticos que se autodenomina como tal, e entre os quais há em geral relações sociais estreitas. Araújo (1998), também propõe a existência de *macro-comunidades*, aqui as relações sociais têm potencialidades para serem acionadas a qualquer momento que se faça necessário, apesar das distancias entre as casas. Dessa forma, a minha unidade de estudo no rio Arara foi a macro-comunidade que tomei a liberdade de denominar de *médio Arara* (cf. o uso da expressão “macro-casa” em Almeida 1993).

<sup>20</sup> “Vila” é como a maioria dos moradores da Reserva se refere à antiga Vila Marechal Thaumaturgo, hoje capital municipal. O Arara é o primeiro grande afluente do rio Juruá na área da REAJ, acima do rio Amônia. Do Arara é possível chegar à Vila “de pés” (a pé), por uma trilha que pode tornar-se quase impraticável na época das chuvas, mas que durante as estiagens dura por volta de quatro a cinco horas; ou pode-se fazer essa viagem de canoa, o que é praticável durante as cheias.

aparentadas entre si por alianças matrimoniais entre dois dos filhos de Seu Lico com as filhas de Seu Chico Luciano.

No intervalo de tempo entre minha primeira viagem ao Arara e a segunda, a comunidade Pifalhão teve um pequeno crescimento demográfico, passando de seis para nove grupos domésticos. O mapa que apresento a seguir (Figura 2) foi desenhado em 2003. Contudo, em 2004, em minha última visita, Bebé, o filho homem mais novo de Seu Lico, havia se mudado com sua família para perto da casa do irmão Nino, e o mesmo fizeram outros dois grupos domésticos: o de Seu Pinoca e o de um de seus filhos, ambos com esposas e filhos.

Antônio Pereira da Silva, Seu Lico, é pai do atual presidente da ASAREAJ, Orleir Fortunato da Silva, e de mais oito filhos e filhas: Pedro, Isael, Nino, Bebé, Boneca, Vanda (*filha de criação*, pois é filha biológica de Orleir) e duas filhas que moram distantes, uma em Porto Velho e outra em Rio Branco. De todos os filhos homens de Seu Lico, apenas Orleir mora distante da comunidade do pai, ocupado com as atividades da presidência e residindo em Cruzeiro do Sul; todos os demais filhos homens moram com suas esposas e filhos bem próximos a Seu Lico. Boneca estuda no ensino médio e mora com a mãe em Cruzeiro do Sul, mas sempre que pode, como no período de férias, vem ao Arara: *“Adoro ficar perto dos meus sobrinhos e ajudar meu pai e meus irmãos”*, afirmou em suas últimas férias no Arara. Vanda é casada com Alailton, um dos filhos de Carlo Rodrigues, e desde de meados de 2003 mora, com o marido, perto do sogro -- Carlos Rodrigues --, cerca de uma hora (a pé, por varadouro) rio acima do núcleo doméstico de seu pai. Vanda já foi casada com um dos filhos de Seu Chico Luciano, Manuel, com quem tem uma filha e mantêm boas relações. Outro grupo familiar que mantêm boas relações com as famílias de Seu Lico e de Seu Chico Luciano é o liderado por Seu Sebastião, mais conhecido como Velho Pinoca. Seu Pinoca é primo da ex-esposa de Seu Lico, ele e seu Lico são amigos e compadres desde a época em que ambos moravam no rio Bagé. Seu Pinoca mudou-se do Bagé para o Tejo e há cerca de um ano atrás mudou-se para o Arara, mais precisamente para o Pifalhão (o velho Pinoca e Doan Mundoca moram em frente a casa de Isael, do outro lado do rio). Quando indagado sobre os motivos de sua mudança, o Velho Pinoca diz que foram vários: o desejo de morar próximo de sua filha Branca, casada com o Raimundo, moradores do Arara há alguns anos; a amizade com a família de Seu Lico, o que garantia

uma vizinhança tranqüila e as riquezas das terras que margeiam o Arara, um local definido por ele como: “*bom de rancho*”<sup>21</sup>.

Em suma, a *comunidade* do Pifalhão é um grupo local formado pela casa de Seu Lico, pelas casas de seus filhos homens casados: Pedro (casado com Suely); Isael (casado com Arlete); Nino (casado com a Bis) e Bebê (casado com a Doda, irmã de Bis) e mais quatro casas que não são aparentadas de Seu Lico: Seu Sebastião, o velho Pinoca (amigo e compadre de Seu Lico) e Dona Mundoca; José (filho de Seu Pinoca) e esposa; Raimundo (filho de Seu Pinoca) e Branca e por fim Adaílido e Maria, (ambos primos de Arlete, a esposa de Isael). No Pifalhão há também duas casas de farinha. Uma das casas é utilizada por Seu Lico, Pedro, Nino e Bebê, a outra fica localizada próxima à casa de Adaildo e é mais freqüentemente utilizada por ele, pelo Izael e por Raimundo.

Já na comunidade Cachoeirinha existem seis unidades domésticas e uma escola. Nessa comunidade moram praticamente todos da família de Seu Chico Luciano, portanto convivem por lá: o próprio velho Chico com sua esposa; Diê, genro de Seu Chico Luciano e sua esposa, Luziete; Tehra, também filho de Seu Chico; Manuel, o Thoco, filho de Seu Chico que atualmente mora sozinho e é ex-marido da Vanda e Antonio (o filho mais velho de Seu Chico Luciano), casado com Maria. Essas cinco casas estão bem próximas umas das outras, dispostas em ambos os lados do rio Arara o qual é atravessado por canoas pequenas inúmeras vezes ao dia. Esse grupo local divide o uso de igarapés e de cacimbas comuns, assim como, a casa de farinha e seus equipamentos. Vizinha a casa de Thoco fica a escola. Pouca coisa abaixo do rio Arara, cerca de uma ou duas voltas localiza-se a sexta e última casa dessa comunidade, a de Aroldo e filhos solteiros. Aroldo é pai de Maria e portanto sogro de Antonio. Aqui meu maior contato foi com a família de Diê e Luziete. Diê é considerado um dos melhores caçadores da região, na cozinha de sua casa, onde tomamos um delicioso açaí encontrei um verdadeiro “kit para tirar *enrasco*”<sup>22</sup>. Pendurado na cobertura da cozinha, assim por entre as palhas, e acima do fogão havia um chumaço de partes não comestíveis de alguns animais já caçados por ele: rabo de quati; rabo de macaco

---

<sup>21</sup> Uma ‘colocação boa de rancho’ é segundo os moradores da Reserva um lugar com boa quantidade e diversidade de caça.

<sup>22</sup> *Enrasco* é o mesmo que *panema*. O assunto panema será muito freqüente no decorrer desse texto, mas ele será pauta detalhada do Capítulo “As *ciências* e a economia simbólica das negociações entre os homens e aos animais na REAJ”.

paruacu; rabo tatu, asas de nambu e um bico de tucano. Esse aparato todo serve para o caçador fazer defumação e tirar enrasco. Tímido e reservado Diê mantinha-se calado e costumava se enrubescer quando eu o elogiava pelos conhecimentos dele sobre as matas e os animais. O filho mais novo de Diê é conhecido por todos pela sua baixa estatura e pele morena, como *Caiporinha* ou *Caboclinho da mata*. As crianças e os adultos sempre o chamam assim, o que gera muitos risos, mas ele não parecia se incomodar com isso, embora seu jeitinho calado e observador.

A comunidade Cachoeirinha fica a cerca de uma hora de caminhada do Pifalhão, ou a uns seis quilômetros de distância - no ritmo dos moradores, pois o pesquisador *brabo*, que vem da cidade, caminha mais lentamente. A distância de uma hora de caminhada entre a Cachoeirinha e o Pifalhão não apresenta uma limitação para a manutenção das alianças de parentesco e de amizade entre duas parentelas locais – a liderada por Seu Lico, no Pifalhão, e a do Seu Chico Luciano na Cachoeirinha. Duas das filhas de Seu Chico Luciano, Doda e Bis, são esposas de filhos do Seu Lico - Bebê e Nino respectivamente. Aos domingos, o movimento no rio Arara e nos varadouros de ambas as suas margens é intenso: é dia de descansar, de fazer visitas e, para os homens, dia de jogar pelada, na quadra de futebol que fica entre as casas de Pedro e de Israel, na comunidade Pifalhão.

A primeira vez que vi Seu Lico, estávamos na ASAREAJ, ele estava esperando o batelão voltar para Reserva. Havia feito uma viagem a Cruzeiro do Sul a fim de fazer compras e buscar uma namorada daquela época que morava na cidade. Por esses tempos Seu Lico que é separado de sua primeira esposa morava sozinho em uma casa agradável, mas de que ele se envergonhava por estar sem paredes laterais, a casa localiza-se na comunidade Pifalhão à margem do rio Arara. A namorada dele não quis sair da cidade para morar no interior e Seu Lico seguia sua viagem de volta solteiro. A esse respeito ele me disse: - *“Não quero sair do meu canto, por mulher nenhuma saio de lá, eu queria que ela fosse morar comigo. Na cidade é que eu não moro e o tanto de praga (carapanãs / pernalongos) que tem, vir pra cá (Cruzeiro do Sul) pra ficar passando fome, eu não. Gosto é do meu canto, onde moro com meus filhos e tenho o meu trabalho. Lá no Arara é muito bom, você vai gostar de lá.”* Lembro-me que minhas primeiras impressões sobre ele, hoje confirmadas como traços de sua personalidade, foram a de um homem decidido, experiente, cheio de vida, bem religioso, de muita fé e bastante divertido. Desse nosso primeiro contato lembro-me bastante do momento em que fomos apresentados: ele me cumprimentou com um forte aperto de

mão e disse: “*Antônio Pereira da Silva, morador do Paranã Arara e fiscal colaborador.*” Sentou-se ao meu lado e disse, sacando do bolso uma carteira: “*Vou lhe mostrar minha carteira de fiscal colaborador do IBAMA.*” Seu Lico se orgulha muito desse título e nesse mesmo encontro contou-me como foi difícil o trabalho de fiscal logo no começo da Reserva devido os problemas de legitimação dessa atividade e até hoje, menos pelos problemas de legitimação e mais devido a falta de recurso financeiro para realizar a fiscalização.

Outra lembrança dos primeiros encontros que tive com Seu Lico já se localizam no Arara. Seu Lico me acompanhou em minha viagem da Foz do Tejo ao Arara e na canoa ele vinha na proa, eu sentadinha no meio e Seu Manuel no motor. Quando entramos no Arara, vindo do rio Juruá, a paisagem se transforma: a calha do rio Arara é bem mais estreita e a vegetação das margens fica muito mais próxima aos olhos de quem está na canoa. Por causa do barulho do motor eu infelizmente mal conseguia ouvir o Seu Lico que foi a viagem toda narrando seus conhecimentos e intimidades com aquela região. Ele dizia os nomes dos paus, dos pássaros que por ali estavam voando, identificava as colocações por nomes das famílias habitantes. Mostrava os rastros de animais no barro das beiradas do rio. Apesar de ter escutado pouco o conteúdo da narrativa eu ia me sentindo segura de estar entrando num lugar novo para mim, mas acompanhada de uma pessoa com tantas experiências acumuladas e com uma ligação afetiva tão bonita com o lugar onde mora.

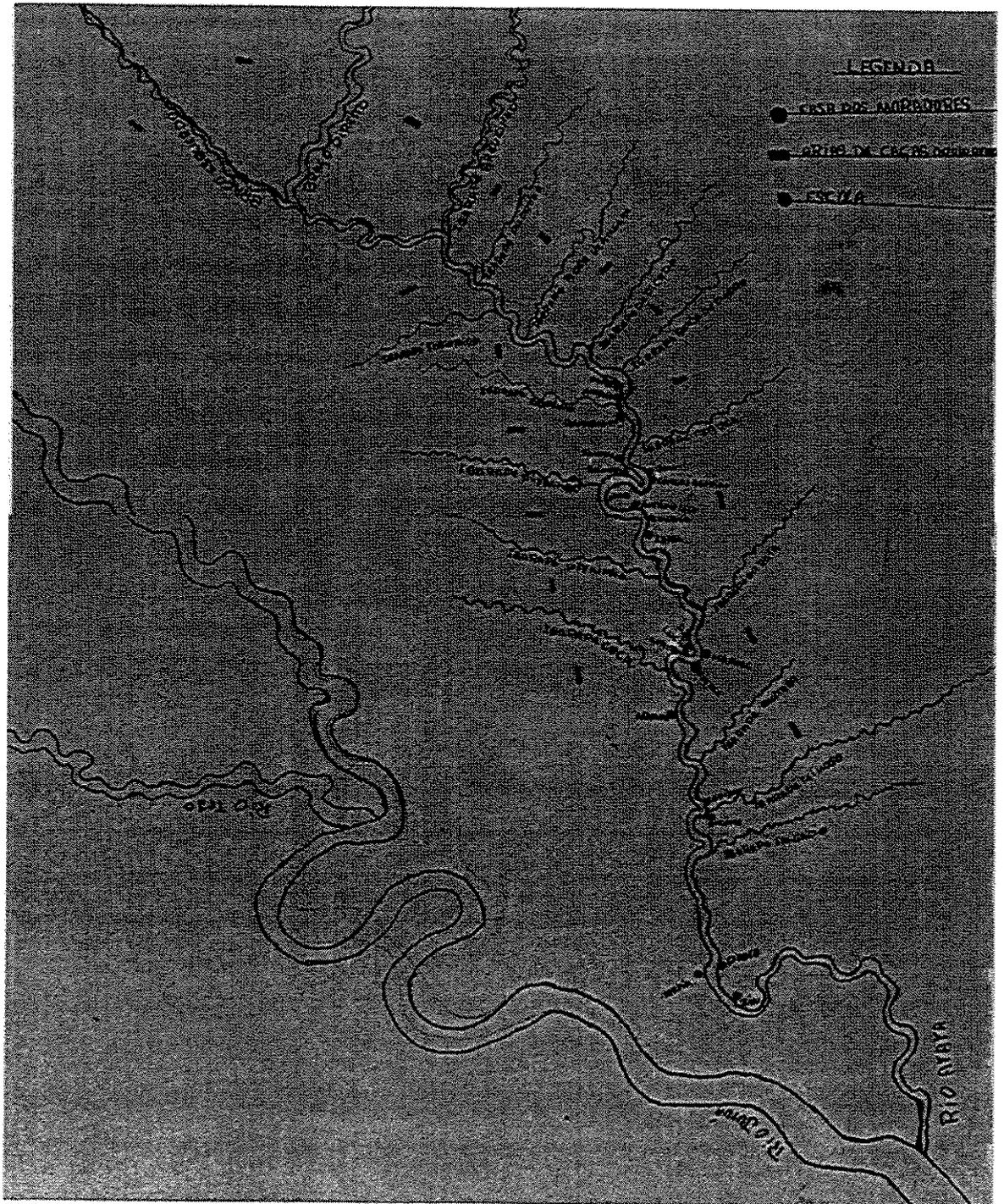
Durante a minha estadia no médio Arara, de fato já em minha primeira semana, era a Semana Santa e nesses dias não se pode comer carne de caça. A semana toda é considerada especial, pois é a Semana da Páscoa, mas nos “*Dias Grandes*” ou “*Dias Santos*” - quinta e sexta-feira - as restrições são maiores. Nesses dois dias ninguém pode trabalhar no pesado, comer carne de qualquer espécie – nem de criação e nem da mata -, bater em crianças e alguns dizem que não se pode tomar banho também. Seu Lico e Arlete dizem que foi o Irmão José que pregou esses sacrifícios para os dias Santos e que se a pessoa desrespeitá-los *pode se dar muito mal*. Dessa forma, no começo da semana as pessoas estão empenhadas em realizar tarefas para as preparações dos *Dias Grandes*. Tais tarefas consistem em *mariscar*; tirar açaí; arrancar e debulhar milho para as mulheres pilarem e então cozinham o delicioso *mucunzá*; fazer massa de *beleu* (bolo de macaxeira); moer cana para fazer mel ou para fazer *gramixó* (açúcar mascavo), e caçar para os dias em que será permitido comer carne (sábado e domingo). Mas não é bom sair para as matas ou realizar tarefas árduas, como construções e outras atividades ligadas ao roçado.

Foi uma semana muito agradável para mim, pois as pessoas da comunidade se reuniam o tempo todo para tais preparações e o trabalho em mutirão era muito interessante para conhecer as pessoas e entender um pouco das relações entre os vizinhos. Além disso, pude provar essas delícias da floresta, que para uma vegetariana se apresentavam como um manjar dos deuses em meio a tanta carne e farinha ingerida no dia-a-dia nas refeições da Reserva.

Atualmente 29 famílias (unidades domésticas) moram ao longo do Rio Arara em perímetro da Reserva. Lá funciona uma escola, na qual estudam cerca de 22 crianças. Há também uma base do programa do governo estadual de alfabetização para adultos, o antigo MOVA, cuja sede é a casa de Seu Lico.

A **Figura 2** ilustra a riqueza de rios e igarapés que existem no Arara, afluente do Juruá. Ela revela também a quantidade de casas que existem nesse pequeno recorte geográfico da Reserva Extrativista do Alto Juruá e as várias possibilidades de matas para a realização da atividade cinegética pelos caçadores dessa região.

**Figura 2: Mapa do Rio Arara por Bebê**



**Figura 2 Mapa livre (sem escala) desenhado pelo Bebê, filho mais novo de Seu Lico que coincidentemente tem o mesmo apelido que o autor da figura 1 e também foi um dos mais jovens monitores de caça do Projeto.**

## Subindo o rio Tejo

Ao subir o rio Tejo, encontramos inúmeras comunidades, e como o motor da canoa sempre avisa a passagem dos viajantes, algumas pessoas aportam na margem do rio e ‘*dão com a mão*’ à canoa, que nesse caso, conforme manda a etiqueta, deve parar. Essa regra de etiqueta, além de parecer bem educada para o visitante, é um mecanismo importante para a comunicação, já que muitas vezes os viajantes trazem consigo mensagens e lembranças das pessoas que estão distantes. Essas mensagens, porém, podem ser dadas por meio de gritos para os conhecidos da margem, sem que haja a necessidade de parar a canoa a descer dela. Por isso, o significado dessa regra de etiqueta vai além da função comunicativa: a regra de etiqueta tem o sentido formal. Ela implica que o visitante desconhecido *deva* parar quando o morador ‘*dá com a mão*’, sob pena de parecer agir de maneira desafiadora e agressiva. Assim, a etiqueta é também uma maneira de afirmar a autoridade dos moradores sobre o território, tratando-se de desconhecidos. Ela permite assim que os moradores fiscalizem o território, verificando o movimento de quem circula de canoa, e checando sua boa fé.

Subindo o rio Tejo hospedei-me em quatro casas localizadas em comunidades distintas.

Uma delas foi a casa de Antônio Caxixa, um amigo que já conhecia desde minha primeira viagem à REAJ e que sempre me oferecia hospedagem. Embora nascido no Alto Tejo (na antiga colocação Boa Vista), hoje a casa de Caxixa e de sua esposa Nalva localiza-se na comunidade Cinco Voltas. Entretanto, Caxixa já morou fora da Reserva por um bom tempo – no Amazonas e “*na Thaumaturgo*”. Bem próxima à casa da família de Caxixa moram Seu Nonatinho Sanfoneiro, Dona Marina e filhos e, em uma outra casa o genro de Seu Nonatinho, João do Crato. A rotina de meus dias na região da Cinco Voltas foi dividida entre essas casas, onde pude aprender a fazer farinha com coco e enquanto isso ter boas conversas sobre política local, caça e sobre as experiências de cultivo das mais diversas

plantas por Caxixa<sup>23</sup>. Como não podia deixar de ser, pude ouvir a música da sanfona de Seu Nonatinho; é incrível a dedicação desse velho seringueiro a seu instrumento musical.

Bem mais acima desse rio – na localidade chamada de Cachoeira do Lago – hospedei-me na casa de Maria e Pedrinho. Pedrinho é filho do primeiro casamento de Dona Mariana, mas foi criado por Seu Milton, com quem Dona Mariana é casada até hoje, e a quem chama de pai. Bem próximo à casa de Pedrinho localiza-se uma escola onde Maria lecionava até o final de 2003. A partir de 2004 essa escola foi desativada, e tanto os estudantes como a Maria foram transferidos para a escola da Restauração, uma vila nas proximidades da Cachoeira do Lago. Pedrinho é considerado bom caçador – “o melhor caçador de todos os filhos de papai”, disse-me Antonio, seu irmão. Pedrinho é calmo, apesar de considerar-se uma pessoa nervosa antes de virar crente. Além de serem ótimos anfitriões, Pedrinho e Maria são muito carinhosos com seus filhos e os dois netos que criam. A casa tem uma harmonia bastante alegre e aconchegante. Geralmente, após as refeições, sentávamos na varanda da casa e, com a vista de uma linda curva do Tejo, conversávamos por horas sobre as ciências da mata e dos caçadores. Contudo, Pedrinho não permitiu que eu o acompanhasse na mata, alegando que a área de caçada por onde ele anda é muito *cerrada* e distante, por isso eu não agüentaria a caminhada – o que interpretei como atenção e cuidado para com a pesquisadora da cidade, mas há a possibilidade da razão ser outra ou serem várias, uma delas é: o risco de uma mulher inexperiente enrascar o caçador ou as matas por ele utilizadas.

Aproximadamente a meia hora de motor acima da Cachoeira do Lago, está *as Sete Voltas*. Uma localidade onde residem quatro unidades domésticas cujo líder local é o patriarca Seu Milton. Aqui, logo a beira do rio Tejo, encontramos três casas bem próximas:

---

<sup>23</sup> Na época em que Antonio Caxixa morou fora da Reserva, teve a oportunidade de participar de cursos da EMATER oferecidos geralmente para assentados do INCRA, desses cursos Caxixa traz uma boa bagagem de conhecimento sobre uso de hortaliças, adubo orgânico, rotatividade de culturas e principalmente de sistemas agroflorestais. Caxixa é bem conhecido por todos na Reserva por ser bom agricultor e por fazer uma das melhores farinhas da REAJ. Ele cultiva várias espécies de macaxeira, as quais utiliza para diferentes fins. Trabalhei três dias com ele e com a família toda na casa-de-farinha, e enquanto o processo da farinha se desenrolava conversávamos muito. Ademais, Caxixa já foi monitor do Projeto de Pesquisa e Monitoramento e coordenou alguns treinamentos de fábrica da ‘*farinha de Cruzeiro do Sul*’ – limpa, fina, crocante e de cor agradável, tida como de qualidade excepcional fora da Reserva e muito apreciada em todo o sudoeste amazônico. Essa farinha, vendida em Marechal Thaumaturgo ou em Cruzeiro do Sul, pode conseguir preços de R\$ 20,00 a 35,00 reais – em comparação com a farinha ordinária, cujo preço seria de R\$ 15,00 a 20,00 reais. Caxixa afirma que a farinha dele já tem compradores certo e que sempre alcança o valor máximo do mercado, devido à sua alta qualidade.

a de Seu Milton e sua esposa Dona Mariana; a de Osmildo e sua esposa Rozilda e a de Cidoca (separado a pouco tempo) e seus filhos. Cidoca e Osmildo são filhos do casal Mariana e Milton. A quarta casa fica um pouco mais afastada dessas três, localiza-se mais para ao centro da mata, nela mora Lourdes, a filha mais nova de Dona Mariana e Seu Milton, uma morena bonita e muito trabalhadeira, que é casada com o Mário.

Na ‘Sete Voltas’ me hospedei na casa de Seu Milton e Dona Mariana: um lar também muito agradável com pessoas acostumadas a visitas. A casa tem um gostoso movimento de gente, geralmente filhos, genros, noras e netos circulam por lá todos os dias.

Apesar da escolha do filho Pedrino e a esposa dele Maria em se tornarem crentes, o resto da parentela de Seu Milton não comunga dessa opção, embora a respeitem. Seu Milton é um homem de muita fé. Quando está em casa descansando, deita-se em uma rede na sala, apanha os óculos e os livros de hinários e passa horas lendo e meditando sobre os ensinamentos do Santo Daime. Nem todos da casa fazem uso da *aiuasca*<sup>24</sup> (as mulheres: Dona Mariana e duas netas solteiras criadas por ela não a utilizam). Contudo, a casa de seu Milton é um espaço onde pessoas se reúnem para a realização do trabalho do Daime (*Banisteriopsis* e *Psychotria*)<sup>25</sup>.

Dona Mariana tem fortes feições indígenas herdadas de sua mãe, uma índia da etnia Contanaua pega nas correrias<sup>26</sup>. Lúcida, ela é uma daquelas senhoras que nunca cansamos de escutar, principalmente se for ao pé do fogo na cozinha ou nos banhos de igarapé.

Por fim, um pouco acima das Sete Voltas, localiza-se a Restauração – local de destaque na história da criação da REAJ – hoje uma pequena vila. Na Restauração moram aproximadamente 294 pessoas, cerca de 56 famílias (dados informados pelo cadastro da agente de saúde local – a Mariazinha). A Restauração é local de bastante movimento. É um espaço de política e festa, principalmente em agosto, quando ocorre o *novenário*. Na Restauração moram as famílias de mais dois dos filhos de Seu Milton e Dona Mariana:

---

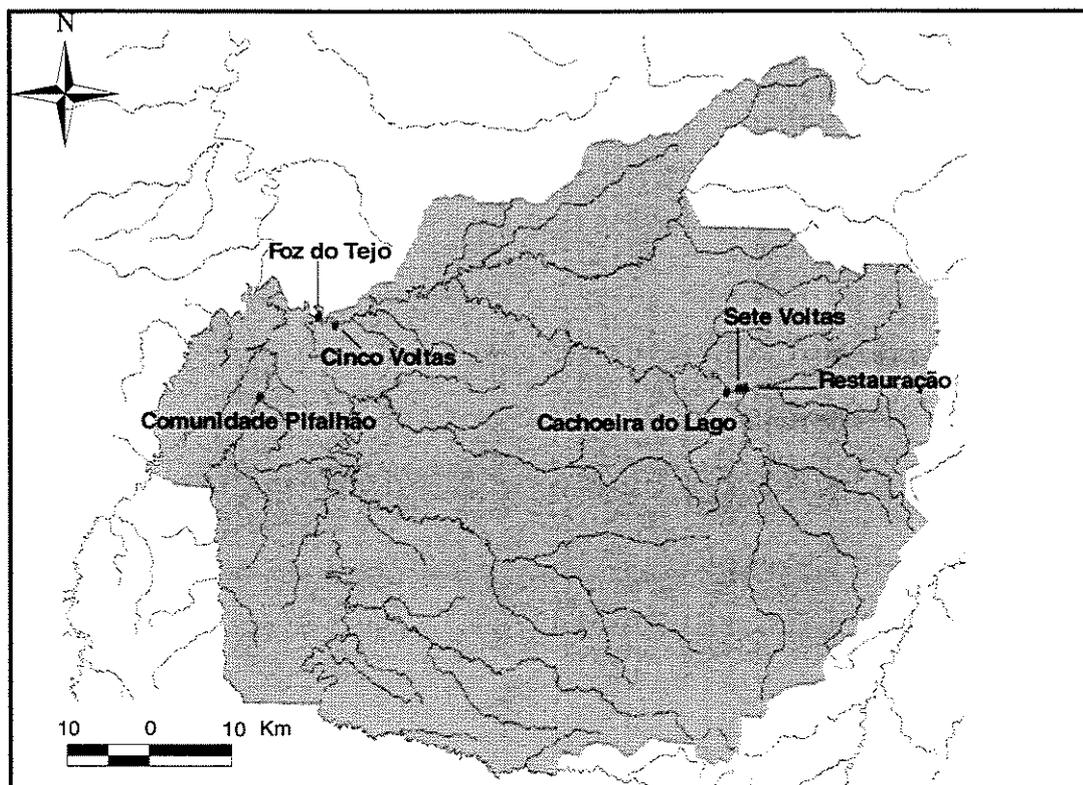
<sup>24</sup> Uso o termo *aiuasca*, em vez de “*ayahuaska*”, pois essa é a forma local, assim como o termo “*cipó*” também é utilizado localmente. “*Ayahuaska*” é a pronúncia mais comum usada em centros urbanos.

<sup>25</sup> A história da família “Milton” é narrada com detalhes no livro de Mariana Ciavatta Pantoja, publicado em 2004 sob o título *Os Milton: cem anos de história nos seringais* pela editora Massangana (Pantoja 2004).

<sup>26</sup> Para além do livro de autoria de Mariana Pantoja algumas das lindas memórias de Dona Mariana podem ser encontradas no livro de Cristina Wolff (consultar Referências Bibliográficas).

Antonio (o Tonho) e Damião (o Dão). As casas dessas duas famílias estão bem próximas e ambas são vizinhas da casa do cunhado e viúvo Luis Fontenele (que foi casado com Cilene, uma das filhas de Dona Mariana e Seu Milton). Na Restauração hospedei-me na casa de Tonho e Mariazinha, uma casa também bastante agitada, tanto pela maneira simpática do casal receber as pessoas, como pela posição de Mariazinha como agente de saúde. Aqui na Restauração tive bastante contato com: o casal que me hospedou; a alegre família de Dão e Francisca; Dona Cosminha (esposa do Osterno e sobrinha de Seu Milton com quem praticamente foi criada, após o falecimento de sua mãe) e Almir (um monitor de caça que recentemente mudou-se para a Restauração).

**Mapa 3: Localidades do trabalho de campo na Reserva Extrativista do Alto Juruá**



Fonte: ISA 1991, Projeto de Pesquisa e Monitoramento Participativo em Áreas de Conservação Gerenciadas por Populações Tradicionais.

## **A estrutura da dissertação: uma sinopse dos capítulos**

Após este capítulo introdutório, o próximo, “Etnografia por imagem” trará fotos de alguns dos interlocutores desta pesquisa e de algumas situações do trabalho de campo. Acredito que a imagem fotográfica pode ser uma linguagem alternativa a serviço da tradução etnográfica. Assim sendo, este Capítulo é uma espécie de etnografia realizada com poucas palavras. Todavia, ele é, essencialmente, uma tentativa de concretizar os rostos das personagens que aparecerão ao longo do texto.

O segundo Capítulo, “Teorias e Hipóteses sobre a relação entre humanos e não humanos”, apresentará o horizonte de referencial teórico que balizou: minhas preocupações acerca da problemática dessa pesquisa; minhas hipóteses sobre a relação entre os moradores da Reserva Extrativista do Alto Juruá e os animais e por fim minhas discussões sobre esse tema. Contudo, apesar deste Capítulo trazer uma revisão bibliográfica dos assuntos em pauta ele não pretende esgotar a bibliografia interessada, seja pela sua generosa extensão, seja pela diversidade de focos abordados.

O Capítulo III revela as características gerais da prática cinegética na Reserva Extrativista do Alto Juruá. Ele tratará principalmente: das técnicas de caça e do sistema de repartição da carne caçada, a *vizinhança*. Ademais ele trará um quadro com os animais mais caçados na REAJ e uma breve descrição das preferências e interdições alimentares dos moradores dessa Reserva acerca dos animais da floresta.

A economia venatória praticada na Reserva Extrativista do Alto Juruá é matizada por fortes traços simbólicos, os quais operam a balança econômica controlando o acesso ao recurso fauna por meio de negociações entre as partes envolvidas nos eventos de caça: humano (caçador); animal (presa) e responsáveis pelas coisas no mundo. No Capítulo IV veremos que a caça é por felicidade: “*quem é feliz caça menos e come mais*”, *ser feliz é o contrário de estar panema*, o caçador feliz é aquele que sai à mata e vê muitos bichos, os bichos são *mansos* e assim, ele consegue um bom rancho para levar para casa. Aqui o leitor

encontrará como os caçadores podem evitar panema e conseguir felicidade na mata fazendo uso da sua “*ciência*”. Ainda nesse capítulo abordarei a idéia da proteção das coisas no mundo – “*para cada vivente que existe Deus deixou um dono*”, o que baseia a existência de uma sobrenatureza de dupla face (dos encantos e das divindades cristãs) que protege e controla os seres do mundo. Por fim, trabalharei a idéia de que as diversas influências: científicas, cristãs e indígenas configuram um sincretismo que exige de cada caçador constantes negociações entre diferentes pontos-de-vista já que não existem seres humanos especializados na tradução do sentido das coisas no mundo. Aqui é a imagem dos pequenos xamãs fragmentados que vem a tona.

No Capítulo V o foco está voltado para as categorias animais. Este Capítulo convida para o estudo da relação entre humanos e animais na Reserva Extrativista do Alto Juruá a compreensão da lógica classificatória dos animais da floresta. Aqui falarei do binômio classificatório *manso e brabo* e como ele opera tornando inteligível as relações dos humanos entre si e desses com os demais *viventes*. É também objetivo do Capítulo V compreender as teorias locais sobre a ontologia da floresta e o lugar que nela ocupam animais e humanos, bem como compreender como essa ontologia conforma a classificação zoológica local, e ao mesmo tempo as práticas de uso do recurso fauna descritas no capítulo anterior. Há ainda uma seção que trata exclusivamente da relação dos humanos com o jabuti, isso porque o caso do jabuti é interessante pela diversidade de papéis e de modos de interação em que aparece. As anedotas cuja personagem central é o jabuti são divertidas e estimulantes para pensarmos as contradições da lógica perspectivista alocada na oposição manso e brabo.

O Capítulo VI é dedicado a uma etnografia dos conflitos que envolvem a atividade cinegética na Reserva do Alto Juruá e a importância dessa atividade na vida sócio-política dos habitantes dessa floresta. Aqui o leitor será apresentado à idéia de que a *floresta é o mercado do seringueiro*. O principal objetivo deste capítulo é destacar que a atividade cinegética exercida na REAJ é pensada e gerenciada pela população residente nessa área. Aqui veremos que o gerenciamento do uso do recurso faunístico por essa população está apoiado nos costumes e ao mesmo tempo na criação de regras práticas e de códigos simbólicos.

E por fim a última parte, “Considerações Finais”, traz um resumo dos principais destaques pontuados nos capítulos anteriores. Trata-se de uma revisita às conclusões parciais junto ao esforço de relaciona-las e alinhar o todo do pensamento enunciado durante o desenvolvimento da dissertação. O fio condutor perpassa claramente pelos interesses da biologia da conservação em conexão com um olhar antropológico - próximo ao do nativo, habitante de Unidades de Conservação de Uso Sustentável, mais especificamente: Reservas Extrativistas.

\*\*\*

No início desse capítulo, vimos que Toinho Alves escreveu: “Amigo leitor descalce as sandálias. Você está entrando em território sagrado. [...] O leitor amigo deseja entrar? Calce as sandálias, o terreno é perigoso.” Bem, feita essas apresentações creio que o leitor tem um horizonte para resolver se continua a leitura ou desisti por aqui. É bom decidir também sobre suas sandálias. Calçado ou descalço: seja bem vindo!

## **Capítulo I: Etnografia por imagem**

Nesta seção o leitor será apresentado à Reserva Extrativista do Alto Juruá e à algumas das personagens desta pesquisa. A novidade aqui é que essa apresentação será realizada por imagens, poucas palavras são instrumentos de complementação das fotos<sup>27</sup>. A idéia é ilustrar e materializar eventos e alguns dos rostos de interlocutores desta pesquisa.



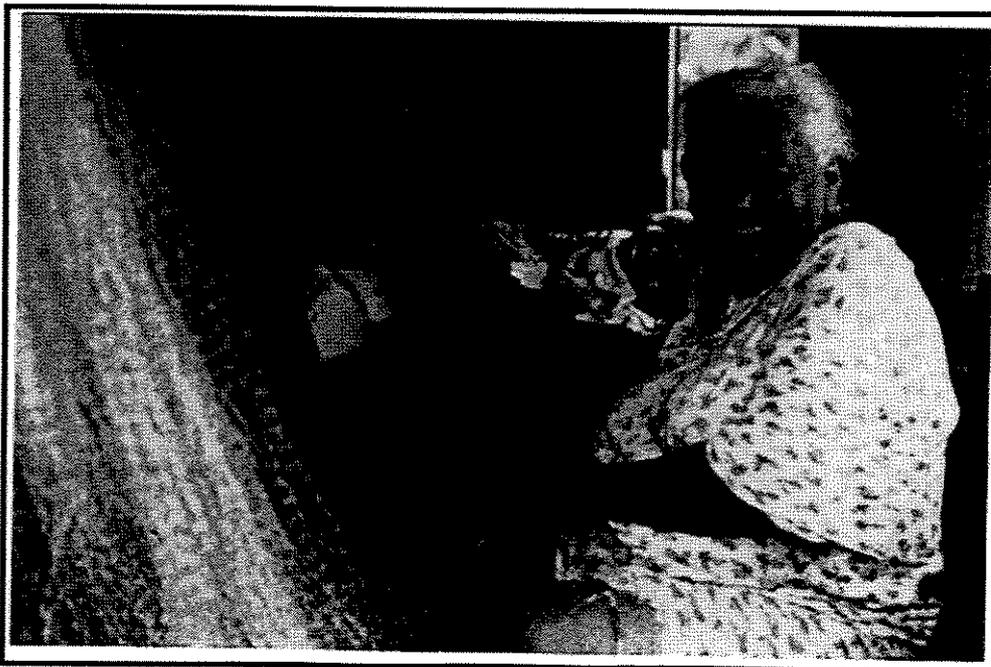
**Antônio Pereira da Silva, Seu Lico como é mais conhecido. Um dos grandes prazeres de Seu Lico é tocar cavaquinho. Na cozinha da casa de Pedro, vizinho e filho dele, ele posa para uma foto.**

---

<sup>27</sup> Todas as fotos foram tiradas pela autora desta pesquisa.



**Dona Antônia, Neuda e Rossana (filha de Neuda), são os adultos, da esquerda para a direita; as crianças são algumas das netas e bisnetas de Dona Antônia: difícil lembrar o nome de todas elas.**



**A querida Dona Antônia, moradora da Foz do Tejo e grande contadora de histórias. Na sala da casa da filha Neuda ela arremata a tarrafa do neto.**

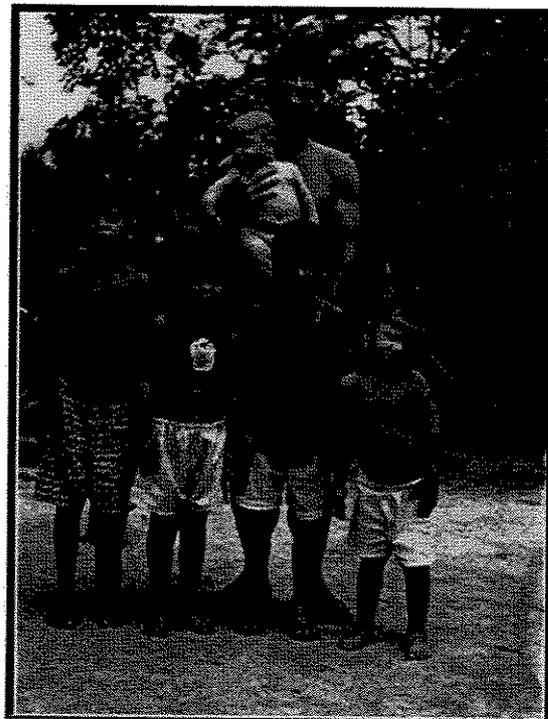


**Maria, a  
esposa de  
Nonatinho.  
Aqui na  
janela da  
casa dela, na  
Foz do Tejo.**

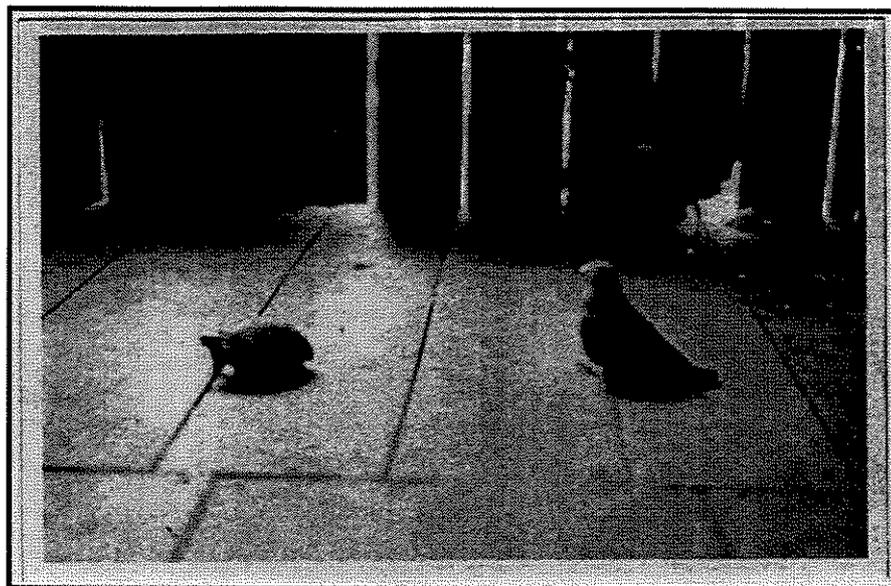
**Nino, um dos filhos de Seu Lico. Atualmente Nino trabalha de piloto no  
batelão da ASAREAJ, aqui estávamos de viagem, descendo o rio Juruá.**



**Pedro, filho de Seu Lico, morador do Pifalhão e seus filhos: (da esquerda para a direita) Jardel; Marcelo; Boneca; Jardene; Flavio e Dagid (no colo de Pedro). Minha família no Arara.**



**Sueli, esposa de Pedro, na cozinha da casa dela ela alimenta o filhote de mutum (*Crax miu*) que a família estava criando.**

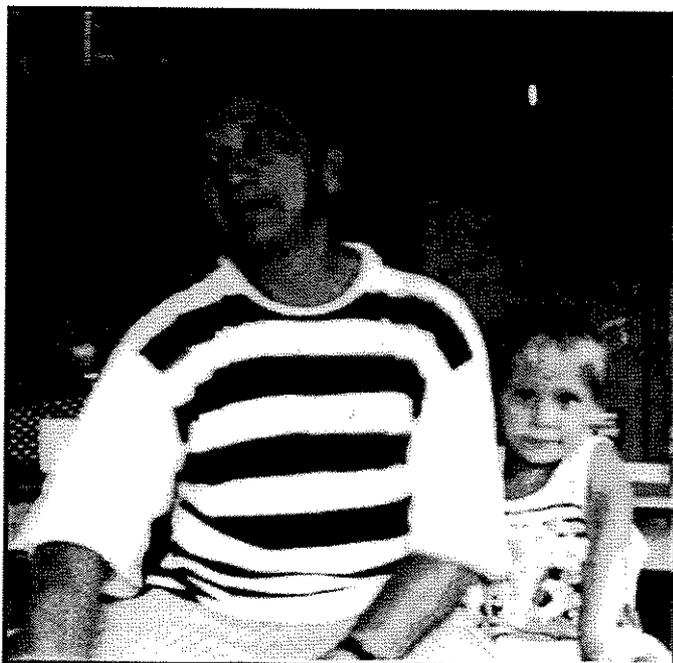
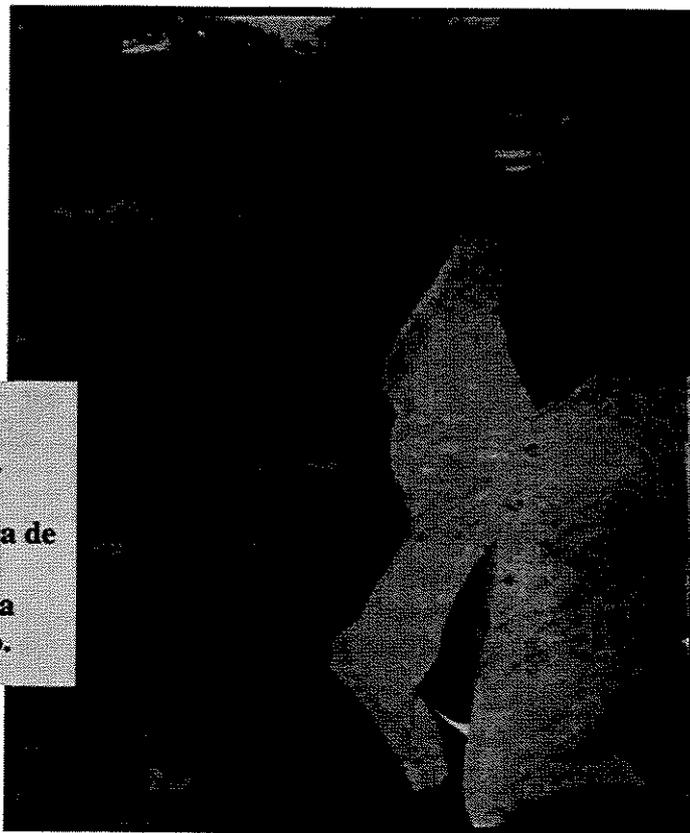


No chão da cozinha de Dona Mariana podemos encontrar os animais que ela cria como xerimbabos. Em foco uma jabotinha (jabuti fêmea) e um dos periquitos estimados por Dona Mariana. O pintinho é criação também, mas não xerimbabo.



Marieta e Dona Mariana, filha e esposa de Seu Milton, moradores do alto Tejo.

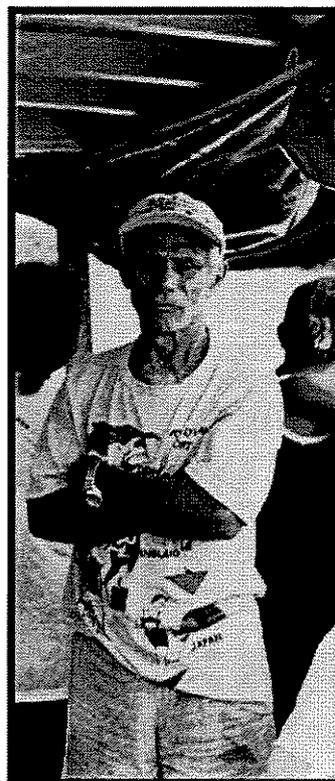
**A simpática  
Mariazinha,  
esposa de  
Tonho e nora de  
Seu Milton.  
Moradora da  
Restauração.**



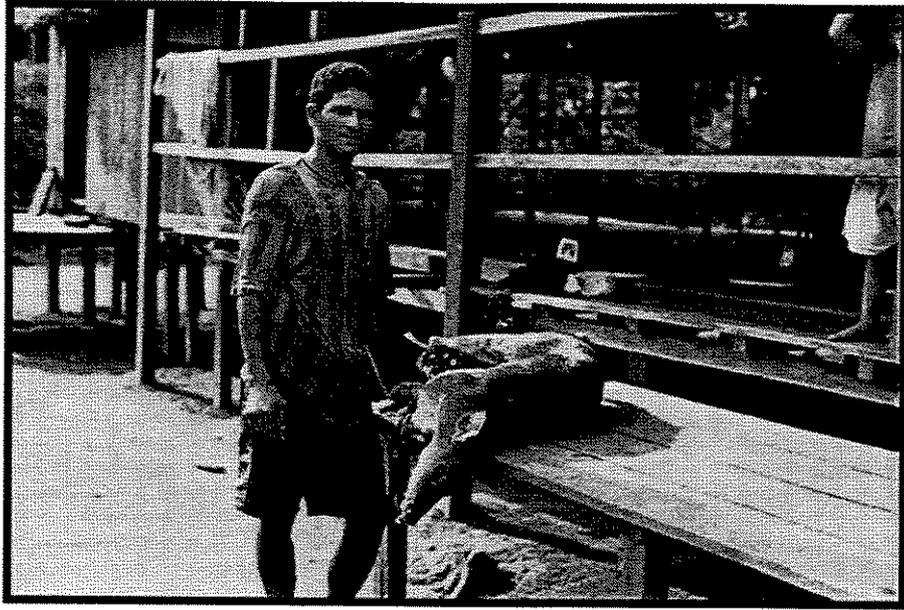
**Pedrinho e um  
de seus netos.  
Pedrinho é filho  
de Dona  
Mariana e  
enteado de Seu  
Milton, a quem  
ele chama  
carinhosamente  
de papai.**



**Nonatinho  
Sanfoneiro,  
morador da  
comunidade  
Cinco Voltas  
localizada no  
baixo rio Tejo.**



**Seu Sebastião  
ou Velho  
Pinoca, ex-  
seringueiro do  
rio Bagé e  
atual morador  
do Pifalhão,  
no rio Arara.**



**Isael** filho de Seu Lico, mais um dos moradores do Pifalhão no rio Arara. Aqui Isael acabara de voltar da mata, caçou uma veada (*Mazama americana*).

**Pedro** ao voltar de uma caçada feliz: dois caititus (*Tayassu tajacu*) do mesmo bando.



## **Capítulo II: Teorias e hipóteses sobre a relação entre humanos e não humanos**

### **Apresentação**

Esse capítulo foi construído essencialmente por leituras e reflexões de textos interessados na relação entre sociedades humanas e o mundo natural. Ele não pretende ser uma exaustiva revisão bibliográfica, pois, além de muito extensa, a bibliografia na área apresenta perspectivas muito diversas; privilegiei aqui a literatura antropológica que focaliza com um viés simbólico a interpretação da relação homem-animal. Assim, esse capítulo funciona mais como enunciador de meus referenciais teóricos do que propriamente como formulador de uma revisão bibliográfica geral acerca do assunto. Aqui também incluo minhas hipóteses de pesquisa, as quais propõem possíveis respostas às frentes de preocupações já enunciadas acima.

### **As teorias afins**

A relação homem e natureza está engendrada pela cultura, pelas experiências acumuladas por uma população ao longo de gerações e pelos valores sociais e políticos que envolvem essa relação (Moran, 1990). Toda sociedade cria uma idéia do que seja natureza, assim o conceito de natureza não é natural (Gonçalves, 1990). Segundo Reigota (1995), o termo meio ambiente é uma representação social e não um conceito científico:

*“o lugar determinado ou percebido, onde os elementos naturais e sociais estão em relações dinâmicas e em interação. Essas relações implicam processos*

*de criação cultural e tecnológica e processos históricos e sociais de transformação do meio natural e construído.” (Reigota, 1995:14)*

Segue-se daí que a compreensão das diferentes representações sociais deve ser a base da busca de negociações e respostas para os problemas ambientais. Nenhuma ação humana intencional sobre o ambiente pode começar sem a existência de representações (Godelier 1981). Essas representações não são de modo algum apenas reflexo das condições materiais de produção. O modo como filtramos coisas da realidade e percebemos-la contribui para sua interpretação e assim para a organização das relações sociais. É a produção do sentido das coisas no mundo. No tratamento histórico de sua obra sobre a relação do homem com o mundo natural, Keith Thomas (1988) julgou ser impossível desemaranhar o que as pessoas sentiam sobre animais e plantas do que elas pensavam sobre si mesmas. Descola (1989) e Ingold (1994) também afirmam que há uma correspondência entre a maneira como lidamos com as diferenças existentes entre nós e os animais com a maneira como trabalhamos as diferenças entre nós (indivíduos sociais).

### **Natureza e cultura**

A fronteira entre natureza e cultura já foi vista como uma fronteira conceitual universal. Estudos etnográficos revelam que essa afirmação não é verdadeira para todas as sociedades (Galvão, 1976; Descola, 1989; Viveiros de Castro, 2002). Animais e natureza, em algumas sociedades, não são entendidos em oposição ao cultural ou social. Há sociedades que não projetam diferentes valores para homens e para animais, como podemos notar nos Achuar, estudados por Descola. Assim, entender as fronteiras entre natureza e cultura, e mais especificamente homens e animais significa estudar contextos históricos e culturais específicos.

Lévi-Strauss (1982) propõe que a separação entre o estado de natureza e o estado de cultura seja usada como um instrumento metodológico. Isso me parece apropriado para nos fazer construir, ou talvez desconstruir, algumas características da humanidade ou do ser humano: este que é ao mesmo tempo um ser biológico e um ser social, o que para ele significa aproximadamente o mesmo que um ser simbólico. Pensar essa separação como

uma questão metodológica não impede Lévi–Strauss, contudo, de afirmar que as respostas humanas aos diferentes estímulos não são apenas de caráter biológico, pois são mediatizadas por uma ordem simbólica.

O tema natureza e sociedade vem sendo tratado pela Antropologia desde muito cedo, e a Amazônia sempre foi objeto privilegiado de estudos sobre as relações humanas com a natureza. Em 1946 Julian Steward editou o famoso *Handbook of South American Indians*. Essa época, chamada por Eduardo Viveiros de Castro (2002) de época da “*velha síntese*”, foi marcada pela combinação do culturalismo e do difusionismo (da escola de Boas), e pelo determinismo geográfico acrescido da influência do evolucionismo cultural, trazido por Julian Steward. Com a publicação do *Handbook*, Steward lança os fundamentos dessa “*velha síntese*”, fundando a ecologia cultural de forte influência sobre a parte da antropologia amazonista. A discussão dessa antropologia praticada exaustivamente em território amazônico se dava sobre os “*fatores limitantes*” de natureza ecológica, e os esquemas culturais eram vistos e analisados em termos biologizantes (influenciados pela teoria da seleção natural de Darwin e do neo-darwinismo), e particularmente pela noção de “*adaptação*”. Era a cultura moldando-se segundo as limitações geográficas e adaptando-se à pobreza ecológica das chamadas “*terras baixas*”. Os ecólogos culturais viam os povos amazônicos como dotados de uma organização social simples e limitada em sua escala demográfica pela pobreza do solo e pela dispersão da “*proteína*” (leia-se caça) na floresta: a pobreza da organização social seria assim consequência dos fatores limitantes do modo de vida na selva. Assim, as monografias dessa corrente tentavam entender quais eram as determinações ambientais que respondiam por esses aspectos simples das economias nas sociedades amazônicas.

A antropologia européia desponta como uma nova alternativa de entender as sociedades nativas da Amazônia. Tal antropologia não via as limitações ambientais como a única causa dos fenômenos sociais e simbólicos. Essa antropologia, com raízes na escola de Durkheim e de Mauss, e influenciada pelo culturalismo de Boas, foi representada sobretudo por Lévi–Strauss. Ela preocupou-se em compreender os sistemas sociais e simbólicos dessas sociedades amazônicas levando em conta, mas sem reduzi-los, a efeitos de uma causalidade ecológica. Eles não viam a “*simplicidade*” das economias indígenas, por exemplo, como um simples efeito da pobreza tecnológica e ambiental (por exemplo,

ausência de técnicas agrícolas intensivas). Aqui podemos apontar para Marshal Sahlins, em seu texto intitulado “A primeira sociedade da afluência”, publicado em 1972 a partir de idéias formuladas em 1969<sup>28</sup>. Nesse texto, Sahlins afirma que as sociedades de caçadores e coletores não exercem uma economia de carência; elas primam pela liberdade no uso do tempo e dos recursos, que orientam não para a acumulação material, e sim para o bem-estar do grupo. Ele demonstra com dados quantitativos que a produção dessas sociedades poderia ser maior do que o é, mas esse aumento não traria maior bem-estar. Esse texto contém idéias que são amplamente desenvolvidas por Descola no capítulo (na edição em espanhol) sobre o *ben vivir* como alvo da economia Achuar. Sahlins afirma que esses povos privilegiam a liberdade e a mobilidade espacial, ao invés da estabilidade e da posse material. Ele diz que é errado dizer que o homem da floresta não tem desejos materiais, ou os tem de forma restrita, pois isso implicaria na onipresença espacial e temporal do Homem Econômico que na realidade é criação simbólica-pragmática da sociedade burguesa. Não é que o caçador não tenha desejos, ou que a sua noção de riqueza seja limitada, ou ainda que tenha se adaptado e refreado seus impulsos materiais: ele simplesmente tem outros objetivos em sua economia doméstica. A acumulação material de excedentes, quando é realizada sistematicamente, o é por elites que se beneficiam dele e o utilizam para piorar, e não melhorar, o bem estar da maioria da população: a “revolução agrícola” pode bem ter sido um presente de grego (Sahlins, 1972), como a ‘revolução verde’.

Voltando aos novos impulsos teóricos da antropologia européia: Lévi- Strauss, na década de 1960, lançou um poderoso desafio intelectual aos pressupostos da ecologia cultural, que se desenvolvia no mesmo período. Nessa época as obras de Lévi-Strauss enfatizavam o valor cognitivo e simbólico das dimensões materiais, que eram estudadas de um ponto de vista puramente adaptativo pelos ecologistas culturais. Assim, ele trouxe um novo olhar a relação entre a humanidade e as plantas, humanidade e os animais, a tecnologia e a dieta, promovendo a discussão entre natureza e cultura e suas oposições conceituais.

---

<sup>28</sup> Não estou seguindo uma seqüência linear e cronológica nesse breve comentário. Do meu ponto de vista, em contraste com a biologia, cujo paradigma básico (a teoria darwinista) é homogêneo e quase atemporal desde a “nova síntese” dos anos 40, a ciência antropológica permite uma heterogeneidade de teorias e paradigmas incrivelmente saudável.

O livro de Descola (1989), intitulado em francês *La Nature Domestique*, e em espanhol *La Selva Culta*, é sobretudo uma tentativa de contrapor as perspectivas do determinismo ecológico e do estruturalismo simbólico sobre a relação natureza e sociedade. Descola (1989) analisou a relação homem e natureza através da interação dinâmica entre as técnicas de socialização da natureza e os sistemas simbólicos que a organizam, a partir de um caso etnográfico. Colocou assim o olhar da pesquisa em duas direções, a do pensamento e a da prática social, estudando para isso os sistemas de classificação do povo Achuar e sua relação técnica com o meio natural. Sobretudo, nessa obra Descola recusou o pensamento materialista como metodologia única, afirmando que não podemos atribuir ao material uma preeminência causal ou analítica sobre o mental. O autor fala em *praxis*, definindo-a como uma totalidade orgânica em que se mesclam estreitamente aspectos mentais e materiais. Uma das maiores contribuições dessa obra de Descola foi a proposta de uma análise da relação homem e natureza sob uma ótica nem unicamente materialista e nem unicamente estruturalista.

Almeida (1988), afirma que essa proposta de Descola pertence a um possível paradigma que incluiria uma análise materialista e estruturalista. No entanto, essa nova maneira de pensar a relação homem e natureza não poderia ser uma simples justaposição de duas parcelas separadas, como se existissem objetivos materiais e objetivos ideais. Para isso, poderíamos nos inspirar nos próprios Achuar, que segundo Descola não dicotomizam o universo em idéias e produtos, ou seguir as idéias de Aristóteles que considera objetos e pessoas como “*unidades matéria-forma*” (Almeida, 1988).

Há um debate muito interessante sobre o dualismo do paradigma natureza e cultura no livro *Nature and Society*, organizado por Descola e Pálsson, (1996). Embora essa separação dual -- natureza e cultura -- seja um construto cultural relacionada ao modo cartesiano utilizado pela ciência acadêmica ocidental para enxergar o mundo e seus fenômenos, é proposta deste trabalho pensar o par natureza e cultura apenas como o pano de fundo para uma rede de relações com outros domínios e destes entre si. O dualismo paradigmático, de fato, pode nos limitar a apenas forçar os dados em domínios conceituais, levando a uma compartimentalização de significados simbólicos que inibe uma possível análise dialética e polifônica. No capítulo 5 do livro *Nature and Society*, Descola sugere que a relação entre humanos e não humanos, entre cultura e natureza, se dá num conjunto

de esquemas de *praxis* social que variam de sociedade para sociedade. Para esse autor, cada variação local depende da combinação particular de três dimensões da vida social: *modos de identificação*; *modos de categorização* e *modos de relação*. Descola acredita que as classificações operam em contextos dados na natureza ou são resultados de constantes cognitivas e de percepções - por isso os etnobiólogos encontram características universais nas mais diversas taxonomias êmicas. Para ele, há categorizações baseadas em uma lógica das relações e um outro tipo, baseado em uma lógica de predicados. A primeira envolve um esquema metafórico de classificações por analogias e morfologias, a segunda envolve um esquema metonímico de classificação com critérios de propriedades e usos. Descola sublinha que os modelos mentais que organizam a objetivação de não humanos estão operando em um quadro finito de variáveis culturais que se combinam de inúmeras formas.

A objetivação dos não-humanos, assim como num sistema de parentesco, por exemplo, seria estruturada pela combinação dos três modos enunciados acima. Os *modos de identificação* seriam então três: *animismo*; *totemismo* e *naturalismo*. O primeiro e o segundo apresentam-se em relação de inversão simétrica, sendo que o primeiro organiza os seres naturais com dispositivos e atributos sociais e o segundo faz uso de uma observação descontínua entre espécies naturais para organizar conceitualmente uma ordem que delimita unidades sociais. O *naturalismo* é o modelo das sociedades ocidentais capitalistas, que tem como princípio a distinção ontológica entre natureza e cultura.

Já os *modos de interação* são esquemas de interação que refletem a variedade de estilos e valores encontrados na *praxis* social, eles podem se apresentar por *predação*; *reciprocidade* e *proteção*. A *predação* é uma relação de assimetria, pois os termos não estão em relações de intercâmbio, para esse tipo de interação Descola fornece o exemplo dos Jívaros do leste equatoriano e peruano. Segundo o autor nessa sociedade a caça e a mandioca são retiradas da floresta e os Jívaros não oferecem nada em contrapartida, entretanto os não humanos podem se vingar dos humanos e pedir aos mestres dos animais que mandem uma cobra picar um caçador, por exemplo. Aqui Descola fala em *predação recíproca*<sup>29</sup>, expressão que a meu ver empresta a *predação* um sentido de troca. Entretanto,

---

<sup>29</sup> Aqui começa a confusão terminológica sobre a relação de alteridade. Mais à frente introduzirei as teorias de outros autores e veremos que os conceitos de predação e reciprocidade de diferentes autores são recheados com muitas outras significações, embora a meu ver nem sempre sejam realmente incompatíveis.

Descola afirma que essa predação mútua é uniintencional e resulta de uma rejeição geral de reciprocidade. A *proteção* também é relação assimétrica e portanto não é necessariamente benéfica para todos os termos em relação e ela implica em uma cascata de interdependências ligada a níveis ontológicos diferentes. Esse tipo de relação pode se dar entre não humanos e divindades ou bruxos. A *proteção* pode envolver um sistema de relação que combina formas de *predação* (por exemplo, com animais de caça) e formas de *reciprocidade* (por exemplo, com divindades não humanas que garantem a sobrevivência de espécies não humanas importantes em troca de presentes ou ações humanas). Dessa forma vemos que Descola admite que os tipos conceituais que ele enuncia podem estar em articulação entre si e combinar-se, ora com os sistemas *anímicos*, ora com os sistemas *totêmicos* e ora com o *naturalismo*. Contudo, esse mesmo autor, em um artigo publicado dois anos após a publicação de *Nature and Society*, propõe modelos de interação específicos para a relação entre humanos e animais e afirma que há predominância desses modelos em determinadas sociedades (Descola, 1998). Neste artigo, ele não explorou a idéia de possíveis combinações como ele havia feito em *Nature and Society*, onde apontou para o fato de que os *modos de identificação* podem operar com variações e combinações dos *modos de relação*, mas nada disse sobre a possibilidade de combinação dos *modos de identificação* em uma mesma sociedade. Já para Århem (em Descola e Pálson, 1996) essa combinação seria possível.

### **A relação homem-animal sob a perspectiva da alteridade e identidade**

Descola (1998), representa uma homologia estrutural clássica para as relações entre homens e animais que é a seguinte:

caça : animais domésticos :: inimigos : crianças cativas :: afins:consangüíneos

A partir dessa homologia estrutural sobre as representações simbólicas dos animais silvestres Descola infere que o primeiro tipo de relação seja a reciprocidade, na qual toda a vida animal seria compensada, mesmo que por uma outra forma de vitalidade, assim como uma aliança entre afins; o segundo tipo de relação possível seria a predação, que implica na ausência de qualquer contrapartida oferecida pelos humanos para com a vida animal; por último, a dádiva significa que os animais oferecem sua vida aos humanos sem esperar nada em troca. Assim, Descola faz uma análise sociológica de algumas sociedades, concluindo que os Desana correspondem ao modelo da reciprocidade, os Jívaro ao modelo da predação e os Aruaque ao da dádiva. Aqui podemos inferir que Descola pensa a relação entre homens e animais como metonímia da relação entre seres humanos.

Peter Rivière (2000) afirma que as populações Amazônicas podem ser classificadas como um modelo anímico de sociedade, pois baseiam suas relações pelas noções de reciprocidade (trocas) e as diferenças sociais são utilizadas para nortear as relações com o meio natural. Esse modelo anímico seria o oposto do totêmico, no qual o tratamento da relação com a natureza é que serviria de modelo para as relações sociais. Rivière aponta que a divisão entre esses dois modelos está implicitamente proposta por Descola (1992). Ora, então, podemos dizer que Descola não vê a relação entre homens e animais exclusivamente como uma metonímia da relação entre seres humanos, ele também a vê como metáfora, dependendo de que sociedade estiver considerando. Assim, fico bem mais convencida de que as teorias de Descola são boas para pensarmos diferentes etnologias.

Contudo, ainda há um pormenor nesses modelos de relações lançados por Descola. Para Sahlins, em *Economia de la Edad de Piedra*, (1977) os modelos de relações sociais também são três, porém ele os classifica diferentemente de Descola. Nessa obra Sahlins está traçando uma análise da “vida material” das sociedades. Segundo ele a economia é um processo da “vida material”, muito mais do que um processo de aprovisionamento de necessidades. Sahlins define comunidade como uma organização de reciprocidades, um sistema de trocas. Segundo esse autor, apesar do senso comum ter uma tendência a aceitar que reciprocidade está diretamente ligada com equilíbrio, ele a vê como transferência material e portanto a considera não exclusivamente unicondicional. Assim, Marshall Sahlins aponta que a reciprocidade é um contínuo de formas de intercâmbio, há dois extremos, que são claramente positivos e negativos em um sentido moral e os intervalos entre eles não são apenas gradações de um equilíbrio material, mas também intervalos de sociabilidade.

“A distância entre os pólos de reciprocidade é, entre outras coisas, distância social.” (Sahlins, 1977)

Sahlins propõe um espectro da reciprocidade que tem como extremos e ponto médio, os seguintes modelos: *reciprocidade generalizada*, na qual o aspecto material está reprimido pelo social (seria o que algumas pessoas já chamaram de “dom puro”, no qual a retribuição do dom, embora possa ser efetuada, não é estipulada por tempo, quantidade ou mesmo qualidade material, sendo a amamentação um exemplo); *reciprocidade equilibrada*, onde o aspecto material é tão importante quanto o social, e se dá principalmente em fluxos de objetos materiais (comércio, por exemplo), e *reciprocidade negativa*, onde a intenção é obter algo em troca de nada (aqui incluem-se diversas formas de apropriação, em que as partes podem ter interesses opostos, e onde o movimento da transação se dá em um sentido apenas). Ademais, Sahlins propõe que, quanto maior for a distância em termos de parentesco entre as partes envolvidas na troca, maior a possibilidade de ocorrer a reciprocidade negativa e vice-versa.

Na teoria de Sahlins a reciprocidade negativa englobaria a predação, que Descola colocou como um modelo por si só. Entretanto, Sahlins tem uma perspectiva um tanto diferente de Descola. O ponto de partida dele são as relações políticas econômicas, e o de

Descola é a relação homem-animal. Creio que no fundo ambos estejam falando sobre relações sociais, que a meu ver sempre apresentam aspectos políticos. Portanto, o significado dos modelos não seria distinto entre si, tratando-se mais de uma diferença terminológica: os significados de reciprocidade negativa e predação se recobrem.

Já para Eduardo Viveiros de Castro (2002), a predação não é um modo negativo de reciprocidade, ou uma reciprocidade desequilibrada, pois ela representa intercâmbio de perspectivas. Ela faz parte da reciprocidade simbólica enunciada pelo autor. Nessa teoria, o intercâmbio é chave para o social e atua como operador cósmico no que o autor chama de economias simbólicas de predação, característica das sociedades ameríndias.

Viveiros de Castro (1996) enunciou um outro modelo pertinente para nossa discussão: o *perspectivismo*. Esse autor confere às cosmologias ameríndias uma qualidade perspectiva no modo de tratar das relações entre humanos e não humanos:

*“trata-se da concepção, comum a muitos povos do continente [americano], segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos.”* (:115).

O *perspectivismo* consiste, de certo modo, na capacidade de conferir agência ao animal, isto é, atribuir a ele o potencial de agir com intencionalidade. Mas não significa igualar humanos e não-humanos, e sim tratá-los, não como categorias fixas, mas como efeitos de pontos-de-vista associados a ‘roupas’ ou *corpos* distintos. O autor dá ao xamanismo e aos xamãs um lugar de excelência, pois esses são como agenciadores do *perspectivismo*: o xamã é alguém capaz de transitar entre perspectivas distintas, e em particular é capaz de transitar entre o ponto-de-vista humano e o ponto-de-vista do animal-predador. De fato, um foco central das mudanças de perspectiva é justamente a oposição dentre predador e presa nas sociedades ameríndias onde se apresenta o xamanismo.

Eduardo Viveiros de Castro acaba por revisitar a dicotomia natureza e cultura, colocando-a em outro lugar.

*“a Cultura é a natureza do Sujeito: ela é a forma pela qual todo sujeito experimenta sua própria natureza. (...) a humanidade é o nome da forma geral do Sujeito.”* (Viveiros de Castro, 1996:127).

Uma implicação profunda desse modo de ver é que o perspectivismo, ao tratar de animais como dotados de intencionalidade potencial, e ao considerar possível, por exemplo através do xamãs, adotar o ponto de vista desses agentes intencionais, estende a noção de humanidade de modo a englobar também os animais. Os mitos, ao colocar na origem dos tempos humanos e não-humanos num mesmo plano comunicativo, que dispensaria então a operação do xamanismo, expressaria essa visão de unidade profunda entre domínios que, no mundo cotidiano, aparecem como pontos de vista.

Considerar que os animais sejam gente, contudo, não significa considerá-los parte da espécie humana: o referencial aqui é a condição de humanidade e não a humanidade enquanto espécie. Para Eduardo Viveiros de Castro:

*“( ... ) o animismo não é uma projeção figurada das qualidades humanas subjetivas sobre os não-humanos; o que ele exprime é uma equivalência real entre as relações que humanos e não-humanos mantêm consigo mesmos.” (2002: 374).*

O autor então afirma que sua teoria dá conta das relações dos seres *consigo mesmos*, e fala sobre a “*equivalência lógica das relações reflexivas*” (: 376) que cada espécie entretém consigo mesma (o homem vê a si mesmo como homem, assim como a onça vê a si mesma como onça).

O perspectivismo não é uma forma de relativismo cultural, ele vê na humanidade uma pluralidade de culturas refletindo sobre um mundo compartilhado.

*“( ... ) a concepção ameríndia suporia, ao contrário [do relativismo multiculturalista] uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A ‘cultura’ ou o sujeito seriam aqui a forma do universal, a ‘natureza’ ou o objeto a forma do particular.” (Viveiros de Castro, 1996:116).*

Assim, para Viveiros de Castro o perspectivismo não é uma teoria relativista (cada ponto de vista vê de sua própria maneira uma mesma natureza), e sim multinaturalista.

Carlos Fausto (2001) apresenta uma análise interessante sobre a alteridade e a identidade nos domínios da caça, da guerra, do xamanismo e dos rituais. Acredito que as análises desse autor, continuador da temática de Viveiros de Castro, às quais deu um viés próprio, são ricas para pensar as frentes de preocupações dessa pesquisa.

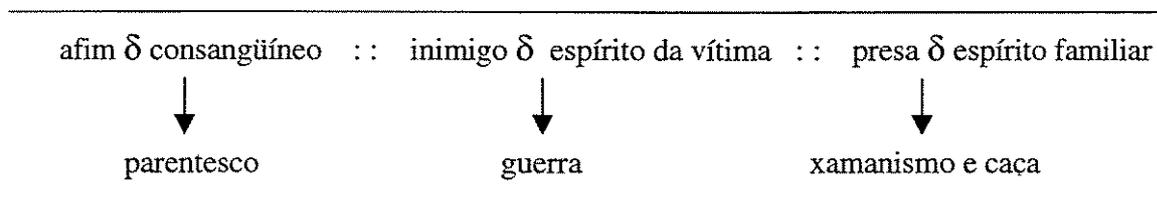
Em *Inimigos Fiéis*, Fausto (2001) nos fala da relação dialética entre alteridade e identidade, que segundo ele fundaria os regimes sociocosmológicos ameríndios. Fausto sugere tratar a guerra ameríndia como ‘*predação cativa*’. Inspirado na teoria econômica marxista, originalmente resgatada para a antropologia por Chris Gregory, o autor de *Inimigos Fiéis* provoca os etnólogos contemporâneos sugerindo que a guerra nas sociedades amazônicas é *consumo produtivo* e não simples relação de troca e reciprocidade. O autor acredita, com efeito, que o conceito de reciprocidade aplicado à guerra ameríndia retiraria desse processo sua conotação violenta, sem dar conta de explicar seu sentido produtivo. Fausto afirma que é preciso integrar a compreensão da guerra ao tema contemporâneo da literatura americanista que nos fala sobre produção de pessoas e identidades como princípio de estruturação social.

Essas sugestões tomam vida a partir da teoria de Viveiros de Castro – ‘*economia simbólica da predação*’ (2002). No entanto, enquanto para Viveiros de Castro a predação é a forma abstrata de entender a relação entre alteridade e identidade, simbolizando os atos canibais e de consumo e alimentando o vai e vem da alteridade e da identidade, Fausto acentua na predação um caráter produtivo ‘embutido em uma seqüência econômica e fenomênica’. A predação vem a ser uma etapa do processo produtivo, não tanto de bens materiais, mas principalmente de pessoas. Segundo Fausto, aplicar o conceito de predação à compreensão da guerra nas sociedades ameríndias é bem profícuo, pois ele dá conta de todo o processo guerreiro e produtivo de formação da pessoa, desde a destruição do inimigo, ao ‘consumo’ do sangue e das possibilidades de adquirir as identidades outras. No caso Parakanã, por exemplo, os matadores articulam uma relação de predação criativa com seus inimigos que estão presentes em sonhos e nesse processo todo extraem a subjetividade externa. Predação nesse contexto é uma relação ambígua que não marca certamente as posições de predador e presa. Os inimigos oníricos são fornecedores de cantos, curas e nomes para os parakanã sonhadores. Nessa sociedade não há xamãs, qualquer sonhador pode ser um xamã, pois é no sonho que os parakanã estabelecem com os inimigos oníricos a relação de ‘senhor’ – ‘xerimbabo’ obtendo-se cantos terapêuticos, por exemplo.

“*O sonho, é enfim, o inverso simétrico da guerra e da caça, substituindo os mortos-corpos pelos cantos-nomes e a predação pela familiarização ...*” (Fausto, 2001: 349)

Fausto, então, associa ao conceito de *'consumo produtivo'* o de *'predação familiarizante'*. Nas relações entre inimigo onírico e sonhador, o inimigo é domesticado pelo sonhador sem, no entanto, perder os seus poderes que protegem o sonhador. Ele questiona aqui o conceito de reciprocidade para entender a guerra ameríndia, pois o inimigo onírico não recebe nenhuma contrapartida em troca por suas dádivas. Fausto afirma que a estrutura profunda da guerra ameríndia não é a troca simétrica, pois para ele a *'economia simbólica de predação'* é fundada nas relações assimétricas e ambíguas de controle simbólico.

A *'predação familiarizante'* corresponde ao movimento de conversão de uma relação predatória em outra de controle e proteção, que o autor esquematiza como passagem da afinidade à consangüinidade. Ele acredita que esse modelo opera em quatro domínios centrais das sociedades ameríndias: caça; xamanismo; ritual e guerra. No epílogo de seu livro, Fausto apresenta uma transformação do modelo anteriormente proposto por Descola (1998), para esse primeiro autor o esquema se daria assim:



Baseado em Fausto, 2001: 539.

Com esse esquema Fausto não quis sugerir que os animais predados se tornem espíritos familiares dos xamãs, mas que a relação de predação na caça entre humanos e não humanos tem como contrapartida a relação de familiarização entre xamãs e espíritos de animais. Ele afirma ainda que o movimento de predação familiarizante não é mera identificação ao outro, nem tampouco negação simples do outro e que essa dialética de perspectivas se inscreve no corpo. O corpo, que para esse autor, assim como para outros

etnólogos, é o “*principal suporte material para representar relações e capacidade na Amazônia indígena*” (Fausto, 2001: 540 e 541) .

Tanto Descola como Fausto afirmam uma correlação entre o tratamento do outro humano e o outro não-humano, mas a meu ver o modelo de Fausto imprime um caráter processual mais claro ao esquema. Todavia, o autor acaba por não explorar muito suas teorias na questão específica da caça, o que fará mais tarde em um artigo (Fausto, 2002). Nesse artigo, Fausto afirma que o conceito de predação é um rico artifício para entendermos os mecanismos de produção de parentesco nas sociedades ameríndias e que a noção de ‘consumo produtivo’ e ‘predação familiarizante’ ilumina as relações de alteridade e identidade tanto nos processos de canibalismo como de comensalidade. Ele diz que comer com alguém ou como alguém produz parentesco e a alimentação, ao contrário do que ele tinha posto no livro não é uma atividade de consumo que visa apenas a produção de um corpo físico. Nesse *paper* ele pensou a alimentação como um dispositivo de produção de corpos aparentados, e a comensalidade como um dispositivo identificatório. Outra proposta muito interessante de Fausto nesse artigo é a idéia de que a presa não é uma unidade monolítica, tornando a relação presa–predador fragmentada. Assim, a ‘economia simbólica da predação’ se torna mais ou menos assimétrica dependendo com que parte do ‘outro’ (inimigo onírico, caça) o ‘eu’ está negociando.

Fausto reforça a idéia de *agency* dos termos em relação. A predação não é negação do outro, é apropriação de subjetividade, como ele já havia afirmado no livro – e reafirmando assim um ponto de vista essencial ao perspectivismo de seu mestre Viveiros de Castro. A predação é uma forma de socialidade e portanto alguma forma de troca e comunicação; além disso, a presa não é inteiramente inimiga (Fausto (2002). Por isso, mesmo quando o animal caçado é portador de alguma forma de *agency* o caçador pode comer determinadas partes da caça.

A noção de ‘pessoa fractal’ proposta por Luciani, (2001), vem ao encontro das construções teóricas de Fausto. Luciani afirma que o perspectivismo é uma troca literal de perspectivas, algumas vezes mediada por partes do corpo - a central da perspectiva. Essas partes representam uma fração da totalidade da pessoa, elas estão inteiras nessas partes: ‘o sangue está para a pessoa, assim como a pessoa está para o grupo’. No caso das trocas =>

predação familiarizante do sistema simbólico guerreiro dos parakanã, a troca de perspectiva não é mediada por partes do corpo, ela ocorre nos sonhos. Entretanto, o ‘eu’ engloba o ‘outro’, os inimigos viram ‘nós’, na linguagem de Luciani: ‘há uma troca de lugares’, ‘outros (inimigos) se tornam eus (matadores)’. Já no caso da caça e da comensalidade, como quer Fausto, a troca => predação familiarizante envolve partes do corpo, há modificações corporais. Na linguagem de Luciani: ‘há mudanças de moldura’, ou seja, ‘você verá o mundo como eu o via antes da troca’. Enfatizando a importância das transações para a sustentação de uma ontologia perspectivista, Luciani lança sua teoria da ‘pessoa fractal’ traçando um paralelo entre a teoria perspectivista que tenta explicar os ameríndios amazônicos.

Creio que Fausto deixou uma brecha sem discussão, pois ele não analisou a condição fragmentada do predador. Acredito que se é verdade que a presa não é uma unidade monolítica, o predador também não é. Sendo os termos em relação personitades<sup>30</sup> e subjetividades não monolíticas abre-se um enorme leque de possibilidades de tipos de relações e transações que podem estar em campo. Concordo que a ‘estrutura profunda’ da economia simbólica seja controlada por relações assimétricas, como colocou Fausto, a partir de seu caso etnográfico e da leitura de Viveiros de Castro, mas essa ‘estrutura profunda’ pode ser, não fractalizada como quer Luciani para as ‘pessoas’. Talvez seu ‘modus operandi’ seja formado também por unidades não monolíticas de padrões diversos e propícias à reelaborações. Como observação final, evoco a crítica que Bourdieu, (*apud* Ortiz, 1994) fez à lingüística de Saussure. Bourdieu acusa esse lingüista de sustentar que a comunicação se estabelece independentemente da situação na qual o processo de comunicação se manifesta, ou seja, ‘que a mensagem prescinde dos agentes que a atualizam’. Fausto pressupõe que a predação e o consumo se estabelecem independentemente de quem são os agentes que estão em guerra, em encontros xamânicos, sendo caçados ou participando de atividades rituais. A meu ver ele não considera a perspectiva do ‘inimigo’ de guerra ou cinegético, onírico ou não, depositando toda a ação da mensagem em algo dado ou apenas em um dos termos em relação.

---

<sup>30</sup> Uso o termo ‘personitude’ para me referir ao vocábulo inglês: *personhood*, importei-o a partir de Luciani, (2001), embora seja utilizado por Viveiros de Castro em primeiro lugar (2002).

Mullin (1999) faz uma análise muito interessante sobre os estudos da relação homem-animal. Ela traça um detalhado histórico dos estudos realizados sobre esse assunto na área social e conclui que essa relação vem sendo tratada por análises estruturais profundas do tipo straussianas (os animais são ‘bons para pensar’) mas também por análises econômicas e ecológicas (pois os animais também são bons para comer). Os animais, assim como outros recursos florestais são importantes para as economias materiais das populações que vivem nas florestas e as representações dessas populações sobre tais recursos, como não haveria de ser diferente, fazem parte da economia simbólica dessas sociedades. A partir disso ela conclui que investigar a relação entre homens e animais pode ser profícuo para a compreensão tanto das relações sócio-culturais, como para as relações mais concretas que envolvam os conflitos por esse recurso – a caça ou pesca. Assim, a relação homem-animal tem sido um interessante *espelho*, ou seja um instrumento de estudos que visam apreender a relação entre humanos – “*nós polimos um espelho animal para olharmos para nós mesmos*<sup>31</sup>” -, tendo um enfoque fortemente antropocêntrico. Contudo, Mullin sublinha que essa relação pode ser interessante para o entendimento dela mesma, ou seja, funcionar como uma *janela* para a compreensão das relações entre homens e o mundo natural. Concordo com Mullin e gostaria de apresentar minha proposta de pesquisa como um dispositivo que pretende abrir uma fresta dessa janela, mas também pretende olhar através do espelho, pois também concordo com Descola: a relação homem-animal é mediada pelos *modos de identificação e modos de relação* que operam nas sociedades. Ademais, gosto dos termos janela e espelho e creio que eles sejam bons para pensar a questão: é a relação homem-animal metáfora ou metonímia das relações sociais?

A meu ver a questão da janela e/ou do espelho é informada dependendo do modo como a sociedade opera a relação de alteridade e identidade com os animais. Todavia essa operação talvez não seja fácil de observar e identificar pois ela pode não ser hermética e única, a relação entre homens e animais está sujeita a muitas variações de contexto intragrupos, intergrupos, assim como também está sujeita a diversidade de animais. Por exemplo, se uma pessoa anda num zoológico, a relação dela é bem distinta conforme o recinto animal visitado. A pessoa pode sentir identificação ou não com determinados animais. Isso exemplifica quão diverso pode ser a relação homem-animal em uma

---

<sup>31</sup> No original, em inglês: “*We polish an animal mirror to look for ourselves.*” (Mullin, 1999)

sociedade, dependendo com que animal nos relacionamos e como os enxergamos. Outras diferenças operam também conforme o campo onde se dá a relação: zoológico, momento da caçada, açougue, documentários de TV e muitos outros. Portanto a diversidade não se dá apenas de cultura para cultura, mas também dentro de um mesmo horizonte sócio-cultural.

O espectro do espelho e o tamanho da janela são dinâmicos tanto numa escala espacial como em uma temporal. Como afirmou Lévi-Strauss os animais não são apenas “bons para comer” eles também são “bons para pensar”. Vejo o estudo da relação homem-animal como importante artefato para a compreensão das relações sociais – espelho ou metáfora. Contudo penso que o estudo dessa relação também informa a própria relação em jogo, entre homem e natureza, enquanto parte do sistema complexo de relações de uma sociedade e por si só torna-se importantíssima para as questões políticas – ambientais, urgentes em nosso tempo. A análise da relação homem-animal em contextos culturais e históricos específicos pode ser muito profícua se realizada sob uma perspectiva conjunta de janela e espelho: metonímia e metáfora.

## Minhas Hipóteses

A população da Reserva do Alto Juruá não é considerada indígena e, portanto a classificação de população ameríndia não lhe cabe<sup>32</sup>. Entretanto, acredito que as análises das etnologias ameríndias amazônicas podem me ajudar muito no desenvolvimento de minha dissertação.

A idéia da caça como dispositivo para a produção de pessoas e de parentesco pode ser aplicada com felicidade para o entendimento dos processos de *vizinhança* ou de repartição obrigatória da caça cercada por riscos de *panema*. A *vizinhança* poderia ser vista como um mecanismo para identificar parentes e afins, como um dispositivo performático, que ora regulariza a repartição do recurso e estabelece alianças de parentesco e afins e ora é regularizada por esses. Sobretudo, do ponto de vista que nos interessa aqui, a linguagem da vizinhança estabelece uma diferença marcada e essencial entre trocas de alimento de roçados e de carne de animais domésticos, de um lado, e a circulação da *carne de animais silvestres* de outro, sendo esta última associada não apenas a obrigações sociais (e à construção performática de uma rede de parentes), mas a obrigações face ao *dono* ou à *dona* dos animais, as quais incluem a obrigação de não *insultar* os animais. Essas obrigações imbricam-se com as obrigações sociais intra-humanas, já que o verdadeiro risco de *insultar* animais reside no ato de consumo pelo vizinho a quem a carne é enviada.

Sem dúvida, o ponto mais óbvio que conecta a literatura sobre a relação entre humanos e animais silvestres na população ameríndia e os dados de minha pesquisa entre

---

<sup>32</sup> Entretanto, a distinção não pode ser absoluta. No presente, há pelo menos duas áreas da Reserva Extrativista do Alto Juruá cuja população ou reivindica ou planeja reivindicar um território separado, declarando-se povo indígena. Um caso é o dos “Arara do Alto Juruá” ou Apolima-Arara do Amônia (Aquino, 2003 e Coutinho, 2003); o outro é o da parentela do sr. Milton Gomes e dona Mariana, respectivamente filhos de Kontanáwa e Shanenáwa (Pantoja 2004). Os ‘Arara do Alto Juruá’ incluem grupos locais dispersos, com antepassados Amahuaca, Piro, Konibo, Arara e Ashaninka, residindo em localidades distintas, ao longo do rio Amônia, vizinhos de minha área de pesquisa; o grupo do sr. Milton reside no alto Tejo, onde também realizei pesquisa. Há outros casos similares. Os seringueiros não possuem *xamãs*, mas há rezadores e curadores, e o uso do *cipó* é difundido em alguns grupos familiares (Pantoja 2002). Sobre aspectos da ‘cosmologia’ desse grupo, ver dissertação de Gabriela Jahnel Araújo (1998) e para um quadro da região habitada por seringueiros e povos indígenas (Ashaninka, Kaxinawá, Jaminawa-Arara), ver Enciclopédia da Floresta (Carneiro da Cunha e Almeida, 2002).

seringueiros é a noção de que em alguns contextos animais são vistos como gente. Eduardo Galvão (1976) já havia indicado que os animais silvestres são vistos pelos caboclos estudados por ele como pessoas, ou que pessoas podem se transformar em animais, ou ainda que os animais, como o resto do mundo natural, são protegidos por “mães” ou “pais” da caça. Nesse contexto os animais são considerados sujeitos e atores; eles seriam objeto do processo de ‘abdução de agência’, segundo a expressão retomada por Viveiros de Castro. Eles também são descritos como seres sociais. Ouvi relatos de moradores da Reserva que confirmam esses pontos.<sup>33</sup>

*“Na sociedade dos queixadas, na maioria das vezes, a fêmea anda na frente do macho. É igual a gente, temos que andar atrás da mulher para tomar conta dela, vigiar. “*

(Pedrinho, morador da Cachoeira do Lago)

*“Às vezes um queixada macho é que anda na frente do bando, é como se ele fosse o vigia do seu povo. Porque aqueles bichos todos são como o seu povo que ele tem que tomar conta.”*

(Leon, o Leonardo, morador de uma colocação no Igarapé Manteiga)

*“História da paca de rabo: Este pequeno animal é um pouco traquina. Ela gosta de comer roça e milho em roçado. Ela só anda a noite, ela só anda em bandos. Passa a noite comendo, tanto estraga as mandiocas como milho. Na manhecença do dia elas voltam para os seus buracos, muito perto do roçado. Eu achei que aquilo não estava certo. Eu comecei a pastorear à noite, quando foi oito horas mais ou menos elas chegaram no roçado, eu peguei minha espingarda e fui lá. Encostei chumbo para cima, matei quatro, aí acabou-se com o estrago que estava acontecendo no roçado. Almir de Freitas foi quem versou esta história.”*

(história escrita por Almir de Freitas, em 06/08/2001)

<sup>33</sup> Note-se que não chamamos os moradores da floresta no alto Juruá acreano de ‘caboclos’. Uma razão para isso é que na região o uso do termo ‘caboclo’ corresponde ao de ‘índio’ genericamente, e não ao de ‘mestiço’ ou ‘índio destribalizado’, conforme o uso freqüente na Amazônia. Pode-se falar de ‘caboclo puro’, ou de ‘caboclo misturado’, o que confirma nosso ponto. De modo geral, os moradores da área são descendentes de migrantes cearenses (chegados à região diretamente do nordeste a partir de 1895) e de povos indígenas Pano que ali habitavam (caso dos Arara que migraram do alto rio Bagé, também no rio Tejo, para o rio Amônia), e de parentelas resultantes de casamentos entre seringueiros e mulheres indígenas (caso de algumas parentelas da região, inclusive a de sr. Milton Gomes). O grupo de moradores do rio Arara com quem convivi não apresenta as características associadas a ‘caboclos’ no senso comum amazônico (‘mestiços’), e seriam classificados antes como ‘brancos’; e de modo algum seriam chamados localmente de *caboclos*. Já o sr. Milton Gomes poderia ser chamado, e se chama a si próprio, de ‘caboclo’, ou de ‘índio’.

A paca-de-rabo (*Dinomys branickii*) aqui foi considerada *quase* como um garoto sapeca e ‘traquina’. Em relação a esta história, podemos sugerir algo mais, já que não se trata apenas de que a paca-de-rabo seja descrita com traços humanos. A relação do caçador com esse animal pode ser balizada também por um potencial de inimizade, pois a paca de rabo ‘*estraga as mandiocas como milho*’ e compete com os caçadores pelo mesmo alimento do roçado: por isso é preciso matá-la. Isso significa que as pacas-de-rabo não são mortas para a alimentação. Almir não matou as quatro pacas com a intenção de alimentar-se delas, e sim para evitar que elas continuassem estragando seu roçado. Nesse contexto, animais são inimigos, mais do que alimento. Já o *quandu* (*Coendou prehensilis*) é geralmente classificado como um animal *imundo*, mas, como a paca de rabo, é também um animal *traquina*, como um menino travesso.

“História de um quandu. Às vezes ele vem na casa mais de noite atrás de sal na cozinha. Quando a gente acorda ele está atrepado na cozinha, eu me levantei e fui lá, aí eu vi ele. Quando ele anda de dois dá uns gritos, parecido com grito de menino.”

(história escrita por Ademar Rodrigues Souza, em 06/08/2001)

Outras histórias e relatos falam sobre as características humanas dos animais, inclusive animais-feras, como a jararaca, que assim como a onça é perigosa, pois pode matar os homens, mas que, diferentemente da onça, não é considerada um animal predador. Leonardo considera que a jararaca é um animal de razão, pois ‘*o coração dela é perto da cabeça*’ (e parece ser por essa razão que pessoas picadas por ela ‘colocam sangue por todos os lados da cabeça’); ela é perigosa pois *pica* ou morde as pessoas e é um animal ‘*enfezado*’. Vejamos o relato de Leonardo:

*“História de jararaca. A jararaca é uma cobra muito perigosa, gosta de morar em local brejado. Ela é enfezada por natureza. Até porque o coração dela é perto da cabeça, também quando ela morde ou pica as pessoas coloca sangue por todos os lados da cabeça. Mas a história da jararaca não acabou. Assina Leonardo Caninana, mas o meu nome é Leonardo Silva Nascimento.”*

(história escrita, 06/08/2001)

Uma história sobre um bando de quati (*Nasua nasua*) e um bando de macacos-cairara (*Cebus albifrons*) contada por João Gonzaga indica a fecundidade da noção de que tais moradores da floresta, como os ameríndios, pensam relações de sociabilidade ou socialidade entre as diversas espécies animais: não é só o homem que está em relação com os animais mas eles – os animais – também estão em relação um com os outros. Assim como há bichos que são ‘*políticos um com o outro*’ (isto é, têm rixas e inimizades entre si), há bichos que “têm união com o outro”:

*“Eu vou contar a história de um bando de quati com um bando de cairara que foi a coisa que eu mais admirei. Eu não sabia que cairara brincava com quati. Ei pensava que os bichos todos fossem políticos um com o outro, mas não: tem bicho que tem união com outro, como o quati com o cairara. Porque eu já vi eles brincando no chão como se fosse uma família. Só eu conto esta história de vista porque eu prestei atenção, isso aconteceu no dia 18 de janeiro do ano 2000.”*

(história contada por João Gonzaga, em 31/07/2001)

Afirmar acima que há caçadores que projetam nos animais características humanas, tratando-os como sujeito ou atores, como fizeram Seu Pedrinho e Leon a respeito do bando de queixadas. Como mostrarei mais a frente, muitos moradores da Reserva acreditam que as relações homem-animal são perpassadas por entidades não-humanas e não-animais, que provocam enrascação e controlam a diversidade e reprodução dos animais. Dessa forma, não haveria apenas uma separação ontológica entre humanos e não humanos, mas também uma distinção entre estes e entes que poderiam ser situados numa sobrenatureza. A idéia de uma relação assimétrica de troca simbólica entre presa e predador me parece particularmente fecunda para refletir sobre relações de identificação e separação

entre caçadores e animais encontradas na caça e na repartição da caça através da vizinhança no Alto Juruá acreano.

Não é o caso de buscar exemplos de cada noção discutida na literatura ameríndia entre os seringueiros do Alto Juruá. Por exemplo, embora a classificação de *modos de relação* entre homem e animal, proposta por Descola, seja muito sugestiva, creio que não seria possível encaixar os dados da região em um modelo ou em outro. No caso específico da área habitada por famílias de seringueiros e ex-seringueiros da REAJ, o que está em jogo é uma teia de relações de predação, de reciprocidade e de dádiva, as quais são relações entre humanos, relações entre humanos e animais, e relações entre animais. Essas relações mudam de caráter conforme o contexto: animais são vistos de forma diferentes durante a caçada, durante a repartição da carne, e ao tomar-se cuidados com os seus ossos. É possível ver a atribuição de características humanas a animais como uma ‘negociação de valores’ (rejeitada ou concedida conforme o contexto), compatível com a noção de que o animal é um *alter ego* para o caçador. Isso dependeria dos contextos. Não estamos tratando de blocos monolíticos, mas de interações entre pessoas em relações definidas contextualmente.

Um aspecto notável da interpenetração de categorizações que se aplicam tanto no domínio animal como no domínio humano, de maneira complexa, é a classificação de plantas, animais e pessoas em pares opostos: “*manso e brabo*”. Esses pares podem aplicar-se a humanos (seringueiros são ‘brabos’ quando recém-chegados à vida na floresta; tornam-se ‘mansos’ quando experientes), a animais (animais silvestres são ‘brabos’ quando ariscos e com experiência com humanos, e ‘mansos’ quando ao contrário não fogem deles), a plantas (há espécies ‘mansas’ e ‘brabas’).

A investigação dessa pesquisa partiu do problema seguinte: os animais são vistos pelos caçadores do Alto Juruá como *recurso*, ou há algo mais? Agora, formulo assim essa pergunta: animais são representados como *objeto* apenas, ou aparecem como *sujeitos* de relações sociais das quais caçadores participam? Minha hipótese toma então a seguinte forma: pode muito bem existir um sistema de representações e valores, associados a diferentes contextos de ação, no qual coexistam valores humanos atribuídos a animais com interesses pragmáticos no animal como ‘recurso’ (inclusive de valor monetário). Esses regimes de relacionamento com animais podem coexistir em forma de *conflitos* ocasionais,

ou pode ser que se organizem hierarquicamente, em que ora um predomina (regiões da reserva próximas à cidade e com circuitos de comércio de carne clandestino), ora o outro predomina (regiões distantes dos circuitos comerciais de carne silvestre).

Quando Mauro Almeida afirma que essas populações não formam um corpo homogêneo quanto ao uso dos recursos (Almeida, 1994), acredito que a afirmação pode aplicar-se também à existência de representações e valores diversos sobre os animais, e conseqüentemente a múltiplos modos de relacionamento entre humanos e animais nos seringais. Descola (1998) afirma que nossas manifestações de simpatia pelos animais são ordenadas em uma escala de valores, que, muito freqüentemente, estão em um domínio abstrato, mas que podem ser revelados na prática. Keith Thomas (1988) afirma que nos fins do século XVII as tradições antropocêntricas foram reajustadas e ocorreu a expansão da esfera moral para os animais. Acredito que também nos seringais do Alto Juruá as tradições não sejam estáticas. Dito isso, porém, será preciso muitas vezes adotar sobre a região uma linguagem que atribui de maneira simplificada valores a seus moradores. Como escreveu Descola (1989), é arriscado etiquetar valores e muito mais arriscado ainda analisar suas conseqüências éticas, continua:

*“(...) essa é a servidão de todo procedimento analítico, e a condição para explicar o que poderia ser chamado de estilo distintivo, ou ethos de uma sociedade.” (Descola, 1989: 38).*

## **Capítulo III: Contextos da caça**

### **Apresentação**

Nesse capítulo pretendo tratar das características da atividade cinegética tal como ela ocorre na região do Alto Juruá. Primeiramente, falo da importância dessa atividade na vida daqueles que vivem na floresta; depois parto para uma descrição das técnicas utilizadas e de como se dá uma caçada. Na segunda seção do presente capítulo: “A partilha da caça: a vizinhança”, explico como opera um importante sistema de divisão da carne caçada entre amigos e parentes na Reserva. Esse sistema de reciprocidade será uma peça-chave na compreensão da economia venatória explorada nos demais capítulos dessa dissertação. E por fim, na última seção, o leitor encontrará as preferências alimentares do povo da REAJ acerca dos animais da floresta e as interdições em relação a esse tipo de consumo. É importante ressaltar aqui que nem as preferências e nem as interdições conformam um conjunto de regras homogêneo entre todos os moradores da região. Outra questão que deve ser destacada é que o foco dessa pesquisa não é o regime de alimentação da população da REAJ. Lancei mão sobre a compreensão do uso alimentar da fauna com o fim de analisar a relação entre humanos e animais – esse sim o foco principal do presente estudo.

Dessa forma, a redação do presente capítulo foi construída a partir de diversos tipos de fontes de dados: a bibliografia já publicada acerca do assunto, os registros escritos dos diários de monitores de caça, os meus registros de relatos orais dos interlocutores locais e minha experiência de campo na Reserva.

## O rancho nas casas da Reserva Extrativista do Alto Juruá

Em geral a casa de uma família de moradores da Reserva Extrativista do Alto Juruá tem três cômodos: a cozinha, a sala e o dormitório, conectados por um corredor. No dormitório dormem o casal e os filhos menores; os homens maiores dormem nos corredores da casa ou na sala. O visitante dificilmente tem acesso ao quarto. As casas das colocações da REAJ não são formadas apenas por esses três cômodos. Elas se completam com os apêndices eventuais distribuídos no terreiro, e que podem incluir banheiro e um fogão a lenha externo e com cobertura. As casas são de madeira e as coberturas mais usadas são as palhas de aricuri ou jaci. Entretanto, assim que o dono da casa conseguir poupar um dinheirinho, ele investirá em uma cobertura de alumínio, que, apesar de deixar o ambiente mais quente, oferece melhor proteção contra os insetos e dura por mais tempo (segundo a maioria que prefere esse tipo de cobertura). No terreiro onde pode haver um chiqueiro, encontram-se as criações domésticas que geralmente são galinhas, patos, porcos e gado<sup>34</sup>. Quase toda casa cria galinhas. Para quem mora no rio Arara, elas podem ser facilmente vendidas na *Vila*, ou dentro da Reserva mesmo, a oito ou dez reais. Entretanto, a galinha não é normalmente considerada como uma fonte de renda. Elas geralmente são mortas em períodos difíceis de rancho, ou em épocas de resguardo de uma mulher pós-parto ou de uma pessoa adoentada.

A alimentação básica dos moradores da Reserva é carne de caça ou embiara ou peixe e farinha de macaxeira. Sem esses alimentos dentro de casa o pessoal costuma dizer que não há *rancho*<sup>35</sup>, que em casa *não tem nada para comer*, mesmo quando o roçado está

---

<sup>34</sup> Para uma descrição mais detalhada do ambiente doméstico na região do Alto Juruá ver Costa *et alli*, 2002.

<sup>35</sup> Apesar do termo 'rancho' significar comida de um modo geral, ele frequentemente é usado como sinônimo de carne ou peixe. Assim como na expressão, bastante utilizada na REAJ: "lugar bom de rancho" que significa um lugar onde o acesso ao peixe e a carne de caça são fáceis, leva-se pouco tempo para obter bons resultados no *marisco* (pesca) e na caça. Provavelmente trata-se de lugar de baixa densidade demográfica e/ou próximo às nascentes dos rios.

cheio de macaxeira madura e de frutas - mamão, banana, abacate e pupunha -, e quando há *vinhos* - açai, patoá, bacaba e buriti -, e até mesmo quando há arroz e feijão<sup>36</sup>.

O fabrico da farinha de macaxeira geralmente ocupa uma família toda por dois dias inteiros: no primeiro há que se arrancar as macaxeiras, descascá-las, lavá-las, passá-las pela *bola* (um tipo de cevador), então se obtém uma massa que deve ficar em uma espécie de prensa até o dia seguinte para que fique desidratada e pronta para ser torrada; assim, no segundo dia de farinhada o trabalho é junto ao forno e as peneiras, aquela massa de mandioca agora é cuidadosamente torrada e peneirada. A farinha de mandioca acompanha praticamente todos os alimentos: com a carne ou peixe ela vira pirão; com ovos e óleo ela vira farofa; nos vinhos de açai ela faz companhia ao açúcar; no arroz e feijão é indispensável e até algumas frutas – banana, mamão e abacate - são muitas vezes consumidas com ela. A farinha de macaxeira é também alimento do caçador na mata, nessas ocasiões o caçador leva a farinha acompanhada de sal em um saco plástico, assim que ele encontrar uma fonte de água, terá a *jacuba*.

Os períodos difíceis de *rancho* podem ocorrer por vários motivos: o caçador da casa não tem sido *feliz*; a família também não tem sido *feliz* com a pescaria (o que ocorre muito no inverno, época de rio cheio); todos da casa estão ocupados com outras atividades, ficando sem tempo para *mariscar* ou caçar, o que acontece, por exemplo, quando a família inteira ‘está de farinhada’.

A criação de galinhas é muito valorizada, pois ela também fornece ovos que são os primeiros substitutos da carne de peixe ou da mata. O mesmo acontece com a criação de patos, mas a diferença é que os patos são mais raros e são mais valiosos (para venda a dinheiro) do que as galinhas. A criação de porcos não é tão comum quanto a de galinha e esses animais podem causar problemas entre vizinhos, *questões* como eles dizem. Os porcos são ‘imundos’, fuçam tudo, desde o roçado até o terreiro que as mulheres se orgulham de deixar limpo e seco. Eles espantam a caça e atraem predadores como os gatos-do-mato e onças. O Plano de Utilização da REAJ permite a criação de suínos, mas aconselha o criador a conversar com os vizinhos ou então criá-los em chiqueiros.

---

<sup>36</sup> O Capítulo “Cozinhar e Comer” do livro Enciclopédia da Floresta fornece mais detalhes sobre esse assunto, especialmente entre as páginas 359 e 368 (Araújo *et alli*, 2002), as quais são recheadas de receitas produzidas nos maravilhosos fogões à lenha das cozinhas da REAJ.

A criação de gado vem crescendo nas colocações da Reserva, embora a carne de gado seja pouco apreciada para consumo pelos moradores da Reserva. O gado funciona como uma poupança para o morador da Reserva. Assim, quando alguém da família adoecer ou por qualquer outro motivo a família precisa levantar dinheiro de forma rápida, o gado é vendido. O preço do gado varia muito conforme o tamanho, o estado físico e o sexo do animal. Ele pode custar de 200 a 500 reais. A quantidade de cabeças de gado é reconhecida localmente como um diferenciador da situação econômica dos moradores da Reserva, ela é freqüentemente usada para dizer que fulano está melhor de vida que sicrano. O criador de gado dificilmente abaterá um animal de seu pasto apenas porque “*não tem janta*”, isto é, carne. Como foi dito acima, eles são poupança e investimento. Entretanto, o Plano de Utilização da REAJ é claro quanto às criações de animais domésticos. Nos parágrafos 17 e 18 do Plano de Utilização oficializado pelo IBAMA lê-se: “*É permitida a criação de animais de terreiro e de gado, respeitando-se sempre o limite máximo de área derrubada por casa. A criação de animais como porcos, gado e ovelhas deve ser feita por comum acordo dos moradores da vizinhança, ficando a construção de cercas ou chiqueiros sempre por conta do criador.*” O mesmo Plano disciplina que o limite máximo de derrubada é quinze hectares por colocação, somando-se roçados, capoeiras, pastos e outras atividades agroflorestais, sob a suposição de quinze hectares correspondem a 5% de um território médio de 300 ha de floresta utilizado por um grupo doméstico.

Abaixo segue um trecho do diário de Maria do Socorro Teixeira da Silva, a Mariazinha (monitora de alimentação do Projeto de Pesquisa e Monitoramento). Esse texto ilustra a alimentação diária de uma família da REAJ, a qual geralmente é feita por três refeições: o quebra-jejum, o almoço e o jantar. As frutas são consideradas *merendas*, ingeridas entre uma refeição e outra, durante uma atividade de longa duração no roçado ou na casa de farinha. Apanhar frutas também é parte das brincadeiras das crianças, elas parecem gostar bastante de subir nas árvores de goiaba, graviola e outras. As crianças mais velhas, geralmente os rapazinhos sentem-se orgulhosos quando já conseguem ‘*se atrepar*’ nos paus altos de açai ou patoá para obter os frutos com os quais produz-se o *vinho* que geralmente é consumido com farinha e açúcar, se houver.

Na casa de Mariazinha moram quatro pessoas: ela, o marido, Tonho e os filhos: Marco Antônio e Danilo. É interessante ressaltar que Mariazinha classifica o arroz e feijão

como *mistura* da refeição – vide os diários de 23/07 e 30/07/2000. Ainda no dia 30/03/2000 Mariazinha escreve que “*não teve almoço, durante o dia comemos só inhame*”. Como não houve carne ou peixe na cozinha de Mariazinha, a família não se sentou para fazer o almoço (‘não havia comida’), assim a família ao longo do dia “*distraindo o estômago*” com inhame. No dia 22/07/2000 Mariazinha escreve que a família tomou café com bolinhos de trigo. Mas refeições desse tipo consumidas pela manhã -- sem carne ou peixe -- não são consideradas ‘quebra-jejum’; nesse caso é comum ouvirmos a expressão ‘café da manhã’. Ainda nesse dia podemos notar outro costume das famílias que habitam a Reserva – quando a quantidade de carne não dá para toda a família, a dona da casa oferece-a preferencialmente ao dono da casa, geralmente o homem mais velho, e depois aos filhos homens mais velhos que já ajudam o pai no roçado, na mata e nas demais atividades masculinas.

Figura 3: Diário de Alimentação: 21/07 à 23/07 de 2000

DATA	21.06.00 Sexta-feira	LOCAL	
Fb: O quebra jejum foi bolinha de trigo e café Comeram 3 adultos e 1 criança. No almoço não teve nada. As 3 horas da tarde comemos carne frita A carne era de porco do mato que o Duílio matou. A mistura só farinha. Comeram 4 adultos e 1 criança.			
Na janta foi carne da mesma porco e mistura foi farinha e feijão o tempero óleo pimenta do reino e alho sal. Comeram 3 adultos e 1 criança.			
22.07.00 Sábado			
As 7 tomamos café com bola de trigo só 3 pessoas tomaram. António comeu carne que sobrou da janta.			
No almoço do mesmo dia carne cozida e mistura farinha e feijão. Comeram 3 adultos e 1 criança.			
Na janta, foi também carne de porco do mato que veio da casa do Mauro. A mistura só farinha. Comeram 3 adultos e 1 criança.			
23.07.00 Domingo			
O quebra jejum foi carne que sobrou da janta foi só arroz 3 adultos e 1 criança a mistura foi só farinha. O almoço foi carne frita com arroz 6 adultos e 3 crianças a mistura foi arroz e farinha. Na janta foi só feijão e farinha só 3 adultos e 1 criança que com			

Figura 3 Reprodução de uma folha do diário de alimentação da monitora Mariazinha, moradora da Comunidade Restauração.

**Figura 4: Diário de Alimentação: 30/07 à 01/08 de 2000**

30.07.00 Domingo

Pela manhã não comemos nada.  
as 10 horas quebramos o jejum 2 pedaço de  
traição que veio da casa da Mariama a  
mistura farinha e feijão Comeram 3 adulto  
e 1 criança.

não teve almoço durante o dia  
comemos só imbuire

Na janta foi carne assada que ganhei  
da Lourde a mistura farinha e feijão.  
Comeram dessa janta 3 adulto e 1 criança.

31.07.00 Segunda-feira

Não teve quebra jejum

O almoço foi galinha que matei comeram  
2 adulto e 1 criança a mistura só farinha

Na janta foi ainda galinha que  
sobrou do almoço. dessa janta comeram  
3 adulto e 1 criança a mistura só farinha  
Mariazinha não comeu estava fora

01.08.00 Terça-feira

Quebra jejum foi peixe que veio  
da vizinha 2 adultos e 1 criança que  
comeram a mistura foi farinha

No almoço foi peixe novamente.  
as mesmas 3 pessoas que

**Figura 4** Reprodução de uma folha do diário de alimentação da monitora Mariazinha.

## **A caça na Reserva: por uma descrição da atividade**

A caça é uma rica fonte de proteína na alimentação da população do Alto Juruá. A carne de caça, juntamente com a farinha de mandioca, constitui a dieta básica de muitos moradores da Reserva (Almeida e Menezes, 1994). Uma grande variedade de animais é caçada e estimou-se que, em média, o consumo diário de mamíferos é de 3,6 kg por família, cerca de 0,4 kg per capita (Almeida e Menezes, 1994).<sup>37</sup>

Um lugar “*bom de rancho*”, segundo a população da Reserva do Alto Juruá é um lugar cujas matas próximas são fartas de animais de caça. Os moradores da Reserva observam que os lugares onde mora muita gente são “*ruins de caça*” e neles há que se recorrer aos animais de criação do terreiro, os quais geralmente são galinhas e porcos. Em minhas conversas com o Pedrinho ele costumava dizer que ali na Restauração e no canto que ele mora não tem muita caça porque: “*tem muita gente morando, muita gente andando por essas matas.*” Ele explicou que o problema de morar muita gente tem relação com a diminuição da caça não porque aumenta o número de caçadas (isto é, de eventos), e sim porque “*aumenta a zoada e o pixé dos homens. É muita gente pra brocar e roçar, passando praqui e pracolá; daí os bichos sentem o pixé dos homens e vão se embora. Eles são sabidos e não gostam de ficar pra ver*”. Em nossas conversas Pedrinho sempre voltava nesse ponto e costumava ser bastante enfático dizendo que as matas estavam muito “*remexidas*” pelas pessoas que passam. Um dia, na cozinha da casa de Pedrinho, sua esposa Maria e as filhas riam enquanto ele comentava sobre o movimento nas matas. Ele disse: “*Vocês não sabem porque não andam pelas matas, então vocês acham que é deserto, que pelas matas ninguém anda, mas essa mata, eu quero que tu veja como ela é remexida de gente, é rastro de gente pra todo canto.*”

Os moradores da REAJ observam também que, ao contrário dos lugares mais populosos, as “*matas devolutas*”, em regiões desabitadas e as matas próximas as nascentes dos rios, são ótimas *de rancho*. A abundância de caça depende da baixa densidade

---

<sup>37</sup> Dados baseados nos diários de caçadores serão publicados proximamente.

populacional e do modo extrativista de viver. Assim, a possibilidade de exploração de um território vasto é a garantia do conforto da vida humana e da sustentabilidade extrativista no modo de vida dos seringais, seja pela procura de alimento – a caça – seja pela exploração de borracha – as seringueiras que estão dispersas na mata, elas também possuem um perfil de baixa densidade populacional nas matas amazônicas.

Mesmo quando o canto é *bom de rancho*, às vezes a caçada não tem muito sucesso. O insucesso de uma caçada pode ocorrer por vários motivos: o caçador pode estar *enrascado* (falarei melhor sobre isso mais à frente); ou aquele não foi um bom dia para caçar – domingo ou dia santo -; a espera não deu certo, pois o bicho não veio naquele *pé de comida* e outros tantos motivos. Para obter sucesso o caçador tem que contar com uma boa dose de técnica, conhecimento sobre os bichos e as matas, sorte e *ciência*.

“Manuel foi esperar numa comida de tarde, mas não matou nada, nós jantamos uma galinha ....”

(diário de Antônio Ferreira Lima, Toinho Grajaú)

Não é fácil para o caçador chegar em casa da mata sem rancho para o jantar, principalmente quando ele passou o dia todo na mata. Já sabemos que mesmo quando a família tem abundância de macaxeira, frutas e cereais em casa, se não há carne ou peixe na refeição, então *não tem comida*. Os moradores da Reserva estão acostumados a preparar seus pratos com o pirão, feito do caldo da carne e muita farinha, complementando com pedaços da carne em cima. Se há outras coisas como arroz e feijão, é melhor; o alimento é mais apreciado, mas o que não pode faltar no prato dessas pessoas é a carne.

Pelas conversas que tive com meus interlocutores a atividade cinegética é bastante apreciada pela maioria. Muitos contam com brilho nos olhos os momentos difíceis e corajosos que passaram nas matas perseguindo animais, outros fazem da atividade na mata motivo de piada, de *histórias de trancoso* e de letras de música. É uma atividade que envolve um certo prazer, quase como um jogo de conquista ou de competição. Essa atividade, por acontecer dentro da mata, ou seja, na sombra, é apreciada por muitos que

consideram-na relativamente mais leve que outras, que são realizadas sob o sol<sup>38</sup>. Contudo, há aqueles que não apreciam caçar ou já se acham velhos demais para essa atividade; esses preferem deixar a responsabilidade da caça para seus filhos, parentes mais novos ou vizinhos.

A caça na Reserva Extrativista do Alto Juruá é uma atividade ordinária. Em média, três vezes por semana um caçador sai para a mata em busca de alimento. Entretanto, além desses eventos de saída para a mata especificamente para caçar em determinada região, existem as caçadas que acontecem em grupo, as quais geralmente duram mais de um dia e ocorrem em *centros de matas* distante das casas dos caçadores, assim como existem as caçadas ao acaso, ou seja, em momentos em que o morador da reserva está na mata cortando seringa, ou viajando e topa um animal. Nesses casos, dependendo da situação, a pessoa tem a possibilidade de abater o animal. É comum as pessoas carregarem espingardas todas as vezes que saem para as matas, seja qual for o seu destino ou objetivo. Carregar uma pequena faca ou mesmo um *terçado* ao sair de casa é quase uma regra na rotina dos moradores da floresta. O *terçado* é mais do que um instrumento destinado a caça ou defesa, ele serve para limpar o roçado, apanhar uma fruta, desenhar um caminho nos terrenos mais difíceis, como por exemplo, contornar degraus para facilitar a subida de um barranco. A espingarda e o *terçado*, principalmente para os homens que desde cedo aprendem a lidar com eles, são a garantia de segurança na floresta, mas também são motivos de satisfação pessoal e orgulho viril.

A caça é uma atividade mais comumente praticada pelos homens. Embora muitas mulheres sejam ótimas em *pegar* tatus e jabutis encontrados nos caminhos ou próximos das casas, não é muito comum a mulher sair para as matas em busca de alimento, se existe um homem ou um jovem rapaz na casa. Os meninos devem aprender a caçar desde cedo, pois há muitas artimanhas na arte de caçar. Um bom caçador tem que entender sobre as histórias dos bichos da mata, ter boa mira, ser zeloso ao andar pelas matas, saber *arremedar* (imitar) os animais e dominar a *ciência* de andar nas matas sem se perder. O conhecimento sobre os animais nunca é demais para obter sucesso nas caçadas. O bom caçador sabe diferenciar muito bem os rastros dos animais, sons ou grunhidos, lugares favoritos nas matas, épocas

---

<sup>38</sup> Essa explicação do gosto pela atividade cinegética – trabalho realizado na sombra – é dada também para a atividade de extração do *leite* da seringa, conforme observou Almeida (1993).

de vadiação (reprodução) e principalmente os hábitos alimentares das presas. Cada conhecimento desse sobre a história natural dos animais e sua etologia ajuda o caçador em suas estratégias de caça. Por exemplo, saber das *comidas* preferidas de um veado pode auxiliar o caçador em um tipo de caça chamado de *espera*, ou com o uso de *armadilha*. Nesses casos, é necessário conhecer o *pé* da *comida* preferida desse bicho, e esperar que o animal venha se alimentar para que o caçador na *espera* o atinja, ou que a armadilha seja acionada e o animal emboscado.

Aprende-se a caçar observando os mais velhos e por experiências pessoais. Uma das primeiras observações dos novos aprendizes são os cuidados com a espingarda e com os cartuchos, e aprender a fazer a mira é geralmente a primeira lição ensinada pelos mais experientes aos novatos. Para as primeiras saídas na mata é também importante aprender a “*tirar o rumo*”. Para fazer isso os caçadores se baseiam no rumo do sol, dos igarapés, ou de indicadores da vegetação e do relevo, como determinadas árvores grandes ou divisores de *terras*, ou colinas que separam cursos de água. Esse aprendizado é muito importante principalmente nas caçadas em matas não muito familiares e sem piques de caça. Os piques de caça são como trilhas abertas por caçadores para chegar a lugares bons de caça, assinaladas por sinais que podem ser quase invisíveis para o não conhecedor. Alguns caçadores me disseram que os piques de caça não são muito bons porque os animais aprender a reconhecer o movimento dos humanos naquelas regiões e passam a caminhar ou viver em áreas distante dali. Outro conhecimento importante para a atividade venatória é o domínio das técnicas para rastejar, perseguir e acuar os animais. Para isso é importante que o caçador se mantenha muito atento na mata e saiba reconhecer e diferenciar a direção do *pixé* dos animais, assim como o vento e as folhas comidas ao longo do caminho. Muitos caçadores dizem que as fases da lua têm influência sobre os animais na mata. Ouvi dizer que se um bando de porcos passa por um determinado canto da mata em uma fase certa da lua, no próximo mês, quando essa mesma fase da lua voltar, o bando estará novamente passando pelo mesmo canto.

Existem várias estratégias de caça, sendo a mais comum no Alto Juruá a caça *a cusso*. A caça a cusso<sup>39</sup>, na maioria das vezes, é solitária. Entretanto, os caçadores muitas vezes saem em dupla e andam juntos até os piques de caça, e chegando nas áreas de mata de caçada se separam e cada um começa sua procura por vestígios ou pistas de animais em direções distintas. Eles se encontrarão novamente caso um precise do outro, ou então após ambos terem andado bastante e estarem satisfeitos com o resultado da caçada, ou já muito cansados e sem munição. Nas caçadas a cusso o caçador “sempre pelo comum” prefere sair para a mata pela manhã, bem cedo, com a expectativa de voltar para casa trazendo a janta e se possível antes da hora do almoço. O bom caçador a cusso precisa saber reconhecer as pistas e vestígios das caças, como por exemplo, as fezes, o pixé, os rastros, as *camas* feitas por bichos moradores como o veado, por exemplo. Na caçada a cusso o caçador vai silenciosamente caminhando pela mata a procura de indícios da presença animal para que então possa começar sua busca específica a determinado bicho ou bando. É impressionante observar na mata o jeito calmo, cauteloso e concentrado de caçadores experientes. Esse tipo de caçada geralmente é bem cansativa, exigindo que o caçador passe horas andando com muita atenção, encurvado para observar melhor os rastros e rastejar os animais, muitas vezes por matas cerradas e cheias de taboca. Na caçada a cusso uma das estratégias para atrair animais que o caçador pensa estar por perto é a ciência de *arremedá-los*, ou seja, imitar os sons específicos das presas e fazê-la pensar que um filhote ou um parceiro está se comunicando. Os caçadores mais experientes sabem arremedar diversos animais. As embiarias de pena (pássaros bons de rancho) e os macacos são comumente arremedados. A linguagem dos veados também é freqüentemente mimetizada pelos caçadores. Esses assobiam um som muito parecido com o grito dado pelo filhote de veado quando quer chamar sua mãe. Dessa forma, arremedando o filhote indefeso, o caçador se faz passar por um veado, atraindo sua mãe, a qual dificilmente escapa da mira do caçador armado de uma espingarda sem *caé*<sup>40</sup>. Outro uso da linguagem animal pelo caçador bom de arremedar se

---

<sup>39</sup> Cusso, variante brasileira de cosso: “De corso; ato de correr atrás, perseguindo; ato de bater o mato, para caçar” (Dicionário Aurélio, verbetes *cusso* e *cosso*). Na região, a palavra designa especificamente a caçada por rastreamento, *sem uso de cachorros*.

<sup>40</sup> Ter e estar *caé* ou *panema* são bem parecidos, ambos significam um tipo de azar para determinada atividade. Termo muito utilizado para designar o caçador que não obtém sucesso na atividade venatória. Falarei mais sobre isso no Capítulo: “As *ciências* e a economia simbólica das negociações entre os homens e os animais na REAJ”.

faz quando esse sabe imitar os chamados de atração entre machos e fêmeas - os gritos e cantos de acasalamento.

A caça de espera pode ocorrer nos pés de comida dos animais, ou seja, árvores com frutos que servem de alimento para os bichos, no barreiro, onde alguns animais vão lambar barro ou ainda próximo aos roçados que geralmente são visitados por pacas e cutias. O bom caçador de espera deve saber os horários e os alimentos preferidos de seus alvos; além disso, é preciso muita cautela e calma também para esse tipo de caça. É o caçador quem fica a espera dos animais; muitas vezes ele passa horas suspenso em uma rede ou parado quietinho escondido em uma moita apontando sua espingarda em direção ao pé de comida.

Há também a caça com armadilha. Nesse caso o caçador monta a armadilha, mundéu ou armadilhas com espingarda, e vai embora do local, voltando depois de algum tempo. Dependendo do horário da alimentação do animal desejado e da distancia do pé de comida, o caçador pode montar a armadilha no final da tarde e no comecinho da manhã do dia seguinte ele deve ir até o local para ver o resultado. É preciso que o caçador vá até o local da espera nas primeiras horas do dia, pois as armadilhas podem ser perigosas na mata, elas podem causar acidentes com crianças e adultos.

Usar cachorros é uma outra estratégia de caçada que já foi muito utilizada nessa região, entretanto ela está proibida no território da Reserva Extrativista do Alto Juruá pelas regras do Plano de Utilização (essas regras não constam da versão aprovada pelo IBAMA). A estratégia de caçada com cachorros minimiza o esforço do caçador e desde a época dos patrões ela é conhecida. Dizem, contudo que os cachorros quando "*não matam espantam*", pois eles farejam os animais e começam a latir e correr na direção do bicho. Esse latido dos cachorros na mata, por um lado auxilia o caçador na perseguição da caça, mas por outro, alerta a caça que se tiver sorte e bom preparo físico sobrevive fugindo. Na maioria das vezes as caçadas com cachorro são decididas pelo cansaço da presa. Por esse motivo, muitos caçadores dizem que a carne do bicho caçado por cachorro não é agradável, é dura. Antas e porcos dificilmente saem vivos de caçadas com cachorros. Geralmente esses bichos abandonam áreas quando percebem a presença de cães. Já o veado que é um bicho mais veloz tem mais chances de escapar dos cachorros caçadores. Segundo os caçadores da

Reserva há dois tipos de cachorros de caça: o *paulista*, que é maior e pode ser treinado para caçar apenas grandes animais, principalmente veados -- esse tipo de cão jamais abandona a perseguição -- e o cachorro "*pé duro*", o qual é menor, abandona a perseguição com mais facilidade e sai atrás de qualquer bicho. Esses últimos são mais usados para tirar o rastro de animais menores como tatus, pacas e cotias; eles seguem os rastros e acuam os animais em suas tocas, onde fica fácil para o caçador matar o animal, usando um terçado. Já os cachorros paulistas são usados em caçadas mais elaboradas; nelas, um caçador segue o cachorro que fareja uma caça e a persegue até que ela cai na água. O animal se joga na água, o que pode funcionar como uma estratégia para despistar o cachorro que perderá sua pista; na água a caça pode tomar dois percursos: rio acima ou abaixo. Entretanto com a caça na água fica mais fácil para o caçador abate-la -- se houver alguém no lugar certo! Por isso, às vezes, a estratégia de caçar com cachorros ainda conta com um segundo caçador que espera próximo a um curso de água e está pronto para atirar no animal assim que ele cair n'água. Esse tipo de caçada é motivo para muita polêmica entre os moradores da Reserva. Alguns moradores consideram a técnica da caçada com cachorros injusta e perigosa para a conservação da caça na floresta. A longo prazo os cachorros acabam afugentando a maioria dos animais; ademais nem todas as famílias podem criar bons cães de caça. Por esses motivos decidiu-se colocar a caça com cachorro em pauta nas discussões realizadas quando da elaboração do Plano de Utilização da REAJ. A proibição da caçada com cachorros regulamentada pelo Plano de Utilização da REAJ é um dos assuntos abordados no Capítulo "A caça em conflitos e dramas: a floresta como mercado".

Fachear é uma outra técnica de caça. É semelhante a caça a cusso, pois o caçador tem que desenvolver habilidades parecidas e há a perseguição, porém ela é realizada de noite e o caçador efetua a perseguição de dentro da canoa, no rio. Ela sempre ocorre de madrugada, pois o maior objetivo do caçador é pegar os animais que nesse horário vem até as margens do rio para se alimentar. Geralmente os animais mais avistados nesse tipo de caçada são os jacarés e as pacas. Para fachear é necessário, no mínimo, dois caçadores, uma canoa, uma lanterna, um remo, uma espingarda e muita disposição para ficar acordado a madrugada toda em silêncio e com bastante atenção, *pastorando* as margens e o leito do rio que pode apresentar perigos, como pedaços de árvores e fortes correntezas. Um caçador fica na proa da canoa com uma espingarda no colo e segurando uma lanterna que ilumina o

caminho e procura os animais que descem as matas e chegam as beiras do rio; o outro caçador fica na popa, esse geralmente vai remando e pode também levar a sua espingarda no colo. Algumas vezes, depois de baleado, o animal que estava na margem cai no rio e o caçador tem que pular n'água para encontrá-lo. Em uma madrugada que participei de um facheio o clima estava bem frio e os dois caçadores que me acompanhavam reclamavam da temperatura. Logo no começo da madrugada, um deles precisou cair na água para capturar uma paca, ficando molhado até a manhã seguinte, quando voltamos para casa. Geralmente na volta desse tipo de caçada, sobe-se o rio e quem tem motor espera amanhecer para ligá-lo e voltar para casa sem correr perigo de 'alagar-se' e sem perturbar o sono dos outros moradores.

### **A partilha da caça: a vizinhança**

Em todas as colocações e comunidades da REAJ a carne caçada é sempre compartilhada. Dificilmente a carne caçada é tratada como produto de escambo ou de comércio entre os moradores da Reserva, diferentemente da carne proveniente das criações do terreiro, como as galinhas, porcos de casa e gado. É comum navegarmos pelos rios da Reserva e encontrarmos canoas ou embarcações maiores carregando animais de criação para serem vendidos na Vila ou mesmo em Cruzeiro do Sul. A prática de troca por outros alimentos também pode ser realizada com galinhas ou filhotes de porcos; os animais de criação podem funcionar como moeda para os moradores da Reserva, livremente. Já com a carne da mata as trocas geralmente são feitas por outro sistema – o da vizinhança.

A divisão da carne de caça é chamada: *vizinhança*, ela só não é realizada quando o animal caçado é muito pequeno e quase não satisfaz as necessidades da família do caçador. Caso contrário, após o caçador limpar a caça ele divide-na em duas *bandas* (duas metades), e dependendo do tamanho do animal e da quantidade de gente para vizinhar ele ainda divide cada banda em duas partes (os *quartos dianteiro e traseiro*). O espinhaço, que é considerado uma parte nobre, fica para a família do caçador. A vizinhança geralmente é feita entre as casas mais próximas com as quais a família do caçador mantém laços de

amizade ou parentesco. A partilha é estabelecida pelo costume e geralmente o caçador envia sempre a mesma parte da carne para as famílias com quem vizinha. As bandas ou os quartos geralmente são distribuídos pelas crianças, o ideal é que isso seja feito de forma bem discreta e a família do caçador não espera nenhum tipo de agradecimento imediato por isso. Entretanto a casa que doou carne hoje espera receber quando o caçador vizinho for feliz na mata. Existem alguns casos de parentes e compadres que moram distantes, mas que quando viajam ou recebem hóspedes em viagem enviam por esses a carne caçada recentemente, assim como um presente, um agrado.

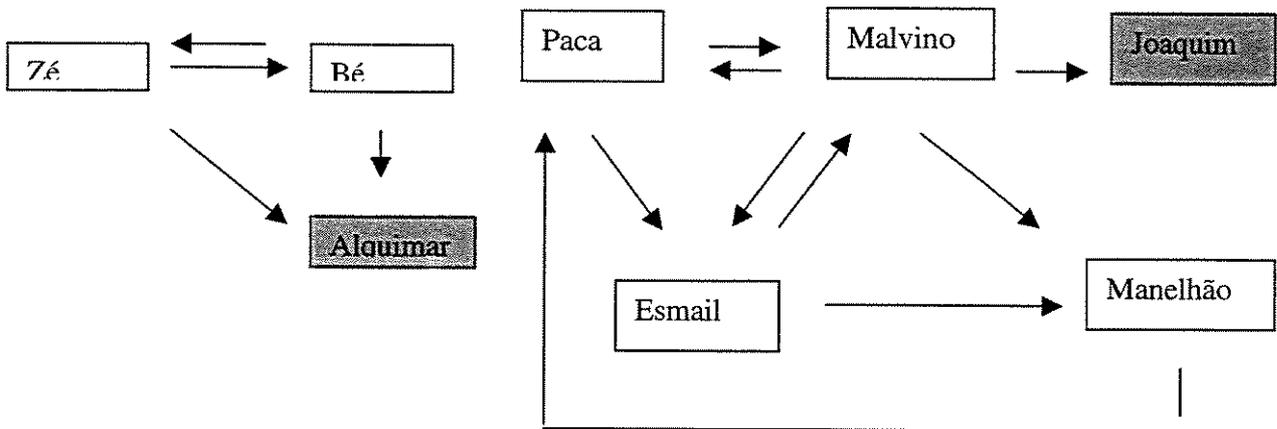
No dia 17 de abril de 2002, o monitor Francisco Eliton Fortunato da Silva (Bebé) escreveu em seu diário de caça a seguinte caçada de seu irmão e então vizinho, Pedro:

*“Pedro foi caçar para a mata do Pifalhão, mata de restinga. Saiu às 7 horas da manhã e chegou às 11 horas da manhã. Viu dois bandos de jacu mas não conseguiu atirar, viu um bando de jacamim, mas não conseguiu atirar, matou um porco que pesou 18 quilos. Foi vizinhado, foi um quarto dianteiro para o Adaildo, foi um quarto trazeiro para a casa do Izael, um quarto dianteiro para a casa do Seu Lico e ficou um quarto na casa do Pedro.”*

O monitor, Bebé, é filho de Seu Lico e nessa época morava com o pai. A casa dele fica ao lado da casa do irmão Pedro, a casa do Isael que também é irmão do caçador Pedro e do monitor Bebé fica distante da casa do Pedro aproximadamente um campo de futebol. O Adaildo também mora nessa comunidade, mas ele não é filho de Seu Lico, ele é casado com a Maria, prima da mulher do Isael.

O quadro abaixo foi feito no último treinamento de caça realizado pelo Projeto de Pesquisa e Monitoramento, em agosto de 2001. Esse treinamento teve vários objetivos, um deles foi promover o aprendizado com a linguagem de tabelas, a qual pode ser muito útil para um monitor. Para cada área de caçada cada monitor de caça fez um quadro como esse mostrado a seguir.

Nome do monitor:	Bé			
Nome da mata de caçada:	Mata da Estrela			
<b>nome do dono da casa</b>	<b>caçador</b>	<b>idade</b>	<b>moradores</b>	<b>com quem vizinha</b>
Bé	Bé	29	6	Zé Francisco, Alquimar
Zé	Zé	30	3	Alquimar e Bé
Paca	Paca	46	8	Malvino e Esmail
Malvino	Malvino	36	10	Paca, Joaquim, Esmail e Manelhão
Esmail	Esmail	33	6	Malvino e Manelhão
Manelhão	Manelhão	47	6	Joaquim, Malvino e Paca



Ao observar esse quadro podemos entender melhor como funciona o sistema de vizinhança e compreender que ele não é um modelo de reciprocidade direta. Há pares de doadores-receptores, como por exemplo, Bé e Zé ou Paca e Malvino, entretanto também existem pessoas que repartem a carne caçada por suas famílias, mas não necessariamente recebem carne das mesmas pessoas para quem doam. O Esmail vizinha apenas com Malvino e Manelhão, entretanto Manelhão não vizinha com Esmail. Malvino vizinha com Seu Joaquim, Paca, Manelhão e Esmail, apesar da sua casa ter 10 pessoas para se alimentar, Malvino é o que mais vizinha entre todos os caçadores da Mata Estrela. Já Seu Joaquim apenas recebe caça, e por ser um morador idoso não caça mais, assim não vizinha com ninguém apesar de receber carne de Manelhão e de Malvino. Assim como Alquimar que apenas recebe de Bé e de Zé, não caçando mais o velho Alquimar não pode oferecer carne a ninguém.

O fato dos vizinhos não caçarem com a mesma frequência e de não serem sempre bem sucedidos nessa atividade não altera as regras da vizinhança. Quando alguém deixa de vizinhar muitos constrangimentos e conflitos podem ser desencadeados entre os grupos de moradores envolvidos. O sistema de vizinhança também garante uma otimização de aproveitamento da carne caçada, pois na floresta não há sistemas de refrigeração e o armazenamento da carne é feito por salgamento, técnica que não segura a carne saudável durante longos períodos.

Mariscar também é uma atividade bem frequente entre os moradores da Reserva, contudo os peixes não participam de esquemas de vizinhança. Às vezes quando um filho casado marisca e seu pai não tem carne para a janta ele oferece ao pai alguns dos peixes que conseguiu. No caso da pesca não há nenhuma obrigação de repartir o recurso.

Vizinhar só se aplica a carne de caça, a carne proveniente da criação é, como já disse antes, vendida ou funciona como artigo de troca, além de muitas vezes ser usada em festas religiosas ou festas de casamento, batizado ou aniversário. Nessas festas também ocorre a partilha da carne de animais de criação, mas nessas ocasiões os vizinhos são convidados, não há repartição da carne em bandas e quartos e distribuição entre os amigos e parentes. Assim a circulação e socialização das carnes de caça e de criação são acionadas em sistemas que envolvem relações e negociações distintas entre si.

Mariana Ciavatta Pantoja (2004), na conclusão de seu livro sobre a vida familiar de seringueiros na Reserva, afirma que os grupos domésticos são a unidade mínima da organização social na floresta e correspondem a uma casa, mas sua composição abriga diferentes arranjos. Embora, essas unidades - as casas - tenham uma certa autonomia de vida doméstica, as casas vizinhas e aparentadas sempre mantêm trocas e convivências intensas. Os seringueiros denominam esse conjunto de grupos domésticos que vivem em casas diferentes e mantêm trocas frequentes por “*colocação*”. Caso não haja relações de parentesco imediatamente visíveis entre os moradores de uma mesma “*colocação*” laços rituais são criados, por outro lado casas aparentadas podem localizar-se em colocações diferentes. Mariana sugere também que o uso da ayahuasca, o “*cipó*”<sup>41</sup>, desempenhou um

---

<sup>41</sup> O termo *cipó* é usado sem qualificativos e geralmente refere-se a um chá preparado a partir do caule do cipó jagube (*Banisteriopsis caapi*) e das folhas da chacrona, ou rainha (*Psycotria spp*). O chá é uma bebida ritual

importante papel na fundação de um grupo coeso, que se formou durante a criação da Reserva, por lutas a favor dos direitos dos seringueiros. Ela acredita que o uso do “cipó” sedimentou profundos laços de amizade e solidariedade para o grupo que vive à beira do rio Tejo (localizado dentro do território da REAJ) estudado pela pesquisadora. Dessa mesma forma, acredito que a circulação da carne caçada pode ter um efeito similar ao uso do “cipó”. O sistema de vizinhança é produção de laços de companheirismo e facilitador das relações de reciprocidade necessárias a vida social.

---

de tradição indígena e bem difundida entre as populações do vale do Juruá, e em outras regiões é comumente chamado de Santo Daime (Pantoja, 2002).

## Quem é quem na mira dos caçadores

Logo a seguir apresentarei um quadro construído a partir dos diários de monitores de caça do **Projeto de Pesquisa e Monitoramento Participativo em Áreas de Conservação Gerenciadas por Populações Tradicionais**. Para chegar a essa tabela foram usados os dados registrados por 22 monitores de caça entre os anos de 1997 a 2000. O quadro que apresento aqui não pretende ser um censo exaustivo da caça na Reserva do Alto Juruá. Com ele objetivo ilustrar de forma geral os animais mais caçados. A frequência de caça de um animal é dada por um conjunto de variáveis: preferência do caçador; densidade populacional; grau de agilidade do animal; o fato do animal ser *manso ou brabo* e o acaso.

Segundo os diários de monitoramento de caça os animais mais consumidos são:

**Tabela 1. Animais mais consumidos na REAJ**

Nome científico	Nome dado pelos caçadores	Quantidade de indivíduos caçada*
<i>Sciurus spp</i>	quatipuru	143
<i>Tinamidae</i>	nambu <sup>1</sup>	126
<i>Tayassu tajacu</i>	Catitu	111
<i>Agouti paca</i>	Paca	86
<i>Dasypus, Cabassous, Priodontes</i>	tatu <sup>2</sup>	77
<i>Penelope jacquacu</i>	Jacu	73
<i>Mazama sp</i>	veado	68
<i>Geochelone</i>	jabuti	63
<i>Tayassu pecari</i>	queixada	61
<i>Psophia leucoptera</i>	jacamim	47
<i>Dasyprocta fuliginosa</i>	Cutia	45
<i>Cebus apella</i>	macaco prego	38
<i>Ramphastidae</i>	tucano	31
<i>Alouatta seniculus</i>	guariba	30
<i>Saimiri sp.</i>	macaco de cheiro	23
<i>Ortalis motmot</i>	aracuã	19
<i>Callicebus sp.</i>	Zogue-zogue	19

<i>Ara sp.</i>	Arara	17
<i>Alligatoridae</i>	Jacaré	17
<i>Psittacidae</i>	papagaio	17
<i>Nasua nasua</i>	quati	14
<i>Myopracta pratti</i>	cutiara	13
<i>Cebidae</i>	macaco	12
<i>Pithecia monachus</i>	macaco paruacu	11
<i>Accipitridae</i>	gavião	9
<i>Cebus albifrons</i>	cairara	8
<i>Aotus sp</i>	macaco da noite	6
<i>Tapirus terrestris</i>	Anta	4
<i>Odontophurus spp.</i>	Uru	4
<i>Rallidae</i>	saracura	3
<i>Lagothrix spp.</i>	macaco-barrigudo	2
<i>Cuculidae</i>	Anum	1
<i>Myrmecophaga tridactyla</i>	bandeira	1
<i>Hydrochaeris hydrochaeris</i>	capivara	1
<i>Ateles paniscus</i>	macaco preto	1

\* Somatório das ocorrências de caça para cada qualidade de animal, segundo os registros dos diários de monitores entre o período de 1997 a 2000.

Os moradores da REAJ reconhecem várias qualidades de nambu. As relacionadas no quadro abaixo foram as qualidades encontradas nos diários. Os moradores reconhecem vários tipos de tatu. As relacionadas no quadro abaixo foram as encontradas nos diários.

**Tabela 2. As diferentes qualidades de nambus**

Nome dado pelos monitores	Nome científico
Nambu	família <i>Tinamidae</i>
Nambu azul	<i>Tinamous tao</i>
Nambu galinha	<i>Tinamus major</i>
Nambu preto	<i>Crypturellus cinereus</i>
Nambuzinhas	<i>Crypturellus spp.</i>

**Tabela 3. As diferentes qualidades de tatu**

Nome dado pelos monitores	Nome científico
Tatu	<i>Cabassous</i> <i>Unicinctus</i> <i>Dasypus</i>
tatu.-canastra	<i>Priodontes maximus</i>
tatu.-rabo-de-couro	<i>Cabassous unicinctus</i>
tatu-verdadeiro	<i>Dasypus septemcinctus</i>
tatu.-de-grota	<i>Dasypus novemcinctus</i>
tatu-açu, tatu.-da-terra-firme	<i>Dasypus kappleri</i>

Quando perguntava para os moradores da REAJ qual a carne de sua preferência, a maioria me respondia que era a de anta, embora considerem-na reimosa. Contudo, após uma olhadinha rápida no quadro acima é fácil notar que a anta não é muito caçada. Isso ocorre por vários motivos, segundo os caçadores: a anta é um bicho solitário que anda muito, ela pode percorrer quilômetros em um só dia; reproduz-se pouco, apenas uma cria por ano; é um animal difícil de ser encontrado, apesar de geralmente manso, por andar muito o caçador precisa rastejar horas para encontrar uma anta; é um animal muito pesado por isso quando caçado muito longe de casa faz o caçador chegar em casa totalmente *enfadado*.

A carne do veado é bastante apreciada, ‘logo é uma carne escura, com pouca gordura’. Outras duas caças também apreciadas são os *porcos*, *caititu* e *queixada*. As *embiaras* que mais fazem sucesso à mesa dos moradores da REAJ são a *nambu-azul* e *nambu-galinha*.

Conversando com os caçadores descobri que embora eles prefiram o gosto da carne de embiara, principalmente *embiara de pena* -- como por exemplo a *nambu-azul* ou a *nambu-galinha* -- eles preferem caçar um *bicho de caça* ao invés de uma *embiara*. O Pedro justificou essa escolha: “*de gosto é melhor a embiara, mas aqui nós temos o ritmo de vizinhar a carne, pensando na comunidade, aí é melhor matar caça.*”

Alguns animais são consumidos, mas são considerados reimosos e com esses alimentos é necessário ter cautela. Uma pessoa de dieta, por motivo de doença, não pode se alimentar dessas carnes, assim como as mulheres em resguardo. Os animais mais reimosos são: quati; cutiara; cutia; macaco-prego; macaco preto; pacarana e nambu preta.

Em uma conversa com dois monitores do projeto, Seu Antônio Grajaú e Irineu, eles afirmaram que as carnes podem ser de três qualidades:

- **Carne mansa:** quando o bicho não come nenhuma imundiça, como a nambu galinha, por exemplo;
- **Carne reimosa:** quando o cabra come e depois, se ele tiver um golpe, esse amanhece todo inflamado, cheio de pus. Geralmente os bichos que comem carne têm a carne deles reimosa, disse o Irineu. Mas Seu Grajaú questionou-se do por que a anta é reimosa, se ela não come imundiça, ela só come fruta, não come outra carne e mesmo assim tem a carne reimosa. A questão não foi respondida pelo companheiro Irineu;
- **Carne braba:** é carne de bicho que a gente não tem costume.

Obviamente há uma diferença entre as preferências sobre o paladar das carnes dos animais, assim como também não há um consenso sobre as carnes que podem ser comidas e as que merecem interdições. Uma característica geral encontrada por mim é que as pessoas preferem alimentar-se das carnes dos animais que não oferecem *pixé* e essas são geralmente carne de animais que não comem outros animais grandes, geralmente mamíferos. A cutia, por exemplo, é um animal de bastante divergência quanto às proibições e gostos. Muitos dizem que a carne apesar de reimosa é boa e classificam-na como uma boa *embiara de cabelo*. Já outros dizem que a carne da cutia é muito perigosa, pois sua reima é capaz de matar o cristão, assim como outros animais que delas se alimentem. Arlete (nora de Seu Lico, esposa de Israel) contou-me a história de que o fígado de uma cutia matou um cachorro e também uma senhora. Essa senhora era a primeira esposa do Seu Pinoca, a qual na época de sua morte estava de resguardo; desrespeitando esse momento frágil, ela alimentou-se do fígado da cutia assado e veio a falecer. O mesmo aconteceu com o cachorro da família que comeu o resto do prato dessa senhora. Algumas pessoas me

disseram que a cutia foi o único animal que Irmão José interditou à alimentação dos cristãos, pois esse animal “*possui as barbas do demônio*”.

Outro animal cujo gosto e a possibilidade de consumi-lo é discutida entre as pessoas é o quati. Alguns disseram que apesar de muito reimosa a carne é saborosa. Outros dizem que esse animal tem um pixé muito forte e parecido com o pixé do cachorro, por isso não se alimentam da carne do quati. Entretanto, a maioria parece concordar das propriedades de cura do rabo desse animal. O qual serve para fazer defumação e tirar panema, assim como, a infusão alivia as dores de uma *picada de inseto fera* -- cobra venenosa. Quando Seu Lico foi *picado* por uma surucucu esse foi um dos tantos remédios que lhe ofereceram. Ele devia beber a infusão do rabo do quati de hora em hora e não podia queixar-se do gosto ruim. Outra propriedade interessante do quati, mas agora da pata e não do rabo, foi a descrita por Sueily (nora de Seu Lico, esposa de Pedro): ela disse que a pata direita do quati serve para fazer os pés jovens de fruteira crescerem formosos, darem muitas frutas e serem capaz de segura-las no pé até à maturação. É preciso riscar o pé com as unhas da pata direita do animal em uma sexta-feira. A banha do quati também serve de remédio e cosmético, muitos dizem que ela ajuda a cicatrização de ferimentos da derme e é capaz de tirar da pele as marcas deixadas por feridas.

Há também os animais que raramente são consumidos. Esses são tidos como *imundos*, com muito pixé, e comumente estão associados ao meio aquático. Como por exemplo: os da família Mustelidae, as iraras (*Eira barbara*) e lontras (*Lutra longicaudis*); sapos; rãs e cobras. Os caçadores consideram as lontras e as iraras parentes do quati e dos cachorros-do-mato, todos *meio fedorentos*. A lontra já foi bastante procurada pelos caçadores, mas isso quando sua pele podia ser comercializada. Hoje em dia ninguém mata nem lontra e nem irara, a não ser quando as iraras mais atrevidas e esfomeadas aparecem no terreiro das casas para comer as galinhas.

O sujeito que come desses animais é considerado *seboso*. Uma pessoa meio imunda, como os animais consumidos. Erni, funcionário do IBAMA e ex-responsável pelo programa de extensão na REAJ, anda muito pelos rios da Reserva, onde tem muitos amigos. Em geral os moradores da Reserva mantêm boa relação com ele. Muitos moradores contam que ele é capaz de comer de tudo: *‘de cobra a lontra podre, encontrada em beira*

*de barranco*'. Essas opções de alimentação do Erni são motivos de muita piada entre os moradores da Reserva. As histórias *sebosas* das viagens de Erni são famosas e sempre são citadas em conversas sobre o que é e o que não é bom comer da mata.

Pareceu-me bem estranho ter ocorrido nos diários um episódio de caça de *bandeira* (tamanduá-bandeira). Os moradores da Reserva dizem dos tamanduás que eles têm um pixé muito forte e por isso a maioria *nunca nem provou*, e prefere nem o fazer. Os moradores da Reserva não usam o nome "tamanduá" como termo genérico, mas referem-se ao *bandeira* (*Myrmecophaga tridactyla*), ao *mambira* (*Tamandua tetradactyla*) e ao *tamanduáí* (*Cyclopes didactylus*) como "*parentes*". O *bandeira* é um *mambira* grande: é valente e briga se abraçando. O *bandeira* é tido como um animal muito valente, assim como uma fera. Ele briga usando as unhas e num abraço forte é capaz de matar qualquer vivente. A história da briga do *bandeira* com a onça é muito recorrente nas conversas com os caçadores da REAJ. Eles narram a história assim:

*"Uma vez no tempo dos antigos a onça queria comer o bandeira. Aí agarrou-se com ele, ela o pegou pelos dentes, mas o bandeira esperto e valente abraçou a onça com toda sua força e a enfiou suas unhas grandes nas costelas da onça. As duas feras ficaram abraçadas por horas, uma com a força nos dentes e a outra nas unhas, as duas num abraço só. Ouvia-se gritos e dizem que quem gritava mais era a onça. Nem a onça e nem o bandeira queriam largar do abraço, até que morrem. Dizem os mais antigos que de vez em quando encontravam na mata as duas feras mortas e abraçadas. E é assim a história da onça e do bandeira. Boa sorte!"*

O *mambira* é tido por alguns como o rei da mata, e por outros como provocador de panema, nunca ouvi ninguém dizer que come *mambira*. O Pedro (filho de Seu Lico e excelente caçador) conta que o *mambira* é o rei da mata. Segundo o Pedro ele é um bicho "*sem serventia nenhuma, ninguém come ele e ele também não come nenhum outro bicho, por isso ele é o rei da mata, é assim como um enfeite na mata. É muito lento, por isso fácil de ser visto. Ele está sempre comendo formiga e procurando cupim em pau velho. Alguns dizem que encontrar com um mambira logo no começo da caçada pode enrascar, mas eu não tenho essa ciência, quando eu encontro um mambira na caçada aí é que eu faço matar caça mesmo.*"

Há aqueles que dizem que só de encontrar o mambira na mata o caçador pode ficar panema; por isso, para evitar panema, às vezes açoitam esse animal com a lamina do terçado (Almeida; Smith e *et alli* 2002: 500).

Já o tamanduá, um parente do bandeira, mas de tamanho bem reduzido é conhecido, pela maioria, por sua destreza. Dizem que ele é um bichinho muito esperto capaz de sair de uma mala fechada com cadeado. Muitos caçadores afirmam que já prenderam o tal bichinho em uma mala ou em um panero e depois de um tempo quando a mala é aberta e o panero vistoriado o “*bicho deixou só ar para contar história*”.

Outro animal que não serve de rancho apesar da facilidade em caçá-lo, por sua lentidão, é a preguiça. A preguiça (*Bradypus sp.* e *Choloepus sp.*) é vista como um vivente lento, que fica apenas parado nos galhos dos paus comendo frutas e orelhas-de-pau (fungos). Para os outros animais que não são apreciados sempre encontrava uma justificativa do tipo: o nojo do cheiro ruim (*pixé*); a alimentação grotesca do animal (por exemplo, os predadores generalistas que consideram como alimento um espectro amplo de possibilidades, consumindo ovos de pássaros e outros animais, como o fazem as onças e os gatos do mato); o fato de a carne ser reimosa e ofender quem come e simplesmente o fato da carne ter um gosto ruim. Mas a carne de preguiça não serve de alimento e a justificativa para isso era a tradição, ‘*é nosso costume mesmo*’. Para os Ashaninka que também não comem a carne da preguiça ela é considerada *peyari* (espírito da pessoa morta). Para esse povo indígena (do tronco Arauwak) que também reside na região do Alto Juruá a preguiça traz a morte de alguém da família ou doença grave. Para os Ashaninka quem mexe com esse animal pode ficar lento e preguiçoso (Almeida; Smith e *et alli* 2002: 495).

## **Capítulo IV: As 'ciências' e a economia simbólica das negociações entre homens e animais na REAJ**

### **Apresentação**

Esse capítulo retoma alguns assuntos da narrativa do Capítulo anterior, entretanto aqui o material de pesquisa constitui-se essencialmente de entrevistas com base nas experiências individuais dos caçadores e anedotas e/ou casos contados pelos monitores de caça em seus diários<sup>42</sup>. Sobretudo os dados apontam para o poder das instituições e dos códigos simbólicos produzidos coletivamente na regulação do uso da fauna, mas também revelam a complexidade dos embates individuais nas trocas com o mundo natural.

De forma geral, nesse capítulo enunciarei a minha interpretação da diversidade de influências e referências que envolvem o conhecimento e a subjetivação da caça. A história de ocupação dessa região costura provavelmente uma visão de mundo 'cabocla' (no sentido de Galvão, 1976), cosmologias indígenas (no sentido discutido no Capítulo "Teorias e Hipóteses") e influências cristãs (católicas e evangélicas), conformando um sincretismo que amiúde faz necessário negociações entre distintos pontos-de-vista, mas que não encontrou porta-vozes e tradutores especializados ou ocasiões específicas para sua expressão, como no caso das cosmologias ameríndias. Não há assim, no caso dos moradores-seringueiros, um corpo de conhecimento cosmológico separado dos conhecimentos presentes na vida

---

<sup>42</sup> O presente capítulo e o Capítulo III ("Contextos da Caça") falam de assuntos também abordados pela Enciclopédia da Floresta, em alguns de seus capítulos (Carneiro da Cunha e Almeida, 2002). Mesmo tendo a Enciclopédia tratado alguns dos assuntos destes capítulos (técnicas de caçada, felicidade, pautas, ciência), acredito que minha descrição tem o valor de uma etnografia independente, podendo até mesmo divergir da outra.

quotidiana. Acredito, porém que se pode falar aqui de uma cosmologia implícita, cujos aspectos devem ser vistos nessa mesma vida quotidiana.

Na primeira seção, “A caça é por felicidade”, apresentarei ao leitor o que é *panema* e como ela se opõe ao conceito de *felicidade* na atividade cinegética. Ainda nessa primeira parte, veremos que o modo efetivo de agir para evitar *panema* é cada caçador-predador respeitar costumes e tradições (o que aqui também é *ciência*) durante a relação com o animal-presa. A segunda seção trata de algumas das *ciências* da floresta – *pautas*; *caborjes* e *maçãs* - para o caçador *ser feliz* na mata. Na seção seguinte “A proteção das coisas no mundo” falo sobre a organização política e social da natureza, e nela concluo que na REAJ a relação entre humanidade e natureza é controlada por seres responsáveis pelas coisas no mundo – ‘para cada vivente que existe Deus deixou um dono’. Sobretudo, nessa parte do capítulo veremos que esses cargos de responsáveis pelas coisas no mundo são distribuídos entre seres ‘encantes’ -- criaturas da mata ou da água -- e santos ou divindades cristãs. Dessa forma fica mais fácil compreendermos a lógica que orienta as ações da população da Reserva em relação aos animais. Uma lógica pensada em termos de relações de autoridades e entidades controladas, analógica às relações entre viventes humanos e suas autoridades políticas.

A penúltima parte desse capítulo, “Cada caçador tem suas ciências”, serve para avançarmos ainda mais na compreensão de como opera a *ciência* da floresta devido seu caráter dinâmico e aberto para as vivências de cada caçador. E por fim, em “Perspectivismo revisitado” retomo as principais reflexões levantadas ao longo de todo o capítulo e procuro relacioná-las. O fio condutor é que a *ciência* da floresta é uma importante ferramenta humana na negociação *feliz* com os animais e com a porção sobrenatural, o que justifica a noção de que há uma cosmologia implícita na relação entre humanos e animais entre os moradores da floresta.

## A caça é por felicidade

Além do conhecimento relativo às técnicas de caça, da etologia dos animais-presas e das características das matas de diferentes qualidades o bom caçador deve estar atento para alguns cuidados com os animais e praticar uma certa etiqueta da floresta para não pegar “*enrasco*”, “*panema*” ou “*caé*”. Os três termos servem para designar a mesma coisa, ou seja, falta de *felicidade*. Chamaríamos a isso de azar nas caçadas; mas dificilmente o morador da Reserva explicará *panema* dizendo que ela é azar. Ele provavelmente lhe dirá que *enrasco* é quando “*o cabra não está feliz para caçar*” (Cf. Enciclopédia da Floresta, Carneiro da Cunha e Almeida, 2002: pp. 323 ss.).

*Ser feliz* é o contrário de estar *panema* ou pegar *enrasco* e essas expressões que indicam oposição quanto ao sucesso nas caçadas são também utilizadas com referência a outras atividades. Nonatinho, da Foz do Tejo, uma vez queixou-se da vida dizendo que ele precisava de um *remédio*, pois estava *caé*: “*veja só, primeiro vou pintar minha a casa, caio e me quebro todo, depois pego o serviço de fazer as cacimbas para o governo e meu motor serra dá prego, agora quando eu consigo consertar a máquina os homens querem que paremos com o serviço, isso é que é caé.*”

Quando um jovem moço está sem namorada já há algum tempo presume-se que ele não é muito feliz com as garotas, e diz-se que o rapaz está *panema*.

Seu Antônio Meiruoca (morador da Foz Tejo, sogro de Roxo) definiu a felicidade na caça assim: “*A caça é por felicidade, quem é feliz caça menos e come mais*”. Ser um caçador feliz não depende inteiramente da vontade própria (esforço, habilidade técnica, recursos materiais), mas é um estado do caçador que ou é inato ou depende de outrem. Um caçador pode *ser feliz* de duas maneiras: ou por sua natureza humana (inata) ou tornar-se *feliz* por meio do uso de amuletos e pactos. Caçador feliz é aquele que sai para a mata e logo vê as caças, não erra o tiro e volta para casa trazendo a janta da família satisfeito, as caças que ele vê são sempre mansas e morrem facilmente. Nem todo caçador é feliz, as matas que ele frequenta podem ser boas de rancho, mas ele pode demorar muito para

avistar caça, a caça pode vê-lo primeiro e fugir, ou ainda, ele pode perder os tiros. O caçador que passa por essas dificuldades por muito tempo, logo pensa estar *panema* ou *enrascado*.

Seu Raimundo Adelino Farias, ou Caboré, escreveu em seu diário de caça uma história que pode nos ajudar a compreender essa *ciência* do enrasco.

*“Esta história de caçador é interessante, tem até um ditado que diz um dia é da caça e outro é do caçador. Por isto todo caçador acredita que a caça tem um dono e este Dono é a Velha Caipora. Porque tem dia que o caçador encontra caça com facilidade e outro dia é difícil. Mesmo até quando fazíamos caçada com cachorro. O cachorro corria e não acuava, às vezes o cachorro deixava a caça e o dono perdia o cachorro. O cachorro acuava a toca difícil sempre dando um jeito para a caça escapar. Daí vem aquela história da enrascção e da dona da caça que por superstição o caçador diz que é a Caipora. É esta que as vezes dá peia em cachorro na mata. Já aconteceu na mata de o dono do cachorro escutar o barulho como se o cachorro estivesse levando peia, o dono corre e encontra o cachorro desconfiado como se ele tivesse apanhado mesmo. Os dias em que mais acontece isso é de quinta-feira. Todo caçador tem uma história diferente para contar, fazendo parte da enrascção. Tem uma piada que diz que o homem estava enrascado que quando ele ia na mata que via uma caça, a espingarda não armava, quando armava não desarmava, quando desarmava malhava, quando disparava ele errava, quando acertava não matava, quando matava não achava e quando achava estava podre.”*

Raimundo Caboré – diário de caça de 30/11/2000.

Os caçadores podem pegar enrasco para uma qualidade de animal em especial. A esposa de um grande caçador da Colocação Cachoeirinha, no rio Arara, um dia me disse que o marido dela estava *panema* para caçar veado, que alguém havia colocado essa *panema* nele. Isso o fazia cego para os veados na mata. O enrasco pode atingir também os cachorros caçadores, as espingardas, e até um varadouro. Os cachorros que entram em contato com cadelas no cio adquirem enrasco, assim como aqueles que pegam peia da Caipora. As espingardas enrascadas ou *caé malham* (erram ou falham) os tiros e nas varedas enrascadas as armadilhas e os caçadores não terão sucesso algum.

Um caçador pode ficar enrascado porque caçou em dias ruins de caça, como dias santos, domingos e quintas-feiras. No domingo e nos dias santos “faz mal trabalhar”. Quinta-feira é dia da Mãe da caça, aquela que protege os animais da mata. O enrasco tem muitas causas, mas nem sempre o caçador sabe qual foi o motivo de seu enrasco.

*“Domingo não teve caçada. Domingo sempre não tem caçada, o caçador que caça dia de Domingo ou então pesca fica enrascado por muito rancho que apareça no decorrer da semana, mas no Domingo não tem rancho.*

(diário de caça de Seu Raimundo Caboré, em 1/04/01)

O diário de Seu Raimundo Caboré, no domingo de primeiro de abril de 2001 enuncia que o domingo é um dia feliz tanto para a caça como para o peixe e que o caçador que caça nesse dia pega enrasco.

Conversando com Seu João Gonzaga ele me explicou o que é estar panema:

*“ ... é quando você vê a caça, atira e não mata, ou então vai pra mata e não vê nada. ”*

Mas Seu João, quem enrasca, uma outra pessoa pode enrascar ou isso é coisa da mãe das caças?

*Sim pode, mas pelo costume o caçador pode se enrascar por ele mesmo, eu sinto quando eu vou me enrascar, as vezes eu mato um veado e me dá aquele toque, e aí eu sinto que vou me enrascar para matar veado, porque o bicho custa pra morrer, quando vou pegar uma enrasca eu sei pelo sistema da caça morrer, me dá logo aquele toque.*

E caé?

*Enrasca ou caé, outros chamam a enrasca de caé, panema.*

O senhor já ficou enrascado?

Sim. Uma vez tinha uma mulher deixada [separada do marido] que morava assim perto de minha casa. Aí um dia ela pediu pra eu dar caça pra ela. Então um dia eu matei dois catitus e vizinhei com essa mulher, levei 3 bandas pra ela. Só sei que depois disso eu peguei uma enrasca mesmo, eu não matava nada mesmo. Alguns dizem que tem pessoas que quando comem as nossas caças podem enrascar mesmo. Todo dia eu ia pra mata atirava mas não matava nada, aí eu chegava em casa e falava pra mulher pra gente matar uma galinha, e assim foi até que nós matemos todas as galinhas de casa, até o galo a gente matou, só ficou mesmo uma galinha que minha mulher não queria matar. Quando foi no derradeiro dia eu já tinha ido pra mata por dois dias e não tinha matado nada, aí eu cheguei em casa e ela estava chorando. Perguntei: “- Boneca: porque que tu ta chorando?”. E ela

respondeu: “ – Eu tô chorando de fome, com vontade de comer, porque não tem nada pra comer”. Então eu disse: “- Bora matar a derradeira galinha”, e ela matou. Aí eu digo: “- Amanhã nós vamos embora”. Então no dia seguinte, nós arrumemos nossas coisas e fomos pra casa da irmã dela. Quando eu cheguei lá eu falei pro cunhado dela: “- Eu só saio daqui quando eu matar uma caça”. Fiquei por lá três meses, até que teve um dia lá que eu caçei e matei um veado. Aí eu digo: “— Rapaiz, agora eu não morro mais de fome não, vou voltar pra minha colocação!” Aí voltei. No dia seguinte eu fui tirar o cerrado lá perto de casa, assim até que perto, levei espingarda: matei um veado e um queixada. Aí pronto: não estava mais panema.

E o senhor acha que foi essa mulher que colocou a enrasca ?

*Eu não sei, mas dizem que é ruim até o cabra comer a carne de caça que as pessoas jogam os ossos na água. Jogar os ossos na água, dizem que é o maior enrasco que pode acontecer, só que eu não sei se essa mulher jogou os ossos. Ninguém não sabe se essa mulher fez isso, mas eu só me queixei dessa carne que eu dei pra ela.*

E quando o senhor voltou, ela morava lá ainda?

*Não ela havia mudado pra Seringueirinha e parou de pedir carne de caça pra mim, hoje ela mora em Cruzeiro.*

O senhor não conhece nenhum remédio para tirar enrasca?

*Sim nós caçadores temos assim uma ciência com o enrasco, eu sei fazer defumação, eu fiz mas não deu certo não, não desenrasquei, eu até acho que esses remédios que tem pra fazer a gente matar caça é ilusão. Porque se acontecesse mesmo, se tivesse um remédio bom mesmo pro cabra fica bom pra matar caça então eu logo tinha ficado bom pra caçar, acho que tem que esperar um tempo mesmo pra desenrascar.*

Além de conter uma definição e um caso de enrasco, a transcrição da conversa com Seu João Gonzaga mostra-se inspiradora quando ele se afirma descrente de *remédios* para tirar panema, e propõe que a felicidade de um caçador que pega *enrasca* volta com o tempo. Esse depoimento revela-se muito interessante para pensarmos uma afirmação à qual Seu Lico e Seu Milton sempre voltavam em nossas conversas: “*cada caçador tem as suas ciências*”. O que me leva à relação *ciência* e experiência (prática) na vida de cada caçador. Falarei disso mais adiante, ainda nesse capítulo.

Na narrativa de Gonzaga, jogar ossos na água é uma causa importante de enrasc. Em outras conversas com caçadores, ouvi que o enrasco também pode afetar o caçador que por descuido deixou os ossos da caça entrar em contato com substâncias como sangue de

menstruação, urina e fezes. Os ossos devem ser muito bem cuidados para que o caçador não fique panema. Se alguém tiver interesse em enrascar um caçador é só jogar os ossos do animal caçado pelo caçador que se quer enrascar no fogo. Como os animais caçados devem ser repartidos entre os vizinhos, esses podem facilmente enrascar o caçador, seja intencionalmente, por inveja da felicidade do caçador, seja por descuido casual. Mulheres também podem enrascar os maridos e vizinhos caçadores, em especial as mulheres grávidas e menstruadas. Alguns dizem que a mulher não deve dormir enquanto seu marido estiver caçando, especialmente se o fogo da cozinha estiver aceso, pois isso facilmente enrascaria o marido caçador. *Xingar*, ou *insultar* o animal caçado, deixando-o cair no chão da mata durante o transporte para casa, ou passar por cima dele, também podem provocar enrasco. Alguns de meus interlocutores me explicaram que há uma *ciência*<sup>43</sup>, particularmente para bichos grandes, veados, porcos e antas, que previne o enrasco. Eles disseram que ao caçar esses animais é preciso que o caçador tenha muito cuidado com a “*passarinha*” (o que chamamos de baço). Ao tirar o fato da caça, ainda na mata, o caçador deve separar a passarinha e pendurá-la em algum galho, de maneira que ela fique da altura da caça enquanto viva. Pedro, morador da comunidade Pifalhão, no rio Arara, me disse que a passarinha tem esse nome porque é comida predileta de alguns pássaros que, ao avistarem-na pendurada nos galhos, se apressam a comê-la. Seu Raimundo Caboré, do rio Bagé, afluente do médio rio Tejo, me falou da sua ciência com a passarinha, mas para ele o importante é não *arrastar a passarinha no chão*: ele não tinha a *ciência* de pendurá-la em um galho à altura que o animal tinha enquanto vivia. Já outros caçadores, como os da família de Seu Milton, no alto rio Tejo, não revelaram nenhum cuidado especial com a passarinha; mesmo quando indagados sobre isso, respondiam não ter nenhum cuidado especial com esse órgão. Assim, cada caçador tem a sua própria *ciência*, ou tem uma versão própria da *ciência* da panema.

Quando indagados sobre os motivos para ficar panema, meus interlocutores listavam inúmeras ações cometidas pelos diferentes atores sociais que se envolvem com o animal caçado: caçador, vizinho de *vizinhança*, esposa, principalmente se estiver menstruada ou grávida, e inimigos pontuais que moram na proximidade. Essa lista variava

---

<sup>43</sup> Aqui a *ciência* da floresta não é sinônimo de técnica, ao invés disso ela geralmente indica conhecimentos que envolvem algum tipo de mistério.

bastante entre os interlocutores. Todavia, quando minha pergunta se referia aos motivos pelos quais ações enrascavam os caçadores – por que razão tal ou tal ação provoca o enrasco? -- as respostas eram vagas. A questão dos mecanismos de funcionamento da panema parecia não ter muita importância para os caçadores, o que realmente interessa é entender como evitar ou se livrar da panema.

*Seu Raimundo Adelino, Caboré, é um senhor bastante vivido. É um antigo seringueiro do rio Bagé, uma pessoa extremamente lúcida com quem as conversas podem durar horas. Em uma de nossas longas conversas, Caboré, um dos mais antigos monitores de caça, me contou o seguinte sobre a ciência do enrasco:*

*O senhor já ficou enrascado?*

Sim algumas vezes.

*E sabe por que foi que pegou?*

É muitas vezes a gente desconfia. Alguma vizinhança, às vezes pega a caça e sacode por qualquer canto o osso e pode enrascar. Às vezes até o jeito do caçador de pegar a caça e amarrar pode deixar panema, a envira que ele usa, o jeito de atirar, o jeito de tirar o fato.

Aí ninguém sabe qual é essa ciência. Eu sei que tem caçador que passa mais de ano sem caçar. É caçador, caça, mata, mata -- e de repente fica mais de ano sem caçar nada. Então a gente diz que pegou a enrasca. A gente acha que o cabra está enrascado porque é caçador, matador de caça mesmo, e aí não mata mais nada, fica mais de ano sem matar nada.

.....

Sim, como eu falei: só o jeito dele amarrar, atirar, tirar o fato. As vezes, o cabra está avexado para sair da mata porque se não vai escurecer, aí amarra de qualquer jeito. Não é porque ofende, é porque tem a ciência mesmo. A gente tem o costume de tirar o fato lá na mata, e tem caçador que ele corta com a faca a barriga do animal e aí arrasta. Tem uns que deita o bicho e corta, aí vai tirando, puxando o fato entre as pernas e as mãos. Outros botam o animal de barriga pra cima e tira o fato, do jeito que ele está acostumado a tirar. É daquele jeito que ele tem que tirar, se não ele pega panema.

*Mas qual é esse jeito?*

Não: cada um tem um jeito e tem que fazer daquele jeito. Se o caçador perde esse jeito daí ele vai ficar panema. Tem outro jeito também, por exemplo, ele atirou e a caça correu e caiu, o caçador vem pelo rastro e encontra; se ele pegar pelo pé e vier puxando enrasca também. Ele tem que pegar pela

cabeça que é para não arrupiar assim o jeito do cabelo. Se pegar pelos pés e puxar vai arrupiar e aí pega panema. E pegando pela cabeça não enrasca.

E isso é porque tem que ter um respeito (pelo animal)?

Sim o caçador tem que ter um respeito pelo jeito que ele faz.

*Mas não para não ofender o animal?*

Não acho que não tem disso não, Não é por isso não, é pelo jeito que ele faz. Outra vez ele pode jogar o fato da caça e sair andando e sacudir, isso ninguém faz não que isso enrasca mesmo, tem que pegar do chão devargazinho e erguer com cuidado.

*E com a passarinha, o senhor tem ciência?*

Tenho sim, tem uns que atrepa a passarinha pra não enrascar. A passarinha é cheia de ciência. Atrepa ela que é pra ela não ficar misturada com o fato.

Essa questão do enrasco é muito assim difícil, muitas vezes o caçador pega enrasco e nem sabe porque e nem vai descobrir porque é que foi.

Falamos acima da importância da etiqueta no tratamento dos animais. Podemos agora reformular essa formulação, enfatizando que essa etiqueta é em certa medida personalidade. Assim, para prevenir a panema e garantir a felicidade nas próximas caçadas, cada caçador deve respeitar seu costume: respeitar “*o jeito que cada um faz*”. O costume de cada caçador, sua etiqueta, é parte da sua *ciência* para caçar e isso não é igual para todas as pessoas.

O exemplo que explicito a seguir é uma anedota que serve para entendermos melhor a noção do *costume* e o que quero dizer sobre a relação *ciência* do caçador e *prática*. A fim de prevenir a panema causada por mulher grávida que come carne de caça, a família de Seu Milton sustenta um costume: mastigar um pedaço do fígado do animal abatido e jogá-lo para frente com a boca.

Ó, marido de Lizanete e sobrinho do Tonho, caçou um caititu e vizinhos um quarto com a casa do Tonho. Ó pediu a Mariazinha, esposa do Tonho, que mastigasse um pedaço do fígado e o jogasse à sua frente, para prevenir o risco do enrasco, devido o estado em que Mariazinha se encontrava na época - buchuda. Ele não disse isso na minha frente, mas ela me contou o ocorrido, quando perguntei a ela sobre o perigo dela comer a carne de caça e com isso enrascar o rapaz.

No entanto, observei que Mariazinha não fez o que havia combinado. Então, no dia seguinte, resolvi perguntar a ela se ela tinha feito com o fígado o que Ó havia pedido – talvez eu não tivesse

observado direito. Ela respondeu que não, pois seu marido Tonho dissera a ela que mulher que está buchuda de mais de seis meses – o caso dela – ‘não enrasca mais, não tem perigo mais’. Ela ainda disse que na verdade esqueceu de cuspir; teria cuspidido o fígado mastigado se tivesse lembrado, mesmo sabendo do argumento do marido. Mariazinha ainda acrescentou: “ - Ainda outro dia, eu já estava de mais de seis meses, comi da carne que ele (o Ó) caçou, só que não era caça, era cotia, e aí mastiguei um pedaço e joguei pra frente”.

Nesse episódio vemos um pequeno conflito acerca das regras e sua implementação, envolvendo Ó, seu tio Tonho e a mulher de Tonho, Mariazinha. Podemos entender que o que vale contra o enrasco não é uma regra absoluta, ou a obediência absoluta à regra, e sim o respeito aos costumes nelas expresso. Se a Mariazinha tivesse cuspidido a carne do fígado ela não enrascaria o Ó, e ela mesma admite que esqueceu de fazê-lo. Contudo, ela não afirmou que o costume era desprovido de fundamento, e sim que acredita não ter enrascado o sobrinho, mencionando outras regras também do costume, embora essas tenham sido formuladas por seu marido Tonho, e não pelo interessado, Ó. Além disso, ela lembrou que havia seguido esse *costume* de cuspir um pedaço mastigado do fígado alguns dias antes, ao comer da cutia (uma embiara, e não caça) caçada pelo mesmo rapaz.

Para um caçador ficar panema, é preciso que alguém tenha colocado panema nele, ou que o caçador tenha feito algo que não é seu costume, algo que saiu do protocolo de caça dele. Dessa forma, o caçador pode evitar a panema se: 1) respeitar os costumes e as práticas gerais que envolvem a atividade cinegética: ter cuidado com os ossos e as demais partes indesejadas dos animais caçados e não caçar nas datas especiais, como aos domingos, dias Santos e às quintas-feiras (dia da Caipora) e/ou 2) respeitar a tradição dele mesmo para o momento da caçada e nos cuidados com o animal morto, como nos disse o Caboré: “o caçador tem que ter um respeito pelo jeito que ele faz”.

Almeida (1993) argumentou que o risco da panema torna, em certo sentido, o estreitamento de relações no interior do grupo local, e a meu ver leva ao fechamento dessas relações enquanto ou relações de parentesco e afinidade (vizinhos que são irmãos ou irmãs, filhos ou filhas, sogros e genros, cunhados e cunhadas) ou de compadrio (mais fortes ainda do que as anteriores), formalizando-as. Augusto Postigo (2003) já observou que entregar a caça à esposa – quem geralmente cuida do corte e do preparo da carne - e aos *vizinhos*

(aqueles com quem o caçador tem uma relação de *vizinhar* partes da caça) é afirmar a confiança na interação social com essas pessoas, pois ao fazer isso o caçador corre o risco da panema intencional ou por algum descuido casual, compartilho dessa análise acerca das causas da panema elaborado por esse autor.

Concordo ademais com outra interpretação de Postigo, segundo a qual as práticas de risco, ditas assim desrespeitosas, ofendem a Mãe das Caças e não os animais. O caçador por meio desses cuidados e respeito aos costumes oferece à dona das caças uma contrapartida na negociação pela retirada de parte do rebanho dela. Como Postigo, penso que a atividade venatória na REAJ é parte de uma negociação entre o caçador e a dona das caças. Todavia, acredito que nessa negociação intervêm vários componentes: é essencialmente uma negociação social entre na qual estão presentes códigos simbólicos, morais e regras de uso. Na arena da economia cinegética estão em negociação vários códigos: por exemplo, de um lado a sobrenatureza representada pelos encantos e donos/donas da caça, e também (como veremos adiante) por entidades cristãs; por outro lado, as instituições nacionais (representadas por autoridades e leis federais e locais); finalmente, participam nessa negociação as escolhas individuais que dependem de contextos de interação entre os caçadores entre si e com moradores urbanos.

Postigo (2003) trata essas questões – da vizinhança ligada ao risco de panema e das negociações com a Caipora – sob a luz das imagens de árvore e de rizoma, respectivamente. O autor lança mão dessas duas metáforas para compreender as estruturas presentes naquilo que chama de cosmologia dos moradores da floresta, a fim de clarificar as relações das “*ciências da mata*” com a *ciência* da escrita na REAJ. Postigo explica que a imagem da árvore corresponde às relações hierárquicas evocadas com os donos das coisas no mundo, antigos patrões (no sistema de aviamento) e com o dono da caça (Caipora); já a metáfora do rizoma equivale às relações “*igualitárias, recíprocas e locais*” (Postigo, 2003: 198), presentes na vizinhança e também nas antigas relações dos seringueiros uns com os outros na época da produção da borracha pelo sistema de patronagem. Mais à frente, ainda nesse capítulo e também no próximo, retomarei o caráter negociável da atividade cinegética e os personagens envolvidos. Por agora, volto à questão da panema em si e as possíveis estratégias do caçador para alcançar a felicidade na mata.

O caçador que fica enrascado pode curar-se com defumação ou remédios da mata, onde um ingrediente importante é uma planta chamada “*tipi*”. A pimenta também é um elemento importante na cura do enrasco; ela pode ser jogada no fogo pelo caçador enrascado, que ao fazer isso deve concentrar-se em sua cura, ou pode ser acrescentada ao *tipi* (*Petiveria alliacea*), juntamente com cabelos da caça, rabos e penas, ao cozimento para a defumação destinada a curar a panema. O *tipi* e a pimenta, principalmente malagueta, são comumente cultivados nos terreiros das casas exatamente para cumprir essa função de cura. Muitos caçadores gostam de guardar *cabelos*, penas e rabos de animais caçados como se fossem uma farmácia contra panema, disponível em casa. A raiz da *paxiubinha* (algumas qualidades de *Palmae*) também é um poderoso elemento da mata para curar enrasco.

Os remédios para curar panema são bem conhecidos por todos, embora não seja muito comum o caçador comentar com vizinhos e amigos quais são suas ciências para tirar enrasco. Nunca ouvi esse assunto ser abordado nas rotineiras conversas sobre caça entre os caçadores, embora essas sejam muito frequentes. Seu Lico, do Arara, me explicou que ‘o cabra deve ser discreto ao fazer seus remédios’, já que “*não faz bem outras pessoas verem o cabra fazendo defumação*”.

No dia em que cheguei na casa do Pedrinho (morador da colocação Cachoeira do Lago no Alto Tejo), ele havia caçado. Segundo o que me falaram ele saiu bem cedinho e chegou lá pelas 17:00 horas. Contou-me que atirou num veado, mas que não entende como e o que aconteceu que o veado sumiu; ele disse que tem certeza que o bicho está morto, que o tiro pegou, mas não conseguiu encontrá-lo. Contou-me que desistiu de procurar, pois já se encontrava com muita dor de cabeça e bastante *enfadado*, e “*quando o cabra se sente assim, ele não consegue avistar mais nada, perde a visão*”. Disse que assim que avistou o veado, lá pelas 12:30, ele lhe pareceu bem mansinho e aí logo ele atirou. O Pedrinho, inconformado por ter perdido o veado, disse que no dia seguinte bem cedinho irá buscá-lo e o trará de volta a qualquer custo. Dessa mesma caçada Pedrinho trouxe uma cutia e um jabuti. A cutia foi a janta, o jabuti ficou guardado na despensa da cozinha. (Um lugar onde eu não me sentia à vontade para entrar, um quartinho no fundo da cozinha.) Na hora do jantar o Vera (filho do Pedrinho, único dos meninos que ainda mora com ele) perguntou se hoje pela manhã antes de sair pra mata o pai havia feito a *defumação*. Pedrinho olhou para mim e me pareceu um pouco constrangido, e respondeu ao filho de forma negativa. Perguntei se ele mantinha esse costume, se isso era necessário toda vez que ele ia caçar. O Pedrinho respondeu que não, que de vez

em quando ele faz defumação, mas só quando sente que está enrascado. A receita dele é usar couro de caça e folha do tipí, queimar essa mistura de elementos e ficar se banhando na fumaça dela.

No dia seguinte Pedrinho saiu bem cedinho, o sol nem tinha aparecido ainda, porém dessa vez ele foi com o cunhado – Mauro (marido de sua irmã de criação Lourdes). Quando o indaguei sobre o motivo do convite ao Mauro ele respondeu: *“É para ele ajudar a carregar, o tiro foi bem longe e também porque o Mauro anda meio enrascado, faz tempo que ele não mata caça. O Mauro é bom caçador mas ele diz que essas coisas de ter cuidado com os ossos e com o couro é tudo ilusão, ele não acredita em panema, diz que a caça vai da sorte mesmo, mas agora ele tá aí enrascado e já faz bastante tempo que ele não caça bicho grande.”*

Lá pelas 10h30min ele chegou e com o veado, ou melhor com parte dele, pois uma banda ficou com o Mauro.

Mauro é homem muito trabalhador e mais jovem que Pedrinho alguns anos. É interessante ressaltar que apesar de Pedrinho considerar o cunhado um caçador feliz, Mauro se diz descrente da ciência do enrasco. Trouxe ao leitor o episódio acima por dois motivos. O primeiro é matizar a questão da panema: embora seja recorrente e fluente nos diversos cantos da REAJ, há algumas pessoas, principalmente os mais jovens, que não acreditam nessa ciência, e é curioso observar o Vera, um menino adolescente, curioso e preocupado com os cuidados do pai contra enrasco, e ao mesmo tempo o tio Mauro, descrente desses cuidados, acredita que *“caça é por sorte mesmo”*. O outro é ilustrar um caso de parceria entre cunhados, muito comum, na atividade venatória. Não somente a carne caçada é compartilhada entre cunhados por meio da vizinhança, como a própria atividade cinegética é muitas vezes feita cooperativamente, seja com trocas de informações nas conversas entre caçadores, seja em caçadas em grupo ou dupla. Dessa forma, a felicidade de um caçador é compartilhada com outros nem tão felizes assim. Alguns episódios que ocorreram no Arara são outros exemplos disso. Pedro (o filho de Seu Lico do Arara) se considera como bom caçador, e é considerado pelos amigos e vizinhos como um caçador feliz; por esse motivo, recebe inúmeros convites para caçadas em conjunto. Às vezes é ele quem faz os convites, como quando, apesar de recentemente ter voltado de uma viagem de caçada de seis dias para a região do Alto Arara, convidou o Veião, um jovem órfão de pai e único filho homem da família (residente da comunidade São João, as margens do Juruá) para caçar com ele. Quando perguntei a ele sobre o porque da caçada com o jovem, ele respondeu que estava

“ajudando” o menino por dois motivos: primeiro, porque “*eles [família do menino] precisam de uma ajuda, pelo menos na parte da alimentação, então eu o levei para caçar pra que a gente trouxesse um pedaço de caça, um porco ou mesmo um veado para ele levar para casa e comer com a família um bom rancho*”; segundo, porque com a morte do pai, o Veião, como filho mais velho, terá que assumir o sustento da casa, e o Pedro poderia ensinar ao menino um pouco do que aprendeu nesses anos todos na mata: “*é como se ele fosse um aluno*”.

Contudo, a felicidade do Pedro não é assim tão constante. De vez em quando ele se sente enrascado e aí recorre à defumação e outras receitas. Pedro diz que *negócio com a Caipora é coisa do cão*; nega ter participado de uma negociação direta, do tipo descrita como *pauta*, com a Caipora. Mas Pedro prefere não caçar às quintas-feiras, respeitando o dia dela, a Caipora; quarta e sábado são por ele considerados os dias mais felizes para ele ir à mata.

Essa observação indica que uma estratégia para sair do enrasco ou para alcançar felicidade na mata, estando ou não enrascado, é recorrer as “*pautas*” e “*caborjes*” (ou caborjes); ela indica também, contudo, que muitos moradores da Reserva afirmam que consideram essas estratégias como “*porcaria*” ou “*coisa do cão*”.

### **Pautas, caborjes e maçã**

Com algumas criaturas da mata, como os *encantes*, pode-se fazer “*pauta*” (como um pacto) ou “*caborjo*” (caborje). Com a Mãe das Caças, a pauta serve para o caçador ser feliz em suas caçadas. Essa pauta é cheia de segredos e trocas rituais diversas entre o caçador e a Caipora. O *caborjo* para o caçador ser feliz é comumente feito com a “*maçã*” que pode ser encontrada em qualquer animal, mas que preferencialmente é encontrada nos jabutis e nos veados. A *maçã*<sup>44</sup> é uma bola de pêlos que se localiza mais facilmente no

---

<sup>44</sup> Talvez *maçã* seja um termo correspondente a “bezoar” que segundo o dicionário da Língua Portuguesa Aurélio significa: “concreção que pode ser encontrada no estômago ou intestino do homem ou de animais”. Já segundo o Dicionário Houaiss bezoar quer dizer: “pedra ou nódulo calcáreo que se forma no estômago de certos animais e que era usado como antídoto para diversos venenos”. Kohn (2002) descreve que os Runa (do Equador) também falam em “bezoar”. É curioso notar que a descrição do bezoar feita pelos quéchua-

bucho dos animais. Os animais que tem maçã são diferentes, geralmente carregam uma marca alva pelo corpo, os veados que possuem maçã apresentam uma estrela branca na testa, ou no dorso, ou possuem as patas brancas.

Embora Seu Lico diga ser “*mesmo fiel desse tipo de cabojo feito com a maçã*”, ele afirmou nunca ter utilizado essa estratégia para ser feliz na mata. Revelou-me já ter encontrado animal com maçã várias vezes: “*o caçador sabe ver de antemão quando o bicho tem maçã ou não*”, disse também que: “*jabuti é doido para ter maçã*”. Contudo nunca pôde usar a maçã como caborje, pois todas as vezes que as encontrou havia outra pessoa presente, o que faz a maçã perder o valor de caborje. Algumas pessoas disseram que colocar essa bola de pêlos dentro da coronha da espingarda faz o caçador ser muito feliz. Ademais a ciência da maçã deve ser realizada em segredo e, como qualquer caborje ou pauta, está submetida a um tempo de duração. Além das maçãs, outros objetos como ossos e balas encontrados dentro dos animais caçados podem servir para caborje.

Seu Raimundo Caboré também diz acreditar na ciência da maçã. Perguntava a ele sobre as ciências da mata que ele conhecia e ele ... :

*Tem também a maçã. Já vi, mas é difícil de ver. Sabe a maçã de veado é assim igualzinho a manga, sabe quando a gente come manga e fica aquele bago, então é bem daquele jeito tipo aquele caroço que fica solto dentro do fato da caça. Se o caçador pegar uma maçã escondido e nunca disser pra ninguém, o caçador fica feliz. Do bicho que ele encontrar a maçã ele fica feliz pra caçar daquela qualidade, seja porco, veado ou jabuti. Mas só que é muito difícil de encontrar, não é todo bicho que tem maçã não. A coisa mais difícil mais difícil que tem.*

E o senhor acha que a maçã é assim uma ciência do animal?

*É ciência porque a maçã só vale se o caçador tem que tirar a maçã lá na mata escondido e não pode dizer pra ninguém. Se alguém souber já não vale mais.*

*Não sei o que é que pode fazer o bicho criar aquela maçã. Eu caçei muito e só vi um veado que tinha maçã, ele tinha duas uma pequena e uma maior um pouco, assim do tamanho do bago da manga.*

Aí o senhor pegou?

---

equatorianos estudados por Kohn é muito semelhante à descrição dada pelos caçadores da Reserva para a maçã. Segundo o povo Runa o “bezoar” é como uma central da alma (“*soul-ability*”), a qual é entendida por esse povo como um órgão da habilidade de perceber outros seres na floresta. Logo, a ciência do “bezoar” é uma peça chave para as formulações de Eduardo Kohn.

*Nós pegamos, mas eu estava mais um menino e um sabia do outro então não adiantou nada. Serve assim se um vizinho descobre que o outro tem maçã e sem o dono da maçã ver ele carrega a maçã, aí serve. Adianta pra quem carregou. Essa ciência assim a gente não pode entender; pode estar lá no meio de todo mundo, saber que tem maçã, e se um carregar sem que os outros saibam quem foi, aí adianta, o cabra que carregou fica feliz.*

Assim como Seu Lico, Caboré também conhece e acredita no poder da maçã, mas nunca a utilizou, pois não pôde manter segredo sobre a posse do caborje. Seu Caboré explica o segredo, ou o mistério, como sendo uma característica da ciência. Ele afirma que o caborje com a maçã é ciência porque para funcionar como tal é necessário o segredo. Na seção “Cada caçador tem as suas ciências” voltarei a explorar o conceito de *ciência* para os moradores da REAJ e aí apresentarei o resto dessa conversa com o Caboré.

O jabuti é um animal com quem se pode fazer “pauta” ou “cabojo” (caborje) para ser feliz nas caçadas, mas nesse caso não é qualquer jabuti, tem o jabuti de quatorze ou de quinze malhas. Para a realização da pauta é preciso que o caçador pegue um jabuti e não conte e nem mostre para ninguém. Então, ele deve construir um chiqueirinho para o animal morar. A pauta é feita da seguinte maneira: todo dia antes de sair para a mata o caçador deve pedir ao jabuti que ele lhe arrume uma caça boa e assim que chegar da mata oferecer ao animal um pedaço da carne, que pode ser qualquer parte, até mesmo as vísceras, ou dar algo para ele se alimentar. Se o caçador cumprir com a sua parte no acordo o jabuti também o fará. O Israel me disse que já teve um jabuti desses de quatorze malhas, mas que sua pauta com o bichinho não durou muito porque um outro companheiro viu o jabuti preso no chiqueiro.

A Mãe das Caças também pode enrascar os caçadores que insultarem animais ou aqueles que desobedecerem aos tratos feitos com ela, as chamadas *pautas*. Algumas pessoas, consideradas muito corajosas, dirigem-se até a mata em noites de lua alta e chamam pela Caipora para a realização de um negócio com ela, afinal ela é a *contadora* e responsável pelos viventes da mata. Poucas pessoas confessam ter procurado a Mãe das Caças, mas todo mundo conhece uma história de alguém que fez uma pauta com ela ou já ouviu o chamado dela na mata. Eles dizem que esse chamado é como um grito, bem grave e alto, e serve para ela amedrontar caçadores e chamar os animais para as *contagens*. As histórias sobre as pautas não são sempre as mesmas, os elementos de troca e as exigências

feitas pelo encanto são diversos. Contudo, na maioria das vezes, em pautas com a Caipora há troca de tabaco, o caçador tem que deixar de comer alho e pimenta, e não pode contar detalhes da pauta para ninguém, especialmente para outros caçadores.

Sobre o segredo da pauta há uma história ilustrativa. Isael contou-me sobre uma *pauta* – feita não diretamente com a Caipora, porém, e sim com uma *caboclinha* – isto é, índia – “que entende muito de mata” e mora na *Vila*. Ele afirmou que não sabe como ela conhece esses segredos para o caçador ser feliz e nem qual é a relação dela com a Caipora, mas que a pauta deu certo e que até agora ele tem sido muito feliz em suas caçadas. Perguntei-lhe se ele não corria risco de se enrascar ao me contar suas ciências, ao lado do vizinho Raimundo. Ele respondeu que não; a “*força da pauta*” que ela havia feito com essa caboclinha já estava se acabando, e por isso ele não corria risco algum. Outra razão parece ser que ele não fez pauta com a Caipora, e sim com uma caboclinha, cuja relação com a Caipora, ele diz ignorar. Isael disse também que queria fazer uma nova pauta para ser feliz nas caçadas e também para aprender a tocar violão, seu “*maior sonho*”. Perguntei se a Caipora também podia ajudá-lo nisso. Isael respondeu que se a pessoa for corajosa dá para fazer pauta para qualquer coisa, mas que no caso do violão a pauta não era com a Caipora. Tanto o Isael como o Pedrinho, do Alto Tejo, disseram que seu Nonatinho Sanfoneiro “*toca bem como toca porque já fez pauta*”. Infelizmente, por alguns desencontros, não tive a oportunidade de prostrar com Seu Nonatinho Sanfoneiro a respeito desses comentários. Essas pautas para realizar *qualquer coisa que o cabra queira* geralmente são associadas a “*coisa do demônio*”, negociações com o “*cão*”, “*porqueira*”.

Seu Milton me disse que a pauta para ser feliz também é *porqueira* e acrescentou: “*é obrigar a natureza te dar uma coisa que ela não quer*”. Ele disse que se o sujeito faz pauta quando é jovem, quando for velho não terá o que comer, porque já consumiu tudo o que podia em seis ou sete anos, já que as pautas têm validade e quando acabam deixam o cabra na *pior*. Pedrinho, Seu Milton e Tonho (todos do Alto Tejo) diferenciam *pauta* de *idéia*: para eles a pauta é coisa do *cão*, *cabra veio*, mas a *idéia* não. Quando perguntava a eles sobre negócio com a Caipora eles sempre contavam histórias de alguém, que ouviram falar e sempre se referiam a essas histórias dizendo que o sujeito havia feito uma *idéia*.

Conversando com Pedrinho ele definiu *idéia* e me contou algumas que conhece:

*Toda idéia tem segredo, é escondida que tem que ser. Idéia tem sempre que ter um objeto, uma bruxaria, ou é a maçã ou outra coisa.*

Uma das idéias que ele me contou:

*O cabra tem que caçar um veado bem miudinho da primeira cria. Então matasse o veado, mas não comesse, aí pega a cabeça do bicho e bem devagarzinho com linha e agulha virgem, costura os olhos do veado e vai dizendo assim: costuro seus olhos veado que é pra tu não me enxergar e aí quando terminasse de costurar gritasse por um veado, chamando. A despois costurasse as ventas do veado dizendo, costuro suas ventas veado que é pra tu não me sentir e quando terminasse dava outro grito chamando por veado. E aí ficava bom pra matar caça, principalmente veado. Só que um dia uma pessoa viu a cabeça do veado e a idéia perdeu o valor.*

A idéia é coisa do ‘cão’?

*Não, ouvi falar que tem idéia que faz com a Caipora. Tem uma que se faz com a nambu que aí o sujeito tem que ....*

Os caborjes e as pautas (ou *idéias*) podem ser realizados de diversas maneiras por diversos motivos e envolvendo vários tipos de *encantes*. Contudo, os caborjes e as pautas têm alguns aspectos comuns: os efeitos são sempre temporários, caso o caçador não renove as negociações e o valor de ambas as ciências dependem do segredo mantido pelo caçador. A felicidade do caçador que está associado a essas articulações e não as renova de tempo em tempo ou deixa de cumprir parte do trato pode acabar de repente. Isso geralmente ocorrerá durante uma caçada, na qual o caçador ficará bastante “*assombrado*” e algo estranho aparecerá, como, por exemplo, *levar peia* (ser açoitado) da Caipora ou avistar animais com tamanhos exagerados ou corpos deformados.

Mesmo que algumas pessoas associem a Caipora ao *cão*, essas mesmas pessoas e outras dizem que a Caipora e a Mãe das caças são a mesma coisa e consideram-na a dona e protetora dos animais da mata. Entre os moradores da REAJ a idéia de que todas as coisas no mundo possuem um dono ou responsável é muito recorrente. As pautas e as ciências do caborje, e da maçã são instrumentos de negociação com a Caipora, o que confirma a tese levantada por Postigo (2003) de que a negociação da atividade venatória é realizada entre os humanos e a Caipora. Contudo, como já apontei anteriormente, a Caipora e os humanos representam uma parte do elenco de atores sociais envolvidos nessa transação. Para além da

negociação com a caipora e com as regras de uso e instituições federais, a atividade cinegética na Reserva conta com os costumes e “tradição” de cada sujeito em ação e também com a alteridade que o animal-presa representa. O caráter polifônico e o prisma animal da arena de negociação venatória serão assuntos ainda abordados no próximo capítulo, no qual trarei mais dados etnográficos e reflexões para avançarmos na compreensão da economia simbólica da relação entre humanos e animais na REAJ. Por ora, ficaremos com o papel regulador e protetor da Caipora sobre a vida animal.

### **A proteção das coisas no mundo**

Segundo os moradores da REAJ quem criou os animais e os homens foi Deus. Os rios e os peixes, assim como a fauna e a mata também foram criados por Deus, mas quem os protege é a Mãe das Águas.

*“Todas as coisas têm um dono. As pedras minam (brotam), mas é diferente dos animais, os animais dão cria mas só entre os mesmos. Se não fossem os donos um vadiava como o outro.”*

(Antônio Barbosa de Melo, o Roxo, monitor de caça)

Como disse o Roxo todas as coisas têm um dono, no caso das caças e das embiarias veremos que esse papel é exercido diretamente pela Caipora ou a Dona das Caças. A Caipora protege os bichos da mata, trata dos ferimentos causados pelas balas dos caçadores, cuida e garante a reprodução dos animais, a quantidade e diversidade da fauna. É ela quem, depois de chamar os animais para lugares especiais da mata, conta quantos animais têm de cada qualidade, é como se ela fizesse uma espécie de contabilidade administrativa da fauna.

Quando eu perguntava aos meus interlocutores se existia “dono” para tudo, para todas as coisas que os cercam, eles respondiam que sim, entretanto, quando eu perguntava quem era a mãe das galinhas e dos roçados eles riam e diziam que não, que para essas

coisas não existe dono, quem cuida é a família; o próprio homem é quem deve cuidar de seu roçado e de suas criações, nesses casos ele mesmo é o dono.

Outra pergunta que freqüentemente eu fazia a meus interlocutores acerca da proteção das coisas e especialmente sobre a Caipora era a respeito da origem desses donos. Indagava-os dizendo se a Caipora é como um santo, ou se ela é coisa de Deus. E comumente as respostas afirmavam que ela (a Caipora): *“mais se parece com um “encante” do que com coisa de Deus”*.

Seu Lico me dizia que a Caipora é como a sereia – um *encante* – e que ela aparece para aqueles que tem interesse nesse encontro. Além disso, ele afirma que ela não é coisa de Deus, mas também não é de Satanás:

*“Aliás desde o começo da exploração da Amazônia aí tinha muitos inventos, muita história, mas hoje em dia tem muito desenvolvimento as matas estão ficando mais povoadas, aí ninguém vê mais Caipora. Agora a Caipora é assim igual uma sereia, conhece né a história da sereia do mar? Então todo mundo diz que existe lá no mar, mas nem todo mundo vê. Hoje em dia só vê a Caipora quem tira pauta com ela. Acho que a pessoa, se tiver vontade de encontrar com ela, vontade de falar com ela, a gente tem que fazer os interesses, aí a pessoa tem que procurar, ir lá no deserto da noite, chamar por ela. Dizem que ela grita chamando as pessoas e os animais mas eu nunca ouvi não. Acho que a gente não pode dizer nem que ela é coisa de Deus e nem também do Satanás, eu acho que o nosso [seres humanos] dono é Jesus Cristo. Os animais silvestres podem ter assim um segredo com alguma coisa dessa.”*

Conforme as idéias de Lico a Caipora é, em certo sentido, como o Lampião dos folhetos nordestinos – uma figura moralmente contraditória: *“ela [Caipora] não é coisa de Deus, mas também não é de Satanás”*. E Seu Lico continua dizendo que o dono dos seres humanos é Jesus Cristo, mas e os animais? *“Os animais silvestres podem ter assim um segredo com alguma coisa dessa [Caipora]”*. Assim, a Caipora é a donas dos animais da mata, mas para encontrar com ela: *“a gente tem que fazer os interesses ...”*, portanto a dona dos animais só vê quem a procura. A idéia de que a Caipora não é encontrada ao acaso nas matas é muito estimulante para pensarmos as relações da tríade: humanos, animais e seres sobrenaturais ou *encantes*. A seguir veremos que Roxo concorda com Seu Lico sobre a existência inexplicável da Caipora:

Roxo é o apelido de Antônio Barbosa de Melo, o primeiro monitor de caça. Roxo é um grande amigo e foi um dos monitores que vieram à Campinas em 2003. Ele é genro de Seu Meiruoca e junto ao seu sogro mora em uma colocação próxima à Foz do Tejo. Roxo gosta muito de conversar sobre as *coisas da mata*, uma noite durante a estadia dele aqui em Campinas conversamos horas e ele me dizia:

*“A gente faz uma criação e cuida deles e na mata você pode atirar num bicho e ele não morre, aí depois vai e anos depois mata a mesma caça que esta cheia de chumbo dentro. Ela [caipora] cuida dos bichos feridos e doentes.”*

*“Um cara que foi pra mata e topou com ela, com a Caipora. Ele deixava tabaco e quando voltava o tabaco não estava mais lá, até um dia ele topou com ela no mesmo lugar que ele deixava o tabaco. Ela o convidou para dar um passeio na mata e foi quando ela mostrou um monte de bicho ferido, aleijado e disse pra ele que aquilo tudo eram os caçadores que faziam .... Então ela disse que ele podia ir pra casa e que ia matar uma caça antes de chegar em casa, mas que ele não poderia matar os três primeiros veados que viessem na frente, porque esses eram dela, eram os cavalos dela. Ele acabou matando um queixada que passou depois dos três veados.*

*A gente não sabe explicar direito, a gente sabe que existe, mas é dessas coisas que a gente não sabe explicar.”*

Nessa conversa Roxo reafirma a idéia já enunciada por Seu Lico acerca da proteção promovida pela Caipora sobre os animais da mata. Mas a conversa com Roxo continuou:

Ainda na mesma noite em conversa com Roxo:

Perguntei se a mãe da caça era assim coisa de Deus, ou se era um bicho da mata mesmo?

*“A mãe da caça é coisa encantada, a pessoa nunca nem pode fazer uma entrevista sobre isso porque a pessoa não vê ..., mas a gente sabe que existe, as pessoas fazem negócio com ela, vêem coisas na mata, ouvem ...”*

Perguntei então: Como um cabra pode encontrar com ela?

*“Pra fazer um negócio com ela é preciso chamar por ela na mata. Tudo que tem vida é dominado por Jesus.”*

Portanto, a Mãe da Caça é um “*encante*” e apresenta-se somente em condições especiais na mata, ou seja: de madrugada; em locais de mata virgem; só se a pessoa estiver com muita coragem e quiser realmente encontrá-la. Há outras situações em que o caçador pode encontrar a Caipora na mata, como por exemplo, quando ele, o caçador, age perante os animais de maneira incorreta na perspectiva da Mãe das caças (falarei desse tipo de encontro mais para frente, ainda nessa seção).

A última fala de Roxo: “*Tudo que tem vida é dominado por Jesus*” evoca uma questão interessante a ser pensada: a relação das sobrenaturezas - cristã e dos encantos – entre si; e delas com a humanidade e com os animais. Se “*tudo que tem vida é dominado por Jesus*” isso implica que os animais da mata são dominados por Jesus, mas será que a Caipora -- que é “*coisa encantada*” -- entra na categoria do que “*é dominado por Jesus*”? Conforme o que me disse Seu Lico a respeito da Caipora: “- .... *não pode dizer nem que ela é coisa de Deus e nem também do Satanás*” a resposta seria não.

O desenho da relação entre a Caipora e as entidades religiosas e divinas é ainda meio obscuro para mim. Mas, por enquanto, parece claro que para alguns há uma relação possível entre os animais e demais seres vivos com Jesus ou com Deus. Para avançarmos nessas questões apresentarei ao leitor outros seres não humanos e não animais que participam da vida na floresta.

Assim como existe a Caipora como Mãe das caças, há também a Mãe das águas que faz mais ou menos a mesma coisa que a faz a Caipora -- protege e controla a vida dos seres da água. Além da Mãe das caças e da Mãe d’água existem vários outros *encantos* que vivem nas florestas do Alto Juruá. Alguns *encantos* são descritos como *caboclos*, assim como a própria Caipora que é muitas vezes denominada *caboclinha da mata*. Os *encantos* podem ser animais, *caboclos*<sup>45</sup> e plantas. A árvore seringueira pode aparecer e desaparecer nas matas, ela também pode ser encanto. Há muitas histórias de seringueiros que chegam a colocações antes exploradas por outras famílias e encontram seringueiras nunca sangradas, como se os antigos donos nunca tivessem notado a presença delas. Há ainda casos de seringueiros que moram em colocações há anos e de um dia para o outro encontram em seu território uma seringueira adulta nunca antes vista. Esses fatos são vistos como evidência de

---

<sup>45</sup> Lembremos aqui (conforme já foi explicitado em outra nota do Capítulo “Teorias e Hipóteses”) que *caboclo* na região do Alto Juruá corresponde a ‘índio’ e não ao de ‘mestiço’ ou ‘índio destribalizado’, conforme o uso freqüente na Amazônia.

que as seringueiras são *encante*, ou têm *encante*. Os encantos podem tomar várias formas, dependendo da situação. A Mãe das caças, por exemplo, pode aparecer na forma de um animal e muitas vezes o faz na forma de um veado.

Os *encantos* podem agir fazendo mal ou bem para os cristãos, eles podem ajudá-los a se guiar nas matas, salvá-los de alguma fera, deixá-los felizes para caçar, mas também podem assombrar os caçadores ou provocá-los com uma *peia* bem dada. Ademais, aqueles que fazem pauta e não respeitam os acordos podem se dar muito mal, perdendo a família ou bens materiais importantes, como a espingarda, por exemplo.

Em uma conversa com Irineu (morador da colocalção Boa Vista, no alto Tejo) falávamos sobre a Caipora e ele contou-me uma história de assombração que havia ocorrido com ele na mata, há pouco tempo atrás: *“Assombração na mata é muito comum, fui assombrado com uma zoada de papagaios, a zoada me perseguia por um tempo grande na mata, mas não via nenhum papagaio. Quando eu cheguei em casa, todos reconheceram que eu não estava bem e perguntaram o que tinha acontecido comigo, eu não quis dizer, mode as pessoas acharem que eu estava mentindo, mas eles sabiam que eu estava assombrado por alguma coisa e então eu tive que dizer o que foi. Assim que eu disse, eles falaram que tinham visto um bando grande de papagaios passar por cima de minha casa um pouco antes de eu chegar.”*

Eu perguntei a ele se ele acreditava que isso tinha a ver com a mãe da caça e ele disse: *“Ah! Acho que sim.”*

Realmente histórias de assombração na mata são muito recorrentes, além disso, é muito comum ouvirmos histórias de assombração e histórias antigas da época em que as pessoas caçavam com cachorro e esses animais eram assombrados e açoitados pela Mãe da Caça.

Antônio Caxixa (atualmente morador da “Cinco Voltas” no baixo rio Tejo) contou-me uma história que aconteceu na época que a caçada com cachorro não era proibida. *“Foi um dia de quinta-feira [dia da Mãe da caça, portanto dia que não se pode caçar], o caçador saiu para a mata e levou os seus cachorros. Num pedaço, os cachorros correram e seguiram para uma mata fechada, depois de um tempo o caçador começou a escutar uns gritos e quando deu fé era o bando de cachorros que voltavam correndo assombrados e todos haviam sido açoitados.”*

Para os caçadores que *extraviam* caça (atiram e não rastejam procurando o animal morto) e para os que caçam de maneira exagerada, matando uma quantidade maior daquela que consegue comer ou carregar, as assombrações ou visões funcionam como uma *peia* ou como um *exemplo* enviado pela Caipora – a responsável pela vida animal da floresta<sup>46</sup>.

Mariazinha e Tonho sempre me contavam histórias de assombração na mata, algumas delas histórias ouvidas, e outras que haviam acontecido com o próprio Tonho. Eles, assim como o Pedro (do Arara), me falaram sobre um tal encanto chamado Batedor que aparece próximo aos igarapés ou brejos e faz a pessoa se assombrar pois faz um barulho que parece um pau batendo no chão e um gemido como se estivesse fazendo força para bater o pau. *“Esse batedor assombra mesmo, ah muita gente já ouviu eu já ouvi algumas vezes. Essas assombrações que aparecem na mata é tudo pra dar exemplo para aqueles que caçam sem precisão.”* (Mariazinha)

*“Caipora é também [como o batedor] tipo um encanto. Pensamos que é Deus quem põe os encantos no mundo pois eles servem de exemplo para os homens. Ele aparecem para fazer o homem aprender alguma coisa.”* (Tonho)

Ouvi ainda muitas histórias que falavam de assombrações enviadas pela Caipora ou outros *encantos*. Meus interlocutores usavam bastante o termo *“exemplo”* para justificar as assombrações e o aparecimento de encantos como o Batedor. As assombrações, assim como os encantos são mistérios da mata, coisas que *“todo mundo sabe que existe, mas ninguém não vê”*. A história de assombração mais recorrente que ouvi foi a história de um

<sup>46</sup> Na linguagem dos grupos ayahuasqueiros (cf. Labate e Araújo, 2002), *peia* designa um dos efeitos da ayahuasca sobre o fiel, o qual é marcado por sofrimento moral e físico, associado a aconselhamento e auto-exame recebido do vegetal ou ainda da Rainha da Floresta.

homem que caçava porcos para vender o couro. O Pedrinho (da Cachoeira do Lago, no Alto Tejo) me contou essa história da seguinte forma:

*“[...] Ele falava que o cunhado dele é que tinha idéia pra matar caça. Ele matava pra comercializar o couro. Mas ele matava mesmo! Aí um dia que ele foi caçar, ele foi pra perto de um barreiro e lá estava uma trilha de uns porcos que tinham passado naquele instante. Aí ele se apressou e foi lá pro barreiro. Mas os porcos já não estavam mais lá, aí quando ele estava saindo escutou uma voz que disse assim: “- Ah! Os porcos foram pro barreiro fulano de tal”*

*Aí o homem bateu lá, mas quando chegou os porcos já tinham passado. Aí a mesma voz falou: - “Ah! agora eles vão passar lá em canto fulano de tal”. Aí ele correu, quando chegou lá só tinha a trilha, os porcos já tinham passado, aí de novo ele escutou: “- Agora eles estão lá naquela mata assim, assim”. O homem correu pro tal canto e quando chegou lá encontrou os porcos e eles estavam quebrando tudo, diz que era um bando medonho, era muito porco mesmo, mas eles estavam tudo sem couro, só tinham couro assim nas ventas e no mocotó. Dizem que eram os porcos que ele já tinha matado e deixava assim na mata e agora estavam tudo atrás dele, aí dizem que o homem ficou meio atordoado, ficou assim meio louco mesmo. Depois disso o homem ficou abestado. Dizem que foi a Caipora que mandou, eles mesmos [os porcos] disseram que ela tinha mandado assim como um exemplo. Parece que o nome desse homem era Raimundo do Gome, ele era caçador mesmo, matava muita caça, disseram que ele tinha era pauta mesmo. Porque teve uma época, Carla, que o couro de porco dava era muito dinheiro, a gente trocava por uma saca de sal. Acho que se fosse hoje ia valer assim uns 30 reais.”*

Como enunciei acima uma outra maneira, ainda que não intencional, do caçador encontrar a Caipora na mata é agir perante os animais ou perante ela mesma (a Caipora) sem etiqueta, por exemplo: caçar em “dia de quinta-feira”, o dia da Caipora; atirar sem precisão e/ou matar mais do que consegue carregar. Todas essas atitudes na atividade cinegética são meritórias de *peia* ou *exemplo*.

Pode-se tomar esse conjunto de histórias como a expressão de um processo de ensino de princípios éticos ao caçador, por parte da Caipora, através de castigos e exemplos. Há porém um problema a considerar: quais são esses princípios éticos, considerados de maneira mais ampla? Sou tentada a concluir que se trata da abstenção, da

evitação do abuso, da retirada moderada dos seres da floresta que são oferecidos pela Caipora. Além disso, creio que os moradores da floresta percebem a ação da Caipora e dos encantos como meios pedagógicos, como instrumentos para ensinar, e vêem a experiência de caçadores em contato com *assombrações* e *encantos* como um processo de aprendizagem sobre o comportamento social adequado em relação à floresta co-habitada por eles e por outros seres.

Por outro lado, a existência de encantos e assombrações que servem de mediadores no uso da floresta e exemplos de conduta nos remete ao sentimento de medo da floresta e do uso dela. Esse medo da floresta presente na relação dos moradores da Reserva com o mundo natural é comum às sociedades pan-amazônicas: caboclas (Galvão, 1976); indígenas (Viveiros de Castro 2002) e às sociedades indígenas do Vale do Alto Juruá. Os caboclos estudados por Galvão diziam que as assombrações que aparecem aos caçadores na mata são perigosas, pois podem roubar-lhes a *sombra*, o que significaria perder a alma e implicaria em loucura do caçador. Galvão menciona também a existência dos *bichos visagentos* que assombram os humanos na mata e me parecem, assim como os encantos das floretas do Juruá, servirem de *exemplos* de conduta. Vejamos uma passagem descrita por Galvão (reparem como ela lembra algumas das histórias contadas pelo povo da REAJ):

*“Antônio era um seringueiro que sabia bem do ofício. Tinha, porém um mau hábito: corria a estrada [de seringa] gritando e xingando à toa. Essa zoada, acreditavam os companheiros, ainda acabaria por atrair a atenção e malignidade de algum ‘bicho visagente’. Certo dia estava Antônio a cortar uma seringueira quando ouviu chamarem-no pelo nome. [...] Teve o pressentimento que era um ‘bicho visagente’. O medo apoderou-se de tal modo dele, que se sentiu como se ‘os pelos tivessem crescido até cobrir o corpo todo’. Diante da insistência do chamado, voltou-se e viu um guariba que se aproximava. Desabou pela estrada. Tivesse o guariba o agarrado e estaria assombrado.”* (Galvão, 1976: 75)

Encontramos o medo da floresta também nos povos indígenas vizinhos da Reserva Extrativista do Alto Juruá: Katukina; Kaxinawá e Ashaninka. Mais especificamente, vejamos o caso dos Ashaninka (grupo pré-andino Arawak):

*“Os Ashaninka evitam andar em capoeiras que já foram morada ou roçado de pessoas mortas, pois correm o risco de encontrar peyari, espíritos de mortos que aparecem na forma de anta, capivara, tatu-canastra ou tamanduá; podem também assumir a forma de uma linda mulher para os homens, ou ainda de um*

*lindo homem, para as mulheres. [...] Quando o caçador está na mata e cai chuva com sol, fica com muito medo, porque nessas ocasiões é comum ouvir os gritos dos peyari. Se um caçador ouve tais gritos, retorna à casa muito assustado e adoece, porque isso significa que o peyari queria roubar sua alma...*” (Almeida, Lima, Aquino e Iglesias, 2002: 326).

Meus interlocutores nunca mencionaram espíritos de caças. Eles falaram em medo de alma, que são espíritos de pessoas mortas, e que podem aparecer aos vivos, sobretudo à noite. Entretanto parece haver aqui algo importante em termos comparativos. Há relatos dos Katukina e Kaxinawá (ambos do grupo indígena Pano, o mais numeroso no Acre) que também parecem revelar semelhanças<sup>47</sup> em relação ao medo da floresta:

*“... os caçadores katukinas permanecem menos tempo na tocaia durante a noite, pois temem ser atacados pelos espíritos de pessoas mortas (yaxin) que perambulam pela floresta e que podem atraí-los com assobios. Há também outros espíritos, na forma de animais – particularmente como um tipo de preguiça, chamada posã [...] Os Kaxinawá, do mesmo modo, não caçam de tocaia à noite, pois os espíritos das caças (yuxibu) podem atacar ‘e a gente pode ficar adoidado, dizendo besteira’.”* (Almeida, Lima, Aquino e Iglesias, 2002: 321).

Eduardo Viveiros de Castro (em palestra realizada na UNICAMP, em 2003) comparou o medo da floresta sentido pelos caçadores ao medo que o morador da cidade tem quando a polícia pede os documentos. Seguindo essa analogia, o risco de que a alma seja roubada (para a população indígena da região e os caboclos de Ita, segundo Galvão), ou de extraviar-se na floresta, de ficar assombrado, ou ainda de ficar panema (para os moradores da Reserva e índios da região), corresponde ao risco de perder-se na cidade, de ser ameaçado ou de ser preso<sup>48</sup>.

À luz das propostas feitas por Eduardo Kohn (2002), a partir dos dados do grupo quéchua-amazônico que estudou, o que está em jogo aqui são procedimentos de acesso aos

---

<sup>47</sup> Vale ressaltar aqui que para além das semelhanças em relação ao medo da floresta, os vizinhos indígenas (Katukina; Kaxinawá e Ashaninka) da Reserva fazem alusões bastante parecidas com as mencionadas pela população da REAJ acerca da panema, dos riscos de ficar panema e da etiqueta da floresta (Almeida, Lima, Aquino e Iglesias, 2002).

<sup>48</sup> Quando os moradores da Reserva estão em visita a Cruzeiro do Sul preferem hospedar-se no batelão, no porto da praia, saindo o mínimo possível da embarcação e dirigindo-se aos comércios já conhecidos; no caso de precisarem dos serviços de instituições públicas geralmente o fazem com a intermediação de algum amigo da cidade. Antigamente, na época dos patrões, isso não era muito diferente (Mauro Almeida, comunicação pessoal), os seringueiros hospedavam-se em casa de patrão, ou ficavam no batelão e freqüentavam apenas o comércio dos patrões da floresta.

recursos faunísticos. Seguindo a argumentação de Kohn podemos também interpretar as tais assombrações e exemplos como parte de um sistema justo de fazer valer um conjunto de regras que regulam o acesso à floresta tornando-o mediatizado pela presença de uma autoridade terceira, que se interpõe entre o caçador e a caça. Mas vamos com calma, por ora voltaremos as histórias e anedotas contadas a mim por meus interlocutores para melhor compreendermos o sistema ou os sistemas de proteção das coisas no mundo pensado pelos moradores da REAJ.

Depois de um dia intenso de farinha no Arara Pedro e eu estávamos conversando na cozinha da casa dele sob a luz de um forte luar, quando ele parou de falar e me perguntou: “- *Você escutou?*” Eu disse: “- Não, eu não escutei nada o que é, algum motor?” E ele me disse: “- *Não, é um barulho que vem lá da casa de farinha, já estou escutando há algum pedaço.*”

Esse acontecimento e o fato dele desistir de ir até a casa de farinha, já que esse barulho poderia ser *coisa de batedor*, deu motivo para que eu o indagasse sobre os *encantes*.

O Pedro me explicou que os encantes são essas coisas que “*todo mundo sabe que existe mas ninguém não vê*” ou como o boto que todos sabem que existe, vêem, mas seu encanto ninguém consegue explicar ou ver. Pedro afirmou que não sabe dizer se os encantes são criados por Deus, mas que se eles existem é porque Deus consentiu:

“*É assim [referindo-se aos encantes] igual uma serpente, ela não pode ser coisa de Deus, mas tudo que ficou na terra, ficou com o consentimento dele. Sempre o mal e o bem têm que existir, têm que perseguir o homem.*”

Não é necessário ressaltar aqui o componente ideológico cristão nos pensamentos de Pedro – a dualidade do bem e do mal e a idéia do consentimento de Deus para tudo que existe no mundo, *inclusive para o mal*, é um antigo problema da tradição intelectual cristã.

Assim como vimos anteriormente que a idéia do medo da floresta ecoa em literaturas afins, a idéia de que os animais, como os seres do resto do mundo natural, são protegidos por “mães” ou “pais”, já apareceu descrita para os moradores caboclos de Itá estudados por Galvão (1976) e para populações indígenas amazônicas, por exemplo em estudo recente de Eduardo Kohn (2002), mas também Viveiros de Castro (2002). Todavia, nos antigos seringais da Reserva, para além da existência de criaturas responsáveis pelos vivos que habitam a própria floresta, como a Caipora, há um ou mais responsáveis

divinos (Jesus, Deus e Santos), também vistos como protetores e responsáveis pela renovação social.

A sobrenatureza na Reserva do Alto Juruá é habitada por diversos seres em relações distintas com os cristãos e demais viventes. Os encantos brincam, encantam, assombram os humanos e essa característica convoca uma diferença na relação entre homens e seres encantados em comparação com a relação entre homens e seres divinos. Esses últimos parecem ter relações mais sérias e abstratas com os cristãos. E com os animais, como se dá essa relação?

O jabuti - o qual às vezes até parece ser um encanto, sendo menos animal que os outros bichos – tem uma interessante história de origem e ligação com parte do mundo cristão - a Nossa Senhora:

*“O jabuti é um bichinho importante, de perna muito curta e pé redondo como o do mapinguari. O jabuti bota ovos como galinha nos troncos dos paus. Ele bota e vai embora, quando está chegando o seu dia de nascer o jabuti vem visitar os seus ovinhos. E também alguém me contou que lá no céu teve uma festa com todos os bichos da floresta, aí teve uma grande briga e jogaram o pobre jabuti embaixo no chão. Porque suas pernas são curtas não pode correr. Aí o jabuti com a queda quebrou o seu casco e Nossa Senhora desceu e pegou pedaço por pedaço e emendou o jabuti. É por isso que ele tem 13 manchas em cima do casco. Final da história.”*

(história contada em treinamento por Marinete<sup>49</sup>, em 06/08/2001)

Nossa Senhora também tem uma ligação forte com outro bicho da floresta, mas esse não é considerado alimento para a maioria da população da REAJ – a mucura, (os gambás, da família *Didelphidae*). Muitas pessoas contam que foi a mucura que protegeu e

<sup>49</sup> Nas histórias sobre o jabuti recolhidas por Padre Tastevin em suas andanças pela região do Juruá há uma que se assemelha bastante a essa contada por Marinete. Ambas explicam a origem do casco ‘retalhado’ do jabuti argumentado que ele caiu de uma festa no céu e precisou ter seu casco emendado. Marinete conta que quem colou o casco do jabuti foi Nossa Senhora, mas na história recolhida por Tastevin foi o próprio Deus que com cera emendou o casco do pobre animal (Tastevin, 1927: 426 - 427). É importante destacar que muitas das histórias recolhidas por Tastevin no Juruá e reunidas na “Lenda do Jabuti” (Tastevin, 1927) assemelham-se às histórias sobre jabutis organizadas e coletadas por Hartt (1977) em viagens pela região do Amazonas. Inclusive essas semelhanças já foram observadas por Luís da Câmara Cascudo, o tradutor e comentarista da obra de Hartt (Hartt, 1977).

levou comida para Nossa Senhora quando ela estava grávida do menino Jesus. Então, em troca desses gestos carinhosos e protetores, Nossa Senhora permitiu que a mucura não precisasse carregar os filhotes dela dentro da barriga. Então, a partir daquele dia eles nasceriam e ficariam ali naquela “*bolsa estranha que só aquele bicho imundo tem*”.

O fato dos moradores da Reserva atribuírem a responsabilidade de cuidar dos bichos da mata à Mãe da caça não exime portanto os santos e divindades cristãs de suas responsabilidades perante os animais.

Tanto no caso do jabuti como no caso da mucura vemos a possível relação da fauna com o mundo das divindades cristãs. Ademais, não podemos nos esquecer a idéia de Pedro sobre o consentimento de Deus *sobre todas as coisas que ficaram na terra*. Essa idéia de Pedro é reforçada por outros dos meus interlocutores, principalmente, por Seu Milton e Tonho, um dos filhos dele.

Segundo alguns de meus interlocutores Jesus ou Deus podem cumprir o papel da Caipora mandando caça aos homens de bem. Após ter saído com dois caçadores em uma madrugada fria de maio para um *facheio*, estava conversando com Seu Lico que perguntara quantas pacas havíamos caçado e como tinha sido a caçada. Eu respondi que eles haviam caçado uma paca, mas que tínhamos avistado caça em três em pontos diferentes das margens do rio Arara. Então, Seu Lico explicou o resultado da caçada assim:

*“É assim mesmo a caçada, às vezes a gente vê quatro e mata dois, vê três e mata um, vê dois e não mata nenhum, acho que é Deus quem faz isso. Porque se o caçador pode matar e carregar todos que ele vê, ele mata. Muitos caçadores não pensam no depois ... Mas também, se o caçador mata muita caça num dia, ele pode vizinhar com mais gente e aí muitos comem daquela caça.”*

(Seu Lico)

Os ideais e conceitos católicos são fortes referências para a população da Reserva Extrativista do Alto Juruá - Deus é o criador de todos e os homens são *cristãos*, mas os animais e as plantas não. Essa influência católica torna-se patente quando paramos para observar as paredes das casas e facilmente nos deparamos com a imagem do Irmão José, beato que por diversas vezes foi associado ao São Francisco de Canindé, uma santidade

cearense. Além de conservar e zelar pela imagem do Irmão José as famílias da Reserva acreditam muito nas pregações desse beato e sempre repetem as profecias dele. O Irmão José da Cruz ou apenas Irmão José andou pela região do Alto Juruá em 1969, ele pregava, erigia cruzeiros e administrava sacramentos (Costa, 2002: 224). Até hoje, as casas comerciais de Cruzeiro do Sul apostam na imagem do beato para fazerem suas propagandas e distribuem calendários com a imagem do Irmão José. Tais calendários fazem parte da decoração de quase todas as casas na Reserva. Seu Lico, assim como muitos dos antigos, fazem referência as pregações do humilde beato que fazia milagres de cura e multiplicações de comida e combustível. A maioria das pessoas conta que ele chegou até a região do rio Amônia e que muitas pessoas viajaram até lá para ouvir e ver o Irmão José. São inúmeras as histórias contadas pelos moradores da Reserva a respeito da passagem e dos conselhos que Irmão José deixou. Uma das pregações dele foi a finitude do mundo. O beato pregava que o fim do mundo chegaria com os estrangeiros e com as dificuldades de sobrevivência. Algumas pessoas associam o momento pelo qual estão passando como a fase primeira do fim dos tempos, já outros acreditam que essa fase ainda não chegou. Para os moradores do Alto Juruá, fiéis as pregações do Irmão José, o fim do mundo não está muito longe. Dessa forma, existe a possibilidade do criador de todas as coisas – Deus – acabar com o mundo todo ou salvar os cristãos que praticam os sacramentos.

Contudo, se por um lado Deus tem uma atuação mais ampla, em comparação a da Caipora, pois Ele é responsável também pelos viventes humanos, por outro lado, não age como ‘contador’ dos animais, nem se identifica como ‘encante’ ou como ‘assombração’.

Seu Milton, por ocasião de uma conversa com Mauro Almeida (comunicação pessoal), confirmou a tese sobre a existência dos responsáveis para todos os viventes e afirmou que “*a pessoa sabida, sabe que de tudo Deus deixou seu responsável.*” Vale a pena ler o que mais Seu Milton pensa sobre o Caipora e como ele caracteriza as relações de poder e responsabilidades sobre as coisas no mundo. Para Seu Milton o sistema é do tipo federativo:

*“O caipora é um tipo de encante, é ele quem toma conta das caças. Ele é invisível. Ele aparece que nem seja numa pessoa, mas é invisível também. Ele se transforma em muitas formas. Então ele é o encarregado das caças, de todas as caças. A pessoa sabida, sabe que de tudo Deus deixou seu responsável.*

*É ele que toma de conta de todas as caças da mata. O senhor vê, o senhor atira em um veado, ele sai doente baleado. Mas é ela quem trata dele, pra ele não morrer. É o caipora que trata de todas as caças. Todas as coisas que existem no mundo, Deus deixou um responsável. O senhor vê: o presidente é presidente, mas dentro do nosso país tudo tem uma pessoa que assume uma coisa. E assim Deus deixou as coisas definidas, e na floresta o dono da floresta é o Caipora. Quer dizer ele é que é o dono das caças.”*

(Seu Milton Gomes da Conceição, em entrevista com Mauro W. B. de Almeida)

Importante lembrar o leitor que pauta ou cabojo, feita principalmente com a Mãe da Caça, é freqüentemente associada ao *Cão*, ou demônio. O que pode nos revelar uma pista para a questão posta acima de qual seria a relação entre a Caipora e o mundo divino.

Talvez a relação entre o panteão cristão e o dos encantos seja abstratamente hierárquica. Nesse caso, o mundo divino-cristão seria mais poderoso, pois abrigaria o criador de todas as coisas? Todavia, no plano prático essa hierarquia é inoperante, pois nunca há um embate direto entre os encantos e o mundo divino.

Então até esse momento podemos apontar quatro teorias<sup>50</sup> acerca do modo de interação dos encantos, principalmente a Caipora, e dos seres divinos cristãos: 1) a de Seu Lico, que na verdade aponta para uma *não interação* entre o panteão cristão e a sobrenatureza dos encantos, aqui a Caipora não é coisa de Deus e nem de Satanás, aparecendo como um poder a parte, como se fosse parte de um outro panteão; 2) a de Tonho, corroborada pelas idéias de Pedro (do Arara) cujo conteúdo indica uma certa hierarquia de poder dominada pela sobrenatureza cristã. Para ambos os autores (Pedro e Tonho) os encantos são criaturas que existem com o consentimento de Deus e cuja finalidade é dar *exemplos* aos homens; 3) uma versão intermediária, hesitante, da qual é

<sup>50</sup> Separei dessa maneira os pensamentos de meus interlocutores apenas para finalidades analíticas, penso que no cotidiano da vida na REAJ e entre os moradores dessa região, essas visões se fundem.

difícil extrair uma conclusão decisiva, que é a de Roxo: “A mãe da caça é coisa encantada, ...” “Pra fazer um negócio com ela é preciso chamar por ela na mata. Tudo que tem vida é dominado por Jesus”, não compreendo o que a referência a Jesus quer dizer. Será que pode-se chamar Jesus em lugar de chamar a Caipora? e 4) a teoria da organização política-administrativa da vida na floresta, elaborada por Seu Milton e que me parece como uma síntese de todas as outras, por ignorar a ontologia das sobrenaturezas e incluir nessa relação dupla -- encantos e sobrenatureza cristã -- um terceiro elemento, os seres vivos. Pois da perspectiva do caçador e talvez a do animal as sobrenaturezas só fazem sentido em relação a eles.

Gabriela Araújo (1998), propõe que no caso da Reserva Extrativista do Alto Juruá os panteões católicos e o dos encantos não se misturam, como vimos acima Seu Lico parece comungar da tese de Gabriela. A mesma autora diz ainda que os encantos povoam a mata; o mundo natural e não pertencem ao mundo religioso, eles são *seres naturais* e fazem parte do cotidiano podendo ser encontrados a qualquer momento. Não concordo inteiramente com a formulação da pesquisadora, pois a tese de Gabriela Araújo pressupõe que os moradores da Reserva dividam os seres em: *seres naturais*, ou seja, pertencentes à natureza e à floresta, onde estariam os encantos; e *seres não naturais*. A meu ver essa divisão é simplista para explicar a complexa cosmologia das comunidades do Alto Juruá.

Contudo, se a separação completa dos panteões – cristão e dos encantos – (Araújo, 1998) não nos satisfaz, a relação harmoniosa hierárquica entre eles também não. Há casos em que as pessoas nem acreditam na existência encantada da Caipora ou do Batedor, o que de fato não esvazia por completo o panteão dos encantos. Já que esse ainda pode ser reservado aos mistérios da *ciência* dos *caborjes* e da *panema*.

A Caipora e os outros encantos não são “*coisas de Deus*”, como responderam meus interlocutores, mas Deus foi quem criou os viventes e distribuiu a autoridade das coisas a diferentes seres responsáveis, como é o caso do poder da Caipora sobre os animais da mata. Parece-me (e não só a mim, como também a Seu Milton) que os encantos e responsáveis habitantes das florestas e dos rios têm certa autonomia em relação ao poder divino cristão, mas em alguma medida respondem à soberania do Criador, por isso a analogia ao regime federativo de organização política. Não encontrei evidências de

encontros, rituais ou momentos de trocas concretas entre os elementos católicos e os encantos. Entretanto, é patente a idéia de que ambos - encantos e divindades cristãs - representam instituições de poder e controle sobre as ações humanas. Da perspectiva humana ambos os domínios representam governo e moral, da perspectiva animal (interpretada pelos humanos) eles representam garantia de reprodução social e proteção - Estado. O que nos remete novamente a comparação feita por Viveiros de Castro: *na mata, medo da floresta : na cidade, medo da polícia*. Penso que essa comparação torna-se ainda mais estimulante, se tivermos em mente a idéia de Seu Milton sobre a analogia entre a Caipora na Floresta e o Presidente da República no Brasil<sup>51</sup>.

Desse modo vemos que as formas de acesso e de regulação da caça na REAJ são dadas por um complexo de idéias e práticas próprias da tradição cristã, das cosmologias indígenas e das explicações científicas (letradas). Trata-se portanto de uma hibridação de códigos simbólicos e de práticas. A base do cristianismo se deu essencialmente pela ida dos imigrantes cearenses, em sua maioria participantes do catolicismo popular, que foram ganhar a vida explorando a borracha da Amazônia. As referências indígenas e 'caboclas'<sup>52</sup> repousam em noções gerais (pan-amazônicas) acerca da panema, do dono (ou mãe) das coisas no mundo e dos caborjes, mas, sem dúvida alguma, essas referências também estão situadas no contato dos moradores da Reserva com as etnias indígenas vizinhas (grupos Pano e Arawak), como podemos notar pelos dados apresentados na Enciclopédia da Floresta (Carneiro da Cunha e Almeida, 2002). Já as influências letradas ecoam das visitas frequentes de pesquisadores e conservacionistas brasileiros e estrangeiros e pelo esforço extensionista, intelectual e político que vem sendo realizado por meio de uma parceria entre

---

<sup>51</sup> Isso me faz lembrar que em 2003, na sua dissertação de mestrado, Augusto Postigo também comparou a Caipora ao Patrão sinônimo de poder (na época da borracha). Postigo dá a Caipora e aos patrões o papel de controlador do fluxo das mercadorias -- caça, no primeiro caso e borracha, no caso dos patrões (Postigo, 2003).

<sup>52</sup> As populações 'caboclas' tratadas por Galvão (referindo-se a índios destribalizados, urbanos ou a mestiços como no Nordeste) diferem dos seringueiros migrantes, pelo fato de que estes chegaram ao Acre diretamente do Nordeste apenas no final do século XIX, e muitos deles durante a Segunda Guerra Mundial; não se consideram caboclos. No caso da população da REAJ devemos levar em conta que se trata de uma população composta de migrantes relativamente recentes, e que não cabem numa única categoria: Seu Milton, Pedrinho e Tonho, do alto Tejo, e também o Roxo, que se mudou do Alto Tejo para a margem do Juruá, são vistos como 'caboclos', ou seja, de ascendência indígena; já Seu Lico não seria classificado nem chamado de caboclo por ninguém, embora tenha vivido muitos anos na vizinhança dos 'caboclos' Jamináwa-Arara (no rio Bagé) e hoje more na vizinhança dos 'caboclos' do rio Amônia (Ashaninka e famílias descendentes de Amahuaca, Konibo e Arara).

a equipe de pesquisadores do Professor Mauro Almeida com os moradores da Reserva. Em suma: pode-se dizer que todas essas bases referenciais costuram de forma dinâmica a cultura e a cosmologia da região do Alto Juruá.

Que as diversas influências culturais conformam a do caboclo amazônico isso não é novidade, como já dizia Wagley (1977): a cultura do caboclo amazônico é um padrão formado por um complexo de elementos originados de várias *heranças culturais* que se fundem nas práticas e costumes desse povo. Talvez o que os moradores da REAJ nos apresentem de novo seja a ausência de um padrão monolítico, há sim um complexo que Wagley chamaria de 'heranças culturais', mas essas ainda passam pela questão da expressividade e da alteração do meio. O que estou querendo dizer é que as diversas heranças culturais podem estar ou não ativadas e as possibilidades de interações entre elas são inúmeras. As famílias recebem heranças diferentes ressignificando-as de forma diversa o que é, ainda, mutacionado pelas diferentes gerações. Creio que o termo para melhor visualização desse complexo cultural do Alto Juruá seja a figura abstrata de um sistema combinatório. Primeiramente pensei em um mosaico, mas logo abandonei essa imagem, pois ela me traz a sensação de justaposição, sensação essa que não é fiel ao que quero dizer. Penso que as referências culturais articulam-se potencialmente em diversas formas de interações, as quais apresentam variações temporais e espaciais, daí pensei no caráter combinatório para qualificar essa hibridação cultural.

## **Cada caçador tem suas ciências**

O termo *ciência* é bastante usado pelos moradores da REAJ. Seu uso está sempre ligado ao conhecimento específico de alguma coisa e por alguém que o possui. Por exemplo, Seu Lico disse uma vez que ele é sabido na *ciência* de desenrascar caçador enrascado. Dessa forma, a *ciência* está intimamente relacionada com experiência, conhecimento, especialmente aquele que é conseguido através das vivências, do empirismo. Vale ressaltar aqui que o conjunto de práticas costumeiras em relação à atividade cinegética foi relacionado à *ciência* de cada caçador (já apontei esse aspecto na primeira seção desse capítulo: “A caça é por felicidade”).

Há *ciência* para sair da panema, para fazer pauta, tirar caborje, para tirar rumo na mata, para usar as plantas como remédio e para entender os efeitos da lua sobre os roçados e sobre os animais de caça. Dessa forma a ciência é experiência individual e transmissão de conhecimento não apenas relacionada a atividade venatória. As receitas para tirar panema são ensinadas pelos mais velhos aos mais novos, assim como, as técnicas de tirar rumo na mata, entretanto cada caçador seleciona das suas experiências na mata e vivências particulares a sua *ciência* para ser feliz. A ciência da floresta é tradição, é respeito aos costumes e a forma de transmiti-los e de transforma-los ao mesmo tempo.

Para além do caráter de tradição, a ciência da floresta requer conhecimentos específicos e freqüentemente está associada a algum tipo de segredo ou mistério. Muitas vezes os segredos têm a ver com negociações realizadas com encantos - no caso da caça: a Caipora -, outras vezes, a *ciência* envolve sigilo e objetos misteriosos, como as *maçãs*, por exemplo. Todavia, os segredos da ciência podem relacionar-se a ingredientes bastante subjetivos, cujo conhecimento e prática dependem da interpretação do próprio detentor da ciência – no nosso caso, o caçador. Seu Raimundo Caboré define a ciência de uma forma bem interessante e especialmente motivante para entendermos a relação dos humanos com os animais. Para ele a ciência é a tentativa de conhecer o que nos é estranho, embora próximo. Segundo Caboré ciência é a busca pela interpretação:

Caboré dizia-me que os animais e a mata tem muita ciência, ele explicava-me sobre a maçã e sobre a validade dela estar diretamente relacionada com o segredo da posse. Então perguntei a ele se entre os seres humanos também existe ciência:

*Sim existe, porque pelo que eu entendo a gente se vê, mas se conhecer mesmo, é difícil né, ninguém sabe o que o outro está pensando. Eu acho que a ciência fica nisso.*

Nesse sentido então somos igual aos bichos?

*Sim porque ninguém sabe o que ele pensa. A gente sabe que ele sabe se defender, se ele vê alguma coisa que ele acha que vai prejudicar ele, ele procura se defender. Tenho pra mim que todo bicho tem um entendimento. Não é coisa que a gente possa compreender o que é que ele está pensando.*

*Acho que a ciência fica nisso. A gente se conhece porque se vê mas quem é que conhece um ao outro pelo pensamento? A gente se vê mas não se conhece. Só Deus que conhece o que a gente pensa o que a gente faz.*

Segundo o Caboré, somente Deus tem o domínio completo do conhecimento, só ele é capaz de compreender o que os viventes pensam e como agem. Contudo se o caçador tem ciência ele aciona um processo de conhecimento do outro, o que inclui interpretação e às vezes, para além dessa etapa, criação.

Alguns de meus informantes afirmaram ter *ciência* relativa a atividade cinegética com sonhos. Seu Lico e Seu Raimundo Adelino Caboré me disseram que determinadas qualidades de sonhos anunciam-lhes a felicidade na mata.

Conversando com o Caboré, ele me disse ter uma ciência com a caça que são seus sonhos. Por exemplo se ele sonhar com caça não dá caçada perdida é só ir a mata que ele vai se dar bem. *“Posso não trazer o mesmo bicho do sonho, mas com certeza vou comer bem”*.

Outro tipo de sonho que indica que ele vai se dar bem na caçada é sonhar com índios. Assim ele afirmou: *“se eu sonhar com índio, ah dali uns dias vou encontrar queixada na mata. Mas isso não acontece só comigo não. Outros caçadores já tiveram essa experiência, cada um sabe entender seus sonhos. Cada caçador tem suas ciências, seus costumes na mata e suas experiências. Um não é igualzinho ao outro não.”*

Uma conversa que tive com Seu Lico também revela a interpretação de sonhos como parte da ciência de cada caçador e o caráter subjetivo da ciência dos caçadores:

*Cada um tem suas ciências, experiências que ele tira com ele mesmo. Às vezes eu sonhava com uma pessoa, uma mulher e era na certa. De manhã, se eu saísse pra mata, certeza que eu ia ser feliz. Tinha uma outra ciência que não era muito legal, quando eu via na mata o rastro do tatu canastra, então a caçada não era boa. Eu já podia até voltar desgostoso. Mas hoje em dia está tudo mudando os mais novos saem pra caçar de qualquer jeito eles não tem mais ciência, vão pra mata sem preparo. Eles não têm mais experiência. Algum só que tem, mas a maioria não tem nenhuma experiência, assim como tinha no meu tempo.*

O sonho é parte da experiência humana que ultrapassa o domínio temporal característico da dimensão de quando estamos acordados. Segundo Eduardo Kohn (2002) os sonhos não são representações de fatos, eles são ‘orientações performativas’ acerca de objetivos e medos. No caso dos caçadores sonhadores da REAJ a tese desse autor equatoriano se confirma. A partir do conceito de sonhos como orientações performativas acerca dos receios e desígnios fica fácil de entendermos os sonhos dos caçadores com os animais, objetos de desejo e medo – sujeitos de verdadeiros embates na mata. Talvez os sonhos com animais interpretados como anunciadores da felicidade do caçador sirvam como um despertar das ansiedades comuns aos caçadores, deixando-os com uma visão mais aguçada para a procura na mata; ao contrário daquele caçador que sai à mata já enfadado ou desanimado. O caçador enfadado perde a visão, como disse o Pedrinho a respeito do veado que matou, embora tenha certeza da morte do animal e tenha o procurado Pedrinho não conseguiu encontrar (fato recorrente nas histórias de caçadores). Na mata a cegueira do cabra caçador pode ser indicativo de cansaço e se for prolongada por muito tempo é sinal de panema.

Entretanto o que mais me chamou atenção nessa ciência onírica foi a relação dos sonhos que não contam com a participação animal, mas revelam a felicidade na mata, por exemplo: Seu Lico, quando sonha com determinadas mulheres e o Caboré quando sonha com índios e relaciona esse sonho a felicidade na caça específica aos queixadas. Esses sonhos e a relação deles com a felicidade do caçador me faz pensar na questão da conquista e/ou batalha travada no momento cinegético e portanto nas relações de alteridade. Assim como as personagens animais do sonho, tanto os índios, como as mulheres representam o ‘outro’, aos olhos do caçador. Eles são todos formas diferentes do outro, metáforas da alteridade, cuja existência e os desejos do eu travam contornos de possíveis interações.

Outra afirmação de Kohn (2002), que nos alimenta de vocabulários para o esforço de tradução da ciência dos caçadores é a idéia de que os sonhos são como uma continuação do exercício perspectivista. Para os caçadores da Reserva a ciência dos sonhos está exatamente em saber interpreta-los. E isso é mais um indicativo de que cada caçador terá a sua ciência a partir de seus costumes, “um não é igualzinho ao outro não”.

Eduardo Viveiros de Castro (1996), ao falar do perspectivismo ameríndio, concede ao xamanismo a função de agenciador das trocas perspectivistas. Nas cosmologias da Amazônia indígena a presença do xamã é muito forte e é esse espírito privilegiado com a capacidade de transitar em diversos domínios que pode realizar a tradução (Carneiro da Cunha, 1998) entre os diferentes pontos de vista. O trabalho do xamã é reunir em si mesmo diferentes olhares, é assumir o ponto de vista de outrem, é totalizar as singularidades, viabilizar a ressonância (Carneiro da Cunha, 1998). Da mesma forma, Árhem (2001) acredita que o xamã é um guardião das fronteiras metafísicas e dos limites ontológicos. Nas cosmologias indígenas amazônicas os processos e rituais xamânicos dão conta de prover as identificações e as contradições com os outros não humanos, já nas colocações e comunidades do Alto Juruá esses rituais estão diluídos em práticas que nos parecem menos ritualizadas ou marcadas simbolicamente. Mas no caso do Alto Juruá e da ciência da floresta são os próprios caçadores quem fazem o papel de tradutor dos seus sonhos e assim buscam compreender os estranhamentos do mundo. A ciência de cada caçador é dicionário da atividade venatória, sobretudo, ela é instrumento de compreensão e de aproximação na troca entre caçador e animais e entre caçador e “dono das coisas no mundo” – encantos e seres divinos. O cientista caçador exerce parte do papel dos xâmas das sociedades ameríndias, todavia sem processos xamânicos que organizem as contradições e indivíduos dotados de poderes específicos para arquitetarem mensagens elucidativas das coisas no mundo; cada morador da Reserva do Alto Juruá precisa esforçar-se para contribuir no processo de tradução do mundo. Na REAJ, diferentemente das sociedades indígenas amazônicas, não existem xamãs especializados, a travessia das fronteiras metafísicas e dos limites ontológicos é feita pelas pessoas comuns, mas principalmente a partir dos sujeitos mais velhos das comunidades - os mais experientes, geralmente dotados de muita tradição e ciência.

As práticas de tradução e de construção do sentido das coisas no mundo realizadas pelos moradores da REAJ nos causam (pesquisadores, brancos ocidentais) menos estranhamento, elas apresentam muitas influências e referências cristãs. Os tradutores dos diferentes pontos de vista na REAJ não são senhores especializados, com capacidades privilegiadas para isso. É a experiência de vida e a aquisição das diversas ciências da vida na mata que fazem de cada morador da Reserva um sujeito com potencialidades para exercer algo semelhante ao trabalho do xamã. Contudo, essas potencialidades estão também diluídas na população da REAJ, aqui não é um único sujeito o tradutor de todas as contradições e nem o arquiteto de todos os sentidos. As experiências de vida são diversas e o acúmulo de sensibilidade e conhecimento se dá de maneira diferenciada nos sujeitos, os quais vão se tornando pequenos xamãs fragmentados na sociedade. Dessa forma, temos: os líderes comunitários que precisam de muito jogo de cintura para colocar-se em perspectivas e resolver os problemas da melhor maneira para todos; os benzedeiros que acumulam a experiência de rezas e curas para as mais diversas enfermidades; as parteiras que acumulam conhecimento e experiência sobre as mulheres buchudas e as artimanhas de uma ‘boa hora; os caçadores felizes, cada um com sua ciência; os pesquisadores da floresta, sujeitos que adoram contar histórias da época dos antigos, escrever sobre elas e teorizar sobre o futuro da Reserva e do mundo e nas comunidades onde se faz uso da *aiuasca*, existem os condutores do trabalho. A população que reside o Vale do Alto Juruá, em especial o território da REAJ, está muito acostumada a ter contato com diferentes modos de ver as coisas. Isso se deve ao processo histórico da região, ou seja, a migração do nordeste, o contato com os patrões, com os índios brabos, com o movimento ambientalista e com os pesquisadores. A comunicação com essa pluralidade de referenciais simbólicos e a presença de atores e interesses políticos polifônicos na área exige desse morador um constante exercício de perspectiva. Assim, cada sujeito torna-se uma parte importante para decifrar o mundo para si mesmo e para o grupo de parentes e amigos da vizinhança – é como disseram meus interlocutores: *“cada um tem a sua ciência”*.

A ciência da floresta praticada pelos moradores da REAJ é conhecimento que aproxima o sujeito do seu interlocutor ou do ambiente em que vive. Exatamente por isso ela é tão importante na atividade cinegética, a qual exige conhecimento técnico, adaptabilidade ao meio, boas relações de vizinhança e com os responsáveis pelo mundo. A ciência é

instrumento para forjar estranhamento e assim fazer o morador da floresta mais feliz ao relacionar-se com a natureza, com a humanidade e com a sobrenatureza.

### **Perspectivismo revisitado**

Os dados apresentados até aqui mostram como existe entre os moradores da Reserva a noção de que habitam a floresta seres dotados de subjetividade e intencionalidade, e a idéia de que há donos ou mães da mata que são responsáveis por eles, além das figuras dos encantos. Mas então qual é a forma que essas idéias assumem nas matas da Reserva Extrativista do Alto Juruá?

O relevo está na noção de que os caçadores estão em íntima conexão com os animais que trazem da mata para a floresta, sofrendo efeitos de ações humanas realizadas sobre os corpos desses animais sob a forma de *panema*. Os caçadores da REAJ fazem *pautas* ou acordos com entidades da mata (não animais, não-humanas), mas não parecem transformar-se eles próprios em onças ou em outros animais, assumindo assim a perspectiva deles. Aspecto que torna menos clara a existência do ‘perspectivismo’ no sentido descrito por Eduardo Viveiros de Castro (1996; 2002) – e que se associa ao xamanismo e à idéia de metamorfose ou ‘mudança de roupa’. Contudo à luz dos achados de Viveiros de Castro (2002) podemos dizer que aqui (como nas cosmologias ameríndias) há um esquema ontológico ternário: sobrenatureza; humanos e animais e sobretudo há campo de subjetivação na relação entre esses três elementos que envolve a atividade cinegética.

Assim, como afirmou Viveiros de Castro (2002), ‘*o devir do par matador-vítima envolve um confronto de sujeitos – não certamente ao modo hegeliano de um combate de consciências, até porque nessa dialética só há Mestres -, que trocam pontos de vista e que alternam momentos de subjetivação e objetivação.*’ (: 291). Os momentos de objetivação do caçador pela subjetividade da caça são óbvios e as situações de subjetivação dos caçadores pela objetividade da presa se configuram em relação ao Criador e a Mãe das caças, assim por exemplo os caçadores procuram não caçar às quintas-feiras (dia da Caipora), não atirar a esmo e apresentam uma preocupação quase obsessiva com a etiqueta

no tratamento da caça trazida da floresta para a casa. Torna-se patente então que a relação entre humanos e animais é mediada pela Mãe das caças, uma entidade do terceiro domínio – o da sobrenatureza<sup>53</sup>. Segundo Viveiros de Castro (2002), a relação existente entre humanos, animais e sobrenatureza pode ser entendida sob a luz do perspectivismo. Ele afirma que:

*“Cada um desses três domínios pode ser entendido como uma perspectiva que neutraliza a oposição entre os dois restantes: do ponto de vista dos espíritos, homens e animais se assemelham; do ponto de vista dos humanos, espíritos e animais comungam aspectos essenciais; do ponto de vista dos animais, humanos e espíritos quiçá sejam a mesma coisa. Há portanto, talvez, dualidade; mas ela seria apenas a redução de uma estrutura mais rica.” (: 85, 2002).*

Esse esquema perspectivista dá conta de explicar a relação triangular entre os três domínios. Penso que a idéia de Viveiros de Castro (2002), de que os espíritos da floresta – as mães e donos das coisas – criam um campo intersubjetivo entre os homens e os animais é operante nas matas da Reserva Extrativista do Alto Juruá. Contudo, na REAJ esse campo intersubjetivo ganha mais força de participação política com o poder do Criador de todas as coisas.

Como vimos na seção “A proteção das coisas no mundo” a partição ontológica cristã da sobrenatureza na REAJ é parte importante dos códigos simbólicos de acesso à fauna, tanto que os caçadores não saem à mata em dias Santos, associam a existência dos encantos e das assombrações a exemplos enviados por Deus e alguns assumem que o panteão cristão pode cumprir o papel da Caipora enviando caça e felicidade aos homens de bem.

Assim no caso da Reserva onde a sobrenatureza tem elementos distintos (encantos e entidades cristãs) a partição dos encantos pode ter isoladamente, como propõe Viveiros de Castro, a perspectiva neutralizadora para com os outros seres: animais e humanos.

---

<sup>53</sup> Uso o termo *sobrenatureza* a fim de explicar, a partir dos meus filtros, o domínio do qual fazem parte as divindades cristãs e os encantos. Entretanto, não acredito que esse seja o melhor termo para falar sobre isso, pois para os moradores da Reserva esses sujeitos encantados e os espíritos divinos não parecem fazer parte de um domínio completamente abstrato e separado dos domínios: social-cultural e animal-natural. Aliás, esses dois últimos domínios também não parecem estar sob as mesmas fronteiras que a ideologia ocidental científica desenha. No próximo Capítulo retomarei com mais riqueza etnográfica a questão da ontologia ternária da floresta e então, com mais clareza, avançaremos nesses aspectos das fronteiras.

Entretanto, do ponto-de-vista da sobrenatureza divina cristã, homens e animais não se assemelham totalmente, pois os primeiros são cristãos enquanto os animais não. A atuação da sobrenatureza em sua parte cristã não corresponde apenas à relação humanos e animais, aqui se coloca, principalmente, a oposição ‘cristãos’ e ‘não-cristãos’. Na qual cabem, por exemplo, os *caboclos* (índios brabos) que pertencem a categoria dos não cristãos.

A caçada é sobretudo um momento de *negociação social* entre a tríade ontológica: caçadores humanos (predadores humanos); presas animais e donos dos animais. Essas negociações podem ser realizadas diretamente entre o caçador e os responsáveis pelos animais ou fazendo uso das *ciências*. A negociação serve de avença e garantia da possibilidade do caçador *ser feliz* sem prejudicar o trabalho de criação de Deus e de proteção da Caipora. Lembremos ainda a comparação feita por Seu Milton entre a Caipora e o Presidente da República, cada um deles visto como autoridade sobre seu próprio domínio de seres viventes.

Dessa forma o esquema federativo de organização simbólico política da natureza, no qual todas as coisas da Terra têm um responsável, parece-me muito feliz para explicar a relação entre homens, natureza e sobrenatureza. Nele os agentes em relação estão dividindo, ainda que de uma maneira conflituosa, poderes e interesses. É nesse esquema que se localiza a arena de inter-relação e posições de objetivação e subjetivação permutadas entre os atores em questão.

Essa idéia de mediação representada pelas figuras da sobrenatureza e da *ciência* da floresta nos remetem diretamente a idéia de Kohn (2002) de que aqui não se trata isoladamente de ‘sistemas de representações’, e sim de práticas de ‘acesso à natureza’. Kohn afirma que estabelecer relações com os donos das coisas (com o poder), por meio de códigos de etiqueta e de comportamentos adequados, revela como um povo (no caso estudado por ele, os Runa) considera ser apropriado o intercambio entre seres desiguais (Kohn, 2002: 346)<sup>54</sup>. No caso específico da tríade: caçadores; presas animais e donos da caça (aqui refiro-me à toda sobrenatureza: Caipora, encantos e divindades cristãs) que

---

<sup>54</sup> Essas formulações de Kohn não são feitas especificamente em relação à atividade cinegética. O autor enuncia essas considerações traçando um paralelo da relação do povo Runa com estrangeiros (“*powerful whites*”) e da relação dos caçadores com “*game master*” (o dono das caças), o que curiosamente nos remete a comparação feita por Viveiros de Castro entre o medo da floresta, representado principalmente pelas assombrações e o medo da polícia, ao pedir os documentos e pontuar a autoridade dela na cidade.

habitam a REAJ essa idéia cabe perfeitamente: é por meio do respeito à *ciência* de cada um e pela etiqueta da floresta que os humanos predadores confortam os interesses do domínio poderoso, ou seja da sobrenatureza responsável pelos animais. Assim, essas formulações de Kohn (2002) acerca dos *modos de acesso* aos recursos naturais dá sentido e põem para funcionar a ontologia ternária presente também na REAJ.

Disso tudo, podemos ainda concluir que esse modo de uso da natureza é análogo ao do mundo humano, em que há cristãos, há um mundo de coisas às quais queremos ter acesso, e há um governo (Presidente da República) ou autoridade divina (Deus).

Desse capítulo gostaria de destacar três aspectos que vão ser essenciais para a compreensão da linha de pensamento acerca da relação homem-animal na Reserva que se desdobrará até o final desse texto. O primeiro, é a idéia de que a região conforma um complexo combinatório de referências cristãs e indígenas. Procurei demonstrar isso com as histórias dos bichos e os relatos de caçadores da REAJ, assim como com as comparações da literatura pan-amazônica (Galvão, 1976; Viveiros de Castro, 2002 e Kohn, 2002) e local (Carneiro da Cunha e Almeida, 2002) acerca das relações dos humanos com a natureza. Talvez fosse melhor falar em uma *área cultural em movimento*, pois essas referências estão sempre sendo ressignificadas e trocadas com os vizinhos indígenas.

O segundo aspecto importante é a idéia dos *xamãs fragmentados*, ou seja, cada caçador é, num certo sentido, um xamã, já que não há especialistas humanos em fazer a mediação entre humanos e seres da sobrenatureza. Essa idéia é um importante elo de conexão para o entendimento da textura nas relações dos homens e da natureza na Reserva do Alto Juruá. Esses pequenos xamãs fragmentados habitantes da floresta buscam traduzir a ordem do mundo (disciplinada pelos responsáveis das coisas) e as contradições deste por meio de suas experiências (de suas *ciências*). Sobretudo, essa tradução vai além da interpretação ela pode chegar a uma revisão do sentido das coisas dependendo do ponto-de-vista e das possíveis negociações realizadas na rica diversidade da arena de sociabilidade onde vivem. Assim, a *ciência da mata*, ou seja, tradição, experiência individual e conhecimento sobre os bichos e sobre as melhores formas de negociar com os donos das

coisas e com os encantos significa felicidade (*ser feliz*, no sentido dado pelos caçadores) nas matas da região do Alto Juruá.

E por último, quero destacar a idéia de que há ‘subjetividades’ envolvidas na atividade de acesso ao mundo da floresta, especificamente na atividade venatória. A existência dessa subjetivação opera a ontologia ternária e conforma um modo de interação entre humanos e não humanos que, embora seja dinâmico, é pouco autônomo. As relações dos humanos com as presas animais são sempre mediatizadas pelos donos das coisas no mundo, pois *para todas as coisas que existem no mundo, Deus deixou um responsável*. Toda essa carga simbólica e a tríade de subjetivação entre seres com intencionalidades e interesses diversos conformam um sistema de representações em ação. Trata-se de práticas de acesso ao recurso fauna.

Em suma: os temas da importância da *etiqueta* nas relações entre humanos e animais, dos amuletos (caborjes) para *ser feliz* na caça, e da analogia entre controle político de humanos e controle místico dos animais de caça corroboram a hipótese inicial -- animais aparecem como *sujeitos* de relações sociais das quais caçadores participam (cf. final do Capítulo II) -- sobre a subjetivação na natureza entre os caçadores do Alto Juruá, em paralelo à subjetivação da natureza entre moradores indígenas da floresta. Pelo sabor e relevância desses temas eles serão retomados no capítulo seguinte.

## **Capítulo V: De tudo no mundo tem do manso e do brabo: qualificações e identificações**

### **Apresentação**

De um modo geral, o presente capítulo pretende responder a questões acerca das fronteiras entre as qualidades de bicho: caça e embiara (ambas presas para os humanos); bichos imundos (animais presas para outros animais) e feras (predadores); e entre todos estes e os bichos criados nos terreiros e nas casas, assim como, tenta avançar na compreensão das práticas e modos de acesso que estão em jogo na interação entre humanos e animais na Reserva Extrativista do Alto Juruá. Nesse sentido este Capítulo é sem dúvida nenhuma um complemento do anterior.

Sobretudo, aqui o foco está voltado para a compreensão da ontologia da floresta. O principal objetivo deste capítulo é o esforço de apreender como se dá a ontologia dos moradores da Reserva e o lugar que nela ocupam animais e humanos, bem como compreender como essa ontologia é expressa na classificação zoológica local, e ao mesmo tempo conforma essa classificação e as práticas descritas no capítulo anterior.

Não se trata de uma seção de etnobiologia ou etnozologia<sup>55</sup>: minha pretensão é compreender menos a epistemologia dos moradores da REAJ, e mais o mundo em que vivem esses moradores, a relação entre domínios social e natural desse mundo, e o modo de estar no mundo assim constituído; outra forma de afirmar isso é dizer que meu interesse é mais ontológico do que epistemológico. Contudo, a produção de conhecimento pelos meus

---

<sup>55</sup> Apesar de reconhecer alguns ganhos dos estudos etnobiológicos, como por exemplo a valorização do conhecimento popular (especialmente do que chamamos de populações tradicionais) e os usos de técnicas de manejo da natureza, reservo minhas críticas a esse tipo de olhar científico. Comungo das críticas à etnociência, que julgam-na “pouco clara” (Kohn, 2002), por superenfatizar as categorias classificatórias e não se debruçar sobre as questões relativas as procedências dessas categorias -- cultural; mental; ou natural --, o que pode impedir a compreensão da diversidade epistemológica.

interlocutores, expressa nas categorias que iremos discutir, tornou-se uma importante lente para essa pesquisa a partir de minha percepção sobre a relevância estratégica dessas categorias para a vida na floresta. Para traçar tais reflexões usei como base dados etnográficos e análises dos diários de monitores de caça.

A meu ver o sabor maior desse capítulo repousa na discussão das categorias *manso e brabo*, as quais qualificam humanos e animais da perspectiva do sujeito classificador. Manso e brabo sobretudo são posições perspectivistas, são categorias opostas que operam em termos da alteridade. Para demonstrar isso usei entrevistas com meus interlocutores e histórias de caçadas. O uso das categorias locais *manso e brabo* pela população local ilustra ademais a natureza especulativa dos sistemas classificatórios (cf. Durkheim e Mauss 1969/2000): eles servem não simplesmente para facilitar ações, mas antes de tudo para tornar inteligível as relações existentes entre os seres.

Outro ponto deste Capítulo, ilustrado pelos episódios em que o jabuti é personagem principal, mostra que há contradições inevitáveis na ordem classificatória do mundo segundo a perspectiva de humanos em coletivo.

Dessa forma, “De tudo no mundo tem do manso e do brabo” pretende abarcar o que há de geral -- a unidade -- na relação entre os humanos e os animais no Alto Juruá; entretanto, ele intenciona também cingir as diferenças que matizam essa unidade.

### **Categorias animais**

Como meu objetivo aqui não é traçar uma etnozologia, tratarei a questão das classificações animais (“categorias êmicas”) como alguém interessado em responder algumas questões. Principalmente, acredito que o modo como os moradores da Reserva classificam a fauna pode nos dizer bastante sobre a relação entre homens e animais da mata. A classificação zoológica dos moradores da Reserva tem categorias muito diferentes das categorias científicas acadêmicas; no entanto, elas refletem sempre algum princípio de

agrupamento, mesmo que esses não sejam aplicados uniformemente (Almeida, Carneiro da Cunha e Smith, 2002).

Os moradores da Reserva classificam os animais segundo dois grandes critérios: um baseado na história natural dos animais, usando como referências, por exemplo, a morfologia, os ambientes em que vivem e os hábitos; e outro, a relação com os humanos. Entretanto, as classificações não obedecem a critérios muito sistemáticos, e no cotidiano os moradores da floresta não parecem ser fiéis integralmente às categorias que apresentam nas entrevistas, ou mesmo em conversas informais. Ademais, essas categorias não são exaustivas, elas não recobrem todos os animais (Almeida, Carneiro da Cunha e Smith, 2002), ainda que haja várias formas de classificação zoológica acionadas por diferentes princípios.

Segundo o critério da história natural, os animais podem ser bichos de cabelo (que correspondem aproximadamente aos mamíferos), bichos de pena (aves), bichos de casco (jabutis e tracajás), bichos de pele (sapos e cobras) e peixes. Cada uma dessas categorias abrange um número de grupos mais específico que seriam as famílias, as quais são agrupadas segundo a ênfase nos critérios comportamentais e ecológicos observados pelos moradores da REAJ.

Os moradores da Reserva também classificam os animais da floresta segundo as relações deles com os homens. Assim os dividem em bichos que servem para comer (“*rancho*”) e bichos que não servem de rancho. Os que servem de comida são ainda divididos em: *caças*, que são animais grandes e geralmente correspondem aos mamíferos ungulados e animais menores que são considerados *embiaras*. As *embiaras* podem ser bichos de penas (algumas aves), de casco (jabuti e tracajá) e há ainda os que consideram os mamíferos pequenos como *embiaras* de cabelo, por exemplo: as pacas; cutias e macacos. Já entre os animais que não servem de rancho existem: as feras que são perigosas, - competem com os humanos pela caça (como os predadores) ou aquelas que ameaçam a saúde dos homens (como insetos e pragas); os bichos imundos que causam nojo e são vedados à alimentação e os encantados como o boto e o tamanduá, que também são vedados à alimentação, pois podem causar enrasco. Os animais que servem de rancho são descritos com muita minúcia. Por outro lado, os moradores da Reserva não gostam de falar,

descrever e nem olhar ilustrações dos animais considerados como imundos, o grupo das mucuras, ou o grupo dos *insetos*: as cobras e os morcegos, por exemplo. Todavia, não é consenso entre os moradores da Reserva quais animais são vedados à alimentação, muitas pessoas fazem “*uso*”<sup>56</sup> de animais como as arraias, que para outros não passa de um inseto (pois pica as pessoas) imundo. A arraia é um desses animais que evocam diferentes princípios das classificações operantes. Pela forma e ambiente em que a arraia vive ela pode ser considerada como peixe, mas pelo hábito de picar e “*ofender*” (machucar) as pessoas ela é considerada um inseto, além disso, há ainda pessoas que se alimentam desses animais apesar de considerá-los perigosos. Um bicho pode ser inseto e também imundo, às vezes feras podem ser descritas como insetos, como as cobras, por exemplo; os morcegos podem ser classificados como insetos<sup>57</sup>, pois picam e chupam o sangue das pessoas, mas por outro lado, algumas pessoas classificam os morcegos como bicho de cabelo, pois não tem penas, não botam ovos e parem seus filhotes como os demais bichos de cabelo (Almeida, Carneiro da Cunha e Smith 2002 : 421). Como vemos, as classificações zoológicas locais não separam os animais em classes estanques. Um bicho pode ser “inseto” e “imundo” ao mesmo tempo. Trata-se então de categorias politéticas acionadas também como um abuso da linguagem com efeitos de insulto para as pessoas e até mesmo para os próprios animais ou ainda evocadas em contextos jocosos - em brincadeira entre amigos.

Para perceber isso, no primeiro caso, bastam poucos dias na Reserva para que o observador ouça os apelidos que evocam, amiúde, os animais e as diversas categorias zoológicas, como por exemplo: mucura; gia; paca; morcego; irara e outros. Recorre-se a esses nomes como apelidos em contextos jocosos e de insulto. Geralmente os animais que servem para apelidos jocosos e de insulto são os considerados “*imundos*” e não comestíveis<sup>58</sup>. O ponto a salientar é que esses apelidos aplicam-se, com a função *de insulto*, tanto a humanos como a animais. Para exemplificar o segundo caso – insultos direcionados

---

<sup>56</sup> É comum ouvirmos nas casas da Reserva a utilização do termo “*usar*” em referência aos verbos comer e servir-se. Muitas vezes escutei as gentilezas e frases do tipo: “*pode usar desse açai a vontade*”; ou “*use a farinha com o açai fica muito bom*”; ou ainda “*aqui ninguém não usa esse bicho não*”.

<sup>57</sup> Os “*insetos*” são os bichos que picam as pessoas, com ferrão ou dente. Os insetos podem também expelir veneno. São classificados assim: as arraias; as formigas tocandeiras, as cobras e outros (Almeida, Carneiro da Cunha e Smith).

<sup>58</sup> Sobre o uso das categorias animais para efeito de insulto à luz da teoria antropológica ver Leach, Edmund ([1964], 1983).

a animais – posso trazer ao leitor o caso da Suely, que todos os dias brigava com as galinhas dela. Suely gritava com as galinhas chamando-as de “*insetas imundas*”, pois essas perambulavam para dentro da casa e sujavam o chão.

Na casa de Suely e Pedro a cozinha está aberta, sem paredes laterais. As galinhas que durante o dia ficam soltas no terreiro freqüentemente sobem para a cozinha, elas parecem estar buscando comida e/ou abrigo. Ao fazerem isso as galinhas sujam o chão da casa com a terra do terreiro e Suely comumente irrita-se e espanta as galinhas dizendo: “*saíam insetas imundas, saíam ...*” e certa vez numa ocasião dessas ela comentou: “*essas bichas são tão enxeridas, são quase que nem um cristão.*”

Todavia, se perguntássemos a Suely se a galinha é bicho de pena ela provavelmente responderia, como Seu Lico o fez, dizendo que sim. Galinha é portanto em sentido próprio bicho de pena e não inseto; serve para comer, mas não é *embiara*, como o são os bichos de pena procuradas na mata para alimento, tais como nambus (*Tinamidae*), jacus e mutuns (ambos da família *Cracidae*). Galinha é criação; não é bicho da mata, nem é imunda. Ademais, em sentido próprio, o ‘enxerimento’ não é um comportamento animal, e sim humano, apesar de alguns animais parecerem tão enxeridos quanto algumas crianças humanas (como os macacos-prego e os cairaras em particular, mostrando ‘enxerimento’ sexual na forma de interesse por mulheres por exemplo). Ser *enxerido* sugere um grau de liberdade de comportamento e expressão que em sentido próprio é humano (embora sendo aqui um excesso), mas que é apresentado por alguns animais; para um animal de criação, ser enxerido é como sair de um domínio classificatório (crianças podem ser discretas e bem comportadas, ou ‘enxeridas’; animais deveriam ser sempre discretos e bem comportados, mas há os ‘enxeridos’).

Tudo isso sugere que insulto é confusão classificatória, como já havia sido formulado por Edmund Leach (1983), em artigo intitulado ‘Insulto Verbal e Categorias Animais’. Seu Lico ao explicar o parentesco entre o bode e a ovelha, entre o veado e o gado e relacionar esse tipo de classificação com a panema nos apresenta uma outra forma de insulto classificatório.

“São todos bichos que comem e depois remoem. Bicho que remói só tem queixal [dentes molares] e amolage [dentes incisivos], não tem presa.”

(Seu Lico em conversa com a pesquisadora Maira Smith)

Contudo, apesar do veado ser da família do bode, não se pode comparar um com o outro porque “o caçador fica enrascado pra matar caçar” (Maira Smith, comunicação pessoal). O que seu Lico está dizendo aqui é que não se deve falar das semelhanças entre o bode (um animal de criação, do terreiro) e o veado (um animal da mata); é como se apontar uma semelhança ‘de família’ constituísse uma espécie de insulto ao animal silvestre. No Capítulo anterior, esses insultos eram sempre *atos* ou *condutas* (dispor erradamente das vísceras do animal na floresta, transportá-lo inadequadamente para a casa, dispor dos ossos de maneira errada); aqui, o insulto parece ser um ato de metonímia – colocar em conjunção um animal da mata com um animal do terreiro a partir da semelhança fisiológica.

Dessa forma vemos que as classificações dos moradores da Reserva indicam a potencialidade da maioria dos animais de um determinado grupo. Assim, as galinhas são bichos de pena, mas conforme a situação e o indivíduo galinha em relação a um sujeito, ou ainda da perspectiva de um sujeito em situação, elas podem ser *mansas* ou *brabas*, *imundas* e *insetas*. Tais qualitativos vão ser acionados (1) dependendo da relação que o classificador estabelece com o indivíduo galinha de que está falando especificamente e (2) segundo as suas experiências pessoais em seus diversos encontros com animais daquele grupo.

O caso das galinhas *enxeridas e imundas* da Suely me faz pensar sobre a relação dos homens com os animais de criação e os de estimação. Embora, o foco dessa pesquisa seja a relação dos homens com os animais, desenvolvi uma discussão baseando-me na atividade cinegética e por isso pouco me debrucei sobre a relação dos humanos com os animais do terreiro e da casa. Todavia, farei aqui uma breve reflexão situada nesses locais – terreiro e casa – pois acredito que ela também pode ser profícua para entendermos – em contraste – a relação entre os humanos e bichos caçados; trazidos da mata.

## **Em casa e no terreiro: animais criados pelos humanos**

Usarei o termo 'animais de criação' para definir aqueles que são alimentados pelo homem, e servem de comida ou elemento de troca, seja, por dinheiro ou por qualquer tipo de mercadoria. Esse é o sentido em que o termo 'animais de criação' é utilizado localmente. Os animais de criação por excelência na REAJ, como já afirmei anteriormente, são galinhas, patos, porcos e gado. Esses animais são considerados como propriedade de alguém, e são subordinados aos cuidados e a educação do dono deles, diferentemente dos animais da mata, que são controlados e cuidados pela Mãe das Caças (Caipora). Os animais de criação estão sob a responsabilidade do dono em todos os sentidos. Caso haja alguma querela entre vizinhos cujo ponto de desavença envolva o gado ou os porcos de casa -- em geral são essas duas *qualidades de criação* que mais causam problemas entre vizinhos, como por exemplo: a roupa do varal que foi comida pelo gado ou o terreiro que ficou bagunçado pelo costume dos porcos de fuçar tudo --, o dono do animal é quem deve responder pelo ocorrido e acertar contas com o vizinho prejudicado.

Eu e Pedro conversávamos sobre a Caipora, a dona das caças e então perguntei a ele:

E o cachorro tem dono?

*Ah segundo o pessoal fala, ele tem né.*

Quem é, algum encante?

*Não é assim igualmente um santo, dizem que quando os cachorros morrem vão para a casa do São Lazáro. Dizem assim que quando alguém mata um cachorro chega na casa do São Lázaro e ele tem a cabeça dos cachorros que foram mortos e as pessoas que mataram chegam lá e vão pedir água e dizem que ele traz a água no osso da cabeça do cachorro. Todo mundo diz isso né então não é possível que isso não seja verdade.*

Qual a diferença do cachorro para os animais da mata?

*Você faz o que quiser do cachorro, ele se cria com os homens, até que ele pode acuar os outros bichos ... o dono coloca ele no regime que quer.*

Porque a gente não come cachorro?

*Cachorro é assim quase um bicho sagrado, ficou desde o começo dos tempos para a gente não comer. Já ouvi dizer que tem lugar que come né? Mas aqui não comemos mesmo.*

*E a galinha tem algum dono, algum santo que protege?*

*Ele fala rindo: não, a galinha não tem não, é só o homem mesmo. A galinha é mais burra, o cachorro é mais inteligente.*

Assim como os homens e os animais da mata, os de criação também são filhos de Deus, mas é o humano, dono da criação, que deve ser tutor e responsável por esses animais.

No terreiro e na casa também podem conviver com os humanos outros tipos de animais de criação: aqueles que são criados pelo homem mas não são utilizados para alimentação. Nessa categoria incluem-se os gatos, cachorros e os animais silvestres recolhidos e criados em casa pelos moradores (papagaios, macacos, e ainda outros). Para esses últimos caberia o termo *xerimbabo*, mas é preciso notar que esse não é um termo usado pelos moradores da Reserva.

Para os animais de estimação (que não servem de alimento para humanos) valem os mesmos princípios de responsabilidade daquele que é seu dono; eles também são filhos de Deus. Criar um animal -- silvestre ou doméstico<sup>59</sup> -- que não serve para alimentação pode ter diversos objetivos, mas jamais os donos admitem querer alimentar-se deles ou usá-los como elemento de troca. Antigamente quando os cachorros eram utilizados na atividade cinegética, aí sim eles representavam um valioso elemento de troca, pois muitas vezes se tratava de excelentes instrumentos especializados para a caça de veados ou outros animais.

Apesar da caça com cachorro ser vetada na REAJ, a existência dos cães é muito comum, assim como a dos gatos. Esses dois mamíferos presentes em muitas das casas não são animais mimados e muito menos acariciados pelas crianças ou pelos adultos, como o são os animais trazidos da mata para serem criados em casa. Cachorros e gatos são sempre impedidos de circular pelos cômodos da casa, embora tentem veementemente subir à cozinha para alcançarem alimento, quando isso acontece, eles são enxotados e ouve-se muitos gritos de ordem. Reservam-se os restos das refeições da família para a alimentação

---

<sup>59</sup> Silvestre e doméstico não são categorias locais.

dos cães e gatos e, principalmente os ossos dos animais caçados são oferecidos aos cachorros – uma maneira de evitar *panema* (como já vimos no capítulo anterior).

Quando indagados sobre o motivo de criar cães e gatos, as respostas mais freqüentes estão associadas à proteção da casa contra predadores das criações (gatos-domato, por exemplo) ou animais indesejáveis, como as mucuras, por exemplo – “*porque esses bichos zelam a casa e a criação da gente*”; “*os gatos comem os ratos*” (que são considerados “imundos”) - e/ou ao pecado do desperdício de comida – “*os cachorros e gatos comem qualquer resto de comida da gente*”. Isso aponta para o fato de que gatos são anti-predadores (gatos predam gatos-domato, que por sua vez são predadores da criação doméstica, predam mucuras e predam ratos); assim como cachorros são anti-predadores (predam onças, por exemplo), e atuam com os humanos como predadores-companheiros. Os gatos e cachorros são distintos dos bichos de criação que servem de alimento porque, em vez de serem como que presas domésticas, são predadores domésticos – defendendo a casa de predadores, e atuando como predadores-parceiros na floresta. Ademais, cachorros e gatos consomem alimento da floresta – assim como os humanos.

Logo se vê que há uma relação de proteção desses bichos com os humanos. Os gatos protegem a casa e a criação, os cachorros, além do papel de anti-predadores, previnem a *panema* dos caçadores.

Na casa de Seu Milton e de Dona Mariana há vários cachorros e dois gatos perambulando pelo terreiro, já dentro da casa há uma jabota (jabuti fêmea) e três periquitos. Esses últimos diferentemente dos gatos e cachorros não tem finalidades utilitárias de proteção da casa e dos animais-presas (criação para alimentação), são como animais de estimação ou xerimbabos. Vale ressaltar que esses animais criados em casa e estimados são originariamente silvestres; tendo sido retirados do domínio da mata, e incorporados ao domínio doméstico. Diferentemente dos cachorros e gatos a relação como os demais animais de criação/estimação é carinhosa. Especialmente para Dona Mariana quem prepara com estima o mingau dos periquitos e vive acariciando e conversando com os pássaros.

Na cozinha de Dona Mariana nós conversávamos e eu ajudava-a limpar e ralar milho, atividade comum nessa cozinha já que um dos periquitos criados por Dona Mariana não come outra coisa senão mingau de milho. Há que ser ter milho dentro de casa sempre, pois se faltar o periquito passará fome, e Dona Mariana falará sobre isso o dia todo, ainda que haja um esforço para que a pequena ave coma outros alimentos.

Perguntei a ela porque cria tantos animais em casa e se sempre criou bicho em casa. Ela disse: *“sim, sempre gosto de criar bichos; os cachorros servem pra zelar a casa dos bichos que podem aparecer; o gato come os ratos e os outros são pra criar mesmo”*. *“Os cachorros e gatos comem os restos de comida e os ossos”*.

A criação de jabutis e bichos de pena como xerimbabos<sup>60</sup> é muito recorrente na Reserva. Esses xerimbabos são animais que servem de rancho, porém na condição de criação, dentro de casa, não existe a intenção do abate para alimentação e quando indagados sobre o motivo de tê-los em casa sempre obtinha uma resposta semelhante à informada por Dona Mariana: *“é pra criar mesmo, assim só pra ter”*. Os donos desses animais dizem que não dá para comer animal criado em casa, *“ninguém não cria bicho pra comer”*, pois *“faz é nojo”*.

Pedro esteve fora de casa por alguns dias participando de uma viagem de caçada para o Alto Arara e quando ele chegou trouxe para sua esposa e filhos um ovo de mutum (*Crax mitu*), que segundo ele estava prestes a romper. A família toda ficou animada com a chegada do enorme ovo. Suely ordenou que ninguém o tirasse do chiqueiro das galinhas onde ele deveria permanecer até o nascimento da ave. Pedro dizia para mim que esse pássaro é o mais *lindo da floresta* e animado ele descrevia um mutum adulto: *“- Ele cresce e fica bem grande, é todinho preto e tem o bico bem vermelho, mas bem vermelho mesmo, você precisa ver um adulto”*.

Eu perguntei:

O Mutum é embiara, come-se?

*“Sim a gente come, mas esse aqui vamos criar.”*

Criar para comer? E logo a Suely respondeu:

<sup>60</sup> Entretanto o jabuti pode ser criado em chiqueiro e/ou apenas armazenado para rancho e aí deixa de ser xerimbabo (voltarei a discutir a relação dos humanos com jabutis na última seção desse Capítulo: “Uma pedra no caminho: sobre o jabuti”). O mesmo pode acontecer com bichos de pena como o jacamim que pode ser criado no terreiro, junto com galinhas com a função de protege-las, aqui o jacamim não será um animal de estimação ou xerimbabo ele atuará como ‘chefe de galinheiro’ (Mauro Almeida, comunicação pessoal).

*“Não, faz é nojo comer bicho criado em casa”.*

Por que?

Pedro respondeu: *“Porque não sei, na verdade não deveria ser assim, sabemos que esses bichos só comem coisa nossa mesmo, a gente sabe tudo que ele come, então ele deve ser mais limpo que comer os porcos, que a gente sabe que fuça em tudo e come qualquer coisa que aparece na frente, mas não dá de comer bicho criado dentro de casa não, faz nojo mesmo.”*

Dois dias depois da volta de Pedro o mutum saiu do ovo e foi trazido pela Suley para dentro de casa. Ele era criado como um nenê, a família toda queria estar com ele, protegiam-no, alimentavam-no com frutas diretamente em seu bico. Suley ajeitou um panelo e o forrou com panos para que o mutum ficasse protegido dos passos distraídos das crianças e não caísse de cima da casa.

Pedro e seus filhos, pareciam muito orgulhosos de ter em casa esse novo integrante e contaram à toda vizinhança sobre o nascimento do mutum. Contudo, a curiosidade das pessoas era policiada pelo temor do mau-olhado que poderia acometer o então pequeno pássaro. Em conversas sobre o mutum ou em visitas na casa de Suley, as pessoas diziam que os vizinhos, não moradores da casa, não podiam brincar e apreciar muito o bichinho, isso faria mau para o mutum, poderia causar-lhe quebranto e fazer o pobre desfalecer ou até morrer. Apesar desse risco muitos eram os curiosos que vinham conhecer o filhote. Ademais, a casa de Pedro localiza-se em um ponto de passagem para os moradores do Pifalhão. Dessa forma, a fim de evitar o mau-olhado, Suley e Pedro decidiram amarrar uma fitinha vermelha na patinha do animal. Em contrapartida, os amigos que vinham apreciar o pequeno pássaro ou mesmo aqueles de passagem, a caminho de algum lugar, passavam pela casa de Pedro e reconheciam o risco do mau olhado (comentando sobre isso) e para não carregar a responsabilidade, caso ocorresse alguma coisa com o mutum, logo iam saindo ou desviando o olhar.

Assim como os pássaros e jabutis, outra qualidade de animal comestível e que pode ser pego na mata quando filhote para ser criado em casa são os soins (saguís e micos). Esses são cativados com carinho e também não servirão de comida, mesmo depois de criados. Entretanto só conheci duas famílias que criavam macacos, e não convivi nessas casas o suficiente para apresentar dados etnográficos mais detalhados.

É interessante pensar que os animais criados em casa, alimentados com alimentação dos humanos, e com tanta estima, não sirvam para alimentação por provocarem *nojo*. Mas devemos também ter em mente que cães e gatos, que também são

criados em casa, com alimentação humana, são evitados para alimentação, presumivelmente por *nojo*. É como se animais, ao serem retirados da mata, e ao serem criados como objetos de estima, deixassem de ser possibilidade de comida. Dentro de casa esses animais da mata parecem deixar de representar a alteridade da posição de presa da mata (aqui eles borram a dicotomia presa/predador), passando a ser tratados como membros da casa, daí o nojo de alimentar-se deles.

Por que então os moradores da casa comem animais de criação como galinhas e carneiros? Uma explicação é que estes vivem no espaço doméstico, mas de fora da casa – o terreiro, lugar aliás onde também permanecem em geral os cachorros e gatos, os animais de criação-predadores. Ora, esses animais que vivem no terreiro são considerados pelos moradores da Reserva como equivalentes ecológicos dos animais da mata: os porcos de casa são os correspondentes domésticos dos porcos da mata, os primeiros são *mansos* e os últimos *brabos*; os cachorros também são os equivalentes domésticos das raposas e cachorros do mato, e presumivelmente gatos são equivalentes domésticos dos gatos-do-mato. A explicação para o ‘nojo’ estaria então no fato de que, assim como pessoas do espaço doméstico (casa + terreiro) estão para seres da mata (embiaras e caças, presas que são alimento; e gatos-do-mato e cachorros-do-mato, predadores que não são alimento), seres do interior da casa (humanos e xerimbabos) estão para bichos do terreiro (presas como galinhas e carneiros, e predadores como cachorros e gatos).

Entretanto, as categorias manso e brabo são acionadas para além da relação de domesticação. Seu Lico sempre diz que “*de tudo no mundo tem do manso e do brabo*”. Aqui o princípio de equivalência é mais patente (em contraste com a relação doméstico e selvagem) e pode nos auxiliar a compreender a lógica dessas categorias interessantíssimas e sempre postas em oposição - manso e brabo. Um assunto para a próxima seção.

## **De tudo no mundo tem do manso e do brabo**

Como as outras categorias animais mencionadas acima – fera, rancho e imundos – a oposição entre manso e brabo também é balizada pelo critério da relação do animal com a humanidade. De um modo geral, o bicho da floresta é *brabo* e o que vive no terreiro é manso. Entretanto os caçadores dizem que numa caçada feliz os bichos estão *mansos* e por isso o caçador não perde nenhum tiro. Muitas vezes, escutei frases assim: “*Tem bicho que não amansa mesmo*”; “*Quase todos os bichos brabos ficam mansos quando criados dentro de casa desde novinho, pra tudo nesse mundo os viventes depende da criação*”. Ser manso e ser *brabo* são classificações que remetem a estados e mudanças, não categorias estáticas e sistemáticas, da mesma forma que ser *imundo* e ser *inseto* são qualitativos que classificam os animais, mas também não são categorias que apontam para propriedades inerentes, e sim para relações. Essas classificações são antes de tudo relacionais.

Em conversa com Seu Lico ele me explicava o que é ser manso e brabo:

*Brabo pra gente é quando não deixa chegar perto. Anta é um animal muito arisco, muito brabo, ela é experiente e sente que o caçador está chegando perto dela. Às vezes tem animal da mata que é manso, mas isso acontece através de uma inocência, porque se ele tivesse a certeza que os homens iam matar ele, aí nenhum era manso. Não tem assim pessoa mais experiente que outra, vamos supor numa guerra não tem um treinamento para os soldados tomarem experiência, então é a mesma coisa. Aliás, tem dois lados que significa a palavra manso, porque as vezes ele não está sentindo, porque se ele sente ele nunca deixa a gente chegar perto. Se ele consegue sentir o cheiro, ele sabe que é inimigo aí ele já se manda. Agora assim por uma inocência, como um cristão inocente, uma criança.*

Eu: Mas o bicho brabo pode se tornar manso?

*Sim, quando é criado em casa tudo pode ficar manso, do porco a onça. Agora só tem uma hora que o gato e a onça deixam de ser manso, deixa de ser amigo do dono, quando ela sente carne crua com sangue. Eu tive um gato do mato, ele era manso, comia mais eu, se deitava assim comigo, a*

*hora que eu chamasse ele, ele vinha, mas só que quando ia dar de comer a ele se a carne tivesse crua e tivesse sangue, meu amigo não tinha quem chegasse perto dele.*

Aqui a definição do que é ser manso ou brabo vai além da dicotomia doméstico e selvagem, um animal da mata selvagem pode ser manso e um animal de criação pode ser brabo, caso o criador não se 'dedique' o suficiente, como explica o filho de Seu Lico, Pedro:

Eu: O que é manso e brabo?

Pedro: *Brabo é aquele animal que quando lhe vê sai correndo, se por exemplo, uma cutia uma paca ou veado, agora se for pássaro de pena aí voa, bicho de quatro pé corre, se for assim por exemplo um mutum ou jacu voa. Não consegue deixa a gente, o caçador, chegar pra perto.*

Eu: Mas tem bicho que é brabo e bicho que é manso?

Pedro: *Tem sim, mesmo aqui que é povoado de gente, que quase todo dia tem um caçador na mata, as vezes você consegue matar um bicho manso. Realmente, a caça é um bicho que é brabo por dia, não é todo dia que é brabo, e as vezes aqui na região você consegue matar uma caça mansa com a maior facilidade da vida, que nem no mês passado eu matei um veado que quase dava pra pegar de laço, aqui mesmo na nossa comunidade que tem muito bicho brabo, que tem muita gente a caçar. Então os bichos não tem o mesmo entendimento que tem os seres humanos, mas só que eles reconhecem o barulho do caçador, do tiro da arma, eles reconhecem o tiro de uma arma e a queda de um pau. A zoada do tiro das nossas armas é explosiva e o bicho reconhece quais são os tipos de zoadas. O bicho que é manso é aquele que lhe vê, você se aproxima e ele não consegue correr até que você consegue atirar. A mesma qualidade de bicho pode ter manso e brabo, o que acontece é isso que a gente já falou, onde tem muita gente, muita perseguição os bichos vão se embravejando cada vez mais, porque um consegue matar num canto o outro em outro, e nisso o bicho quase não tem sossego. E por exemplo aqui no Alto Arara pra onde a gente faz caçada [lugar onde não há moradias próximas] lá os bichos são mais mansos e a gente consegue matar com mais tranquilidade, logo não tem muito barulho eles não tem muito conhecimento do barulho da arma, na hora que detona e por isso você consegue caçar com mais facilidade.*

Eu: Então na época que podia caçar com cachorros os bichos da mata eram mais brabos?

Pedro: *Ah! Com certeza até duas vezes mais, até porque não tinha sossego, além do caçador que ia caçar a cusso tinha os que iam com cachorro e a perseguição era muito mais maior.*

Eu: E bicho de criação também tem manso e brabo?

Pedro: *É tem, digamos assim que a galinha, o pato, o gado e o porco de casa ele só é brabo conforme seja o comportamento do dono, é o dono que faz o bicho ser brabo, ser manso. Se o dono sabe criar, tem um bom comportamento, sabe agradecer a criação, todos eles ficam manso. Agora se o dono é meio apavorado, não tem certa paciência, bate num aqui, chuta um outro acolá a tendência é ficar cada vez mais brabo, mesmo sendo criado em casa.*

Eu: E o bicho da mata o que define ser manso e brabo?

Pedro: *É o jeito deles com as pessoas, desde que os animais silvestres da mata são diferentes dos criados, porque eles não estão acostumados a ver gente, como a galinha que vive perto do ser humano. O bicho da mata não tem costume de ver gente, na hora que vê é pra matar e não tem vivente de cima desse planeta terra que quer perder sua vida. Então realmente o bicho conhece que aquilo está querendo tirar a vida dele, no caso da caça ele conhece o tiro do caçador e sabe que aquilo é pra prejudicar o animal que está ali. Então a tendência é ficar brabo cada vez mais.*

Eu: E cachorro tem brabo e manso?

Pedro: *Tem sim, aquele cachorro que é meio estranho, meio valente, esse é brabo, não se mistura com as pessoas. O manso já vem, fica com a gente cheira a mão das pessoas.*

Eu: Também depende do dono?

Pedro: *Sim, exatamente depende do dono.*

Na REAJ vemos que as classificações manso e brabo podem ser acionadas para muitas coisas, a macaxeira, por exemplo, pode ser braba ou mansa e os frutos também: a pupunha; a cajarana; o açaí e outros. Até as qualidades de carne são diferenciadas entre *carne mansa e braba*, conforme vimos no Capítulo III.

*“Tudo no mundo existe do manso e do brabo: o veado da mata e a ovelha, o bode de casa; o quatipuru e o rato, até com gente isso acontece, tem gente mansa e gente braba, que são os índios.”*

*“Eu gosto de doce, mas também gosto de sal, não dá para comer insosso. Tudo no mundo tem o seu conjunto como a mulher e o homem, o doce e o salgado, o manso e o brabo”.*

(Seu Lico)

O binômio de classificação *“manso e brabo”* que serve para classificar muitas coisas no mundo é recorrente na região do Alto Juruá, Pimenta (2002) refere-se a ele ao

analisar a 'visão Ashaninka da alteridade'. Segundo Pimenta, para os Ashaninka do rio Amônia, a identidade de 'índio civilizado' é definida em contraposição à identidade de 'índio brabo'. O autor diz que a construção da identidade desse povo perpassa por esse binômio revelador de oposição e complementaridade.

Na REAJ, gente também pode ser mansa ou braba. Uma criança muito tímida, uma moça arredia aos galanteios de um rapaz e principalmente os índios de pouco contato com os brancos são alguns exemplos de pessoas brabas. Mas por que os índios são considerados brabos?

*"O índio é caboclo, ele é meio brabo, porque tem outro ritmo. Outra tradição, eles conhecem as coisas da mata, são meio sebosos. Comem qualquer coisa, tem outro jeito, assim como os animais."*

(Pedro)

*"Índio brabo é muito imundo, é como uma serpente"*

*"Hoje esses índios Kampa que vivem por aqui (Aldeia Ashaninka) não são mais brabos, já conhecem as coisas melhor, já plantam fazem farinha, tem profissão. Agora aqueles Amoaca que vivem pelas matas e não querem contato com a FUNAI, esses daí são perigosos, são brabos mesmo."*

(Nino, filho de Seu Lico)

Um dia pós farinhada, na casa de farinha da comunidade Pifalhão, tive uma pequena discussão com Nino, Bebê e Seu Pinoca, sobre os índios. Eles diziam que os índios de antigamente eram brabos, pois não sabiam das coisas, eram selvagens como os animais da mata que correm quando vê gente. O Nino tinha acabado de chegar da mata e trouxe consigo o que eles chamam de 'pão de índio'. Mostrando esse material [pão de índio] ele argumentava que esses índios não sabiam fazer farinha, *"imaginem, comiam isso, quando iam pra mata levavam essa coisa dura, essa mistura de macaxeira, milho e jarina. Isso tudo porque eles gostam de ficar pela mata, não fazem casa e nem tem um trabalho qualquer, um roçado"*. Eu então perguntei se eles sabiam fazer o tal 'pão de índio', uma comida que pode ser enterrada no solo e ali conservada por muito tempo para quebrar um galho quando se está na mata e não tem rancho. Eles me disseram que não, que desconhecem a técnica de fazer pão de índio e reconheceram que aquilo realmente devia ser *'muito importante'* para os índios não morrer de fome. Então, eu exercendo meu lado mais antropólogo e relativista tentei argumentar que esse era um conhecimento de técnica exclusivo dos índios e que eles eram

capazes de produzir alimento só que não o fizeram do mesmo jeito que o branco. Entretanto a noite ia caindo e a conversa foi se encerrando. Seu Pinoca (o mais velho dos três) fechou a discussão dizendo que as correrias fizeram um bem para o povo branco, pois elas deram a segurança da terra e da exploração da borracha e fizeram bem aos índios também, os quais hoje tem terra, escola e “*alguns deles estão melhor que nós, vão até os Estados Unidos*” (referindo-se aos vizinhos Ashaninkas cuja a liderança é articulada e organiza a comunidade entre outras coisas para apresentações de danças étnicas). “*Se não fosse a história, eles continuariam a ser igual a serpente, escondendo-se ou atacando sem dó os brancos*”, disse o velho Pinoca.

Um dos fortes argumentos para os seringueiros considerarem os índios da época das correrias como sendo brabos é que esses últimos fugiam dos brancos. Ora índios fugiam de brancos, assim como veados e antas brabos também o fazem. Outro argumento também muito recorrente para classificar os índios daquele tempo antigo de brabos é que eles não comiam as mesmas coisas que comiam os brancos -- índios brabos não comem farinha -- e por isso além de *brabos* eram *imundos*, o que aliás pode explicar o porque eram mortos, mas não comidos pelos brancos.

Além do índio brabo e dos exemplos citados acima existem outras formas de humanos que também podem ser considerados brabos. É *brabo* também: o pesquisador que vem à Reserva pela primeira vez e não tem costume com a mata e com os moradores; ou os cearenses que chegavam no Acre e não tinham experiência de vida na mata e não sabiam cortar seringa<sup>61</sup>. Aqui podemos então pensar em uma correspondência no tratamento entre humanos e animais, assim como quer Descola (1989), Ingold (1994) e outros.

---

<sup>61</sup> A distinção entre *brabo* e *manso* emerge também na monografia de Eduardo Kohn (2002): os Runa possuem no seu quéchua a palavra ‘*mansu*’. Kohn afirma que o termo *mansu* era usado durante a época colonial para referir-se especificamente aos Runa e outros ‘civilizados’ em contraste com os “wild” (bravos) que não haviam sido colonizados (Kohn 2001:379, citando Taylor, 1999:235). É interessante notar que a distinção do português manso/brabo, cujo sentido próprio se refere precisamente ao domínio silvestre (animal, vegetal), apareça, introduzida no quéchua, no sentido sociológico.

**Comparando os animais entre si:**

Brabo : manso :: selvagem : domesticado :: arisco : dócil



**Para humanos e animais:**

Brabo : manso :: com conhecimento (malícia) : sem conhecimento (inocente) ::  
feroz : brando

Brabo e manso são classificações que se opõem e servem para qualificar tanto os seres não humanos como os humanos. Há um paralelismo entre versões mansa e braba dos seres do cosmos. Essas versões paralelas se definem na relação dos seres com um outro, a partir de uma história anterior. Em suma, há um dualismo manso/brabo que atravessa o mundo, que é relacional, e que depende de uma história do sujeito em relação e também da sua “tradição”.

Cada ser do cosmo tem uma *tradição* (como me disse Seu Lico) e sua história de vida vai ganhando dinamismo conforme os viventes se relacionam entre si.

Seu Lico me explicava a *tradição* de cada animal da floresta e dizia como é o comportamento do veado, da anta, da nambu e etc. Então ele concluiu comparando os animais às famílias que moram em lugares diferentes.

“Cada um tem o seu jeito, assim a sua *tradição*.”

Seu Lico disse ainda que na perseguição de um caçador pela caça:

“A *tradição dos animais é vencida pelo medo*.” O que explicaria um animal manso (inocente) virar brabo.

Segundo os argumentos de Seu Lico cada qualidade de animal tem um jeito de transmitir conhecimento, um jeito de cuidar das novas gerações, hábitos e preferências. Quando diz que os animais têm cada um “a sua *tradição*” e que esse é o ponto de diferença entre os animais, assim como entre as pessoas que vivem de modo diferente e moram em

locais distintos Seu Lico parece nos dizer que cada qualidade de animal tem algo que também é do ser humano: será que Lico reconhece nos animais aquilo que custosamente chamamos de cultura? Mais a frente no texto veremos que essa idéia de cada qualidade de ser ter a sua *tradição* é reforçada pelo pensamento de Raimundo Caboré e pela continuação dessa conversa com Lico.

Da perspectiva dos moradores da Reserva, a existência paralela de uma versão *manso e brabo* do animal repousa exatamente nas diferentes experiências de um eu (branco, seringueiro, morador da REAJ) em relação a outros (animais ou não). O animal da mata é manso quando não tem experiência com os homens, “*assim por uma inocência*”. Os índios deixam de ser brabos quando aceitam o convívio com o branco (aqui o eu, seu Lico), assim como, o cearense brabo, recém-chegado ao seringal, deixa a brabeza quando aprende a *lutar*<sup>62</sup> na mata. A experiência com o mundo do eu torna o outro (homem) mais *manso* e o outro (animal) mais *esperto* para sobreviver aos perigos apresentados pelo caçador e por isso mais *brabo* – do ponto de vista humano. Manso e brabo são categorias classificatórias cuja oposição semântica evoca as idéias de alteridade e identidade. Quando pensamos no binômio manso e brabo para classificar os humanos torna-se clara a idéia de que os brabos são os “outros”, aqueles que vivem de uma maneira distinta daquela que vive o “eu”. A oposição manso/brabo é acionada, na relação entre humanos, para delimitar as fronteiras e marcar as diferenças do “eu” em relação ao “outro”. Da perspectiva humana, a oposição manso/brabo qualifica os animais tendo como referência o homem branco (“eu”) e seu modo de vida.

Até aqui quero ressaltar e pedir ao leitor para reter duas idéias básicas a respeito desse sistema classificatório: 1) as categorias animais utilizadas pela população do Alto Juruá operam a partir de uma perspectiva humana e mantêm como referencial a convivialidade entre humanos e animais e 2) há um paralelismo nos sistemas de qualificações e identificações entre humanos e entre animais, marcado principalmente pela oposição *manso e brabo*.

Contudo, conforme enunciei no início deste Capítulo minha preocupação acerca das classificações zoológicas locais se faz intrigante não para entendermos o sistema lógico

---

<sup>62</sup> Aqui uso o termo “lutar” no sentido dado aos moradores da Reserva, o de trabalho; lidar.

classificatório e sim para caminharmos ao encontro das respostas de algumas de minhas questões. Assim sendo, a partir desse momento (e com base nas informações supra citadas) proponho uma reflexão acerca do lugar dado pelos meus interlocutores às diferenças entre animais e humanos.

### **Por uma ontologia da floresta: contínua e do convívio**

Para os habitantes da Reserva, tanto os humanos como os não humanos foram criados por Deus, ou por uma “*mesma força*”, como veremos mais adiante, disse Seu Raimundo Caboré.

Ouvi muitas falas que recusam a teoria da evolução das espécies naturais, contada a eles por professores ou intelectuais, segundo a qual os humanos são descendentes dos macacos. A crítica à idéia de que homens descendem de macacos pode nos remeter de um lado a ideologias da igreja católica ou evangélica. Mas ela também pode estar nos remetendo às histórias que os mais antigos contam que ora são “*histórias de trancoso*” e ora são “*histórias da época em que os bichos falavam*”.

Um dia Dona Antonia me contou uma história muito interessante, todavia ela classificou a história não como “*historia da época em que os bichos falavam*”, e sim como “*história de trancoso*”, ou seja, “*histórias que os antigos contam e que ninguém sabe dizer se é verdade ou mentira*”. A história de Dona Antônia fala sobre um caçador e seu cachorro na mata:

*“Um homem foi caçar e levou seu cachorro, então, eles encontraram uma onça, aí o caçador apurou-se, mirou na onça e então ele escutou: - Não me mate, cabra sem vergonha, não me mate! O caçador foi embora achando aquilo muito estranho, mais um pedaço na mata e de novo o caçador deu fé da mesma onça que disse novamente para ele não o matar. Então o caçador virou-se para o cachorro e disse: - Poxa, nunca vi bicho falar! Foi então que o cachorro disse: - É, eu também não!”*

Essas histórias que circulam nas casas da Reserva (algumas vindo de tradições de origem nordestina e mais ampla), parecem implicar a noção de que os animais foram gente no passado; em outras palavras, elas sugerem que os animais de hoje é que vieram de humanos, ao contrário do que diz a tese de que os homens foram animais no passado.

Mas é duvidoso que os contadores dessas histórias aceitassem essa implicação fora do contexto em que essas histórias são narradas. Tais histórias são contadas às crianças, ou em ambientes de brincadeiras entre amigos e ou aos pesquisadores que adoram ouvir os mais velhos contando *histórias dos antigos*. Geralmente, as *histórias dos antigos* carregam uma mensagem de moral e possuem uma carga cômica.

Creio que as análises de Clastres, (1974/2003) acerca dos mitos indígenas sejam pertinentes para entendermos essa carga cômica das histórias de trancoso contadas na região do Alto Juruá. Ela corresponde ao que Clastres chama de função “catártica” do mito indígena: “*Ele [o mito indígena] libera em sua narrativa uma paixão dos índios, a obsessão secreta de rir daquilo que se teme*” (Clastres, 2003 : 162). Acredito que essa teoria de Clastres é interessante para pensarmos as histórias de trancoso e a divertida imaginação do caçador João Gonzaga, que também é poeta e monitor de caça.

*“Companheiro eu vou contar uma história que narrei,  
Eu quero que preste atenção porque não é de brincadeira,  
Essa história que eu vou contar aconteceu comigo mesmo.  
Que eu sou um monitor conhecido por João Gonzaga  
E fiz pra escrever minhas histórias de caçada.  
E agora escrevi essa do jeitinho que passara.*

*28 do mês de março do ano 2001, sai para caçar como sempre eu gosta de fazer  
De ter minhas matas escolhidas pra eu tirar meu rancho.  
Eu tenho minhas matas escolhidas no dia que eu vou caçar,  
Mas nem todo dia é de sorte pro caçador matar a caça  
Dia de sorte eu mato cedo, outro dia eu num mato nada.*

*E esse dia que eu estou falando eu fui pras mata da Alemanha,*

*Fui atrás de umas queixadas que nas mata estavam andando  
Mas eu quase caí numa cilada, na emboscada do romance  
Às onze horas do dia ouvi uma grande zoada na mata, eu parei, logo vi  
Era uma onça pintada, daquelas [...]*

*Quando eu vi aquela onça, também logo no meio dia  
Sem querer atirar porque num como deste bicho,  
Aquilo que eu não uso também num quero destruir.  
Mas ela não teve medo, parou e ficou me olhando  
Com os olhos muito amarelos e a cara muito redonda  
E fez [...]  
Eu fui obrigado a atirar naquela pobre coitada  
Que tava com tanta fome querendo se ranhear  
Mas minha carne não é alimento pra onça se alimentar.*

*Eu andava com uma 36 das melhores que já foram feitas  
E dei um tiro nessa onça em cima da sobrancelha  
Ela correu um bolão que soltou um tolete  
Fedorento que, igual aqui, eu ainda estava pra ver  
Aquela onça com tanta fome, quando o tiro recebeu  
Correu com tanta dor que esqueceu das traseiras,  
Alevantou tanto o rabo que escapuliu um tolete  
E eu falei desse jeito:  
Conheço, eu sou da peste, não queira me amedrontar  
Sabe que eu sou homem, só ando bem avisado e armado  
E outra vez que você me ver, você vai me respeitar  
Que eu sou um caçador, sou homem de muita coragem.  
Vou deixar a minha fama nas histórias de caçada  
Eu sei que uma onça só nunca vai me amedrontar*

*Eu sorri com aquela cena que eu vi acontecer  
Quando a onça rolou no chão, levantou-se e correu  
E eu, com toda coragem, pelo sangue rastejei  
Rastejei mas num encontrei porque a bicha era ligeira*

*Logo que parou o sangue, já falei com ela:  
Deixa que eu também no dia seguinte fui ver a pista*

*O seringueiro ou o caçador precisa que seja forte  
Pra também deixar sua fama depois de sua morte  
Quase inclinando meu bem lá pra banda do norte  
Por que Lampião deixou sua fama na vida de cangaceiro  
E eu vou deixar a minha na vida de seringueiro  
Contando minhas aventuras, de tudo quanto já fiz, na terra que me criei*

*Num sou herói da noite pra sair pelas minhas estradas  
De noite as escuras, relógio de trovoadas  
E nunca corri da mata pra chegar em casa assombrado  
E já matei, que nem essas feras, de madrugada pela estrada  
E já matei onça pintada suçuarana e maracajá  
Já matei pico de jaca, caninana e papagaia  
E aquela onça eu nunca mais vi nem rastro dela  
Eu não sei se ela morreu, se sumiu, se está pelas terras  
Eu sei que nunca mais eu vi, nem o rastro dela.*

*Tenho muitas histórias ainda para contar  
Mas meu tempo se torna pouco porque sou muito ocupado  
Só tenho as horas vagas que posso monitorar.  
Mas aqui deixo meu abraço pra vocês meus companheiros  
E também uma pergunta pra vocês me responderem:  
O que foi que aquela onça fez quando ela soltou o tolete?"*

Poema de Seu João Gonzaga - o Panavoeiro

O poema cantado e escrito no caderno de monitoramento de Seu João Gonzaga é motivo de muitos risos entre os caçadores e monitores – as histórias de trancoso, assim como as anedotas de caçadas inventadas pelos caçadores são sempre bem vindas nas rodas de bate-papo.

Além do aspecto cômico comum a história contada por Dona Antônia e a narrativa em verso de João Gonzaga, ambas tratam de um encontro entre onça e caçador; as duas histórias envolvem *medo*, falas e intersubjetividades. Na primeira quem mostra medo e pede é a onça, e na segunda quem fala é o caçador; na primeira, a onça pede ao caçador que não a mate, mostrando medo do caçador; na segunda, a onça (aparentemente depois de ameaçar o caçador) recebe um tiro de um caçador que garante não ter medo da onça, enquanto a onça solta *um tolete* (de medo?) ao fugir do caçador corajoso. Finalmente, a primeira é uma *história do tempo antigo*, enquanto a segunda é uma *história de caçada* no tempo atual. Ora, o que salta à vista em primeiro lugar é que ambas as histórias são intimamente aparentadas; que elas tratam de uma experiência de *medo na floresta*; e de uma interação entre caçador e onça carregada de intenções, sentimentos e fala. Não se trata das assombrações comentadas no Capítulo anterior, mas assim como as *assombrações* e os *encantes* aqui voltamos ao medo das coisas da floresta sentido pelo caçador.

Então as histórias do tempo antigo, ou histórias de trancoso, podem ser vistas como histórias catárticas que falam das relações entre homem e animal no contexto da floresta, como relações inter-subjetivas – tendo relação estreita com histórias de caçador, e também com o tema da etiqueta no acesso à mata (associado a medos, *exemplos* e *assombrações*) tratado no Capítulo anterior.

Segundo as narrativas mostradas acima houve um tempo no passado em que onças falavam com homens e, aliás, cachorros também; e que no tempo presente homens interagem com onças na mata de maneira similar; onças expressavam o medo falando, e hoje expressam o mesmo ao fugir ‘soltando tolete’.

Essas idéias trazem à baila o conceito de *continuidade ontológica*, como enunciou Eduardo Viveiros de Castro para a cosmologia dos povos indígenas. Viveiros de Castro (2002) afirma que na cosmologia ameríndia o homem não deixou de ser animal, pois a condição original comum aos humanos e animais é a humanidade e não a animalidade; assim, essa cosmologia aponta para uma continuidade ontológica. Cabe afirmar o mesmo no caso dos moradores da Reserva?

Ora, na história da criação do mundo, contada pela população da REAJ, não houve uma condição primária comum; desde a criação, humanos e não humanos tiveram

uma condição distinta entre si (há portanto uma descontinuidade ontológica originária conforme o espírito da narrativa bíblica). Todavia, tanto os humanos como os não humanos foram criados por Deus quando esse deixou sua obra – o planeta Terra e os viventes. Daí podermos falar de uma causa única, pois se trata de criações feitas pelas mesmas mãos, pela “*mesma força*” (como veremos afirma Caboré a seguir).

Se de um lado os moradores da Reserva dizem que humanos e não humanos são filhos de Deus, por outro lado há uma clara marcação entre humanos e não humanos: os primeiros são cristãos e os outros não. O homem é um cristão, sabe rezar e cultiva as bênçãos cristãs; já os animais, apesar de apresentarem um código de moral (como a seguir coloca Seu Caboré) não são cristãos, assim como os índios “*brabos*” também não o são (o que os faz mais próximos dos animais do que dos homens brancos, “*cariús*”).

Sendo homens e animais ambos criados por Deus, podemos pensar em termos de uma qualidade comum a ambos os seres.

Vejamos o ensinamento seguinte de Seu Caboré à pesquisadora:

A mesma força que criou os homens criou os animais. É o mesmo que criou tudo, criou as águas, a terra, os bichos, tudo. Só que gente é outro respeito.

O sr. acha que os humanos tem outro “respeito”?

*Acho que é assim uma questão de irmandade; as pessoas não, tem uns que sim, mas têm outros...*

*Os animais são todos iguais: o que ele quer pra ele, ele quer para os outros também. As pessoas não, tem uns que não quer nem saber dos outros.*

Os animais vivem em comunidade?

*Eu acho que sim que eles tem mais amor um pelos outros, mais que as próprias pessoas.*

Então o que é diferente entre a gente e os animais?

*Falar de animal, o homem é também um animal, só que é outro tipo não é aquele silvestre, esse se dá em qualquer canto. O homem não vive assim em qualquer lugar. Cada um sabe escolher o seu ambiente. Acho que isso é que faz criar. Cada animal tem o seu ambiente preferido. Se é peixe tem a água, se é minhoca tem o solo, e a caça vive lá na mata. Cada qual tem seu ambiente preferido. Para nascer e pra se reproduzir. O nosso ambiente é a casa, a roça, a escola, nesses lugares que a gente se cria. Se nós nascermos lá na mata não nos criamos. Assim mesmo os índios que nascem na mata, mas eles têm seu povo que cuida, tem a hora de dormir, o jeito de embrulhar para aquecer,*

*tem a hora de comer. Os animais ficam lá tem seu canto preferido pra dormir e depois acorda e vai comer por perto ou andar pra longe.*

E os cachorros?

*O cachorro é uma outra qualidade de animal, é animal doméstico, que se dá com o ser humano, come a mesma comida que o homem, o cachorro já não se cria assim na mata, ele precisa dos homens. Ele não se cria sozinho na mata. Os bichos da mata já não se criam com os alimentos dos homens, eles precisam dos alimentos deles, aqueles que tem na mata mesmo.*

Esses pensamentos de Caboré me fazem lembrar o que disse Rousseau acerca da natureza humana. Para esse filósofo a condição humana em estado natural é desprovida de desigualdade, mas essa última acaba se tornando legítima e estável pelo estabelecimento do sistema de propriedade e das leis (Rousseau, 2002: 50 e 51). Nesse sentido, humanos e animais seriam semelhantes, teriam assim um estado de natureza parecido – sem desigualdade. E em relação a essa tese Rousseau e Caboré estão de acordo.

Entretanto, Caboré afirma que os animais têm mais compaixão (“*o que ele quer para ele, quer para os outros também*”) em relação aos homens, os quais têm outro “*respeito*”. Ora, ao dizer isso Caboré parece estar se desviando de Rousseau. Para esse último a fronteira entre natureza e cultura estaria na  *piedade*, ou seja, no sentimento de compaixão ou na capacidade dos homens de se colocarem no lugar de outrem. Segundo Rousseau, essa capacidade demarcaria os homens dos animais. Já para Caboré, essa capacidade é própria do animal por excelência, e no homem ela se apresentaria reduzida ou ausente.

O problema é que, por outro lado, os moradores afirmam (conforme o mito cristão) que homens e animais foram criados por uma mesma força, mas de maneira diferente. Ora, ser criado pela mesma força não implica ter a mesma ‘condição ontológica’. Deus poderia ter criado animais e homens cada um dos quais ontologicamente descontínuos um dos outros, ou seja, com uma natureza diferente. Todavia a versão de Caboré, parece reelaborar a ontologia cristã e dualista, dando a ela uma versão unificada, em que animais e humanos compartilham uma natureza social básica – da qual os humanos são uma versão piorada.

Ainda conforme argumentou Caboré: os viventes criam-se cada um em um ambiente específico e é isso que os difere. A natureza essencial dos viventes, e nela incluem-se humanos e animais, é semelhante (*irmã; irmandade*), contudo cada qualidade tem seu jeito, suas tradições. Idéias parecidas com as de Caboré enunciou Seu Lico:

*Cada vivente tem assim sua tradição.*

Então os bichos da mata também tem tradição, como os humanos?

*Ah tem sim, mas a tradição deles é vencida pelo medo. Vamos falar um por um, o veado a tradição dele é andar escondido, vai por aquelas áreas mais cerradas; a tradição do catitu é comer muito, ele anda e come muito, mas ele é um bicho muito esperto: eles estão comendo, estão ali na comida, mas os olhos estão bem abertos o tempo todo, assim ele pode perceber o caçador por perto. O caçador é covarde, só pega os animais assim na covardia. Só na traição. Então se ele perceber o caçador ele buf! isso se chama bufar, ele buff e todo bando começa correr, às vezes algum pode correr até no rumo do caçador. O queixada, a tradição dele é comer tudo que ele encontra, ele anda muito pra se alimentar, acho que ele não dorme mais que uma hora seguida, depois ele já anda procurando comida. Então é assim cada um tem o seu jeito de se alimentar de andar, a sua tradição. O jacu é uma embiara que tem muito aqui por essas bandas. Então isso demonstra que ele é esperto. A gente suspeita que ele sente, ele vê mais do que a gente, às vezes a gente está na mata e nem viu o jacu, mas já ouve ele gritar e se ele grita assim ... então é porque ele já viu a gente, você pode esperar que ele vai passar na carreira. O jacamim também é muito esperto, ele vê mais que o jacu.*

Aqui voltamos àquela idéia lançada pelo próprio velho Lico anteriormente de que as diversas qualidades de animais, assim como os humanos de diferentes lugares têm modos e processos característicos de estar num ambiente, preferências alimentares e formas de convivialidade entre si e com os demais *viventes*. Logo, a tradição de cada ser vivo e o ambiente em que melhor vivem adaptados são marcadores para diferenciar humanos entre si – por exemplo: brancos e índios; seringueiros e pesquisadores – assim como, serve de diferenciador entre humanos e animais.

Dessa forma, segundo alguns dos moradores da Reserva Extrativista do Alto Juruá, um forte marcador da distinção entre humanos e animais, para além da oposição

cristão e não cristão, é a *tradição* (*cada um tem a sua tradição*) – o processo de transmissão de conhecimento, o tipo de saber transmitido e os espaços vivenciados são espécies-específicos (“*Cada qual tem seu ambiente preferido*”). Os espaços e a maneira como os seres vivos lidam com os outros viventes e os elementos que os envolvem são os sinais diacríticos das fronteiras entre as diversas qualidades de seres vivos – especialmente as humanas e animais. Embora cada qualidade de vida tenha suas tradições, suas experiências e histórias de vida acumuladas e transmitidas às gerações jovens, animais e humanos têm uma base comum de socialidade: dividem espaços vizinhos; se inter-relacionam e ambos foram criados pela mesma força. Além disso, em ambos os casos há donos ou responsáveis (como vimos no Capítulo anterior).

Até aqui então haveria três teorias locais sobre as ontologias: uma em que há continuidade ontológica entre homens e animais (exemplos da história de trancoso e da poesia de Gonzaga); noutra em que há uma descontinuidade ontológica entre homens e animais (criação cristã do mundo) e uma terceira -- a versão de Caboré, na teoria Rousseau-Caboré, corroborada pelas idéias de Seu Lico -- que apresenta uma síntese das duas anteriores. A partir dessa última todos os animais são sujeitos, criados pela mesma força, com natureza social, e com sentimento de piedade, assim podem dizer-se ontologicamente contínuos com a humanidade.

Dessa forma não me convence a idéia de que haja dois mundos paralelos, ou vários, se quisermos convidar para a análise as diferenças entre seres humanos. Acredito que, ao invés de vários mundos paralelos que se interagem, como pensou Howell, (2002) para os Chewong, para os moradores da REAJ (conforme a teoria sintética de Caboré e os argumentos de Lico) existe um só mundo, criado por um ente divino, mas no qual cabem muitas diferenças. Nesse único mundo há diversidade: de espaços; de possibilidades de habitar; comunicar-se e relacionar-se, e é exatamente isso que traça as diferenças entre os viventes. Nesse sentido, os humanos caçadores precisam desenvolver capacidades e *ciências* para freqüentarem os sítios dos animais da mata e então serem *felizes*. O medo aparece nos lugares em que as *tradições* se encontram, e onde a polaridade brabo/manso se desdobra.

Para Pedro (do Arara) as semelhanças e diferenças entre humanos e animais estão exatamente localizadas na relação presa / predador<sup>63</sup>. O que ambos tem em comum? A vontade de se alimentar e sobreviver. Quais as diferenças? A consciência em Deus e suas armas:

*“Com certeza. Ele [Deus] que comanda o mundo, constrói, destrói, foi ele quem criou todos os viventes.”*

*“Isso aí é porque tem muitos animais que também são carnívoros. Os homens são seres humanos que comem carne, assim como outros animais: a onça, o gato. Deveria existir uma coisa assim pra que o homem não tivesse acesso a tanta carne igualzinho a onça, até porque os nossos maxilares são diferentes, mas Deus fez assim e a gente tem que seguir o nosso ritmo, daquela tradição que a gente nasceu.”*

*“A gente pra matar algum bicho tem a arma, a espingarda, já os bichos tem aquele tipo de arma dele mesmo, tem garra, dente, força. Nós para poder matar temos que ter preparo, o animal da mata já tem aquele preparo, ele já nasceu com ele.”*

E você acha que os animais têm fé assim como tem o homem? Porque eu escuto muito vocês falarem assim que bicho é bicho e gente é cristão.

*“Não acho que o bicho não tem assim o entendimento que tem o ser humano, ele não pensa que existe Deus, ele só pensa que tem comer e muitos deles ainda tem que ter cuidado na vida pra não perder a vida. Pensa em se defender e alimentar-se.”*

O que se vê na formulação de Pedro é exatamente a polaridade e a tensão entre predador-presa, que aqui é posta entre dois predadores por excelência: humano caçador e onça. O homem quer matar a onça, mesmo sabendo que ela é no fundo ser como ele, que tem medo como ele quando enfrenta um predador na mata.

O homem é predador e portanto sempre brabo enquanto caçador, quando visto pelo animal que para ele (humano) também é brabo – porque sabe que o homem quer matá-lo. Para os humanos caçadores, o veado e os caboclos são brabos – pois eles fogem ao ver os brancos, já que sabem que eles querem matá-los. Já para o veado e os caboclos, os

<sup>63</sup> Aqui a relação presa / predador é pensada entre o caçador e as caças de excelência: veados, porcos e anta, ou entre o caçador e as feras encontradas pela mata, por exemplo, os gatos do mato e as onças.

humanos, são brabos, porque querem matá-los, assim como para humanos a onça é bicho brabo, não porque foge, mas porque quer matar os humanos para alimentar-se deles. Entretanto, o gato-do-mato pode ser manso, como aquele que Seu Lico falou ter “amansado”, pois criou desde pequeno, e tornar-se brabo quando vê carne com sangue tornando-se predador. Por outro lado, para um caboclo, os brancos é que devem ser brabos e para os moradores da floresta a pesquisadora é braba ao chegar na mata, depois de um tempo, ela amansa<sup>64</sup>. Um cristão para outro cristão só pode ser manso, assim como o veado vê aos outros veados -- ambos da mesma *tradição* -- como mansos.

Depois de todo esse exercício perspectivista convido Adrian Tanner para retomarmos as questões centrais -- armas e alimentação -- levantadas por Pedro acerca das diferenças entre humanos e animais (predadores e presas). Tanner (1979) conclui que, para os caçadores Cree do Canadá, os animais, antes de morrerem são considerados como sendo seres mais fortes do que os humanos -- são naturalmente armados com garras e dentes afiados. Assim, no momento da morte do animal, quando finalmente o caçador vence, homens e animais se tornam seres equivalentes, participantes de um mesmo nível, para esse autor: “o ato de matar, por outro lado, traz um intercâmbio entre ‘pessoas’ de um nível recíproco ou equivalente.”<sup>65</sup> Assim há, para além da equivalência, uma troca de pessoas, tomando o caçador mais forte do que a presa/animal. Nesse momento se dá uma nova etapa da relação entre homens e animais: o preparo e consumo da carne, sendo que nesse último momento o caçador entrega a presa à sua esposa. Todavia, após o consumo, no despejo dos restos não consumidos do animal caçado, é preciso respeitar as regras de descarte e ter cuidado. Segundo Tanner, isso se dá para o propósito da regeneração animal, mas também porque é esse momento que simbolicamente encerra a relação entre aquele animal e aquele humano caçador, é o espaço/tempo que marca a finalização do processo de troca entre esses indivíduos.

---

<sup>64</sup> Nesse jogo perspectivista, como manso e brabo são condições e não naturezas, existe a possibilidade de um ser brabo tornar-se manso, “*amansar*”, assim como o oposto também pode ocorrer. Os índios (*caboclos*) são *amansados* ao aproximarem-se do branco e apreenderem os modos de vida deste; os pesquisadores deixam de ser menos brabos quando conseguem andar nas pontes (passagens geralmente construídas com troncos de árvores caídas para facilitar a caminhada das pessoas por igapós ou igarapés, elas podem estar altas em relação ao solo e por isso exigirem do pedestre equilíbrio ao atravessá-las; equilíbrio este que raramente os pesquisadores trazem na bagagem), usar uma espingarda ou trazer água para casa sem deixar o volume do balde esvaziar pela metade no caminho entre o rio e a casa.

<sup>65</sup> Tradução minha. No original: “*The act of killing, on the other hand, becomes an exchange between ‘persons’ at a reciprocal or equivalent level.*” (Tanner, 1979 : 153)

No caso da REAJ, existem cuidados com os restos animais, os quais são respeitados, conforme vimos nos casos de prevenção da panema (no Capítulo anterior). Entretanto, parece-me que esses cuidados dizem respeito mais à Caipora e à garantia de caçadas futuras do que à relação direta da ação humana com a regeneração dos animais na mata em si: em outras palavras, trata-se aqui de uma relação mediatizada pelo papel da 'dona da caça'. É apenas indiretamente que preservar uma boa relação com a Caipora seja garantia de boa reprodução dos animais na mata, já que é ela quem cuida e controla a quantidade de caça. A idéia de Tanner sobre os restos não consumidos dos animais representarem simbolicamente o encerramento da troca entre os indivíduos (caçador e animal caçado) me parece bem apropriada para pensar o mesmo momento no contexto do alto Juruá e também para pensar a questão das fronteiras entre humanidade e animalidade postas na relação caça-caçador. As três fases interpretadas por Tanner -- a caçada em si, a morte e preparo da carne e o consumo e despejo dos restos -- são para os Cree fases de interação social e sobretudo anunciam que humanos e animais apresentam-se com poderes diferenciados. Tais poderes, em desarmonia de forças, fazem com que a situação de dominação oscile nas três fases, fazendo com que o dominador ora seja um sujeito, e ora seja outro. A oscilação da subjetivação torna a fronteira entre humanos e animais borrada pelas relações entre os sujeitos em experiências de vida e suas particularidades.

Todavia, ao apontar as tradições como marcadores entre as fronteiras Seu Lico admite que são elas mesmas que fazem o mundo ser como é: *"desigual"*.

*"Na vida tudo é assim desigual, nada é igual, tem muita desigualdade, as coisas são diferentes mesmo." "Cada lugar, cada ambiente e cada pessoa tem suas tradições, seus costumes."*

Seu Lico

As muitas vezes que Seu Lico enunciava essas idéias ele nem sempre se referia diretamente às diferenças entre humanos e animais. Mesmo que o velho Lico sempre apontasse as tradições e o ambiente como sendo marcadores das diferenças entre os seres, isso não significa que num mesmo domínio de seres todos sejam iguais e que as tradições e o ambiente moldem os sujeitos. Não, a vida é assim mesmo, ela é desigual – *"as coisas são*

*diferentes mesmo*". A diversidade é constituída do que os sujeitos fazem dela, mas também constitui os sujeitos, sejam esses humanos ou não humanos. Assim, humanos e animais são entes (singulares) vivos, criados pela mesma força, capazes de piedade e de vida comunitária, sobretudo com relações polarizadas pelo medo (brabo/manso), dominação e predação.

É possível então enxergarmos que o dualismo cultura e natureza é transcendido enquanto domínios, não há dois conjuntos de coisas que se interagem, e sim apenas um, cheio de contradições e feito com a participação dos humanos e dos não humanos, cristãos e não cristãos. Nesse mundo a história roda a partir dos processos de transformação, das interações, dos conflitos de interesses e das intersubjetividades. Assim, o lugar da diferença entre natureza e cultura é também constantemente transformado e culturalmente bordado de diferentes cores; as linhas são exatamente os conflitos e as intersubjetividades.

Bem, se a ontologia da floresta indica que há um domínio cheio de conflitos e inter-subjetividades nela então cabem as contradições do sistema classificatório e as relações que fogem à oposição manso/brabo. Todas as vezes que o jabuti esteve presente em minhas vivências ou nas histórias e narrativas contadas para mim ele apresentava-se cheio de contradições e escapava à lógica analítica que vinha construindo sobre a relação humanos e não humanos. A interação de humanos e quelônios (aqui especificamente jabutis) é pauta da próxima seção.

## Uma pedra no caminho: sobre o jabuti

*“Eu sou o jabuti  
não tenho perna para correr  
quando eu vejo o homem  
venho logo me entristecer  
entrego meu corpo a ele,  
minha tendência é morrer.”*

Seu Lico

Como já disse Levi-Strauss o esforço de organizar o mundo sempre nos leva a contradições, as quais podem ser resolvidas, forjadas ou parcialmente mascaradas pelos mitos ou por rituais religiosos. Assim como, a relação entre os opostos e os cortes diferenciados deixam resíduos, aqui novamente são as contradições ressaltando aos olhos.

Algumas pessoas poderiam apontar os animais de criação ou os animais domésticos como sendo os legítimos representantes do espaço intersticial entre animais e humanos. Entretanto, acredito que a relação dos moradores da REAJ com os animais de criação (os animais de terreiro, incluindo cães e gatos de caça) e com os de estimação (os xerimbabos domésticos) não está posta em termos contraditórios, pelo menos não que eu tenha notado. A relação com essas qualidades de animais me parece bem definida: eles são animais que precisam dos cuidados dos humanos, vivem no ambiente humano, dependem das tradições humanas, seus responsáveis são os humanos donos deles e não a Caipora. Nada disso é conflituoso ou contraditório. Essas características os definem como tais – criação e estimação.

Já com o jabuti as histórias são outras. Ele é um animal muito interessante de ser analisado. Na literatura amazônica é possível encontrarmos o jabuti em várias histórias e mitos indígenas, nas quais embora ele sempre apareça como um animal feio, desajeitado,

vagaroso, visivelmente incapaz de ganhar um desafio ao lado de qualquer outro competidor animal, é dele a vitória com a onça, macacos, mucuras e homens, devido sua astúcia (Hartt, 1977 e Tastevin, 1927). Apesar de não ter encontrado histórias desse tipo sobre o jabuti na Reserva a relação dos humanos com essa qualidade de animal envolve algumas peculiaridades, assim como o seu lugar na classificação zoológica é confuso. Apesar de um dos meus interlocutores classificá-lo como *embiara de casco*, essa não é uma categoria reconhecida por todos. Sobretudo, ninguém considera o jabuti como caça, e a maioria não o traz na lista das embiaras. Os jabutis não são *caçados*, eles são *pegos* na mata. Um jabuti dificilmente é morto na mata; ele é sempre colhido e trazido vivo para a casa. Um caçador que volta da mata apenas com um bicho desses “*não matou nada*” naquele dia. Ele dirá que “*não foi feliz*”, embora tenha o jabuti para o jantar. A caçada do jabuti não envolve espingarda. Basta o procurador virar o animal com o casco para baixo, ou traze-lo para casa amarrado em envira. “*Pegar*” jabuti é uma atividade que crianças e mulheres comumente realizam, diferentemente da caçada com espingarda ou armadilha.

*“Manuel e Sidney saíram para caçar, foram para a mata do Jaci [...] Não mataram nada, mas pegaram dois jabutizinhos. (...) Duda também estava caçando, saiu às 8:00 para a mata do cajazeiro, chegou às 18:00 horas, matou 1 nhambu galinha e pegou 1 jabuti ....”*

(diário de caça de Antônio Ferreira Lima, Toinho Grajaú)

Contudo a maioria dos jabutis encontrados na mata não é morta logo ali. Considerado por muitos como a “*conserva*<sup>66</sup> *da floresta*”, ou a “*conserva do seringueiro*” um jabuti apanhado na mata pode, e é frequentemente amarrado a um canto da casa e estocado para um dia de *precisão*. Por exemplo, quando a família tem que viajar e precisa levar um rancho para os dias que passará em viagem, o jabuti é uma opção como ‘rancho’, sendo levado vivo para a viagem. Assim, o jabuti é um animal da mata que frequentemente é transportado vivo – creio que seja o único, pois todas as outras carnes (seja de embiara ou de caça) devem ser minimamente processadas para serem transportadas.

<sup>66</sup> Localmente, considera-se *conserva* os alimentos enlatados, como as pastas de carne bovina, facilmente encontrados no comércio da região.

Muitas pessoas apreciam a carne do jabuti, considerando-na muito saborosa, e algumas delas mantêm pequenos chiqueiros para a criação desses bichos. Na casa de Pedro criam-se jabutis, ele mesmo não aprecia muito a carne desses *bichinhos*, mas Pedro afirma que a criação do jabuti “*é boa de ter, pois não dá trabalho e quando a fome aperta muito ou quando se tem visita inesperada em casa dá para ajeitar uma janta decente*”.

Há algum tempo atrás, Artemiza (moradora da Foz do Tejo e mulher de Neto), que estava grávida na época do pedido e em minha segunda viagem à Reserva, disse a Pedro [do Arara] que queria comer carne de jabuti, mas que lá pelas matas da Foz do Tejo “*ninguém não encontra jabuti não*”, Pedro então, prometeu a mulher buchuda que lhe daria um, mas que ela precisaria ir buscá-lo lá no Arara, na casa dele. Essa foi uma maneira que Pedro encontrou para incentivar uma visita de Artemiza e do marido à sua casa. Pedro é muito hospitaleiro e sempre convida os amigos para a casa dele. Artemiza aceitou o convite de Pedro e foi ao Arara. Ela e Neto (que é filho de Dona Neuda e Seu Dico, esse último primo de Seu Lico) acompanharam Pedro em uma de suas viagens da Foz do Tejo de volta para casa. Nesse dia Pedro a presenteou com um dos jabutis que mantinha em seu terreiro [em um chiqueiro específico para jabutis]. Ela ficou muito contente com o presente, mas como queria chegar de volta em sua casa naquele mesmo dia, logo partiu com o jabuti a tiracolo. Depois de um tempo, quando reencontrei Artemiza, perguntei a ela sobre o jabuti e ela me disse que o cozinhou no dia seguinte daquele da visita ao Arara, e que ‘o jantar foi uma delícia’.

O jabuti é um animal lento (“*não tem pernas pra correr*”) e por isso dificilmente consegue escapar quando alguém o encontra na mata. Se ele é pequeno demais para ser consumido, cria-se, mas se for mesmo muito pequeno -- filhotinho -- é bem capaz de virar um bicho de estimação para as crianças. Geralmente o jabuti criado desde pequeno não servirá de alimento mesmo quando grande, como já dito acima: “*comer bicho da mata criado em casa não presta, faz é nojo*”. Contudo, solto o jabuti adulto geralmente volta para a mata. Em várias casas que visitei pude observar crianças brincando e cuidando de filhotes de jabuti, chamados carinhosamente por: *jabutizinho* e *jabotinha* (quando fêmea). Assim, os filhotes de jabuti recebem tratamento diferenciado dos que estão no chiqueiro ou estocados em algum canto da casa e servirão de alimento mais tarde. Esses últimos muitas vezes servem também de elemento de troca ou dádiva, como já vimos acima, no exemplo

do presente dado à Artemiza pelo Pedro. Assim, o jabuti tem algo em comum com os xerimbabos da casa, como bichinhos de estimação, e com a criação do terreiro que são animais para alimento.

Vivenciei outro episódio cuja personagem principal foi um jabuti, aqui considerado como uma *'pedra'* e servindo mais uma vez como elemento de troca entre amigos de colocações e rios distintos.

Quando estive na Reserva em fevereiro de 2004 era época de *'apanhar'* arroz. A colheita desse cultivar não pode demorar muito, caso contrário o arroz cai no chão tornando a colheita árdua, além de ficar mais vulnerável às intempéries ambientais. Para dar conta da colheita é comum os donos dos roçados de arroz organizarem adjuntos com os vizinhos. Nesses adjuntos a negociação entre os vizinhos pode ocorrer pelo pagamento de diárias ou troca de serviços. Durante os dias de trabalho, independente do tipo de negociação realizada entre as famílias participantes, faz parte da etiqueta a família dona do roçado oferecer as refeições (pelo menos o almoço) aos participantes do adjunto. Em fevereiro de 2004 as famílias de Dona Neuda e Seu Dico e a do Tonheiro estavam participando de um adjunto nos roçados de arroz do Nonato. A cozinha da Maria (esposa do Nonato) é freqüentemente animada, a casa é uma referência para as pessoas em viagem e Maria é uma anfitriã maravilhosa, sempre super disposta, ela deixa as visitas a vontade e diferentemente da maioria das mulheres casadas da Reserva ela não tem ciúme da cozinha e de seus utensílios, apesar do constante zelo que presta a esse espaço. Dessa forma o leitor pode imaginar como a cozinha de Maria estava animada durante os dias do trabalho coletivo, sobretudo, porque além das famílias que participavam do adjunto, Maria e Nonato recebiam a visita de uma das filhas do primeiro casamento do Nonato com a família dela (uma criança de 3 anos e o marido) e além disso eu também estava hospedada nessa casa.

Em um dos dias do adjunto, que eu estava presente, o almoço foi com carne de jabuti. Estranhei a presença da carne de jabuti, primeiro, porque nunca tinha visto daquela carne nessa casa e depois [porque não sabia] como aquele jabuti aparecera por lá se todos estavam ocupadíssimos com a colheita do arroz. Então descobri que o Nonato conseguiu o tal jabuti com o Aroldo, um amigo morador do rio Arara. Na hora do almoço todos estavam famintos, os 10 kilos (aproximadamente) de carne foram consumidos rapidamente. As pessoas se referiam ao jabuti de maneira jocosa chamando o de *pedra* e diziam coisas do tipo: *“essa é a melhor pedra que já comi, quem o*

*preparou?.” ; “amanhã teremos pedra de novo para o almoço?” ; “quero mais pedra, ainda tem, posso usar?”*

Na hora do jantar a casa estava mais tranqüila, pois os parceiros de adjunto não estavam presentes, a carne do jabuti havia acabado, mas o casco foi assado e a janta foi, segundo eles, deliciosa – *“a melhor parte é a carne do casco”*, afirmou um dos filhos do Nonato. Mesmo depois do processo de asseio da carne do jabuti, uma quantidade razoável da carne fica presa ao casco desse animal. A receita para aproveitar essa carne é temperá-la com limão e assar o casco. Depois de assado a carne que antes parecia impossível de ser desprendida do casco solta-se facilmente. Após o jantar o casco foi jogado no aceiro da casa e mais à noite quando estávamos conversando na cozinha escutei um barulho, percebi que era um cachorro rosnando fui olhar e era mesmo uma pequena matilha que brigava entre si para aproveitar os restos de carne do casco. Os cachorros também pareciam achar aquilo bem apetitoso, entretanto já não havia muita carne naquele casco e muitos cães desistiram, o derradeiro cachorro lambia ferozmente o casco. Então eu disse, de forma jocosa: *“eh! Isso não vai enrascar o Aroldo não?”* E o Nonato olhou para o irmão, ambos riram de mim e então o Amailton disse: *“Ah! Ninguém enrasca o outro por causa de jabuti não, jabuti é pedra.”*

As características anato-morfológicas e comportamentais do jabuti não permitem ao caçador o jogo demorado da conquista - da batalha. A coleta desse animal é facilitada pela lentidão e passividade próprias dessa qualidade de ser. A metáfora da pedra usada por alguns de meus interlocutores é boa para pensar o quanto a agência do jabuti está diminuída pelo casco que o envolve. Do ponto de vista daquele que encontra o jabuti na mata a relação de alteridade entre humanos e jabutis evoca um sentido de proteção. Quando filhote, leva-se o animalzinho, que parece desprotegido, para casa onde ele se junta às crianças mas quando o indivíduo encontrado é adulto, então ele deixa de ser estimado dentro de casa e passa a ser considerado como criação ou estoque.

Todas essas situações envolvendo jabutis revelam-me que ele é uma espécie de categoria cinzenta dos modos já apresentados sobre a relação humanos e animais e as classificações zoológicas. Os outros animais, mesmo transitando pelas diversas categorias - embiara; caça; bichos que não se come, como feras, insetos e imundos - encaixam-se em algumas delas. E o jabuti?

De fato, o jabuti tem um papel especial, a primeira coisa que vêm à cabeça é que, assim como os xerimbabos são animais da mata que escaparam à dicotomia de

presa/predador ao entrarem na casa, podemos pensar que o mesmo acontece com o jabuti quando criado dentro de casa. Contudo o jabuti escapa também a dicotomia manso/brabo, pois como um jabuti pode ser brabo, ou seja, comportar-se como presa fugindo? Ele não tem pernas para fugir, como diz seu Lico (no verso cf. início dessa seção). O jabuti, como nas histórias recolhidas por Hartt e Padre Tastevin, é um animal que depende da inteligência quando está na mata.

O jabuti é comestível, embora seja pego na mata, e não caçado; serve para caborjes (quando possui 14 ou 15 malhas); é dádiva, mas não é abrangido pelas regras obrigatórias da *vizinhança* que são feitas com parcelas fixas da carne de caça abatida; é transportado vivo no fundo da canoa como a *conserva* do cabra que está em viagem, ou ainda como a *conserva da floresta* pode ficar dias e dias na despensa da casa do caçador; mas também se esse animalzinho como bicho de estimação.

Os *causos* do jabuti ainda permitem mais uma reflexão. Lembremos o fato do jabuti ser considerado como uma *pedra* e por isso não enrascar caçadores (como disse Amailton, da Foz do Tejo), o que o faz ficar de fora também das relações que definem a panema como um risco/punição pela quebra das relações responsáveis, isto é, sujeitas à autoridade da Caipora. Dessa forma poderíamos então concluir que o jabuti não cabe na idéia de que os animais são controlados pela Caipora como mediadora entre homens e a floresta (como bem vimos no Capítulo IV)? Aí talvez a resposta seja sim e não. Sim, pois ele não oferece riscos, não enrasca e parece não participar da relação de medo da floresta e não, pelo fato do jabuti de 14 ou 15 malhas ser usado como caborje: “*ele é bicho caborjero*” e nesse caso participa ativamente da arena de subjetivação mediatizada pela sobrenatureza dos *encantes* e pelas ciências da floresta.

Ainda assim, o fato do jabuti não estar em nenhum táxon da classificação local e os episódios que presenciei (relatados acima) me fazem pensar que esse bicho cascudo habita uma espécie de zona intersticial numa possível imagem de modelo que explique a relação entre humanos e animais na REAJ.

Ademais, essa zona cinzenta pode ser bem interessante se analisada para além das representações acerca dos animais e à luz da antropologia econômica. De fato, os casos de trocas envolvendo jabutis matizam o sistema de vizinhança. Nesse sistema, a carne silvestre

funciona como uma esfera de troca separada, e tem um valor de intercambio e performático importantíssimo nas relações entre vizinhos (Sahlins, 1977): vizinhar é trocar e reafirmar alianças, e, sobretudo, a circulação da carne não opera sob o critério da permutabilidade de tudo por tudo, constituindo por isso mesmo uma esfera de troca. O jabuti, apesar de não ser caça (e segundo alguns tampouco embiara), é alimento-carne retirado da mata, mas por um lado escapa da esfera de troca – em vez de carne por carne, uma dádiva de jabuti deixa a contrapartida em aberto em sua qualidade e no tempo –, e por outro lado escapa da localidade, constituindo-se elemento de favores e dádivas com amigos distantes. De fato, nos casos relatados acima, o jabuti é distribuído entre pessoas que não participam do circuito de vizinhança e que inclusive residem em rios diferentes: Pedro e Artemizia; Nonato e Aroldo. A questão da carne silvestre como esfera de troca, e o papel do jabuti como elemento estranho à ela se torna ainda mais interessante e necessária de reflexão quando incluída na discussão do uso compartilhado de recursos naturais, assunto que será abordado no próximo Capítulo.

Contudo, antes de passarmos ao último Capítulo creio que ainda temos outras questões relevantes para tratar acerca dos conflitos de interesses e das inter-subjetividades que envolvem a relação dos opostos manso/brabo e predador/presa.

## A batalha entre cristão e caça: predação e familiarização

Em uma conversa com Damião e seu pai, Seu Milton, falávamos sobre ser *feliz* nas caçadas e sobre a capacidade de entendimento dos animais:

Na sala da casa de Seu Milton, enquanto descascávamos e saboreávamos laranjas frescas, Damião ia me dizendo que:

*Sim, os animais são tudo criação de Deus e eles se entendem. Bichos de diferentes qualidades se entendem se for preciso, assim por sinais. Os bichos têm costume uns com os outros. Só têm alguns que acua os outros, macaco por exemplo acua onça e às vezes acua homem também; o gavião também acua outros bichos.*

E os animais entendem a gente? E Seu Milton respondeu:

*Eles se entendem, só que a gente não entende eles; as mesmas qualidades com certeza se entendem. A caça vê a gente, os caçadores, assim como uma fera.*

E os bichos de criação?

*Eu acho que esses vêem a gente assim como [se fôssemos] seus donos: alguém que cuida deles, dá o que comer.*

É mas a gente também não mata eles para comer, igual faz com a caça?

*Sim, mata, mas eles nem sabem que um dia vão morrer. Já a caça não, a caça conhece que a gente é fera. A caça põe a gente pra correr se quiser. Esses animais, quando dão pra ser bravo, eles são mesmos. Um veado na mata já me pôs pra correr e um queixada também. Na época que eu cortava ainda, um dia fui pra estrada só com uma faquinha mesmo, aí depois de um pedaço ia me assombrando com um animal, reparei era um queixada invocado que ia fazendo trac-trac-trac e olhando para mim. Ele vinha fazendo essa zoadá assim pro meu rumo, ele queria me por prá correr mesmo. Corri me atrepei num pau até que o bicho lá de baixo cansou e foi se embora. Esses bichos vêem o homem como fera.*

Segundo os caçadores da Reserva, do ponto de vista dos animais da mata os caçadores são visto como *feras*, isto é, como predadores. Com as falas de Damião e Seu

Milton voltamos ao jogo de perspectivas na concepção do que é brabo e do que é manso; de quem é caçador e de quem é presa: “*Os bichos têm costume uns com os outros*”, “*as mesmas qualidades [ou espécies] com certeza se entendem*”, embora alguns sejam predadores ou caçadores de outros. Ser predador e ser presa não é um estado fixo, mas variável: macaco, por exemplo, acua onça e às vezes acua homem também (cf. comentários acima a respeito). Sobretudo, diz Damião, “*a caça vê a gente, os caçadores, assim como uma fera*”; “*a caça conhece que a gente é fera*”; “*esses bichos vêem o homem como fera*”. Aqui, brabo pode parecer sinônimo de feroz, mas o trecho inteiro descreve o comportamento do ‘animal que acua’: assim como macaco às vezes acua onça, o veado às vezes ‘bota para correr’ homem (de susto), e queixadas ‘põe para correr’ o narrador, fazendo-o refugiar-se em uma árvore, exatamente como faz a onça acuada por caçadores ou por cachorros.

Eis um trecho do diário de Luciene, moradora do Médio Rio Tejo:

*“As duas da tarde o Joeliton, o Francisco e o Adenizio e o compadre Aguinaldo e o compadre Sirinel e o Mano estavam de saída para irem ao roçado apanhar feijão. Quando os cachorros começaram a latir no açeiro do campo. Aí o Francisco e o Aldenizio foram olhar. Era as queixadas que tinham passado no campo e eles estavam sentindo. Aí todo mundo correu para matar uns com espingarda e outros com terçado, mas foi o quanto se enganaram. As queixadas botaram todo mundo para se treparem. As bichas eram umas feras, mas atrepado mesmo os meninos atiravam. As queixadas se amorolavam e eles metiam o tiro. Era muita queixada. Até o meu pai de 72 anos foi também matar as queixadas. Quando os meninos deram fé eles estavam no meio do bando, atira não atira até que atirou e matou um queixada.”*

(diário de caça de Luciene, em 15/07/2000)

A história contada por Luciene remonta as idéias de Damião acerca das posições flexíveis da par presa/predador. Aqui, como no caso contado por Damião no qual ele [caçador] se vê acuado por um queixada e no caso do veado que às vezes ‘põe o homem para correr’: “*as queixadas botaram todo mundo [os caçadores] para se treparem*”; “*as bichas eram umas feras*”. Novamente aparecem predador/presa, fera (acuador)/presa (acuado) mudando de posição.

O momento da caçada é considerado, do ponto de vista dos próprios caçadores, como uma batalha – uma batalha de conquista de um pelo outro. Alguns de meus interlocutores, literalmente, associavam as caçadas a uma situação de batalha. Seu Lico, que freqüentemente se reporta aos humanos usando o termo *cristão*, referia-se à atividade de caça como um embate entre o animal e o cristão. Ele, várias vezes, colocou a relação homem-caça como uma relação entre inimigos – de um lado os *cristãos* e do outro os animais. Uma vez, disse que sentia ter que matar os animais, mas que o cristão que mora na floresta precisa fazer isso: *“Aqui é preciso fazer uso dos animais. O caçador é covarde, ele só mata os animais na traição. Ele só mata quando os animais não estão vendo. Os animais da mata, os mais brabos são inimigos dos cristãos.”*<sup>67</sup> Em uma ocasião que eu e Seu Lico entrávamos na mata para uma caçada, ele relacionou a atividade cinegética à guerra que acontecia lá longe no Iraque. Disse que sair para caçar é como uma guerra: *“você não sabe o que vai encontrar e nem quem vai ganhar”*. E acrescentou: *“É como se a gente tivesse no lugar do Bush querendo pegar o terrorista Saddam”*.

Em toda batalha é duro para o soldado admitir que foi vencido, assim é para o caçador: *“Às vezes é duro voltar para casa sem nada”*, disse-me um morador da Reserva sobre a volta de caçadas sem sucesso.

Para o predador não perder a batalha, ou nos termos dos *cristãos*: para uma caçada com bom resultado é importante conhecer bem os costumes do seu inimigo, tentar entender o que ele vai fazer em seus próximos passos. *Fazer a história das caças* pode funcionar como uma boa estratégia de caça – de batalha. As conversas sobre as estratégias de caça e sobre os bichos que estão andando pelas matas próximas são bem recorrentes entre os caçadores de uma mesma comunidade.

---

<sup>67</sup> Aliás, uma vez ele afirmou que por serem inimigos dos cristãos os animais precisam da proteção da Mãe das caças.

Nas vezes em que fui caçar ou em conversas sobre caçadas entre os próprios caçadores, pude presenciá-los fazendo história sobre os bichos que perseguem. Em algumas situações, eles acompanham os animais pelas matas durante dias e nessas experiências, sendo monitores ou não, eles são capazes de fazer todo um histórico dos animais: traçam rotas; sentem por onde os animais deixaram seu pixé; estimam o tamanho do bando; o que comeram e vários outros detalhes surpreendentes.

Na Foz do Tejo surgiu um rumor de um grande bando de queixada que andava pelas redondezas. No dia seguinte uma ruma de homens se embrenhou na mata para caçá-los. No primeiro dia ninguém encontrou nada, mas segundo eles, os porcos eram em número de 40 mais ou menos, tinham passado por determinados lugares, se alimentado nos pés de comida que ficam próximo ao pau de Mulateiro e etc. No dia seguinte, saíram novamente para mais uma chance com o bando, pois eles sabiam o caminho que os porcos estavam fazendo pela mata, nesse dia foram dois caçadores, pois agora o bando estava bem mais longe e era preciso bastante disposição. Ao final do dia, sucesso completo: cada caçador trouxe um queixada para casa. O Amailtom (um dos caçadores) me disse que não deu para trazer mais porque o caminho de volta era muito distante e o peso de um porco nas costas já era bastante. Ele afirmou que os caçadores tiveram a possibilidade de caçar mais indivíduos, porque chegaram bem pertinho do bando, entretanto não atiraram acima dos dois tiros, pois sabiam que não conseguiriam carregar.

Ir à mata com um caçador também me mostrou como eles conhecem os animais e são capazes de traçar as histórias naturais das diferentes “qualidades” de animais e as histórias de vida dos animais que andam pelas matas visitadas pelos caçadores durante um determinado tempo. A cartilha que estamos produzindo com os monitores é um exemplo desse conhecimento sobre as histórias naturais, é impressionante a riqueza de detalhes sobre a morfologia e/ou comportamento descrita por eles. Já o que estou chamando de história de vida se refere não a “qualidade” de determinado animal, não ao grupo que ele pertence, mas aos indivíduos em si. Seu Lico me mostrou atentamente as pegadas de um bando de cateto na mata, e conforme íamos caminhando observando as pegadas ele ia me dizendo tudo que aquele bando provavelmente fez por aquelas matas, quantos eram, em que dia passaram e onde deveriam estar por aquele dia. Outra coisa impressionante de ver é como os caçadores “arremedam” (imitam) os animais, não só as caças, mas também os bichos que não servem de alimento e que ocasionalmente são encontrados na mata. A reprodução dos sons dos animais é tão perfeita que os animais acreditam que sejam seus companheiros e chegam a se aproximar dos caçadores. Tanto que “arremedar” bicho de caça é uma estratégia muito eficiente para caçar determinados animais, como por exemplo, veadas.

É surpreendente como os caçadores acompanham as histórias de vida dos bichos que eles vão encontrando nas matas. Se hoje um caçador sai para a mata e encontra um rastro, mas não acha o bando ou o indivíduo ele tenta entender para onde o alvo foi e onde estará amanhã, calculando o quanto pode ter andado. Amiúde os caçadores trocam informações sobre a movimentação dos animais pela mata, assim o caçador que saiu na terça-feira e não trouxe nada pode auxiliar aquele que sairá na quarta a direcionar sua caçada.

Ao afirmar que os caçadores matam por traição -- *“O caçador é covarde, só pega os animais assim na covardia; só na traição”* -- , Seu Lico afirma ainda que há duas maneiras de matar a caça. “Na traição”, o caçador surpreende o animal desejado quando esse está de costas ou em uma posição desfavorável para avistar o caçador (ou está no chão, enquanto o caçador está trepado em uma árvore, no caso da espera). Mas há outro modo: ele atrai ou conquista a presa, comunicando-se com ela ao imitar um som reconhecido pela mesma. Dessa forma, geralmente o caçador atrai animais fêmeas: a veada mãe que pensa vir atender ao chamado do filhote ou as nambus que são atraídas pelo canto semelhante ao da nambu-macho.

Willerslev (2004) defende a idéia de que os caçadores Yukaghirs do Nordeste da Sibéria, ao imitarem os animais<sup>68</sup> passam por um processo de “des-humanização” a fim de reformularem a imagem deles e torná-la parecida com a imagem da presa. O humano cria a imitação da figura animal para tornar-se quase animal e então poder conquistar a presa. No caso do Alto Juruá, a habilidade de imitar os sons produzidos pelos animais da mata é uma estratégia de conquista, de sedução (muitas vezes os cantos imitados pelos caçadores são espécie-específicos e desempenham um papel importante na atração das fêmeas, como é o caso das nambus imitadas). Sobretudo, arremedar é uma maneira concreta de aproximação, uma forma do caçador abrir a possibilidade de troca com a presa, uma maneira de estabelecer relação de empatia com a presa, como bem enunciou Willerslev (2004). Depois

---

<sup>68</sup> Segundo esse autor os caçadores Yukaghirs preparam-se para a caçada usando vestimentas e calçados que imitem as presas a serem caçadas. O uso desses instrumentos é parte de um processo pelo qual passa o caçador ao se permitir deixar ser meio animal meio predador (humano). O autor usa a teoria de Taussig acerca da ‘mimesis’ para inferir sobre a dupla capacidade do caçador de imitar o animal e ao mesmo tempo manter sua perspectiva venatória a fim de seduzir a presa e obter sucesso nas caçadas.

dessa relação estabelecida o animal suspende a guarda e se deixa dominar pelo caçador. Nessas circunstâncias, a presa torna-se *mansa*, ela não precisa fugir (ser braba) pois reconhece no som emitido pelo caçador um ‘outro’ da mesma qualidade dela. Tonho contou-me que após uma *idéia* que ele realizou para *ser feliz* na caçada de nambus essas embiaras tornaram-se presas tão mansas que caíram “*apaixonadas*” por ele. Ele reportou-se a história dessa *idéia* dizendo que ela realmente funcionou, pois o tornou “*bom mesmo*” para caçar nambu:

O Tonho disse que uma vez fez *idéia* para caçar nambu. Ele me disse que caçou três quintas-feiras seguidas e matou uma nambu na terceira quinta feira, ele, o caçador, não podia alimentar-se da carne dessa nambu. Então, Tonho defumou a cabeça da ave e guardou na capanga: “*era assim como se fosse uma maçã*”.

“*Eu fiquei bom pra matar nambu, bom mesmo, elas vinham apaixonadas ...*”

Até que um dia a irmã dele, Marieta, descobriu a cabeça da nambu e então ele foi à mata pensando em matar uma nambu e se assombrou, desde desse dia nunca mais ele usou essa *idéia*. A descoberta de Marieta fez a *idéia* perder validade.

A alegoria da sedução e da conquista não retira da relação entre humanos e animais caçados o sentido de predação. Entretanto, ela opera em uma outra arena de possibilidades, aqui outras armas são acionadas para que o caçador alcance a *felicidade*.

Nem sempre é a imitação e os jogos de sedução que funcionam como a melhor técnica. A escolha da técnica depende do animal-presa que o caçador *procura*<sup>69</sup> e também das habilidades do animal. Podemos dizer que perante a alteridade animal posiciona-se uma gama de tipos de comunicação. Assim, conforme a presa que o caçador procura, ou já tem a sua frente, ele seleciona um tipo de estratégia comunicativa. A comunicação seletiva é uma prática cinegética e acima de tudo ecológica, pois se trata da interação entre viventes e entre espaços sócio-ecológicos diferentes. Pedro (do Arara) é famoso por ser bom caçador de anta. A anta é considerada uma presa difícil, pois ela costuma andar muito e quando faz isso em lugares de mata cerrada torna-se árduo para o caçador rastejar agachado por um

<sup>69</sup> *Procurar* é usado com frequência como verbo intransitivo, em lugar de caçar, em frases como “*sai para procurar*” ou “*hoje em dia só procuro na panela mesmo, estou velho para a mata*”.

longo tempo a procura dela, a qual muitas vezes pode estar longe. Pedro diz se orgulhar de todas as antas que já caçou na vida e afirma que para essa caçada é necessário muita ciência:

*Ah para matar anta é preciso ciência, não é para qualquer cabra não. Você tem que ter experiência, porque se não, não dá de matar, a não ser assim que o cabra tope com ela tomando banho, assim numa sorte. Eu conheço quando a anta está perto, ou longe e pra onde ela foi.*

E como é, Pedro ?

*É pelo rastro, pelo rastro eu conheço se ela andou tarde da noite ou cedo. Pra você saber se ela andou cedo ou tarde da noite é preciso ter experiência. Ela anda mais a noite e bota as patas no chão deixando as marcas, aí a aranha faz a teia dela no final da unha do rastro da anta. Por exemplo, se a aranha faz a casa dela e depois cai o sereno a teia vai ficar lá embaixo da marca do rastro da anta, com o pingo da água do sereno a teia afunda e fica lá embaixo, isso se ela tiver andado a partir das 8 ou 9 da noite; agora se ela tiver andado às 4 ou 3 da madrugada você chega lá e não tem sereno ou muito pouco. Esse é um tipo de experiência. Então tem que conhecer se eu topa o rastro e a teia tem sereno em cima então você não vai rastejar porque ela está muito longe, agora se encontra a teia enxuta é porque a anta andou a partir do clarear do dia, então você pode rastejar que encontra. Mais uma experiência para caçar anta: se ela teve andando cedo da noite as formigas vêm e fazem as casas dela, fazem aquelas torrezinhas por lá em cima dos rastros e aí você não consegue topa o animal porque ela passou cedo da noite. Agora quando ela passou mais tarde, de madrugada -- porque a anta anda muito e ela anda a noite toda, não tem paradeiro - , então quando você chega num canto e encontra os rastros e as formigas trabalhando em cima, então é porque a anta passou há pouco por ali, andou cedo, pela manhã muito próximo ao clarear do dia. Aí também você pode rastejar que consegue avistar a anta.*

E para caçar veado, como é? Tem ciência?

*Veado tem também, mas pra veado a gente não costuma caçar rastejando, porque é um bicho que tem casco fino, pé pequeno. É mas fácil encontrar veado deitado na sua cama, comendo, andando, no pé de comida.*

E o queixada? Rasteja, né?

*Ah, queixada rasteja! O queixada tem um pixé no couro e então se ele passa hoje na parte da manhã, quando for a tarde o cheiro dele ainda fica no canto, aí pra amanhã já não tem mais. O bandos de queixada reviram tudo, eles fuçam muito aí pelo tanto de mata remexida e pelos rastros dá para fazer uma base e saber quantos tem no bando.*

E quem ensinou tudo isso pra você ?

*Ah! Isso é a tradição de meu pai. Ele me ensinou a tirar rumo pelo sol pra sair da mata. Aquilo que ele sabia ele passava pra mim e hoje é o que eu sei, dado pelo meu pai.*

Embora imprevistos aconteçam, geralmente o caçador não vai à mata sem saber o que quer e o que pode esperar. O sucesso de sua caçada depende muito das condições bióticas e abióticas das matas, mas também depende dos recursos técnicos, do conhecimento e das escolhas do caçador. Todas essas características, que não são exaustivas, são variáveis que influenciam no sucesso dos eventos cinegéticos. Se a caça é uma negociação social entre o caçador e os responsáveis pelos animais, como argumentei no capítulo anterior, ela é também uma troca de perspectivas entre humanos e animais.

A comunicação entre humanos e animais é seletiva porque os animais, assim como os homens, têm técnica para enfrentar a batalha com o cristão (predador), o que ficou claro com esses relatos de Pedro. Assim, existe na relação entre caçador e caça ao mesmo tempo um processo de conhecimento aprofundado (tanto do caçador em relação à caça como no sentido inverso -- por isso a anta é difícil de caçar, ela sabe enganar o caçador inexperiente!), como de imitação e familiarização. Com esses novos elementos, reaparece a noção de subjetivação.

Até aqui podemos concluir dessa seção que o sujeito animal é mais um importante protagonista da negociação cinegética. Justapondo-se o capítulo anterior a essas últimas reflexões torna-se nítido que as transações venatórias praticadas na Reserva do Alto Juruá são veiculadas pela abertura de um canal de comunicação, seja esse metafórico ou literal, destravado essencialmente pela *ciência* do caçador. Dessa forma, o espectro da transação venatória se abre e podemos enxergar uma arena recheada de contradições e diferenças entre os homens, os animais e a sobrenatureza. Sobretudo, o sucesso de umaavença cinegética é extremamente delicado, pois, além de envolver interesses das três diferentes qualidades de ser, – animais; humanos e encantos ou divindades – é realizada a partir de uma morte.

*“Domingo sempre não tem caçada. (...) Domingo é um dia feliz tanto para a caça como para o peixe, mas tem esta mania quem, procura dia de Domingo sempre no Domingo não tem.”*

(trecho do diário de caça de Caboré, em 1/04/2001)

Além da interdição da caça aos domingos, em outros dias santos, como na Páscoa, por exemplo, também não convém caçar, pois o caçador fica enrascado. Nesse trecho do diário de Caboré – lembrando que ‘quem procura dia de Domingo’ tem o sentido de ‘quem sai à procura [de caça] no dia de domingo’ -- vemos que a relação potencialmente tensa entre caçador e caça não deve acontecer aos domingos: *“Domingo é dia santo”; “dia feliz para a caça”*. Dia de domingo ou dia santo *“é dia feliz tanto para a caça como para o peixe”*, pois não há atividade de caça e nem de *marisco*; ora, se dia ‘feliz para caçador’ é o dia em que ele acha a caça, o dia ‘feliz para a caça’ é o dia em que ela não é perseguida pelo caçador. Ademais, *“quem procura no dia de Domingo, sempre no Domingo não tem”*, ou seja, caçar em dia santo costuma ter como consequência *não achar caça*. Assim o efeito é similar ao do enrasco.

As interdições e a preocupação com as estratégias de caça combinam-se às vezes com a preocupação com o risco de esgotamento da caça, isto é, ganham às vezes uma conotação conservacionista.

Seu Lico, em nossa primeira conversa, disse que já foi muito bom caçador, mas que agora está velho e que não caça mais como antes, além disso, falou que como fiscal colaborador do IBAMA ele não pode dar um exemplo ruim para os outros moradores. Hoje, ele prefere que seus filhos saiam pra as matas. Ele disse que os moradores da Reserva têm que caçar só para o consumo, por isso não precisam caçar com cachorro. Nessa conversa ele disse: *“Tenho meus meninos pra isso [caçar], assim, hoje, não caço mais como caçava, estou mais comportado com os bichos.”*

Nessa mesma conversa Seu Lico apontou que as antigas caçadas com cachorro tiveram que ser proibidas porque *“a consumação era maior que a reprodução”*, ou seja, que as pessoas acabavam caçando muito e que os animais não tinham tempo suficiente de se reproduzirem para repor as populações. E conclui: *“agora que não tem mais caça como cachorro, a gente vê muito mais caça andando nas matas”; “o morador da floresta tem que caçar, ele caça por precisão”*.

Creio que um outro fator importante de ressaltar aqui é a idéia da *floresta como mercado* (a qual será melhor aprofundada no próximo Capítulo). Por essa idéia, devido a impossibilidade de comprar comida em um mercado como pode fazer a população urbana, os moradores da Reserva justificam a “*precisão*” de caçar, ou como dizem alguns *procurar* na mata.

Disso tudo resulta que alguns moradores da Reserva entendem que apesar da *precisão*, a atividade venatória, além de significar predação (no sentido da atividade do predador em relação à presa, e da *batalha* do cristão contra o animal), pode ter também a conotação negativa de atividade predatória no sentido ecológico. Em suas falas os caçadores retiram o sentido violento das caçadas, dizendo que a mata é o “*nosso mercado*”<sup>70</sup> e protegendo-a com os poderes sobrenaturais dos responsáveis.

Não encontrei evidências de que os animais caçados pelos caçadores da REAJ sejam afinizados (o que, na linguagem regional, significaria serem tratados como cunhados, ou como sogros, ou talvez ainda como compadres), nem de que ‘a estrutura profunda’ da relação entre homem e caça seja a ‘predação familiarizante’, como em Fausto (2001) e Viveiros de Castro (2002) a respeito de populações ameríndias. Não há rituais nem mitos que indiquem isso explicitamente. Entretanto, a relação de inimizade com os animais da mata é conflituosa e ambígua. Por tudo que foi dito, ela envolve não apenas a subjetivação da relação de predação (como discutido no Capítulo anterior), mas também o tratamento da floresta como um espaço próprio aos moradores e sobre o qual possuem responsabilidade (a ‘floresta como nosso mercado’).

Essa relação conflituosa e ambígua entre os humanos e animais é ainda matizada pelos sujeitos postos em embate: ela depende do que sente e pensa o caçador sobre o sujeito animal que enfrenta, assim como depende da ‘*animalidade específica*’ do animal (Lima, 1996) enquanto um dos agentes em relação. Para Tânia Stolze Lima, pensar a relação homem-animal como uma projeção das relações humanas representa uma perda etnográfica substantiva. Para essa autora, e creio que com ela comungariam os moradores da Reserva do Alto Juruá, “*A distinção humano/animal é plena de importância para um pensamento sempre pronto a também levar em conta a animalidade específica do animal que atua*

---

<sup>70</sup> A “*floresta como mercado do seringueiro*” é assunto chave para as discussões do próximo Capítulo.

como *Outro*.” (Lima, 1996 : 38). Nem os seres humanos e nem os animais são sujeitos monolíticos. Dessa forma, a perspectiva animal, ainda que de difícil tradução (para nós seres humanos), está também em jogo.

## Conclusões

Ao final desse capítulo creio que o leitor está subsidiado de exemplos e ilustrações para melhor compreender a lógica da classificação taxonômica, assim como, a dos operadores simbólicos da relação entre humanos e animais na REAJ.

Creio que o aspecto mais importante desse Capítulo localiza-se no fato de que da perspectiva humana (dos moradores da Reserva) a convivialidade entre os seres (*viventes*<sup>71</sup>) é critério para classificação e identificação dos animais e dos humanos em relação a outros humanos e aos animais. A meu ver uma intrigante compreensão daqui é a oposição das categorias *manso* e *brabo* e as suas diversas possibilidades de uso. A oposição evoca um paralelismo das classificações animais e humanas - do natural e do social. Visualizar tais categorias em operação auxiliou a compreensão das diferenças e semelhanças entre os sujeitos humanos e os não humanos. Foi a partir do paralelismo evocado por essas categorias e também pelas conversas com meus interlocutores que cheguei a tese de que a cosmologia da população estudada abarca um mundo de diversas qualidades de viventes habitando de forma variada diferentes espaços. Sobretudo vimos que a oposição *manso/brabo*; *predador/presa* é relacional. Ora, é o predador humano (caçador) ou cachorros que acam as presas animais, outra ora, são os animais que deixam o posto de presa e “*botam*” o humano caçador “*pra correr*” ou “*pra se atrepar*” em uma árvore. Essa condição relacional nos remete diretamente a idéia de perspectivismo (no sentido dado por Viveiros de Castro, 1996; 2002) já enunciado no Capítulo anterior a partir da noção de subjetividade. Novamente, justapondo-se os dois Capítulos (esse último e o anterior), vimos que para os moradores da Reserva os animais têm intencionalidades, podendo ser mais ou menos *brabos* ou mais ou menos *imundos*, por exemplo. Assim, a relação entre

---

<sup>71</sup> Para usar o termo local.

homens e animais na REAJ é uma relação entre intencionalidades, entre sujeitos que pertencem a uma linhagem ontológica única e a uma mesma dimensão de condutas sociais.

Para Pedersen (2001), as ontologias totêmicas que ele encontrou para os povos da porção sul da Ásia Nórdica correlacionam-se com um sistema de '*relações verticais e diferenciações homólogas*', já para os povos da região mais ao norte, as ontologias anímicas estariam relacionadas com a predominância de '*relações horizontais e identificações análogas*'. Gosto dessa explicação de Pedersen para as ontologias dos modelos totêmicos e anímicos, ela parece ilustrar de maneira mais clara que as metáforas do *espelho* e da *janela* propostas por Mullin (1999). Segundo o mesmo autor, Pedersen (2001), o animismo, seria então a forma mais fraca ("*weaker*") e o perspectivismo a mais forte ("*stronger*") da socialidade entre humanos e não humanos. Relacionar animismo e perspectivismo sob um grau de força pode ser interessante para entendermos o lugar da cosmologia da Reserva do Alto Juruá entre toda a diversidade simbólica da Amazônia, todavia, penso que esse lugar não se localiza no gradiente descrito por Pedersen. Acredito que tanto as identificações análogas, como as diferenciações homólogas podem estar operando na cosmologia que estudo. Tais operações são acionadas conforme o animal e a experiência vivida entre os dois sujeitos em relação. Creio que não haja um modelo de apreensão da natureza e interação com ela que abarque a população da REAJ. Aqui a dinamicidade da história, as intersubjetividades e a constante busca pelo estar bem dos sujeitos desafiam as tentativas de modelar conhecimento e modos de interação. A relação estreita que freqüentemente se estabelece nas matas da Reserva entre caçador e animal é parte de um processo fundado em conhecimento profundo do 'outro' (a partir de ambos os sujeitos em interação), possibilidade de abertura de um canal de comunicação ('*empatia*' como quer Willerslev, 2004) e familiarização.

Neste Capítulo pudemos também compreender que no mundo em que vivem, convivem e pensam os moradores da Reserva Extrativista do Alto Juruá cabe uma ontologia continuada que pode ser também qualificada como uma ontologia "*do morar em*" (Ingold, 1996), na qual os *viventes* devem enfrentar o mundo, agir nele e apreendê-lo. Segundo Tim Ingold (1996) a ontologia do povo 'caçador coletor' que ele estudou é uma ontologia '*do morar em*' ("*ontology of dwelling*") e onde a "*condição humana é a de estar imerso desde o início, como outras criaturas, em um ativo, prático e perceptual*

*enfrentamento com constituintes do mundo habitado*” (Ingold 1996:121; tradução minha<sup>72</sup>). Assim como o povo estudado por Ingold, os moradores da Reserva (também caçadores) apreendem um mundo que compreende humanos e animais, um mundo habitado por ambos (uma ontologia com continuidade humano-animal, nos termos de Viveiros de Castro). O foco de Ingold no que ele chamou de *engagement* e que traduzi por enfrentamento me chamou a atenção e é um aspecto importante das formulações desse autor que se associam às minhas análises. É a partir desse foco que podemos notar uma sutil diferença entre a ontologia ‘ocidental’ que pensa um dualismo de natureza/representação da natureza (seres naturais/seres culturais, seres biológicos/seres intencionais) e a ontologia de caçadores (como por exemplo os que moram na REAJ). Ingold explica:

*“O contraste, eu repito, não está entre visões alternativas de mundo: ao invés disso, ele está entre dois modos de apreender o mundo, somente um deles (o Ocidental) pode ser caracterizado como construção de uma visão, que significa um processo de representação mental. Enquanto para o outro, apreender o mundo não é uma questão de construção mas de enfrentamento, não de construção, mas de morar em [conviver, lidar com], não de construir uma visão do mundo, mas de ‘tomar uma visão no mundo’”* (Ingold 1996:121; tradução minha)<sup>73</sup>.

Dáí dizer que para os moradores da Reserva o dualismo *cultura e natureza* é transcendido enquanto domínios, enquanto representações de mundo.

Ainda desse Capítulo vale ressaltar a importância do conhecimento na economia cinegética. Na REAJ conhecimento biológico não é apenas representação acerca da vida animal, é uma forma de manejo em ação. O conhecimento do caçador sobre a caça e sobre as matas está diretamente envolvido com as experiências desse caçador na mata e/ou com a circulação de informações entre os caçadores. O conhecimento ecológico do caçador e suas experiências operam como estratégias econômicas-simbólicas de acesso e regulação dos recursos da floresta. Ademais alguns moradores/caçadores expressam uma preocupação conservacionista em relação ao uso da floresta, especialmente da fauna. Vimos isso em

---

<sup>72</sup> No original: “I wish to suggest is that we reverse this order of primacy and follow the lead of hunter-gatherers in taking the human condition to be that of a being immersed from the start, like other creatures, in an active, practical and perceptual engagement with constituents of the dwelt-in world” (Ingold, 1996:121).

<sup>73</sup> No original: “The contrast, I repeat, is not between alternative views of the world: it is rather between two ways of apprehending it, only one of which (the Western) may be characterized as the construction of a view, that is, as a process of mental representation. As for the other, apprehending the world is not a matter of construction but of engagement, not of building but of dwelling, not of making a view of the world but of taking up a view *in it*” (Ingold 1996:121).

algumas falas, como por exemplo a do Seu Lico: “*hoje, não caço mais como caçava, estou mais comportado com os bichos*”; na justificativa do tipo conservacionista dada à proibição da caçada com cachorro -- [na época das caçadas com cachorros] “*a consumação era maior que a reprodução*” --, e também na idéia, recorrente na REAJ, de que o morador da floresta caça por *precisão*. Com isso compreendemos que está em jogo uma noção de apropriação da floresta e de responsabilidade sobre ela, o que nos conduz diretamente à idéia central do próximo Capítulo: *a floresta como mercado do seringueiro*.

Todavia, antes de introduzir o novo Capítulo ainda devo ao leitor mais um realce do presente Capítulo: então por fim, voltamos aos *causos* do jabuti. Com eles vimos que o lugar do jabuti está fora da oposição manso/brabo, mas dentro da relação de subjetivação mediatizada pela sobrenatureza dos encantos e pela *ciência* da floresta. O jabuti parece ocupar um espaço intersticial nas categorias animais e nos modos de interação com os mesmos. A ambiguidade classificatória do jabuti está localizada em dois planos: no plano do sistema de representações, ele não é nem caça nem embiara, mas é trazido (*pego*) da mata como alimento; em casa, é bicho de criação (servindo de alimento), mas também pode ser de estimação e no plano da prática, ele foge ao sistema da vizinhança e da 'esfera de troca' pois é doado ocasionalmente ou à distância. O jabuti, sendo um elemento de troca à distancia<sup>74</sup>, funciona como articulador de relações sociais entre a mata e a cidade. Ele tem em si algo de mercadoria, de dinheiro e é exatamente neste ponto que a história do jabuti relaciona-se com a idéia da “*floresta como mercado*”, como já disse antes, pauta para o próximo Capítulo.

---

<sup>74</sup> Lembremos que o jabuti é um animal facilmente transportado no fundo da canoa e com muita frequência os moradores da Reserva fazem isso quando estão de viagem à Vila ou até mesmo à Cruzeiro do Sul. Nesses casos o jabuti pode ser o rancho da viagem, ou um presente para parentes e amigos ou até mesmo servir à procura do mercado clandestino da cidade, e nesse último caso em vez de *conserva* o jabuti é 'poupança'.

## **Capítulo VI: A caça em conflitos e dramas: a floresta como mercado**

### **Apresentação**

“A caça em conflitos e dramas” tem dois objetivos específicos. O primeiro é destacar a importância da caça na vida das pessoas do Alto Juruá. Tanto a frequência dos conflitos como a idéia da “*floresta como mercado*” pretendem enunciar essa importância prática, relacionando-na com o senso de co-responsabilidade sobre o mundo natural que os moradores da Reserva desenvolveram. O segundo é mostrar ao leitor que a caça é motivo de conflitos entre vários tipos de personagens de dentro e fora da Reserva, acreditando que esses conflitos e seus desfechos revelem as alternativas de negociações simbólico-políticas encontradas pela população em relação às figuras responsáveis pelo uso da fauna. Para atingir esses dois objetivos, utilizei-me principalmente de dados etnográficos, isto é, de entrevistas e observação direta.

O presente capítulo tem também um terceiro objetivo, de cunho mais geral: contribuir para a discussão do uso de recursos faunístico por populações tradicionais. Pretendo mostrar que a atividade cinegética é pensada e gerenciada pela população da Reserva Extrativista do Alto Juruá a partir de um forte substrato histórico de resistência popular, bem como de processos de criação de regras práticas e de códigos simbólicos inovadores e ao mesmo tempo apoiados no costume. Para ilustrar esse terceiro ponto, utilizei-me não só de dados etnográficos, mas também de material bibliográfico e de arquivos (do CERES), e depoimentos de participantes nos eventos.

Acredito que o papel das ciências sociais em relação aos atuais problemas ambientais vistos num contexto global consiste em pensar as representações múltiplas existentes sobre eles, contextualizá-las e trazê-las para a pauta de discussão, incluindo nela em particular aqueles que agem sobre o ambiente e pensam sobre ele mais diretamente – os

povos da floresta, por exemplo (Latour *et al.* 1998). Bruno Latour e outros evidenciaram a relevância das ciências antropológicas para a discussão das questões ambientais, e sobretudo a importância da noção de porta-vozes, já que o meio ambiente não fala por si só, mas por mediação desses atores sociais com seus respectivos interesses específicos em jogo. Tais interesses se traduzem mutuamente, transformando-se ao longo desse processo de tradução, redefinindo-se assim as disputas e negociações pelas quais a relação homem e natureza torna-se legível.

Assim, o sucesso da participação das ciências sociais nessas questões depende da capacidade delas para enunciar e efetivar as transformações em que o *social*, definido “*como o que vincula ou associa as repartições de entidades às quais são ou não atribuídas características humanas, inumanas, não-humanas, super-humanas*”, e então de sociológico o social torna-se antropológico; *as ciências*, não mais encarregadas de conhecimento, mas sim de um trabalho de representações dos não-humanos, de positivistas, tornam-se relativistas; *a política*, não mais definida como a decisão a partir dos fatos e das medidas fornecidos pelas ciências, mas como uma assembléia de todos os porta-vozes, de moderna torna-se não-moderna; *a moral*, de prescritiva e normativa passa a descritiva e experimental; *o direito*, não é mais o direito dos homens em sociedade, mas o direito dos homens e das coisas em coletivo (“*ao direito dos humanos substitui-se um verdadeiro direito das coisas*”), de antropocêntrico torna-se descentrado; e por fim, *as ciências humanas* tornam-se humanas ciências, isto é, antropológicas” (Latour *et al.* 1998: 122-123).

## **A conquista da Institucionalização da Reserva: uma história feita de dentro para fora**<sup>75</sup>

O movimento ambientalista está dividido em diferentes pontos de vista sobre a relação entre humanos e natureza. A primeira frente de pensamento ambientalista, a qual chamarei de conservacionista, foi apoiada pela argumentação da ‘tragédia dos recursos coletivos’<sup>76</sup>, segundo a qual o acesso aos recursos naturais de forma coletiva levaria a inevitável destruição progressiva dos mesmos. Tal frente leva à conclusão de que as populações que habitam as florestas e matas tropicais são potencialmente predatórias.

Já a segunda linha de pensamento apresenta uma posição oposta à primeira. Segundo essa visão as populações que vivem tradicionalmente em ambientes de alta diversidade biológica desenvolveram sistemas não predatórios de exploração dos recursos naturais e vivem harmoniosamente com tal riqueza. Entretanto, entre esses dois pontos de vista há aqueles que acreditam na possibilidade de um desenvolvimento do uso coletivo e sustentável dos recursos naturais a partir da avaliação de casos particulares e construção de propostas locais de gestão ambiental. Esse ponto de vista intermediário acredita que o uso sustentável dos bens florestais não é resultado natural da tradicionalidade de populações rurais, caboclas e indígenas, mas é possível e deve realizar-se como um processo social a partir das realidades locais (Ostrom, E. e *et al*, 1996 e Almeida e Pantoja, 2000)<sup>77</sup>. Os moradores do Alto Juruá, e todo corpo humano que apoiou a luta pela conquista do território da Reserva Extrativista do Alto Juruá e da concessão de uso dos recursos florestais são exemplos de pessoas que acreditam nesse último ponto<sup>78</sup>.

---

<sup>75</sup> Vale ressaltar aqui que fontes importantes para a redação desse tópico são depoimentos pessoais coletados por Mauro Almeida na época em que participava da criação da Reserva e assessorava o CNS (Conselho Nacional dos Seringueiros) e a ASAREAJ.

<sup>76</sup> Para melhor entender tal argumentação vale a pena uma leitura de Hardin (1968).

<sup>77</sup> Almeida e Pantoja reeditaram esse *mimeo* apresentado na reunião da ABA de 2000 e produziram um artigo em vias de publicação na revista ‘Raízes’.

<sup>78</sup> Todas as discussões da presente dissertação e em especial esse capítulo serviram de fonte de dados e de inspiração para a redação de um artigo em vias de publicação no periódico ‘Boletim Amazônia, número 3’. O título do artigo é: “A floresta como mercado: caça em conflitos na Reserva Extrativista do Alto Juruá – Acre”.

A decadência econômica dos antigos seringais baseado em sistemas de aviação e o fato de que essas terras de florestas amazônicas não tinham títulos legais criaram a possibilidade teórica de uma reforma agrária justa para os então moradores da região. Em lugar disso, ocorreu a venda informal de terras a fazendeiros e a conseqüente expulsão dos seringueiros, com a conseqüente destruição da floresta tropical. Em 1975 o Estado do Acre publicou anúncios de jornais convidando os interessados a “*plantar no Acre e exportar para o Pacífico*” (Carneiro da Cunha e Almeida, 2000: 126) medida que se efetuada de fato selecionaria como resposta à decadência econômica da borracha e das terras amazônicas não a reforma agrária justa, mas a venda de lotes e exploração exaustiva dos recursos florestais. Seguindo uma tática iniciada por Wilson Pinheiro, sindicalista de Brasília assassinado em 1980, Chico Mendes estimulou os seringueiros a ações de resistência contra o desmatamento e em defesa das colocações da floresta (Almeida, 2004)<sup>79</sup>. Em um encontro realizado em 1985, em Brasília, um grupo de sindicalistas-seringueiros propôs uma carta de princípios que incluía, em sua seção agrária, a reivindicação de criação de “Reservas Extrativistas” para os seringueiros. Era a primeira vez que esse termo - Reservas Extrativistas - era utilizado. Ele surgiu então como uma solução para a reforma agrária que contemplava grandes áreas familiares em uma unidade indivisa de território da União e destinada a exploração organizada dos recursos florestais (Almeida, 2004).

Em 23 de janeiro de 1990 foi criada a Reserva Extrativista do Alto Juruá: nessa data o decreto número 98.863 (ANEXO 01) criava a primeira unidade de conservação desse tipo. A oficialização da Reserva do Alto Juruá por meio desse decreto significava que aproximadamente 500.000 hectares passariam a ser não mais terras controladas por patrões e seringalistas e sim território da União de usufruto exclusivo dos moradores. Esse decreto-lei – de número: 98.863 – previa que a administração da Reserva Extrativista do Alto Juruá podia ser realizada por meio de convênios entre governo e associações de representantes locais. Hoje em dia o SNUC (Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza - SNUC regulamentado 2001) reforça essa característica administrativa do decreto de 1990 –

---

cuja autoria é minha e também de Mauro W. Barbosa de Almeida. Embora o artigo não apresente dados originais ele propõe uma leitura interessada no uso coletivo do recurso faunístico por populações que habitam Unidades de Conservação, a leitura desse texto poderá fornecer ao leitor mais indicações bibliográficas acerca desse assunto.

<sup>79</sup> De uma dessas ações, em 1986, a convite de Chico Mendes, participou a então professora e sindicalista Marina Silva, hoje Ministra do Meio Ambiente. Sobre esses eventos, ver Almeida 2004.

específico para a REAJ – a todas as Reservas Extrativistas, pois considera que tais unidades de conservação devem possuir um conselho deliberativo com representação local, cuja responsabilidade é descrita com detalhes nos artigos 11, 19 e 20 (SNUC regulamentado, 2001). Tais artigos garantem a representação local na gestão de Reservas Extrativistas e Reservas de Desenvolvimento Sustentável.

Havia um prazo de dois anos após a promulgação do decreto da criação da REAJ (o qual se esgotaria em 22 de janeiro de 1992) para a implementação do mesmo, caso contrário o decreto caducaria (Almeida e Pantoja, 2000). Depois da luta dos seringueiros para a criação da Reserva, eles começaram a trabalhar em ações que pudessem garantir a sobrevivência dessa idéia. O decreto-lei, de número 98.897, de 30 de janeiro de 1990 (ANEXO 02) que criou a figura jurídica - Reserva Extrativista - prevê a elaboração de um Plano de Utilização. O parágrafo 2 do artigo 3º desse decreto dispõe que o contrato de concessão de uso dos recursos florestais de uma Reserva Extrativista incluirá o Plano de Utilização aprovado pelo IBAMA. Inicialmente, colocou-se em dúvida a possibilidade dos seringueiros elaborarem eles mesmos um Plano de Utilização. No entanto, a Regional do Conselho Nacional dos Seringueiros, representada por Antonio Macedo, argumentou que os seringueiros eram capazes sim de votar e aprovar um Plano de Utilização, desde que este tivesse um caráter simples, isto é, que traduzisse e fixasse regras costumeiras de uso e gerenciamento dos recursos naturais. Essas regras, argumentava-se, lograram manter e conservar, por cerca de cem anos, extensas áreas de floresta e seus recursos, entre eles a caça (Almeida e Pantoja, 2000). O Plano de Utilização da Reserva do Alto Juruá registra, por escrito, as formas costumeiras de manejo dos recursos naturais (Almeida e Pantoja 2000).

O processo de construção do Plano de Utilização começou em junho de 1990 e terminou em dezembro de 1991, na IV Assembléia da ASAREAJ (Associação dos Seringueiros e Agricultores da Reserva Extrativista do Alto Juruá). A dinâmica de construção do Plano, em grupos de trabalho temáticos (por recursos naturais), contou com uma participação interessada e discussão de pontos de caráter divergente entre os moradores que participavam da Assembléia. Os temas para discussão em grupo foram elaborados a partir de uma minuta que agrupava as regras de costume a respeito de recursos naturais cuja responsabilidade de autoria é da Associação e do Conselho Nacional de

Seringueiros (CNS) – Regional do Vale do Juruá. A finalidade da minuta era agrupar as regras de costume, tratar da fiscalização do uso dos recursos, da pesquisa e da educação, sistematizando esses dados para organizar as discussões e consultas que foram posteriormente realizadas no cadastramento dos moradores da Reserva e nas assembléias gerais da Associação, atividades ocorridas no final de 1990 e durante o ano de 1991. Os participantes dessa discussão dividiram-se em grupos que debatiam as problemáticas do uso de determinados recursos florestais e do território em geral. Os grupos tinham como temas de discussão: problemas com a seringa (principalmente o corte abusivo); problemas com as madeiras e palheiras (depredação); a caça, principalmente a caça com cachorro e a extinção de algumas espécies e por último a problemática na agricultura, principalmente o tamanho máximo das áreas de roçado por cada colocação e a depredação de barrancos (Almeida e Pantoja, 2000). A caça foi um dos temas mais polêmicos, segundo Almeida e Pantoja (2000). No caso específico da caça a minuta previa a proibição completa de cachorros “paulistas” e abria exceção aos cachorros “pé-duro”. Contudo, o Plano de Utilização aprovado na assembléia não faz distinção entre cachorros “paulistas” e “pé-duro”<sup>80</sup>. No artigo 16, parágrafo C do Plano de Utilização aprovado na Assembléia entende-se que há a permissão para a caçada com cachorro *“nos roçados e na beira dos rios, e apenas para caça pequena como paca, cotia e tatu, sendo vedado o uso de cachorros para perseguir veados eu em caçadas na mata.”* Segundo Almeida e Pantoja, (2000) esse parágrafo caracteriza-se claramente por uma medida de difícil fiscalização e apresenta-se como um bom reflexo do *“clima polêmico da votação”* imposto pelos assuntos e acomodações oferecidos nas assembléias.

Mas foi só em 5 de outubro de 1994, três anos depois, que o IBAMA finalmente sancionou o Plano de Utilização da Reserva, publicando-o no Diário Oficial. Contudo, esse documento apresentava muitas discrepâncias com o que vigorava, desde 1991, como “Lei da Reserva”, (Almeida e Pantoja, 2000). O Plano de Utilização original, de 1991,

---

<sup>80</sup> A distinção entre essas duas qualidades de cachorros: “paulista” e “pe-duro” é dado pelos habitantes da região e refere-se aos cachorros que eram treinados para caçar, geralmente cachorro que vinham de fora da Reserva, por isso denominados de “paulistas” e cachorros nascidos na floresta, os quais não eram treinados para caçar, mas praticavam a caça quando eram soltos na mata ou quando sentiam a presença de animais-presas por perto. Os cachorros “paulistas” podiam ser especializados na caça de determinados bichos como por exemplo, veados e/ou porcos, muitos desses cachorros podiam sentir de longe a presença de caças como essas e corriam pela mata até acuaem as presas em barreiros e igarapés, facilitando a caçada para o caçador homem.

regulamentava a caça, autorizando-a para fins de subsistência familiar, proibindo o comércio, e determinando que técnicas de caça eram permitidas e em que locais. Já o oficializado pelo IBAMA em 1994 (hoje, disponível no *site* desse órgão: [www.ibama.gov.br](http://www.ibama.gov.br)), ignorava a atividade de caça completamente. Os advogados e procuradores do IBAMA preferiram não contradizer o Código Florestal da época, que proibia a caça de animais silvestres e tratava essa atividade como crime inafiançável. Assim, passaram a existir dois Planos de Utilização: um, o da ASAREAJ, que se tornou direito costumeiro e um outro, impresso em folhetos do IBAMA e distribuído na Reserva (Almeida e Pantoja, 2000).

Embora o Plano de Utilização oficializado esteja baseado na versão original elaborada com a participação dos moradores da Reserva, existe a problemática de uma dupla legislação formal em relação à caça. A caça com cachorros, proibida pelo Plano de Utilização feito pelos moradores, já foi e apesar de ser cada vez menos, continua sendo ponto de conflitos entre os habitantes da REAJ. Essa regra de uso da fauna silvestre decretada importante para a conservação da vida animal pelos próprios moradores da Reserva não consta no Plano de Utilização oficializado pelo IBAMA.

Outra característica interessante desse processo de institucionalização do Plano de Utilização da Reserva do Alto Juruá é a questão da fiscalização. Como já enunciei acima o Decreto-lei 98.863 dava sustentação a idéia de que o uso dos recursos florestais fossem regulamentados e administrados pela população local, desde que em convênio com o governo. Um pressuposto do Plano de Utilização elaborado pela Associação era a existência da Concessão de Uso a qual dava direito de uso sobre a Reserva à Associação dos Seringueiros. Dessa forma, a Associação deveria emitir Licenças de Utilização aos moradores cadastrados, portanto o Plano de Utilização operacionalizava a idéia de um direito (usufruto) coletivo do território, articulado a um dever também coletivo, de conservar os recursos da floresta. Os moradores deveriam respeitar o Plano de Utilização, caso contrário, estariam quebrando um compromisso com a Associação e perderiam o direito de uso dos recursos e até de sua colocação. Assim como, caso a Associação não fizesse sua parte na fiscalização ela também estaria quebrando um compromisso federal o que resultaria na interrupção da concessão de uso. O Plano de Utilização disciplina que: *“todo morador é um fiscal da sua colocação e das outras colocações”* o que estabelece um

regime de fiscalização coletiva, um tipo de fiscalização de modo concessionário entre a Associação e seus membros. Entretanto, só a partir do ano de 2002 com a legalização da Concessão de Uso dos Recursos Florestais, assinada pelo ex-presidente Fernando Henrique Cardoso é que esse regime de fiscalização faz sentido jurídico e que a Associação dos Seringueiros ganha poder legal para retirar a Licença de Utilização dos moradores da Reserva que agirem contra o Plano de Utilização.

Na IV Assembléia ficou acertada a criação de um grupo de fiscalizadores de base. Esses fiscalizadores seriam eleitos por voto direto dos moradores para várias localidades da Reserva. De acordo com o que contou Almeida e Pantoja (2000), em julho de 1993 existiam 18 Comissões de base as quais envolviam 61 representantes locais. A principal função dos fiscais de base era fiscalizar e fazer cumprir o Plano de Utilização, encaminhando denúncias ao governo quando isso fosse necessário. Entretanto, esses fiscais não tinham mecanismos para fazer valer as regras, pois nesse caso também há uma discrepância em relação aos dois Planos de Utilização. Enquanto o Plano de Utilização original previa a existência e credenciamento dos fiscais pelo IBAMA, o Plano de Utilização do IBAMA silenciava sobre a existência desses Fiscais. Todavia, a partir de 1994 o IBAMA- CNPT decide reconhecer o trabalho dos fiscais locais e promove junto a pesquisadores da UNICAMP e ao CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação) treinamentos e credenciamento de moradores da Reserva para o trabalho de fiscalização. A partir de então o nome dos fiscais de base mudou para *Fiscal Colaborador* do IBAMA. Posteriormente a isso, esses fiscais colaboradores também participaram de treinamentos de liderança realizados pela ASAREAJ. Contudo, até hoje os ‘fiscais colaboradores’, que não recebem nenhuma ajuda financeira para realizar a atividade, enfrentam problemas para legitimar sua autoridade de fiscal perante as pessoas da comunidade, e também face aos ‘invasores’ da reserva, como são conhecidos os caçadores comerciais muitos dos quais são sediados em Marechal Thaumaturgo. Eis o depoimento de Seu Lico a respeito da legitimação do trabalho de Fiscal Colaborador:

*"No começo fui jurado de morte pelos invasores, uma noite estava na Vila (Marechal Thaumaturgo) e fui acuado por alguns homens que queriam me bater. Eram os invasores que eu tinha impedido de entrar nas comunidades da Reserva. Graças a Deus consegui escapar, mas não foi fácil não. Sabe: tudo no mundo tem muita desigualdade, é tudo diferente um do outro, você pode criar dois filhos da mesma maneira e um ser de um jeito e outro ser de outro. Assim era com as pessoas nesses tempos. Uns acreditavam na preservação, na Reserva e outros não. Esses que não acreditavam faziam atividades predatórias e não queriam saber da fiscalização."*

(Seu Lico, um dos fiscais colaboradores do IBAMA, em março de 2003)

O fiscal colaborador teve um papel importante, embora árduo, nos primeiros anos da Reserva. O papel dos fiscais nunca foi apenas de policiamento. Eles conversam com moradores e não-moradores, aconselhando-os sobre as regras e condutas que são disciplinadas pelo Plano de Utilização, tratado como a "Lei da Reserva". Ser fiscal foi e até hoje é um trabalho que significa, muitas vezes, renúncia a amizades antigas e alianças vantajosas com invasores habituais ou ocasionais. É claro que se um fiscal for visto como participante de atividades vistas na área como predatórias, ou como cúmplice delas, sua legitimidade junto à comunidade e às instituições ficará seriamente abalada. Por isso, os fiscais, que se orgulham desse *status*, e são amiúde antigos conhecedores da mata, sentem-se obrigados a dar exemplo. Por outro lado, a atividade dos fiscais, tendo como base a versão local do Plano de Utilização, e não a versão aprovada pelo CNPT, é facilitada pelo fato de que as normas que tratam de implementar, e particularmente a proibição total das 'invasões', da comercialização de animais silvestres, e das 'caçadas predatórias' (ou seja, com cachorro), contam com apoio da maioria da população local. Para os fiscais, assim como para a própria Associação, contudo, é essencial que a sua atividade seja legitimada, ou pelo menos não seja desautorizada, por órgãos federais ou estaduais.

## Questões legais

Para compreendermos melhor a questão da dupla regulamentação sobre a caça na Reserva, ou melhor, a falta de regulamentação dela no Plano de Utilização do IBAMA, podemos convidar para análise dessa situação as leis e decretos federais sobre o meio ambiente<sup>81</sup>. E aí a questão da dupla legislação local na REAJ pode ser explicada, pelo menos em parte, como um reflexo da ambigüidade das leis federais brasileiras que regulamentam a proteção à fauna silvestre e a atividade cinegética. Meu propósito aqui não é promover uma discussão sobre as leis ambientais, mas é curioso pensar como estas se apresentam de forma desarticulada e quais são seus princípios. Obviamente a leitura que fiz de tais leis foi interessada na regulamentação da caça, em particular, na caça de subsistência<sup>82</sup>.

A lei que cuida exclusivamente da fauna silvestre – Lei de Proteção à Fauna Silvestre, Lei n. 5.197/1967 - proíbe, em seu artigo 1º, a utilização, perseguição, destruição, caça ou apanha tanto de espécies da fauna silvestre como de seus ninhos, abrigos e criadouros naturais. Essa lei não disciplina a caça de subsistência<sup>83</sup>, apesar de permitir a caça amadorista definindo-a com o objetivo estritamente esportista (Art 6º, alínea a e art 11 e ss).

Contudo, a Lei de Crimes Ambientais, promulgada mais de vinte anos depois – Lei de n. 9.605/1998 -, em seu artigo 37º diz que: *“não é crime o abate de animal, quando realizado: I em estado de necessidade, para saciar a fome do agente ou de sua família; II para proteger lavouras, pomares e rebanhos da ação predatória ou destruidora de*

---

<sup>81</sup> Não gosto muito do termo “meio ambiente”, acredito que ele seja pleonasma, pois entendo ambiente como tudo aquilo que envolve a vivência social, ele é o próprio meio de convívio do social com a natureza e, além disso, esse termo já está tão desgastado que seu uso se torna complicado. Usei-o nesse momento porque é assim que as leis brasileiras o tratam.

<sup>82</sup> Por caça de subsistência entende-se aquela cujo resultado serve para consumo direto do caçador ou de seu grupo de convívio e não se destina ao mercado nem à venda de qualquer espécie. A venda de carne de animal caçado configura a caça profissional proibida sem ressalva pela Lei de Crimes Ambientais, assim como pela Lei de Proteção à Fauna Silvestre.

<sup>83</sup> Entretanto segundo Dino de Castro e Costa Neto *apud* Érika Bechara (2003) apesar da Lei de Proteção à Fauna Silvestre não regimentar a caça de subsistência, não permitindo e nem proibindo-na, esse tipo de caça sempre foi considerada nos tribunais como algo fora de persecução criminal. A caça de subsistência era então entendida como estado de necessidade ou como cláusula extralegal de exclusão de punibilidade.

*animais, desde que legal e expressamente autorizado pela autoridade competente; III por ser nocivo o animal, desde que assim caracterizado pelo órgão competente.”*

Uma análise detalhada das leis que regulamentam o uso da fauna em território brasileiro, seja ela silvestre ou não, aponta a importância da qualidade da vida humana como princípio de suas intenções. O artigo 225 da Constituição Federal diz que: *“Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações.”* (Medauar, 2003). Ademais, no § 1º, parágrafo VI desse mesmo artigo – 225 - encontramos que para assegurar o direito previsto por ele incumbe-se ao Poder Público: *“proteger a fauna e a flora, vedada, na forma da lei, as práticas que coloquem em risco sua função ecológica, provoquem a extinção de espécies ou submetam os animais a crueldade.”* (Medauar, 2003).

Assim os animais não têm direitos em nossa Constituição – exceto pela ressalva quanto à ‘crueldade’; são tratados como uma riqueza biológica necessária ao bem estar da humanidade; em vez de direitos, têm uma “função” que é a de manter o equilíbrio ecológico dos ecossistemas naturais. Por isso, é permitido o abate de animais silvestres quando estes estão danificando lavouras ou quando apresentam um risco à saúde e o bem-estar dos seres humanos. A caça de controle também é permitida pela Lei de Proteção à Fauna Silvestre: *“será permitida, mediante licença da autoridade competente (...) a destruição de animais silvestres considerados nocivos à agricultura ou à saúde pública”* (artigo 3º, parágrafo 2º). Portanto, tanto a Lei de Crimes Ambientais como a Lei de Proteção à Fauna Silvestre intencionam disciplinar o uso sustentado dos recursos faunísticos valorizando o bem estar público, atendendo aos interesses da humanidade, e não estabelecem direitos aos animais. A fauna seja ela silvestre ou não é vista pelas leis como recurso protético necessário a vida humana, ou como riqueza ecológica com a função de assegurar o equilíbrio da natureza. Por essa lei, proteção da fauna ou da natureza como um todo não decorre de direitos da natureza, mas do dever da humanidade de garantir o bem estar social de suas gerações do presente e do futuro.

Contudo, não podemos deixar de reconhecer nessas leis um certo paradoxo. Elas reconhecem os animais como seres vivos que devem ser poupados de abates dolorosos e

maus tratos. Nesse sentido a Lei de Crimes Ambientais está de acordo com as recomendações da Declaração Universal dos Direitos Animais, proclamada em 1979, em uma Assembléia da UNESCO em Bruxelas (Bechara, 2003), proibindo a prática de experiências com animais e maus tratos tanto em animais silvestres como domésticos. No artigo 32º da Lei de Crimes Ambientais, de fato, encontramos que é crime: *“praticar ato de abuso, maus tratos, ferir ou mutilar animais silvestres, domésticos e domesticados, nativos ou exóticos”* e no § 1º desse mesmo artigo diz: *“incorre nas mesmas penas quem realizar experiência dolorosa ou cruel em animal vivo, ainda que para fins didáticos ou científicos quando existirem recursos alternativos”*.

Assim, em 1994, ano de regulamentação do Plano de Utilização da REAJ pelo IBAMA, não existia em lugar algum de nossas leis a permissão para a caça de subsistência, embora, na prática, como já mencionei acima, esse tipo de caça viesse sendo considerado fora de persecução criminal. Foi só em 1998 que a Lei de Crimes Ambientais disciplinou a legalidade da caça para consumo direto do agente e de sua família. Contudo o Plano de Utilização formal da REAJ - a versão do IBAMA - oficializada em 1994 não sofreu nenhum tipo de retificação, mantendo a omissão do tópico da caça.

### **Por que a caça com cachorro é motivo de conflitos?**

A caça é uma atividade extrativista que pode gerar conflito entre os moradores da Reserva, pois os animais caçados têm, mesmo que minimamente devido sua história natural, uma mobilidade territorial. Essa mobilidade faz com que seja impossível determinar áreas de caça para direitos individuais ou mesmo de grupos domésticos. O caçador pode caçar nas suas estradas de seringas, em piques de caça abertos por um determinado grupo doméstico que negocia os territórios de suas colocações ou ainda pode caçar em centros de mata onde não há nenhuma colocação por perto. Esses centros podem ser chamados de áreas de caçada e geralmente são de uso coletivo dos grupos domésticos que habitam as colocações vizinhas. Dependendo da técnica usada pelo caçador, da época de caçada e do local de caça o resultado pode afetar toda a caça de uma grande área. É o que acontece com as caçadas com cachorros, pois segundo os moradores da Reserva os

cachorros acuam demais os animais que fogem para áreas mais distantes desfavorecendo aquelas famílias que caçam na área onde antes podiam encontrar os animais. A caça mais procurada e também afetada pela caçada de cachorros é o veado, pois esse animal é ‘morador’, como dizem os caçadores. O veado é um animal que ‘faz cama’ e escolhe determinados cantos de mata para morar, assim durante alguns períodos do dia ele caminha na mata a busca de água e comida e quando sacia suas necessidade e se cansa ele volta para sua morada ou cama e descansa. Mas se por aquelas matas há muitos cachorros caçadores logo, logo os veados vão sentir a presença dos cães e mudarão suas moradas para mais longe.

Portanto a atividade venatória foi levantada pela minuta que tentou organizar os costumes e regras de uso para a elaboração do Plano de Utilização com vista em duas problemáticas apontadas pelos moradores como sérias na época da redação da minuta. Primeiro que os moradores, desde a época dos patrões, percebiam que a caça estava sendo praticada em excesso no território da Reserva, as famílias podiam sentir o efeito disso no seu dia-a-dia por meio do tempo maior gasto na atividade cinegética e por meio da quantidade absoluta de animais caçados que vinha diminuindo. Segundo, a caça com cachorros que os moradores apontavam como efeito acelerador da caça exagerada, pois muitas vezes os caçadores e seus cachorros matavam mais do que podiam consumir. Ademais, a caça com cachorro otimiza o tempo do caçador possibilitando um desempenho mais rápido e mais freqüente nas matas. Como vimos no Capítulo anterior, Seu Lico explicou-me o efeito da caça com cachorros da seguinte forma: *“na época das caças com cachorro a consumação era maior que a reprodução”*.

Os cachorros bons de caça economizam tempo do caçador, eles oferecem um rendimento melhor na atividade cinegética, pois são ótimos farejadores e rápidos para acuarem as presas facilitando a caçada, principalmente do veado. Contudo, nem toda família pode adquirir e criar cachorros bons de caça, os quais na época dos patrões valiam muita borracha. Assim, a caça com cachorro promove o que os economistas chamam de externalidade negativa, ela é uma atividade que afeta a sociedade inteira e não apenas o usuário direto. As atividades extrativistas em geral apresentam esse problema de ação coletiva, as quais promovem redes de conseqüências socioambientais. Como nem todos os caçadores poderiam ter os cachorros bons de caça, aqueles que os tivessem iriam

monopolizar a caça nas vizinhanças. Os vizinhos desprovidos de cachorros seriam prejudicados, pois os animais iam se tornar mais raros e ariscos e a caça a cusso tornaria-se muito ineficiente. Além disso tudo, os caçadores dizem que a presa que é perseguida por cachorros e deve correr muito para fugir tem a carne dura e de sabor desagradável, em comparação com aquela caçada no rastreio só do caçador – caça a cusso. Assim, a caça com cachorro foi considerada socialmente injusta e a solução não podia estar no acesso de todos a cachorros de caça. Pois desse modo todos estariam perdendo já que a médio prazo os animais de caça tornariam-se cada vez mais escassos nas matas mais próximas. Ao implantar a proibição de cachorros caçadores os moradores da Reserva almejavam assegurar uma certa igualdade social, pelo menos no que se refere a atividade venatória, e promover um efeito redutor na intensidade da pressão cinegética.

Agora que tentei explicar porque a caça com cachorros foi reconhecida pelos moradores da Reserva como um problema socioambiental, faz-se interessante analisar como foi a operacionalização da proibição das caçadas com cachorros e como se dá essa difícil fiscalização.

Segundo Almeida e Pantoja, (2000) a segunda metade da década de 90 na Reserva Extrativista do Alto Juruá foi marcada por uma progressiva afirmação do princípio da proibição de cachorros. Para isso membros da Associação acompanhados de um agente do IBAMA visitavam as colocações para verificar a presença de cães, pois a proibição da caçada com cachorro levou à proibição da própria posse desses animais, devido à dificuldade de fiscalização e aplicação dessa regra elaborada pelo Plano de Utilização. Quando os moradores souberam dessas visitas de fiscalização conjunta do IBAMA e de membros da Associação muitos moradores das vilas distantes, como, por exemplo, no alto Tejo, anteciparam-se e venderam seus cães para os vizinhos do município do Jordão. Entretanto, não foi fácil tratar da efetivação dessa regra, pois existiam moradores que eram contra a proibição de caçadas com cachorros e também existiam aqueles que acreditaram que a proibição de não poder mais ter cachorro em suas colocações representava um abuso de poder da ASAREAJ. Muitos moradores alegavam que seus cachorros não eram cães de caça e que nem a Associação e nem o IBAMA poderiam proibi-los de criar animais domésticos nas suas colocações. Para esses moradores o Plano de Utilização aparecia como uma imposição aos direitos e a liberdade conquistados com a criação da Reserva. Almeida

e Pantoja, (2000) colocam que para esses moradores parece haver uma *“contradição entre o princípio de igualitarismo subjacente às reivindicações de proibição da caça com cachorro, e o princípio de autonomia e da liberdade de um seringueiro sobre as matas de sua colocação”*.

Além do agente do IBAMA, a Associação precisou recorrer a polícia para ajudá-los na efetivação e fiscalização da proibição dos cachorros. A participação do aparelho coercitivo do Estado – a polícia e o IBAMA – não é um fenômeno muito especial para a Reserva do Alto Juruá. Comumente os policiais são solicitados e a Associação pode contar com o apoio deles para assegurar a ordem em situações de potencial conflitos como assembléias, novenários e torneios de futebol.

A necessidade da força policial solicitada pela própria Associação pode parecer contraditória com a idéia de auto-gestão das Reservas Extrativistas. Todavia, para os moradores da REAJ a força e o poder externos são necessários para a defesa do bem coletivo, pois ela ajuda a contrabalançar as forças e prestígios internos entre parentes e vizinhos.

Passada uma década, é possível dizer que a maioria das pessoas concorda com a proibição das caçadas com cachorros, pois os monitores e moradores da Reserva consideram que essa proibição foi a principal causa da melhoria do estado geral da caça. Entre os moradores de várias colocações é comum a expressão: *“hoje nosso canto está bem melhor de rancho; depois que proibiram os cachorros, o caçador encontra a caça com mais facilidade, os bandos de caça voltaram andar nas matas mais próximas de nossas casas”*. Ou então: *“sem os cachorros acuando, as caças ficam mais mansas”*.

## **A floresta é o 'nosso mercado' e o mercado na floresta**

Os moradores da Reserva referem-se freqüentemente à floresta como o *nosso mercado*: “É da floresta que tiramos todo o nosso rancho, ela é o nosso mercado”. Eles dizem que a lei federal permite a caça na REAJ, pois a vida na floresta não tem supermercado como tem a vida na cidade. Os moradores da REAJ dizem que só é permitido caçar em território da Reserva porque a caça é para a ‘*consumação*’ das famílias, e que a floresta é o ‘*mercado*’ de quem mora nas colocações dos antigos seringais.

Cabe notar aqui duas coisas. Primeiro, essa interpretação da ‘lei federal’ concorda com o que diz o Artigo 37 da Lei dos Crimes Ambientais de fevereiro de 1998, - “*não é crime o abate de animal, quando realizado: I em estado de necessidade, para saciar a fome do agente ou de sua família*” - já mencionado acima. Todavia, os moradores da Reserva já aplicavam esse mesmo conceito bem antes de 1998, como evidencia o próprio Plano de Utilização, redigido como minuta em 1991 e editado em 1993. Trata-se portanto não de uma referência à legislação de 1998, e sim da visão local dos moradores sobre o que é a ‘lei’. A segunda observação diz respeito ao sentido com que a palavra ‘mercado’ é utilizada pelos moradores da Reserva. Não se trata aqui do mercado como espaço virtual onde compradores e vendedores se defrontam enquanto proprietários de dinheiro, de mercadorias e de recursos, como na teoria econômica, e sim de um espaço físico onde consumidores se abastecem de bens oferecidos em troca de dinheiro. Ora, é esse o *mercado da cidade* que é contraposto à *floresta como mercado*. No mercado da cidade obtém-se carne por meio de dinheiro; na *mata como mercado* obtém-se carne ‘procurando’. O mercado da cidade é só para quem tem dinheiro; a floresta como alternativa ao mercado (como ‘nosso mercado’) é um armazém exclusivo para os moradores, mas beneficia a todos eles, tenham ou não dinheiro.

O tema do uso da floresta está colocado em pauta, particularmente em vista das iniciativas recentes para implementar o ‘manejo de fauna silvestre’, por parte do Centro Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Populações Tradicionais (CNPT), órgão do IBAMA.<sup>84</sup> Essas iniciativas propõem a ‘criação de animais silvestres em regime de semi-cativeiro’ para fins comerciais em Reservas Extrativistas. Em 2003 o CNPT (Centro Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Populações Tradicionais) lançou uma cartilha intitulada “Manual de Manejo de Fauna Silvestre”, o quinto volume de uma série cujo título é “A Reserva Extrativista que Conquistamos”.

Assim, o IBAMA, que em 1994 omitia a atividade de caça na redação e regulamentação do Plano de Utilização da Reserva Extrativista do Alto Juruá, hoje reconhece a caça e propõe a comercialização de parte da fauna silvestre local como medida de manejo e alternativa econômica para as populações habitantes das Reservas Extrativistas.

Segundo o quinto volume do manual de autoria do CNPT a caça na região Amazônica vem sendo praticada de “forma indiscriminada e desordenada” (pág.17). Ainda segundo o manual, os povos da floresta “*vêm encontrando dificuldades cada vez maiores para a obtenção de proteína animal, devido ao crescimento de suas populações, ao uso de práticas degradadoras do ambiente e à excessiva e incorreta exploração da caça, especialmente realizada por moradores de cidades próximas e assentamentos agrícolas*” (págs. 17-18). A partir desse diagnóstico, o manual propõe o ‘manejo da fauna’ baseado na criação de animais silvestres em regimes extensivos e semi-extensivos com fins comerciais. Essa medida, segundo o manual, poderia resolver dois problemas socioambientais urgentes: recuperar a fauna silvestre da região amazônica e assegurar a viabilidade econômica das populações tradicionais nessa área. As bases legais apresentadas são portarias sancionadas pelo mesmo órgão (CNPT, 2003: 37 a 39) autorizando a criação de animais silvestres em

---

<sup>84</sup> O Centro Nacional de Desenvolvimento Sustentado das Populações Tradicionais - CNPT, é o órgão do IBAMA que administra as Reservas Extrativistas. Foi criado através da Portaria IBAMA N° 22, de 10/02/92. É monitorado e avaliado por um Conselho Consultivo composto por representantes de seus beneficiários, ONGs e entidades que trabalham com Populações Tradicionais.

regimes ‘extensivos’ e ‘semi-extensivos’ e regulamentando a comercialização e fiscalização desses animais<sup>85</sup>.

A domesticação de animais silvestres, ou sua ‘criação em cativeiro’, pode vir a ser uma atividade econômica para moradores da floresta. Mas as justificativas apresentadas para a proposta no texto acima citado traz à tona a ausência de dados locais e regionais sobre a abundância dos animais silvestres, sobre o papel desses animais como fonte de alimentação, e também sobre a evolução da densidade demográfica humana nas reservas extrativistas. Assim, muito embora uma das justificativas da proposta para mudanças no ‘manejo de fauna’ nas reservas invoque a escassez crescente da caça, no caso da Reserva Extrativista do Alto Juruá o julgamento comum e também dados registrados desde 1995 indicam que, ao contrário, ocorreu ao longo da década de 1990 um aumento do retorno da caçada para grupos de animais como *porquinhos* (*Tayassu tajacu*) e queixada (*Tayassu pecari*).<sup>86</sup> Outra justificativa é o ‘crescimento das populações’, embora a densidade demográfica tenha diminuído tanto na Reserva Extrativista do Alto Juruá como na zona rural de maneira geral, em escala micro-regional e regional.<sup>87</sup> Quanto à ‘forma indiscriminada e desordenada’ de caça a que se refere o manual, a atividade de caça na REAJ foi regulada desde 1991 com o Plano de Uso da ASAREAJ, e as regras contidas no Plano foram postas em prática – muito embora a versão aprovada pelo próprio CNPT-IBAMA tenha omitido precisamente essa ordenação da atividade de caça.

---

<sup>85</sup> A criação de animais silvestres proposta não visa apenas o comércio local e não-local da carne como produto. Visa também o comércio de animais vivos como bichos de estimação, matrizes de criadouros e ainda o mercado de subprodutos animais como glândulas, couro, vísceras e outras partes. Outro aspecto significativo da proposta é que a definição de regimes de criação ‘extensivos’ parece ser elástica o suficiente para contemplar áreas da dimensão da própria reserva, sem serem necessárias cercas ou outra forma de separação física do território de ‘criação’ da floresta circundante.

<sup>86</sup> A mesma asserção é às vezes apoiada em modelos teóricos de ‘extração sustentável’. Em geral sem apoio em parâmetros reais (como taxas de reprodução, índices de mortalidade e capacidade de suporte), e sem levar em conta movimentos migratórios das populações animais, ou ainda por outras limitações (como a de não incluir taxas variáveis de extração associadas a retornos decrescentes, por exemplo), tais modelos chocam-se com o fato de que grupos animais supostamente coletados em taxas ‘insustentáveis’ (isto é, que deveriam levar a população à extinção) continuam a serem caçados ao longo de décadas.

<sup>87</sup> Os dados quantitativos sobre o retorno da atividade cinegética e sobre o esforço de caça estão sendo preparados para publicação, como resultado do projeto “Pesquisa e Monitoramento em Áreas de Conservação Gerenciadas por Populações Tradicionais”, coordenado por um dos autores (cf. Nota 1 acima; ver Almeida e outros, no prelo). Dados sobre a redução da população na Reserva Extrativista do Alto Juruá e na zona rural do Estado do Acre como um todo encontram-se em Ruiz-Péres e outros no prelo. Para dados mais gerais que apontam na mesma direção, ver Monteiro e Sawyer (2001), segundo quem a população rural da Amazônia legal diminuiu entre os anos de 1975 a 1995, apesar da população urbana ter aumentado, principalmente na porção oriental (Pará e Maranhão) da Amazônia legal.

A introdução de um canal de comercialização legal de animais silvestres, com um certificado de 'criação em regime 'extensivo' que equivale a afirmar que se originam das florestas da própria reserva, poderá tornar extremamente difícil fiscalizar e reprimir a atividade de comércio clandestino de caça que é hoje praticada na fronteira norte da Reserva Extrativista do Alto Juruá, nas vizinhanças de Marechal Thaumaturgo e do Assentamento Rural do rio Amônia, e que é combatida hoje por vários moradores da reserva com apoio das regras do Plano de Utilização da Associação e na atuação dos fiscais-colaboradores locais. Legalizar o comércio de caça através do canal da denominação de regime extensivo poderá assim estimular, ao invés de reduzir, a *“excessiva e incorreta exploração da caça, especialmente realizada por moradores de cidades próximas e assentamentos agrícolas”*. Sem dúvida parece meritória a preocupação de atingir a 'viabilidade econômica' nas reservas extrativistas, bem como de regular a atividade cinegética de subsistência. Mas apresentar essa proposta como uma solução generalizada pode levar a resultados opostos aos pretendidos.

A questão de fundo é que há vários problemas e decisões envolvidas na temática da política para o uso da fauna nas reservas extrativistas, e que não deveriam ser confundidas. Considerando esses problemas a partir do quadro vigente na Reserva Extrativista do Alto Juruá, há duas estratégias. Uma delas conduz aos problemas de 'manejo sustentado da fauna de caça', incluindo a (a) defesa da fauna local contra a 'invasão' de caçadores comerciais (tarefas às quais se associam os fiscais-colaboradores); (b) a conservação do estoque de animais de 'caça', permitindo a coleta continuada por parte dos moradores para consumo, (c) e a distribuição equitativa dos benefícios da caça (ilustrada pelo 'sistema de vizinhança'). Essa estratégia de manejo apoia-se em mecanismos que precisariam ser fortalecidos, tais como, para a meta (a), a fiscalização das rotas de 'invasão' comercial, dos comerciantes e dos pontos de consumo, apoiada na proibição absoluta de comércio de animais silvestres; para a meta (b), nos regulamentos locais de acesso à fauna exemplificados pelas regras do Plano de Utilização da Associação (versão local), de proteção dos 'refúgios de caça', e por regras que poderiam ser acrescentadas a ele discriminando espécies protegidas e estações de caça alternadas, licenças para uso de armas de caça; e, para a meta (c), fortalecendo os sistemas de 'vizinhança' e de resolução de conflitos locais. Trata-se de uma estratégia já em funcionamento, e cujo objetivo geral é

combinar a conservação da fauna com seu uso alimentar, com base em costumes e regras já em operação. Essa estratégia depende crucialmente da existência do fato de que ela se aplica a populações humanas dispersas e com baixa densidade em florestas ricas e desigualmente ocupadas; ela depende também de padrões culturais que, longe de sobreviverem inercialmente, são acionados por políticas públicas ou podem sofrer erosão em consequência delas.

Outra estratégia visa também a meta de conservar a fauna e utilizá-la de maneira duradoura, mas agora (a) substituindo o uso da fauna silvestre na natureza pelo uso de animais domesticados em cativeiro; (b) convertendo em rendimento monetário animais silvestres (regime de 'criação extensiva'). Uma das dificuldades associada a essa estratégia é que, enquanto no sistema de uso-para-consumo a pressão sobre a caça é principalmente função da densidade demográfica local, no sistema de extração-para-venda a pressão sobre a caça passa a depender dos preços vigentes no mercado; o primeiro sistema é auto-regulado pelo consumo; o segundo não é. O papel da fiscalização da fronteira da área 'sob manejo' passa a ser crucial, mas há aqui outra diferença entre os sistemas: enquanto no sistema de uso-para-consumo há uma regra simples e absoluta, que não depende de documentos, que é a interdição de qualquer comércio de carne silvestre ou de animais silvestres, no sistema de extração-para-o-mercado a distinção entre o que é permitido e o que é proibido depende da presença ou ausência de um papel em princípio falsificável; torna-se, em áreas remotas, impossível de determinar de maneira inambígua.

## **A vizinhança: o acesso socializado ao 'nosso mercado'**

Apesar de já ter descrito o sistema de vizinhança no capítulo “Contextos da Caça”, é importante voltar a ele nesse momento para pensá-lo em relação à idéia da floresta como o “mercado” do seringueiro.

*Vizinhar* é aqui verbo transitivo indireto: vizinha-se com alguém através de algo; diz-se que um morador A *vizinha* com o morador B; assim, *vizinhança* não é um fato geográfico, e sim a expressão de atos que podem existir ou não: pode-se deixar de vizinhar com um morador das proximidades, assim como se pode vizinhar com um morador distante.<sup>88</sup> O sistema de vizinhança, contudo, não é um modelo de reciprocidade direta, e não se espera uma equivalência quantitativa entre o que é recebido e o que é dado. Trata-se de reciprocidade sim, mas de reciprocidade generalizada, para usar a terminologia de Sahlins (1977). A vizinhança facilita a obtenção de rancho e garante que as famílias de viúvas, mulheres *deixadas* e casas sem bons caçadores tenham carne em suas refeições. Em situações como essas últimas não há reciprocidade direta da vizinhança, entretanto há muitos desses casos nas comunidades da Reserva. Ademais se torna importante lembrar o leitor que a circulação da caça não obedece ao critério da permutabilidade de tudo por tudo: vale aqui uma forma daquilo que alguns antropólogos chamaram de ‘esferas de troca’. Caça se troca por caça, não por animais domésticos; menos ainda por produtos agrícolas; nem por dinheiro (mas exatamente no último caso ocorrem exceções transgressivas).

Repartir a carne com os vizinhos diminui as diferenças entre os caçadores de mais sucesso e aqueles menos felizes, assim como redistribui o rendimento da caça entre casas com caçadores mais numerosos e mais jovens, e entre casas mais velhas e com menos caçadores. Dessa maneira, equaliza as casas que estão em posições diferentes no ciclo de desenvolvimento dos grupos domésticos. A vizinhança também contribui para diminuir os efeitos da imprevisibilidade da atividade da caça, socializando por assim dizer os resultados

---

<sup>88</sup> Dados espaciais e quantitativos sobre o circuito da vizinhança são objeto de pesquisa em curso por Augusto Postigo; cf. Almeida 1993.

da busca na floresta ao longo do tempo. Com a vizinhança, diferentes caçadores atuarão como se fossem uma só equipe, que divide os resultados daquele que obteve sucesso; ou diferentes grupos domésticos poderão alternar-se ao longo do tempo, reduzindo a frequência com que cada um deles necessita *procurar*. Observe-se que a prática da vizinhança leva a aumentar o valor da *caça* propriamente dita em relação à *embiara*: porco do mato ou um veado são considerados “*caça de vantagem*” pois podem ser vizinhada com toda a comunidade e comida por vários dias, de modo que embora muitos caçadores apreciem mais o sabor da carne de uma presa pequena – as *embiaras* tais como *paca* ou *nambus* - eles dizem preferir caçar os animais maiores, pois assim podem dividir com os parentes e amigos vizinhos.

A vizinhança pode ser vista como um dispositivo de redistribuição e de regulação da atividade de caça. Ela redireciona os produtos que vêm do ‘mercado da floresta’ tratando os agentes como uma coletividade para a coleta e para o consumo; além disso, ela está de acordo com a legislação que interdita a comercialização da carne da mata. Pode-se dizer talvez que o mecanismo de distribuição material da carne de caça através das redes de vizinhança é um mecanismo para estabelecer unidades de coleta e de consumo coletivas, no interior das quais há cooperação em vez de competição pelo acesso aos recursos; a vizinhança faz com que o morador dessa unidade de conservação de uso direto proceda, em relação aos recursos, como se fosse parte de uma pequena cooperativa de produção e de consumo.

O mecanismo da vizinhança é também eficiente mecanismo para que a carne não seja desperdiçada. O consumo no âmbito da vizinhança, associando estreitamente a caçada ao consumo e à redistribuição igualitária entre moradores, justifica também a retirada de um ‘vidente’ da mata perante a *Caipora* (a dona das caças)<sup>89</sup> ou perante Deus, conforme o ponto de vista adotado pelo morador, assim como perante as leis do país. Há assim uma moralidade local que reforça a aplicação da lei. O esquema de vizinhança combina-se a outros dispositivos, tais como as regras do Plano de Utilização (da Associação) que interdita a caça com cachorros, e cujo caráter equalizador já foi mencionado acima, e regras tais como o procedimento de não atirar sem ter certeza da presença do animal. Os cachorros

---

<sup>89</sup> A figura da *Caipora* como a dona das caças foi um dos principais assuntos explorados no Capítulo IV: “As ciências e a economia simbólica das negociações entre homens e animais na REAJ”.

caseiros<sup>90</sup> defendem a família e os animais do terreiro contra os predadores silvestres que competem com os caçadores humanos; ao alimentar-se das vísceras e dos ossos, os cachorros consomem o que resta da caça, evitando em particular que os ossos sejam eventualmente objeto de insulto, gerando enrasco ou panema<sup>91</sup> para o caçador: sujar ossos com urina, sangue e cinzas, ou ainda queimá-los, é uma das causas do enrasco de um caçador.

A vizinhança constitui um grupo local de parentes e afins entre os quais há um estreito sentimento de comunidade; cria uma estrutura social local por meio de atos, regularizando a repartição dos bens proporcionados ‘por Deus’ e acessados graças à permissão do ou da Caipora na mata. Essa estrutura precisa ser realimentada constantemente pelos atos de troca. Pois se alguém deixa de vizinhar, ou não segue as regras de partilha já instituídas, isso dá origem a constrangimentos e conflitos entre os grupos de moradores envolvidos. Esses conflitos podem ser a origem da separação espacial das casas que antes *vizinhavam*. Além disso, se surge a suspeita de que a carne destinada as casas com quem se vizinha foi objeto de tratamento desrespeitoso que pode trazer panema para o morador da casa doadora, essa suspeita pode dar origem a retaliação (pois a cura do *enrasco* pode ela própria afetar a saúde do seu causador, se não forem tomadas precauções devidas) e finalmente pode resultar na ruptura das relações sociais estabelecidas.

Dessa forma as relações entre vizinhos se atualizam em particular por meio da circulação da caça, além de se atualizarem em outras atividades cooperativas como a cooperação no trabalho em roçados ou nas atividades de extração comercial (coleta e beneficiamento do látex, por exemplo). Distingue-se porém das demais porque, enquanto em atividades agrícolas contam-se precisamente dias e meios-dias de trabalho, e se é um dia de criança ou de adulto, havendo compra e venda monetária de animais domesticados (boi, carneiros, porcos, galinhas e patos), a vizinhança é regida por regras sociais de reciprocidade generalizada, e é separada das atividades comerciais. Constitui-se, para utilizar a linguagem da antropologia econômica, em uma esfera de troca separada da esfera de troca que abrange animais domésticos, produção agrícola e mercadorias importadas, no

---

<sup>90</sup> Embora a caça com cachorro seja proibida a presença desses animais é comum nas casas da REAJ. Depois da proibição da caçada com cachorros a presença desses animais está restrita ao perímetro doméstico, como já foi abordado no Capítulo V: “De tudo no mundo tem do manso e do brabo”.

<sup>91</sup> Como vimos no Capítulo IV caçador *panema* é o oposto de caçador *feliz*.

interior da qual tudo é permutável por tudo, e todas as coisas, inclusive o tempo de trabalho, podem expressar-se em dinheiro.

Isso significa que critérios como custos de produção (quanto tempo, ou quanta munição, foi gasto por quem), ou valor de mercado (quanto custaria, se comprado no mercado clandestino das cidades, aquele animal), ou ainda de oferta e procura (qual é o bem mais escasso, ou mais desejado, a farinha ou a carne?) não regulam diretamente as práticas de caça. É claro que o custo de caçar (instrumentos e munição) e o tempo do evento de caçada são fatores limitantes da atividade, da mesma maneira como as necessidades reconhecidas de consumo do grupo local levam a uma meta coletiva de provisão. Mas esses critérios não são aplicados como o seriam em uma atividade empresarial; a economia é aqui subordinada à sociedade, e não o inverso. O critério que orienta a vizinhança de caça pode ser explicitado numa formulação que não faz violência aos fatos: 'a cada um de acordo com suas necessidades, a cada um de acordo com sua capacidade'. Em outras palavras, vemos aqui que não só o sujeito de direitos (aqui, sobre recursos cinegéticos) é coletivo; mas também o modo de distribuição do recurso apropriado é coletivo, ou, mais precisamente, o modo de distribuição desse recurso é coletivizado em escalas variáveis no interior de redes de redistribuição que são áreas de vizinhança.

### **A caça: motivo de "questões"<sup>92</sup>**

A atividade da caça é estopim de muitos conflitos na vida dos seringais do Alto Juruá. Os conflitos podem se dar: entre os próprios moradores; entre os moradores da Reserva e vizinhos de fora dela (como por exemplo, os moradores de Marechal

---

<sup>92</sup> Os moradores da Reserva costumam chamar de "questões" os conflitos mais complicados de resolver e que normalmente duram bastante, esses podem envolver vizinhos, parentes e até pessoas de fora da Reserva. Geralmente nas *questões* ambas as partes publicizam suas divergências a fim de conquistarem aliados e com frequência há a necessidade de envolver uma arbitragem externa para a resolução desses tipos conflitos.

Thaumaturgo e os grupos indígenas vizinhos) e num nível mais micro-social, entre o caçador e a caça<sup>93</sup>.

### As “questões” internas

A atividade cinegética dirige-se a animais em movimento, que transitam por um território sem cercas e sem limites geográficos fisicamente demarcados. Animais ‘andarilhos’, em bando ou individualmente, durante a fuga ao caçador ou em perambulações maiores, cruzam as fronteiras das *matas* de uma colocação – onde a rigor apenas o *seio* das estradas de seringa pertencem inambiguamente a uma única unidade familiar que as explora, e onde áreas típicas de caça são regiões *entre* colocações, em geral nos *centros*, locais distantes da margem do rio. Essas áreas são de uso comum às colocações que se limitam aproximadamente com esses ‘centros’. Esse fato dá origem a diversos tipos de conflitos ou ‘questões’. Não se trata aqui das invasões comerciais, e sim de questões internas aos próprios moradores.

Uma das origens de conflitos locais diz respeito ao acesso a zonas de baixa densidade humana ou desabitadas. A teoria da maioria dos monitores de caça é que os animais de caça existem em maior quantidade em locais “*devolutos*”, isto é, em áreas desabitadas, e nas nascentes dos rios e igarapés que ficam longe da margem dos rios principais. Matas de regiões devolutas são também chamadas de “*matas vadias*” e são as matas mais distantes das colocações. A expressão vem do fato de que, no passado, dizia-se de colocações de seringa que não eram ocupadas que estavam “*vadiando*”, ou sem uso. A acentuada mobilidade espacial dos moradores amiúde é motivada pela busca de lugares ‘bons de rancho’, gerando o abandono de colocações ‘ruins de rancho’. Estas colocações passavam a ‘vadiar’, e ao longo do tempo um conjunto de colocações ‘vadias’ podia readquirir produtividade. Um mapa da distribuição das habitações da reserva mostra que, de fato, áreas sem uso (tomando-se como áreas de uso o raio utilizado normalmente por residências para exploração de seringueiras e para por roçados) formam uma área entre o rio Juruá e o Tejo, na margem direita do Juruá (com a redução da ocupação do rio São

---

<sup>93</sup> Esse tipo de conflito foi pauta presente no Capítulo V, especialmente da seção “A batalha entre cristão e caça”.

João), e entre o Juruá e o Amônia-Arara (observe o Mapa 02 para melhor compreensão do texto), na margem esquerda. Essa zona já foi proposta como zona de ‘refúgio de caça’ em uma proposta de zoneamento discutida pela Associação na década de 1990.<sup>94</sup>

Dessa forma, os habitantes mais próximos a essas áreas possuem colocações conhecidas como “*lugares bons de rancho*”, tendo acesso a essas matas devolutas. Muitas pessoas dizem que a melhor região de caça de todo o território da REAJ fica “*pelos bandas do Alto Caipora e do Alto São João*”. Essas regiões são praticamente desabitadas, e limitam-se ao sul com áreas indígenas e com florestas de baixíssima densidade demográfica no Peru. Apenas nas proximidades da foz desses rios, que desembocam no Juruá, existem comunidades. Os moradores dessas comunidades, bem como os da margem esquerda do rio Tejo, são freqüentadores dessas ‘matas devolutas’. Entretanto, essa zona é também alvo de caçadores que não habitam a Reserva. Seu Pitanga, liderança local em uma comunidade do rio Caipora, dirigiu-se a uma reunião da ASAREAJ para pedir a inclusão na pauta as questões das caçadas invasoras nas regiões do Alto Caipora e Alto São João. Seu Pitanga dizia que em nome da comunidade do Caipora ele exigia uma postura da ASAREAJ perante esses casos de invasão.

Nas matas da margem do rio Arara o mesmo problema é identificado pelos moradores das comunidades desse rio. Esses alegam que os vizinhos das colocações ao longo do Juruá e da bacia do Tejo (principalmente os da proximidade da Vila Restauração) freqüentemente realizam caçadas grandes nas áreas de caça do Arara. Os moradores desse rio podem avistar os *tapiris* construídos pelos *caçadores de outros cantos* e esses são a prova da estadia de gente nessas áreas em um grande intervalo de tempo, o que deixa as famílias das redondezas preocupadas. Eles dizem que os *caçadores de outros cantos*

---

<sup>94</sup> O que constitui ‘área de uso’ de um grupo de moradores? Um dos critérios possíveis é considerar para esse fim a área abrangida pelas estradas de seringa, ao longo das quais se dava o trajeto cotidiano dos seringueiros, e em cujo ‘seio’ situavam-se os roçados, outro foco do trajeto de trabalho do seringueiro e de familiares. A área de estradas de seringa medidas por Laure Emperaire oscilou em torno de 400 ha, com cerca de 400 árvores. Podemos supor que o formato das estradas é aproximadamente circular, e que cada estrada parte da morada dos seringueiros e volta a ela novamente, podemos considerar o diâmetro do círculo como o afastamento máximo do seringueiro em relação ao centro da morada. Isso significa que um seringueiro faria em cada estrada um trajeto de 12 km, afastando-se 1,9 km da casa (diâmetro de território com perímetro de 12 km). Uma colocação com um raio de uso de 1,9 km teria área total de cerca de pouco menos de 12 km<sup>2</sup>. Essa área por colocação (isto é, por grupo de moradores) comportaria duas casas com 6 km<sup>2</sup> (600 ha) de área de uso cada.

deveriam tirar a caça das matas próximas as suas casas e não invadir as *'matas dos outros'* para acabar ou espantar a caça ali presente.

Uma idéia que está surgindo para resolver esse tipo de caçada indesejada é a inclusão de um mapa de delimitação das áreas de caça permitidas a cada comunidade no Plano de Utilização da Reserva. Esse mapa definiria um raio para a realização da atividade cinegética para cada caçador próximo à habitação do mesmo. Essa medida será provavelmente criticada pelos moradores que não ocupam hoje colocações vizinhas daquelas que são *'boas de rancho'*; por outro lado, os moradores que a defendem poderiam alegar que a redução da pressão sobre as zonas *'devolutas'* ou de *'refúgio da caça'* conservaria a fonte dos animais que transitam pelas demais áreas, beneficiando assim a todos. Devemos lembrar aqui que uma proposta nesse sentido já foi feita nos anos de 1990, com apoio do então presidente da ASAREAJ, Francisco Barbosa de Melo, para criar um zoneamento da reserva, distinguindo nele áreas que deveriam permanecer como *'devolutas'*, isto sem habitações permanentes e sem acampamentos provisórios de caça (Mauro Almeida, comunicação pessoal). Essa proposta congelaria a distribuição atual das áreas *'devolutas'* ou de *'refúgio de caça'*, impedindo novas moradias, acampamentos de caça e expedições de equipes de muitas casas. Ela imporá uma limitação tanto aos moradores distantes como aos vizinhos, embora essas limitações (como proibição de acampamentos e de equipes grandes) tenham um efeito mais restritivo a caçadores que vêm de colocações distantes às zonas de refúgio. Trata-se em suma de um ponto em discussão.

Outro tipo de questão acerca da atividade cinegética freqüente em território da Reserva diz respeito à caçada de armadilha. Esse tipo de caçada pode ser perigosa caso o caçador seja descuidado e coloque a espingarda para armadilha em local de fácil acesso por crianças e adultos em passagem. Na comunidade Pifalhão, as margens do rio Arara, as famílias residentes acordaram que as armadilhas só podem ser colocadas na boca da noite, permanecerem armadas durante a madrugada e devem ser retiradas logo cedo no dia seguinte.

Os conflitos de que trata essa seção não dizem respeito primariamente ao confronto com a caça comercial. Tratam antes de princípios de justiça no acesso a zonas melhores de caça, e por outro lado à contenção desse acesso por meio da imposição de

direitos diferenciados entre os moradores, ou por algum outro sistema. Esses princípios, porém, pressupõem aqui que o acesso de não-moradores seja interdito. Em outras palavras, a noção local de que a floresta é o ‘nosso mercado’ implica a idéia de que há direitos sobre esse mercado que são vistos como exclusivos para uma população residente tradicional. Para além das restrições morais-culturais, há especificações de direitos associados ao uso de territórios. Assim como o território onde moradores colocam seus roçados é visto como objeto de direitos, mesmo depois que os roçados se convertem em capoeiras, o território onde um grupo local realiza atividades de caça habituais é visto como objeto de direitos costumeiros (Almeida e Pantoja, 2000 e Luna, 2003).

O uso compartilhado de recursos como a fauna é de longe algo harmonioso por si só. Reegrar o acesso individual e comunitário a esses recursos, no interior de uma área coletivamente apropriada, é parte de um processo dinâmico e transformador dos próprios costumes e dos agentes polifônicos em cena. Desse cenário de conflitos podem surgir negociações criativas e interessantes à conservação de UCs de uso sustentável.

### **As "questões" com a caça predatória**

*Caçada predatória* é como os moradores da Reserva denominam as caçadas comerciais. Elas são em primeiro lugar as ‘*caçadas de invasão*’, que são aquelas praticadas por pessoas de fora da Reserva, geralmente moradores de Marechal Thaumaturgo, que sobem os rios com o intuito de descê-los, durante a noite, facheando ou, menos freqüentemente, montando acampamento e passando dias nas matas distantes das margens, caçando. A *caçada predatória* também pode referir-se, segundo moradores da região, a atividades de moradores da Reserva, geralmente em cumplicidade com pessoas de fora da Reserva, que caçam em grandes quantidades e que, com auxílio destas, vendem o produto em Marechal Thaumaturgo. Embora a Lei de Crimes Ambientais, assim como a Lei de Proteção à Fauna Silvestre, proibam sem ressalvas a caçada comercial profissional, ou venda da carne caçada, permitindo apenas a caçada de subsistência, tem sido comum a cumplicidade de moradores urbanos com a ‘caçada predatória’.

Há estímulos para a compra de carne também no interior da Reserva. Em comunidades de dentro da Reserva consideradas como ‘ruins de rancho’, é possível obter carne de animais maiores com caçadas à distância, ou de amigos e parentes que moram em lugares melhores de rancho, ou ainda comprando a carne de caça em visitas a Marechal Thaumaturgo. Isso porque a sede municipal, que abriga açougues e mercadinhos que oferecem carne de gado, também possui um mercado clandestino de carne de caça. Contudo comprar carne de caça em Thaumaturgo oferece um obstáculo financeiro e também de transporte para moradores da reserva. Nem toda carne de caça vendida em Marechal Thaumaturgo é oriunda das matas da Reserva do Alto Juruá, mas é sabido que existem caçadores na Reserva que vendem o produto na antiga Vila Thaumaturgo.

Dado o papel da ‘Vila’ como mercado para o produto da caçada predatória, é natural que encontremos querelas sobre caçadas invasoras e predatórias nos rios Arara e Amônia, localizados próximos a Marechal Thaumaturgo. Os fiscais colaboradores das comunidades localizadas nessas bacias estão sempre sendo solicitados para resolverem *questões* e aplicarem advertências. Como já foi dito antes, os fiscais colaboradores não recebem auxílio financeiro para exercer esse papel, agem conforme as necessidades se apresentam. Como essa figura existe, na forma atual, desde 1994, hoje muitos dos fiscais já conquistaram legitimidade em suas comunidades. Entretanto o poder de fiscalização dessas pessoas é limitado a fazer advertências e a formular denúncias. Os fiscais colaboradores não têm poder de polícia, ou seja, não têm autoridade para autuar caçadores ilegais, sejam esses moradores da Reserva ou não. Dada a ausência de ação nesse sentido por parte de autoridades municipais, essa responsabilidade fica a cargo do IBAMA, como órgão federal. O IBAMA deveria agir segundo denúncias feitas pelos fiscais colaboradores, corroboradas pela diretoria da ASAREAJ.

Vejamos agora como atua um fiscal colaborador em sua comunidade – Seu Lico. O rio Arara é um afluente do rio Juruá. Seu curso é paralelo ao do rio Amônia, que marca os limites da reserva ao Norte (vide Mapa 2), e sua foz fica próxima à sede municipal. Por esse motivo, suas águas são agitadas por canoadas de forasteiros que sobem o rio a fim de realizar a atividade venatória. Do porto de sua colocação, Seu Lico tem o costume de abordar qualquer canoa estranha que transite por ali, pedindo para que os ocupantes parem e subam para conversar com ele. Nessa conversa, ele pergunta sobre o objetivo de viagem,

e, caso conclua que se trata de “invasores” que irão realizar a “caçada predatória”, ele aconselha a desistência da atividade, ou desautoriza a viagem de subida. Poderá ainda intimidar os ocupantes das canoas a encostar em seu porto ‘na baixada’, para fiscalizar o conteúdo das canoas e averiguar se elas transportam carne de caça.

Esse modo de operação de um fiscal colaborador se dá a partir de sua própria residência, com apoio de um grupo local de parentes e vizinhos. Desprovido de poder de polícia, o fiscal-colaborador opera a partir de negociações pessoais, de argumentação e de convencimento. A autorização dada a caçadores ‘de fora’ a seguir viagem, sob a suposição de que se trata de caçada para alimentação própria, é muitas vezes um acordo entre conhecidos, envolvendo amigos e parentes que residem fora do perímetro da Reserva, mas desejam alimentar-se de carne de caça. Muitas vezes esses caçadores ‘de fora’ que são conhecidos ou antigos residentes repartem o produto da caçada com os moradores locais; outras vezes, são acompanhados por esses moradores, que aproveitam a ocasião para ir até as matas mais distantes e sempre melhores de rancho. Assim, um fiscal colaborador realiza compromissos eventuais entre a imposição absoluta da regra e exceções para parentes e amigos – nesse caso, trata-se de um compromisso entre a proibição da caçada por ‘invasores’ de fora e a noção de que antigos moradores têm direito a consumir a carne do ‘mercado da mata’.

Exemplificarei as ‘questões’ acerca das caçadas predatórias com duas cartas escritas por Seu Lico em seu papel de fiscal colaborador do IBAMA. A primeira é uma carta de advertência a um infrator; a segunda é uma carta de denúncia ao IBAMA acerca de um infrator, após o insucesso de conversas e cartas de advertência. Num certo domingo, dois moradores do rio Amônia, próximo ao Arara, solicitaram a intervenção do fiscal colaborador. Segundo eles, um morador da comunidade fazia “caçadas irregulares”. Seu Lico enviou então a seguinte carta ao morador que chamaremos aqui de “Chico Viúvo”<sup>95</sup>, habitante da comunidade que batizamos aqui com o nome igualmente fictício de “Belas Águas”:

---

<sup>95</sup> Os nomes dos caçadores não serão enunciados, pois minha intenção não é acusar tais pessoas, assim os nomes foram ocultados ou transformados em nomes fictícios. Ademais, enunciar esses nomes não traria nenhum elemento diferencial as minhas análises.

*“Senhor Chico Viúvo”,*

*Estou informado que o senhor está caçando irregularmente, matando caças para vender em Thaumaturgo. Mesmo assim, se for verdade saiba o senhor que isso é proibido por lei federal deste país. Aliás, dentro dessa Reserva o regime é extrativista, dessa maneira o senhor fica ciente que vai parar na justiça e isto não é legal para o senhor. Praticando essa caça irregular o senhor acaba por prejudicar os moradores da comunidade Belas Águas. Essa carta é uma advertência, pois como fiscal colaborador do IBAMA posso e devo fazer isso, assim se o senhor continuar praticando esse tipo de caça irregular encaminharemos a questão para a justiça federal e assim o senhor poderá perder o direito de uso de sua colocação.*

*Espero a sua compreensão.*

*Antonio Pereira da Silva (Fiscal colaborador do IBAMA)”*

A segunda carta é uma denúncia de transgressão feita ao IBAMA – CNPT de Cruzeiro do Sul pelo mesmo fiscal colaborador a outro morador (que chamamos aqui de “Manuelzão”) residente de uma colocação no rio Arara. Antes de redigir essa denúncia, o fiscal colaborador teve várias conversas com o caçador em questão, sem que seus conselhos e advertências verbais surtiram efeito. De fato, as conversas podem ter piorado a situação, ao gerar mal-estar entre as famílias vizinhas. Ademais, o fiscal colaborador contou que há algum tempo fiscais do IBAMA haviam estado na área e “*deram uma dura*” no acusado, mas isso não teria resolvido a situação.

*“Município de Thaumaturgo, 24 de abril de 2003”.*

*Reserva Extrativista do Alto Juruá*

*Rio Arara*

*Prezado Sr. Figueredo,*

*Venho por meio desta comunicar-lhe que o invasor na pessoa de Manuelzão continua com as mesmas desobediências, usando caçadas predatórias. Além disso, ele traz pessoas de fora da Reserva para fazer caçadas predatórias. Estou levando ao conhecimento desse órgão federal (IBAMA) como denúncia para que o mesmo tome as devidas providências, quanto mais breve*

*possível. O mesmo Manuelzão está dizendo que em breve irá trocar de colocação para uma área mais acima da atual, ainda dentro da Reserva, antes que isso aconteça precisamos da contribuição desse órgão federal (IBAMA). Além disso, a própria comunidade está se achando ofendida pelas atividades predatórias deste senhor. Ao pedido dessa comunidade o afastamento do mesmo invasor desta área. Essas pessoas são: [segue-se lista dos nomes dos moradores de comunidades ao longo do médio Rio Arara].*

*Antonio Pereira da Silva (Fiscal colaborador do IBAMA)”*

A segunda carta foi entregue pelo fiscal colaborador ao funcionário do IBAMA. A resposta foi que a denúncia não poderia ser aceita, pois deveria ter a assinatura da ASAREAJ.

Os episódios ilustram tanto a dinâmica de fiscalização, na primeira carta dirigida a um morador do rio vizinho por solicitação de pessoas da comunidade do acusado e na segunda, por uma denuncia em nome de toda a comunidade representada pelo fiscal colaborador, como os conflitos e desencontros que podem ocorrer entre os procedimentos do fiscal morador, de um lado, e a atuação do IBAMA e da Associação.

O caçador-invasor ou o caçador-predador nas áreas fronteiriças, que têm em comum a finalidade comercial, precisa driblar os fiscais colaboradores, a ASAREAJ e a instituição governamental – o IBAMA. Para esse fim, podem usar relações pessoais com alguns dos termos desse triângulo: relações pessoais com o próprio fiscal, ou com membros da diretoria, podem ser utilizadas para obter permissões. A fiscalização é mais efetiva, contudo, quando se dá contra invasores de fora que entram numa colocação cujos moradores atuam coletivamente. Ao afirmar que “*cada morador é fiscal de sua colocação*”, o Plano de Utilização da REAJ legitima a atuação dos moradores que defendem seu território de invasores.

O discurso dos moradores da Reserva sobre a floresta como o ‘mercado do seringueiro’, assim como é usado para legitimar a atividade de caça pelos moradores da Reserva, é também acionado para deslegitimar as caçadas “irregulares”, “predatórias” ou “criminosas” realizadas pelas pessoas que moram no perímetro urbano do município de Thaumaturgo. Eles dizem: “*Lá [referindo-se à cidade] eles têm de um tudo no mercado, se hoje não tem carne, tem bolacha, tem conserva, tem macarrão e aqui a gente só tem a*

*floresta e o nosso trabalho mesmo.*” Segundo esse ponto de vista, moradores das cidades não precisam de fato recorrer aos animais da floresta, já que podem comprar aquilo de que precisam. Além do mais, para quem mora na cidade é indiferente a etiqueta do morador que se defronta diariamente com a batalha na mata, com a presença dos seus donos, e com as exigências da reciprocidade local. Finalmente, a luta contra a invasão da floresta pelo mercado da cidade aponta também para o interesse de preservar o patrimônio recebido para as gerações futuras.

### **Conclusões**

Dessa forma é possível concluir que o uso dos recursos faunísticos pelos moradores da Reserva Extrativista do Alto Juruá não é feito de maneira descontrolada. Há regras costumeiras que disciplinam a caça. Há um controle simbólico do acesso aos animais que vivem na mata, como vimos nos demais capítulos. Um grupo de moradores passando por um processo de formação no monitoramento da caça. Existe, além da fiscalização governamental<sup>96</sup>, a figura do fiscal colaborador relacionado ao IBAMA, personalidades importantes e com papel de liderança local. A *“floresta como mercado”* está sujeita a regulações de ordem simbólica e de práticas sociais da organização local e nacional. A atividade cinegética, apesar de representar uma pressão ambiental e suscitar questões éticas e moral, é matizada, regulada e principalmente pensada pela população da Reserva do Alto Juruá.

Aqui quero reforçar a idéia de que o plano de manejo de fauna silvestre proposto no manual do CNPT, cuja idéia mestra é a comercialização de animais silvestres oriundos

---

<sup>96</sup> Em 2004 foi instalada uma base militar do 61 BIS em Marechal Thaumaturgo. Os militares alojados nessa base têm como principal missão zelar pela fronteira Brasil – Peru e controlar o tráfico de entorpecentes que é favorecido pela rede hidrográfica da região. Ademais, os dirigentes do IBAMA em Cruzeiro do Sul instruíram os militares em serviço na região a trabalharem arduamente também na fiscalização do transporte clandestino de madeira e carne de caça. Medida que agrada os Ashaninka do Rio Amônia, povo que vem lutando na justiça e junto à sociedade civil contra os madeireiros peruanos. Todavia, até março desse mesmo ano, época em que estive por lá, a base militar de Marechal Thaumaturgo não havia realizado nenhuma apreensão de recursos florestais. A fiscalização acerca do transporte clandestino de recursos florestais é realizado por meio de blitz diárias em perímetro da Reserva do Alto Juruá - Foz do Tejo e Foz do Arara - assim como fora dela.

de cativeiros em regime semi-extensivo de criação, não é adequado para a realidade da REAJ, pelo menos não da maneira como vem sendo apresentado. Essa medida faria com que a caça passasse a ser apenas um valor de uso, a caça passaria a ter outra razão simbólica – a do mercado financeiro, se tornaria exaustivamente recurso protético e fonte de renda. Essa resignificação do valor da caça poderá facilmente promover uma quebra nas redes de sociabilidade de caráter igualitário (pelo menos em nível monetário) existente na Reserva do Alto Juruá e detonar essas mesmas redes que junto às normas de uso garantem a exploração responsável dos recursos. Isso, sem falar nas imprevisíveis alterações na dinâmica ambiental das relações entre populações vegetais e animais da floresta amazônica que esse tipo de manejo, proposto pelo CNPT, pode causar.

As populações tradicionais da floresta integram organizações sociais formadas por grupos domésticos relacionados entre si e que ocupam territórios contíguos; essas organizações locais são ao mesmo tempo estilos de vida, unidades de consumo e agentes coletivos de manejo da floresta. Transformações pontuais nesses sistemas podem afetar simultaneamente todos esses aspectos: elas incidem sobre as bases morais da relação entre caçador e presa, sobre a defesa do território e dos recursos compartilhados em comum, e sobre o igualitarismo na distribuição dos benefícios da diversidade biológica local. Transformar o ‘mercado da floresta’ em um ‘mercado para a cidade’ significa uma transformação econômica, social e ecológica, mas também uma ruptura política: o enfraquecimento da auto-administração dos bens coletivamente gerenciados na reserva.

Entendo que a formulação e aplicação de um plano de manejo da fauna silvestre na região do Alto Juruá sejam importantes para a conservação da biodiversidade e garantia da qualidade de vida da população local, contudo, creio que essa formulação não pode ignorar a participação dos moradores da Reserva, o trabalho dos monitores locais e muito menos as representações sobre fauna na cosmologia local.

De forma geral nas Reservas Extrativistas e especialmente na REAJ combinam-se (1) um sistema de propriedade estatal, (2) um sistema de direitos coletivos (concessão de uso à Associação); (3) um sistema de direitos de uso familiares. Combinam-se ainda nas Reservas Extrativistas leis ambientais que se aplicam de maneira geral (como a proibição de desmatamento à margem de rios, e as leis que regem o uso da fauna silvestre), os

regulamentos que constam no Plano de Utilização, e as regras do costume que operam na vizinhança. Um efeito desse pacote de direitos e de princípios é a flexibilidade para que diferentes agentes sociais interpretem diferentemente as regras e coloquem-nas em prática segundo estratégias também diferenciadas.<sup>97</sup> Trata-se portanto de um regime de direitos múltiplos; que se comporta como uma arena onde entram em conflito orientações vindas do estado e decisões tomadas localmente, e onde a associação de moradores, como instância intermediária entre esses dois planos, sofre pressões de baixo e de cima. As Reservas Extrativistas constituem-se assim em um regime fundiário em movimento, e não uma estrutura fixa. Esse movimento é a resultante de processos locais que interagem com decisões e políticas nacionais, e não um mero resultado automático dos costumes ou da tradição. Ou melhor dizendo, aquilo que se chama de ‘tradicional’, aqui deve ser entendido como processo de inovação que passa pela transmissão oral de informações, pela experimentação coletiva e pela reflexão cujo sujeito é, para usar a linguagem da comunidade informacional, uma ‘inteligência coletiva’.

\*\*\*

‘O desenvolvimento econômico é apropriadamente definido como o enriquecimento material do modo de vida do povo. A cultura desse povo é o objeto do desenvolvimento, não seu impedimento.’

(Marshall Sahlins, 2004: 71)

---

<sup>97</sup> Ver Luna (2003); Almeida e Pantoja (2000); Lozano Costa (1998) e Postigo (2003).

## Considerações Finais

Conforme apresentei no Capítulo III a caça na Reserva Extrativista do Alto Juruá é produção material de corpos, ela é satisfação de necessidades materiais e protéicas (biológicas), a carne é a comida que faz do homem um cabra forte, com saúde para ser um trabalhador. Sem a carne ou peixe não há *rancho*, as pessoas dizem que estão passando fome. A carne é o alimento nobre e substancioso, quando a quantidade de carne é pouca ela é preferencialmente oferecida aos homens e as visitas<sup>98</sup>. Isso me faz pensar que para os moradores da Reserva tanto a carne de caça como a especialização (“*dedicação do homem*”) na atividade cinegética são partes fundamentais na produção física e social dos seres humanos. Alimentar-se de carne é renovação da condição humana do ser que trabalha a natureza para complementar a criação de Deus e com *ciência* sabe aproveitar o mundo que ele criou. A idéia de que o trabalho humano é transformador da natureza, é enobrecedor e complementa a criação de Deus é uma leitura cristã do mundo, Keith Thomas (1988), brilhantemente, já nos lembrou isso.

Vimos também no Capítulo III que as preferências alimentares dos moradores da Reserva Extrativista do Alto Juruá sobre os animais da mata não é consensual, contudo a maioria diz não gostar da carne *fedorenta*, aquela que oferece *pixé*. Ora, geralmente as carnes pontuadas como portadoras de *pixé* são as carnes de animais predadores de outros animais. Disseram-me que o animal de maior *pixé* da floresta é a onça, que por excelência é o maior dos predadores. O quati também foi sugerido como um dos mais fedorentos, todavia vi janta feita de quati. A preguiça não é bicho que serve de rancho, mas não por ser *fedorenta*, no caso dela a única explicação dada pelos meus interlocutores moradores da Reserva para o não uso da mesma na alimentação foi: “*é assim, é nossa tradição, aqui ninguém não come desse bicho preguiça não.*” Minha hipótese nesse caso é que a lentidão do bicho preguiça incomoda os moradores da Reserva, assim como gente preguiçosa *não presta, é imoral*. O preguiçoso não serve para viver na floresta. Dizer que alguém é

---

<sup>98</sup> Vale sublinhar aqui que os moradores da Reserva ficavam surpresos ao pensar que eu, uma vegetariana há treze anos, tenho saúde, força e, segundo eles, sou alegre.

preguiçoso é uma grande ofensa. As crianças quando não obedecem as ordens de seus pais para fazer tarefas domésticas são ameaçadas pelos próprios pais de tornarem-se adultos preguiçosos. Os cristãos devem trabalhar sempre, descanso ficou para os *dias de domingo* e dias Santos. Lembremos também o caso do Erni (cf. o mesmo Capítulo III), funcionário do IBAMA, que mantém o hábito de comer os animais considerados pelos moradores da Reserva como sendo *imundos*. Por esse motivo as histórias da alimentação de Erni são motivos de piada entre os moradores da Reserva que riem dizendo ao próprio Erni que ele é um homem *seboso*. Nesses casos é a negação da troca substantiva com um determinado outro -- preguiçoso ou imundo -- que nos revela as possíveis trocas entre os animais da floresta e a população da REAJ.

Já no Capítulo IV vimos que a caça é por *felicidade*, “*quem é feliz caça menos e come mais*”. Um caçador feliz é aquele que sai para a mata e logo vê as caças, que não erra o tiro, e que volta para casa trazendo a janta da família satisfeito. As *caças* que ele avista são sempre *mansas* -- isto é, são avistadas por ele antes de fugirem -- e morrem facilmente depois de feridas. Nem todo caçador é feliz. Uma mata freqüentada por um caçador pode ser boa de rancho, mas ele pode demorar muito para avistar caça, a caça pode vê-lo primeiro e fugir, ou ele pode perder os tiros. A felicidade na caçada, portanto, não é uma característica objetiva associada a um local, a um tipo de floresta ou a uma estação do ano; ela é uma qualidade do próprio caçador. Por isso, um caçador pode ser feliz, enquanto o seu vizinho não é; e um caçador pode deixar de ser feliz na caça, tornando-se *panema* ou *enrascado*. Para o morador da floresta, o enrasco tem sempre uma causa. Essa causa é sempre uma ação humana: ou do próprio caçador, ou de algum vizinho ou vizinha. Essa ação é sempre uma conduta inadequada em relação ao corpo do animal já morto. Assim como o enrasco tem causas determinadas relacionadas a uma ação humana, há também meios para combatê-lo. Para se livrar do enrasco o caçador pode se valer de diversos meios, como a defumação, para a qual há diversos tipos de receitas.

Há gente que é feliz na caça por natureza. Mas há também meios para adquirir sucesso na caçada, como o uso de *cabojo* (ou *caborje*). O *cabojo* é comumente feito com a “*maçã*” que pode ser encontrada em qualquer animal, mas que preferencialmente é encontrada nos jabutis e nos veados. A *maçã* é uma bola de pêlos que se localiza mais facilmente no bucho dos animais. Outro meio para adquirir felicidade na caçada é fazer

*pauta* (ou pacto) com a Caipora, ou o Caipora. Fazer pacto com Caipora, ou Dono das Caças, ou ainda Mãe das Caças, exige muita coragem. A Caipora é temida pelos caçadores; fazer pauta com ela é considerado por muitos *coisa do cão* ou *porqueira*. A Caipora é um tipo de encanto que pode aparecer sob várias formas, como animal ou gente, e protege os animais da mata contra os caçadores “*que extraviam caça*”. É ela quem cuida dos bichos feridos e ela quem manda assombrações ao caçador que está caçando em dia Santo, ou praticando caçadas exploratórias<sup>99</sup>, por exemplo, matando mais do que pode carregar.

Então, existe entre os moradores da Reserva a noção de que *para todas as coisas do mundo Deus deixou um dono* e que as assombrações e a existência da Caipora, assim como de outros encantos, servem de *exemplo* para os humanos de má conduta. A partir desses dados compreendemos que habitam a floresta do alto Juruá seres dotados de subjetividades e intencionalidades. A sobrenatureza dos encantos – principalmente a figura da Caipora – e das divindades cristãs cria um campo de subjetivação entre caçador e caça (Viveiros de Castro, 2002), então a relação entre caçador e animal-presa é mediatizada pelos seres da sobrenatureza. A caçada é uma negociação social entre a tríade: humanos; animais e responsáveis pelos animais. Nessa negociação opera ainda a *ciência* de cada caçador, que como vimos é o *respeito* do caçador pelo jeito dele com a caça – é a *tradição* de cada um. Lembremos ainda da comparação feita por Seu Milton entre a Caipora e o Presidente da República; a partir dela podemos compreender que a lógica que orienta as ações da população da Reserva em relação aos animais da mata é pensada em termos de autoridade e figuras gerenciadoras. Portanto uma lógica análoga à das relações entre humanos e autoridades políticas ou mais amplamente, estrutura de poder.

Disso tudo podemos concluir que os temas da importância da etiqueta nas relações entre humanos e animais, das ciências e dos amuletos para ser feliz na caça e a comparação entre controle político de humanos e controle sobrenatural dos animais da mata corroboram a hipótese (cf. Capítulo II) de que os animais aparecem como sujeitos de relações (negociações) sociais das quais os humanos também são protagonistas.

---

<sup>99</sup> Vale lembrar o leitor que os caçadores que praticam caçadas de exploração são aqueles que não cumprem as normas do uso da fauna, ou seja: vendem a carne; vendem o couro ou caçam com cachorro. Ademais, o caçador preguiçoso que atira e não rasteja para procurar, deixando o animal quase morto na mata é também muitas vezes castigado pela Caipora.

Segundo Kaj Århem (1996 e 2001), os Makuna do noroeste amazônico colombiano acreditam que seus conhecimentos xamânicos garantem a reprodução dos animais e por consequência da humanidade, para o autor é esse o ponto diferencial entre humanos e não humanos na cosmologia Makuna, apesar desse grupo indígena não considerar natureza e cultura pertencentes a domínios diferentes. Århem (1996) afirma ademais que embora os Makuna reconheçam uma diferença entre os humanos e não humanos, eles não proclamam a supremacia da humanidade sobre as outras formas de vida para legitimar a exploração da natureza, ao invés disso, eles praticam a responsabilidade dos homens para com o ambiente e enfatizam a interdependência da natureza e da sociedade. Acredito que a ‘*eco-cosmologia*<sup>100</sup>’, descrita por Århem para os Makuna colombianos ecoa noções semelhantes às existentes nos antigos seringais da Reserva do Alto Juruá: ambos pensam a natureza como o ambiente de que dependem e por quem tem alguma responsabilidade. Acredito que a história da criação da Reserva e a luta dessa população contra o sistema de aviamento dos antigos seringais influenciaram bastante o atual sistema de uso da natureza nesse lugar e esse fato acaba por legitimar o extrativismo responsável que vem sendo praticado por essas pessoas.

Em outro texto desse mesmo autor, também sobre os índios Makuna, Århem (1993), conceitua que a *ecosofia* desse povo é “*transformacional e perspectiva*”. Aqui, vejo outras semelhanças com o caso da Reserva do Alto Juruá. Primeiramente vamos relacioná-las quanto a noção da perspectiva: para Århem (1993), *ecosofia* significa conhecimento ecológico convertido em crença ou filosofia da natureza investida de valor normativo, definição que vem ao encontro do que os moradores da Reserva chamam de *ciência da mata*. Como vimos nos Capítulos IV e V a relação entre humanos e animais na região do alto rio Juruá é *perspectiva*, pois os viventes têm intencionalidades, capacidade de realizar negociações e trocar perspectivas. Lembremos que as oposições *manso/brabo* e *predador/presa* não são fixas, e sim relacionais e ainda que há um paralelismo entre as versões *brabo* e *manso* dos seres no mundo, já que *brabo* e *manso* são classificações opostas que servem para qualificar humanos e não humanos. Ora, para os animais o humano caçador é sempre *brabo*, já para os humanos são os animais e os caboclos que são *brabos* (ao fugirem). Para um veado o outro veado – por ser da mesma *tradição* – é *manso*, assim

---

<sup>100</sup> Para usar o mesmo termo do autor a que me refiro (Århem, 1996 e 2001).

como, essas posições variam: ora é o caçador humano que acua as presas animais, outra ora, são os animais que “*botam os humanos pra correr*”. Em suma, há um dualismo manso/brabo que atravessa o mundo, que é relacional, e que depende de uma história do sujeito em relação e também da sua “*tradição*”.

Ainda justapondo-se os Capítulos IV e V percebemos que para os moradores da Reserva humanos e animais compartilham a natureza das intencionalidades, podendo ser mais ou menos brabos, por exemplo. Todavia, humanos e animais têm diferenças: o primeiro é cristão e o segundo não. Segundo alguns de meus interlocutores o marcador das diferenças entre humanos e animais é a *tradição* de cada vivente. Assim, a relação entre homens e animais na REAJ é uma relação que se dá: entre intencionalidades; em um campo subjetivo e entre sujeitos que pertencem a uma ontológica continuada e a uma mesma dimensão de condutas sociais. No Capítulo V falei em uma ontologia ‘do morar em’ (Ingold, 1996) na qual humanos e não-humanos convivem em um ativo, prático e perceptual enfrentamento. Daí concluir que o dualismo *cultura e natureza* é aqui transcendido enquanto domínios, não há dois conjuntos de coisas que se interagem, e sim apenas um, cheio de contradições e feito com a participação dos humanos e dos não-humanos, cristãos e não cristãos.

E aqui é hora de voltarmos a comparação que estava traçando entre minhas análises da REAJ e as formulações de Århem (1993). Segundo esse autor os Makuna do noroeste amazônico colombiano além de viverem num mundo *perspectivista* apresentam uma “*ecosofia transformacional*”<sup>101</sup>. Essa idéia me faz pensar que a relação entre humanos e não-humanos na REAJ, além de perspectiva, é também *transformacional* embora, não nos termos de Århem (1993). Ela é *transformacional*, sobretudo no sentido que dá Almeida (1999)<sup>102</sup>, pois tendo em vista a ontologia da floresta (ontologia “do morar em”) e a idéia de que a região do Alto Juruá é parte de uma área cultural em movimento (devido o complexo combinatório de influências cristãs e indígenas e as constantes ressignificações e trocas

---

<sup>101</sup> Para esse autor a *ecosofia* Makuna é *transformacional*, pois o cosmos é visto como o ambiente onde vive uma série de formas separadas que embora concentrem diferenças são todas realizadoras da recirculação contínua da energia vital e se transformam umas nas outras (Århem 1993).

<sup>102</sup> Embora o autor use o conceito de transformação, aliás, mais especificamente, o de *grupo transformador*, para discutir o relativismo na obra de Lévi-Strauss e não para fazer etnologia, peço licença (já concedida pessoalmente) para importá-lo. Acredito que possa ser profícuo pensar sob a luz desse conceito a cosmologia nas comunidades da Reserva.

com as etnias indígenas vizinhas), ela encerra a capacidade de “*tornar a diversidade compatível com a unidade*”. Penso os moradores da Reserva como operadores de um pensamento *sauvage*, pois eles são observadores participantes de uma pluralidade de mundos. Essas pessoas conquistaram um modo de viver na floresta que transita entre subjetividades diversas. Elas são capazes de conviver com *uma pluralidade de mundos que se transformam entre si para um mesmo sujeito; e de um mesmo mundo para uma pluralidade de sujeitos que têm a capacidade de se transformarem uns nos outros* (Almeida, 1999)<sup>103</sup>. As negociações e traduções que ocorrem nas relações entre humanos, animais e os responsáveis pelas coisas no mundo compreendem esse poder transformacional na prática cotidiana dos viventes da Reserva Extrativista do Alto Juruá. É a figura dos pequenos xamãs fragmentados, os tradutores práticos do sentido de estar no mundo, que aponta aqui (cf. vimos no Capítulo IV).

Uma outra conclusão importante retirada do Capítulo V é a noção de que o momento da caça é sobretudo uma batalha de conquista e nesses termos o conhecimento do caçador acerca dos animais faz-se muito importante. Todavia, como ocorre numa situação de guerra, o caçador defronta-se com um adversário dotado de qualidades de ação semelhantes às suas. Os animais não estão simplesmente na mata como se fossem alvos inertes a serem coletados; eles são agentes com seus próprios hábitos e com estratégias próprias.

É necessário, antes de tudo, conhecer bem os costumes dos animais para ser capaz de antecipar o que farão em seus próximos passos. Talvez isso explique o gosto por contar interminavelmente histórias de caçadas, como o fazem os caçadores: trata-se, nessas reencenações vívidas de eventos recentes, de compartilhar e comparar experiências em um confronto sempre repetido. Essas narrativas referem-se amiúde a indivíduos singularizados, pois caçadores experientes são capazes de acompanhar histórias de vida de animais que reencontram nas matas ao longo do tempo. Se hoje um caçador sai para a mata e encontra um rastro, mas não acha o indivíduo ou o bando que o deixou, ele tenta prever para onde o animal ou grupo se dirigiu, calculando onde estará no dia seguinte com base na velocidade

---

<sup>103</sup> Mauro Almeida lança mão do conceito relativista do estruturalismo diferenciando-o do estruturalismo cultural e definindo-o como a ciência que mantém os invariantes em suas traduções – evitando assim que essa não caia em um solipsismo.

de marcha da espécie. Caçadores são capazes de observar as pegadas e outros vestígios deixados por animais e, depois de identificar, por exemplo o bando de porcos caititus, de dizer quantos indivíduos tem o bando, o que comeram, o tamanho aproximado de alguns deles, o momento em que passaram pelas matas visitadas pelo caçador e onde deverão estar no momento presente. Muitas vezes os caçadores trocam informações sobre a movimentação das *caças* na mata, de tal modo que o caçador que hoje não trouxe nada para casa pode ajudar, com sua narrativa ao final do dia, aquele que sairá amanhã.

*Arremedar* os animais da mata é uma das habilidades imitativas dos caçadores da REAJ, e que claramente envolve um exercício de observação do animal-adversário, reconhecido em sua alteridade, como alguém em que o caçador poderá reconhecer um sujeito como ele mesmo. Há caçadores capazes de *arremedar* várias qualidades de animais, não só *caças*, mas também aqueles que não lhes servem de alimento mas que ocasionalmente são encontrados na mata. A reprodução dos sons dos animais é tão perfeita que estes acreditam tratar-se de seus companheiros ou filhotes, e aproximam-se dos caçadores. Arremedar animais é uma estratégia -- entre outras -- muito eficiente para atrair nambus ou veados, por exemplo. Geralmente o caçador não vai à mata sem saber o que quer e o que pode esperar.

Dessa forma compreendemos que não basta o caçador querer coletar um recurso; trazer animais da mata para a casa requer habilidades estratégicas e táticas, apoiadas na *ciência* sobre mistérios da vida animal e também na experiência empírica cotidiana, e embasada em um profundo conhecimento sobre animais como sujeitos dotados de suas próprias estratégias e táticas. A *felicidade* na caça dependerá portanto de variações individuais e de pactos e talismãs, como de conhecimentos gerais de história natural que vêm de sua experiência direta, do aprendizado com pais e sogros, e da circulação de informações entre os caçadores. Na REAJ conhecimento biológico não é apenas representação acerca da vida animal, é uma forma de manejo em ação. A sapiência ecológica do caçador da Reserva Extrativista do Alto Juruá e suas experiências operam como estratégias econômicas-simbólicas de acesso e regulação dos recursos da floresta. Para esses caçadores conhecimento ecológico e social sobre o mundo animal é pré-condição e resultado do uso regulado do 'mercado da floresta'. Ademais alguns moradores/caçadores expressam uma preocupação conservacionista em relação ao uso da

floresta, especialmente da fauna. Vimos isso em algumas falas, como por exemplo a do Seu Lico: “*hoje, não caço mais como caçava, estou mais comportado com os bichos*”; na justificativa do tipo conservacionista dada à proibição da caçada com cachorro -- “*a consumação era maior que a reprodução*” --, e também na idéia, recorrente aos meus interlocutores da REAJ, de que o morador da floresta caça por *precisão*, pois *a floresta é o mercado do seringueiro*. Com isso fica claro que o que está em jogo é a noção de apropriação da floresta e de responsabilidade sobre ela.

Especialmente no último Capítulo vimos que para os moradores da Reserva as matas são como um mercado. Contudo a idéia da *floresta como mercado* pensa um mercado onde não circula dinheiro, mas que tem dono ou responsável, e onde é preciso agir como em casa alheia, com etiqueta e modos.

Assim, perspectivismo é aqui conceito que ilumina para além de um modo de representação acerca da vida animal, ele deve ser compreendido como uma forma de interação ecológica entre a população da Reserva e os animais. Todos esses dados vão ao encontro das formulações propostas por Eduardo Kohn (2002) para a população quéchua estudada por ele. Em primeiro, corroboram a noção de que há subjetividades envolvidas na atividade de acesso ao mundo da floresta e em segundo, há a teoria da floresta como o mercado do seringueiro. Na tese de Eduardo Kohn encontra-se a seguinte versão de nosso achado sobre “a floresta como mercado”:

*“O mundo da floresta é semelhante ao da cidade. Ambos são como repositórios [empórios] de vastas riquezas das quais os Runa têm um acesso restrito” (2002: 322, tradução minha<sup>104</sup>).*

A implicação disso é que a floresta é como uma cidade. A floresta contém riquezas acessíveis apenas a seus donos (figuras da sobrenatureza) e a pessoas que sabem comportar-se de maneira adequada, assim como a cidade contém riquezas acessíveis a pessoas que possuem dinheiro, ou que controlam a etiqueta urbana. O *mercado da floresta* é acessado através da mediação dos donos da mata; o mercado da cidade é acessado através da mediação de ‘donos de pessoas’ (detentores de poder-autoridade, detentores de dinheiro). O mercado da floresta é o momento da irrupção do governo e do dinheiro como

---

<sup>104</sup> No original: “*The world of the forest is similar to that of the city. Both are repositories of vast riches to which the Runa only have restricted access.*” (Kohn, 2002: 322).

mediação entre pessoas e animais – colocando-se tanto no lugar do modelo triádico tradicional, como de sua institucionalização pela Associação (que ao proibir a comercialização da caça, é perfeitamente compatível com o modelo Humano/Animal/Sobrenatural).

A idéia da *floresta como mercado*, mas um mercado com regras de acesso próprias, tem conseqüências importantes para a biologia da conservação, conforme as seguintes observações de Eduardo Kohn:

*“A abundância dos animais da floresta é imutável. O que varia é o acesso das pessoas em relação a eles. Alguns dos fatores considerados importantes pelos biólogos conservacionistas, como a densidade da população humana, a pressão de caça, as taxas reprodutivas dos animais caçados, não parecem estar diretamente relacionados à acessibilidade dos Runa à caça. [...] A perspectiva da biologia conservacionista implica que os humanos podem controlar a natureza [...], porém, os Runa não têm interesse em um controle desta natureza. Pelo contrário, eles querem regular as relações de acesso à natureza [...] os Runa só podem extrair as riquezas da natureza, assim como as riquezas da cidade, na medida em que estabelecem relações de acesso com os seres poderosos que controlam essas riquezas”* (2002: 344 e 345, tradução minha<sup>105</sup>).

Desse modo acredito que esse estudo contribui para o pensamento da 'antropologia da conservação' ancorada na antropologia dos demais temas, e sobretudo, contribui para o urgente diálogo entre os campos de reflexão da própria antropologia e os da biologia da conservação.

---

<sup>105</sup> “Animals of the forest exist in unchanging abundance. What is variable is people’s access to them. Factors deemed important for animal population viability by conservation biologists, such as human population density, hunting pressure, and the reproductive rate of the animals being hunted, are not seen to be directly linked to game availability th the Runa” [...] The perspective of conservation biology implies that humans can control nature. [...] The runa, however, have no interest in controlling nature in this sense. What they wish to regulate, by contrast, is their relationships of access to nature [...] the Runa can only tap the wealth of the forest, like the wealth of the city, if they establish relations of access with the powerful beings that control them” (Kohn, 2002: 344 e 345).

## Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Mauro.W.B. Dilemas da razão prática: simbolismo, tecnologia e ecologia na Floresta Amazônica. **Anuário Antropológico/86**. Brasília, 86, 1988.

\_\_\_\_\_. “As Colocações como Forma Social, Sistema Tecnológico e Unidade de Recursos Naturais”. **Terra Indígena**. Centro de Estudos Indígenas - UNESP Araraquara, 7(54), janeiro – março: pp. 29-40, 1990.

\_\_\_\_\_. Reservas Extrativistas como estratégia de conservação de fauna. In: Congresso Internacional sobre Manejo de Fauna Silvestre na Amazônia, 1, Anais, 1992.

\_\_\_\_\_. Rubber Tappers of the Upper Juruá River: The Making of a Forest Peasantry. Tese de doutorado, Universidade de Cambridge, 1993.

\_\_\_\_\_. “As Reservas Extrativistas e o Valor da Biodiversidade”. In: O destino da Floresta: Reservas Extrativistas e o Desenvolvimento na Amazônia. Rio de Janeiro: Ricardo Arnt (Ed). Relume Dumará, 1994, pp. 259-76.

\_\_\_\_\_. e MENEZES, Mário Assis. Acre-Reserva Extrativista do Alto Juruá. Em: Anderson A. (org.) O destino da Floresta: Reservas Extrativistas e o Desenvolvimento na Amazônia. Rio de Janeiro: Ricardo Arnt (Ed). Relume Dumará, 1994, pp. 165-225.

\_\_\_\_\_. “Guerras Culturais e Relativismo Cultural.” **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, 14(41): 5-14, 1999.

\_\_\_\_\_. e PANTOJA, Mariana Ciavatta. Justiça local: caça e estradas de seringa na Reserva Extrativista do Alto Juruá. Trabalho apresentado na 22ª Reunião Brasileira de Antropologia. Brasília: julho de 2000. ABA (mimeo.).

\_\_\_\_\_. ; CARNEIRO DA CUNHA, Manuela e SMITH, Maira. “Classificação dos animais da Reserva Extrativista do Alto Juruá pelos Seringueiros”. Em: CARNEIRO da CUNHA, Manuela e ALMEIDA, M.W.B. (orgs.) **Enciclopédia da floresta: o Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, pp: 419-429.

\_\_\_\_\_. ; COFFACI DE LIMA, Edilene, AQUINO, Terri Vale de e IGLESIAS, Marcelo Pedrafitá. “Caçar” Em: CARNEIRO da CUNHA, Manuela e ALMEIDA, M.W.B. (orgs.) **Enciclopédia da floresta: o Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, pp: 311- 335.

\_\_\_\_\_. ; SMITH, Maira; COFFACI DE LIMA, Edilene; MENDES, Margarete; PIYÁKO, Moisés; AQUINO, Terri Vale de e ANDRADE, Alexandre. “Bichos de Cabelo” Em: CARNEIRO da CUNHA, Manuela e ALMEIDA, M.W.B.

- (orgs.) **Enciclopédia da floresta: o Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, pp: 455 – 509.
- \_\_\_\_\_. “Direitos à Floresta e Ambientalismo: seringueiros e suas lutas.”  
Revista Brasileira de Ciências Sociais, 19(55): 33-52, 2004.
- ALVES, Antônio. “Onde o vento faz a volta.” **Caderno Povos da Floresta**: Chico Mendes Vive! pp: 8-11, 2004.
- AQUINO, Terri Vale de. “Conflitos territoriais e Relevância Ambiental no Alto Juruá Acreano” Relatório de consultoria para o Centro Nacional para o Desenvolvimento Sustentado das Populações Tradicionais (CNPT - Ibama). *mimeo* Rio Branco. 2003.
- ARAÚJO, Maria Gabriela J. Entre almas, encanto e cipó. Campinas, 1998. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado de Campinas.
- ARAÚJO, Maria Gabriela e *et alli*. “Cozinhar e Comer”. Em: CARNEIRO da CUNHA, Manuela e ALMEIDA, M.W.B. (orgs.) **Enciclopédia da floresta: o Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, pp: 359-379.
- ÂRHEM, Kaj. “Ecosofia Makuna” Em: François Correa R. (editor) *La Selva Humanizada: ecologia alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Bogotá: ICAN (Instituto Colombiano de Antropologia) e Fondo Editorial CEREC. 1993, pp: 109 – 26.
- \_\_\_\_\_. “The cosmic food web.” In: DESCOLA, Philippe e PÁISSON, Gísli. (editors) *Nature and Society: anthropological perspectives*. London and New York: Routledge, 1996.
- \_\_\_\_\_. “Ecocosmología e chamanismo en el Amazonas: variaciones sobre un tema.” *Revista Colombiana de Antropología*. 37(enero-diciembre): 268 – 88, 2001.
- BARRETO FILHO, Henyo T. UC’s na Amazônia: território planejado e grupos sociais locais. In: **Congresso Brasileiro de Unidades de Conservação**. 1997, Curitiba. Anais. Curitiba: IAP:UNILIVRE: Rede Nacional Pro Unidade de Conservação, 1997 (2), pp.712-28.
- BECHARA, Erika. **A proteção da fauna sob a ótica constitucional**. São Paulo: Editora Juarez de Oliveira, 2003. 208p.
- BROWN Jr., Keith e FREITAS, Victor L. Diversidade Biológica no Alto Juruá: avaliação, causas e manutenção. Em: CARNEIRO da CUNHA e ALMEIDA (orgs), **Enciclopédia da floresta: o Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, pp: 33 - 42.
- CAPOBIANCO, João P. R. et al (orgs.). **Biodiversidade Amazônica - Avaliação e Ações Prioritárias para a Conservação, Uso Sustentável e Repartição de Benefícios**. Estação Liberdade/Instituto Socioambiental, 2001.
- CARNEIRO da CUNHA, Manuela. “Pontos de vista da floresta amazônica: xamanismo e tradução.” **Mana**. 4(1): 7 – 21, 1998.

CARNEIRO da CUNHA, Manuela e ALMEIDA, M.W.B. (orgs.) **Enciclopédia da floresta: o Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

---

\_\_\_\_\_. "Indigenous people traditional people and conservation in the Amazon." **Daedalus, Journal of the Academy of Art and Sciences**, 2 (129): 315-38, Spring 2000.

CLASTRES, Pierre. [1974] **A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política**. (trad. Theo Santiago). São Paulo: Cosac & Naify, 2003. 280p.

COSTA, Eliza Lozano. "Tempo, Tempos" Em: CARNEIRO da CUNHA, Manuela e ALMEIDA, M.W.B. (orgs.) **Enciclopédia da floresta: o Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, pp: 221 – 225.

---

\_\_\_\_\_. e *et alli*. "Casa". Em: CARNEIRO da CUNHA, Manuela e ALMEIDA, M.W.B. (orgs.) **Enciclopédia da floresta: o Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, pp: 229-247.

CNPT (Centro Nacional de Populações Tradicionais e Desenvolvimento Sustentável), IBAMA (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis) e MMA (Ministério do Meio Ambiente). **A Reserva extrativista que conquistamos: manual de manejo de fauna silvestre**. Vol. 5. Brasília, 2003.

COETZEE, J.M. **A vida dos animais**. (trad. José Rubens Siqueira). São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

COUTINHO, Walter Jr. Parecer sobre a criação da Terra Indígena Apolima-Arara do Rio Amônia. FUNAI: GT Portaria nº 1.054/PRES/2001. Brasília, 2003.

DESCOLA, Philippe, **La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología dos Achuar**. Ecuador: Abya-Yala (Colección 500 años, n.17) 1989 (Trad. Juan Carrera y Xavier Catta Quelen).

---

\_\_\_\_\_. "Societies of Nature and The Nature of Societies" In: Kuper, A. **Conceptualizing Society**. London: Routledge. 1992.

---

\_\_\_\_\_. e PÁISSON, Gísli. (editors) **Nature and Society: anthropological perspectives**. London and New York: Routledge, 1996.

---

\_\_\_\_\_. "Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia". **Mana**, Rio de Janeiro, 4(1):23-45, 1998.

DURKHEIM, E. e MAUSS, Marcel. (1969) "Algumas formas primitivas de classificação." Em: Albertino Rodrigues, José (org.). **Émile Durkheim**. 9º ed. São Paulo: Editora Ática, 2000.

EMMONS, Louise H. e FEER, François. **Neotropical Rainforest Mammals: A Field Guide**. Chicago, The University of Chicago Press, 1990.

FAUSTO, Carlos. **Inimigos Fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP), 2001.

- \_\_\_\_\_ 'Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia' *Mana*, 8(2): 7 – 44. 2002.
- GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas**. 2ed. São Paulo: Ed. Nacional. 1976.
- GODELIER, Maurice. "A parte ideal do real." *In*: CARVALHO, Edgard de Assis (org.) **Godelier**. São Paulo: Ática. 1981, pp.185-203.
- GONÇALVES, Carlos Walter Porto. **Os (des)caminhos do meio ambiente**. 2ª ed., São Paulo: Contexto, 1990. 148p.
- GRÜN, M. **Ética e educação ambiental: uma conexão necessária**. Campinas: Papirus, 1996. 120p.
- GUIMARÃES, Roberto P. Modernidad, medio ambiente y etica: un nuevo paradigma de desarrollo. **Ambiente e Sociedade**. Campinas: NEPAM. Ano I (2): 5-24, 1998.
- HARDIN, Garret. (1968) "La tragédia de los espacios colectivos." Em: HERMAN E. & DALY (orgs.) **Economía, Ecología, Ética: Ensayos hacia una economia en estado estacionario**. México: Fondo de Cultura Económica, 1989, pp 111-25.
- HARTT, Charles Frederik. **Mitos Amazônicos da Tartaruga**. (traduzido e comentado: Luis da Câmara Cascudo). São Paulo: Editora Perspectiva (Coleção Elos), 1977.
- HOGAN, Daniel Joseph. et al Sustentabilidade no Vale do Ribeira (SP): conservação ambiental e melhoria das condições de vida da população. **Ambiente e Sociedade**. Campinas: NEPAM. Ano II (3 e 4): 151-75, 1998/99.
- HOWELL, S. **Neo-Animism and the Anthropological Study of Cosmology**. Artigo apresentado para a IX Conferência Internacional de Sociedades Caçadoras e Coletoras. Universidade de Oslo: setembro de 2002.
- IBAMA Brasília. 2001 (disponível na internet <[www. ibama.gov.br](http://www.ibama.gov.br)>).
- INGOLD, Tim, "Introduction." Em: INGOLD, Tim, **What is an animal?** London: Routledge, 1994, pp.1-16.
- \_\_\_\_\_, "Hunting and Gathering as Ways of Perceiving the Environment". Em: ROY Ellen e KATSUOYOSHI Fukui (orgs.), **Redefining Nature: Ecology, Culture and Domestication**. Oxford, Berg, 1996, pp. 117-156.
- JACOBI, Pedro e DEMAJOROVIC, Jacques. Amapá: o desafio de concretizar sustentabilidade socioambiental e geração de renda. **Debates Socioambientais**. Ano IV(11): 20-3, nov/fev, 1998/1999.
- KOHN, Eduardo Otto. **Natural Engagements and Ecological Aesthetics Among The Ávila Runa of Amazonian Ecuador**. Madison, 2002. Tese (Doutoramento em Filosofia - Antropologia). University of Wisconsin-Madison.
- LABATE, Beatriz C. e ARAÚJO, Wladimir S. (orgs.) **O Uso Ritual da Ayahuasca**. São Paulo: Mercado de Letras, 2002, 688p.
- LATOURE, B.; SCHWARTZ, C. & CHARVOLIN, F. Crises dos meios ambientes: desafios às ciências humanas. *In* ARAÚJO, H. R. (org.), **Tecnociência e cultura: ensaios sobre o tempo presente**. São Paulo: Estação Liberdade, 1998. pp. 95 –125.

- LEACH, Edmund. [1964] Aspectos antropológicos da linguagem: categorias animais e insulto verbal. Em: LEACH, Edmund. **Edmund Leach: antropologia**. Da Matta, Roberto (organizador da coletânea). São Paulo: Ática, 1983. pp. 170 – 198.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, **O Pensamento Selvagem**. 3 ed. Campinas: Papyrus, 1989.
- LIMA, Tânia Stolze. “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi.” **Mana**, 2(2), 1996 pp: 21- 47.
- LOZANO COSTA, Eliza. **Da Patronagem a Associação: Poderes em Disputa na Reserva Extrativista do Alto Juruá, Acre**. Campinas, 1998. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Filosofia, Ciências Sociais e História, Universidade Estadual de Campinas. 1998.
- LUCIANI, José Antonio Kelly. ‘Fractalidade e troca de perspectivas’ **Mana**, 7(2), 2001 pp: 95 –132.
- LUNA, Mariza Araújo. **Afinal, Quem Tem Mais Direito?\_ Conflitos e Noções de Justiça na Reserva Extrativista do Alto Juruá**. Campinas, 2003. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Instituto de Filosofia, Ciências Sociais e História, Universidade Estadual de Campinas. 2003.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Crime and Custom in Savage Society**. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1926.
- MAROTI, P. S. e SANTOS, J. E. Percepção ambiental voltada à uma unidade de conservação (Estação Ecológica de Jataí). In: **Congresso Brasileiro de Unidades de Conservação**. 1997, Curitiba. Anais. Curitiba: IAP:UNILIVRE: Rede Nacional Pro Unidade de Conservação, 1997 (2), pp.333-44.
- MEDAUAR, Odette (org.). **Constituição Federal, coletânea de legislação de direito ambiental**. (coleção: RT-mini códigos) 2º ed, São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2003.
- MERLEAU-PONTY, C. De Mauss a Claude Lévi-Strauss. In: MERLEAU-PONTY, C. **Os Pensadores**. São Paulo: Abril, 1984, pp. 193-206.
- MONTEIRO, Maurício Pontes e SAWYER, Donald. “Diagnóstico demográfico, socioeconômico e de pressão antrópica na região da Amazônia Legal.” Em: CAPOBIANCO J. P. R. **Biodiversidade da Amazônia brasileira: avaliação e ações prioritárias para a conservação, uso sustentável e repartição de benefícios**. São Paulo: Estação Liberdade: Instituto Socioambiental, 2001. pp. 303 – 20.
- MORAN, Emilio. **A Ecologia Humana das populações da Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1990. 367p.
- MULLIN, Molly. Mirrors and windows: sociocultural studies of human-animal relationships. **Annual Reviews Anthropology**. 28(1), 1999, pp. 201-24.
- ORTIZ Renato. **Pierre Bourdieu**. São Paulo: editora ática (coleção grandes cientistas sociais), 1994.
- OSTROM, Elinor, Roy Gardner e James Walker. “*Rules, Games and Common-Pool Resources*”. **Ann. Arbor**. The University of Michigan Press. 1996.

- PANTOJA, Mariana Ciavatta. "O uso do 'cipó' entre os seringueiros." Em: CARNEIRO da CUNHA, Manuela e ALMEIDA, M.W.B. (orgs.) **Enciclopédia da floresta: o Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, pp: 381-385.
- \_\_\_\_\_. *Os Milton: cem anos de história nos seringais*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco e Editora Massangana, 2004.
- PEDERSEN, Morten A. "Totemism, animism and North Asian indigenous ontologies." **Royal Anthropological Institute**. 7(3): 411-27, 2001.
- PIMENTA, José. **Índio não é tudo igual: a construção Ashaninka da história e da política interétnica**. Brasília, 2002. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília. 2002.
- POSTIGO, Augusto. **Penduraram as letras na parede da sala: escrita e organização social no Alto Juruá**. Campinas, 2003. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado de Campinas. 2003.
- REDFORD, Kent H. & EISENBERG, John F. **Mammals of the Neotropics. The Southern Cone. Vol. 2**. Chicago, University of Chicago Press, 1992.
- REIGOTA, Marcos. **Meio ambiente e representação social**. São Paulo: Cortez, 1995. 87p.
- RIVIÈRE, Peter. **O indivíduo e a sociedade na Guiana: um estudo comparativo da organização social ameríndia**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.
- ROUSSEAU, Jean – Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. Em: ROUSSEAU, Jean – Jacques. **Textos filosóficos / Jean – Jacques Rousseau**. (Coleção Leitura). São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- SAHLINS, Marshall. "A primeira sociedade da afluência" (1972). **Antropologia Econômica**. (Edgar Assis Carvalho, org.). São Paulo: Livraria Ed. Ciências Humanas Ltda. 1978, pp: 7 - 44.
- \_\_\_\_\_. "Sobre la sociologia del intercambio primitivo." (cap 5) Em: SAHLINS, Marshall. **Economia de la edad de piedra**. 2º ed. Madrid: Akal Editor, 1977, pp.203 – 96.
- \_\_\_\_\_. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Zahar Editores S.A., 1979.
- \_\_\_\_\_. **Esperando Foucault, ainda**. (trad. Marcela Coelho de Souza e Eduardo Viveiros de Castro). São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- SILVA, Marina O sonho sustentável: seringueiros e índios da Amazônia compreenderam na prática o desenvolvimento sustentável. **Debates Sócioambientais**. Ano IV(11): 7-8, nov/fev, 1998/1999.
- SNUC (Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza): lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000, Brasília: MMA/SBF, 2000. 32p. (cartilha)
- \_\_\_\_\_: lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000 (**regulamentação da lei**) 2001, (disponível na internet <[www.socioambiental.org.br](http://www.socioambiental.org.br)>).

- TANNER, Adrian. **Bringing Home Animals:** religious, ideology and mode of production os Mistassini Cree Hunters. Londres: C. Hurst & Company, 1979.
- TASTEVIN, Padre Constantino, "A Lenda do Jabuti." **Revista do Museu Paulista**. XV, 1927, pp: 386 – 427.
- THOMAS, Keith, **O homem e o mundo natural:** mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais, 1500-1800. São Paulo: Companhia das Letras, 1988 (Trad. João Roberto Martins Filho).
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio." **Mana**, 2(2), 1996, pp:115 – 144.
- 
- . **A Inconstância da Alma Selvagem:** e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- WAGLEY, Charles. **Uma comunidade amazônica:** estudo do homem nos trópicos. (trad. Clotilde da Silva Costa) 2 ed. São Paulo: Ed. Nacional e Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1977.
- WILLERSLEV, R. "Not animal, not not-animal: hunting, imitation and empathetic knowledge among the siberian Yukaghirs." **Journal of Royal Anthropological Institute**. (N.S.) 10, 2004, pp: 629-52.
- WOLFF, Cristina S. **Mulheres da Floresta:** uma história do Alto Juruá, Acre (1890 - 1945). São Paulo : Hucitec, 1999, 291p.

**Anexo 01: Decreto da Criação da REAJ**

DECRETO Nº 98.863, de 23 de janeiro de 1990.

Cria a Reserva Extrativista do Alto Juruá

O Presidente da República, usando das atribuições que lhe confere o art. 84, inciso IV, da Constituição Federal, e nos termos do artigo 9º, inciso VI, da Lei nº 6.938, de 31 de agosto de 1981, com a nova redação dada pela Lei nº 7.804, de 18 de julho de 1989.

DECRETA:

Art. 1º - Fica criada, no Estado do Acre, a RESERVA EXTRATIVISTA DO ALTO JURUÁ, com área aproximada de 506.186 ha (quinhentos e seis mil, cento e oitenta e seis hectares), que passa a integrar a estrutura do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis - **IBAMA**, autarquia vinculada ao Ministério do Interior, compreendida dentro do seguinte perímetro:

**Norte:** Partindo do ponto onde se localiza o marco 01, de coordenada UTM 751308 m e 907003 m, situado na Foz do Rio Tejo, segue pela margem direita do mesmo, acompanhando a linha divisória de águas da bacia do rio Tejo até o marco 02, de coordenadas UTM 815467 m e 9027664 m.

**Leste:** Do ponto antes descrito, segue pelo limite oeste da área indígena Jaminaua Arara até o ponto onde se localizará o marco 03, de coordenadas UTM 810590 m e 9011888 m; daí segue pelo divisor de águas entre as bacias do igarapé Machadinho e rio Jordão até o marco 04, de coordenadas UTM 820494 m e 8975412 m, onde se situa o limite norte da área Indígena Kaxinauá do rio Jordão.

**Sul:** Do ponto acima descrito, segue o limite norte das áreas Indígenas Kaxinauá do rio Jordão e Kaxinauá do rio Breu até encontrar o rio Breu na fronteira do Brasil com o Peru; daí segue pela margem direita do mesmo até encontrar o rio Juruá; daí, segue pela linha de fronteira do Brasil com o Peru até encontrar o rio Arara.

**Oeste:** Do ponto acima descrito, segue o limite leste da área Indígena Kampa do rio Amônia no sentido norte, até encontrar o rio Amônia; daí, segue pela margem direita do mesmo, no sentido jusante, até sua foz no rio Juruá; daí, segue até o marco 01, inicial da presente descrição perimétrica.

Art. 2º - O Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis - IBAMA, quando da implantação, proteção e administração da Reserva Extrativista do Alto Juruá, poderá celebrar convênios com as organizações legalmente constituídas, tais como cooperativas e associações existentes na Reserva, para definir as medidas que se fizerem necessárias à implantação da mesma.

Art. 3º - A área da Reserva Extrativista ora criada fica declarada de interesse ecológico e social, conforme preconiza o art. 225 da Constituição Federal e art. 9, inciso VI, da Lei nº 6.938, de 31 de agosto de 1981, com a nova redação pela Lei nº 7.804, de 18 de julho de 1989, ficando as desapropriações que se façam necessárias a cargo do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis .

Art. 4º - Este Decreto entrará em vigor na data de sua publicação.

Art. 5º - Revogam-se as disposições em contrário.

Brasília, 23 de janeiro de 1990;  
169º da Independência e 102º da República.  
JOSÉ SARNEY

## **Anexo 02: Decreto de criação das RESEX**

DECRETO Nº 98.897, de 30 de janeiro de 1990

Dispõe sobre as reservas extrativistas e dá outras providências

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA, no uso das atribuições que lhe confere o art. 84, inciso IV, combinado com o art. 225, da Constituição, e tendo em vista o disposto no art. 9º, inciso VI, da Lei Nº 6.938, de 31 de agosto de 1981, com a redação dada pela Lei Nº 7.804, de 18 de julho de 1989, DECRETA:

Art. 1º - As reservas extrativistas são espaços territoriais destinados à exploração auto-sustentável e conservação dos recursos naturais renováveis, por população extrativista.

Art. 2º - O Poder Executivo criará reservas extrativistas em espaços territoriais considerados de interesse ecológico e social.

Parágrafo único - São espaços territoriais considerados de interesse ecológico e social as áreas que possuam características naturais ou exemplares da biota que possibilitem a sua exploração auto-sustentável, sem prejuízo da conservação ambiental.

Art. 3º - Do ato de criação constarão os limites geográficos, a população destinatária e as medidas a serem tomadas pelo Poder Executivo para a sua implantação, ficando a cargo do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis - IBAMA, as desapropriações que se fizerem necessárias.

Art. 4º - A exploração auto-sustentável e a conservação dos recursos naturais será regulada por contrato de concessão real de uso, na forma do art. 7º do Decreto-Lei Nº 271, de 28 de fevereiro de 1967.

§ 1º - O direito real de uso será concedido a título gratuito.

§ 2º - O contrato de concessão incluirá o plano de utilização aprovado pelo IBAMA e conterá cláusula de rescisão quando houver quaisquer danos ao meio ambiente ou a transferência da concessão inter vivos.

Art. 5º - Caberá ao IBAMA supervisionar as áreas extrativistas e acompanhar o cumprimento das condições estipuladas no contrato de que trata o artigo anterior.

Art. 6º - Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação.

Art. 7º - Revogam-se as disposições em contrário.