

REPRESENTAÇÕES RELIGIOSAS E IGUALITARISMO POLÍTICO ENTRE OS CAÇADORES E RECOLECTORES ATTA DE KALINGA-APAYAO, FILIPINAS

Armando Marques Guedes

1. Um ingrediente de base da comparativamente rarificada dieta simbólica a que os dois últimos séculos nos têm condenado, consiste na presunção, arreigada, de que há grandes riscos na promiscuidade entre política e religião. Entoa o *zeitgeist*, neste fim de milénio tão sedimentado, que nos devemos precaver com todas as cautelas (jurídicas e outras) contra a inevitável cumplicidade entre dois domínios que melhor faríamos em manter rigorosamente estanques e separados. Religiões, diz-se, encarnam perspectivas avessas à liberdade, constroem a expressão solta de processos heurísticos racionais, ou, pior, fornecem-nos ilusórios paraísos artificiais no intuito (malévolo) de nos manter submissos.

A pesada herança deste paradigma (que iremos certamente arrastar connosco para o século XXI) leva-nos a ignorar refutações claras deste modelo unidimensional (de uma cumplicidade mais ou menos tácita entre religião e hierarquias sociais), como o são a eclosão do fundamentalismo islâmico no Mundo, ou a emergência de movimentos como a Teologia da Libertação, para só citar dois exemplos recentes. Longe de os deixarmos instalar-nos as dúvidas (legítimas), que eles justificariam sobre as nossas certezas, usamos exemplos destes precisamente como ilustrações da irracionalidade, ou do oportunismo (que reputamos de politicamente nefasto e perigoso), dos discursos

O Conceito de Representação

religiosos. Substituindo causas por consequências, mantemos assim em equilíbrio tranquilo a nossa "sabedoria tradicional".

Bem mais útil, quero aqui argumentar, seria decerto encarar a ligação entre religião e política não como uma colusão mas como uma afinidade electiva. Uma afinidade sempre perigosa, a experiência mostra-no-lo, mas uma afinidade biunívoca, que pode sempre funcionar nas duas direcções; e uma afinidade também sempre instável, como tentarei demonstrar.

Política e religião têm, em muitos casos, pontos comuns de aplicação, versam por regra temáticas que se sobrepõem, não raro são enunciadas em modalidades paralelas de oratória. Tal como a política, a religião e o ritual estão muitas vezes em articulação estreita com as hierarquias sociais. Muitas vezes a religião apoia projectos políticos hierárquicos; esta é a nossa experiência social mais comum, e é sem dúvida isso que exprimimos quando censuramos às representações religiosas as suas cumplicidades políticas. Outras instâncias há, no entanto, em que a religião ataca frontalmente as diferenciações sociais hierárquicas, as confronta e desafia. Nos primeiros casos, a religião age (por regra) representando as hierarquias sociais como qualquer coisa de positivo ou, pelo contrário, escondendo-as ou minimizando a sua importância e pertinência. No segundo caso, irei aqui defender, a religião age, representando o igualitarismo como desejável e ao mesmo tempo escondendo ciosamente os mecanismos dessa criação simbólica.

É fácil ver porquê. A igualdade social *não é* o que fica quando se desvanecem as hierarquias. Tal como elas, é uma construção social, para cuja produção, sugiro, a religião e o ritual são dispositivos particularmente aptos. Abordarei aqui esta questão (e outras conexas) num âmbito etnográfico restrito: o da caça entre os caçadores e recolectores Atta do norte das Filipinas, onde levei a cabo uma investigação antropológica de terreno.

2. A principal actividade económica dos Atta é a caça¹. O produto das expedições de caça proporciona uma grande quantidade de carne, muito apreciada e que, para a maioria dos co-residentes nos

¹ Nesta e em três das partes subsequentes desta comunicação, repito liberalmente argumentos que antes aduzi, em muito maior pormenor e num contexto analítico bastante diferente, na minha tese de doutoramento (A. Marques Guedes, 1996). A posição que aqui defendo complementa, relativamente a questões conexas, a que aí desenvolvi.

acampamentos de floresta, constitui o alimento preferido. É bem verdade que em termos de consumo de tempo, de valor e de ganho nutritivo, a pesca, a recollecção de plantas selvagens e as trocas por arroz e outros bens alimentares efectuadas com os grupos vizinhos, são esforços relativamente mais importantes. No entanto, nenhuma destas actividades é foco de um entusiasmo comparável àquele com que os Atta vêem a caça. Neste caso e, de uma forma mais limitada, no caso da pesca, as actividades de subsistência são, elas próprias, uma ocasião de extremo contentamento para a maioria dos homens adultos, por regra nelas bastante empenhados. A caça é também contrastável com outros esforços económicos na medida em que constitui o ponto fulcral de uma série de actividades rituais ligadas ao bom sucesso de seu desempenho.

Esta concentração de actos simbólicos coincide com uma série de representações, ou talvez melhor, de estratégias discursivas, dos Atta, relacionadas com as condições de sucesso dos caçadores. A acção ritual é aqui pensada como uma forma propiciatória de retribuição aos agentes sobrenaturais que, diz-se, têm controle implícito sobre os animais na floresta. As actividades inerentes à caça recebem também outras expressões, estas mais mundanas: pequenos troféus, que consistem em mandíbulas de porcos selvagens e chifres de veados, são um ornamento habitual nas habitações Atta, enquanto objectos simbólicos, cuidadosamente pendurados (ou simplesmente colocados) nos frágeis telhados de folhas que cobrem estes pequenos abrigos temporários.

Uma interpretação interessante para os ritos de caça é sugerida pelo contraste entre, por um lado, as exegeses discursivas fornecidas pelos Atta, estabelecidas em termos de representações culturais que os ritos exprimem e a que dão corpo, e, por outro lado, uma análise empírica dos processos económicos concretos, uma análise efectivamente assente sobre o processo etnográfico da caça. Em contraste, julgo, é muito elucidativo. Por um lado, as representações religiosas enfatizam com clareza a imputabilidade de toda a responsabilidade pelo sucesso dos esforços na caça à intervenção, mais ou menos activa, de agentes sobrenaturais. Mas, por outro lado, tanto os dados etnográficos que recolhi durante o meu trabalho de terreno, como muitas das afirmações e práticas dos Atta, que repetidamente observei, tornam claro que o relativo sucesso, capacidade ou insuficiência dos caçadores, dependem, em larga medida, de factores puramente técnicos. Com efeito, o grosso da etnografia mostra que o resultado

O Conceito de Representação

final de uma caçada varia de acordo com condições ecológicas gerais, como a qualidade das armas de caça, e em função de factores tão mundanos e "laicos" como a destreza e os conhecimentos dos caçadores, ou com as configurações de cooperação seguidas e com a astúcia dos cães de caça.

Não pretendo sugerir, de modo nenhum, que os Atta neguem que um papel importante é desempenhado por factores técnicos destes tipos nas suas actividades de caça. Como procurarei demonstrar, os Atta estão, pelo contrário, extremamente conscientes das funções instrumentais garantidas por tais considerandos práticos. Mas estas formas técnicas de acção são concebidas pelos Atta como sendo secundárias e como estando claramente subordinadas ao conjunto das formas sobrenaturais que se lhes associam. O que pretendo argumentar, isso sim, é que é particularmente significativo, neste contexto, que à relativa destreza e conhecimentos dos caçadores sejam pura e simplesmente recusadas quaisquer expressões públicas. Porque se é um facto incontornável que em certas circunstâncias os Atta escolhem alguns indivíduos como especialmente capazes nas suas perseguições de animais, caçando isolados e disparando flechas com uma grande precisão, é também verdade que todos os homens são, de uma maneira que me vejo tentado a apelidar de "politicamente correcta", sempre representados como "iguais", como "igualmente competentes" nesta tarefa de subsistência que é a caça; tal como o são, aliás, em qualquer outra tarefa rotineira. E neste igualitarismo político expresso, os Atta são muito pouco parcimoniosos. Os caçadores não se recusam apenas a vangloriar-se da quantidade de caça que matam. Muito mais que isso, os caçadores insistem em manter a ficção, que não posso classificar senão como de representação política doutrinária, de que nenhum homem é um caçador mais dotado que qualquer outro.

Recusas tão constantes em estabelecer distinções hierárquicas com base na proficiência relativa numa actividades tão central como a da caça são perfeitamente congruentes com a inquietação generalizada dos Atta em construir e em manter cuidadosamente a igualdade política no interior dos agrupamentos de homens. A minha preocupação central aqui, quanto a este traço cultural, prende-se com os meios através dos quais tal um ideal político tão genérico é alcançado nestes casos particulares, como essas representações igualitárias são construídas. As formas simbólicas de acção associadas à caça parecem efectivamente proporcionar aos Atta explicações etiológicas alternativas para o seu sucesso. E, pela atribuição de papéis determinantes a

elementos e configurações essencialmente externos, quero argumentar, constituem idiomas para, e fundamentam, a produção de representações de estrita igualdade política entre os homens Atta adultos.

Nesta comunicação pretendo atingir dois objectivos interrelacionados. Em primeiro lugar, espero mostrar como numa sociedade de caçadores e recolectores são asseguradas, essencialmente por meio de um complexo de representações religiosas, as condições simbólicas de possibilidade de uma ideologia política igualitária. As condições *materiais* que viabilizam o igualitarismo destas sociedades são fáceis de aduzir: os agrupamentos locais de caçadores e recolectores são por regra móveis e flexíveis, o acesso aos meios de coerção (tal como o acesso à comida ou a quaisquer outros recursos) é igual para todos, a repartição de bens (aquilo a que os marxistas oitocentistas chamaram o seu "comunismo primitivo") é generalizada, e são simples as regras de transmissão das poucas possessões pessoais existentes (*vd.* J. Woodburn, 1982).

Em segundo lugar, espero ir mais longe, ao abordar as questões que aqui suscito *pela positiva* e não apenas pela circunscrição das suas condições (materiais e imateriais) de possibilidade. Faz-se muitas vezes referência ao sistema político de muitas das sociedades conhecidas de caçadores e recolectores como sendo um sistema de *non-competitive egalitarianism*; um igualitarismo diferente, portanto, daquele comum nas sociedades democráticas contemporâneas. Importa decerto neste contexto sublinhar o que foi já dito inúmeras vezes pelos antropólogos, a saber que sociedades de caçadores e recolectores, como os Atta, são seguramente os agrupamentos nos quais se verifica a maior aproximação da igualdade social conhecida *em quaisquer sociedades humanas* (*e.g., ibid*, 431). Como escreveu J. Woodburn, da London School of Economics, *in these societies equalities of prestige or rank are not merely sought but are, with certain limited exceptions, generally realized* (...). Mais, *the verbal rhetoric of equality may or may not be elaborated but actions speak loudly: equality is repeatedly acted out, publicly demonstrated in opposition to possible inequality* (*ibid.*, 432). Mais ainda, *the "equality" that is present is not neutral, the mere absence of inequality or hierarchy, but is asserted* (*ibid*, 431).

Esboçar alguns dos mecanismos concretos mediante os quais o igualitarismo político dos Atta é etnograficamente construído e enfática e publicamente enunciado parece-me ter um alcance bem mais geral que o de uma mera descrição especializada de uma sociedade

remota e exótica. Neste sentido, gostaria de aqui sugerir que só exemplos como o dos Atta nos permitem esperar poder porventura conseguir equacionar, de maneira capaz, questões, decerto da maior pertinência, relativas à textura e natureza do igualitarismo em geral.

3. Os Atta a que aqui faço referência são um grupo de caçadores e recolectores nómadas, que se subdividem em pequenos acampamentos em constante deslocação nas florestas tropicais húmidas do extremo norte de Luzon, a ilha mais setentrional do arquipélago das Filipinas. Os outros residentes humanos do *habitat* das terras altas em que vivem os Atta circulam em agrupamentos de agricultores itinerantes de uma variedade de grupos etnolinguísticos, conhecidos da literatura antropológica pela sua prática endémica de caça às cabeças.

Várias espécies animais e vegetais povoam os vales do interior das terras altas do extremo norte de Luzon, dispersamente povoados, e os declives das montanhas circundantes, onde a floresta é muito densa. Animais adultos e juvenis de muitas das espécies presentes no meio são presas activamente perseguidas pelos caçadores Atta. As espécies caçadas incluem os ubíquos javalis, os veados, mais raros, os menos comuns gatos-de-algália, os localmente abundantes macacos, e, até um passado recente, provavelmente os anos 50 ou 60, numerosos búfalos da Índia selvagens. Outros mamíferos normalmente caçados incluem, pelo menos, dezasseis espécies diferentes de ratos e umas vinte espécies de morcegos muito cosmopolitas na sua distribuição na floresta de Kalinga-Apayao. As presas dos caçadores Atta incluem ainda longas serpentes, répteis tanto terrestres como aquáticos ou semi-aquáticos. Embora muito raramente, são também caçados crocodilos, considerados perigosos e habitantes cada vez mais raros dos rios interiores destas montanhas. Uma grande percentagem das cerca de centena e meia de espécies de aves e de pássaros reconhecidas e nomeadas pelos Atta, é por eles também caçada. O mel das abelhas selvagens e as *pupas* de abelha, quando localizados nas árvores, em colmeias por vezes enormes, são também consumidos, e são considerados uma guloseima.

Todos os homens Atta adultos, e alguns dos jovens, estão na prática ligados a um qualquer tipo de caça. O entusiasmo que observei nos acampamentos em que vivi no vale de Gara-Garaw é notável. Mesmo os idosos, não raro demasiado enfraquecidos pela idade e pelas vicissitudes da vida para participar de forma efectiva nas expedições, insistem em conseguir criar oportunidades para se afastar do

acampamento e para dedicar algum tempo e energia à caça. As mulheres nunca se encarregam da caça propriamente dita. Mas, frequentemente, desempenham uma variedade de papéis de suporte, particularmente em expedições grandes.

Os jovens com mais de três ou quatro anos de idade, recebem pequenos arcos e flechas dos seus pais e de outros indivíduos mais velhos que se sintam próximos deles. Caçadas a fingir, levadas a cabo pelos rapazes mais novos, e um número mais ou menos vasto de jogos de perícia, mais ou menos estandarizados, que se traduzem no disparar das suas pequenas flechas, são um espectáculo comum dentro e em torno dos acampamentos Atta. Quando os rapazes chegam aos nove ou dez anos, este treino precedente torna-se frutífero e o jovem, que nesta altura já é por regra perito no manejo das armas de caça, começa a preencher uma verdadeira função económica no grupo de co-residentes: com uma crescente regularidade, traz para o acampamento ratos, morcegos e rãs capturados na vizinhança mais próxima. Pelos 16 ou 17 anos, os jovens (que então entram na idade habitual do primeiro casamento) começam a fabricar eles próprios os seus arcos e flechas, muito semelhantes, em todos os aspectos, aos que são produzidos e ostentados pelos homens mais velhos. Com uma frequência cada vez maior estes adolescentes participam nas caçadas em grupo com os adultos; começam também, com esta idade, a fabricar o potente veneno que os Atta utilizam para as suas flechas.

Os Atta caçam tanto individualmente como em grupos de tamanho e composição bastante variáveis. Os caçadores isolados usam por vezes cães para os ajudar nas suas tarefas; mas nem sempre o fazem. No caso dos grupos, no entanto, o auxílio de um ou vários cães de caça é invariavelmente mobilizado. Os grupos de caçadores incluem, normalmente, de entre dois homens até ao conjunto de todos os co-residentes presentes num dado acampamento, raramente mais que uma vintena de pessoas. Em algumas ocasiões, porém, quando por exemplo um grupo composto de membros de um acampamento vizinho é encontrado na floresta, poder-se-ão formar grupos de caça bastante maiores.

Um rápido esclarecimento de alguns pontos prévios parece-me aqui imprescindível. O ensino de técnicas de caça entre os Atta é mínimo e quase sempre informal. A aprendizagem é simplesmente levada a cabo através da imitação dos mais velhos, à medida que os jovens participam cada vez mais nas caçadas com os adultos. Mas a

O Conceito de Representação

produtividade relativa dos caçadores é muito variável. Em primeiro lugar, alguns homens adultos caçam, regularmente, três ou quatro vezes por semana. Outros são muito menos criativos nesta tarefa de subsistência, restringindo-se muitas vezes (e de forma bastante notória) a uma participação activa na partilha dos produtos caçados por outrém. Alguns Atta, ainda, são simplesmente caçadores mais competentes que os outros.

Mais, esta variação não é arbitrária, como de resto seria de esperar. Nas minhas várias tabelações de animais mortos por membros de diferentes acampamentos, encontrei variações evidentes entre grupos de idade (os adultos jovens e maduros formando o ponto mais alto, em termos de capacidades, em oposição aos jovens e aos velhos, em média menos produtivos) e entre eles (alguns indivíduos estando muito mais capacitados que os seus pares). Alguns Atta preferem também algumas das técnicas de caça, afirmando ser mais competentes nestas ou, simplesmente, divertirem-se mais com elas.

Distribuição por caçadores e por idades	15-25 anos	25-35	35-45	mais de 45
Caçador A	3	—	—	—
Caçador B	—	3	—	—
Caçador C	—	8	—	—
Caçador D	—	4	—	—
Caçador E	—	—	2	—
Caçador F	—	—	—	1

Tabela dos números totais de animais caçados, durante um período de três semanas, por todos os caçadores Atta presentes num acampamento de floresta em Gara-Garaw. Por respeito ao pudor político dos Atta evito nomear os caçadores que aqui listei.

Voltemo-nos agora para as caçadas propriamente ditas. As caçadas Atta envolvem toda uma série de actividades técnicas assaz complexas assim como um profundo conhecimento ecológico, técnico e tecnológico. Estas dimensões empírico-cognitivas da caça são facilmente verificáveis no processo de fabrico das armas e nos acessórios utilizados e, bem assim, nos comportamentos dos caçadores quando da sua perseguição e captura de animais. Dada a natureza desta comunicação, e visto já ter detalhado noutro local pormenores das sequências técnicas de fabricação e utilização de implementos (A. Marques Guedes, 1996), limitar-me-ei aqui a dois curtos exem-

plos, a título meramente ilustrativo: o conhecimento ecológico que os Atta "embutem" nas suas flechas e o conhecimento etológico com que abordam a captura de animais. Começo pelas flechas.

As diferentes classes de flechas que os Atta fabricam são diferenciadas em termos pragmáticos ligados aos seus usos específicos. A *inaui'*, a *tarretay* e a *tabba'* (*ibid*, 139-142), esta última de longe a mais comum de todas as produzidas, são flechas utilizadas para fins gerais. Para caça comparativamente grossa, como o porco selvagem, o veado ou o macaco, no entanto, as lâminas largas da *tubuyan* são as favoritas. Por outro lado, pontas finas e sem farpas, tal como as *ballang* e as *sibulu'*, são as preferidas para disparar verticalmente para as árvores, contra répteis ou pequenos pássaros. As flechas *gila'*, muito sólidas, pesadas e com muitas farpas, com as suas pontas destacáveis ligadas à haste através de um pouco de fio, são, pelo contrário, especificamente utilizadas para macacos e para grandes pássaros; as suas hastes, uma vez separadas das pontas, tendem a ficar presas na vegetação que ladeia os trilhos ou nas ramadas perto da canópia da floresta, desacelerando de forma muito eficaz a fuga dos por vezes muito rápidos animais atingidos.

A maior parte das flechas feitas pelos Atta têm pontas destacáveis. Uma vez que todas as hastes (com excepção das das flechas *gila'*) obedecem na sua fabricação a padrões bastante exactos e homogéneos, irrespectivamente da classe de flechas em causa, isto significa que quaisquer pontas de seta podem ser utilizadas em qualquer tipo de haste. Uma vantagem não dispicienda. A fácil destacabilidade das pontas das flechas relativamente às hastes significa também que uma vez alojadas na carne de um animal, as cabeças das flechas são difíceis de extraír. Com efeito, puxar pela haste de uma flecha alojada ou esfregar a parte do corpo atingida (e logo o projectil) contra um tronco de árvore (tal como os animais tendem muitas vezes a fazer para se tentar deles libertar) resulta apenas na separação da haste e da ponta; o que garante de forma eficaz que o veneno tem tempo para se dissolver na circulação sanguínea do animal, impedindo assim que este escape ao caçador.

Olhemos agora rápida e sucintamente para a localização e captura de animais. No seu saber sobre técnicas de caça, os Atta descrevem invariavelmente o que eles consideram como os dois passos principais duma caçada, por um lado, a localização de pegadas ou trilhos de animais, e o avistar ou sentir a caça. E, por outro lado, o processo de lhe seguir os rastos, de espreitar as presas em emboscadas, que,

O Conceito de Representação

finalmente, culmina no apanhá-las. Para cada um destes passos, os Atta seguem uma variedade de técnicas organizadas em torno de conjuntos de ideias nucleares que ordenam cada um dos processos envolvidos. Tais ideias referem-se igualmente a um saber, a um conhecimento bastante minucioso, desta vez reportado ao comportamento animal em geral. Expressam também os conhecimentos detalhados dos Atta quanto aos comportamentos específicos mais previsíveis dos animais caçados em relação aos caçadores e aos cães de caça.

A determinação da presença, ou da ausência, de animais na floresta circundante é uma das preocupações primordiais dos caçadores Atta. Em algumas raras ocasiões a caça é apenas vista (*masingan*) ou ouvida (*magginna*) acidentalmente. Embora esta detecção à distância não seja rara com pássaros, ela é porém pouco comum no caso de outros animais, num meio ambiente pejado de ravinas profundas e escarpadas e tão densamente florestado como é o de Kalinga-Apayao. Na grande maioria das ocasiões, os caçadores têm de recorrer a análises diagnósticas do habitat para conseguirem obter pistas (ou melhor, sintomas) sobre a presença de caça. E os Atta são extremamente proficientes em fazê-lo.

Vou ilustrar com alguns curtos exemplos. Em primeiro lugar, há os trilhos abertos pelos animais (*tagabbang*), particularmente os mais largos e marcados, aqueles que são feitos por grupos familiares de javalis calcorreando a floresta. Pela côr e pela relativa secura dos ramos partidos, os Atta conseguem facilmente detectar se se trata de um novo ou de um velho trilho e sabem adivinhar, por aquilo a que só posso chamar o seu índice de utilização, o último momento de passagem dos seus utentes.

Os rastros particulares de animais (*gafuan*), tanto aqueles deixados sob a forma de pegadas como sob a de marcas de cascos, ou até tufo de pêlos, presos nos ramos, são frequentemente encontrados por homens Atta atentos que, a meio da manhã, ou nos fins de tarde, passeiam pela floresta em torno do seu acampamento do momento. Uma vez uma pista descoberta, a proficiência analítica dos caçadores é notável. Os Atta distinguem-se pela sua rápida capacidade de determinação da espécie de animal que formou o rasto (pela sua forma), pela capacidade em adivinhar o seu tamanho (pela profundidade das pegadas no solo, o qual é repetidamente testado em termos de resistência), a velocidade dos seus movimentos (pela distância entre pegadas consecutivas), a sua direcção (pela orientação das pegadas bem conhecidas), e, muitas vezes, o intervalo que medeia entre o

presente e o tempo de passagem do animal na zona (pela existência ou não de lixo, folhas e outros depósitos por cima dos rastros). Através de análises sólidas e bem fundamentadas de trilhos e pistas, os Atta conseguem facilmente determinar os locais habituais que muitos dos animais que vivem na floresta utilizam para beber, comer e dormir. E esses dados, que as conversas constantes fazem sempre com rapidez chegar ao conhecimento de todos os co-residentes, actualizam constantemente as imagens detalhadas que cada um vai renovando sobre os ritmos da vida na vizinhança do acampamento.

Para apanhar alguns animais, são aplicadas outras técnicas específicas. Assim, uma das técnicas utilizadas na localização de colmeias de abelhas, frequentemente bem escondidas nas elevadas copas das árvores, segue ideias detalhadas acerca do comportamento daqueles insectos. Os Atta que desejem comer mel ficam de espreita das abelhas, quando perto de um ribeiro ou rio. Uma vez localizada, uma abelha é cuidadosamente observada; já que, dizem os Atta, a primeira direcção do seu vôo, após comer ou beber, é a da colmeia (embora uma abelha, dizem, possa depois modificar o seu caminho ou ser desviada pelo vento). Prolongando a linha inicial da trajectória seguida pela abelha, os Atta circunscrevem uma pequena área da copa das árvores que então inspeccionam para as colmeias. Nas duas ou três ocasiões em que testemunhei a aplicação desta técnica, perto de Gara-Garaw, colmeias foram, de facto, encontradas nas áreas indicadas, tal como os Atta haviam previamente afirmado com toda a segurança.

Em cada tipo de caçada entram em jogo conhecimentos técnico-etológicos específicos. Se por exemplo o animal que se aproxima for um lagarto, os Atta sabem que a sua presa procurará alcançar o ribeiro mais próximo, onde nadará rapidamente, conseguindo assim fugir. Por isso, nesses casos, os caçadores procuram manter uma certa distância entre eles e a presa e tentam aproximar-se dela, à medida que se vão dirigindo para o interior. Devem estar presentes nestes casos mais que um caçador e pelo menos um cão, para que um destes cerque o lagarto que os Atta sabem, irá tentar encontrar segurança nas copas, onde então se torna num alvo fácil para as suas flechas. Assim que estes grandes lagartos são localizados numa árvore, um caçador aproxima-se por isso dele, enquanto os outros correm para o rio mais próximo para onde, sabem, o lagarto procurará escapar, uma vez atingido ou simplesmente acochado.

Os javalis (*laman*) são a um tempo a presa favorita e a presa mais difícil de capturar para os caçadores Atta. O *laman* agrega-se frequen-

O Conceito de Representação

temente em grupos, movimenta-se rapidamente e é extremamente agressivo. A aproximação a javalis requer um cuidado extremo, a fim de que o animal disso se não aperceba e não desapareça antes de o caçador ter tempo de lhe acertar com uma flecha envenenada. São, sem dúvida, as caçadas aos porcos selvagens aquelas que colocam mais exigências técnicas aos esforços dos caçadores, individualmente ou em grupo; embora possivelmente, antes do búfalo da Índia selvagem ter sido extinto, as caçadas a estes animais de grande porte fossem decerto também tarefas bastante difíceis.

Hoje em dia, apenas os atentos e desconfiados macacos são considerados como sendo de uma aproximação tão laboriosa como as efectuadas aos javalis. Os caçadores movimentam-se rápida e silenciosamente, sempre com o vento a favor, em direcção à sua presa. E assim que consideram estar a uma distância suficientemente próxima, disparam uma flecha na direcção do corpo do animal. Toma-se bastante cuidado em relação às flechas envenenadas de modo a que estas fiquem alojadas no corpo propriamente dito, e não na parte dianteira ou nas pernas traseiras da presa. Uma vez que o veneno das flechas Atta, diz-se, é muito mais eficaz no primeiro caso. Atingido, o javali escolhe sempre um dos três modos de acção: estejam ou não os caçadores a utilizar cães, os javalis podem procurar escapar, correndo rapidamente; podem virar-se e atacar os cães; ou, em último caso, enlouquecidos pela dor causada pela sua ferida, podem decidir-se a atacar o próprio caçador.

É nesta conjuntura, a nível dos processos técnicos envolvidos na caça, que o conhecimento ecológico e etológico implícito nos utensílios de caça Atta entra em jogo. Os arcos são fabricados com madeira dura de palma brava (*ballang*), e uma ponta longa e aguçada é sempre esculpida no que os Atta denominam o "olho" (*mata*), uma das extremidades. Os caçadores utilizam frequentemente os seus arcos compridos como espigão, como uma arma perfuradora manobrada repetidamente contra um javali atacante para desviar o caminho da sua carga, para o manter fora do alcance dos outros javalis ou dos seus cães, e até para o enfurecer e assim assegurar que ele não voltará a tentar fugir.

A utilização de cabeças destacáveis das flechas Atta preenche também funções relevantes neste contexto. Em primeiro lugar, e tal como já referi, o facto de as cabeças serem destacáveis ajuda a assegurar que o veneno da ponta permaneça enterrado na carne da presa até se dissolver suficientemente na sua corrente sanguínea: a

luta do animal para extrair a flecha por regra não surte efeito e resulta apenas na separação entre a haste e a sua ponta, que continua mergulhada no corpo e numa mais rápida dissolução e disseminação do veneno no seu corpo.

Mas a codificação ecológica mais sofisticada das armas Atta é talvez aquela que está como que inscrita nas denteações cónicas invertidas (*lirraggit*), muito comuns, esculpidas nas duras madeiras utilizadas para os encaixes das cabeças das flechas. Estas *lirraggit*, explicam os Atta, têm duas funções. Evitando, de forma eficaz, que a parte traseira da cabeça da seta penetre no corpo da presa, elas permitem que os caçadores vejam o local exacto onde ela foi atingida, tornando-lhe assim possível deduzir tanto da gravidade da ferida infligida, como o tempo que irá passar até o veneno fazer efeito.

Em segundo lugar, porém, e mais crucial, há o facto de as duras arestas das *lirraggit* deixarem marcas bem visíveis nas árvores contra as quais os animais em fuga se esfregam sempre que procuram (o que tendem a fazer) livrar-se da cabeça da flecha dolorosamente cravada no seu flanco.

Em resumo, tal é também a função das flechas *gila'*, cuja haste, lembro, é feita de madeira dura e pesada, cuja cabeça tem múltiplas farpas, e na qual a ponta está ligada à haste por um pedaço de fio resistente. Os Atta utilizam estas flechas preferencialmente para caçar macacos e grandes pássaros. Expliquei anteriormente como as suas hastes semi-destacáveis se arrastam atrás destes animais muito móveis e bastante ardilosos, fazendo-os parar de forma eficaz quando a flecha fica presa (como é inevitável que mais tarde ou mais cedo aconteça) na vegetação circundante. É interessante notar ainda, neste contexto, que os Atta se certificam sempre que os fios de ligação da *gila'* são ligeiramente mais longos que a média de comprimento dos braços dos macacos. Estes, ao tentarem extrair e deitar fora uma flecha, têm de puxar o fio que sai da sua ferida, uma vez que a cabeça da *gila'* neles penetra sempre profundamente já que estas flechas não têm quaisquer denteações. Mas isto não é tudo. Para além disso, os fios que partem da haste estão amarrados, não à base da cabeça destacável da flecha, mas ao meio das lâminas, de forma que o puxá-los tende a fazê-las rodar no interior da ferida e apenas as enterra mais firme e dolorosamente no corpo do macaco. É aqui pertinente que a maior parte das flechas *gila'* tenham mais farpas de um dos lados que do outro; têm-nas no intuito de facilitar a rotação das cabeças da flecha dentro do corpo, uma vez puxados os fios.

O Conceito de Representação

4. Caçadas, para os Atta, não são porém meros empreendimentos técnico-ecológicos. Um conjunto simples de acções rituais, empreendidas com base em comportamentos mundanos e em conhecimentos cosmológicos, está também sempre envolvido nas actividades Atta de caça. Estas acções consistem caracteristicamente em pequenas oferendas e em invocações curtas que precedem sempre as caçadas. Incluem ainda por vezes ofertas mais substanciais de alguma da caça que, em casos mais específicos, se devem seguir a uma caçada bem sucedida.

Sempre que deixam um acampamento para caçar (e muitas vezes também quando vão pescar) os caçadores Atta preparam uma máscara de noz de bétel, complementada com todos os ingredientes considerados necessários, e depositam-na como uma "oferenda" (*atang*) "numa zona ao alcance" das almas benévolas dos mortos (*anitú*). Enquanto o faz, o caçador profere (ou, por vezes, "pensa" apenas, segundo os Atta), uma oração propiciatória a eles dirigida. O termo com o qual os Atta designam estas oferendas iniciais é o de *atang*. As exegeses dos Atta sobre a razão de ser destas oferendas (enquanto significados que acompanham a acção dos oficiantes), fornecem uma dimensão suplementar às sequências rituais aqui envolvidas. Convém ter em conta que as explicações que os Atta oferecem para estas dádivas se encontram em estreita conformidade com o sentido explícito das invocações feitas.

As almas indiferenciadas (*anitú*) são vistas como vagamente associadas com os vales onde os Atta caçam e vivem, e os animais da floresta, pensa-se, "pertencem" (*kokwa*, literalmente, são "coisa de", ou seja, são "propriedade") a estas almas. É no interior desta constelação de ideias e em consonância com elas que as oferendas e as invocações preliminares são efectivamente compreendidas pelos participantes. Sob o ponto de vista dos Atta, os caçadores são autorizados a "procurar", "encontrar" e "resgatar" a "propriedade" dos *anitú*. Por forma a garantir o sucesso dos seus esforços, na etiologia dos Atta, os homens devem assegurar, senão o suporte activo, pelo menos a permissividade passiva destas almas "proprietárias".

Olhemos rapidamente estas invocações e oferendas dos caçadores. As oferendas iniciais, que indicam uma saída para a caça, consistem invariavelmente de máscaras de bétel (*mamman*), preparadas e completas. Embora alguns ingredientes alternativos lhes possam ser substituídos, de acordo com a sua acessibilidade, estas máscaras incluem sempre três elementos básicos: uma noz, uma folha e um pouco de

lima em pó. São estas as ofertas feitas, à partida, aos *anitú*, à almas. Uma vez preparada, a pequena oferenda é colocada pelo caçador numa pedra, ou numa rocha, às vezes no acampamento, às vezes perto deste, ou ao longo do percurso dos participantes numa caçada. Diz-se que os *anitú* têm uma tendência especial para mascar e uma grande satisfação em ser agraciados com presentes, sendo por isso que estas oferendas são executadas. Quando oferecem mascas aos *anitú*, os Atta estão efectivamente a saciar a "fome" (*mattammam*) destes, e dessa forma contribuem para garantir a sua benevolência em relação aos esforços humanos dispendidos na caçada. Tal como iremos ver, os próprios textos das orações que acompanham estes ritos materiais são consistentes com a lógica destas oferendas, embora sejam mais explícitos e directos que elas ao se centrarem em tipos específicos de benevolência.

As invocações iniciais proferidas antes de uma caçada, consistem apenas, invariavelmente, de uma curta frase vocativa. Embora algumas variantes sejam enunciadas, diferindo as versões tanto de acordo com o contexto como com as inclinações pessoais dos oficiantes individuais, uma fórmula subjacente está claramente presente em todas elas. Esta fórmula, constante nas invocações preliminares da caça, inclui três elementos básicos: um convite inicial, uma exortação subsequente, e uma descrição final (opcional) da zona da floresta na qual os Atta pretendem levar a cabo a sua tarefa de subsistência.

Antes de colocar estes elementos por ordem, enuncio os textos de quatro das muitas invocações que recolhi, como ilustração.

Eh! Kayo saw ta kokakafan naw yawe babaddy nga egga na alekko

Eh! Tu (chega) aqui para provares estas pequenas (oferendas) porque eu vou procurar (comida).

Ekayo saw ta ekayo mammaman ta arri naw ifugik yo' maya' na kakayywan

Venham aqui para que masquem para não serem avarentos com a comida na floresta.

Oh! Kayo mammaman ta arra naw itagatago ye mayan na kakayywan

Oh! Vocês (venham) mascar para que não escondam a comida na floresta.

Umay kayo saw ta umay kayo mamamman ta arri naw ifarri yo' maya' na kakayywan

Venham aqui porque vocês vão mascar para que não (nos) interditem a comida na floresta.

O Conceito de Representação

Atendo-nos aos textos destas curtas invocações, não é difícil apurar em detalhe aquilo que efectivamente elas explicitamente comunicam aos actores sociais. Vejamo-lo passo a passo. O convite inicial ao *anitú* para que "venha" e "masque" ou, mais especificamente, "prove" a masca de bétel oferecida, tem como fim preencher uma dupla função. Em primeiro lugar, chama a atenção dos *anitú*. Em segundo lugar, diz-lhes, e fá-lo de uma forma nada ambígua, que a oferenda lhes está a ser feita e que eles podem começar a mascá-la. É interessante neste contexto notar que o convite inicial se assemelha de perto com os convites feitos pelos Atta entre si sempre que mascam, eles próprios, noz de bétel.

O segundo elemento presente em todas estas invocações, a exortação, é crucial para a arquitectura do sentido destas orações. As quatro variantes apresentadas, assim como todas as outras que ouvi no terreno, colocam sempre com clareza os termos da troca proposta às almas "proprietárias": trata-se, em todos os casos, de garantir as condições imprescindíveis para um acesso recíproco às profícuas "riquezas" ou "bens", desejados por um dos participantes na troca e em poder do outro.

Mas talvez o mais surpreendente nestas exortações seja o seu elemento mais variável: no discurso pede-se às almas, como contra-prestação, que elas apoiem os caçadores. Um apoio que pode ser pedido de várias maneiras alternativas. Uma das variantes pede às almas "proprietárias" que não "proíbam" o acesso às riquezas que estas possuem. Outra, pelo contrário, pede-lhes para não as "esconder". Enquanto que uma terceira lhes suplica que não sejam "avarentas". A ilação a fazer é aqui tão simples quanto, julgo, incontornável. O tema e o objectivo central destas propiciações preliminares de caça, quero argumentar, é a mobilização, pelos actores sociais, de meios sobrenaturais com vista à realização das condições essenciais para o bom sucesso da caçada, nos seus estádios iniciais. Finalmente, as invocações dos caçadores Atta terminam por regra com uma indicação da área do meio ambiente onde o sucesso é desejado.

A pragmática das oferendas e invocações preliminares de caça dos Atta, tomadas conjuntamente com os seus discursos muito tipificados sobre a sua natureza e finalidade, pode agora ser vista nas suas linhas gerais. A um certo nível trata-se de acções propiciatórias místicas, levadas a cabo com o propósito de alcançar uma medida de controlo sobre os processos de caça a partir de tentativas de redução de alguma da incerteza implícita nesta actividade de subsistência. O

objectivo é simbolicamente atingido por uma troca recíproca de bens desejados entre, por um lado, os caçadores, e, por outro lado, as almas benévolas dos vários mortos que se pensa possuírem a caça cobiçada. Tais trocas são, pelo menos de um ponto de vista, sempre executadas em termos do que os Atta concebem como o ideal de trocas recíprocas de valores úteis, as mais apropriadas, dizem, entre indivíduos que estão "próximos" e nutrem um sentimento de "amor" entre si. Mas são também transações levadas a cabo com alguma conotação assimétrica, em que alguma superioridade hierárquica é imputada aos *anitú*. Abaixo voltarei a este ponto.

Voltemo-nos agora muito sucintamente para as invocações e oferendas levadas a cabo *depois* de uma caçada. Depois de um animal ser apanhado pelos caçadores, estes últimos efectuem por vezes um último *atang* aos *anitú* que possuem o que, na linguagem das orações, os Atta chamam "as riquezas da floresta". Pequenas porções de partes bem definidas dos animais capturados, ou, no caso de mel selvagem, algum mel, cera e "pupas" de abelha, são fixados numa pequena vara. Esta é depois presa numa árvore grande da vizinhança, ou entalada num seixo, para que fique bem visível.

Tal como no caso anterior dos ritos preliminares, estas oferendas posteriores são normalmente acompanhadas por curtas invocações (*kaggian* ou *akkimalla'*), levadas a cabo de modo a assegurar a manutenção da boa vontade dos seres sobrenaturais ao quais são feitas as dádivas sacrificiais. As ideias cosmológicas e as técnicas rituais que entram em cena nestes ritos de caça postliminares são, em mais que um aspecto, semelhantes às que estão em jogo nos preliminares.

Senão vejamos. Em muitos casos, quando os animais caçados estão mortos, os caçadores Atta repartem (*malurru'*) o animal capturado perto do local onde ele foi apanhado. Esta primeira partilha, ou repartição, uma vez decidida, segue um modelo invariável, que me foi várias vezes ensinado por caçadores Atta. Começa-se por trincar o animal. A cabeça é primeiro cortada com uma faca, depois são-no os membros superiores, seguidos dos inferiores. No caso dos macacos ou dos lagartos, as longas caudas recebem um tratamento semelhante. O corpo é então virado de costas e cortado longitudinalmente a todo o seu comprimento, segundo uma linha que vai do centro do pescoço até ao pélvis do animal. Quaisquer outros cortes são opcionais e variam bastante, de acordo com as circunstâncias. O animal pode ser chamuscado ou esfolado, cortado em pedaços grandes ou pequenos. Numa primeira divisão, partes rigorosamente iguais da carne, pele,

O Conceito de Representação

fígado, pulmões, coração e pescoço do animal são distribuídas a todos os caçadores presentes. Nalguns casos, notavelmente quando a presa é uma iguana (de longe o animal mais regularmente caçado pelos Atta), a repartição é apenas efectuada quando os caçadores estão já de volta ao acampamento, tomando-se um grande cuidado para manter a presa viva até ao último momento possível, para que não apodreça antes de ser consumida. Uma vez no acampamento, ainda, outras distribuições suplementares se seguem a esta primeira divisão.

Voltemos, no entanto, à floresta, ao cenário de uma captura. Uma vez cortado um animal, os caçadores separam cuidadosamente uma parte da sua pele (*tabbi'*), outra da sua carne (*dumaga*), outros ainda do seu fígado (*aggal*), dos seus pulmões (*latta*), do seu coração (*puto'*) e da carne do seu pescoço (*dumagana bullaw*) e espetam-nas todas juntas, numa ordem arbitrária, num pequeno ramo partido ou, se disponível, numa farpa de rota. É este feixe, composto de diferentes partes do animal, cada uma com a sua conotação especial, que é "oferecido" (*mangatang*) aos seus "proprietários" *anitú*, como a "parte" (*lurru'*) que lhes cabe. O conjunto é colocado, entalado ou, mais frequentemente, preso ou pendurado, numa árvore grande e próxima, ou ainda num seixo. E, simultaneamente, o caçador profere uma última e curta invocação.

Tais invocações ou orações, bastante formalizadas, variam relativamente pouco na sua forma geral. Recolhi, no entanto, dois grandes grupos principais de variantes, cujos exemplos aqui escolhidos são os seguintes:

Oh! Ekayo kuman saw egga na alekko bagga'

Oh! Venham ver e comam aqui porque eu encontrei (procurei) um javali bebé.

Ekayo kuman ta nakallakka' ta laman

Venham e comam porque eu consegui trazer um javali.

Não é decerto necessário que nos atenhamos com muita atenção para apurar mais uma vez o que estas invocações explicitamente comunicam aos actores sociais Atta. É evidente que estas invocações finais têm uma forte semelhança de família com as invocações preliminares. São óbvias orações de agradecimento dirigidas às almas "proprietárias" daquilo que os caçadores recebem em troca, almas essas que "permitiram" que os "seus" animais fossem "encontrados" e "capturados". Tomadas em conjunto com as invocações preliminares, estas invocações mostram como os caçadores Atta, primeiro exortando, depois recompensando, contróem um modelo de mutualidade e de

partilha (mas também de dependência) por meio do qual imputam alguma da responsabilidade pelo seu sucesso na caça aos agentes sobrenaturais. Em termos simbólicos, as invocações levadas a cabo antes e depois das caçadas afirmam também com ênfase que pelo menos parte do bom sucesso das caçadas se deve à acção destes agentes não-humanos.

5. Procurei mostrar nas secções precedentes desta minha comunicação como o conhecimento técnico dos caçadores Atta se encontra no essencial desligado, nas representações dos actores sociais, do discurso ritual que estes também mantêm, pelo menos no que diz respeito à visão sobre as causas dos sucessos na caça. Mas estes dois tipos de conhecimento estão também interligados. Porque caçar, enquanto um tipo específico de acção, é obviamente visto por todos os Atta como sendo uma actividade desempenhada simultaneamente em termos destas duas dimensões indissociáveis.

Procurei também ilustrar, embora ao simples nível de uma muito curta e parcial descrição etnográfica de alguns dos processos envolvidos nas caçadas, como uma esfera de comportamento técnico pode ser facilmente separada de uma esfera de comportamento ritual – pelo menos no sentido em que estes dois tipos de actividades estão muitas vezes segregados no tempo. Tal distinção é, em todo o caso muito mais difícil de estabelecer ao nível das explicações dadas pelos próprios Atta sobre a eficácia dos caçadores. A este nível, as exegeses dos Atta associam inextricavelmente ambos os requisitos, tanto técnicos como rituais, numa estrutura explicativa global na qual apenas analiticamente se torna por vezes possível uma qualquer dissociação.

Da perspectiva dos Atta, a caça é assim uma espécie de "facto social total", no qual tanto factores técnicos como factores místicos desempenham papéis primordiais. Mas trata-se de papéis que não são de maneira nenhuma concebidos como equivalentes. Estão, pelo contrário, bem hierarquizados. Nem seria etnograficamente correcto concebê-los como papéis alternativos, em que a ineficácia de um dos elementos desencadearia um recurso ao outro. A sua interpenetração é plena, mas não é homogénea. Quando a responsabilidade primeira é atribuída apenas a um destes factores, os discursos dos Atta tendem liminarmente a atribuí-la aos elementos místicos expressos nos, e mobilizados pelos, seus ritos de caça relativamente simples.

O Conceito de Representação

Tal como vimos, os agentes sobrenaturais (os *anitú*), aos quais é imputada a responsabilidade pelo bom sucesso das caçadas, não são meramente pensados como entidades passivas (embora exista um forte elemento de legitimidade passiva na atitude para eles postulada). Pelo contrário, os *anitú* são concebidos como desempenhando papéis activos e mesmo instrumentais, no sucesso, senão mesmo na condução, de uma caçada. Em última instância, segundo os Atta, o sucesso de um caçador depende sempre afinal da legitimação, por vezes até do auxílio, e sempre da contenção relativamente a uma intervenção destrutiva, dos *anitú* "proprietários" dos animais. É evidente para todos os Atta que procurar e capturar animais é sempre afinal uma função directa da atitude activamente assumida por estes agentes místicos. O nexó causal é pensado de forma muito linear. Do ponto de vista dos actores sociais, é por isso apenas num sentido trivial e pouco interessante que o sucesso das caçadas estará dependente de uma qualquer adequação técnica, ou de um qualquer tipo de competência, da parte dos caçadores.

É na vida social diária que esta atitude geral é de maneira mais evidente tornada manifesta. Tal como fiz notar na minha introdução, os caçadores Atta recusam-se persistentemente a reconhecer hierarquias, ou qualquer outro tipo de estratificação entre si, sejam estas expressas em termos de considerações de prestígio, seja de qualquer outra forma, como por exemplo em função da sua perícia ou sequer do seu zelo comparado. Mais, não existe nenhuma forma culturalmente convencional de elogiar os caçadores pela quantidade, ou pela qualidade da caça apanhada. Pelo contrário, quaisquer declarações neste sentido são evitadas e mesmo contraditas se enunciadas, na medida em que uma forte "vergonha" (*passiran*) é notoriamente evidenciada pelos caçadores que trazem as presas para o acampamento. Os Atta afirmam clara, explícita e peremptoriamente, que quaisquer considerações que visem comparar o prestígio dos caçadores, das suas diferentes contribuições na caça ou, de forma mais geral, das suas diferenças em perícia como caçadores, estimulariam a criação de tensões internas que, provavelmente, dariam origem à erupção de disputas e a sérias discussões.

A doutrina, que só posso qualificar como ortodoxa, que dita que nenhum caçador é mais dotado que outro, e que os Atta insistem em manter, obtém credibilidade social, quero aqui argumentar, de uma variedade de formas. A mais simples, e talvez a mais frequentemente seguida, consiste apenas em simplesmente não reconhecer a captura

de um qualquer animal particular como a contribuição de um único indivíduo. Quando os caçadores regressam com caça ao acampamento, ninguém dá voluntariamente qualquer informação sobre quem capturou a presa, e mesmo entre os próprios caçadores apenas aqueles que presenciaram a captura são supostos saber qual a identidade do caçador bem sucedido.

Uma outra forma de discursivamente construir a doutrina de uma igualdade política estrita entre caçadores, e que é também comumente utilizada pelos Atta, envolve uma mera desenfatisação da participação dos caçadores, com um concomitante ênfase noutros factores considerados como uma parte integrante de uma caçada bem sucedida. Representações públicas de caçadas de acordo com este formato são expressas no contexto, muito apreciado, de contar histórias nos acampamentos, uma actividade muito comum entre os Atta nómadas residentes da floresta. Insisti atrás no empenhamento com o qual os homens Atta vêem a caça. É talvez no contexto do contar de histórias que este vivo entusiasmo pela caça se torna mais evidente. Ao pôr do sol e, frequentemente, pela noite dentro, os Atta deliciam-se em conviver em torno de uma fogueira, num ou perto de um dos seus frágeis abrigos, ou mesmo nas clareiras exíguas abertas entre estas pequenas estruturas. Curiosamente, capturas individuais de animais são então frequentemente descritas em grande detalhe, que incluem desde o avistar do animal, ou o senti-lo pelo faro por um cão de caça, até à sua espera e finalmente à sua captura.

Mas, caracteristicamente, as histórias Atta centram-se no comportamento dos animais perseguidos e capturados e não no do caçador. As histórias são normalmente contadas por insistência dos outros e os contadores tendem a minimizar o seu próprio papel na perseguição e na eventual captura da presa. De olhos arregalados, se se encontram sonolentos, os rapazes juntam-se aos adultos, tentando seguir, sem nada perder, cada passo da descrição. Os contadores recorrem muitas vezes largamente à sua própria imaginação nestas descrições, para grande entusiasmo de uma sempre atenta audiência: os traços dos animais são excessivamente antropomorfizados, para efeito cómico, e o contador enuncia enfaticamente os pensamentos que lhes quer imputar. Por vezes, os animais são totalmente fabulosos, inventados para desempenhar papéis maravilhosos de vigor, astúcia, ou mero mimetismo, sempre em enredos pejados de tentativas fúteis para escapar à sua inevitável captura final. A audiência participa constantemente na narração, ao pedir detalhes específicos, assim

O Conceito de Representação

como com vigorosos acenos de cabeça e com encorajamentos verbais para continuar. Os Atta são especialistas em entremear histórias com as imitações apropriadas dos sons produzidos por animais ao longo de todo o processo. As acções e atitudes dos caçadores, pelo contrário, recebem apenas uma atenção secundária nestas histórias, embora sejam sempre descritas em grande detalhe técnico, o que tem o efeito de melhor sublinhar a sua plausibilidade.

Uma desvalorização tão sistemática da competência dos caçadores não é, porém, alcançada apenas por meios tão directos. Os Atta representam (ou deturpam) muito sistematicamente as actividades da caça, recorrendo a expressões simbólicas incompletas, ou incorrectas, dos vários processos que integram esta tarefa de subsistência. Vejamos aqui alguns breves exemplos etnográficos destes processos.

Uma das manifestações mais mundanas do entusiasmo Atta focalizado na caça são decerto as mandíbulas dos javalis e o chifres dos veados que são colocados como troféus nos telhados de folhas, simbolicamente muito valorizados, dos pequenos abrigos que integram um acampamento. A princípio fui surpreendido pela aparente incongruência que parecia significar a existência de tais troféus em telhados de *amingan* de acampamentos em Gara-Garraw, entre pessoas cuja atitude geral é tão contrária à gabarolice e à busca de um qualquer prestígio decorrente dos seus esforços na caça. Durante um longo período do meu trabalho de terreno, estive convencido de que a exibição de tais marcas de prestígio talvez reflectisse tão somente as tendências anti-sociais de alguns dos caçadores, indivíduos que procurariam assim destacar-se dos outros por meio de uma infracção menor de etiqueta, à custa do ideal professado de igualdade dentro do grupo de co-residentes. Fiquei assim particularmente atónito com a minha verificação do facto de que alguns dos caçadores cujos abrigos ostentavam troféus eram homens extremamente tímidos, muito dados a sentir "vergonha".

Uma averiguação mais atenta desfez porém o paradoxo contido nesta aparente incongruência. Os troféus de caça Atta pura e simplesmente *não são* distribuídos de acordo com a contribuição variável dos caçadores para as capturas. Quando caçam com cães, *o que é normalmente o caso*, a realização técnica de maior interesse para os Atta é a do próprio cão "que fareja", "localiza", "segura" e "luta com a presa". Consequentemente, aquando da partilha da caça capturada, a cabeça do animal, uma parte altamente valorizada (e da qual, note-se, tanto mandíbulas como armações são componentes) é "oferecida" ao

cão de caça mais activo, o qual é considerado o seu "dono". E uma vez que é estatisticamente raro que o caçador que realmente matou um veado seja o proprietário do cão que perseguiu o animal até este morrer, os troféus são distribuídos segundo um modelo que de nenhuma forma confere prestígio, ou atribui competência, aos caçadores presentes num acampamento. É assim, curiosa mas compreensivelmente, *entre os cães de caça*, e não entre as pessoas, que as discrepâncias em destreza e diligência são reconhecidas através de troféus. Um verdadeiro acto de prestidigitação semiológica.

Num espírito semelhante, ouvi frequentemente os caçadores Atta atribuírem o sucesso ou insucesso de disparos particulares de flechas a influências místicas incontrolláveis sobre os seus arcos de caça. Diz-se, por vezes, que alguns arcos estão *jikko'* ("colados"), seguindo vagas ideias Atta acerca de "erros" (*liwwa'*) que os mesmos teriam cometido num passado recente. De forma semelhante, venenos de flecha, especialmente eficazes (ou completamente inúteis) em arcos específicos, obtêm a sua potência (ou a falta desta), diz-se, de acordo com os caprichos das almas de *anitú* poderosos. A lógica implícita nestas asserções, quero aqui argumentar, é manifesta. Em todos estes casos, a responsabilidade última pelo sucesso duma caçada é atribuída a factores externos, o que permite interpretações colectivas que convenientemente desenfazem de maneira sistemática o papel do caçador, sublinhando, em seu lugar explicações alternativas e socialmente neutras.

No fundo, o que pretendo aqui sugerir é que o sentido, ou melhor o alcance, principal, global, das representações dos Atta sobre a caça é transmitido ao longo destas mesmas linhas. Os discursos dos caçadores atribuem invariavelmente os sucessos das suas caçadas às almas boas, aos *anitú*, aos quais são feitas oferendas propiciatórias assim como lhes são dirigidas invocações antes e depois dos seus esforços liminares de caça. A explicação sobrenatural fornecida pelos ritos de caça permite aos Atta uma alternativa mística a uma análise empírica que, do ponto de vista político-ideológico, seria decerto potencialmente destrutiva de quaisquer generalizações igualitaristas, já que disponibilizaria representações sociais que enfatizariam as desigualdades objectivas naturalmente existentes entre caçadores.

Desde há muito que são comuns interpretações antropológicas segundo as quais as formas simbólicas e as representações religiosas ou ideológicas representariam as relações sociais de formas incompletas ou inapropriadas. Os processos envolvidos foram por vezes apeli-

O Conceito de Representação

dados "mistificações" (A.Cohen, 1969: 220-221), *misrepresentations* (M.Bloch, 1974: 204), "representações fantasmáticas" (M.Godelier, 1973), ou, mais prosaicamente, a construção de "um modo explanatório culturalmente alternativo" (D.J.Parkins, 1975: 137). É para justificar desigualdades políticas e hierarquias sociais ou económicas, corre o argumento, que estas mistificações são levadas a cabo.

Esta linha de argumentação parece-me no entanto desnecessariamente reducionista. Num estudo fascinante sobre jogos de palavras (*puns*) utilizados durante os ritos agrícolas de Bali, na Indonésia, M. Hobart (M.Hobart, 1978) sublinha que formas simbólicas e "símbolos rituais" podem, de igual modo, representar mal, de "forma mistificada" relações sociais, mas com o intuito de "apoiar" (*support*) e "proteger" valores *igualitários* de "solidariedade corporativa" (*ibid*, 80-81). Este ponto parece-me fundamental para a interpretação que aqui proponho sobre os rituais de caça dos Atta. Faço minhas as palavras finais de M. Hobart: *the notion of 'mystification' has generally been applied to the study of systems of inequality. If nothing else, I hope to have indicated here that it may be just as applicable to the opposite (ibid, 81)*. A igualdade social, tal como as hierarquias, é uma construção simbólica elaborada que não nasce sózinha. Ou, noutros termos, a igualdade não resulta da mera ausência de hierarquias, não é o que sobra quando estas desaparecem. O igualitarismo é sempre um esforço pragmático de construção da igualdade num campo simbólico, eivado, ainda que só potencialmente, de diferenciação social hierárquica.

Os símbolos rituais dos Atta, quero aqui sublinhar, funcionam assim de certa maneira como um "ópio do povo". Mas fazem-no à *contresens*, porque são efectivamente utilizados para comunicar, sustentar e legitimar ideias de igualdade entre os homens, representando *mal*, como que de forma invertida, as suas diferenças profundas de competência na sua tarefa favorita de subsistência. Os rituais de caça Atta, por constituírem um idioma para tais representações, auxiliam deste modo o esforço de construção e manutenção do ideal político dos Atta de estrita igualdade entre os homens.

6. Para terminar, parece-me crucial indicar alguns dos dispositivos que julgo operam no sentido de produzir, para os actores sociais, a imagem convincente de uma comunidade de iguais. Limitar-me-ei, aqui, a descrever alguns dos mecanismos simbólicos que subtendem estas representações, construídas, no seu essencial, através dos discursos

sos rituais dos Atta. Devo aqui acautelar que muitos outros ritos dos Atta, a meu ver e como argumentei noutro lugar (A.Marques Guedes, *op.cit.*, 1996), "produzem" também igualitarismo. Restringir-me-ei nesta comunicação a esboçar a maneira como tal é levado a cabo no contexto restrito da caça. Alguns comentários, primeiro, sobre o vigor expressivo dos rituais.

Uma das características de um ritual, como escreveu Maurice Bloch, *is that it lies somewhere between an action and a statement* (M.Bloch, 1986: 111). Não faz sentido, por isso, insistir na busca de uma qualquer "mensagem" implícita nestes ritos dos Atta. Apesar de ser verdade que, visto os ritos reterem alguma da sua "força proposicional", algumas mensagens neles estão contidas. Porque não é verdadeiramente a esse nível que o rito funciona. Mais que comunicar, o ritual *encena*. A capacidade "expressiva" de rituais como as oferendas e invocações dos caçadores Atta não resulta efectivamente apenas dos seus textos, jogos poéticos e sugestivos como estes sem dúvida são. Os espectadores, ou os participantes duma invocação ou oferenda dos caçadores são afectados e estimulados pelo texto, mas também pelos gestos, pela entoação e movimentos. Mais, a vivência dos ritos é condicionada pelas suas ressonâncias com o contexto social da sua execução. As experiências dos Atta participantes nestas *performances*, em termos políticos, são sempre canalizadas numa mesma direcção e a sua eficácia é bem visível para todos os actores sociais. O significado de uma invocação ou de uma oferenda, está, argumento, mais longe do significado de uma comunicação linguística que do "significado" de um acontecimento ou de uma acção.

É aí, sugiro, que devemos procurar a razão de ser do vigor ilocucionário destes complexos rituais dos Atta. Os Atta reagem a uma destas *performances* não tanto "lendo-as", ou "descodificando-as", como sendo afectados por elas. As oferendas e invocações, argumentei, estruturadas como estão, produzem efeitos nos caçadores e na audiência eventual que estes tenham. Os ritos de caça dos Atta, deste ponto de vista, não são, como quereria algum estruturalismo, meros códigos ou sequências de informação, a pedir interpretações engenhosas e intelectuais. São também (e da perspectiva dos Atta este é sem dúvida o seu aspecto mais valorizado), experiências emocionais e estéticas, e ainda encenações levadas a cabo para, de maneira visível, "resolver, alterar ou demonstrar uma situação" (G.Lewis, 1980: 35). E fazem-no, sugiro, pondo contrastivamente em relevo, por meio de associações sistemáticas, o igualitarismo político procurado.

O Conceito de Representação

O igualitarismo é, sem sombra de dúvida, uma das tónicas principais deste, como doutros, complexos rituais dos Atta. Tanto a manipulação performativa das expressões próprias destes ritos como o vigor ilocucionário de que estão embebidos, mistificam, argumentando, produzindo igualdade onde antes havia, ainda que só potencialmente, diferenciação social hierárquica. Não quereria, num último fôlego, deixar de me permitir uma rápida excursão pelas várias configurações de troca a que estes ritos Atta dão corpo. Transações materiais e transações imateriais são um ponto de aplicação clássico das interpretações antropológicas. Não vou evitar a tentação de aqui ensaiar o esboço de uma análise de algumas das representações de trocas (e de eventuais homologias estruturais nas suas configurações) nas práticas e nos rituais Atta relativos à caça na floresta. Gostaria de começar por estabelecer um paralelismo entre a partilha de carne entre os caçadores e as suas oferendas às almas, já que me parece estar aí o cerne da expressividade política igualitária da caça entre os Atta, o seu ponto pivotal de aplicação.

Em primeiro lugar a repartição de carne entre os caçadores e outros membros de um acampamento. Uma vez o resultado de uma caçada ter sido trazido para um acampamento, uma partilha bem regrada do produto da caça é normalmente levada a cabo, sejam quais forem as técnicas ou os modelos de cooperação seguidos no processo da sua captura. Resumindo brevemente, uma repartição equitativa do que é trazido é efectuada por cada um dos abrigos (*balayan*) existentes, irrespectivamente do número de indivíduos residentes em cada um deles. Uma partilha assim bem equilibrada, "igual" de acordo com os Atta, demonstra, segundo os actores sociais, o "afecto" (*ayatan*) que cada um dos indivíduos tem pelos seus co-residentes. Falhar na partilha, não a levar a cabo, é impensável, já que, diz-se, tal levaria a ser de imediato acusado de "mesquinhez" (*makikki*'), uma acusação vista como muito grave e, por isso, um risco cuidadosamente evitado pelos Atta. Uma partilha considerada desigual, por outro lado, diz-se dar origem a "invejas" ou "ciúmes" (*mangabobo*) entre os co-residentes que exprimem divisão entre eles; mais concretamente, insiste-se, causariam de imediato chuvas torrenciais muito destruidoras e fortemente temidas, tempestades a que, do ponto de vista dos Atta, eles muito dificilmente conseguiriam sobreviver. O que é fundamental aqui sublinhar é que *todos* têm igual acesso ao produto de uma caçada, *irrespectivamente da sua participação nela*.

Na repartição do produto da caça entre co-residentes, as cabeças dos animais capturados são sempre separadas, tratadas à parte, o

mesmo acontecendo muitas vezes com o coração, a pele e os pulmões e com o fígado das vítimas. Vimos acima que, mesmo nos casos em que os caçadores repartem a carne na floresta, no próprio local da captura, esta regra é rigorosamente seguida. É interessante verificar que são exactamente estes mesmos elementos que nas oferendas posteriores às caçadas são entregues às almas. Tal como aos membros de cada abrigo, aos *anitú* são distribuídas porções destas partes especialmente valorizadas de cada um dos animais capturados. Mas os isomorfismos não se ficam por aqui.

Tal como sublinhei quando descrevi estes ritos, em termos genéricos os Atta concebem os sistemas de troca que utilizam nas suas relações sociais entre humanos como também *extensíveis* às relações comcomitantemente estabelecida entre pessoas e as almas *anitú*. Estas homologias estruturais (e os seus contrastes súbtis) são particularmente visíveis quando justapomos as configurações de trocas de carne entre humanos e às levadas a cabo entre humanos e as almas. Decomponhamos as oferendas e as invocações dos caçadores tanto nas *akkimallá'* como nas *atang*. A regra geral das prestações e contra-prestações, materiais como imateriais, é a mutualidade. O seu princípio básico a reciprocidade. Assim, a título de exemplo, nas invocações que precedem uma caçada o homem oferece uma prece às almas, que lhe irão retribuir permitindo-lhe "encontrar", ou "ver", ou "ganhar", os animais da floresta. A contra-prestação aqui solicitada, note-se, é de uma natureza diversa da da dádiva, da da prestação. Seria no entanto um erro, creio, tratar esta troca como totalmente desigual. E isto porque a sua aparente assimetria não é bem assim concebida pelos Atta, que tendem a tratar a transacção, de um certo ponto de vista, como uma troca de equivalentes, em que o caçador dá à alma algo de desejado (uma masca de bétel) e o *anitú* retribui com algo que o humano quer (um animal). Há nela, no entanto, elementos claros de desigualdade, a que voltarei.

Comecemos por notar que as transacções efectuadas entre caçadores e almas não são de simples mutualidade linear. Porque os caçadores invocam e fazem oferendas aos *anitú* mas *como a um todo indistinto*. O sistema tem assim um centro, para o qual os caçadores como que pagam um tributo, um centro cuja contra-prestação, assimétrica e de natureza diferente, é também vista pelos Atta (e as invocações expressam-no) como uma manifestação de generosidade. As transacções entre os caçadores Atta e os *anitú* têm assim ainda traços de uma

O Conceito de Representação

troca marcadamente hierárquica, em que as almas são concebidas como claramente superiores aos humanos, perante elas permanentemente endividados.

É de notar que há nestas trocas entre humanos e almas elementos claros de partilha igualitária. É nas oferendas feitas depois de um caçada que esta forma de transação melhor se manifesta. Aos *anitú* é dada uma pequena porção de carne de cada um dos órgãos mais saborosos do animal capturado. Esta prestação, ou melhor, contra-prestação, é em parte seguramente retributiva, já que é sentida como uma espécie de "pagamento", como o demonstra o facto de, objectivamente, as oferendas serem feitas no encadeamento de pedidos preliminares. Mas a linguagem das exortações, no seu todo semelhante à utilizada entre humanos que dividem uma peça de caça, sugere antes que o que está em causa é uma repartição. Uma sugestão que é corroborada pela natureza de ingredientes destas *atang*. Similar à das porções que, no acampamento, depois de uma sortida de caça cabem, como vimos, a cada um dos agrupamentos domésticos de co-residentes.

Invocações e oferendas emergem assim como dando corpo a uma forma particularmente complexa de transação, com interessantes implicações. Os elementos de mutualismo que incorporam formam, por um lado, a expressão simbólica de um todo social "mecânico", construído a partir do somatório de relações diádicas entre participantes iguais. Os elementos concomitantes de partilha, que com os primeiros se entrelaçam, insistem por outro lado na assimetria entre dadores e recebedores, os primeiros construídos porém como iguais na sua submissão ao último, tratado como indiferenciado. Juntam-se assim ao igualitarismo alternante e competitivo do mutualismo elementos redistributivos, que pelo contrário produzem um todo "orgânico" em que as partes, assimétricas, estão claramente hierarquizadas; mas em que a hierarquia é apenas expressa no que diz respeito à relação entre humanos e almas, e constitui como que a base nocional de apoio para a representação da igualdade dos humanos entre si.

Esta curiosa (e interessante) forma complexa de transação² assemelha-se claramente àquela a que é dado corpo pelos Atta na divisão *entre si próprios*, do espólio de uma caçada. Mas distingue-se

² A minha linha de argumentação segue aqui de perto a de Thomas Gibson (1988) sobre as configurações de transações *materiais* entre os Buid de Mindoro, também nas Filipinas. Gibson sublinha a importância da repartição como um "ritual político", a meio caminho entre a mutualidade e a redistribuição.

também dela pela tónica. Na repartição de carne entre caçadores, ou entre membros de um acampamento, todos entregam o que capturaram a um centro abstrato (o acampamento, ou o grupo de caça), um centro que vê assim a sua superioridade hierárquica pública e enfaticamente afirmada. É este acampamento no entanto que redistribui e, ao fazê-lo, sublinha alto e bom som a igualdade estrita de todos perante o todo orgânico. O que me parece mais relevante, neste contexto, é o facto de esta partilha de carne entre humanos ser usada para expressar, *sobretudo*, este igualitarismo orgânico. O que adquire o seu pleno sentido, enquanto experiência colectiva dos participantes Atta, no seu *contraste* óbvio com as oferendas a que tanto se assemelham, nas quais o ênfase é, porém, essencialmente posto na expressão de uma subordinação hierárquica. Um contraste e um ênfase, creio, evidentes para todos os actores sociais.

Quero ser explícito. O meu argumento aqui é que, para os Atta, o sentido de uma oferenda não é dissociável do sentido da repartição de caça entre co-residentes, nem esta segunda é, natural e reciprocamente, dissociável da primeira. Os dois nexos de acção, um económico, outro ritual, agem sempre em conjunto e é em cada um deles que se encontra o alcance pragmático e político do outro. A repartição da caça entre caçadores e entre co-residentes num acampamento, lembro, constitui a mais frequente transacção material, que serve como uma afirmação constante, pública e veemente de que é a comunidade como um todo que retém o direito ao tipo mais valorizado de alimentação. E a sua força ilocucionária, na perspectiva dos actores sociais Atta, só é inteligível no contexto das transacções imateriais com que mantém, em simultâneo, relações de contraste e relações de ressonância.

É nesta conjuntura que mais claramente nos damos conta que o igualitarismo político dos Atta (que tanto deve aos comportamentos rituais que o exprimem) só é na prática exequível por se apoiar em relações místicas hierárquicas. E que, em última instância, a ausência de competição entre os humanos se funda, no essencial, no seu endividamento permanente face às almas. Como se para a igualdade ser exequível fosse preciso empurrar "para fora" as hierarquias. Um papel que aqui incumbe aos ritos e à religião. Construído sobre uma base tão ténue e frágil, é assim compreensível que o igualitarismo político dos Atta esteja sempre como que em equilíbrio instável. Julgo que seja por isso que os Atta, tal como nós próprios, se dão conta da necessidade (e mesmo da urgência) de erigir barreiras constantes contra a dissolução do igualitarismo político, e de erguer barricadas

contra a tentação, onnipresente, de estabelecer diferenciações sociais hierárquicas³.

Bibliografia

- AUSTIN, J.L. (1962), *How to do Things with Words*, Harvard University Press.
- BEATTIE, J. (1964), *Other Cultures*, London: Cohen and West.
- BLOCH, M. (1974; 1989) "Symbols, song, dance and features of articulation: is religion an extreme form of traditional authority?", *Archives Européennes de Sociologie* 15: 55-81.
- (1986), *From Blessing to Violence. History and ideology in the circumcision ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BLOCH, M. & PARRY, J. (1989), *Money and the Morality of Exchange*, Cambridge: Cambridge University Press.
- COHEN, A. (1969), "Political anthropology: the analysis of the symbolism of power relations", *Man* 4 (ns): 215-235.
- DUMONT, L. (1977), *Homo Aequalis: genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris: Gallimard.
- DURKHEIM, E. (1912), *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, Paris: Alcan.
- GIBSON, T. (1986), *Sacrifice and Sharing in the Philippine Highlands. Religion and society among the Buid of Mindoro*, London School of Economics Monographs on Social Anthropology, London: The Athlone Press.
- (1988), "Meat sharing as a political ritual: forms of transaction versus modes of subsistence", in Ingold, T., Riches, D. & Woodburn, J. (ed.) *Hunters and Gatherers 2. Property, power and ideology*, Berg: 165-179.
- GODELIER, M. (1973), *Horizon, trajects marxistes en anthropologie*. Paris: Maspéro.
- HOBART, M. (1978) "Padi, puns and the attribution of responsibility", in G.B.Milner (ed.) *Natural Symbols in South East Asia*, London: SOAS: 55-88.

³ Este trabalho só foi possível graças ao apoio financeiro que recebi, para a minha investigação de terreno entre os Atta (1979 a 1982), da Cambridge University, da de Edinburgh, da University of London, do Museum of Mankind e da Zoological Society of London; quanto à sua preparação preliminar, não quero deixar de agradecer as bolsas da Fundação Calouste Gulbenkian e o estipêndio pago pela École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Representações Religiosas e Igualitarismo Político

- LEWIS, G. (1980), *Day of Shining Red. An essay on understanding ritual*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MARQUES GUEDES, A. (1978), *La Ceinture Indochinoise de Chasseurs-Collecteurs*, Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- (1984), *Atta hunting techniques, hunting rites and the maintenance of egalitarian ideals*, Graduate Seminar, London School of Economics and Political Science.
- (1994), "A interpretação dos sonhos entre os Negritos Atta do norte de Luzon, Filipinas", in *Estudos Orientais*, Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa: 67-79.
- (1996), *Rituais Igualitários. Ritos dos caçadores e recolectores Atta de Kalinga-Apayao, Filipinas*. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa.
- (1996a), *Sonhos Políticos. A performatividade na interpretação pública de sonhos pelos Atta no norte de Luzon, Filipinas*. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa.
- MARSHALL, L. (1961, 1976), "Sharing, talking, and giving: relief of social tensions among!Kung Bushmen", *Africa* 31 (3): 231-249.
- TAMBIAH, S.J. (1968), "The magical power of words", *Man* (3): 175-208.
- (1985), *Culture, Thought and Social Action*, Harvard University Press.
- WOODBURN, J. (1982), "Egalitarian societies", *Man* 17 (3): 431-452.