

## Como os cães sonham

Naturezas amazônicas e as políticas do engajamento transespécies

*How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transspecies engagement*

**Eduardo Kohn**

Tradutor: Pedro Crepaldi Carlessi, Lucas Lima dos Santos e Felipe Policisse

---



**Editora**

Núcleo de Antropologia Urbana da  
Universidade de São Paulo

**Edição electrónica**

URL: <http://pontourbe.revues.org/3326>

ISSN: 1981-3341

**Referência eletrônica**

Eduardo Kohn, « Como os cães sonham », *Ponto Urbe* [Online], 19 | 2016, posto online no dia 31 Dezembro 2016, consultado o 09 Janeiro 2017. URL : <http://pontourbe.revues.org/3326> ; DOI : 10.4000/pontourbe.3326

---

Este documento foi criado de forma automática o 9 janvier 2017.

---

# Como os cães sonham

Naturezas amazônicas e as políticas do engajamento transespécies

*How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transspecies engagement*

**Eduardo Kohn**

Tradução : Pedro Crepaldi Carlessi, Lucas Lima dos Santos e Felipe Policisse

---

## NOTA DO AUTOR

Revisão técnica: Joana Cabral de Oliveira e Stelio Marras

- 1 Certa manhã, desapareceram os três cães pertencentes à família de Hilário, com a qual eu estava convivendo em Ávila, uma aldeia Runa de língua quíchua, na Alta Amazônia equatoriana<sup>1</sup>. Após procurar nas proximidades dos campos não cultivados e florestas, onde eles foram ouvidos latindo pela última vez, nós finalmente os achamos. As longas trilhas nos conduziram aos corpos, e as marcas de mordidas atrás de cada uma das cabeças confirmaram nossos receios, eles tinham sido mortos por um jaguar.
- 2 Naquela tarde, de volta para casa, Amériga, esposa de Hilário, questionou-se sobre o porquê de os cães terem sido incapazes de pressentir a própria morte e, além disso, por que ela, dona deles, foi pega de surpresa com o destino que lhes sucedera: “enquanto eu estava perto do fogo, eles não sonharam”, disse ela. “Eles somente dormiram, aqueles cães, e eles geralmente são verdadeiros sonhadores. Normalmente, enquanto dormem perto do fogo, eles latem ‘hua hua hua’”. Cães, eu aprendi, sonham e, observando-os enquanto sonham, as pessoas conseguem compreender o que seus sonhos significam. Se, como imitado por Amériga, os cães tivessem latido “hua hua” durante seu sono, seria um indicativo de que eles estavam sonhando com uma perseguição de animais e, portanto, fariam o mesmo no dia seguinte na floresta, por ser a maneira como um cão late ao perseguir uma caça. Se, pelo contrário, os cães tivessem latido “cuai” naquela noite, teria

sido um claro sinal de que um jaguar os mataria no dia seguinte, por ser a forma como os cães gritam quando são atacados pelos felinos. (ver Figura 1).



Figura 1: Pucuña, um dos três cachorros mortos, com Fabiola e Lenin, filha e neto de Amériga. Foto de E. Kohn.

- 3 Naquela noite, entretanto, os cães não latiram de modo algum e, portanto, muito do abatimento de seus donos era porque os cães falharam em prever as suas próprias mortes. Como Délia enunciou, “logo, eles não deveriam ter morrido.” Perceber que o sistema de interpretação dos sonhos dos cães utilizado pelas pessoas tinha falhado provocou uma crise epistemológica de vários tipos. As mulheres começaram a questionar se poderiam, de fato, compreender alguma coisa. Amériga, visivelmente frustrada, perguntou, “então, como podemos saber?”. Todos riram ligeiramente desconfortáveis enquanto Luisa refletiu: “como isso é compreensível? Agora, mesmo que as pessoas faleçam, nós não seremos capazes de saber”. Amériga simplesmente concluiu: “isso não era para ser compreendido”.

## Rumo a uma antropologia da vida

- 4 Este artigo aborda os consideráveis desafios envolvidos no conhecimento e na interação com outras espécies, incluindo as implicações disso para a prática antropológica. É um passo em direção ao desenvolvimento de uma antropologia que não se limita somente ao humano, mas que está preocupada com os efeitos dos nossos “emaranhamentos” (Raffles, 2002) com outros tipos de *selves* viventes. Seguindo Donna Haraway (2003:5), eu defendo que cães “não estão aqui somente para pensar com”; ao invés disso, eles “estão aqui para viver com”. Junto com a autora, também asseguro que os problemas de como compreender os cães e, especialmente, como viver com eles - e como os cães, por sua vez, compreendem e vivem com as pessoas -, exige um enquadramento analítico que vai além

do enfoque de como os humanos representam os animais, caminhando para uma apreciação de nossas interações diárias com essas criaturas e os novos espaços de possibilidades que tais interações podem criar<sup>2</sup>.

Para América e para os Runa de Ávila, geralmente os sonhos, as intenções e as motivações dos cães são, a princípio, compreensíveis. Isso porque, de acordo com eles, todos os seres, e não somente os humanos, se engajam com o mundo e com os outros *selves* - isto é, com os outros seres que possuem um ponto de vista. Os modos Runa de conhecer os outros, então, está baseado no que eu chamo de uma “ecologia dos *selves*”. Em consideração a isso, os Runa partilham algumas coisas em comum com as ideias apresentadas por Jakob von Uexküll (1982), um biólogo da primeira metade do século XX, pioneiro no estudo da etologia animal. Von Uexküll defendeu que as relações ecológicas não são produtos de interações mecânicas de causa-e-efeito, entre organismos tratados como objetos. Ao invés disso, são resultados de interações de mundos fenomênicos - os quais ele chama de "umwelt"-, que são particulares a disposições perceptuais e corporais, motivações e intenções entre diferentes tipos de seres<sup>3</sup>. A distinção, então, não seria entre um mundo objetivo, desprovido de significado intrínseco, e os humanos como portadores de cultura, ocupando uma posição privilegiada e dando significado a ele (Sahlins, 1976:12). Ao contrário, como Terrence Deacon (2003a) tem argumentado, “intencionalidade” - representação, intenção e propósitos na forma mais simples - emerge onde quer que exista vida; o mundo biológico é constituído pelas maneiras em que os inumeráveis seres - humanos e não-humanos - percebem e representam os seus arredores. Significado, portanto, não é uma esfera exclusiva dos humanos.

- 5 Uma antropologia que levasse em conta essa concepção já não seria, talvez, a antropologia tal como a conhecemos atualmente. A antropologia sociocultural, como praticada hoje, articula aqueles atributos que são distintivos para os humanos - linguagem, cultura, sociedade e história - e utiliza-os como ferramentas para compreendê-los. Nesse processo, o objeto analítico se torna isomorfo à análise. Como resultado, não somos capazes de observar as diversas maneiras pelas quais as pessoas estão, na verdade, conectadas a um mundo mais amplo de vida e os modos em que isso transforma o que poderia significar ser humano. Isto não é um apelo para um reducionismo sociobiológico, pelo contrário, é uma reivindicação para expandir o alcance da etnografia. Um foco etnográfico não somente nos humanos ou nos animais, mas em como as interações entre os humanos e animais explode esse circuito auto-referencial fechado.
- 6 A questão é como pensar os “não-humanos” - uma categoria analítica que Bruno Latour (1993, 2004) propôs para deslocar o estudo etnográfico das práticas científicas para além dos enquadramentos construtivistas sociais, em que os humanos são atores únicos. A distinção que Latour realiza entre humanos e não-humanos, entretanto, falha ao reconhecer que alguns não-humanos são *selves*. Sendo assim, eles não apenas são representados (Latour, 1993), mas também representam e podem realizar isso sem ter que “falar”. Tampouco necessitam de um “porta-voz” (Latour, 2004:62-70), pois, como eu demonstro na discussão a seguir, a representação excede o simbólico e, portanto, supera o discurso humano. Embora nós, humanos, certamente representamos animais não-humanos em uma variedade de modos, culturalmente, historicamente e linguisticamente distintos, e isso claramente tenha seus efeitos, tanto para nós quanto para aqueles animais que representamos, nós também vivemos em mundos nos quais os outros *selves* nos representam; algo que pode vir a ser fundamental. Consequentemente, minha

preocupação neste artigo é explorar as interações, rejeitando colocar os não-humanos de forma genérica – isto é, tratando objetos, artefatos e vidas como entidades equivalentes –, mas sim nos termos de suas características distintivas, que os tornam *selves*.

- 7 Na compreensão dos *selves* não-humanos e como nós podemos interagir com eles, a escolha não é entre corpos (animais) e significados (humanos). Tampouco podemos simplesmente resolver o problema combinando corpos e significados, ou atribuindo significados aos animais, ou ainda, reconhecendo que humanos possuem corpos. É necessário um sistema representacional que refunde a semiose, para ir além desses tipos de dualismos e misturas, que frequentemente servem como soluções. Como eu tenho argumentado (Kohn, 2005), a semiose é sempre incorporada de um modo ou de outro - e isso sempre está emaranhado, em maior ou menor grau - com processos materiais. O uso do hífen - por exemplo, "presenças corporais-material-semióticas" de Haraway (2003:5) ou "naturezas-culturas" de Latour (1993:106) - embora uma estratégia correntemente necessária, poderia nos levar a pensar que há uma semiose desprovida de materialidade<sup>4</sup>.
- 8 Como teóricos sociais, herdamos um difundido (mas usualmente implícito) quadro representacional *linguocêntrico*, que frequentemente reproduz a divisão dualista entre material e significado, até mesmo quando visamos superá-la. O hífen, como solução para os problemas decorrentes desse quadro, é claramente um caractere de preenchimento apontando para as diversas conexões reais que nós precisamos estar cientes. Para este fim, meu objetivo, no mais amplo projeto de que este artigo faz parte, é seguir etnograficamente as interações humano-animal que ocorrem no entorno de uma aldeia específica na Alta Amazônia equatoriana pensando-as nos termos de um quadro semiótico que vai além do humano, em um esforço para desenvolver uma abordagem que nos permita considerar melhor o trabalho desdobrado no espaço que o hífen pretende preencher.
- 9 Para isso, eu desenho um sistema representacional não-dualista desenvolvido pelo filósofo do século XIX, Charles Peirce (1931-35; ver Kohn, 2005)<sup>5</sup>. Esse sistema reconhece a importância central das formas humanas de referência daqueles signos conhecidos como símbolos, que se remetem por meios de convenção (p.ex., a palavra *cão*). O mesmo reconhece, entretanto, como a referência simbólica é, na verdade, construída a partir dos processos de sinais não-simbólicos mais básicos - que não são exclusivos dos humanos -; e ainda, como a referência simbólica está também em constante interação com esses modos mais fundamentais de referência (ver Deacon, 1997:69-101)<sup>6</sup>. Estes processos mais básicos de signos - aqueles que envolvem signos conhecidos como ícones (p.ex. uma fotografia ou a coloração críptica da pele de um lagarto), que incorporam a semelhança, e aqueles que Pierce rotula como "índices" (p.ex. uma biruta ou os avisos de alarme dos macacos), que são impactados pelos objetos que representam - estão mais suscetíveis às qualidades, eventos e padrões de mundo do que a referência simbólica, cujo modo de representação é mais indireto<sup>7</sup>.
- 10 Apesar de os símbolos e signos serem frequentemente misturados na teoria social, o sistema que utilizo trata símbolos apenas como um tipo de signo. Isso significa que quando eu falo sobre signos e semiose me refiro a uma gama de estratégias referenciais que podem incluir ícones, índices ou símbolos. Referência simbólica é a forma distintivamente humana de representação, incorporada nos mais fundamentais e disseminados modos de representação, e baseados nos modos de referências icônicos e indiciais. Esses modos mais básicos são intrínsecos ao mundo biológico. Até os organismos mais simples são inerentemente semióticos (Hoffmeyer, 1996). Por exemplo, os cílios de

um paramécio unicelular funcionam como uma adaptação, que facilita o movimento do organismo através de um meio líquido. Sua organização específica, tamanho, forma, flexibilidade e capacidade de movimento captam determinadas características do ambiente – principalmente, a resistência proporcionada pelas características do meio fluido particular em questão, contra o qual o organismo pode se impulsionar. Essa adaptação é um veículo de signo incorporado, na medida em que a geração subsequente interpreta a informação desse veículo – digo, as características relevantes do ambiente. Esta interpretação, por sua vez, se manifesta no desenvolvimento do corpo de um organismo subsequente, de modo que esta adaptação seja incorporada. E este corpo (com suas adaptações) funciona como um novo signo, representando essas características do ambiente, na medida em que, por sua vez, for interpretado como tal na eventual construção do corpo de uma geração subsequente. Dado que as linhagens dos organismos cujos cílios capturam com menor precisão as características relevantes do ambiente não sobrevivam bem, as linhagens que persistem apresentam, comparativamente, maior “adaptação” (Deacon, 2006) a este ambiente; elas são representações mais exaustivas do mesmo.

- 11 Vida, então, é um processo de signo. Qualquer dinâmica em que “algo... permanece para alguém, para algo, em certo aspecto ou capacidade” (CP 2.228) – como na definição de signo de Peirce –, estaria vivo. Os cílios permanecem nos organismos futuros (um alguém), para que aquelas características do ambiente líquido possam resistir de um modo particular, facilitando a movimentação. Um “alguém” – ou um “self”, como denomino – não seria portanto um humano necessariamente (ver Colapietro, 1989:5). Além disso, para ser qualificado como um *self*, não é necessário envolver a referência simbólica ou a consciência, frequentemente associada com representações. *Self* é tanto o lócus como o produto desse processo de interpretação. Tal *self* não está fora dessa dinâmica incorporada, como “natureza”, evolução, relojoeiro<sup>NT2</sup>, espírito vital homuncular ou observador (humano). Em vez disso, emerge no interior dessa dinâmica como o resultado de um processo incorporado que produz um novo signo que interpreta o anterior. Por essa razão, seria apropriado considerar organismos não-humanos como *selves* e a vida biótica como um processo de signo, embora muitas vezes altamente incorporado e não-simbólico.
- 12 Nesta perspectiva, tentativas de teorizar ligações entre o material e o semiótico via hífen (embora altamente necessário) podem ser enganadoras, já que é capaz de nos encorajar a assumir uma relação entre polos equivalentes, que obscurece a dinâmica hierárquica e agrupada de onde a semiose emerge e continua a ser envolvida com processos materiais e energéticos. Essa dinâmica é a própria vida. A origem da vida – qualquer tipo de vida, em qualquer lugar do universo – necessariamente também marca a origem da semiose. Em suma, qualquer entidade que se apresente como um lócus de “intencionalidade” no interior de uma linhagem de tal loci, potencialmente estendendo para o futuro, pode ser considerada viva.
- 13 A semiose do mundo biótico não-humano é icônica e indicial. Por contraste, a do mundo humano é icônica, indicial e simbólica. Referência simbólica é um fenômeno “emergente”<sup>8</sup> (stricto sensu, Deacon, 2003a), na medida em que se desenvolve a partir dos mais fundamentais modos icônicos e indiciais de referência<sup>9</sup>. Nós, humanos, entretanto, não usamos somente referências simbólicas, também participamos de referências icônicas e indiciais. Por virtude desse substrato compartilhado, existe uma continuidade entre os modos de representação humano e não-humano, sendo que podemos reconhecê-los sem

perder de vista as características distintivas que as diferentes modalidades semióticas possuem<sup>10</sup>.

- 14 Em vez de antropologia, nesse caso, proponho uma antropologia da vida<sup>11</sup>. Ou seja, desejo encorajar a prática de um tipo de antropologia que situe os mundos de todos-muito-humanos dentro de uma larga série de processos e relações que ultrapassem o humano - e eu sinto que isso pode ser feito de um modo analiticamente preciso. Essa é uma questão não somente para aqueles entre nós que se importam com animais não-humanos ou com interações humano-animal em si - atividades certamente importantes; tampouco é importante apenas para aqueles entre nós que desejam entender as crises do meio ambiente - sem dúvida uma busca necessária e que, como Latour (1993, 2004) convincentemente tem argumentado, não pode ser abordado a partir do interior de esquemas analíticos que herdamos das humanidades e das ciências, com suas meticulosas separações entre humanos e não-humanos. Contudo, eu mantenho que esse repensar também é importante para a teoria social de forma mais ampla. Uma antropologia da vida questiona o privilegiado status ontológico dos humanos como conhecedores. Em resumo, força-nos a considerar que talvez “jamais fomos humanos” - como Haraway (2004:2) tem sugerido, retomando o famoso título de Latour.
- 15 Uma antropologia da vida reconhece ainda que a vida é mais do que biologia, como atualmente imaginado. Não somente porque a biologia é inteiramente semiótica, mas também pelo fato de que, distintivamente, capacidades humanas, predisposições, técnicas, práticas e histórias reconfiguram a vida em novas formas. Estratégias amazônicas de capturar disposições dos felinos, permitindo que as pessoas se tornem transmórficas entre humanos e jaguares e atividades técnico-científicas, como o recente desenvolvimento de imunossupressores que tornaram grandes populações potencialmente “biodisponíveis” para o tráfego e transplante de órgãos de um corpo para outro, através de grandes distâncias sociais, espaciais e filogenéticas (Cohen, 2005), mudaram, para o bem ou para o mal, o que significa estar vivo.
- 16 Se a nossa preocupação como antropólogos for o significado de ser humano em toda a sua complexa contingência, então alego que para compreender isso precisamos tomar como horizonte um contexto além do unicamente humano. Esse contexto relevante é a vida<sup>12</sup> - uma vida que é mais do que corpos, e uma vida que também é alterada por distintos modos em que nós, humanos, vivemos. No interesse de começar a imaginar o que tal antropologia além do humano pode parecer, ofereço essa discussão como uma exploração inicial.

## Pontos de vista

- 17 Se a vida é, de fato, semiótica, e se as interações bióticas são baseadas nos modos como diferentes tipos de *selves* representam cada outro, então uma maneira de estudar essa ecologia de *selves* seria descrevendo as redes interpenetrantes que conectam, sustentam e criam seres em termos de suas qualidades signo-relacionais<sup>13</sup>. Como pessoas, que são intimamente engajadas com os seres da floresta através da caça, pesca, armadilhas e coleta, os Runa não podem deixar de tratar esses seres como *selves* e, como eu indiquei acima, eles são, em algumas ocasiões, até forçados a se engajarem com esses *selves* em termos de suas propriedades semióticas constitutivas.



- 18 O desafio para os Runa, portanto, é entrar nessa ecologia transespécie de *selves*, que constitui o ecossistema da floresta. Como muitos povos amazônicos, eles realizam isso através do que Eduardo Viveiros de Castro (1998, 2004) tem denominado como “perspectivismo multinaturalista”. Esse modo de compreender as relações permite que as pessoas expliquem as qualidades distintivas que caracterizam tipos diferentes de seres e estabeleçam comunicações com eles apesar dessas diferenças. Trata-se de duas premissas interligadas. Primeiro, todos os seres sencientes, sejam eles espíritos, animais ou humanos, veem-se como pessoas. Ou seja, sua subjetiva visão de mundo é idêntica ao modo como os Runa veem a si mesmos. Segundo, embora todos os seres vejam-se como pessoas, os modos como eles são vistos por outros seres depende da constituição ontológica de ambos, observadores e observados. Por exemplo, as pessoas em Ávila afirmam que, em relação ao que nós, humanos, percebemos como fedor de carniça podre, um urubu sente como um vapor de cheiro doce emanando de uma panela fervente de mandioca. Abutres, por conta de suas disposições espécie-específicas, habitam um mundo diferente daquele dos Runa. Ainda que seus pontos de vista subjetivos sejam de pessoas, eles veem esse mundo diferente, assim como os Runa veem seu próprio mundo (Viveiros de Castro, 1998:478). Há muitas naturezas, cada uma associada com o mundo interpretativo – o *umwelt* –, de um tipo particular de ser; contudo, há apenas uma cultura – a dos Runa. Assim sendo, Viveiros de Castro (1998:478) se refere a esse modo de pensar como “multinaturalismo”, comparando-o com a lógica multicultural (ou seja, muitas culturas, uma natureza) típica do pensamento euro-americano contemporâneo, especialmente sob a forma de relativismo cultural<sup>14</sup>. O resultado do multinaturalismo perspectivista é que ele permite a comensurabilidade entre seres díspares. Já que todas as criaturas possuem uma subjetividade humana a comunicação transespecífica é possível, apesar da existência manifesta de descontinuidades físicas que separam os tipos de seres.
- 19 Uma das implicações da adoção de pontos de vistas de outros tipos de seres é que conhecer os outros requer que habitemos seus diferentes *umwelts*. Quando se faz isso, atributos e disposições são desalojados dos corpos que os produzem e as fronteiras ontológicas tornam-se indefinidas. Denomino esse processo transformativo de indefinição como “devir”<sup>15</sup>. Tomando um exemplo central dessa discussão, em suas tentativas mútuas de viverem juntos e produzirem sentidos uns aos outros, cães e pessoas participam cada vez mais de uma constelação de atributos e disposições partilhadas – um tipo de hábito transespécie partilhado. Tais devires atravessam as distinções natureza-cultura; a relação hierárquica que une os donos de cães Runa e seus animais é baseada tanto nos modos como os humanos se mostram capazes de aproveitar as formas caninas de organização social quanto ao legado da história colonial na Alta Amazônia, que ligaram os Runa de Ávila ao mundo branco-mestiço além de sua aldeia.

## Um enigma

- 20 Considerar os pontos de vista de outros seres é uma tarefa perigosa. Em suas tentativas de fazê-la, os Runa não querem, por exemplo, tornar-se cães. Isto é, a intersubjetividade transespécie implica algum grau de devir outro e isso carrega riscos. Para mitigar esses perigos, os Runa fazem uso planejado de diferentes estratégias de comunicação. Assim sendo, um objetivo importante deste artigo é traçar o papel dessas estratégias no contexto de comunicação transespecífica, redes ecológicas e devires. Para isso, eu escolhi como um instrumento heurístico para focar minha investigação, o pequeno, mas não



menos incômodo, enigma etnológico: por que os Runa interpretam os sonhos dos cães literalmente (p.ex., quando um cão late durante seu sono, isso é um presságio de que ele irá latir de modo idêntico no dia seguinte na floresta), enquanto que a maioria das pessoas interpreta seus próprios sonhos metaforicamente (p.ex., se um homem sonha que mata uma galinha, ele matará uma ave de caça na floresta no dia seguinte)? Compreender a causa da existência desses diferentes modos de interpretação dos sonhos pode ajudar a elucidar os desafios de mover-se através dessas membranas semipermeáveis, que constituem as margens dessas mudanças de fronteiras ontológicas.

- 21 Conforme revelado acima nos comentários de Amériga, como os cães sonham é de extrema importância. Importa não somente pelo fato do suposto poder predicativo dos sonhos, mas também porque imaginar que as motivações e as vidas interiores dos cães são incognoscíveis coloca em questão se é sempre possível ter tal conhecimento de qualquer tipo de *self*. Isso é insustentável. A crença de que podemos conhecer as intenções, os objetivos e os desejos de outros *selves* nos permite agir neste mundo. Para mostrar o modo como os cães sonham, primeiro examino como o contato intersubjetivo transespécie envolve uma indefinição ontológica. Em seguida exploro os perigos envolvidos em não reconhecer esses outros *selves* como pessoas no mundo. Depois disso, dirijo-me a uma análise dos devires humano-cão. E, por fim, examino como diferentes modos de comunicação são usados para proteger as pessoas contra o perigo que emerge quando as fronteiras ontológicas tornam-se excessivamente indefinidas. Eu situo essa investigação dentro de uma discussão sobre os modos pelos quais a semiose transespécie emergente da interação humano-animal, expõe características que vão além das quais nós tradicionalmente identificaríamos como formas humanas de representação.

## Uma ecologia de *selves*

- 22 Os Runa enxergam a subjetividade – humana e de outras formas – sendo constituída através do contato com outros seres sencientes. A alma, eles asseguram, é o que faz tal intersubjetividade transespécie possível<sup>16</sup>. Animais são “conscientes” de outros tipos de seres e, por conseguinte, são considerados como possuidores de almas<sup>17</sup>. Por exemplo, tanto a cutia (um grande roedor da floresta, que serve como alimento) como o cão possuem almas por causa de suas habilidades de “tornarem-se conscientes de” seres com os quais estão em relação, como presa ou predadores<sup>18</sup>. A cutia é capaz de detectar a presença de seu predador canino e, portanto, possui uma alma. Essa capacidade possui uma localização física no corpo. O canal biliar e o estérno funcionam como órgãos de consciência da cutia – isto é, região material da alma. Através deles, a cutia detecta a presença de predadores. A consciência das pessoas sobre outros seres também é somaticamente localizada. Tecidos musculares, por exemplo, alertam os Runa sobre a presença de visitantes ou animais perigosos como cobras peçonhentas.
- 23 Uma vez que a alma, como uma capacidade intersubjetiva hipostasiada, está localizada em partes específicas do corpo, a mesma pode ser transferível através da ingestão dessas partes. Cães são definidos como conscientes, seres possuidores de almas, devido às suas habilidades para detectar presas como as cutias. Eles podem aumentar a consciência deles – medida pela sua maior capacidade de detectar presas –, ingerindo os órgãos que permitem as cutias detectarem a presença dos cães. Por essa razão, os Runa de Ávila frequentemente alimentam seus cães com a bile ou o estérno das cutias (ver figura 2).



Figura 2: Ventura com um duto biliar de cutia, cujo conteúdo ele irá administrar em seu cão.

Foto de E. Kohn.

- 24 Seguindo a mesma lógica, os Runa de Ávila aumentam sua própria consciência sobre outros seres através da ingestão de partes específicas dos corpos dos animais. Já que as pedras de bezoar são consideradas como a fonte de consciência dos cervos atentos a predadores, algumas vezes caçadores fumam raspas da pedra para encontrá-los de maneira mais fácil. Alguns Runa de Ávila também ingerem bile de jaguar para se tornarem were-jaguares<sup>NT3</sup>. Como tal, eles são capacitados em seus afazeres diários e suas almas habitarão o corpo de um jaguar após a morte.
- 25 Von Uexküll escreveu que “a teia de aranha é... elaborada ‘como-mosca’, pois a aranha é ela mesma ‘como-mosca’. Ser ‘como-mosca’ significa que a estrutura corporal das aranhas incorporou certas características de mosca” (Uexküll, 1982:66). A teia de aranha é tanto uma extensão física da aranha como uma representação precisa de uma mosca – ajustando-se tão bem que a aranha pode literalmente capturar o inseto. Ser consciente de outros seres – penetrar em seu *umwelt* –, em algum sentido, exige um desfoque ontológico; qual parte da teia é a mosca e qual seria a aranha? A transferência de alma que ocorre quando um cão ingere um esterno de uma cutia, ou quando uma pessoa bebe a bile de um jaguar, indica como certas tentativas de comunicação transespécie também implicam um tipo de devir que borra as fronteiras ontológicas.
- 26 Se as interações transespécies dependem da capacidade de reconhecer subjetividade, perder essa habilidade pode ser desastroso para os seres, assim como o é para os Runa, seus cachorros e os animais da floresta, que estão emaranhados em uma teia de predação. Por exemplo, algo conhecido como a “alma do caçador” (*casariana alma*) permite aos homens de serem conscientes da presa na floresta. Xamãs inimigos, algumas vezes, roubam essa alma fazendo com que a sua vítima não consiga mais detectar os animais. Sem essa alma, caçadores perdem suas habilidades de tratar as presas como *selves*, e eles não conseguem, portanto, diferenciar os animais do ambiente em que essas presas vivem.

- 27 Essa condição é um exemplo de um fenômeno generalizado em Ávila, que é um subproduto do tratamento dos numerosos seres que habitam o mundo como *selves*. Denomino isso de “autismo cosmológico”<sup>19</sup>. Quando os homens perdem suas almas de caçador, eles se tornam, num certo sentido, “autistas”. Se a condição médica conhecida como autismo se refere ao estado de isolamento, que seria o resultado de dificuldades cognitivas em tratar outras pessoas como seres intencionais (Baron-Cohen, 1995), então autismo cosmológico, no contexto da ecologia dos *selves* Runa, se refere a um estado comparável, que ocorre quando seres de qualquer tipo perdem a habilidade de reconhecer aqueles outros seres que habitam os cosmos como *selves*.
- 28 Usando o termo *autismo cosmológico*, meu objetivo não é comparar a categoria “cultural” Runa a uma ciência supostamente objetiva – uma estratégia genuinamente “multiculturalista”. Em vez disso, minha intenção é sugerir que cada uma, em sua forma altamente específica, salienta os desafios gerais e as dificuldades de interação com os outros *selves* que habitam o mundo.
- 29 Para sobreviver em um mundo habitado por seres volitivos é necessária alguma noção das motivações dos outros. Nós nunca saberemos o que os outros *selves* – humanos ou não-humanos – estão pensando “realmente”, assim como nós nunca saberemos com certeza o que nós mesmos estamos realmente pensando. Como nota Peirce, se você questionar “se nós podemos entrar nos sentimentos de um outro”, você “poderia também me questionar se estou claro que a cor vermelha me pareceu ontem como se parece hoje” (CP 1.314). Intersubjetividade e introspecção são semioticamente mediadas. Não faz diferença se aquele *self* interpretativo está localizado em outro (tipo de) corpo ou se é “aquele outro *self*” - o humano psicológico - “que acaba de chegar à vida no fluxo do tempo” (CP 5.421), como um signo que é interpretado por um novo, nesse processo semiótico e pelo qual pensamentos, mentes e a nossa própria existência como *self* emergem.
- 30 Nossas vidas dependem da nossa habilidade de acreditar e agir sobre palpites provisórios, que estabelecemos sobre as motivações dos outros *selves* (Bateson, 2000:486; Haraway, 2003:50). Seria impossível para os Runa caçar com sucesso ou se engajarem em qualquer outro tipo de interação dentro dessa ecologia de *selves*, sem estabelecer algum tipo de conjunto de suposições sobre a agência de toda a miríade de seres que habitam a floresta.

## Emaranhamento humano-cão

- 31 Em muitos aspectos, cães e pessoas em Ávila vivem mundos independentes. Cachorros são frequentemente ignorados e sequer são alimentados; em contrapartida, eles também parecem ignorar as pessoas. Descansando na sombra fresca sob a casa, roubada da cadela ao lado ou, como o cachorro de Hilário fez alguns dias antes de morrer, caçando um cervo por conta própria, os cães vivem amplamente suas próprias vidas<sup>20</sup>. Ainda que suas vidas sejam também intimamente emaranhadas com a vida de seus donos, esse emaranhamento não envolve somente o contexto circunscrito da casa ou da aldeia. É o produto das interações que cães e pessoas possuem com o mundo biótico da floresta e com o mundo sociopolítico além de Ávila através dos quais ambas as espécies estão ligadas pelo legado da história colonial. Relacionamentos humano-cão precisam ser compreendidos nos termos de ambos os polos. A estrutura hierárquica em que esses relacionamentos são baseados é simultaneamente (mas não igualmente) um fato biológico e colonial. Por

exemplo, relações predador-presa caracterizam como os Runa e seus cachorros articulam-se com a floresta e com o mundo dos brancos.

- 32 Através de um processo que Brian Hare e seus colegas (2002) chamam “enculturação filogenética”, os cães penetraram os mundos sociais humanos de tal forma que ultrapassam até mesmo os chimpanzés na compreensão da comunicação humana. Tornar-se “humano” da maneira correta é essencial para sobreviver como um cachorro em Ávila (ver Ellen, 1999:66; Haraway, 2003:41). Consequentemente, as pessoas se esforçam para guiar seus cães por esse caminho, da mesma forma que ajudam os jovens a amadurecerem para a idade adulta. Assim como eles aconselham uma criança em como viver corretamente, os Runa também aconselham seus cães. Para isso, as pessoas os obrigam a ingerir uma mistura de plantas e outras substâncias – como a bile das cutias – coletivamente conhecida como *tsita* (ver figura 3).



Figura 3: Preparando-se para "aconselhar" um cão. O focinho do cão é mantido fechado e a mistura *tsita* branca é visível ao fundo.

Foto de E. Kohn.

- 33 Alguns dos ingredientes são alucinógenos e também levemente tóxicos<sup>21</sup>. Ao oferecerem conselhos a eles nesse estado, os Runa tentam reforçar um ethos humano de comportamento que os cães, em geral, supostamente também partilham<sup>22</sup>.
- 34 Como os Runa adultos, os cães não devem ser preguiçosos. Isso significa que, ao invés de caçar galinhas ou outros animais domésticos, os cães devem perseguir os animais de caça. Além disso, assim como as pessoas, os cães não devem ser violentos. Isso significa que devem evitar morder pessoas ou latir alto para elas. Por fim, como seus donos, os cães não devem gastar toda sua energia em sexo. Eu observei pessoas administrarem *tsita* aos cachorros em diversas ocasiões. O que aconteceu na casa do Ventura é característico desses episódios em muitos aspectos. Segundo Ventura, antes de seu cachorro Puntero descobrir as fêmeas, ele era um bom caçador. Depois que se tornou sexualmente ativo, no entanto, ele perdeu a capacidade de atenção aos animais na floresta. Devido à substância da alma ser transmitida para o feto em desenvolvimento através do sêmen, durante o

sexo (ver também Uzendoski, 2005:133) ele se torna “autista”. Em uma manhã, Ventura e sua família capturaram Puntero, prenderam seu focinho com uma tira de videira e amarraram suas quatro patas como um porco. Então Ventura derramou tsita nas narinas do cão. Enquanto fazia isso ele dizia o seguinte:

Persegue pequenos roedores  
 Não vai morder galinhas  
 Persegue depressa  
 Deve dizer “hua hua”  
 Não vai mentir

- 35 O modo como Ventura falou com seu cachorro é extremamente incomum e de central importância para esta discussão. Retomarei esta questão adiante. Por ora, apenas um comentário geral. Na primeira frase, “pequenos roedores” refere-se de forma oblíqua às cutias que os cães deveriam perseguir. A segunda frase é uma advertência para não atacar animais domésticos e sim caçar animais da floresta. A terceira frase encoraja o cão a caçar animais, mas, em contrapartida, não deve correr à frente do caçador. A quarta frase reafirma o que um bom cão deve fazer – achar presas e latir “hua hua”. A frase final refere-se ao fato que alguns cães “mentem”. Isto é, eles latem “hua hua” mesmo quando não há animais presentes.
- 36 Conforme Ventura derramou o líquido, Puntero tentou latir. Como seu focinho estava atado, não foi possível. Quando finalmente foi solto, Puntero cambaleou e permaneceu atordado durante todo o dia. Tal tratamento traz riscos reais. Muitos cães não sobrevivem a essa provação, destacando como cachorros são dependentes em exibir qualidades humanas para sua sobrevivência física. Não há lugar para cães como animais na sociedade Runa.
- 37 Cães, entretanto, não são somente animais virando pessoas, podem também adquirir qualidades de jaguares – os predadores por excelência. Como os jaguares, os cachorros são carnívoros. Sua tendência natural (quando eles não sucumbem à preguiça doméstica) é caçar animais na floresta. Até quando são alimentados com comida vegetal, tal como palmito, os Runa chamam de carne na frente dos cães.
- 38 As pessoas em Ávila também observam os cães a partir de seus potenciais de predação. Durante as conquistas, os espanhóis usaram cães para atacar os antepassados dos Runa de Ávila (Oberem, 1980:66; ver também Ariel de Vidas, 2002:538; Schwartz, 1997:162-163). Hoje, essa natureza predatória dos cães é observada em um banquete ritual realizado após a morte de uma pessoa. Este banquete consiste em palmitos. Eles se assemelham aos ossos humanos e funcionam como um tipo de substituição endocanibalística mortuária ao cadáver do falecido<sup>23</sup>. Em um banquete que observei, as pessoas salientavam que em nenhuma circunstância os cães devem comer palmitos. Cachorros que veem palmitos como carne são predadores por excelência, como os jaguares e os humanos canibais, e podem passar a tratar as pessoas como presas (ver Conklin, 2001; Fausto, 2007). Cães, então, podem adquirir atributos de jaguar, mas jaguares também podem tornar-se caninos. Apesar de seus manifestos papéis como predadores, os jaguares são também cães a serviço dos seres espirituais, que são os donos dos animais na floresta. De acordo com Ventura, “o que nós pensamos ser um jaguar na verdade é um cão [do espírito dono do animal]”.
- 39 Nesse ponto é preciso observar que os Runa de Ávila frequentemente pensam nos espíritos donos dos animais como poderosos fazendeiros e padres<sup>24</sup>. Os animais de caça que os espíritos possuem e protegem são comparados aos rebanhos de gado que os

brancos mantêm em seus ranchos. Os Runa, assim como os Achuar que Philippe Descola (1994) descreveu extensivamente, “socializam” a natureza expandindo as relações sociais humanas aos seres da floresta. Em contraste aos Achuar mais isolados, entretanto, os Runa suportaram o impacto total da expansão colonial na Alta Amazônia (ver Muratorio, 1987; Taylor, 1999). Sendo assim, a visão de sociedade que eles estendem ao domínio da floresta inclui um sentido de seu próprio lugar em uma área colonial e republicana mais ampla. Isso, em parte, justifica o porquê de os donos dos animais serem brancos.

- 40 Como indiquei antes, os Runa podem potencialmente tornar-se were-jaguares. Muitos Runa, especialmente aqueles que desenvolveram poderes xamânicos, adquirem um tipo de *habitus* jaguar. Isso dá a eles poderes predatórios quando estão vivos e permite que suas almas habitem corpos de jaguares mortos. Como Ventura me explicou, com referência ao seu pai recentemente falecido, quando uma pessoa “com jaguar” (quíchua, *pumayu*) morre, sua alma vai para a floresta para “tornar-se cão”. Were-jaguares tornam-se os cães dos espíritos donos dos animais. Ou seja, eles se tornam subservientes aos espíritos donos dos animais do mesmo modo que os Runa, em sua vida cotidiana, entram em relações de subordinação quando trabalham nos campos para os proprietários estatais e padres, que servem de modelos desse mundo para os seres espirituais. O were-jaguar, então, é simultaneamente Runa, um potente caçador felino e um cão obediente dos donos brancos dos animais.
- 41 Além da situação Runa ser emblemática, simultaneamente presas e predadores, dominantes e submissos, os cães são também uma extensão da ação das pessoas no mundo além da aldeia, já que eles servem como protetores, frequentemente detectando presas bem antes que seus donos. Cães ampliam os esforços predatórios dos Runa na floresta. Junto com os Runa, eles também estão sujeitos às mesmas ameaças de predação por jaguares<sup>25</sup>.
- 42 Além de possibilitar vínculos entre os Runa e os seres da floresta, os cães também permitem alcançar esse outro mundo além da aldeia – o domínio dos colonizadores brancos-mestiços que possuem fazendas próximo ao território Ávila. Os cachorros de Ávila são lamentavelmente desnutridos e, como resultado, costumam ser doentes. Por essa razão, raramente são capazes de produzir prole viável, e os Runas quase sempre necessitam recorrer a pessoas de fora da aldeia para obterem filhotes. Uma falha reprodutiva canina induzida pelo homem, portanto, faz dos Runa dependentes de estranhos para a reprodução de seus cães. Os Runa tendem também a adotar os nomes que os colonizadores usam para seus cachorros. Essa prática é um indicador adicional de como os cães sempre estão ligados a um mundo social mais amplo, mesmo quando também são produtores de uma sociabilidade doméstica.
- 43 Como um elo entre a floresta e os mundos exteriores, os cães em muitos aspectos se assemelham aos Runa que, como “índios cristãos”, serviram historicamente como mediadores entre o mundo urbano dos brancos e o mundo silvestre dos “auca”, ou aos povos indígenas não-cristãos “inconquistados”, especialmente os Huaorani (Hudelson, 1987; Taylor, 1999:195)<sup>26</sup>. Na verdade, até meados da década de 1950, os Runa estavam alistados pelos poderosos latifundiários – ironicamente, como os cães mastim dos colonizadores espanhóis, usados para perseguir os antepassados dos Runa - para ajudá-los a rastrear e atacar os assentamentos Huaorani<sup>27</sup>. E, como trabalhadores das fazendas, eles continuam a ajudar os colonizadores a interagir com a floresta, por exemplo, caçando para eles.



- 44 Também devo notar que os tipos de cães que os Runa adquirem dos colonizadores não pertencem, na maioria das vezes, a nenhuma raça reconhecível. Em grande parte do Equador, tais cães são depreciativamente descritos como “Runa” (como em *un perro Runa*) – ou seja, como vira-latas. Em quíchua, por oposição, Runa significa “pessoa”. É usado como um tipo de marcador pronominal da posição do sujeito – todos os *selves* se veem como pessoas – e é hipostasiado somente como etnônimo em práticas objetivas, como em etnografias, discriminação racial e política de identidades<sup>28</sup>. Esse termo quíchua para pessoa, entretanto, veio a ser usado em espanhol para referir-se a cães sem raça definida<sup>29</sup>. Não seria um exagero sugerir que *Runa*, para muitos equatorianos, refere-se àqueles cães que não possuem uma espécie de estado civilizado – aqueles *sin cultura*. Determinados tipos de cães e um certo grupo histórico indígena, os “Runa” falantes de quíchua – de acordo com uma lógica multicultural e não multinatural –, têm servido como marcadores ao longo dessa rota imaginária da animalidade para a humanidade.
- 45 Uma observação final sobre o devir cachorro-Runa tem implicações importantes para a discussão a seguir: tal devir frequentemente envolve um componente hierárquico importante; humanos e cachorros são constituídos mutuamente, mas de modos fundamentalmente desiguais para as partes envolvidas (ver também Haraway, 2003:41-45). A domesticação dos cães, iniciada há cerca de 15.000 anos (Savolainen et al., 2002), foi condicionada, em parte, por conta dos progenitores dos cães serem animais altamente sociais que viviam em hierarquias de dominância bem estabelecidas. Parte do processo de domesticação envolveu a substituição do ápice dessa hierarquia, de modo que os cães passariam a estampar seus donos humanos como o novo líder da matilha. Os devires humano-cão dependem das formas pelas quais a sociabilidade humana e canina se fundem e são sempre baseados, em alguma medida, no constante estabelecimento de relações de dominância e submissão (Ellen, 1999:62). Na situação colonial e pós-colonial, como a que os Runa estão inseridos, essa fusão adquire um significado renovado. Os cães são submissos aos seus donos Runa da mesma forma em que os Runa, historicamente, são forçados à submissão aos fazendeiros brancos, oficiais de governo e padres (ver Muratorio, 1987). Entretanto, essa posição não é fixa. Os Runa das terras baixas, em contraste com os indígenas das terras altas falantes de quíchua, têm mantido um alto grau de autonomia face às autoridades do Estado. Eles e seus companheiros caninos, então, também são poderosos como os predadores jaguares que, por sua vez, não são somente cães a serviço dos donos dos animais.

## Sonhando

- 46 Os emaranhamentos entre os Runa e seus cães envolvem perigos que devem ser mitigados. O desafio para os Runa é evitar o estado de isolamento monádico que eu chamo de “autismo cosmológico”, em que eles perdem a habilidade de estarem conscientes dos outros *selves* que habitam o cosmos multinatural – estado que Descola, discutindo os Achuar, refere-se como “solipsismo de idiomas naturais” (Descola, 1989:443). Ainda que desejem fazê-lo sem dissolver completamente uma certa individualidade que distingue suas posições como humanos nesse cosmos. Autismo cosmológico e o tornar-se outro são extremidades opostas ao longo de um continuum que abrange uma gama de modos de habitar uma ecologia de *selves*. Com isso, há uma tensão constante entre o desfoque ontológico e a manutenção das diferenças, o desafio para os Runa é encontrar modos de manter essa tensão sem que sejam puxados para um dos extremos.



- 47 Pelo fato de o sonho ser entendido como um modo privilegiado de comunicação através do qual, via almas, o contato entre seres que habitam diferentes domínios ontológicos torna-se possível, esse é um importante sítio para estas negociações. De acordo com os Runa, os sonhos são os produtos das deambulações da alma. Durante o sono, a alma se separa do corpo de seu “dono” (*duiñu*, do espanhol *dueño*) e interage com as almas de outros seres. Para os Runa, os sonhos não são representações do mundo. Ao invés disso, são eventos que ocorrem neles. Da mesma forma, os sonhos não são exatamente comentários sobre o futuro ou o passado mas, precisamente, fazem parte de uma experiência única que abrange domínios temporais e estados de consciência.
- 48 A vasta maioria dos sonhos que as pessoas em Ávila discutem é sobre caçadas ou outros encontros na floresta. A maioria é interpretada metaforicamente e estabelece uma correspondência entre os domínios domésticos e da floresta. Por exemplo, se um caçador sonha que mata um porco doméstico, ele irá matar um pecari (um tipo de porco selvagem) na floresta no dia seguinte. O encontro noturno é um encontro entre as duas almas – a do porco e a do caçador Runa. Matar o porco doméstico em sua manifestação noturna, portanto, torna desalmada sua aparição na floresta no dia seguinte. Agora “autista”, essa criatura pode ser facilmente encontrada e caçada na floresta, já que ela não está mais ciente dos outros *selves* predadores.
- 49 Sonhos metafóricos são modos de experimentar certos tipos de conexões ecológicas entre diferentes tipos de seres, de tal maneira que a distância ontológica é percebida e mantida sem perder a possibilidade de comunicação. Isso acontece em virtude da capacidade da metáfora de unir entidades díspares, mas análogas e, portanto, relacionadas. Uma vez que aponta uma conexão, ela reconhece uma lacuna. Em circunstâncias normais de vigília, os Runa veem os pecaris na floresta como animais selvagens, mesmo que nos sonhos eles os vejam como porcos domésticos. Todavia, a situação é mais complexa. Os espíritos donos que possuem e cuidam desses animais (que aparecem como pecaris para os Runa enquanto estão acordados) os veem como porcos domésticos. Então, quando os Runa sonham, eles veem esses animais a partir do ponto de vista dos seus espíritos donos - como porcos domésticos. É importante notar que os espíritos donos dos animais são considerados pelos Runa como seres ontologicamente dominantes. Da perspectiva desses donos, o fundamento literal para a relação metafórica entre pecaris e porcos domésticos é o animal como domesticado.
- 50 O que é literal e o que é metafórico mudam. Para os donos dos animais a “natureza” não é um plano de fundo (ver Strathern, 1980:189); os pecaris realmente são porcos domésticos. Assim, alguém poderia dizer que, da perspectiva do dono de um animal, que é ontologicamente dominante, e que, portanto, carrega mais peso, o sonho de um caçador sobre um porco é a base literal para que o seu encontro com um pecari na floresta no dia seguinte seja uma metáfora. Em Ávila, o literal refere-se à interpretação habitual do mundo interno para um determinado domínio ontológico. Metáforas, por contraste, são usadas em Ávila para compreender através de domínios ontológicos. Isso, portanto, alinha diferentes pontos de vista ontologicamente situados. A distinção entre figura e fundo, então, pode mudar de acordo com o contexto. O que se mantém constante é que a metáfora estabelece uma diferença em perspectiva entre seres que habitam domínios ontológicos diferentes. Desse modo, os Runa impõem um entrave fundamental para a indefinição ontológica, que é inerente aos seus modos de interação com outros tipos de seres.

## Falando com cães

- 51 Após os ataques contra os cães, muitas famílias sonharam com o falecido pai de Hilário. Eles concluíram que o felino que matou seus cães tinha sido um were-jaguar. O sonho revelara a verdadeira identidade desse ser. A questão de Amériga, entretanto, permaneceu sem resposta. Por que os cães falharam em pressagiar suas próprias mortes? Ela sentiu que o sonho dos cães deveria ter revelado o verdadeiro motivo do encontro com o jaguar na floresta.
- 52 Como Amériga poderia ter a pretensão de saber como seus cães sonharam? Para abordar essa questão, primeiro é preciso compreender como os Runa falam com seus cães. Falar com os cães é necessário, mas também perigoso; os Runa não desejam se tornar cachorros nesse processo. Certos modos de comunicação são importantes nessa delicada negociação entre espécies, e é uma análise sobre esses modos que eu me debruço agora.
- 53 Por conta da natureza hierárquica das relações entre domínios ontológicos, a comunicação entre seres de diferentes status não é recíproca. Os Runa sentem que prontamente podem entender os significados das vocalizações caninas<sup>30</sup>. Cachorros, entretanto, sob circunstâncias normais, não podem compreender toda a gama do discurso humano. Como indiquei acima, se as pessoas desejam que os cães as entendam, elas devem dar drogas alucinógenas a eles. Isto é, os Runa devem tornar xamãs os seus cães para que possam atravessar as fronteiras ontológicas que os separam dos humanos. Quero reexaminar com mais detalhes a cena em que Ventura aconselha seu cão. Enquanto derrama o preparado alucinógeno no focinho de Puntero, Ventura dirige-se a ele e diz,
- 1.1 ucucha-ta tiu tiu  
roedor-ACUSATIVO persiga  
persiga pequenos roedores
- 1.2 atalpa ama cani-nga  
galinha IMPERATIVO NEGATIVO morda-3FUTURO  
não vai morder galinhas
- 1.3 sinchi tiu tiu  
perseguição forte  
persegue depressa
- 1.4 “hua hua” ni-n  
“hua hua” diz-3  
deveria dizer “hua hua” (o latido feito quando os cães estão perseguindo animais)
- 1.5 ama llulla-nga  
IMPERATIVO NEGATIVO mente-3FUTURO  
não irá mentir (isto é, o cão não deve latir como se estivesse perseguindo animais, quando, na realidade, não está)<sup>31</sup>
- 54 Agora estou em condições de explicar porque esta é uma maneira extremamente singular de fala<sup>32</sup>. Quando aconselham seus cães, os Runa dirigem-se a eles diretamente, mas na terceira pessoa. Parece ser similar ao sistema espanhol *usted*, em que construções gramaticais em terceira pessoa são usadas em contextos pragmáticos na segunda pessoa para comunicar *status*. Em quíchua, entretanto, falta tal sistema diferencial. Não obstante, os Runa utilizam o quíchua em improvisos. O fato de usarem construções gramaticais de novas maneiras é mais evidente na linha primeira 1.2. Em quíchua, *ama* é tipicamente usado na segunda pessoa negativa imperativa, assim como no subjuntivo negativo, mas nunca em combinação com a terceira pessoa do futuro, como é usado aqui. Denomino este comando imperativo anômalo de “imperativo canino”<sup>33</sup>.

- 55 Os Runa são confrontados com o seguinte desafio: para as pessoas se comunicarem com os cães, estes devem ser tratados como sujeitos humanos conscientes; ainda que simultaneamente devam ser tratados como objetos que não respondam de volta. Ao que parece, esse é o motivo pelo qual Ventura usa o imperativo canino para abordar Puntero obliquamente<sup>34</sup>. E essa parece ser parte da razão pela qual o focinho de Puntero foi amarrado durante o processo. Se os cães “falassem de volta”, as pessoas poderiam entrar na subjetividade canina e perderiam seu status privilegiado de humano. Amarrando-os, na realidade, negando-lhes seu corpo animal, os Runa permitem fazer emergir a subjetividade humana. O imperativo canino, então, permite aos Runa enfrentar com segurança esse emergente, parcialmente individualizado, *self* humano, sobre o parcialmente desindividualizado e temporariamente submerso, *self* canino<sup>35</sup>.
- 56 A relação hierárquica que se obtém entre cães e seres humanos é análoga àquela entre os humanos e os espíritos donos dos animais. Do mesmo modo que as pessoas podem entender seus cães, os donos dos animais podem prontamente compreender o discurso humano com facilidade - os Runa somente precisam falar com eles. De fato, como observei em muitas ocasiões, na floresta os Runa se dirigem diretamente aos espíritos. Sob circunstâncias normais, entretanto, os humanos não podem compreender os donos dos animais facilmente. Assim como os cães necessitam da mistura alucinógena tsita para compreender toda a gama de expressões Runa, os humanos também ingerem alucinógenos, especialmente ayahuasca, para então poderem conversar normalmente com esses espíritos<sup>36</sup>. Os Runa aproveitam essa oportunidade para consolidar compromissos com os espíritos donos de modo que estes, por sua vez, permitirão aos Runa caçarem seus animais. Uma forma importante de estabelecer tais laços é através da filha dos espíritos-donos. Sob efeito de alucinógenos, os caçadores Runa tentam estabelecer relações amorosas com as filhas, de modo que elas irão persuadir seus pais para dar acesso aos animais de caça aos Runa.
- 57 A relação entre esses espíritos-amantes e os homens Runa é muito similar àquela entre os Runa e seus cães. Os Runa dão conselhos a seus cães na terceira pessoa e, adicionalmente, amarram seus focinhos tornando impossível para os cães responderem. Por razões parecidas, uma espírito-amante nunca permite que seu parceiro Runa dirija-se a ela pelo nome. Seu nome próprio somente deve ser falado por outros seres pertencentes aos domínios do espírito-dono e nunca na presença dos amantes Runa. De fato, os Runa sabem que, como um homem me disse, “não se pergunta seus nomes”. Ao invés disso, só é permitido aos caçadores dirigirem-se aos espíritos-amantes pelo título de *señora*. Em Ávila, esse termo espanhol é usado para referir-se e dirigir-se às mulheres brancas independentemente de seu status conjugal. Ao proibir os Runa de se dirigir diretamente a elas, as filhas dos espíritos-donos podem proteger sua perspectiva ontológica privilegiada como espíritos e, de certo modo, também como brancos. Isso é análogo aos modos com que os Runa se comunicam com seus cães para proteger sua própria posição especial como humanos<sup>37</sup>. Em todos os níveis, o objetivo é então ser capaz de comunicar-se através das fronteiras ontológicas sem desestabilizá-las.

## Pidgins transespécies

- 58 Os Runa usam formas oblíquas de comunicação, tal como o imperativo canino, para colocar freios em processos de desfoque ontológico. Além disso, e simultaneamente, a linguagem que eles usam quando falam com seus cães é uma instanciação desse processo

de desfoque. Assim, comecei a pensar sobre isso como uma espécie de “pidgin transespécie”. Como um pidgin, essa linguagem é caracterizada pela estrutura gramatical reduzida, além de não ser totalmente flexionada, apresentando mínimas proposições embutidas e marcadores pronominais simplificados. Ademais, pidgins frequentemente surgem em situações de contato colonial. Dada a forma como em Ávila as relações cão-humano são sempre já emaranhadas com os alguns Runa-brancos, essa valência colonial é apropriada.

- 59 Indicativo de seu status como pidgin transespécie, a fala dos cães Runa incorpora elementos de modalidades de comunicação de ambos os domínios, humano e canino. Usando a gramática, sintaxe e léxico quíchua, exhibe elementos da linguagem humana. Contudo, também adota elementos preexistentes da linguagem transespecífica cão-humano. Por exemplo, *tiu tiu* (primeira linha 1.1) é usado exclusivamente para estimular os cães a caçar e nunca é usado no discurso humano-humano (exceto em citações). De acordo com sua identidade paralinguística, aqui, *tiu tiu* não é flexionado. Esse pidgin interespécies também incorpora elementos da fala dos cães. *Hua hua* (linha 1.4) é um item do léxico canino. Os Runa apenas incorporam esse elemento em seus enunciados através de citações, ou seja, eles nunca latiriam. *Hua hua* nunca é flexionado e, assim, nunca é integrado totalmente à gramática humana. Ambos *tiu tiu* e *hua hua* envolvem reduplicação, a repetição icônica do som. Isto, também, é uma importante técnica semiótica por meio da qual os Runa tentam entrar em modos de referência não-humanos, não simbólicos<sup>38</sup>.
- 60 O pidgin transespécie Runa-cão também é como “motherese”<sup>NT4</sup> - forma de linguagem supostamente distintiva utilizada quando adultos falam com bebês -, apresenta simplificações gramaticais e é usada para abordar sujeitos que não possuem total capacidade linguística<sup>39</sup>. Esse é um outro modo em que a valência colonial se manifesta. Em muitos contextos coloniais e pós coloniais, tal como em Ávila, os nativos são tratados pelos colonizadores assim como crianças são tratadas por adultos. Por exemplo, durante uma das minhas últimas viagens a Ávila, um engenheiro do ministério da agricultura (Ministério de Agricultura y Ganadería) visitou a aldeia junto com sua esposa e filhos para conferir-lhe o status legal de “personalidade” (*personería jurídica*) como uma comunidade (*comuna*) indígena reconhecida pelo Estado. Muitas pessoas contaram-me que ele tinha vindo para lhes dar “conselhos”, razão por que usaram o verbo *camachina* - um termo também utilizado para descrever como os adultos Runa aconselham crianças e cachorros. Em sua conversa comigo, o engenheiro, por sua vez, refere-se aos habitantes de Ávila, independentemente da idade, como “jovens” (*los jóvenes*). Ele e sua esposa - que, a propósito, é professora - consideram como seu dever cívico moldar os Runa de Ávila em uma forma adequada (madura, adulta) de cidadãos equatorianos. De fato, eles insistiram em iniciar o encontro comunal anual com o hino nacional e gastaram grande parte do encontro lendo e explicando partes da constituição do Equador, guiando cuidadosamente os Runa através das orientações impostas pelo governo para eleger democraticamente líderes comunitários. Com títulos como presidente, vice-presidente, tesoureiro e secretário, esses líderes, idealmente, reproduziriam o aparato burocrático do Estado dentro do microcosmo da comunidade e serviriam como o elo entre a aldeia e o próprio Estado. Os contornos do *self* em Ávila são tanto produtos das relações que as pessoas possuem com os animais, quanto produto desse tipo de encontros íntimos pelo qual um Estado-nação maior se manifesta em suas vidas.

## As restrições de forma

- 61 O pidgin transespécies humano-canino, como o motherese, está dirigido aos seres cujas capacidades linguísticas estão em questão. Embora demande muitos esforços para as pessoas em Ávila fazerem seus cães compreenderem o discurso humano, a maneira como elas se comunicam com seus cães deve também obedecer às exigências daquelas espécies que normalmente não podem compreender o discurso humano e seu modo de referência profundamente simbólico. Por exemplo, minha prima, Vanessa, que em uma ocasião visitou Ávila comigo, foi repentinamente mordida na panturrilha por um filhote que Hilberto, filho de Hilário, trouxera através do rio Suno, onde trabalhava na fazenda para um colono. A família de Hilário ficou bastante perturbada por conta disso - a “humanidade” do cão estava em risco e, por extensão, a de seu dono - e Hilário e seu outro filho, Lucio, portanto, deram ao cão a mistura alucinógena tsita e passaram a “dar-lhe conselhos”, da mesma forma que Ventura fez com Puntero. Nessa ocasião, entretanto, eles também pegaram o cão dopado, com sua boca amarrada, e colocaram seu focinho contra o mesmo lugar onde havia mordido Vanessa no dia anterior. Enquanto faziam isso, Hilário disse,

5.1 amu amu mana canina

[Ela é uma] dona, uma dona e não é para ser mordida

5.2 amu amu amu imapata caparin

[Ela é uma] dona, uma dona, uma dona, e não há motivo para latir

5.3 amuta ama caninga

Não vai morder a dona

- 62 Na linha 5.3, Hilário emprega a mesma construção canino-imperativa negativa usada por Ventura. Nessa ocasião, entretanto, essa frase, e a série de enunciados em que ela está inserida, emaranham-se em um cuidadoso esforço de comunicação não linguístico com o cão. Enquanto o imperativo canino negativo - “Não vai morder” - responde ao desafio de falar com o cão de tal modo que, sob influência de alucinógenos, pode ser entendido mas não respondido, reencenar a mordida de Vanessa funciona como outra forma do imperativo canino negativo; nesse caso, entretanto, não em um registro simbólico mas em um indicial. Como tal, isso responde a um desafio diferente, mas igualmente importante - como dizer “não” sem a língua.
- 63 Bateson observa que entre muitos mamíferos, incluindo os cães, brincar implica uma espécie de paradoxo. Quando, por exemplo, cães brincam juntos, agem como se estivessem brigando. Eles mordem um ao outro, mas não de modo doloroso: “a mordida lúdica”, Bateson observa, “denota uma mordida, mas não denota o que seria denotado pela mordida” (Bateson, 2000:180). Uma lógica curiosa está em funcionamento aqui. Bateson continua, é como se esses animais dissessem: “estas ações em que nós agora estamos engajados não denotam aquelas ações *para as quais* elas denotariam” (2000:180). Pensando nisto, semioticamente (e aqui eu sigo Deacon, 1997:403-405), enquanto que a negação é relativamente simples de comunicar em um registro simbólico, é muito difícil de fazê-la na modalidade de comunicação indicial, típica da comunicação não-humana. Como é que se diz ao cão para não morder, quando o único modo seguro de comunicação disponível é por meio da semelhança e da contiguidade? Como é que se nega uma semelhança ou uma relação de contiguidade sem pisar fora das formas de referência estritamente icônica e indicial? Dizer “não” simbolicamente é simples, porque o domínio simbólico possui um nível de distanciamento dos domínios indicial e icônico, e que

facilmente se presta a meta-afirmações desse tipo. Por meio das modalidades simbólicas, negar uma afirmação nos níveis interpretativos mais altos é relativamente simples. Mas como dizer “não” indicialmente? A única maneira de fazer isso é recriar o signo indicial, mas sem seus efeitos indiciais.

- 64 A única forma de expressar indicialmente o imperativo canino negativo pragmático “não morda” (ou na forma diferencial do pidgin transespécie Runa: “não irá morder”) é reproduzir o ato de morder, mas de modo que esteja destacado das associações indiciais usuais. A mordida lúdica dos cães. Esta “mordida” indica uma mordida real, mas de um modo paradoxal. Embora seja um indicador da mordida real em todos os seus efeitos, isso também força uma quebra nessa cadeia indicial de outra forma transitiva. Por causa da ausência de uma mordida, brincar não é nada mais que brincar. A mordida fraca (como leves beliscões) é um indicador da mordida, mas não um indicador do que a mordida indica. Recriando o ataque em minha prima, Hilário e Lucio tentaram entrar nessa lógica da brincadeira canina limitada pelas propriedades características da referência indicial. Eles forçaram o cão a morder Vanessa novamente, mas dessa vez com seu focinho amarrado. A tentativa deles foi de romper o laço indicial entre a mordida e as suas implicações e, dessa forma, dizer “não” ao seu cão através de um idioma pidgin transespécie que, para o momento, foi muito além da linguagem.
- 65 Se os cães pudessem compreender os humanos facilmente, não haveria necessidade de dar-lhes alucinógenos. O ponto que eu quero ressaltar é que o pidgin transespécie realmente está no meio fio (ver White, 1991). Não se trata de simplesmente imaginar como os animais falam ou atribuir discursos humanos a eles. Os humanos são ainda confrontados e forçados a responder às limitações impostas pelas características particulares das modalidades semióticas que os animais usam para se comunicar entre si. Independentemente do seu sucesso, a tentativa de Hilário e Lucio revelou uma sensibilidade da parte dos Runa às restrições formais (ver Deacon, 2003b) de uma modalidade semiótica não simbólica.

## Conhecedores não-humanos

- 66 Em alguns encontros com não-humanos, a forma como os animais nos representam faz toda diferença. Isso fica evidente a partir da maneira que esse status é transmitido através de linhas de espécies, pelo uso direto ou oblíquo dos modos de comunicação não linguísticos. Isso também é um parâmetro da zona em que o imperativo canino opera. Por exemplo, de acordo com os Runa, se você encontrar um jaguar na floresta, você nunca deve desviar o olhar. Os jaguares matam suas presas com uma mordida atrás da cabeça. Por essa razão, eu fui frequentemente alertado a nunca dormir de bruços na floresta. Ao retornar o olhar para o jaguar, os Runa negam aos felinos a possibilidade de tratá-los como presa, mantendo com eles a paridade ontológica enquanto predadores. Isso também, em um sentido muito real, é um *devoir* jaguar. Eu devo acrescentar que a palavra *puma* no quíchua de Ávila não se refere especificamente aos jaguares e outros felinos semelhantes, mas também, generalizando, a qualquer ser considerado predador. Tornar-se *were-jaguar*, isto é, tornar-se “*puma Runa*”, como as pessoas dizem (e, lembrando, *Runa* não é somente um etnônimo; também significa “pessoa”), é simplesmente uma maneira de lutar para garantir seu status como predador<sup>40</sup>.
- 67 Enquanto *puma* se refere aos predadores – o jaguar sendo o protótipo exemplar – *aicha*, literalmente carne, é como as pessoas comumente referem-se aos animais de caça, tal

como a cutia ou o pecari. Retrucando o olhar dos felinos, os Runa forçam os jaguares a tratá-los, em certo sentido, como interlocutores, ou seja, como sujeitos. Se, por oposição, os Runa desviam o olhar, eles serão tratados e eventualmente se tornarão objetos – literalmente carne morta, *aicha* (ver figura 4).



Figura 4: Pecari-aicha degolado.

Foto de E. Kohn.

- 68 O linguista Emile Benveniste (1984) nota que o pronome *eu* e  *você* posicionam interlocutores intersubjetivamente através de um referente mútuo. Consequentemente, ele considera verdadeiros estes pronomes pessoais. Por contraste, a terceira pessoa é mais precisamente uma “não-pessoa” (Benveniste, 1984:221) porque se refere a algo que está fora da interação discursiva. Estender esse raciocínio às comunicações interespecies sugere que, assim como os Runa, nessa troca com a floresta, tornar-se jaguares, então, também, faz com que jaguares se tornem pessoas.
- 69 Em tais encontros, ambos, jaguar e os Runa, estão envolvidos em atos perigosos de representação. A maneira como o jaguar interpreta a situação tem consequências significativas. Um Runa que é tratado por seu predador como um predador torna-se um predador. Um Runa que sobrevive a tal encontro com os jaguares é por definição, então, Runa puma. E esse novo status se traduz em outros contextos e cria novas possibilidades.
- 70 Pretendo destacar as implicações construtivistas radicais da reivindicação que estou fazendo. Nós, humanos, vivemos em um mundo que não é construído somente como nós o percebemos, junto com as ações que essas percepções informam. Nosso mundo também é definido pelo modo como nós somos capturados nos mundos interpretativos, as múltiplas naturezas – o *umwelt* – de outros tipos de seres com quem nós nos relacionamos. Por essa razão, a distinção que Ian Hacking (1999:22) faz entre o ontologicamente subjetivo e o epistemologicamente objetivo, para se referir às coisas como aluguel (que são os produtos das práticas humanas e, portanto, real ou objetivo para nós como criaturas epistêmicas,



ainda que subjetivas em um senso ontológico mais amplo), deve ser expandida para incluir o “trabalho” construtivo – a construção epistêmica – que *selves* não-humanos, tal como jaguares, se engajam.

- 71 A reivindicação de que humanos não são os únicos conhecedores aponta para os limites da crítica multinaturalista de Viveiros de Castro (2004:483-484) sobre nossa excessiva ênfase multiculturalista na epistemologia. Embora eu insista com ele que a antropologia pode e deve fazer reivindicações ontológicas, a solução para esse dilema, ele aponta, não pode ser simplesmente “ontologias mais ricas” (Viveiros de Castro, 2004:484). Ao invés de transformar a ontologia como uma forma de contornar os problemas com representação, eu penso ser mais frutífero criticar nossas suposições sobre representação (e, conseqüentemente, epistemologias) através do quadro semiótico que vai além do simbólico. Se não observamos a semiose como descorporificada (como o signo saussuriano), restrita ao humano, tampouco necessariamente circunscrita pelas propriedades auto-referenciais dos sistemas simbólicos que, em qualquer evento, nunca são herméticos, então o binômio epistemologia-ontologia (através do qual Viveiros de Castro critica nossa dependência desproporcional em relação à epistemologia) se rompe. Os humanos não são os únicos conhecedores, já que o conhecimento (isto é, intenção e representação) existe no mundo além do humano, fenômeno corporificado que possui efeitos tangíveis (ver, Kohn 2005)<sup>41</sup>.

## Como os cães sonham

- 72 De acordo com as pessoas de Ávila, jaguares e humanos desfrutam um tipo de paridade. Por essa razão, algumas pessoas afirmam que se comerem muita pimenta podem repelir o jaguar em um possível encontro na floresta, pois o contato visual queimará os olhos do jaguar. Por outro lado, o contato visual com seres de níveis ontológicos mais altos é perigoso. Deve-se, por exemplo, evitar tal contato com os demônios (*supaiguna*) que vagam pela floresta. Olhar para eles causa morte, pois, entretendo-se pelo seu olhar entra-se em seu domínio ontológico – que é a não-vida (ver Viveiros de Castro, 1998).
- 73 Em Ávila, tal hierarquia é refletida nos modos de comunicação. A comunicação literal acontece quando um ser pode abrigar o ponto de vista subjetivo do outro. Seres “superiores” podem prontamente fazer isso em face dos “inferiores” - como fica evidente pela habilidade das pessoas em compreender a fala dos cachorros, ou dos espíritos em ouvir as súplicas das pessoas. Os inferiores, entretanto, somente podem ver o mundo a partir da perspectiva dos seres superiores através de meios privilegiados de comunicação, como os alucinógenos, que permitem o contato entre as almas de seres que habitam domínios ontológicos diferentes. Sem um veículo de comunicação especial, como os alucinógenos, seres inferiores compreendem os superiores somente através de metáforas – ou seja, através de um idioma que estabelece conexões ao mesmo tempo em que as diferencia.
- 74 Agora eu posso abordar o enigma que eu coloquei nesse artigo: se a metáfora é tão importante nos sonhos dos Runa e em outras situações em que diferenças ontológicas são reconhecidas, por que os Runa interpretam os sonhos de seus cães literalmente?
- 75 Em um sonho humano metafórico, os Runa reconhecem uma lacuna entre seus modos de percepção e os dos donos dos animais. Através dos sonhos, as pessoas são capazes de ver a floresta como ela realmente é – como roças domésticas e campos não cultivados dos

donos dos animais ontologicamente dominantes. Essa visão, no entanto, é sempre justaposta contra a forma como os Runa veem a floresta em sua vida desperta - como selvagem. Os Runa interpretam os sonhos dos cães literalmente, pois, graças ao status ontológico privilegiado, as pessoas o aproveitam face aos cães. Elas são inteiramente capazes de ver como a alma de seus cães experimentam os eventos. Por contraste, a perambulação onírica de suas próprias almas, que interagem com os espíritos dominantes e os animais sob o controle desses seres, não fornece aos humanos essa perspectiva privilegiada. Esse é o motivo porque seus sonhos mostram uma lacuna metafórica.

- 76 Na interpretação de um sonho canino, as lacunas ontológicas que são assiduamente respeitadas se colapsam. Ao menos por um momento, tanto cães e pessoas se reúnem como partes de um único campo afetivo, que transcende suas fronteiras como espécies - um *self* efêmero, superior e emergente, distribuído em dois corpos<sup>42</sup>. A crise epistêmica de Amériga revela uma natureza tênue, mas também os desafios de tal projeto. Os sonhos dos cães não pertencem somente aos cães. Tal sonho também é parte dos objetivos, medos e aspirações dos Runa - o dono dos cães e, ocasionalmente, os companheiros “cosmonaturais” alcançados através das almas de seus cães, para se engajarem com os seres que habitam o mundo da floresta e além.

## Conclusão

- 77 Seguindo as interações que Amériga, sua família e seus vizinhos possuem com seus cães, eu espero ter demonstrado o tipo de antropologia que é possível quando permitimos que as exigências de uma etnografia transespécie quebrem os laços que amarram os humanos como objetos analíticos dentro de um quadro de análise que é exclusivamente humano. Eu espero também ter mostrado porque um apelo à redução biológica não é uma alternativa viável. Tal abordagem apaga justamente aquilo que é distintivo para os seres humanos (linguagem e cultura, e, por extensão, a especificidade histórica dos nossos engajamentos com outros tipos de seres), nos levando a assumir que a única coisa que partilhamos em comum com os não-humanos são nossos corpos. Vidas são mais do que corpos, mesmo que nunca possam ser totalmente descorporificadas.
- 78 O desafio de fazer uma antropologia da vida, na qual eu acredito, é que essas interações são exigentes. São quase intransponíveis se permanecermos confinados dentro do nosso quadro multiculturalista e dualista. Em oposição, eu sugeri que uma abordagem mais promissora seria olhar para os quadros multinaturalistas amazônicos, aquela em que a cultura - e, por extensão, o humano - deixa de ser o marcador diferencial preeminente. Sugeri que isso pode ser produtivamente situado dentro de uma abordagem semiótica amplamente “continuista” que não toma a linguagem como o ponto de partida e que pode, assim, considerar mais precisamente como nossos modos de representação são suscetíveis às qualidades, acontecimentos e formas que estão no mundo; como outros *selves* representam o mundo e como nós interagimos com esses outros *selves* em virtude dos modos com que nossas propensões semióticas se sobrepõem.
- 79 Os fenômenos que eu discuti aqui são mais do que culturais, ainda que não sejam exatamente não-culturais. Eles são inteiramente biológicos, mas não são somente sobre corpos. Cães realmente tornam-se humanos (biologicamente e historicamente de formas muito específicas) e os Runa realmente se tornam pumas; a necessidade de sobreviver aos encontros com seres felinos semióticos exige isso. Tal devir muda o significado do que é

estar vivo; eles mudam o que significa ser humano assim como muda o significado de ser um cão ou até um predador.

- 80 A abordagem que eu defendo procura estar atenta às cheias-de-perigo, temporárias e muito tênues tentativas de comunicação - em resumo, às políticas envolvidas nas interações entre diferentes *selves* que habitam posições muito diferentes e frequentemente desiguais. Os pidgins transespécies Runa-cão fazem mais que incorporar iconicamente os latidos dos cães, e fazem mais do que inventar uma nova gramática humana adequada a essa tarefa arriscada de falar, de modo que possa ser ouvida através de diferentes espécies, mas sem invocar uma resposta. Esses pidgins também sujeitam-se a algo mais abstrato sobre as possibilidades referenciais disponíveis a qualquer tipo de *self*, independentemente de seu status ontológico como humano, orgânico ou até terrestre, e isso envolve limitações de certos tipos de formas semióticas<sup>43</sup>. Quando Hilário tentou dizer “não” sem linguagem, ele só pôde realmente fazê-lo de uma única maneira. Ele e seu cão caíram em uma forma - uma que é instanciada, mantendo e excedendo não somente o humano, mas também o animal.

## Agradecimentos

- 81 A pesquisa de campo foi amparada pela bolsa de graduação da National Science Foundation e doações da Fulbright-Hays Commission e Wenner-Gren Foundation. Eu também quero agradecer a bolsa de pós-graduação da School of American Research, a bolsa de pós-doutorado da Woodrow Wilson Foundation na California University (UC), Berkeley, e a Michigan Society of Fellows pelo apoio. Versões anteriores dessa discussão foram apresentadas no departamento de antropologia da UC Berkeley, na Chicago University, Cornell University, UC Davis, Michigan University e na Universidade Latinoamericana do Equador, seção de Ciências Sociais. Eu sou muito grato por essas oportunidades. Quero agradecer a Stanley Brandes, Manuela Carneiro da Cunha, Lawrence Cohen, Terry Deacon, Virginia Dominguez, Maurizio Gnerre, Nelson Graburn, Rob Hamrick, Donna Haraway, Bill Hanks, Jean Lave, Bruce Mannheim, Janis Nuckolls, Michael Puett, Hugh Raffles, Ernesto Salazar, Pete Skafish, Lisa Stevenson, Katie Stewart, e Terry Turner pelos comentários, questionamentos, e conversas que ajudaram a esclarecer meus pensamentos. Eu dedico esse artigo à memória de Amériga Ajón.

---

## BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN, Giorgio. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.

\_\_\_\_\_. 2004. *The Open: Man and Animal*. Stanford: Stanford University Press.

ARENDET, Hannah. 1959. *The Human Condition*. Garden City, NY: Double day Anchor Books.

- ARIEL DE VIDAS, Anath. 2002. "A Dog's Life among the Teenek Indians (Mexico): Animal's Participation in the Classification of Self and Other". *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 8 (3):531-550.
- BARON-COHEN, Simon. 1995. *Mind blindness: An Essay on Autism and Theory of Mind*. Cambridge, MA: MIT Press.
- BATESON, Gregory. 2000. *Steps to an Ecology of Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- BENVENISTE, Emile. 1984. "The Nature of Pronouns". In: E. Benveniste (ed), *Problems in General Linguistics*. Coral Gables, FL: University Of Miami Press. pp. 217-222.
- BERLIN, Brent. 1992. *Ethnobiological Classification: Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies*. Princeton: Princeton University Press.
- BERLIN, Brent; BOSTER, James Shilts; O'NEILL, John P. 1981. "The Perceptual Bases of Ethnobiological Classification: Evidence from Aguaruna Jívaro Ornithology". *Journal of Ethnobiology* 1(1):95-108.
- BLOMBERG, Rolf. 1957. *The Naked Aucas: An Account of the Indians of Ecuador*. F. H. Lyon, trans. Fair Lawn, NJ: Essential Books.
- BUTLER, Judith. 1997. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press.
- CHENEY, Dorothy L.; SEYFARTH, Robert M. 1990. *How Monkeys See the World: Inside the Mind of Another Species*. Chicago: University of Chicago Press.
- COHEN, Lawrence. 2005. "Operability, Bioavailability, and Exception". In: A. Ong and S.J. Collier (ed), *Global Assemblages: Technology, politics, and ethics as anthropological problems*. Malden, MA: Blackwell. pp. 79-90.
- COLAPIETRO, Vincent M. 1989. *Peirce's Approach to the Self: A Semiotic Perspective on Human Subjectivity*. Albany: State University of New York Press.
- CONKLIN, Beth A. 2001. *Consuming Grief: Compassionate Cannibalism in an Amazonian Society*. Austin: University of Texas Press.
- COPPINGER, Raymond, and Lorna COPPINGER. 2002. *Dogs: A New Understanding of Canine Origin, Behavior, and Evolution*. Chicago: University of Chicago Press.
- COREN, Stanley. 2000. *How to Speak Dog: Mastering the Art of Dog-Human Communication*. New York: Simon and Schuster.
- CSORDAS, Thomas J. 1994. *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley: University of California Press.
- \_\_\_\_\_. 1999. "The Body's Career in Anthropology. In *Anthropological Theory Today*". In: H.L. Moore (ed), *Anthropology theory today*. Cambridge: Polity Press. pp. 172-205.
- DEACON, Terrence W. 1997. *Symbolic Species: The Co-Evolution of Language and the Brain*. New York: W.W. Norton.
- \_\_\_\_\_. 2003a. "The Hierarchic Logic of Emergence: Untangling the Interdependence of Evolution and Self-Organization". In: B. Weber and D. Depew (eds), *Evolution and Learning: The Baldwin Effect Reconsidered*. Cambridge, MA: MIT Press. pp. 273-308.
- \_\_\_\_\_. 2003b. "Universal Grammar and Semiotic Constraints". In: M.H. Christiansen and S. Kirby (eds), *Language Evolution*. Oxford: Oxford University Press. pp. 111-139.

- \_\_\_\_\_. 2006. "Emergence: The Hole at the Wheel's Hub. In *The Re- Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*". In: P. Clayton and P. Davies (eds), *The Re- Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*. Oxford: Oxford University Press. pp. 111–150.
- DELEUZE, Gilles, and GUATTARI, Felix. 1987. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- DENNETT, Daniel Clement. 1996. *Kinds of Minds: Toward an Understanding of Consciousness*. New York: Basic Books.
- DESCOLA, Philippe. 1989. "Head-Shrinkers versus Shrinks: Jivaroan Dream Analysis". *Man* 24 (3):439–450.
- \_\_\_\_\_. 1994. *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ELLEN, Roy. 1999. "Categories of Animality and Canine Abuse: Exploring Contradictions in Nuulu Social Relationships with Dogs". *Anthropos* 94:57–68.
- FAUSTO, Carlos. 2007. "Feasting on People: Eating Animals and Humans in Amazonia". *Current Anthropology* 48(4):497–530.
- FOUCAULT, Michel. 1978. *The History of Sexuality, vol. 1: an Introduction*. Robert Hurley, trans. New York: Pantheon Books.
- \_\_\_\_\_. 1994. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Vintage Books.
- FRANKLIN, Sarah. 2000. "Life Itself: Global Nature and the Genetic Imaginary". In: S. Franklin, C. Lury and J. Stacey (eds). *Global Nature, Global Culture*. London: Sage. pp. 188–227.
- GELL, Alfred. 1998. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- GOTTLIEB, Alma. 2004. *The Afterlife Is Where We Come From: The Culture of Infancy in West Africa*. Chicago: University of Chicago Press.
- HACKING, Ian. 1999. *The Social Construction of What?* Cambridge, MA: Harvard University Press.
- HARAWAY, Donna. 2003. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- \_\_\_\_\_. 2004. *The Haraway Reader*. New York: Routledge.
- HARE, Brian; BROWN, Michelle; WILLIAMSON, Christina; TOMASELLO, Michael. 2002. "The Domestication of Social Cognition in Dogs". *Science* 298(5598):1634–1636.
- HOFFMEYER, Jesper. 1996. *Signs of Meaning in the Universe*. Bloomington: Indiana University Press.
- HUDELSON, John Edwin. 1987. *La cultura Quichua de transición: Su expansión y desarrollo en el Alto Amazonas*. Quito: Museo Antropológico del Banco Central del Ecuador (Guayaquil), Ediciones Abya-Yala.
- KOHN, Eduardo O. 2002. *Natural Engagements and Ecological Aesthetics among the Ávila Runa of Amazonian Ecuador*. Madison: tese de doutorado pelo Departamento de Antropologia da Universidade de Wisconsin.
- \_\_\_\_\_. 2005. "Runa Realism: Upper Amazonian Attitudes to Nature Knowing". *Ethnos* 70(2):179–196.

- LATOUR, Bruno. 1987. *Science in Action*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. 1993. *We Have Never Been Modern*. New York: Harvester Wheatsheaf.
- \_\_\_\_\_. 2004. *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- MACDONALD, Theodore, Jr. 1979. *Processes of Change in Amazonian Ecuador: Quijos Quichua Become Cattlemen*. Urbana: tese de doutorado pelo Departamento de Antropologia da Universidade de Illinois.
- MIYAZAKI, Hirokazu; RILES, Annelise. 2005. "Failure as an Endpoint". In: A. Ong and S.J. Collier (eds), *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*. Oxford: Blackwell. pp. 320–332.
- MULLIN, Molly H. 1999. "Mirrors and Windows: Socio-Cultural Studies of Human-Animal Relationships". *Annual Review of Anthropology* 28:201–224.
- MURATORIO, Blanca. 1987. *Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del Alto Napo 1850–1950*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- NUCKOLLS, Janis B. 1996. *Sounds like Life: Sound-Symbolic Grammar, Performance And Cognition in Pastaza Quechua*. New York: Oxford University Press.
- OBEREM, Udo. 1980. *Los Quijos: Historia de la transculturación de un grupo indígena en el oriente ecuatoriano*. Otavalo, Ecuador: Instituto Otavaleño de Antropología.
- ORR, Carolyn, and BETSY, Wrisley. 1981. *Vocabulario Quichua del Oriente*. Quito: Instituto Lingüístico de Verano.
- PEIRCE, Charles S. 1931–35. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. 1955. "Philosophical Writings of Peirce". In: J. Buchler (ed). New York: Dover.
- \_\_\_\_\_. 1992. "The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings, vol. 1 (1867–93)", In: N. Houser and C.Kloesel (eds). Bloomington: Indiana University Press.
- \_\_\_\_\_. 1998. "The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings, vol. 2. (1893–1913)". Peirce Edition Project, ed. Bloomington: Indiana University Press.
- RABINOW, Paul 1996. "Artificiality and Enlightenment: From Sociobiology to Biosociality". In: *Essays on the Anthropology of Reason*. Princeton: Princeton University Press. pp. 91–111.
- RAFFLES, Hugh, 2002. *In Amazonia: A Natural History*. Princeton: Princeton University Press.
- SAHLINS, Marshall. 1976. *The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- SALOMON, Frank. 2004. *The Cord Keepers: Khipus and Cultural Life in a Peruvian Village*. Durham, NC: Duke University Press.
- SAVOLAINEN, Peter; ZHANG, Ya-ping; LUO, Jing; LUNDEBERG, Joakim; LEITNER, Thomas. 2002. "Genetic Evidence for an East Asian Origin of Domestic Dogs". *Science* 298(5598):1610–1613.
- SCHWARTZ, Marion. 1997. *A History of Dogs in the Early Americas*. New Haven, CT: Yale University Press.
- SEBEOK, Thomas A. 1977. "Zoosemiotic Components of Human Communication". In: Thomas A. Sebeok (ed), *Animal Communication*. Bloomington: Indiana University Press. pp. 1055–1077.

- SMUTS, Barbara. 2001. "Encounters with Animal Minds". *Journal of Consciousness Studies* 8(5-7):293-309.
- STEVENSON, Lisa. 2005. *Life in Question: Inuit Youth, Suicide, and the Canadian State*. Berkeley: Tese de doutorado pelo Departamento de Antropologia da Universidade da Califórnia.
- STRATHERN, Marilyn. 1980. "No Nature, No Culture: The Hagen Case". In: C.P. MacCormack and M. Strathern (eds), *Nature, Culture, and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 174-222.
- \_\_\_\_\_. 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- \_\_\_\_\_. 1999. *Property, Substance, and Effect: Anthropological Essays on Persons and Things*. London: Athlone Press.
- TAYLOR, Anne Christine. 1999. "The Western Margins of Amazonia from the Early Sixteenth to the Early Nineteenth Century". In: F. Salomon and S.B. Schwartz (eds), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. vol. 3, part 2. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 188-256.
- UZENDOSKI, Michael. 2005. *The Napo Runa of Amazonian Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.
- VILAÇA, Aparecida. 1999. "Devenir autre: Chamanisme et contact interethnique en Amazonie brésilienne". *Journal de la Société des Américanistes* 85:239-260.
- VIVEIROS De CASTRO, Eduardo. 1998. "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism". *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 4(3):469-488.
- \_\_\_\_\_. 2004. "Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies". *Common Knowledge* 10(3):463-484.
- Von UEXKÜLL, Jakob. 1982[1940]. "The Theory of Meaning". *Semiotica* 42(1):25-82.
- WAVRIN, Robert. 1927. "Investigaciones etnográficas: Leyendas tradicionales de los indios del oriente ecuatoriano". *Boletín de la Biblioteca Nacional*: 325-337.
- WHITE, Richard. 1991. *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WHITTEN, Norman E., Jr. 1976. *Sacha Runa: Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua*. Urbana: University of Illinois Press.

## NOTAS

**NT1.** NT1 : Nesta tradução optou-se por manter os termos *self* ("sujeito", "eu") ou *selves* -no plural- ambos em inglês, mantendo consonância com o título adotado pelo autor ao apresentar seu projeto teórico, a "ecologia dos selves". No mais, a opção procura indicar que o termo carrega consigo um sentido mais amplo do que seu correspondente em português parece ter. Como o próprio autor apresentará adiante, trata-se de seres "que possuem um ponto de vista", transbordando assim certos limites humanos que a tradução direta possa sugerir.

**NT2.** NT2 [watchmacker]. A metáfora do relojoeiro utilizada por Kohn se refere a agência criadora e a certo mecanicismo que carrega a ideia de "natureza" na concepção newtoniana, que fundamenta grande parte do pensamento sobre "vida", "corpo" e "meio ambiente" na modernidade. É com base nesta analogia que Latour (2004, página 20 da 1ª edição em português) utiliza a mesma metáfora, colocando-a em paralelo "com todas as espécies de cientistas".



**NT3.** NT3 : Optou-se por manter a categoria original, em inglês, em função do sentido amplo que o termo carrega consigo. O were-jaguar, como o próprio autor indica, não é meramente um devir-jaguar. Tampouco se limita a um humano-jaguar, mas antes um sujeito híbrido entre caçador e predador, humano, canino e felino, mediado pelas relações que estabelecem com os espíritos donos dos animais. O autor apresenta e fundamenta a categoria ao longo do texto.

**NT4.** NT4 : Pidgin utilizado pelo autor a partir do termo inglês ("mother", mãe) e espanhol ("ese", esse). "Essemãe". A incongruência entre o gênero do pronome e do substantivo se faz proposital na narrativa de Eduardo Kohn.

---

## NOTAS DE FIM

1. Para monografias etnográficas sobre os Runa da Alta Amazônia equatoriana, ver Whitten (1976), Macdonald (1979), e, mais recentemente, Uzendoski, 2005. Muratorio (1987) e Oberem (1980) situam os modos de vida dos Runa dentro da história colonial e republicana, além do contexto político econômico mais amplo.

2. Para uma revisão extensa dos estudos antropológicos recentes sobre as relações humano-animal ver Molly H. Mullin (1999). Como Mullin nota (1999, pp. 217-219), a maioria, mas certamente não todos, desses estudos são ainda essencialmente antropocêntricos, de foco esmagador na cultura humana e nos contextos históricos, ao invés de focar nas dinâmicas emergentes dessas relações em si, e em como estas recorrem a fatores além do humano. Na medida em que os cães são postos em questão, importantes exceções a essa tendência, incluem Smuts (2001) e Haraway (2003).

3. Eu adoto o conceito de *umwelt*, de von Uexküll, com consciência de suas limitações e bagagem histórica. Von Uexküll não usa ou desenvolve uma teoria semiótica robusta e o sistema proposto por ele não foi orientado para análises processuais. Por esse motivo ele não poderia ponderar sobre as dinâmicas através das quais *umwelts* de diferentes organismos poderiam vir a existir ou alterar-se; ou como eles podem interagir com os *umwelts* de outros organismos. Além disso, por ele não considerar como o uso e a produção do signo são internos às dinâmicas biológicas, seu sistema é dependente da existência de um relojoeiro<sup>NT2</sup> externo e de humanos como intérpretes privilegiados desse sistema. Além disso, como Giorgio Agamben (2004, pp. 40-42) notou, *umwelt* carrega uma relação problemática com a ideia nazista de "espaço vital". Apesar dessas ponderações, *umwelt* fornece um modo importante para começar a pensar sobre a vida de seres não-humanos como *selves* e, por essa razão, eu adoto este conceito.

4. Exemplos de Latour, em *Ciência em Ação* (1987), dessa tendência de ver a semiose como algo desprovido de materialidade, incluem: "inscrições não são o mundo: estão apenas representando-o em sua ausência" (p.247); "atores semióticos apresentados no texto, mas não em carne" (p.64); "Quando você tem posse de uma parte de informação, você possui a *forma* de alguma coisa sem a coisa em si" (p.243)

5. Para os escritos de Peirce sobre semiótica, ver a série de ensaios e os excertos de cartas em Peirce (1998) (especialmente capítulos 2, 3, 20, 21, 32 e 33). Para destaques importantes, ver Peirce (1955:98-119). A semiótica de Peirce deve ser entendida dentro do contexto de seu realismo mais amplo, especialmente sua discussão sobre o lugar da tomada de hábito no universo (ver especialmente Peirce 1992, cap. 18 e 19).

6. Deacon (1997) enfatiza a natureza processual da semiose, de maneira em que a referência simbólica seja construída fora das relações altamente complexas entre índices, e a referência

indicial fora dos ícones. Isso está implícito, mas não desenvolvido no trabalho de Peirce (p.ex. Peirce 1998:10; CP 2.302; “CP” refere-se ao *Collected Papers* [1931-35] de Peirce, utilizando a forma padrão de citação dessa fonte).

7. Ao chamar algo de “ícone”, “índice”, ou “símbolo” estou, para os presentes fins, empregando abreviações; esses termos se referem mais precisamente a relações. Isto é, eles se referem aos modos de representar um objeto e como esse, por sua vez, é interpretado. Signos não são exatamente coisas. Eles são, mais precisamente, estratégias de interpretação. Mas como estratégias de interpretação, eles também possuem certa materialidade. Diferentes veículos para os signos possuem qualidades particulares, que fazem deles suscetíveis ao mundo de certas maneiras e também a serem interpretados de determinadas formas. Então, por exemplo, embora a fotografia de uma pessoa possua propriedades próprias, que fazem dela um link possível de ser interpretado pela semelhança com a pessoa, ela é um ícone apenas em virtude de sua interpretação como tal. Semelhantemente, a mudança de coloração da pele de um camaleão pode ser lida como um ícone do ambiente que se encontra, pois, ao longo do tempo evolucionário, potenciais predadores de camaleões “interpretaram” repetidamente isso, como uma falha em distinguir o camaleão dos detritos do chão da floresta. Peirce desenvolveu uma elaborada taxonomia de signos, que amplia a tricotomia fundamental ícone-índice-símbolo (ver CP 2.233-2.272; e também o capítulo 21 de Peirce, 1998).

8. Emergência como uma abordagem analítica, como definido por Deacon, não envolve somente um cálculo de relações sem precedentes de forma, que dão origem àquilo que se pode considerar como um novo fenômeno e um novo *loci* causal, mas também como esse fenômeno cresce e está constantemente imbricado com processos mais fundamentais. Como Hirokazu Miyazaki e Annelise Riles (2005:327) indicaram, “emergência” dentro da literatura antropológica é usada problemáticamente como um sinônimo de “indeterminação” e não analisada como “complexidade”. Esse não é o modo como aqui utilizo este conceito. Explicações emergencistas devem dar conta tanto de uma novidade bem como da continuidade.

9. A análise de Janis B. Nuckoll (1996) sobre as Terras Baixas quíchua soa icônica e o trabalho monumental de Frank Salomon (2004) sobre os khipus de outros sistemas de inscrições andinas, que não são baseados na linguagem, são exemplos importantes de estudos profundos sobre sofisticados sistemas referenciais paralinguísticos da América do Sul.

10. Sobre a importância da continuidade entre fenômenos diferentes, ver Peirce, “The Law of Mind” (CP 6.102-6.163; ver também o capítulo 23 de Peirce, 1992) e “Immortality in the Light of Synechism” (CP 7.565-7.578; ver também o capítulo 1 de Peirce, 1998). Sobre a importância da continuidade entre humanos e não humanos em ver o mundo e a importância da mediação semiótica no saber dos *selves* não humanos, ver especialmente CP 1.314. Ao reconhecer que a semiose humana está corporificada e que tanto excede e inclui o simbólico, já não precisamos pressupor uma antropologia do corpo sensitivo para combater os déficits de uma antropologia que foca em signos etéreos ou em significados descorporificados (Csordas, 1994:4; para uma revisão histórica de tais abordagens bem como soluções para esse tipo de dualismo, ver Csordas, 1999). Disposições corporais são semióticas ainda que não sejam conscientes ou discursivas. Semiose sempre está corporificada, ainda que alguns processos de signo sejam mais corporificados que outros. Além disso, todo o sentir já é semiótico, mesmo que não seja como linguagem.

11. Cada vez mais a “vida” torna-se um importante foco de estudo para os antropólogos e outros teóricos sociais. Muito desse interesse atual desenvolveu-se sobre uma crítica “biopolítica” da política contemporânea e sobre os modos de governança (ver Agamben, 1998; Foucault, 1978; Rabinow, 1996). Seguindo o interesse de Foucault (1994:127-128), sobre como “vida” e “biologia” só começaram a funcionar como categorias importantes do pensamento a partir do século XIX, essa abordagem traça as formas perturbadoras em que “a vida em si” (ver Franklin, 2000) adquiriu uma importância crescente na era moderna e como uma visão reducionista da vida

biológica - o que Agamben (1998) chama de “vida nua” - tornou-se o local para a governamentalidade. Ou seja, corpos e populações, saúde e suas instituições relacionadas, a pesquisa biomédica e genômica são agora as arenas primárias para a definição do humano e para o controle de como as pessoas vivem. De várias formas, então, a vida “tornou-se seu próprio valor” na modernidade (Stevenson, 2005:9), e essa característica pode até ser produtivamente pensada como definidora do que significa ser moderno (Arendt, 1959:286-193). Análises biopolíticas, seguindo a tradição da genealogia foucaultiana, apontam para um conjunto de continuidades históricas. Eles traçam os modos em que a “vida” passou a ter um valor particular no mundo moderno. Em última análise, a crítica biopolítica nos leva a perguntar: há um modo melhor de pensar sobre a vida? (Stevenson, 2005:223-252) Eu argumento que há, sendo esse artigo uma tentativa de esboçar os contornos de tal entendimento.

Para isso, eu uso o termo *antropologia da vida* para apontar um conjunto diferente de continuidades que ligam todas as formas de vida. Definindo a vida como um domínio ontológico distinto e não apenas como um campo discursivo, como realizo aqui, trata-se de um modo de delimitar o conjunto de entidades que partilham uma única característica definidora - a saber, que todas as entidades representam o mundo -, para traçar os efeitos que isso possui em nós humanos e, por conseguinte, a maneira como nós podemos repensar “o humano”. Semiose é algo que compartilhamos exclusivamente com todas as outras formas de vida e esta característica excede os quadros de representação distintos para nós - incluindo nossos discursos envolvendo a vida circunscrita historicamente.

12. Minha insistência em reconhecer os desafios teóricos - sob o título de uma antropologia da vida - para delinear as características únicas da vida, como nós, humanos, participamos disso, e em que medida nos excedem, são inspiradas em Gregory Bateson. Especialmente para a distinção que ele reconhece entre o que chama de “pleuroma” e “creatura” (Bateson, 2000:462-463). *Pleuroma* refere-se ao domínio físico de causa e efeito. *Creatura* refere-se ao domínio da vida do qual ele chama de “mente” e que possui sua própria eficácia causal, dependendo dos modos em que a “diferença” “produz a diferença” (Bateson, 2000:459) - ou seja, em uma interpretação semiótica.

13. Para uma discussão sobre “zoo-semiótica”, ver Sebeok (1977).

14. Ver Latour (2004:48) e Strathern (1999:252) para exemplos de formas como a crítica multinaturalista do multiculturalismo encontrou ressonâncias para além da Amazônia.

15. Eu me apoio no conceito de *devenir* de Deleuze e Guattari (1987). Nesse artigo, eu não traço as complexidades do uso desse termo ou as diferenças do meu uso e o que eles empregam. Eu uso o termo simplesmente para mostrar como um efeito importante da interação semiótica corporificada entre os *selves* é a dissolução de suas identidades discretas.

16. A palavra em quíchua para *soul* é *alma*, do espanhol. Para palavras em quíchua, adotei a ortografia prática baseada no espanhol de Orr e Wrisley (1981). A sílaba tônica é geralmente a penúltima.

17. A palavra em quíchua para *consciente* é *yuyaihuan*, que implica a habilidade de pensar, julgar ou reagir às circunstâncias.

18. “Tornar-se consciente de” pode ser traduzido em quíchua como *riparana*, “refletir sobre”, “atender” ou “considerar”.

19. Exemplos do autismo cosmológico incluem (note como humanos e não-humanos podem tornar-se similarmente “autistas” e transmitir “autismo”):

1. O alucinógeno ayahuasca pode ter sua própria alma roubada por xamãs e assim tornar-se “autista”; ingeri-la não mais permite a consciência de outras almas.

2. O fantasma do falecido (*aya*) é desprovido de alma. Tal ser é “autista”; falta-lhe a habilidade de se engajar em uma relação social normativa com seus parentes vivos (e é, por isso, visto como perigoso).

3. Dardos mágicos (*biruti*) são lançados em direção a vítima contendo um princípio vital da alma de um xamã (*samai*). Quando os dardos perdem esse princípio se tornam “autistas”; já não estão mais direcionados a um sujeito específico e viajam sem alvo, causando danos a qualquer um que cruze seu caminho.

4. “Autismo” pode ser transmitido pela extrassão do princípio vital através da fontanela (*curuna*) de um crânio.

a) O jaguar que matou os cachorros da família de Hilário foi descrito como tendo “mordido eles com um *tá'* em sua coroa de animal-perseguidor” [catina *curunashtumandami tá'* canisca]. Ta' descreve iconicamente “o momento de contato entre duas superfícies, uma em que é, tipicamente, manipulada por uma força em agência maior que outra” (Nuckolls, 1996:178). Isso captura precisamente o modo em que os dentes caninos do jaguar impactam e penetram o crânio dos cachorros. As pessoas em Ávila consideram que tal mordida letal tem relação com os modos como a fontanela do crânio permite uma intersubjetividade. Morte, então, foi o resultado da completa derrota das capacidades animal-perseguidor - a imposição instantânea e radical de um “autismo” total.

b) Os adultos punem as crianças puxando tufo de seus cabelos até um estalo ser ouvido; essas crianças tornam-se temporariamente “autistas” - tornam-se atordoadas e incapazes de interagir com os outros.

5. O sêmen carrega a substância da alma ao feto em desenvolvimento. Os futuros pais (ambos humanos e não-humanos) tornam-se “autistas” durante a gestação; eles perdem a habilidade de detectar animais e não podem caçar (p.ex. a inabilidade de Puntero caçar, como discutido na sessão “Emaranhamento humano-cão” deste artigo).

6. Homens que matam as almas de animais em seus sonhos podem facilmente caçá-los no dia seguinte pois esses animais, agora desprovidos de alma, tornaram-se “autistas”; já não são capazes de detectar predadores (ver a sessão “Sonhando” neste artigo).

20. O cenário em que Raymond e Lorna Coppinger (2002) postulam a auto-domesticação canina em torno dos depósitos de lixo humano, e seus estudos relacionados aos cães selvagens da América Latina, sublinham esse elemento do comportamento canino, que não é estruturado por intenções e desejos humanos.

21. O ingrediente principal é a raspa interna da casca da árvore *tsita* (*Tabernaemontana sananho*, Apocynaceae) do sub-bosque. Outros ingredientes incluem tabaco e *lumu cuchi huandu* (*Brugmansia* sp., Solanaceae), variação especial de um narcótico poderoso relacionado com a beladona, usado algumas vezes por xamãs *runa* nos cães.

22. Os cães partilham das seguintes qualidades humanas:

1. Ao contrário de outros animais, é esperado que eles comam alimentos cozidos.
2. Alguns *runa* acreditam que eles possuem almas capazes de ascender a um paraíso cristão.
3. Eles adquirem as disposições de seus donos - donos ruins possuem cães ruins.
4. Cães e crianças que se perdem na floresta tornam-se “selvagens” (em *quíchua*, *quita*) e, portanto, com medo de pessoas.

23. De fato, os jaguares míticos devoradores de homens referem-se aos humanos como palmitos. Os palmitos comidos em todas as refeições são finalmente fatiados. Durante algum banquete funeral, eles são servidos em longos pedaços tubulares, enfatizando suas qualidades como ossos.

24. Esses são conhecidos em Ávila como senhores da floresta (*sacha curagaguna*) ou como donos da floresta (*sacha amuguna*).

25. Ilustrando extensões da individualidade das pessoas, algumas vezes os *Runa* comparam os cães com revólveres, o que implica que, como essas armas, os cães expandem as capacidades humanas de caça. Ambos, armas e cães, podem se contaminar de forma semelhante. Ferramentas que são usadas para caçar, prender ou pescar podem ser “arruinadas”, a não ser que as medidas corretas sejam tomadas para dispor os ossos dos animais que foram mortos com eles. Quando um cão mata um animal, tal como o veado que os cães de Hilário mataram pouco antes de serem

mortos, é preciso dispor os ossos de modo similar. Caso contrário, “os focinhos ficam entupidos”, como notou Hilário, fazendo com que eles fiquem incapazes de se tornar atentos à presença de presas.

26. Eu sou solidário aos esforços de Michael Uzendoski (2005:164-165) em enfatizar a agência política contemporânea e a vitalidade cultural dos runa das Terras Baixas. O autor certamente está correto em notar que as previsões de desaparecimento da cultura quíchua e a perda da ação política runa não é apenas prematura, mas também obscurecida e desapoderada. Apesar disso, as categorias coloniais historicamente usadas para descrever os Runa, como “cristãos”, “mansos” (domado, em quíchua, *mansu*), como oposição para “infiéis” (*auca*) e “selvagens” (*quita*), embora problemáticas (Uzendoski, 2005:165), não podem ser descartadas facilmente porque, ao menos em Ávila, elas constituem o idioma através de um certo tipo de agência que, embora não seja tão abertamente visível, se manifesta. Nesse sentido, Judith Butler encorajou um movimento além do modelo opositor da agência, em que a única escolha está entre aculturação e resistência, como as bases da política. Ela faz isso para chamar a atenção para como os sujeitos não precedem as relações de poder em que são formados (Butler, 1997:1-2). No mais, como ela nota, continua havendo um modo de agir aproveitando essas mesmas estruturas. O complexo cão-jaguar-were-jaguar que descrevo é uma ilustração dessa dinâmica. Na região runa da Amazônia, entretanto, sujeição – isto é, os modos em que os sujeitos são formados dentro de estruturas de poder – é levemente diferente das que os teóricos políticos podem imaginar, pois operam dentro de uma lógica multinatural em vez de uma lógica multicultural. Tal lógica reorganiza o que se entende por categorias como “sujeito”, “pessoa”, “raça” e “corpo”. Em um mundo em que a metamorfose corporal xamânica é uma estratégia política cotidiana – em um mundo no qual pessoas podem se vestir como jaguares e como “brancos”, de maneira como se fossem itens de vestuário (ver Kohn, 2002:cáp.7; Vilaça, 1999; Viveiros de Castro, 1998) – a sujeição passa a significar algo totalmente diferente.

27. Eu agradeço a Manuela Carneiro da Cunha por me lembrar dessa circunstância, atestada em muitas histórias orais de Ávila que coletei. Ver também Blomberg (1957) sobre testemunhas e fotografias de tais expedições.

28. As pessoas em Ávila referem-se a outros falantes de quíchua de comunidades próximas como, por exemplo, San Jusé Runa, Loreto Runa e assim por diante. Eles não usam o termo *runa* para se referir às pessoas não-indígenas ou grupos não-quíchua (embora quando querem dizer literalmente *homem*, ou *pessoa* eles fazem uso desse termo). Eles nunca usam o termo para se descrever da maneira que eu estou realizando – como “os runa”. Tampouco usam o termo *kichwa*, o etnônimo atualmente empregado no movimento indígena contemporâneo. Como Viveiros de Castro indicou, termos tal como *runa*, que significam simplesmente *pessoa*, são utilizados em toda Amazônia como um tipo de pronome que marca a posição de sujeito em uma ontologia multinaturalista, em que todos os seres veem-se como pessoas. Por essa razão, “etnônimos são nomes de terceiros, pertencem à categoria do ‘eles’, não à categoria do ‘nós’” (Viveiros de Castro, 1998:476). Então, não se trata de saber qual etnônimo usar, mas sim se qualquer etnônimo, de acordo com esse sistema, captura o ponto de vista do “nós”.

29. O termo *runa* também é usado para descrever gado sem raça especificada. É usado também para descrever qualquer coisa que seja considerada pejorativa, como supostamente tendo qualidades “indígenas” (p.ex. itens que são considerados desprezíveis ou sujos).

30. Alguns exemplos desse léxico canino:

*au*

após detectar o cheiro de um animal

*ja* ou *hua*

seguindo a caça

*a au*

após a caça ter sido presa em uma árvore.

*ya ya ya* (ou, alternativamente, *yau yau yau* ou *yag yag yag*)

quando o animal está prestes a morder a caça

*huao*

confrontando um jaguar e amedrontado.

*cuhuai cuhuai*

quando o cão é pego pelas garras de um jaguar e prestes a ser mordido

*aya-i*

quando o cão é mordido

*aya-i aya-i aya-i* (em sucessão rápida)

quando o cão é mordido e está com muita dor

**31.** *Ucucha*, em 1.1, refere-se à classe de pequenos roedores que inclui camundongos, ratos, ratos espinhosos e gambás. Isso é um eufemismo para *sicu*, uma classe de grandes roedores comestíveis que inclui paca, cutia e cutiaia.

**32.** O seguinte é outro exemplo de Ávila, não discutido no corpo deste artigo, do ato de dar conselhos aos cães utilizando o imperativo canino enquanto a *tsita* é administrada:

2.1 *tiutiu-nga ni-sa*

Persiga - 3FUTURO diga - CORREFERENCIAL

pensando/desejando que vá caçar

2.2 *ama runa-ta capari-nga ni-sa*

IMPERATIVO NEGATIVO pessoa -ACUSATIVO latir-3-FUTURO dizer-CORREFERENCIAL

pensando/desejando que não lata para pessoas

**33.** Agradeço a Bill Hanks por sugerir este termo.

**34.** Em relação ao uso anômalo do imperativo negativo em combinação com o marcador de futuro de terceira pessoa na linha 1.2 no texto (ver linhas 1.5 e 5.3 no texto, e 2.2 na nota de rodapé 32), a seguir são construções relacionadas que podem ser consideradas gramaticalmente corretas no cotidiano de Ávila:

Se dirigido a um cão na segunda pessoa:

3 *atalpa-ta ama cani-y-chu*

galinha-IMPERATIVO NEGATIVO ACUSATIVO morda-2-IMPERATIVO-NEGATIVO

não morda galinhas

Caso dirigindo-se a outra pessoa sobre um cão:

4a *atalpa-ta mana cani-nga-chu*

galinha- ACUSATIVO NEGATIVO morda-3FUTURO NEGATIVO

não vai morder galinhas

ou

4b *atalpa-ta ama cani-chun*

galinha-ACUSATIVO NEGATIVO morda-SUBJUNTIVO

de modo que ele não morda galinhas

**35.** Eu ouvi alguns relatos e lendas sobre homens *runa* que se despiam antes de lutar contra jaguares que encontravam na floresta. Fazendo isso, eles lembram ao jaguar que sob sua veste felina – que pode ser “despida” como roupas – também são humanos. (ver Wavrin, 1927:335).

**36.** A *ayahuasca* é produzida a partir do cipó *Banisteriopsis caapi* (Malpighiaceae), por vezes misturado com outros ingredientes.

**37.** De acordo com Janis Nuckolls (comunicação pessoal, 21 de janeiro de 2004), os falantes de *quíchua* da região de Pastaza da Amazônia equatoriana referem-se ou dirigem-se a esses espíritos em cantos, utilizando construções de terceira pessoa no futuro. Essa é outra razão para suspeitar que o uso de *señora* para se dirigir aos amantes espirituais em Ávila está relacionado com o uso dos imperativos caninos.

**38.** Essa técnica é frequentemente utilizada ao imitar o canto de pássaros e em nomes onoma topaicos de pássaros em Ávila (ver também Berlin, 1992; Berlin *et al.*, 1981).

39. Sobre os desafios de uma etnografia sobre crianças e os papéis problemáticos que a língua e a cultura desempenham na análise etnográfica, envolvendo esses outros tipos de seres que não falam, ver Gottlieb (2004).

40. Um pesquisador do comportamento animal, que foi atacado por lobos, descreve como ele foi poupado dos ataques por assumir uma postura submissa, que, em grande parte, envolveu evitar contato visual com os lobos:

Eu me encolhi e fiquei paralisado em um lugar para me tornar menor – o tempo todo fazendo gemidos e choramingando, como um filhote assustado e submisso. Embora tenham interrompido imediatamente o ataque, o macho veio bem na frente do meu rosto, olhando fixamente em meus olhos e rosnando. Eu respondi desviando o meu olhar e evitando qualquer contato visual enquanto continuava a gemer. (Coren, 2000:10).

41. Para uma discussão fascinante, baseada em ricas observações de campo sobre as diferenças entre a intencionalidade humana e não-humana, ver Cheney e Seyfarth (1990). Ver também o trabalho de Daniel -Clement Dennett (p.ex. Dennett, 1996), embora eu deva observar que divergimos sobre quais sistemas devem ser considerados como intencionais e sobre o estatuto ontológico da intencionalidade.

42. Sobre individualidade distribuída, ver CP 3.613, 5.421, 7.572. Ver também Strathern (1988:162) e, para uma abordagem um pouco diferente, ver Gell (1998).

43. Para as restrições semióticas de gramáticas extraterrestres, ver Deacon (2003b).

## RESUMOS

Sob a rubrica de uma "antropologia da vida", procuro expandir o alcance da etnografia para além dos limites humanos. Com base na pesquisa com os Runa da Alta Amazônia equatoriana e focando em propósitos heurísticos, em um dilema etnológico a respeito de como interpretar os sonhos dos cães, examino as relações, íntimas e intensas, que os Runa possuem com outras formas de vida. Enquadramentos analíticos forjados a partir do que é exclusivo dos humanos (língua, cultura, sociedade e história) ou, alternativamente, o que os humanos geralmente compartilham com os animais, são inadequados para essa tarefa. Por contraste, me volto para uma compreensão incorporada e emergente da semiose – que trata signos como inerentes à vida e não apenas restritos aos humanos –, assim como para uma apreciação às preocupações amazônicas sobre os pontos de vista habitados pelos *selves*<sup>NT1</sup> não-humanos, movendo a antropologia para além “do humano”, tanto analiticamente quanto como objeto de estudo.

## ÍNDICE

**Palavras-chave:** antropologia da vida, relações humano-animal, selves não-humanos, Amazônia, semiótica, perspectivismo, multinaturalismo