

Plantações de queixadas, peixes-mandioca e corujinhas boiadeiras: as relações entre humanos, animais e maestria na Terra Indígena do Rio Guaporé (Rondônia)

Cultive of *queixadas*, *peixes-mandioca* and *corujinhas boiadeiras*: the relationships between human beings, animals and mastery in Indigenous Land of Guaporé River (Rondônia)

Gabriel Sanchez¹

Resumo

A Terra Indígena do Rio Guaporé, localizada no sudoeste amazônico no estado de Rondônia, constitui um espaço multiétnico e linguístico onde vivem dez povos indígenas. Dentro deste contexto regional, parto da perspectiva dos Kujubim, grupo pertencente à família linguística Txapakura, para pensar e revelar algumas relações existentes entre humanos, animais, espíritos-donos e aldeias subaquáticas. De antemão, é possível afirmar que tais relações não podem ser pensadas fora do contexto onde elas são concebidas, isto é, dos espaços onde elas são constituídas, como a aldeia, o rio, a floresta e os sonhos. Mediante diversas negociações destes espaços e das perspectivas dos seres - humanos e não humanos - que os habitam, os lugares, os seres e as coisas acabam sendo classificados de acordo com estatutos diferentes, a depender dos tipos de relações práticas que são estabelecidas por cada um entre eles. É nesse sentido e contexto, portanto, que procedo das seguintes questões: como podem os queixadas serem, ao mesmo tempo, *bichos* para os humanos e “plantação” para seus donos? Como podem peixes, que são *bichos* para humanos, serem produtos da roça para o povo de uma aldeia subaquática? Assim o é igualmente para as corujinhas-da-noite que são *bichos*, mas donas e comadres da anta.

Palavras-chave: Etnologia indígena. Rondônia. Relações humano-animais. Classificação. Natureza e cultura.

Abstract

The indigenous land of Guaporé river, located in the southwestern of Amazon, in the state of Rondônia, constitute a multi-ethnic space and linguistic were ten indigenous community lives. Within the regional context, from the perspective of the Kujubim, group belonging to the Txapakura language family, to reflect and reveal some relationships existing between humans, animals, owner-spirits and underwater villages. In advance, it is possible to affirm that such relationships cannot be thought out of the context in which they are designed, that is, of the spaces in which they are establish, such as the village, the river, the forest and the dreams. Through diverse negotiations of these spaces and the perspectives of human beings and nonhumans habit them, the places, beings and things end up being classified according to different statutes depend on the types of relationships that are established by each other. It is in this point and context, therefore, I start from the following questions: how can the white-lipped peccary be, at the same time, animal for humans and “cultivate” for your owners? How can the fishes, which are animals for humans, can be farm products for the people of an underwater village? This is also true of the corujinhas-da-noite (little owls) that are animals, but owners and tapir comadres.

Keywords: Indigenous ethnology. Rondônia. Human-animals relations. Classification. Nature and Culture.

¹ Mestre em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (PPGAS-UFSCar, São Carlos, SP, Brasil). Este artigo é fruto de uma pesquisa financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (processo 14793-3/2017). Agradeço imensamente as leituras generosas e os preciosos comentários e críticas dos(as) pareceristas, ainda que anônimos. E-mail: sanchezg94@gmail.com. ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4815-874X>.

Introdução

Os Kujubim e mais nove povos indígenas que constituem a Terra Indígena do Rio Guaporé em Rondônia – um contexto multiétnico e linguístico - operam divisões no universo a partir de uma série de estratos ou domínios separados, mas que compõem e formam um único cosmos. Contudo, as maneiras de acessá-los e de se relacionar com eles são qualitativamente diferentes.

Os domínios do cosmos estão divididos da seguinte forma: a terra é um domínio, o vento, a floresta, o céu, o ar, o rio e a água, as aldeias celestes, as aldeias nas copas das árvores, os sonhos, o subterrâneo, enfim, uma série de espaços são conhecidos como domínios que servem, sobretudo, para operar divisões no universo. Os povos indígenas do Guaporé aludem a tais lugares como espaços físicos em que eles se relacionam com um conjunto de seres, tal como animais, plantas, espíritos, espíritos-donos e fenômenos meteorológicos. Embora sejam espaços físicos, eles são simultaneamente espaços e lugares ontológicos onde humanos e não-humanos estão a todo momento se relacionando, interangido e os co-constituindo.

Enquanto estava em período de trabalho de campo², precisamente na Baía das Onças, uma das aldeias que constituem a T.I do Rio Guaporé, chamaram a atenção três afirmações que provocam, a princípio, um complexo embaralhamento conceitual a partir de categorias que nos são modulares: refiro-me, aqui, às categorias de natureza e cultura, animal e vegetal e doméstico e selvagem. Tais afirmações dizem respeito, sobretudo, a certas práticas que meus interlocutores estabelecem com alguns “animais”, com espíritos-donos e um povo que vive submerso no domínio da água e que implicam diretamente na forma como os espaços referidos acima são concebidos, bem como no modo que a questão da agência desses seres acaba sendo performada a partir das interações que constituem as relações entre eles.

Em momentos e contextos diferentes, ouvi as seguintes afirmações: a) “*os queixadas, na verdade, são plantaçoão para seus donos*”, disseram-me Manduca e Pipa Kujubim; b) o que são peixes para os humanos, são produtos da roça para o povo que mora no fundo da água; e c) a corujinha-da-noite é a dona da anta, para ela as antas são bois e seu dever é *olhar* o seu gado. Essas são afirmações, a meu ver, demasiadamente potentes por provocar uma série de torsões conceituais no modo como nós, ocidentais, recortamos o real e classificamos os seres, as coisas e os lugares. Dito de outra forma, não é plausível tomar como dado que os queixadas, os peixes e a corujinha-da-noite *sejam* “animais”, assim como é feito o recorte pelas ciências naturais, sem antes compreender as relações de maestria, as classificações e a forma como o universo é concebido e experienciado de uma forma mais geral. É somente a partir das relações intelectuais e práticas dos índios do Guaporé com outros seres e lugares, que podemos entender o contexto pelo qual se concebem afirmações como aquelas mencionadas acima.

Do ponto de vista taxonômico dos Kujubim e dos outros povos que vivem na T.I. do Rio Guaporé o queixada, os peixes e a corujinha-da-anta são considerados *bichos*³. Note-se, contudo, que da perspectiva de outras gentes – como os donos e outros *bichos* – e, portanto, aqui nos interessa a noção de “pontos de vista”⁴, esses seres adquirem um estatuto díspar das classificações dos Kujubim. Neste sentido, o que define o que é ou não um ser, ou o que é ou não um “animal”, sempre depende do ponto de vista de onde e de quem está se referindo a eles e, portanto, das relações e interações que fazem entrelaçar humanos e não humanos. Para dar

² O período de trabalho de campo na Terra Indígena do Rio Guaporé totalizou 6 meses divididos entre os anos de 2018 e 2019.

³ Para uma padronização do texto, em sua extensão toda categoria nativa aparecerá em itálico.

⁴ Dizer que, em seus mundos, os animais e os espíritos veem os outros e são vistos como algo, implica necessariamente em assumir que o pano de fundo deste artigo é também corroborado com a teoria perspectivista (CASTRO, 1996; LIMA, 2002). De todo modo, precisaremos mapear bem as perspectivas aqui em questão, tendo em vista que a posição sempre é fundamental, e também relacional. A teoria perspectivista, como sabemos, é um modelo que não necessariamente pode ser aplicado de forma fiel à realidade etnográfica que aqui será descrita. Infelizmente, me faltará espaço, aqui, para produzir uma reflexão acerca da realidade etnográfica dos Kujubim e demais povos do Guaporé em comparação com a teoria perspectivista, fato que será feito em outra ocasião.

conta dessas questões, evocarei a categoria *olhar*, que não diz respeito apenas ao modo como cada ser se vê e vê aos demais seres do cosmos, mas diz respeito, sobretudo, aos modos de se relacionar e interagir por meio de certas práticas, implicando assim em posições pronominais.

Sendo assim, um dos objetivos desse artigo é o de revelar e investigar certas relações que se constituem em um cosmos (a floresta, o fundo do rio e os sonhos) povoado por diferentes seres humanos e não humanos. Nesse sentido, como os Kujubim e os outros povos indígenas do Rio Guaporé podem contribuir, a partir de suas concepções sobre os “animais”, bem como de suas relações com esses seres, com os chamados “estudos animais” (MELLO, 2012)? Ou ainda, o que é ou define um “animal” do ponto de vista dessas pessoas e de outros seres com quem compartilham o cosmos? Desta maneira, o presente artigo insere-se no debate concernente às relações entre humanos e animais em vários de seus desdobramentos (DESCOLA, 1986, 1998; VELDEN, 2012, 2015), especialmente no que tange às relações que envolvem a maestria (FAUSTO, 2008) e as classificações dos seres vivos (JARA, 1996; OLIVEIRA, 2006).

Por fim, pretende-se, a partir das três afirmações supracitadas, investigar de que modo diferentes seres acabam sendo classificados de acordo com as relações e os espaços em que eles estão inseridos. Neste sentido, postula-se que, a depender do contexto, da perspectiva e de onde partem tais classificações, os seres e os lugares acabam recebendo estatutos diferentes em relação uns aos outros. Para tanto, o texto será dividido da seguinte forma: primeiramente, apresentarei os Kujubim e a forma como eles estabelecem diversas relações dentro de um sistema regional compartilhado com outras etnias; em sequência, discorro sobre as classificações de alguns seres entre os Kujubim e a forma como delas decorrem os agenciamentos entre humanos, animais, espíritos-donos e um povo que vive no fundo do rio. Finalmente, verso sobre relações específicas que interessam ao texto, isto é, sobre plantações de queixadas, peixes-mandioca e corujinhas boiadeiras.

Os Kujubim e a Terra Indígena do Rio Guaporé

Os Kujubim constituem um povo indígena que vive no sudoeste Amazônico, no estado de Rondônia, divisa com a Bolívia. Sua língua – Kuyubi ou Kaw tayo (DURAN, 2000, p. I) – pertence à família linguística Txapakura. Apesar de terem sido considerados extintos pelo estado brasileiro nos anos 1980, os Kujubim vêm retomando seu protagonismo no cenário regional e nacional desde a década de 2000, principalmente no que tange à demarcação de seu território tradicional e à reivindicação de direitos constitucionais. Embora estejam distribuídos por todo o estado de Rondônia, eles residem, em sua maioria, em duas aldeias – Baía das Onças e Posto Indígena Ricardo Franco – localizadas na Terra Indígena do Rio Guaporé, situada no município de Guajará-Mirim.

Na T.I do Rio Guaporé, onde vivem os Kujubim, estão situadas seis aldeias próximas umas das outras; ela é conhecida pela sua complexa diversidade multiétnica e multilinguística. Atualmente, dez etnias compõem a diversidade da T.I, divididas em seis famílias linguísticas⁵. Uma intensa rede de trocas fundamenta a complexa constituição da organização e das relações sociais entre os moradores de diversas etnias daquela região. Além, evidentemente, das pessoas terem de compartilhar uma experiência rotineira, casar e conviver com outras etnias e línguas, a complexa configuração sociopolítica proporciona um quadro de sucessivas trocas, que fundamentam esse tipo de organização social (MALDI, 1991; PINTO 2009, 2014): trocas de cônjuges, substâncias, elementos da cultura material, de histórias, mitos e conhecimentos.

Embora minha inserção na T.I do Guaporé tenha sido motivada pela sucessão de uma pesquisa de campo com os Kujubim, não foi possível isola-los do contexto multiétnico e linguístico em que vivem e que configura o que comumente chamamos de sistema regional (ANDRELLO; GUERREIRO; HUGH-JONES, 2015). O convívio diário e os casamentos interétnicos entre diversas etnias proporcionam, até os dias de hoje, os cruzamentos de práticas,

⁵ As etnias que vivem na T.I são: Aikanã, Aruá, Arikapú, Djeorometxi, Kanoé, Kujubim, Makurap, Tupari, Wajuru e Wari'. As famílias linguísticas correspondem a: Aikanã, Jaboti, Kanoé, Mondé, Tupari e Txapakura.

técnicas, saberes e da cultura material e intelectual, que, por sua vez, recaem na categoria *parente*, que, etnograficamente, corresponde a uma ideia que não se restringe simplesmente a uma parentela. Trata-se, antes, de potenciais relações que se podem estabelecer através do casamento e, principalmente através do convívio: ser *parente* é conviver, é dançar junto, beber, caçar, contar histórias e observar o mundo conjuntamente.

Exemplo disso é sentar-se em uma *chichada*⁶ onde estão indivíduos de profusas etnias discursando sobre o mundo, os seres e seus episódios de caça. Quando contam um caso, por exemplo, de que queixadas são plantações para seus donos, não reivindicam que aquele conhecimento ou relação pertence a uma etnia. O mesmo vale para as outras afirmações que guiam este texto. O ponto aqui é menos pensar essas relações interétnicas apartadas, do que como constitutivas de redes de relações (GALLOIS, 2005) onde esses povos estão a todo momento negociando certos aspectos da vida social, precisamente porque eles convivem juntos.

Em um mesmo sentido, as relações sociopolíticas que ocorrem no nível intra-humano das aldeias – caracterizadas pela constituição de espaços de convívio – também não podem ser apartadas das relações cosmopolíticas que, por sua vez, envolvem as relações transespecíficas entre humanos, animais, espíritos-donos e outras diversidades de seres. Sair para pescar quase todos os dias, sonhar, fazer incursões às roças que ficam num domínio espacial entre a segurança da aldeia e os perigos da floresta e, principalmente, quando se vai caçar, integram humanos e seres não humanos numa relação estreita de convívio. Eles vivem todos os dias muito próximos uns dos outros e estão sujeitos a todo tipo de acontecimento que envolvam vidas humanas e as não humanas. Esses eventos fazem emergir a ideia de que, por se relacionarem, humanos e não humanos acabam constituindo espaços de forma conjunta, em que incessantemente acabam por negociá-los: a aldeia, as roças, as florestas, os sonhos, enfim, boa parte dos domínios que configuram o cosmos.

Dizer que queixadas são plantações para seus donos, que existem peixes-mandiocas e que corujinhas são boiadeiras implica, necessariamente, não somente se atentar para as relações intra-humanas e transespecíficas, mas também para o modo como as classificações desses seres são operadas pelos Kujubim e por outros seres com quem compartilham o mundo. Por ser importante para o movimento argumentativo, passaremos agora aos aspectos classificatórios dos “animais” entre os Kujubim.

As Classificações dos Bichos

Partir de categorias estanques como a de “animal” – que é, aliás, muito cara às formas como as ciências biológicas recortam o real e classificam uma gama de seres –, oferecem-nos alguns perigos epistemológicos. Essa proposição é sustentada devido ao fato de que nem sempre aquilo que definimos como “animal” encontra correspondente em outras cosmologias e, aqui, em específico, na cosmologia dos Kujubim. Tais correlações entre categorias devem ser evitadas, pois, como argumenta Lévi-Strauss (2005), os recortes do real por diversos grupos indígenas não correspondem necessariamente aos recortes feitos pela biologia ocidental, tendo em vista que distintos coletivos, inclusive nós, podem acessar o real apenas de forma parcial, nunca total. Desta maneira, esse exercício correlacional acaba provocando uma série de dissonâncias categoriais – e envolve também, não somente o “animal”, mas a “natureza”, o “doméstico”, a “espécie” –, que implicam diretamente na forma como distintos povos se relacionam e pensam o mundo, seus espaços, os seres e assim por diante.

Durante a pesquisa de campo, raríssimas foram as vezes em que ouvi a palavra “animal”⁷. Na língua Kujubim, embora a palavra que se refira a certos seres seja a de *pati'*, cotidianamente eles se referem a eles como *bichos*. Não existe, a princípio, uma categoria que

⁶ *Chichadas* são eventos em que as pessoas se reúnem para tomar a chicha, a cerveja fermentada de mandioca. Elas ocorrem em virtude da realização de trabalhos coletivos, mas também de festas e comemorações. Para uma análise sociológica do evento, ver Pinto (2009, p. 142).

⁷ As poucas vezes em que ouvi essa categoria se resumem às conversas com jovens e crianças que são regularmente matriculados nas escolas das aldeias, onde têm acesso às aulas de ciências dos não-índios.

defina que os *bichos* são pertencentes a algo parecido que reconhecemos como “reino”, embora, é verdade, a distinção entre os *bichos* e as *plantas* parece evidente, mas não elucidada. *Bicho* é um lexema primário para identificar uma série de seres e que, eventualmente, é seguido por um lexema secundário constituído de acordo com traços morfológicos de cada *qualidade* deles, que acabam por corresponder aos seus táxons. Estão os *bichos* divididos em *bicho-de-pena*, *bicho-de-pelo*, *bicho-de-casco*, *bicho-de-asa*, *bicho-de-couro* e *peixes*. Da mesma forma que os *bichos* estão divididos a partir de suas características morfológicas, os Kujubim também os dividem segundo o estado em que vivem: *bichos do mato*, *bichos de caça* e *bichos de casa*. Essas três categorias não são estanques, sendo que é possível existirem *bichos* que possam estar agrupados dentro dessas três divisões simultaneamente.

Além dessas categorias que operam certas divisões no sistema de conhecimento dos Kujubim, meus interlocutores afirmam que todos os *bichos* constituem o que eles chamam de *qualidade* e, em outro nível, uma *qualidade* de gente. Em relação às dissonâncias categoriais, os Kujubim jamais falam a respeito, ou indicam qualquer proximidade em relação ao conceito de “espécie”, tal como concebido pela biologia ocidental (ALEIXO, 2007). O conceito utilizado pelos meus interlocutores pelo qual descontinuidades no mundo – *bichos*, por exemplo – são apreendidas e nomeadas é o de *qualidade*. Essa noção diz respeito antes à forma de percepção dos seres – e suas relações – no mundo, do que especificamente sobre um ser – ou um organismo isolado.

Para os Kujubim, *qualidade* é uma descontinuidade que pode ser apreendida no mundo prioritariamente através dos costumes e das afecções de determinado ser, levando em conta a quem e ao que ele é relacionado (convive com quem, se alimenta do que, dorme onde, isto é, seus comportamentos), sendo ela também uma categoria importante para as classificações. Esse mesmo aspecto relacional, é também notado por Jara (1996, p. 95) entre os akuriyó; para eles, pensar as classificações das espécies animais se refere menos ao próprio ser do que às relações que ele mantém com outros seres que compartilham seu nicho ecológico, com seres da sua própria “espécie”, seu habitat, suas simbioses e assim por diante⁸.

Voltamos agora para as três afirmações, a saber, que queixadas são plantações para seus donos, corujinhas-da-noite são boiadeiras, e que para o povo da água os peixes são produtos da roça. Discorrerei agora sobre o modo como os Kujubim classificam esses seres dentro de seu sistema de conhecimento e de suas práticas.

Os queixadas, para os Kujubim, são considerados como *bichos-de-pelo*. Eles gostam de comer maracajá, uma pequena fruta que nasce na floresta, e também gostam de viver em enormes bandos que podem chegar a duzentos indivíduos, quando se alimentam conjuntamente dentro de lamaçais que se formam no interior da floresta. Quando estão sob perigo, isto é, eventuais ataques de humanos ou onças, formam um círculo em que suas crias são protegidas no seu interior, deixando os adultos nas bordas. Eles também são considerados *bichos-do-mato* e *de caça*. Já os peixes são *bichos* que vivem exclusivamente no domínio da água. Suas afecções corporais também são importantes para os constituírem enquanto *qualidades*: os carás gostam de viver em águas rasas, alimentando-se dos lodos que se formam nos capins da beira do rio; o surubim gosta de viver sob as pedras e se alimenta de pequenos peixes no baixo das praias no crepúsculo e na alvorada; as traíras gostam de viver escondidas em galhadas e não perdem a oportunidade de se camuflar nas lamas dos rios, onde ficam imóveis até a aparição das *sardinhas*, que são seus alimentos favoritos. Arraias também são peixes que gostam de viver preferencialmente no fundo dos rios e gostam de se alimentar de *caranguejos* e *caracóis*. Por fim, as corujinhas-da-noite são *bichos-de-pena* que vivem

⁸ Ao dizer que *qualidade* se diferencia da noção de “espécie”, implicando assim em uma relação de diferença entre a taxonomia ocidental e os conhecimentos práticos dos Kujubim, não quero explicitar que para esses últimos a etologia, a morfologia e os aspectos ecológicos não sejam importantes. Entretanto, o fundo ontológico que produz a incompatibilidade classificatória entre a natureza das nossas ciências naturais e a natureza Kujubim, estaria, justamente, na instabilidade formal dos seres para este povo, isto é, na insistência de um comportamento que implica diretamente em relações práticas com outros seres e com o mundo. Aqui, portanto, mais do que traços físicos ou mônadas, interessa as relacionalidades dos seres em diversos contextos, como veremos adiante no argumento central do texto.

no interior das florestas. Elas são consideradas *do baixo*, tendo em vista que alçam seu voo em uma altura não muito elevada. Além disso, também são consideradas como bichos *da noite*, por manterem durante o período noturno suas atividades de caça a pequenos *bichos-de-pelo* e *bichos-de-asa*.

Enfatizar o aspecto relacional das classificações é fundamental para a proposta do presente artigo. Entre os Kujubim, esse aspecto relacional é compreendido a partir de dois sentidos. O primeiro, e já explicitado, diz respeito ao fato de que algo ou alguém nunca deve ser classificado fora das relações que o constitui, fato que faz toda classificação ser relacional e, portanto, envolver práticas intra e transespecíficas. O segundo, é que deve se levar em conta as relações daqueles que propriamente classificam esses seres dentro de um contexto específico. Esse aspecto é tão importante quanto o primeiro, precisamente porque ambos apontam para a relevância do contexto, isto é, por quem e para quem os seres são classificados. Para ilustrar essa relacionalidade contextual, chamo a atenção para o que me disse uma vez um interlocutor: “*olha, para gente aqui, bem-te-vi é bicho-de-pena, mas pro espírito ruim que é dono dele e anda na noite, ele é morcego*”. Sendo assim, a diferença do que é um morcego e um bem-te-vi diz menos sobre uma diferenciação do que propriamente um estado de alternância a depender do contexto e, portanto, da relação que os constituem. Neste sentido, eles acabam se tornando seres indiferentes (CASTRO, 2004) a depender da relação em que estão inseridos, isto é, como já nos alertou Rivière (1995), só se pode saber com que *qualidade* de ser se relaciona contextualmente.

Essa mesma “contextualização relacional” pode ser encontrada entre os Awá-Guajá (GARCIA, 2018), tendo em vista que a “noção de espécie” utilizada pelos Guajá é uma *ficção generalista*, pois eles “não possuem nenhum compromisso com o termo espécie animal”. Os bugios, para os Guajá, se tornam “espécies” diferentes a partir de uma relacionalidade do contexto – se é de caça ou criação - em que se leva em conta: pois o que importa é o tipo de relação que está em jogo e não o próprio animal em si, pois “a própria noção de espécie seria subordinada por esse duplo vínculo, não havendo espécie em si, mas agenciamentos entre caça e outros de criação” (GARCIA, 2018, p. 194).

Embora as classificações pertençam ao domínio da taxonomia, isto é, referente a uma questão epistemológica pautada em convívios e observações, elas não devem ser isoladas de outras formas de vidas e seres, bem como das interações práticas entre eles, de forma que, nesse sentido, correspondem também à uma questão ontológica propriamente dita⁹ (OLIVERA, 2006, p. 62). Afinal, como pode o queixada ser, ao mesmo tempo, *bichos-de-pelo* para os humanos e plantaço para seus donos? O mesmo vale para os peixes que são *bichos* e produtos da roça, e assim o é igualmente para as corujinhas-da-noite que são *bichos-de-pena* e donas da anta. Avancemos agora para os agenciamentos performados dentro de um contexto de socialidade que envolvem humanos, *bichos* e espíritos-donos nos domínios cósmicos para entendermos tais concepções.

Agenciamentos entre Humanos, Almas Animais e Qualidades de Gente

Certa vez enquanto estava na Baía das Onças, uma das roças que constituem a aldeia foi devastada por um bando de queixadas. Em meio um desabafo, Manduca disse que os queixadas “*pensam que a roça é deles*”. Ao dizer que os queixadas pensam que a roça é deles, Manduca nos

⁹ Dizer, portanto, que para os Kujubim as classificações não são somente representações e operações mentais a fim de organizar o mundo, mas que elas envolvem sobretudo práticas com os seres e os entes, nos obriga a encarar, ainda que de modo preliminar, o debate em torno das etnoclassificações. B. Berlin (1992) foi quem estabeleceu os princípios para um modelo universal de classificação, tendo em vista que afirmou a existência de categorias universais de “classificação”. O que leva Berlin essa afirmação é o fato delas estarem, a princípio, plasmadas em um plano básico da natureza (*nature's basic plan*). Nesse sentido, a ideia de “natureza” é universal, pois existem aspectos salientes da morfologia de animais e plantas que são dados nessa “natureza” e que são percebidos, identificados e agrupados de maneira semelhante pela mente humana. Acontece, todavia, que, ao assumirmos que os mundos e a própria ideia de natureza não são universais, principalmente depois da crítica antropológica à ideia de representação (CASTRO, 1996), devemos nos atentar sobretudo para práticas que fazem com que humanos e não humanos se relacionem entre si, não se tratando apenas de classificações “mentalistas” e operações mentais. Voltaremos a isso adiante.

aponta para o fato de que, para os Kujubim, os *bichos* também são *gente*. De todo modo, devemos pensar que a agência aqui não é algo substantivo, mas, antes, performada, isto é, fruto de uma relação entre os seres e os entes. Antes de se tomar o *bicho* como um agente e, portanto, como *gente* ou não, o ponto é se questionar a respeito da forma como se dá o agenciamento dessas relações entre humanos, *bichos* e espíritos-donos; é revelar as relações, para, em sequência, revelar os agenciamentos, as interações, os contextos.

Como vimos, o que define um ser como sendo de uma *qualidade* de *bicho* entre os Kujubim, são seus comportamentos e seus feixes de afecções (CASTRO, 1996, p. 128). Nesse sentido, pelo fato dos *bichos* terem suas preferências alimentares, habitacionais e de relacionalidades transespécies, eles são considerados como *qualidades* de *bichos* e, em outro nível, enquanto *qualidade* de *gente*. Assim como os humanos, *bichos* moram em suas próprias casas, comem seus principais alimentos, assim como é possível, e não é nenhuma novidade, perceber em outros contextos e coletivos amazônicos descritos como animistas (DESCOLA, 2006, p. 12) e perspectivistas (CASTRO, 1996, p. 117). Sendo assim, como me disse Rosa, *bichos* também possuem *cultura*, mas uma *cultura* deles, assim como possuem também costumes próprios e falam com seus *parentes*.

Tais concepções se desdobram, além da ideia de que *bichos* também são *gente*, no fato de que eles são seres *viventes*. Ser *vivente* no contexto da T.I do Guaporé corresponde ao fato de que virtualmente todos os seres do cosmos possuem *alma*, e quando não, eles próprios são *almas* que, etnograficamente são tratadas como *espíritos*. Se para os Kujubim o que diferencia uma *qualidade* de *bicho* – e, portanto, de *gente* – da outra são os comportamentos e os feixes de afecções, é porque essa é uma característica protagonizada pela *alma* de cada *bicho*. Nesse sentido, a *alma* é o que faz todo *bicho* ter vida e “ser um *ser vivente*” – que possui costumes, comportamentos e age de alguma forma nos domínios cósmicos. Sendo assim, as concepções sobre *almas* para os Kujubim acabam convergindo com as concepções dos Yudja descritas por Lima (2002): a *alma* é um princípio de subjetivação conferindo a todas as qualidades faculdades que são, ao mesmo tempo, psicológicas, sociológicas e intelectuais, como a consciência de si e de outrem, linguagem, pensamento, socialidade.

A concepção de que *bichos*, afinal, são *bichos* por serem outros tipos de *gente*, também engloba outros seres que, igualmente, também possuem seus feixes de afecções corporais. Refiro-me aqui também aos espíritos-donos e ao povo que vive no fundo do rio. Assim como os *bichos* e os humanos, os espíritos-donos e o povo da água também possuem sua própria casa, seus costumes e habitam um nicho específico do cosmos onde possuem relações com outros seres e com os humanos e, exatamente por isso, também são considerados como *qualidades* de *gente*. Se virtualmente todos os seres são *gente*, isso implica em pensar no embaralhamento conceitual (CASTRO, 1996, p. 116), em que categorias como as de animalidade e humanidade, selvagem e doméstico e natureza e cultura acabam constituindo “parte de um mesmo campo sóciocósmico” (CASTRO, 1996, p. 125). Espíritos-donos e *bichos* são *qualidades* de *gente* exatamente por não haver uma separação radical entre o que é ser humano e ser *bicho*, ou entre natureza e cultura, que não cabe aqui recuperar (DESCOLA, 1992; LIMA, 1996; VELDEN; CEBOLLA BADIE, 2011).

Neste sentido, quando enfatizei no começo deste tópico que a questão de ser *gente* ou ter agência entre os Kujubim não se trata de algo substantivo ou de atribuição, é porque é necessário se atentar para as diversas relações práticas estabelecidas entre humanos e outros não humanos, assim como entre não humanos com outros não humanos. Dizer que *bichos*, espíritos donos e o povo que vive de baixo da água são *gente* “não é uma projeção figurada do humano sobre o animal, mas a equivalência real entre as relações que humanos e animais [e aqui, outras *gentes*] mantêm consigo mesmos” (CASTRO, 1996, p. 127). O agenciamento aqui se revela por meio dos tipos de interações que os não humanos têm e que são homólogas às próprias relações dos Kujubim em um nível intra-humano e transespecífico.

Sendo assim, os domínios dos cosmos acabam se tornando campos constitutivos de uma rede de socialidade generalizada que envolve humanos e não humanos. Sempre que essas relacionalidades são efetuadas, há uma negociação de perspectivas envolvidas dentro desses

domínios: a floresta para os Kujubim é importante não só pelo fato de que dela pode-se obter conhecimento e subsistência, mas o é também, pois é nela que se estabelecem uma série de relações: predação, cultivo e assim por diante. Sendo assim, ela não é somente o abrigo de “espécies naturais” passíveis de serem objetos do conhecimento e das classificações, mas é também lugar onde *qualidades* de gente e, portanto, de sujeitos, estabelecem suas relações. Ela é a casa para os queixadas e onde habitualmente eles gostam de viver e o mesmo vale para as corujinhas-da-noite e para os espíritos-donos. O rio, não é só o local que constitui os feixes de afecções dos peixes, mas é também o domínio doméstico do povo que vive na água - onde dançam, casam, dormem, em suma, onde vivem. Neste sentido, o domínio da floresta e de outras parcelas do cosmos é também um domínio doméstico do ponto de vista de outros seres (DESCOLA, 1986, p. 119).

Fica evidente, portanto, que categorias como as de natureza e cultura, selvagem e doméstico, humano e não humano acabam se interpenetrando a ponto de não operar uma divisão radical entre elas, mas justamente o contrário, elas “não designam províncias ontológicas, mas apontam para contextos relacionais, perspectivas móveis, em suma, pontos de vista” (CASTRO, 1996, p. 116). Nesse sentido, há uma batalha de perspectivas que englobam e se sobrepõem sobre o cosmos na medida em que os seres e as coisas possuem uma perspectiva, um olhar, isto é, eles se olham e olham para os outros. A todo momento eles estão negociando e reivindicando os seus pontos de vista: afinal, como pode o queixada ser *gente* para ele próprio e para os Kujubim – afinal eles possuem *cultura* como me disse Rosa -, mas plantações para seus donos? Quando os Kujubim dizem que queixadas são qualidades de *bichos* e de *gente*, mas ao mesmo tempo que eles são um de seus alimentos prediletos ou que eles são produtos da roça para seus donos, está em jogo o fato de que ser sujeito ou objeto¹⁰ é uma questão de posição e, portanto, de contextos relacionais e não de atribuição.

As posições de “sujeito” ou “objeto” são também fundamentais para os Kujubim e os seres com quem eles compartilham o cosmos. Se a corujinha-da-noite pode ser classificada enquanto um objeto de conhecimento, como uma *qualidade* de *bicho-de-pena*, ela também é classificada de acordo com sua posição de sujeito, que envolve aspectos ontológicos referentes às suas práxis interespecies, isto é, “andar junto” com a anta. É neste sentido que as classificações dos seres não podem ser isoladas e escapar a diversos contextos e relações que estão presentes no cosmos. Sendo assim, toda classificação, que é uma ação eminentemente intelectual, se mostra de certa forma dependente de ações práticas de socialidade com outros seres, que é o que hipoteticamente fundamenta e sustenta essas relações. Deste modo, uma espécie de dialética entre intelecto e prática, epistemologia e ontologia, intelectualismo e empiricismo guia a forma como uma classificação é fundamentada e o conhecimento sobre os seres é constituído entre os Kujubim, pois essas são duas dimensões inseparáveis que se atualizam mutuamente. É neste sentido, portanto, que as corujinhas-da-noite, por exemplo, podem ser *bichos-de-pena*, ao passo que também se tornam donas das antas: a batalha de perspectivas provoca a alternância de posições, a depender do ponto de vista (e também das categorias) e onde essas relações são constituídas, não deixando de ser, ao mesmo tempo, sujeito para si e objeto para outro.

Com os pressupostos que fundamentam as relações entre os Kujubim e outros seres não humanos expostos, pelo menos no que tange às questões sobre classificações, agenciamentos, qualidades de *gentes* e almas de *bichos*, passemos agora aos casos específicos que são o mote de nossa investigação.

Plantações de Queixadas e Peixes-Macaxeira

Embora as três afirmações, a saber, que peixes são produtos da roça para o povo da água, que queixada são plantações para seus donos e que as corujinhas-da-noite são boiadeiras possuam a mesma natureza, que como vimos correspondem à certa contextualidade relacional

¹⁰ Note-se, contudo, como nos alertou Velden (2015, p. 9), que não é preciso escolher, nas análises antropológicas, em tomar o animal como sujeito ou símbolo: eles são, ao mesmo tempo, as duas coisas, porque o são assim, antes de mais nada, etnograficamente.

ligadas aos domínios do cosmos, tratarei delas separadamente, de forma textual, por implicar em problemas de ordens diferentes para os quais gostaria de chamar a atenção: os Kujubim afirmam, no caso dos queixadas e dos peixes que são considerados como *bichos* para eles, que são, para outras *gentes*, cultivos da roça. Há, aparentemente, uma inversão não só de perspectivas, mas também sobre o modo como *bichos* e *plantas* são pensados e experienciados.

Quando se tem em mente que os Kujubim e os demais povos do Guaporé dividem o universo a partir de certas relações que eles possuem com domínios distintos, esse tipo de afirmação implica diretamente no debate sobre a questão dos donos ou da maestria, muito difundida nas terras baixas da América do Sul. Como já foi apontado (FAUSTO, 2008, p. 330), a questão da maestria é muito complexa nessas cosmologias, não somente porque impacta em relações com espíritos-donos, mas também porque envolve diretamente a tratativa, por parte dos humanos, com diferentes domínios dos cosmos. Neste sentido, para os Kujubim e demais povos no Guaporé, todos os seres possuem um dono, mas, mais do que isso, os domínios e elementos geomorfológicos da natureza e do cosmos também os possuem. As aparências desses donos podem ser múltiplas: alguns são seres antropomórficos, outros equilibram partes de bichos e humanos, há donos que revelam a aparência de um *bicho* e outros que são *espíritos de bicho*.

Manduca e Pipa, enquanto conversávamos sobre os donos em uma *chichada*, disseram-me que os queixadas na verdade, *são plantações para seus donos*. O dono dos queixadas é um pequenino ser repleto de pelos, que possui o cabelo vermelho e mora em uma pedra – do tamanho de um forno de barro utilizado pelos humanos –, localizada na beira de um igarapé que circunscreve a aldeia da Baía das Onças. Os queixadas são cultivados pelos seus donos da mesma forma como certos *bichos* são criados como sendo *da casa* para os humanos: “*é que nem como a gente cria bicho, mas faz na roça, que nem milho, macaxeira...essas coisas*”, alertou-me Manduca. Sendo assim, o que é considerado para os Kujubim como sendo *do mato* e *bicho* é, para o espírito-dono, *da casa e planta*. Neste sentido, para além das implicações que carregam os termos criar e cultivar, a obrigação dos espíritos-donos é a de *olhar* sua plantação de queixadas. A categoria *olhar* não é restrita apenas à uma percepção sensorial da visão, mas engloba certos tipos de práticas que envolvem a manutenção dos roçados e que, no limite, correspondem a certos cuidados que se deve ter com eles. Sendo assim, da mesma forma que a obrigação dos espíritos-donos do queixada é a de *olhar* sua plantação, o mesmo ocorre entre os Kujubim que dizem, na maioria das vezes, que vai “*olhar macaxeira*”, “*olhar a roça*”, “*olhar sua criação*” e assim por diante.

Por falar em roça, certa vez estava acompanhando um trabalho com dois de meus principais interlocutores, Manduca Kujubim e Elizabeth Djeorometxi. Enquanto descansávamos após a exaustiva jornada de colher macaxeira, Elizabeth apontou para uma das raízes e disse o seguinte: “*lá no fundo do rio, onde vive o povo d’água, surubim é esse aqui [apontando para a raiz], carazinho é cará igual nosso, traíra é milho e arraia é taioba*”. Questionando-se sobre os motivos de saber disso, ela me contou a seguinte narrativa¹¹:

Um casal foi andar por aí, disse. Eles chegaram até ali onde a gente chama de lago do papagaio. Começou a vir flecha de dentro do lago e o casal correu, correu, voltou pra aldeia. Depois voltou lá no outro dia e apareceu um índio que tinha voz e cabeça de papagaio falando pra ir embora. Foi embora, falou para o pajé: tão tentando matar nós. Pajé então voltou lá pra conversar com o índio de cabeça de papagaio e então ele falou pro pajé: não é pra pescar aqui nesse lago, vocês tão acabando macaxeira nossa! Vem aqui olhar! E então ele levou pajé até o fundo da água, chamou pra comer peixe, mas peixe lá era plantação. Lá eles comiam, dançavam, casavam, igual nós faz aqui, mas surubim era macaxeira, traíra era milho, arraia era taioba.

¹¹ Nicole Pinto (2014, p. 281), em sua tese de doutoramento sobre parentesco e xamanismo entre os Djeorometxi, descreve essa mesma narrativa para apontar algumas ressonâncias entre as práticas xamânicas e de se fazer parente. Aqui, em todo caso, interessa o teor classificatório dessa narrativa.

Dizer que queixadas são plantações e que, para o povo da água, os peixes são cultivos da roça, são afirmações que carregam um forte teor perspectivista (CASTRO, 1996; LIMA, 2002), pois os Kujubim e os povos do Guaporé, enquanto humanos, veem como queixadas o que os donos veem como plantação, e veem como peixes o que o povo da água vê como plantação e, no limite, cultivos da roça. Entretanto, chama a atenção o fato de que *bichos* para uns são considerados *plantas* para outros, ocasionando uma inversão de categorias que definem o que é um *bicho* ou uma *planta*, através do tipo de prática que se estabelece, do ponto de vista Kujubim, e em relação aos espíritos-donos dos queixadas e ao povo que vive no fundo da água. Neste sentido, indica uma dissolução ou inexistência de uma divisão entre o que seria o “reino animal” e “reino vegetal” nas cosmologias Amazônicas e, particularmente no pensamento Kujubim, em relação às práxis interespecies. Pode-se dizer que os Kujubim e os seres com quem compartilham o mundo levam ao extremo o embaralhamento conceitual de “conceitos” ocidentais, sendo essa relativização dos “grandes reinos” – fundamentados principalmente por questões práticas – uma variação da relação entre Natureza e Cultura em seus próprios termos. Ou, então, podemos dizer que o problema não seja um embaralhamento, mas que essa suposta divisão se propaga pelo cosmos através de diferentes perspectivas, isto é, as práticas e as categorias do pensamento não são absolutas, mas sempre pronominais, situadas, portanto, em pontos de vista distintos.

Sabemos que, para os Piaroa (OVERING, 1995), em razão de não cometer o ato de canibalismo, tendo em vista que na cosmogênese humanos e animais eram indistinguíveis, os xamãs transformam a carne de um animal abatido em tubérculos. Contudo, no contexto das relações dos Kujubim, não há, aparentemente, uma transformação *stricto sensu* tal como acontece entre os Piaroa. O que está em jogo são os tipos de relações em que estão inseridos humanos, queixadas, espíritos-donos, peixes e o povo que vive no fundo da água: para os humanos, queixadas e peixes são *bichos* e *gente*; para esses próprios bichos eles são *gente*, e para o dono e o povo d’água, eles são plantações. Isto implica em pensar que em seus próprios domínios e dentro das relações práticas que os constituem, cada um arroga para si uma forma de se pensar e inserir dentro da relação. A “transformação” aqui não ocorre a partir dos queixadas e dos peixes, mas sim nas relações em que os queixadas e os peixes estão inseridos, ocasionando uma espécie de equívoco (CASTRO, 2004, p. 7), isto é, não se trata de ver como diversas perspectivas veem ou pensam um ser, mas, ao contrário, diz respeito à forma como ele se torna outro ser ou coisa nos contextos de suas relações, sejam através da caça, da pesca, ou dos cultivos da roça.

Neste sentido, parece que as relações e essas divisões conceituais, ou mesmo a inexistência de categorias, acabam por torcer conceitualmente o modo como nós, ocidentais, lidamos com a forma de dividir e organizar o mundo e, principalmente, a maneira como pensamos certas práticas nessa divisão. Se são ligados à prática agropecuária ocidental a criação de milhões de cabeças de gado e o cultivo de milhões de hectares de soja, pois, precisamente, o fato de criar é uma prática ligada aos animais e o cultivo às plantas, para os Kujubim e as cosmologias Amazônicas de um modo geral (OVERING, 1995), os espíritos donos podem plantar queixadas e seres subaquáticos plantam peixes¹². A questão da prática, nesse sentido, é fundamental para compreender o modo como se dá a negociação dos conceitos de *bicho* e *planta* entre os Kujubim. Note-se, ainda, que para os Kujubim essas práticas vão além das relações entre humanos, *bichos* e *plantas*, e que se estendem até as aldeias subaquáticas de outro domínio e o modo como as pessoas que vivem nelas se relacionam com peixes, e os espíritos-donos com os queixadas. Nesse sentido, se para o dono os queixadas são plantações, os humanos as *caçam* e, no caso do povo d’água, os Kujubim *pescam* cultivos das roças.

Dizer que bichos podem ser plantados e que plantações podem ser caçadas ou pescadas não é, aparentemente, um problema para os Kujubim e os outros povos. Classificações nesse contexto, como vimos, não é somente uma ação intelectual de organizar o mundo, mas é,

¹² Note-se, contudo, que no ocidente, por exemplo, pode-se cultivar peixes e fruto do mar, o que faz com que eles “tendam” ao vegetal entre nós. Nesse sentido, “grupos” de seres são pensados e classificados de acordo com essa divisão categórica que se faz entre o que é um animal ou um vegetal através de sua prática, de caçar, criar ou cultivar, por exemplo (VELDEN, 2015).

também, co-constituídas através de práticas. Tais tipos de afirmações podem ser feitas, sobretudo se olharmos, literalmente, para a categoria *olhar* que mencionei mais acima. Quando os Kujubim vão caçar queixadas, raríssimas são as vezes em que eles falam que vão caçar ou matar esses bichos. Como já nos apontou Philippe Descola (1998, p. 32), é comum no contexto amazônico o emprego de certos eufemismos que dissimulam ou atenuam a violência que a caça sofre. Quase sempre, quando os Kujubim vão caçar, eles dizem “vou ali olhar queixada”; o mesmo vale para a anta, veado e assim por diante. A categoria *olhar*, também é constantemente utilizada em relação às práticas realizadas no rio como a pesca: “vou ali olhar malhadeira” e “vou olhar quebragalho”. O mesmo, como já dito, também é utilizado em relação às roças, à macaxeira, ao milho e ao cará. *Olhar*, neste caso, não se refere apenas a ver, mas a perceber, andar, cuidar, caçar e pescar. Desta maneira, não devemos ignorar o ato perceptivo de ver, e desprivilegiar o perceptual em relação ao conceitual, isto é, assumir que as experiências práticas são tanto dos perceptos (ver, ouvir, sentir, andar) quanto dos afetos ou dos conceitos.

Sendo desta maneira, categorias como as de *bicho* e *planta*, caça, pesca e cultivo, natureza e cultura, não são radicalmente apartadas, precisamente porque certas práticas (aqui, em específico, a de *olhar*) e relações interferem nas classificações e nos modos como cada perspectiva vê e se relaciona com determinados seres, não sendo práticas e categorias absolutas, mas sempre pronominais. Dizer que os Kujubim podem caçar e pescar produtos da roça do espírito-dono e do povo que vive no fundo do rio é possível, sobretudo, porque ambos também *olham* para esses seres, isto é, a obrigação do dono do queixada é *olhar* para eles, da mesma forma que o é para o povo da água que ficou enraivecido com o fato dos humanos “acabarem” com sua macaxeira. O *olhar* é, neste sentido, a prática que possibilita que queixadas e peixes possam ser *bichos* e *plantas* ao mesmo tempo, uma vez que ele é exercido através de contextos relacionais compartilhados por humanos e não humanos espalhados pelos espaços do universo. Ao ir caçar o queixada, eles dizem que vão *olha-los*, mas, ao mesmo tempo, seus espíritos-donos também os estão *olhando*. Sendo assim, a prática de *olhar* é o que sintetiza diversas relações e que possibilita a transição de seres entre categorias que não são estanques, precisamente porque tais seres estão ocupando posições.

Corujinhas Boiadeiras

Por fim, gostaria agora de descrever as corujinhas-da-noite, também referidas como *kukuku* - um som onomatopéico característico emitido por ela. Esse caso etnográfico foi separado dos descritos acima, pois, embora ele também aluda aos contextos relacionais, ele implica em relações de ordens um pouco diferentes, a saber, uma certa divisão social de papéis que cada humano estabelece do ponto de vista inter e transespecífico. Para os pajés da T.I do Rio Guaporé, a corujinha-da-noite adquire um estatuto divergente em relação ao estatuto do modo como ela o é concebida para os caçadores.

Começemos a descrever as relações que envolvem a corujinha-da-noite, as antas e os humanos a partir das perspectivas dos caçadores. A isso que nos referimos como relações inter, multi e transespecíficas (BEVILAQUA; VELDEN, 2016, p. 12), podem ser traduzidas pelos meus interlocutores ao que eles chamam de “se ajuntar”, “andar junto” e ser *parente*. Um dia, na aldeia da Baía das Onças, enquanto atravessávamos o campo de futebol localizado no centro da aldeia, ouvimos um som vindo da mata: ku-ku-ku. Manduca, então, salientou que aquele som era correspondente à corujinha-da-noite. Complementando aquela informação, ele também disse que a corujinha-da-noite era o *bicho-de-pena* da anta e que, na verdade, todo *bicho de caça*, especificamente os *de pelo*, são acompanhados por *bichos-de-pena*. Isto funciona, grosso modo, na ação cinegética, pois se você vê um *bicho-de-pena* de determinada *qualidade*, isso quer dizer que você pode se preparar, pois com certeza aparecerá, em seguida, o *bicho-de-pelo*. Quando eu perguntei os motivos pelos quais essas qualidades andavam juntas e conviviam, eles me disseram que esses seres formavam *famílias* e que eram *parentes*.

Sendo assim, diferentes *qualidades* de *bichos* podem ser classificadas de acordo com características comuns e, principalmente, por serem considerados *parentes*, tendo em vista que eles convivem juntos na constituição dessas *famílias*. Não é que antas e corujas sejam de uma

mesma *qualidade*, mas, como elas fazem *família*, são classificadas juntas, pois a classificação é também algo do convívio, do comportamento, das afecções, das práticas. Especificamente, para Manduca, a corujinha-da-noite é a comadre da anta. Contudo, Manduca também me alertou que, quando ele vai caçar anta, permanece constantemente atento às corujinhas-da-noite, pois, como elas andam junto, é praticamente certo que se ele ouvir a corujinha, uma anta aparecerá. A relação de “andar junto” e de *família* ou de aparentamento é a forma pela qual Manduca se relaciona com a corujinha-da-noite e com antas, sempre as tomando como dados de caça, sinais e comunicações. Neste sentido, falar sobre as corujas é também falar e se relacionar com as antas.

Contudo, quando conversei com Arandú Djeorometxi, que é pajé em formação, o estatuto das antas e das corujas se diferenciou daquele descrito por Manduca, como veremos no seguinte trecho:

Tava cruzando muita anta... fui lá, pá, errei anta. Vim embora, perdi anta fácil pra matar. Mas não esquento não hoje vou lá denovo para pegar uma”. [E foi quando questionei os motivos pelo qual ele sabia que ia passar anta]. Rapaz, como é que eu vou te explicar... a corujinha é tipo um sinal assim pra gente que tá caçando. A gente sabe de umas coisas... quando corujinha canta kukuku é que ela tá avisando, aí avisa...aí já vem anta. Aí ela canta kuru kuru kuru, aí passa dez minutos, rapidinho anta chega, ela é dona da anta, é tipo boiadeiro da anta. A gente vê bicho lá [a corujinha], mas os mestres [pajés antigos] veem gente...gente igual nós assim, tem perna, cabelo, braço e a anta é o gado e quando ela faz kukuku tá tocando o berrante.

As narrativas ou discursos sobre a corujinha-da-noite apresentam algumas conexões para além da relação que ela possui com a anta ou com humanos. Esse talvez seja um caso emblemático para esclarecer o que venho tratando aqui como contextualidade relacional. Em um primeiro momento, percebemos que, independente da divisão do trabalho no plano sociológico, pajés e caçadores se relacionam de alguma forma com corujinha-da-noite. Para ambos, elas não deixam de ser um sinal, isto é, um dado de caça. Entretanto, o caçador diz que elas possuem uma relação de “se ajuntar”, “andar junto” com antas, e, por esse mesmo motivo, elas constituem o que ele chama de *famílias*. Já o pajé, aponta para uma relação pautada na maestria, isto é, corujinhas são o dono da anta e a tratam como animais de criação: “a gente vê bicho lá, mas os mestres [pajés antigos] veem gente...gente igual nós assim, tem perna, cabelo, braço e a anta é gado e quando ela faz kukuku tá tocando o berrante”. Arandú apontou, também, que em seu papel de pajé, ele vê e negocia com as corujinhas em seus sonhos, o que implica em pensarmos que o contexto do espaço ou local é também fundamental na forma de se relacionar e perceber o estatuto que esses *bichos* adquirem.

Esclarecidos os tipos de relação, em um segundo momento percebemos que, portanto, as relações que constituem uma coruja ou não, são sempre contextuais: depende do contexto da relação – de caça, de convívio, de maestria, de criação – que envolve humanos, corujinhas, antas, donos e parentes. Nesse caso, corujinhas-da-noite não **são** algo no sentido de uma condição, mas sempre **estão** algo no sentido de um estado e o mesmo vale para os casos dos queixadas e dos peixes. Elas podem ser donos de anta, boiadeiros, mas o são também, parentes e comadres, constituindo *famílias* com as antas a depender da relação que ela estabelece com outros seres. Essa contextualidade relacional já fora apontada no célebre artigo de Peter Rivière (1995) “As aparências enganam na Amazônia”. Note-se, contudo, que a maior contribuição de Rivière não foi dizer que as aparências enganam na Amazônia, mas sim, que na Amazônia, a transformação é um aspecto relacional e contextual onde as coisas e os seres nunca são algo, mas sempre estão algo. Isto é, não vivem uma condição, mas um estado: transformações, neste caso, são menos entendidas como metamorfoses do que alternâncias de estado e, portanto, de posições.

A classificação que é relacional e prática das corujas implica em pensar o que são antas e os contextos – entre predação e pajelança – em que se desdobram tais relações. Para as relações do pajé – que se passa nos sonhos - com corujas e antas, as corujas são *gente* e por serem espírito-dono, as antas são seus *bichos* de criação. Para as relações do caçador especialista, corujinhas são

sinais, sobretudo porque “andam junto” com as antas, pois elas são *parentes* e comadres. É neste sentido que as práticas classificatórias dos Kujubim e demais povos do Guaporé acabam negociando planos epistemológicos e ontológicos, intelectualismo e práxis. Note-se, todavia, que não basta dizer que toda relação é contextual, mas antes, ver que cada relação e contexto sempre dependem de posições pronominais: uma relação prática, seja de compadrio e “andar junto” ou marcada pela maestria, sempre está implicada em uma posição que define a própria relação.

Considerações Finais

O que se pretendeu ao longo deste texto foi revelar e investigar algumas relações intelectuais e práticas concebidas e experienciadas entre os Kujubim, povo indígena que vive em Rondônia. O ponto de partida da análise foram três afirmações que os Kujubim fazem sobre certas relações que ocorrem em seu universo, a saber, que queixadas são bichos para eles e plantações para seus donos; que peixes são bichos, mas cultivos da roça para o povo que vive no domínio do rio; e, por fim, que corujinhas-da-noite são *bichos-de-pena* para os humanos, mas são, também e ao mesmo tempo, donas e comadres da anta.

Para investigar essas relações, foi necessário demonstrar como operam as classificações para os Kujubim em um plano intra-social que, não obstante, não podem ser separadas - precisamente porque são co-constituídas - de um plano transespecífico. Neste sentido, toda classificação é conferida a partir de uma dialética entre intelectualismo e empiricismo, epistemologia e ontologia, intelecto e prática. Um cosmos altamente transformacional como o dos povos do Rio Guaporé apresenta seus riscos: como garantir a estabilidade em um lugar onde os seres estão sempre se transformando em suas relações contextuais intra, trans e multiespecíficas? Ao juntar, portanto, práxis e representação, temos uma solução: a representação de uma relação contextual não controla o que nela se passa, é preciso, também, agir no mundo para controlar sua posição pronominal: seja um Kujubim, um Djeorometxi, uma anta, uma coruja, um peixe, o queixada, um espírito dono e o povo que vive em uma aldeia subaquática; isso, obviamente, também implica em pensar nos espaços em que essas relações ocorrem, sejam as florestas, os rios e os sonhos.

De tais classificações decorrem certos agenciamentos entre esses seres que nos indicam que a agência, neste contexto, não deve ser pensada como algo substantivo e de atribuição, mas sim performada, fruto das relações entre os seres e os entes. Sendo assim, elas nos apontam para certos contextos relacionais que implicam em pontos de vista, onde os seres estão a todo momento negociando e revogando para si as posições de sujeito nessas relações. Precisamente por apontar para contextos relacionais, tais agenciamentos dizem menos a respeito de atribuições do que de posições.

Posições, neste caso, correspondem a transformações, ao fato de que algo ou alguém nunca é algo ou alguém, isto é, no sentido de uma condição, mas sempre está algo ou alguém no sentido de um estado. Portanto, a depender das relações, dos contextos, dos lugares e dos pontos de vistas onde ocorrem certas interações, os seres sempre ocupam uma posição. A “transformação” aqui não ocorre a partir dos seres, mas sim nas relações em que os seres estão inseridos, isto é, não se trata de ver como diversas perspectivas veem ou pensam um ser, mas, ao contrário, diz respeito a forma como ele se torna outro ser ou coisa nos contextos de suas relações.

Os espaços e os contextos onde ocorrem tais relações são palcos privilegiados para entender as negociações perspectivas dos seres, humanos e não humanos, afinal, florestas podem ser a casa de alguns seres, de modo que é também a roça para outros; nos rios, o que são peixes para uns, são produtos da roça para outros; nos sonhos, corujas são gente e antas são suas criações, ao passo que para outros, na floresta, elas são comadres umas das outras. É neste sentido, portanto, que queixadas, peixes e corujinhas-da-noite acabam sendo concebidos a partir de estatutos diferenciados e podem ser, ao mesmo tempo, bichos, cultivos da roça, boiadeiros, dono-da-anta e comadres.

Referências

- ALEIXO, A. Conceitos de espécie e o eterno conflito entre continuidade e operacionalidade: uma proposta de normatização de critérios para o reconhecimento de espécies pelo Comitê Brasileiro de Registros Ornitológicos. *Revista Brasileira de Ornitologia*, [S.l.], v. 15, n. 2, p. 297-310, 2007.
- ANDRELLO, G.; GUERREIRO, A.; HUGH-JONES, S. Space-time transformations in the upper Xingu and upper Rio Negro. *Sociologia e Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 3, p. 699-724, 2015.
- BERLIN, B. *Ethnobiological classification: principles of categorization of plants and animals in traditional societies*. Princeton University Press, 1992.
- BEVILAQUA, C.; VELDEN, F. V. (org.). *Parentes, vítimas, sujeitos: perspectivas antropológicas sobre a relação entre humanos e animais*. São Carlos: EDUSFCar/ Curitiba: EDUFPR, 2016.
- CASTRO, E. V. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.
- CASTRO, E. V. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti*, [S.l.], v. 2, n. 1, p. 3-22, 2004.
- DESCOLA, P. Beyond nature and culture. *Proceedings of the British Academy*, London, v. 139, p. 137-155, 2006.
- DESCOLA, P. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, 1998.
- DESCOLA, P. *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: Ed. Abya Yala. 1986.
- DESCOLA, P. Societies of Nature and Nature of Society. In: KUPER, A. (ed.). *Conceptualizing society*. London: Routledge, 1992.
- DURAN, I. R. *Descrição fonética e lexical do dialeto <Kaw Tayo> (Kujubim) da língua Moré*. 2000. Dissertação (Mestrado em Linguística) - Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2000.
- FAUSTO, C. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 329-366, 2008.
- GALLOIS, D. T. (org.). *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp. 2005. 328p. (Série Redes Ameríndias NHII-USP).
- GARCIA, U. Macacos também choram, ou o esboço para um conceito ameríndio de espécie. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 69, 2018.
- JARA, F. *El camino del Kumu: ecología y ritual entre los Akuriyó de Surinam*. Quito: Biblioteca Abya-Yala, 1996.
- LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. Rio de Janeiro, 8. Ed. Papirus: 2005.
- LIMA, T. S. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, 1996.
- LIMA, T. S. O que é um corpo? *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, p. 9-19, 2002.
- MALDI, D. O Complexo cultural do marico: sociedades indígenas dos rios Branco, Colorado e Mequens, afluentes do médio Guaporé. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, série Antropologia*, Belém, v. 7, n. 2, p. 209-269, 1991.
- MELLO, M. *Animal and society: an introduction to human/animal studies*. New York: Columbia University Press, 2012.
- OLIVEIRA, J. C. **Classificação em cena**: algumas formas de classificação das plantas cultivadas pelos Wajãpi do Amapari (AP). 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.
- OVERING, J. O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, 1995.
- PINTO, N. S. *Do poder do sangue e da chicha: os Wajuru do Guaporé (Rondônia)*. Dissertação de mestrado, Antropologia, Paraná, 2009.
- PINTO, N. S. *Entre as teias do Marico: parentes e pajés djeoromitxi*. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília, Brasília, 2014.
- RIVIÈRE, P. AAE na Amazônia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 38, n. 1, 1995.
- VELDEN, F. V. Apresentação ao dossiê: animalidades Plurais. *R@u – Revista de Antropologia da UFSCar*, Florianópolis, v. 7, n. 1, 2015.
- VELDEN, F. V. *Inquietas companhias: sobre os animais de criação entre os Karitiana*. São Paulo: Alameda, 2012.
- VELDEN, F. V.; CEBOLLA BADIE, M. A relação entre natureza e cultura em sua diversidade: percepções, classificações e práticas. *Avá. Revista de Antropologia*, Misiones, n. 19, p. 15-47, 2011.