CAÇAR COM OS "GÉNIOS". REPRESENTAÇÕES DA NATUREZA E CONSERVAÇÃO DA BIODIVERSIDADE NO PARQUE NACIONAL DO W, NIGER

por

João Pedro Galhano Alves*

Resumo: Na região do W do Niger, populações humanas, que mantêm práticas e representações tradicionais, coexistem actualmente com leões e outras espécies de macrofauna, num ecossistema que conserva a sua estrutura funcional natural, do qual participam também as acções antrópicas. A caça tradicional com arco e flecha foi estudada no âmbito de uma investigação sobre os aspectos etológicos, técnicos e culturais dessa coexistência entre humanos e grande fauna. A descrição desta prática, situando-a no contexto ecológico e socio-cultural da região, permite dar a conhecer o sistema de uso dos recursos, tecnologias e representações culturais dessas populações e o modo como estas variáveis se articulam. Em termos práticos de conservação da biodiversidade, talvez importem menos as soluções adaptativas ao meio, o sistema de representações que lhes está associado e o registo em que estas são verbalizadas, que variam de cultura em cultura, do que a aptidão destas variáveis para se articularem com o meio, em ordem a permitir a conservação das espécies e da estabilidade e produtividade dos ecossistemas, das quais dependem a subsistência e evolução das comunidades humanas. Mais do que uma análise teórica dessas realidades, importa talvez experimentá-las, descrevê-las e transmiti-las no mesmo registo que o fazem as populações locais – dando-lhes voz e tornando mais conhecida a sua cultura – e tentar perceber como essas realidades se articulam de modo a permitir a coexistência no tempo com ecossistemas bem estruturados.

Palavras chave: Caça com arco tradicional; Biodiversidade-total; Gourmantché/Niger.

Abstract: Hunting with the "spirits"; Representations of nature and biodiversity conservation in W National Park, Niger Presently, in Niger's W region, human populations still maintain their traditional practices and cultural representations. They coexist with lions and other macrofauna, in an ecosystem that maintains its natural functional structure, and in which there is also human involvement. Bow and arrow traditional hunting has been studied in the context of a research work dealing with the ethological, technical and cultural aspects of this coexistence between humans and large fauna. By describing this practice, in terms of the region's ecological and socio-cultural features, it is possible to find out more about these populations' resource use system, technologies and cultural representations. Moreover, such a description helps to determine how those factors function together. In

^{*} Dto de Antropologia, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa (Portugal) & Dép. d'Ethnologie, Université Paul Valéry/Université de Montpellier III, Institut de Recherches Sociologiques et Anthropologiques (France). Em colaboração com o Dto de Biodiversidad y Biología Evolutiva, Museo Nacional de Ciencias Naturales/CSIC (España). E-mail: galhanoalves@yahoo.fr

practical terms of biodiversity conservation, the adaptation solutions to the environment, the representations system that is associated to the latter, and the terms by which they are expressed, which vary between different cultures, may be less important than the capacity of such variables to function with the environment. On such an interaction depends both species conservation and the ecosystems' stability and productivity. Considering the latter, the existence and evolution of humans are dependent on this conservation. More than carrying out theoretical analyses of these realities, it may be more important to experiment, describe and transmit them in the same way as that of the local people – letting them be heard and making their culture better known – and to try to understand how those realities function together to create a lasting coexistence with well structured ecosystems.

Keywords: Boh and arrow traditional hunting; Total-biodiversity; Gourmantché/Niger.

Este texto centra-se num dos aspectos da relação das populações da região do W do Niger com a fauna: a caça tradicional com arco e flecha. Trata-se apenas de uma das práticas através das quais, no quotidiano, os habitantes da região interagem com a fauna e a natureza. Porém, devido à sua importância cultural para estas sociedades e ao seu grau de interação com a fauna, a caça revela u]œresentações e técnicas que contibuíram para manter, até hoje, a biodiversidade natural.

Os dados aqui expostos fazem parte de um conjunto mais alargado de informação obtida no terreno, através de inquéritos, entrevistas, observação participante e estadias prolongadas na região, sobretudo na aldeia de Moli Haoussa-Gourma, vivendo com a população local e partilhando as suas condições de vida.

A região do W do Niger. A aldeia de Moli Haoussa-Gourma

O Parque Nacional do W do Niger faz parte de um conjunto transfronteiriço e contínuo de áreas protegidas – parques nacionais, zonas tampão e reservas de fauna – que abrangem cerca de 10.000 Km² no Niger, Benin e Burkina-Faso. Este conjunto de áreas protegidas é também conhecido como "complexo do W". O Parque Nacional do W, com o seu estatuto actual, foi instituido em 1954, após ter tido sucessivos estatutos de protecção desde 1926 (Gallardo, 2002).

O relevo da região é plano, constituído por um vasto planalto laterítico pontuado de colinas, afundamentos e vales. O clima é tropical, da zona norte-sudanesa. As temperaturas médias variam entre 26°C e 45°C. A precipitação (de 550 a 800 mm por ano) concentra-se na estação das chuvas, entre Maio e Setembro (Gallardo, 2002).

A vegetação original está intacta, cobrindo toda a região. É uma vegetação de transição entre a savana sudanesa e a zona de floresta guineense. A formação vegetal dominante é a savana arbustiva (62%), constituída por árvores, arbustos e gramíneas perenes. Existem também formações de savana arbórea à qual se juntam zonas de savana herbácea, galerias florestais e planícies de inundação nas margens do rio Niger (Gallardo, 2002). A região nunca foi objecto de exploração industrial de madeira.

O ecossistema conserva todos os níveis tróficos. Foram recenciadas mais de 70 espécies de mamíferos – das quais 44 são de macrofauna e de megafauna (elefante) – 350 de aves, 100 de peixes e 150 de répteis e anfíbios, às quais se junta um número

indeterminado de invertebrados, insectos e aracnídeos (Gallardo, 2002). A fauna inclui importantes populações de leão (*Panthera leo leo* Linaeus 1754), totalizando cerca de 200 leões, dos quais aproximadamente 70 vivem no lado nigeriano (Alou, 2001)¹. Igualmente importantes são as populações de outros carnívoros (pantera, leopardo, hiena, chacal...), de grandes herbívoros (elefante, búfalo, antílopes, gazelas, facóquero e, também, herbívoros domésticos), de primatas e de outras espécies (Gallardo, 2002; Harouna, 2001; Jameson & Crisler, s.d.).

A região conserva assim a biodiversidade e os habitats do ecossistema de savana, mantendo populações viáveis de espécies ameaçadas de extinção. A população local de leões é relevante, dado que nas últimas duas décadas a espécie regrediu cerca de 40% em África e, sobretudo, na África Ocidental (Chardonnet & al., 2005; Chartiot 2003; Jackson, 2001). A presença dessa população numerosa e estável de grandes carnívoros é um indicador da conservação da estrutura funcional do ecossistema.

A presença de sociedades humanas na região é contínua desde o paleolítico. O povo Gourmantché² é o mais antigo na região, tendo havido posteriores migrações Haoussa, Peul e de outros grupos, desde o séc. XVI.

A partir de 1934, na época colonial, as populações foram expulsas da área do Parque para as zonas tampão periféricas. A última aldeia foi expulsa em 1954³. Na área do parque e nas zonas periféricas, a caça, a pesca, a agricultura ou a transumância foram proíbidas ou restringidas. Porém, apesar dessas migrações forçadas e de diversas restrições, as populações mantiveram as suas práticas tradicionais de uso dos recursos nos territórios periféricos do Parque, cujos ecossistemas estão igualmente preservados.

Deste modo, este ecossistema, administrado como área protegida, conserva a sua biodiversidade natural e é utilizado por populações que mantêm práticas e representações tradicionais. Trata-se, assim, de um terreno propício para o conhecimento da relação destas culturas com a natureza e com a megafauna, dos problemas de conservação das espécies em África e dos problemas das populações locais em áreas protegidas.

Idênticamente, habitantes locais estimam que existem "cerca de 100 leões" no lado nigeriano do W, incluindo os que vivem nas zonas periféricas. Quadros administrativos da Direcção da Fauna estimam uma população de 80-90 leões, que pode talvez alcançar a centena (entrevistas pessoais, 2002). Em qualquer caso, a população de leões do W é a maior do Niger. Existem outras duas populações residuais em Tilabéri (talvez 20 leões) e Maradi (cerca de 20 leões, como máximo) (Ali Harouna, entrevista pessoal, 2002). Recorda-se que, ainda na década de 1930, a espécie estava presente em todo o país, até aos limites do Sahara (Bigourdan & Prunier, 1937).

² Os Gourmantché são um povo pouco estudado. Destacam-se porém os trabalhos de etnoanatomia de Swanson (1972), efectuados na década de 1970, no Alto Volta (actual Burkina-Faso).

³ Abdou Noma, agricultor e chefe Haoussa da aldeia de Moli Haoussa-Gourma, recorda essas migrações forçadas: "A expulsão foi muito horrível, porque os soldados vieram queimar e destruir as casas (...) A minha opinião pessoal é que a expulsão das nossas populações do Parque não é nada normal, porque nós sofremos (...) Nós não estávamos preocupados com o desaparecimento da fauna, porque esta não estava em risco (...) É a espingarda que põe em risco a fauna. Se se caçasse apenas com arcos e armadilhas, como nós faziamos e continuamos a fazer, a fauna não desapareceria, há sempre muitos animais".

As aldeias da região do W são pequenas e distantes entre si. Este estudo centra-se na aldeia de Moli Haoussa-Gourma (figura 1), situada numa das reservas do complexo do W, a Reserva de Fauna de Tamou, situada a meia distância entre os limites do Parque (a 15 Km) e a fronteira do Burkina-Faso (a 12 Km). Pela sua situação, e devido à regressão do leão em África, Moli é uma das poucas aldeias africanas que actualmente ainda coexistem, no quotidiano, com leões e elevada biodiversidade.

A população da aldeia é de 400 habitantes⁴, distribuídos por 27 núcleos habitacionais familiares. A esperança de vida é baixa. Mais de 50% da população tem menos de 14 anos e menos de 20% tem mais de 45 anos de idade.

A população é sobretudo Gourmantché (48%), o povo mais antigo na região, seguindo-se os Haoussa (22%), Peul (15%), Tuareg (7%), Foulmangani (3%) e Bariba (3%).

Este mosaico cultural reflecte-se na diversidade linguística da aldeia: gourmantché, haoussa, fulani, djarma, francês, etc.

Reflecte-se também nas diferentes religiões da população. A religião gourmantché é maioritária, seguida da islâmica (praticada pelos Haoussa, Peul e membros convertidos de outros grupos), da tuareg e da cristã-baptista (introduzida por missionários estado-unidenses nos anos 1990).

O habitat humano é concentrado. Divide-se em dois núcleos principais, Moli Haoussa e Moli Gourma, sem descontinuidade entre eles. As habitações são compostas por cubatas circulares de barro, madeira e feno, rodeadas de paliçadas protectoras. Estas paliçadas delimitam a área habitacional do grupo familiar. O gado menor e as aves domésticas protegem-se também nesta área durante a noite, para evitar os ataques de leões e outros carnívoros.

A água é obtida manualmente de poços. A aldeia não tem electricidade, comunicações, nem veículos motorizados. Os mercados semanais mais próximos estão a mais de 10 Km de distância, e os serviços médicos a mais de 40 Km. Os habitantes têm acesso a alguns produtos de origem industrial. Os mais comuns nos mercados locais são sandálias em plástico, tecidos, sabão, lanternas e pilhas, fósforos, baldes de plástico, rádios e leitores de cassetes. A aldeia tem uma escola desde 2004. Todos os habitantes maiores de 30 anos são analfabetos e apenas 55% dos restantes sabem ler e escrever. As condições de vida são difíceis.

⁴ Benoit (2000), baseando-se num senso anterior, contabiliza 345 habitantes, o que pode eventualmente indicar uma tendência para o aumento demográfico.

Sistema de produção e de usos do território

O território é comunitário. Cada habitante da aldeia, de qualquer grupo cultural, tem o direito tradicional de cultivar pelo menos 0,25 ha de terra. Os campos ocupam cerca de 4% do território utilizado. Em média, cada família cultiva 1,5 ha de sequeiro e 320 m² de horta. As principais culturas são milho painço, sorgo, feijão, amendoim, milho, sésamo, fonio, tabaco e culturas hortícolas (mandioca e outras). Há poucas árvores de fruto, por falta de plantação e por serem arrancadas pelos elefantes.

A técnica agrícola é ainda tradicional e parece não ser erosiva⁵, graças a sistemas de rotação, itinerância e incorporação do restolho e estrume pelas formigas. Contudo, embora as culturas sejam essencialmente para autoconsumo, os alimentos disponíveis são escassos⁶.

O pastoreio é livre na savana, com vigilância pelos pastores. Na aldeia existem cerca de 250 bovinos, distribuídos por 4 rebanhos, que pastam num raio de 7-15 Km em redor da aldeia. Entre Maio e Dezembro, o pastoreio é diurno e nocturno e, entre Janeiro e Abril, é apenas diurno porque o feno escasseia. Os pastores são sobretudo Peul. Estes não comem o gado, uma vez que consideram que os bovinos são "membros da família". Consomem o leite, vendem gado em mercados locais e dão os animais mortos, por doença ou ataques de predadores, aos outros habitantes.

Todas as famílias criam caprinos (20 por família, em média) e metade cria ovinos (10, em média), para venda e autoconsumo. Uma minoria tem burro para trabalho e transporte. Todas têm galináceos (galinhas e galinhas-da-Índia), principal fonte doméstica de proteína animal. Porém, os efectivos são também modestos, havendo uma média de 3 a 4 aves por habitante. Há também 15 pequenos apicultores na aldeia, uma prática tradicional da região, cujo mel é reputado no Niger pela sua qualidade.

Outras formas de complementar os meios de subsistência são a recolecção e a caça, que será objecto de descrição mais detalhada na secção seguinte deste texto. A recolecção é livre, "desde que não exagere", segundo os habitantes⁷. A recolecção dá

⁵ Esta afirmação baseia-se nas observações de terreno e em posteriores análises de amostras de solo agrícola e florestal efectuadas na Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro. Estas análises mostram que o solo agrícola mantém índices de matéria orgânica e de fertilidade iguais ou, no caso de alguns elementos, superiores aos do solo florestal.

⁶ Com base na área cultivada e na produtividade média por hectare das distintas culturas agrícolas, indicadas pelos habitantes, e subtraindo as quantidades vendidas, calculei que a quantidade de cereais disponível para autoconsumo é, em média, de 225 gr por habitante/dia, e a de leguminosas (feijões e amendoins) é de 36 gr por habitante/dia.

⁷ Se estabelecermos um paralelismo entre o sistema de acesso aos recursos destas comunidades e o direito fundiário napoleónico, podemos considerar que este sistema exclui o direito de abuso ("abusus") contemplado no segundo.

acesso aos materiais de construção, combustível, alimentos, forragem, etc. Os habitantes colhem, para alimentação humana ou forragem, frutos selvagens, folhas, raízes e gafanhotos, além de madeira, feno, fibras, terra, pedras (incluindo jaspe) e goma arábica (para venda).

Alguns habitantes obtêm pequenos rendimentos suplementares graças a trabalhos sazonais no Parque, como guias turísticos, na manutenção de pistas ou como guardas florestais.

Se considerarmos a ocupação do espaço e a intensidade de uso dos recursos, por parte de cada uma das actividades produtivas, apercebemo-nos que este sistema de uso dos recursos se articula com a conservação da biodiversidade. Tomando por epicentro a aldeia, verificamos que a agricultura é efectuada até uma distância de 1-3 Km desta, em zonas arroteadas temporariamente para cultivo na savana. A pecuária extensiva usa os pastos naturais da savana até cerca de 15 Km da aldeia. A recolecção é feita até 3-4 Km da aldeia. A caça é praticada até 2 Km da aldeia (para pequenas presas como galinhas da Índia), 7 Km (a distância mais habitual), 15 Km (grandes percursos) ou mesmo, mas raramente, até 30 Km de distância da aldeia.

A agricultura utiliza apenas uma pequena parte do território, o que implica uma produção agrícola insuficiente relativamente às necessidades alimentares e económicas da população. A recoleção permite, usando directamente o habitat natural na proximidade da aldeia, obter alimentos vegetais complementares, materiais e alguns produtos para venda. A pecuária extensiva utiliza uma área mais vasta de habitat natural, permitindo, sobretudo aos grupos de pastores (minoritários e que normalmente não caçam), e em menor grau aos outros habitantes, ter gado para venda, leite e alguma carne.

A caça é também praticada num território muito alargado e de modo episódico e pouco intensivo. Através da conservação do habitat natural e da fauna, os habitantes obtêm periodicamente carne e outros produtos animais, que complementam necessidades alimentares e económicas. Neste contexto, a floresta pode ser encarada como uma reserva de proteínas, cujo uso pelos caçadores tradicionais é regulado, como descreverei na secção seguinte deste texto, por técnicas e representações culturais que inibem ultrapassagens da capacidade de carga do ecossistema⁸.

Podemos pôr como hipótese que este sistema de uso dos recursos corresponde a uma estratégia na qual a agricultura utiliza apenas uma pequena parte do território,

⁸ Como indica Descola (1986) referindo-se às comunidades Achuar da Amazónia, a sub-exploração da capacidade produtiva e dos recursos naturais por sociedades que praticam a agricultura, a recoleção e a caça, como a que parece verficar-se também no caso das comunidades do W, não resulta necessariamente de limitações ecológicas ou técnicas, mas sim de factores sociais e culturais. Igualmente, essa sub-exploração não implica necessáriamente impossibilidade de assegurar a subsistência ou excedentes de produção.

enquanto a produção natural de biomassa vegetal e animal é mantida na maior parte do território, complementando necessidades alimentares e de materiais através da recolecção, do pastoreio e da caça extensivas, o que permite conservar os recursos naturais a longo prazo. Este sistema diversificado de uso dos recursos evita demasidado trabalho, dado que uma parte importante das necessidades em biomassa é fornecida pela produção natural espontânea⁹. Simultaneamente, este tipo de sistema favorece a conservação das espécies e dos habitats naturais e, consequentemente, a estabilidade e produtividade do ecossistema¹⁰. Naturalmente, este tipo de sistema impede a acumulação de elevados excedentes de produção, o que constitui um obstáculo ao crescimento económico da comunidade, se este se basear, como actualmente acontece, quase exclusivamente na exploração directa do meio.

A caça tradicional - procedimentos técnicos e simbólicos

Desde sempre, os habitantes da região caçavam para autoconsumo, complementando assim as outras fontes de alimentos e materiais. A partir do séc. XIX vendiam algum marfim¹¹ e, no séc. XX, alguma carne seca. Abdou Noma recorda a prática

⁹ Há que recordar que a agricultura e a pecuária permitem manter uma regularidade no tempo na obtenção e acumulação de recursos alimentares ou outros, isenta da aleatoriedade inerente à simples colecta de alimentos e materiais. Porém (Ramade, 2003), as médias mundiais de produtividade primária e de biomassa vegetal por unidade de superfície dos agro-ecossistemas (respectivamente 600 gr/m2/ano e 10 t/ha de matéria seca) são inferiores às dos ecossistemas naturais (florestas e savanas) (respectivamente 1.240 gr/m2/ano e 250 t/ha), excepto os de estepe, tundra ou deserto. Os valores obtidos pela agricultura industrial podem superar os dos ecossistemas naturais, graças à incorporação de energia fóssil. Porém, a sua sustentabilidade ecológica é recorrentemente debatida na literatura agronómica. Não obstante, ao ocupar o espaço com espécies seleccionadas pela sua utilidade alimentar ou outra, a agricultura permite incrementar excepcionalmente a segurança e as condições de vida. Os valores indicados derivam do facto de os ecossistemas naturais tenderem a atingir um estádio climácico (climax), no qual, em função do clima e dos solos de uma região, a associação entre as diferentes espécies é estável, a biomassa e a diversificação das cadeias tróficas são máximas, e a capacidade homeostática face às flutuações do meio é superior a qualquer outra associação de espécies.

Outras culturas chegam ao mesmo resultado ecológico através de sistemas diferentes de uso dos recursos. Por exemplo, na região da Reserva de Tigres de Sariska (Rajasthan, Índia) (Galhano Alves, 1995, 2002; Torri, 2005), os habitantes, sendo hindus lacto-vegetarianos, não praticam a caça. Porém, uma aldeia de 150 habitantes pode ter 600 bovinos e 200 caprinos em regime de pastoreio extensivo na floresta. A exploração da vegetação pelo pastoreio é, assim, mais intensa do que na região do W do Niger, diminuindo a biomassa disponível para a fauna. Porém, esta diminuição é compensada pela inexistência de impacto cinegético, permitindo a existência de populações estáveis e numerosas de macrofauna. Igualmente, em termos alimentares ou económicos, a maior produção de gado compensa a inexistência de exploração dos recursos faunísticos. As condições edafo-climáticas das duas regiões são semelhantes.

Provavelmente, as quantidades de marfim vendidas pelos caçadores tradicionais eram relativamente pequenas. Segundo os habitantes mais idosos, raramente abatiam elefantes. O "país de Gourma", actualmente dividido entre o Niger e o Burkina-Faso, era uma região remota, o que provávelmente tornou o comércio destinado aos mercados internacionais mais difícil do que em outras regiões de África. No final do séc. XIX, a região assinalada como "Gourma" nos mapas de África Ocidental (Schrader et al., 1891) tinha ainda poucos elementos cartográficos.

da caça tradicional no passado. Este ancião explica: "Caçávamos para comer, mas os animais não desapareciam. Matávamos 20 a 21 (...) herbívoros por ano (gazelas, antílopes, búfalos, javalis) (...) Nunca caçamos o leão".

Mais raramente, caçavam elefantes e a memória da caça tradicional ao elefante ainda está viva na região. Abdou Noma explica que "muito raramente, matávamos também o elefante, para comer. Matávamos um elefante por ano em cada aldeia, ou nenhum, por vezes dois ou três" 12.

As descrições da caça tradicional no passado efectuadas por Abdou Noma indicam uma prática da caça selectiva e adaptada à capacidade de carga do meio. Ele próprio afirma que "a percentagem que matávamos de herbívoros, grandes e pequenos, mais um elefante por ano, não pode destruir as populações de animais. Porque é um pequeno número, nunca matávamos as fêmeas, e a população reproduzia-se sempre".

Durante a ocupação francesa, a caça tradicional foi reprimida, tornando-se furtiva¹³. Simultaneamente, os colonos organizavam safaris e incrementavam o comércio de produtos da fauna em direcção aos países industrializados. Abdou Noma recorda que, na região do W, os caçadores estrangeiros, num só mês "podiam matar cerca de 5 leões e 75 grandes e pequenos herbívoros". Esta grande intensificação da caça teve um forte impacto na fauna. Como explica o mesmo informante, "Os brancos vinham caçar todo o tempo. Vinham em grupos de cinco a dez, de carro (...) tinham carabinas e espingardas (...) em um só mês podiam caçar até 5 leões (...) 10 ou 15 búfalos, 17 ou 20 palancas vermelhas, 10 damaliscos, 18 búbalus, 25 ou mais facóqueros (...) Por isso, foi por causa da caça dos europeus que a população de animais selvagens diminuiu e as autoridades proibiram a caça. Os europeus vinham com armas de fogo, enquanto os aldeões caçavam com lanças e armadilhas, pelo que era muito difícil obter presas (...) Os brancos caçavam assim porque destruiram os animais selvagens na terra deles. Em África ainda existiam animais selvagens, e eles tinham as leis e a força, e não lhes preocupava acabar aqui também com os animais selvagens. Isso não

lefante era organizada. Todos os chefes de família se reuniam e decidiam o dia da caça. E todos os caçadores da aldeia partiam em grupo, os maiores de 25 anos. Isto era no tempo do meu pai. Escolhiam um macho. Não matavam as fêmeas. Depois cortavam o elefante em pedaços e traziam-no para a aldeia para comer, não para o vender. A carne era seca, e comiamo-la durante dois ou três meses. Mas nos dois ou três dias seguintes havia uma festa e comiamos muito. A carne era assada. O elefante era caçado com lanças, porque as flechas não entram na sua pele. As lanças eram envenenadas.Os homens escondiam-se no feno e, depois, esperavam a chegada do elefante. Depois um caçador atirava a sua lança, e depois o seguinte, e depois o seguinte, etc., um por um. Depois de atirar a lança, cada caçador escondia-se de novo no feno. O elefante corria. Era preciso correr [os caçadores]. Separavam-se por grupos. Assim, o elefante não sabia onde estavam os homens. O elefante demorava uma hora a morrer, com o veneno".

¹³ Os habitantes recordam que, quando desarmava os habitantes dos arcos, um oficial dizia: "Aqui todos os animais me pertencem".

os preocupava porque não era o território deles (...) Nós pensávamos que isso não era bom, porque as manadas selvagens iam desaparecer. Eles caçavam demais. Também caçavam muitos leões. Matar um leão não é bom. Se uma pessoa mata um leão, nesse dia não dorme. O génio do leão virá".

O impacto da caça colonial sobre a fauna é atestado por Seyni Seydou¹⁴, que estima que 80% ou 90% dos leões do Niger foram mortos durante esse período.

Na década de 1960, surgiu também o furtivismo mercantil, oriundo sobretudo do Burkina-Faso e incidindo sobre todo o tipo de fauna, menos o leão, e incluindo elefantes para marfim e carne.

Por estas razões, segundo a estimativa de vários habitantes, a densidade original de fauna "decresceu para 75% em 1850, até um mínimo de 50% a partir de 1950". Em 1956, foi feita uma petição, por caçadores franceses, para o controle da caça, que teve alguns resultados. Em 1972 a caça foi proibida, mas só desapareceu realmente por volta de 1976. Entretanto, houve períodos de seca, que também afectaram a fauna. Segundo os habitantes, desde os anos 1990, e principalmente desde 1992, a fauna está a multiplicar-se rapidamente.

Porém, a caça tradicional nunca deixou de se praticar, mas diminuiu a frequência e tamanho das presas, devido às multas e penas. Para um observador externo, é difícil avaliar a intensidade desta prática na actualidade, pelo relativo secretismo que lhe está associado. Porém, é provável que seja mais corrente do que os habitantes deixam transparecer, embora bem menos frequente do que no passado. Uma indicação nesse sentido é dada por Bello Nakata Ibrahim, conservador do Parque, que afirma que a caça tradicional tem, por vezes, um impacto negativo na fauna da região, quando é praticada repetidamente em áreas circunscritas.

A caça é uma actividade técnica, com fins alimentares, mas tem também um significado cultural e religioso.

Os instrumentos de caça tradicionais são: arco e flechas, veneno¹⁵, lança, machado, armadilhas, catana/espada¹⁶, punhal, fisga, fogo e *gri-gris* ("amuletos"). As armadilhas podem ser de mola (em ferro) ou de laço (em arame e cordel). Ramos secos

¹⁴ Seyni Seydou – Segundo secretário geral do Ministério do Meio Ambiente, Niamey. Os dados apresentados referentes às opiniões dos técnicos governamentais e do Parque do W foram recolhidos em entrevistas realizadas em 2002 e 2004.

o veneno é preparado por cozedura em água de uma mistura de sementes de estrofanto (*Strophantus gratus*) e caudas de escorpião (na proporção de sementes de 8 vagens de *Strophantus* e 9 caudas para 2 litros de água), à qual se adiciona por vezes um pequeno insecto (cuja espécie não foi possível determinar durante as entrevistas de terreno). Após a cozedura, quando o volume se reduz a 1/2 litro, a solução transforma-se numa substância negra e pastosa que adere fácilmente às pontas de flechas ou lanças. A estrofantina ataca o sistema nervoso central, causando paralisia, convulsões e paragem cardíaca.

¹⁶ As "catanas" usadas na região têm formato de espada e lâmina de ferro bem temperado, e são, na prática, utilizadas como armas de defesa.

podem também ser utilizados como barreiras que obrigam os animais a passar pelas armadilhas.

Todas as armas, com excepção das armadilhas de mola em ferro e das lâminas de espadas, são produzidas localmente, de modo artesanal, por ferreiros e caçadores, em aldeias vizinhas do Burkina-Faso e em Moli Haoussa. As flechas não têm pluma, mas são bem direccionadas no tiro, efectuado com polegar e indicador, tal como os arqueiros árabes. As lanças são de distintos calibres e tipos, adaptadas a diferentes presas. Frequentemente, estão equipadas com propulsores simples, um laço de corda que permite o lançamento por alavanca com o polegar. Uma parte das flechas é envenenada, bem como, por vezes, lanças, espadas e punhais.

A caça é praticada apenas por adultos, com idades compreendidas entre 24 e 60 anos¹⁷. O seu carácter iniciático é patente na cerimónia que, no passado, era celebrada para os jovens caçadores¹⁸.

As principais presas são de 32 espécies de mamíferos, répteis ou aves, das quais 9 de macromamíferos 19, 7 de mamíferos ou répteis de médio e pequeno porte, e 16 de aves.

A caça é selectiva. Não se caçam fêmeas, nem em Setembro (época de reprodução das presas), nem mais de um ou dois animais da mesma manada, nem leões, "cujos seres espirituais se poderiam vingar". Estas restrições contribuem para diminuir o impacto da caça nas populações de presas.

A caça é praticada em equipa, de três ou quatro caçadores, ou em solitário. No passado, como actualmente no caso dos caçadores furtivos, o abate de presas de grande

 $^{^{17}}$ As mulheres Gourmantché também podem caçar. Entre os Haoussa, só os homens caçam. E, como referi, os pastores Peul não caçam.

¹⁸ Abdou Noma descreve assim essa cerimónia: "Havia uma cerimónia para a caça. Já não se pratica. Era para se tornar caçador. Era para todas as etnias. A festa era feita no centro da aldeia. Usavam-se três guitarras haoussa e tocavam-se também cabaças. Era de noite. Não havia uma data precisa. Os "Griot" (grandes guerreiros) tocavam as cabaças e as guitarras. Isso produzia uma manifestação de poder espiritual dos caçadores. Quando um caçador entrava em transe, pegava no arco dele e atirava para o espaço, e matava seguramente um animal. Um animal invisível, como uma gazela, que estava ali. O animal tornava-se visível, morto, e comíamo--lo. Eles [os jovens caçadores] recebiam gri-gris uma semana antes da cerimónia, e durante a cerimónia. Esses gri-gris eram gri-gris da invisibilidade, da resistência e da coragem. Na manhã seguinte tocavam-se os tambores para reunir os caçadores, e todos iam para o mato. Era um grande grupo, de mais de cem homens. Passavam o dia a caçar. Separavam-se uns dos outros no mato, e cada um caçava individualmente. No mato, havia rivalidades entre eles, os mais fortes tiravam as presas aos mais fracos. Depois, cada um ia para sua casa com os animais que abateu. Depois, cada família comia a caça, os homens e as mulheres. Àqueles que partiam pela primeira vez à caça, eram dados novos gri-gris. Eles tinham gri-gris desde o nascimento, mas durante a festa eram-lhes dados outros. O último ano em que celebrámos essa festa foi há vinte anos [1982?]. Deixamos de a fazer porque a caça foi proibida. A festa era celebrada num dia convencionado, quando as pessoas estavam livres das actividade agrícolas".

¹⁹ Hippotragus equinus (palanca vermelha), Alcelaphus buselaphus (búbalu), Tragelaphus scriptus (bauala), Kobus ellipsiprymnus (defassa) (cob-untoso), Kobus kob (cob de Buffon), Redunca redunca ("Cobe des roseaux"), Redunca arundinum (cob grande dos juncais), Damaliscus lunatus (topi), Cincerus caffer (búfalo africano), Phacochoerus aethiopicus (facóquero).

porte, como búfalos ou antílopes, exigia uma equipa de quatro caçadores para transportar a presa.

Uma expedição de caça Gourmantché pode durar sete a dez dias. Podemos dividir a prática em várias etapas²⁰.

Numa primeira etapa, o veneno é preparado. Normalmente, esta operação é feita ao nascer do sol, a 2 Km da aldeia, junto de uma pedra branca que é considerada mágica e "dotada da capacidade de se deslocar por si mesma", cujo *Fuali* (ser espiritual) é especialmente poderoso e omnisciente. "*Procuramos a ajuda da pedra e dos seus génios para caçar*", diz Talimbaré Kondjoa, chefe Gourmantché de Moli. Os ingredientes do veneno são cozidos num pote de barro ritual, a fogo brando, sobre uma pequena fogueira. Esta operação prolonga-se durante todo o dia. É feita pelo caçador mais velho e experimentado do grupo, um "*grande caçador*" em termos Gourmantché.

A cocção do veneno é acompanhada por um ritual destinado a estabelecer um vínculo entre o veneno, os caçadores e um *Fuali* (ser espiritual de um animal) que acompanhará os caçadores, protegendo-os e auxiliando-os a obter presas. Os caçadores consideram que, sem este vínculo, o veneno não tem poder letal. Enquanto ferve o veneno, o caçador cambaleia em volta do veneno, imitando um animal ferido e entoando uma oração. "Procura" um *Fuali*, e entra em contacto com ele quando este acorre, estabelecendo o "vínculo". Para os habitantes da região, os seres espirituais podem manifestar a sua presença através de uma aragem súbita ou outros sinais.

A oração que acompanha a preparação do veneno é ilustrativa do significado mágico-religioso e cultural deste ritual. Em Outubro de 2002, Talimbaré Kondjoa, chefe Gourmantché de Moli, proferia a seguinte oração enquanto cambaleava em torno do recipiente do veneno:

"Deus, o criador do universo, eu vou ir, eu vou entrar na floresta. Em nome do meu avô, do meu pai, e em nome de todos os grandes caçadores do passado, eu vou encontrar o búfalo poderoso...

Cou ou lou... coulu lou, baa ba baa baa!

Oh Deus, dá-me, ajuda-me a matar o que eu procuro, ajuda-me a ultrapassar e a passar por cima de todos os espíritos do leste, do oeste, do norte e do sul, que se poderiam opôr à minha caça. Os espíritos do búfalo, do leão, de todos os antílopes.

Em nome de Deus, de Ounteni meu avô, de todos os meus grandes caçadores, Djakobga, Boubé, Oubu.

Ouh! Ou ouh!

A maneira como eu caminho, parecendo doente, eu quero que todo o animal que eu encontre nesta floresta esteja sob o meu domínio.

Deus, o criador dos animais, tu és o único que poderia dar-me esse poder.

A participação numa partida de caça gourmantché, durante os meses de Outubro e Novembro 2002, permitiu obter bastantes dados sobre esta prática, para além dos obtidos oralmente junto dos habitantes. Esta partida abarcou 20 dias, 10 dos quais dedicados à caça.

Esta solução aquosa não é apenas para fazer cair o animal, mas também para afastar para sempre os espíritos.

Que este veneno fique a parte do génio e de todos os espíritos. Salva-me e protege-me, e todo aquele que comerá desta carne".

Este caçador explicou o significado do ritual: "Quando caço, procuro um génio. Quando estava a fazer o veneno, procurava um génio para me acompanhar na caça. Procurava esse génio para que ele me dê a sorte de ganhar, a sorte de ver animais. Eu procurava o génio Poli, que é o génio do hipotrago [palanca vermelha]. Eu procurava-o porque ele é forte. Eu poderei mesmo caçar um hipotrago, ou um outro animal, se o génio m'o dá. Eu não o vi, mas estive em contacto com ele. Quando eu mexia o veneno, o génio veio, invisível. Ele veio sob a forma de um vento que sopra, que deu várias voltas, e depois partiu. Nesse momento, eu pedi-lhe que me ajudasse. Eu disse as mesmas palavras que eu recitava. O génio não falou, mas deu a potência ao veneno".

Em seguida, o caçador senta-se junto do veneno repetindo fórmulas mágicas, e permanece aí de noite, durante algumas horas. O pote de veneno é depois deixado no mesmo local até à manhã seguinte ou, preferencialmente, durante três dias.

Antes do início da caça, o veneno é amolecido de novo ao fogo e o caçador envenena as flechas, ingere uma pequena quantidade de um *gri-gri* em pó, que "aumenta a sorte de encontrar animais selvagens", e recita uma última prece:

"Oh! Meu Deus, oh! Meu antepassado, oh! Meu avô, oh! Meu pai! Amarrem o búfalo, o antílope, para que eu os agarre. Se eu consumo este pó, é para que tu me dês aquilo que eu necessito. Oh! Ounteni, Diakobga, queiram deixar-me dominar os animais selvagens e os seus espíritos".

Numa segunda etapa, os caçadores colocam as armadilhas junto de um pântano. As armadilhas de mola, em ferro, para captura de grandes mamíferos, são enterradas em pontos de passagem dos animais quando acedem à água. São camufladas com lama, folhas, terra e pequenos ramos. A passagem dos animais nas armadilhas é induzida através da colocação de ramos em outros pontos, que dificultam o passo até à água, ou induzem os animais em erro por falsos indícios de presença de armadilhas nesses pontos. As armadilhas não são fixas ao solo, o que imobilizaria a presa, tornando-a vulnerável aos predadores. São atadas a um ramo grosso, que deixará um rasto no percurso seguido pela presa em fuga, dificultando-lhe também o movimento. Os caçadores, se não surpreendem de imediato a presa, poderão assim segui-la para a abater. Na mesma zona, são também colocadas pequenas armadilhas de laço múltiplo, de arame e cordel, para a captura de pequenos animais.

Numa terceira etapa, durante sete a dez dias, os caçadores vigiam as armadilhas uma ou duas vezes por dia (*figura 2*). Podem assim saber atempadamente da captura de uma presa, seguir-lhe o rasto e abatê-la e, também, observar pegadas e outros indícios de presença de animais na zona. As armadilhas podem ser deslocadas para

outros pântanos, por vezes distantes da zona inicial de caça, devido à ausência de presas nessa zona, obedecendo também a um oráculo divinatório destinado a indicar a zona ideal para a sua colocação. Podem também ser deslocadas devido à presença de rebanhos na zona do pântano em que estão instaladas, havendo risco de ferir um bovino. Outros factores podem induzir os caçadores à transferência de zona de caça, tal como interacções complexas entre leões e caçadores.

Durante esses dias, os caçadores fazem longas esperas, escondidos na proximidade das armadilhas. As deslocações na savana, desde a aldeia até à zona de caça propriamente dita, correspondem a longos percursos de cerca de 15 Km por dia, em média. Os caçadores caminham em fila indiana, tendo sempre uma flecha envenenada pronta a disparar em cada arco. Durante os percursos e esperas, tenta-se matar todo o animal ou ave ao alcançe das armas. Uma partida de caça envolve assim várias técnicas em simultâneo, por armadilhas e por arco e flecha, em esperas e em percursos.

Fazem-se também queimadas, que se extendem por vezes a grandes áreas, para abrir o terreno em zonas próximas das armadilhas, facilitando a deslocação dos animais, e aumentando a visibilidade dos caçadores e a facilidade de tiro. O fogo e o fumo são também usados para expulsar pequenos mamíferos ou répteis do interior de buracos em troncos de árvores.

No dia seguinte ao último dia de caça, os caçadores fazem um ritual na floresta. Sacrificam um galináceo num "local de sacrifícios". Normalmente, esses locais situam-se junto de uma grande árvore.

Este ritual destina-se a agradecer aos seres espirituais a caça, as possíveis presas obtidas, os dias passados pelos caçadores na floresta e a sua sobrevivência aos perigos aí existentes. Os caçadores consideram que a obtenção ou tentativa de obtenção de uma presa são apenas possíveis por dádiva dos seres espirituais "que cuidam dos animais, dos seres e das coisas". Se não retribuem e agradecem essa dádiva incorrem em perigo, "veiculado por seres espirituais através de sonhos, produzindo doença, acidentes, etc."²¹. Basicamente, o ritual é uma refeição em comum dos homens, que comem a carne do sacrifício, assada numa fogueira, com os seres espirituais, que "bebem" o sangue derramado na terra e "comem" as vísceras do animal.

Antes de sacrificar o animal, o chefe do grupo entoa uma oração:

"Eu vou-vos agradecer, meus mestres e meus grandes cronistas, e antepassados, que nos deixastes a herança.

Neste dia santo, belos espíritos portadores de cuidado do leste, do oeste, do sul, do norte, e do espaço vazio eterno, perdoem-me e a todos aqueles que participaram nestas caminhadas pela floresta, tão positivas.

Num contexto ecológico e cultural diferente, na Amazónia, Descola descreve relações semelhantes entre os homens e os animais, que classifica de "reciprocidade" e "dádiva" (Descola, 1998).

Eu não queria nunca fazer mal a um animal sem vos agradecer. Porque tudo pertence a Deus, o Criador. Deus, obrigado. Deus, tem piedade de nós, dá-nos a saúde, a paz".

Em seguida degola o animal com um punhal e enterra no solo algumas das suas penas. Talimbaré Kondjoa explica nos seguintes termos o sentido do sacrifício:

"Se não tivéssemos feito o sacrifício, os génios iam pôr-me à prova. Através dos sonhos, eles podem fazer-me mal. Eles podem provocar doenças. Através dos sonhos, mesmo se se está acordado, sente-se tremuras muito fortes. É o início da doença que o génio causa. Fazendo o sacrifício, os génios (Fuali) estão contentes e perdoam pela caça. Os génios beberam o sangue derramado pelo galo durante o sacrifício. Nós comemos o galo porque a carne é a nossa parte. O sangue é para os génios²². Quer dizer que comemos com os génios. Mesmo se não os vemos, eles estão aqui ao nosso lado. Eles estão em toda a parte e aqui".

Neste contexto, a caça tradicional não é apenas uma actividade importante do ponto de vista da articulação entre usos do território e conservação da biodiversidade. É-o também do ponto de vista cultural, inserindo-se, num âmbito mais amplo, no sistema representação da realidade destas culturas.

Contudo, a caça tradicional é pouco eficaz. A tecnologia utilizada não permite uma fácil captura e abate das presas, que fogem de qualquer indício de presença de armadilhas e difícilmente se deixam surpreender a uma distância mínima de alcance de tiro. Os caçadores raramente surpreendem animais, e estes fogem rapidamente antes da ofensiva. Uma partida de caça de dez dias pode ser totalmente infrutífera. Porém, a possiblilidade de obter uma presa, de grande ou pequeno porte, é compensatória. É um alimento cárnico e é encarada como uma dádiva, fruto do vínculo entre caçadores, floresta e *Fuali*.

Por outro lado, a tecnologia utilizada torna esta actividade muito dependente do saber, da eficácia dos caçadores e de factores aleatóreos. Os caçadores são tanto mais eficazes quanto melhor empregarem, em cada situação, os conhecimentos e técnicas que dominam. Pelo que o estado de concentração do caçador na savana é muito elevado. Caminha com o olhar fixo no solo, em silêncio, e não se distrai com detalhes

O sangue é considerado um dos alimentos preferidos dos seres espirituais. Normalmente, as formigas, atraídas pelo sangue, acorrem rapidamente aos locais de sacrifício. A sua presença é tida como significativa pelos Gourmantché, para os quais as formigas estão relacionadas com grande número de seres espirituais, por serem numerosas e porque muitos seres espirituais "se abrigam nos formigueiros". Também por essa razão, as formigas são sagradas para os Gourmantché, que fazem oferendas de açúcar ou de outros alimentos aos formigueiros. Há que recordar que as formigas são essenciais nos solos tropicais; sem elas estes tornar-se-iam estéreis por total laterização. O seu elevado estatuto simbólico nestas culturas tem assim um paralelismo com a sua importância ecológica.

do entorno. Está sensorial-, intuitiva- e cognitivamente receptivo ao conjunto dos inúmeros sinais do entorno, interpretando esse conjunto para detectar perigos e presas²³ e, segundo o conceito Gourmantché, "sentir o tak", isto é, saber onde está o que procura, o que o impede de procurar ou o que o procura.

A palavra gourmanché "fuaguadu", que designa o caçador, exprime esta atitude. Fuaguadu ("caçador") é uma palavra composta por "fua", a abreviatura de "Fuali" (que significa "floresta", mas também "espírito", "génio"), e por "guadu", que significa "aquele que procura". Assim, "fuaguadu" é "aquele que procura na floresta", o caçador.

Por estas razões, o impacto da caça tradicional sobre a fauna é provavelmente limitado. Além disso, actualmente incide principalmente sobre pequenas presas como galinhas-da-Índia, répteis ou gazelas, dado que as restrições legais fazem com que os caçadores evitem abater animais de grande porte, cujo transporte é mais visível²⁴.

Caça tradicional, representações da natureza e conservação da biodiversidade

Como ilustra a descrição desta prática nos parágrafos anteriores, a caça tradicional tem uma dimensão cultural e religiosa importante. É uma das actividades através das quais estas culturas vivem e percepcionam a natureza, um meio de envolvimento, na prática, com a floresta e "os espíritos que a habitam".

Na caça tradicional a interacção entre homens e ecossistema é muito intensa. Ela exige dos caçadores um conhecimento aprofundado do meio e das espécies. Esse conhecimento, mais do que transmitido de geração em geração, é adquirido e actualizado por cada caçador na prática da caça. Como afirma Ingold (2000), "os modos de agir no meio são também meios de o percepcionar". Sendo assim, é através dela que se mantêm e actualizam muitos dos conhecimentos que conduziram estas culturas a desenvolver e manter práticas e sistemas de uso dos recursos adaptados à conservação do ecossistema.

Estes conhecimentos não são expressos nos mesmos termos de outras culturas, nem nos termos da "ecologia científica". Muitos aspectos do discurso dos habitantes sobre a fauna e a vegetação, são expressos em termos concretos de relações tróficas ou de mecanismos de regulação ecológicos. Porém, nas representações da realidade destas culturas, existem também seres espirituais que nela intervêm de forma activa, com os quais o caçador se vê obrigado a interactuar.

²³ Rival (1996) efectuou observações de terreno na Amazónia sobre a relação de caçadores tradicionais Huaorani com a fauna. Rival põe em relevo o que chama de "conhecimento prático [dos caçadores] do comportamento animal", e cita a opinião dos Huaorani sobre este conhecimento, que coincide com as observações feitas por mim junto dos Gourmantché: "O comportamento animal não pode ser explicado nem verbalizado; tem que ser observado e experimentado na prática".

Não é de excluir, porém, a hipótese de alguns caçadores tradicionais da região se dedicarem também ao furtivismo com fins comerciais.

Concretamente, o caçador tradicional obedece a múltiplas preocupações. Tem que abater presas, evitar ser ferido ou abatido e minimizar o seu impacto na população de presas e no habitat. Dado o tecido interactivo do ecossistema ser muito complexo, incluindo factores aleatóreos, imponderáveis e indetectáveis, o caçador, como todos as pessoas imersas num meio de alta biodiversidade, é de facto forçado a gerir, no plano físico, não apenas factores visíveis, mas também outros que não pode percepcionar ou representar facilmente, mas que são igualmente activos.

Neste contexto, impõe-se uma breve referência às representações e práticas religiosas Gourmantché, identicamente presentes ou subjacentes nos outros grupos culturais do Niger, dada a sua relevância na prática da caça e, em geral, no conjunto das actividades da população.

Para os Gourmantché, os animais, plantas ou minerais têm seres espirituais, os Fuana (cujo sinónimo é Fuatilô, e cujo singular é Fuali²5) que os acompanham e conduzem. Os habitantes usam também os termos franceses "génie" ou "esprit" para nomear estas entidades. Frequentemente, os Fuana assemelham-se a humanos pequenos, com cabeça grande e redonda. Acompanham os animais e as pessoas (ao ombro), abrigam-se nas termiteiras ou buracos de árvores. Talimbaré Kondjoa explica que "cada animal tem o seu génio, o seu espírito que o resguarda". Soumaïla Wally, gourmantché de Moli, define Fuali como "o conjunto de todos os espíritos que não são humanos, nem animais, e que exercem poderes [...] Cada espírito, de cada espécie, animal ou planta, tem o seu modo de exprimir a sua potência"26. Nestas representações, esses seres espirituais actuam como agentes invisíveis que regulam, literalmente, as interacções entre todos os elementos do meio, sejam eles cósmicos, metereológicos, minerais, vegetais, animais ou humanos.

Há Fuana que estão em relação com animais ou plantas, outros com pedras, água, fogo, vento, com um leão em particular, etc. Os objectos manufacturados não têm Fuana, mas é possível fazer ícones de Fuana. Todos os Fuana têm nome. Frequentemente, as características do Fuali de uma determinada espécie coincidem com a sua etologia ou função ecológica.

Os feiticeiros e os caçadores utilizam meios de mediação com os Fuana (os grigris), para conhecer e intervir na realidade, modificando-a. Quando se invoca um Fuali, invoca-se toda a floresta através desse Fuali. Soumaïla Wally precisa que: "Quando se invoca o fuali de um leão, está-se a invocar toda a floresta através do fuali do leão. Pode-se fazer o mesmo com uma pedra ou qualquer outra coisa da natureza". Os gri-

²⁵ A representação destes seres é semelhante em vários grupos étnicos. Nas outras línguas da região, os termos que os designam são: *Bori* (haoussa), *Gandji* (djerma) e *Ladé* (fulani).

²⁶ É importante notar que, como indiquei anteriormente, o termo gourmantché *Fuali* designa não apenas seres em particular, mas também o conjunto de todos eles, no qual eles interagem, sendo tal conjunto, ou o cenário dessa interaçção, a floresta em si mesma e a globalidade da realidade.

gris podem ser fabricados com pequenos pedaços de animais ou plantas, que "contêm os seus seres espirituais", não se fazendo distinção entre o todo e a parte do organismo. Um gri-gri com partes de leão contém o fuali do leão, o caçador e o seu veneno estão em contacto com o fuali solicitado como auxiliar, o adivinho lê a Terra numa pequena superfície de solo, etc. Os gri-gris não actuam por causa e efeito, mas sim por simultaneadade imediata ou diacrónica, dado os seres espirituais estarem interligados numa rede interactiva, na qual, como acontece no plano físico e ecológico, uma modificação de um elemento se traduz na modificação do todo.

Existem diversos tipos de *gri-gris*, cada um com uma função específica. Refiro aqui alguns dos que são usados na prática da caça. Os *gri-gris de morte* conferem poder letal a armas, havendo em alguns casos antídotos que imunizam o detentor da arma. Os *de mira* tornam certeiros a pontaria e os golpes. Os *de desaparição* conferem ao indivíduo o poder de desaparecer, ou por invisibilidade *in situ* ou por deslocação instantânea, quando está numa situação de grande perigo eminente, ou cativo, ou não pode ser visto (por exemplo, para caçar ou para evitar um controle de guardas florestais). Existem também *gri-gris de controle do comportamento dos animais*, *gri-gris de irreconhecibilidade* (o seu portador não é reconhecido), *gri-gris do metal* (tornam o indivíduo imune ao metal, imune a perfuração ou corte por lâminas e armas), *gri-gris de influência* (influenciam os acontecimentos), etc. O de maior poder é o *gri-gri* de *desaparecer*.

Os *gri-gris* podem ser de usar, beber, comer, untar, tatuar, recitar, colocar, fumigar, enterrar, etc. No contexto da caça todos estes métodos foram observados durante a investigação de terreno, exceptuando *gri-gris* de colocar e de enterrar, observados noutras situações.

Por outro lado, estas representações da realidade regulam a relação dos habitantes com a fauna. O discurso da população local é recorrente nesse sentido, tanto no âmbito da caça como de qualquer outra actividade. Como explica, por exemplo, Soumaïla Wally, "se se mata, por exemplo, muitos búfalos, suponhamos metade de uma manada, ou se se caça sempre da mesma manada, o génio é obrigado a aparecer para que se deixe de matar. Por isso, os génios fazem a gestão da vida selvagem. Eles previnem o caçador uma primeira vez. À segunda vez, matam o caçador ali mesmo, ou transformam-no num animal. A pessoa transformada conserva a forma humana, mas o seu espírito torna-se selvagem".

Estas representações actuam assim, entre outros aspectos, como reguladoras da caça, não apenas favorecendo a sua adaptação à capacidade de carga da fauna, mas coincidindo também com factores complexos como a etologia e a função ecológica de cada espécie.

Assim, para estas culturas, a caça é vivida como uma experiência na qual o vínculo entre o caçador, a floresta e os seres que a habitam, visíveis e invisíveis, é intensificado e reactualizado, o que confere um carácter religioso a esta actividade.

Talimbaré Kondjoa sintetiza nos seguintes termos a articulação entre a finalidade alimentar da caça e a sua dimensão cultural: "Para mim, a caça tem consequências positivas porque, quando eu consigo caçar um animal, trago comida para a família. Porque é muito difícil comprar a carne ao talhante. A carne doméstica é melhor, mas se não a temos, vamos caçar a carne selvagem. Há também uma razão espiritual para a caça. É que, quando eu caço, quando estou na floresta, em cada instante, eu também sou como um génio. Mas é difícil de compreender, porque os génios são invisíveis. Na caça, para nós, entre os caçadores e os génios, nós somos como parceiros. Quando um segue o outro, o outro segue-nos também. Como nós temos gri-gris, os gri-gris estão em contacto com os génios. O gri-gri está junto com os génios. Por isso, eles ajudam-se mutuamente, e vão-nos ajudar a caçar. O génio do animal também, faz-nos um dom, ao caçador. Ele pega num animal do seu rebanho e dá-o como prenda ao caçador. Senão, poderíamos mesmo nem ver nem encontrar o animal. Esta prenda é gratuita, porque nós não temos nada para dar aos génios, nós somos mais fracos do que eles. Eles têm todo o poder, eles possuem os animais".

As representações da natureza e da realidade destas culturas não condicionam apenas a prática da caça. Elas regulam outros aspectos da actividade da população e da sua relação com a fauna e a vegetação²⁷. Um exemplo desta articulação entre essas representações e a coexistência com a fauna é a relação com o leão. Um dos aspectos mais visíveis dessa relação é a interdição cultural de o matar. O leão é considerado um animal forte, sábio e poderoso, e o seu fuali é relacionado com estas qualidades. Um habitante de Moli explica que "o leão tem o génio, por isso uma pessoa tem que estar muito vigilante para não o matar nem o encontrar, porque mesmo a sua juba mostra que ele é muito poderoso, não é um pequeno animal. De contrário, o génio pode seguir a pessoa por toda a parte, matá-la ou fazê-la enlouquecer". Inversamente, o leão é considerado uma fonte de poder para os habitantes "porque o poder espiritual do leão está na zona, através dos seus génios". Associado a esse poder, está também o uso de partes de leão, como pele ou urina, para fabricar gri-gris. A simples aproximação voluntária a um leão é considerada um meio de criar vínculos com os seus fuana, que conferem poder ao indivíduo face às dificuldades que possam afectá-lo. Adicionalmente, os Gourmantché têm uma forte identificação com o leão. Kondjoa Wally (gourmantché de Moli), explica que "nós respeitámo-lo [o leão]. O leão e o caçador coexistem desde há muito tempo, são amigos, colegas. Quando um leão causa muitos estragos, podemos usar gri-gris para o afastar, sem o ferir".

O tema da relação dos habitantes com o leão e a fauna é abordado no artigo "Human societies and lions in W National Park region (Niger). A synopsis of lion related matters developed in an anthropology of nature research" (Galhano Alves, 2007).

Porém, o respeito pela espécie está também associado à percepção da sua função ecológica. Harouna Abdou, agricultor Haoussa de Moli, afirma que "se o leão desaparecesse, haveria demasiadas gazelas, búfalos (...), demasiado de todos os herbívoros. Consequentemente, isso causaria um grande problema". Afirma também que "o leão evita que os herbívoros selvagens e domésticos fiquem doentes, porque quando encontra um animal doente come-o. Porque é mais fácil de caçar. E porque ele pensa em gerir os rebanhos para evitar epidemias, para conservar os herbívoros, que são a comida dele".

Assim, a relação com o leão é regulada por um conjunto de representações e de conhecimentos, expressos em diferentes registos, no plano simbólico ou no plano puramente ecológico, cujo resultado prático são a prudência e a interdição cultural de o matar. Este resultado, articula-se com a necessidade prática de não criar relações hostis com a espécie, cuja perigosidade é real, e com a necessidade ecológica de a conservar.

Em síntese, neste contexto, a caça tradicional articula-se com a estabilidade do ecossistema. Não obstante, actualmente, a sua proibição tem efeitos nefastos para as comunidades da região, aumentando a precaridade das suas condições de vida, ao restringir um meio de acesso a proteínas. Num contexto mais actual, esta actividade poderia ser também uma fonte de rendimentos para a população através de alguma forma de turismo selectivo, etnográfico e naturalista, que poderia ser orientado a grupos muito reduzidos, evitando assim os efeitos negativos do turismo de massa. Por outro lado, a proibição da caça impede a prática de uma actividade cuja importância cultural é posta em relevo no discurso dos habitantes.

Por estas razões, presentemente as autoridades do Niger planeiam, segundo a nova legislação, de 1996, legalizar a caça tradicional. Os responsáveis que entrevistei sobre esta problemática (Bello Nakata Ibrahim e Ali Harouna) consideram a caça uma "actividade cultural que é necessário salvaguardar", cujo único modo de controlar é através da regulamentação de licenças de caça. Pensam que se trata de um tipo de caça "que não destrói a fauna, que ajuda a geri-la racionalmente e de modo sustentável", e que tem também um "possível valor turístico". Porém, não dispõem de meios nem de funcionários suficientes para gerir a actividade, pelo que a legislação não foi até agora difundida junto das populações. Uma possibilidade seria "pôr em prática a nova lei se as populações das aldeias organizassem comités de gestão controlados pelas autoridades", mas consideram que "é muito difícil consegui-lo".

Por seu lado, os habitantes temem que a legalização da caça venha a causar erosão da fauna, dado suporem que a caça moderna também seria autorizada. Pensam que a caça, para ser sustentável e eticamente aceitável, deve ser praticada com meios tradicionais e gerida de acordo com a sua experiência e tradições.

Há também que ter em conta que, devido ao aumento demográfico, à concentração das populações nos centros urbanos e às carências das populações rurais, a procura

e o comércio ilegal de carne de caça em África se incrementaram, sendo esta actividade actualmente a causa principal de regressão de espécies ameaçadas de extinção (Le spécialiste de la faune, 2002). Por esta razão, a legalização da caça implica, como indicam as autoridades nigerianas, meios de regulação e controle, a par de uma gestão concertada com as populações, de modo a favorecer uma articulação efectiva entre esta prática e as políticas de conservação da biodiversidade.

A conservação da biodiversidade e o papel da investigação antropológica e etnobiológica

A regressão da biodiversidade é um facto actual, cuja percepção no plano abstracto é traduzível, por exemplo, em números estatísticos28, mas cuja dimensão é difícil de percepcionar como uma realidade concreta. O facto de a estabilidade dos ecossistemas continentais depender da presença de populações estáveis e numerosas de espécies de macrofauna, capazes de assegurar o funcionamento das cadeias tróficas (Dieter & Hergt, 1993; Ramade, 2003), por sua vez dependentes da conservação da vegetação espontânea numa parte importante do território, é facilmente perceptível no plano teórico da ecologia. Essa presença de espécies de macrofauna fazia parte do aspecto das paisagens nas quais viveram gerações passadas em todos os continentes, num tempo não muito recuado. Mas, tal facto é dificilmente traduzível como representação da paisagem para a maior parte dos observadores actuais29, dado que, a partir do século XVIII, essas paisagens foram profundamente erodidas. Na maior parte dos ecossistemas, a sucessão regressiva causada pela eliminação da vegetação natural e da macrofauna, conduziu a uma paisagem dominada pela agricultura e por outras actividades humanas, na qual apenas subsistem resíduos do que foi a biodiversidade natural do meio. Aparentemente (Teruelo & Valverde, 1992), a memória de uma espécie desaparece em poucas gerações. Mais volátil será a memória da paisagem. Por estas razões, é difícil conceber a vida quotidiana num meio povoado de espécies como o leão, o antílope ou o elefante ou, no caso europeu, num meio povoado de lobos, ursos ou veados30.

²⁸ Na década de 1990, cerca de 1/4 das espécies animais do planeta estavam já em via de extinção (Brown et al., 1998) e, desde então, esse número vem-se incrementando. Como todos os fenómenos desta dimensão, é difícil conceber as alterações que, neste caso, afectarão a biosfera e, consequentemente, as condições de vida da espécie humana. Este é também o caso da tomada de consciência sobre as consequências do aquecimento global em curso, que apenas recentemente está a passar de um núcleo reduzido de especialistas para a consciência colectiva.

Metade da população mundial vive actualmente em zonas urbanas, e a maioria das restantes vive em zonas dominantemente agrícolas (dados extrapolados a partir de estatísticas demográficas do Banco Mundial de 1995).

³⁰ Inversamente, para as comunidades que ainda vivem nesse tipo de meio, é difícil representar a paisagem sem a presença de vastas extensões de vegetação natural e de macrofauna, mesmo estando informados do estado dos ecossistemas de outras regiões. No Niger, em 2002, um habitante de Moli Haoussa, olhava com espanto imagens de florestas europeias, dado estar convencido de que na Europa já não existiam árvores.

Porém, é provável que a rápida regressão da vegetação natural e das espécies de macrofauna, e a consequente desestruturação das cadeias tróficas, originem a prazo uma diminuição da produtividade dos ecossistemas, cujo último estádio, num tempo mais ou menos longínquo, é a desertificação ou um colapso dos mesmos e, consequentemente, uma diminuição dos recursos disponíveis para a subsistência de comunidades humanas, como se verifica já em várias zonas do globo.

Neste contexto, a conservação das espécies insere-se numa problemática mais alargada, de conservação dos processos ecológicos do meio que sustentam a produtividade natural da qual dependem também, a longo prazo, as comunidades humanas.

Actualmente, as populações residuais de macrofauna sobrevivem sobretudo em áreas protegidas. Algumas dessas áreas, como por exemplo na África de Leste e do Sul, estão isoladas por vedações que impedem, por um lado, qualquer contacto da fauna com as populações humanas e, por outro, impedem qualquer processo de dispersão das espécies e de consequente restauração dos ecossistemas. Outras áreas não estão vedadas, mas as populações foram expulsas para as zonas periféricas. Esta separação artificial entre fauna e humanos obedeceu a políticas (Torri, 2005) que consideravam a conservação das espécies incompatível com a presença humana. Incidiu sobretudo em zonas onde a densidade de espécies era mais elevada. Noutros casos, como em cerca de 70% das áreas protegidas a nível mundial, existem populações humanas residentes no seu interior. Porém, o uso dos recursos é-lhes muito condicionado, o que conduz à desartirculação dos modos tradicionais de gestão do meio, a conflitos entre direitos territoriais e políticas de conservação e à modificação do equilíbrio ecológico dessas zonas no qual participavam, como virtualmente em todos os ecossistemas do planeta, as acções antrópicas.

Actualmente, a interacção entre fauna e populações humanas nas zonas protegidas está frequentemente marcada por conflitos causados, por exemplo, por ataques de predadores ao gado, acções de retaliação por parte das populações através de abate de predadores (como indicam, por exemplo, Bauer & Karl, 2001), invasão periódica de áreas de uso restringido por pastores necessitados de pastos adicionais para o gado, furtivismo de pequena ou grande escala e, em geral, pela animosidade gerada pela própria estratégia de conservação que exclui as populações locais, tendo-as privado de vastas áreas ou do acesso a determinados recursos, sem que fossem compensadas com benefícios oriundos da exploração comercial das áreas protegidas (turismo, caça, etc.). Estes factores são agravados pelo crescimento demográfico e pelas mudanças socio-económicas que se vêm produzindo nas sociedades rurais, que aumentam a pressão sobre o território.

Por um lado, a problemática da interacção entre humanos e grande fauna exige soluções no presente, nas zonas protegidas ou suas periferias, depositárias das princi-

pais concentrações de biodiversidade que ainda subsistem. Por outro lado, a sobrevivência a longo prazo das espécies dependerá, sobretudo, do incremento das populações e, consequentemente, do alargamento das actuais áreas de distribuição. Esse alargamento, permitiria não apenas a existência de populações regionais suficientemente numerosas para que a sua sobrevivência fosse assegurada, mas também, sempre que ainda fôr possível, repôr em contacto núcleos populacionais que se encontram isolados e fragmentados. Provavelmente, a restauração da biodiversidade numa parte bem mais importante do território do que o das actuais áreas protegidas é necessária à conservação dos processos ecológicos, tanto a nível regional como global. Sem esquecer que da estabilidade desses processos depende a disponibilidade e abundância dos recursos naturais necessários às sociedades humanas. Por outro lado, tal alargamento das actuais áreas de distribuição das espécies implicaria, necessariamente, a coexistência de populações humanas com a macrofauna.

Assim, em termos pragmáticos de conservação a curto prazo, em termos de uma hipotética estratégia de restauração da biodiversidade a longo prazo ou em termos de disponibilidade e abundância de recursos necessários para a vida humana, a aptidão de sociedades humanas para a coexistência com a grande fauna é, provavelmente, um factor incontornável. Esta aptidão pode equacionar-se do seguinte modo: a) Uma sociedade mantém a biodiversidade do seu ecossistema, podendo inclusivamente incrementá-la. b) Os usos que faz do ecossistema permitem-lhe manter duravelmente essa sociedade. c) O modo de evolução no tempo dessa sociedade permite manter duravelmente a biodiversidade.

Neste contexto, os grupos humanos, como os da região do W do Niger, que coexistem com macrofauna, que mantêm a biodiversidade do meio num estado satisfatório e que dependem dos seus recursos para subsistir, permitem-nos encontrar algumas respostas a estas questões. Dadas a diversidade dos ecossistemas e a diversidade de sistemas e tecnologias de uso da natureza, associada à diversidade cultural dos distintos grupos humanos, não existe "um modelo universal ou standards de referência no que respeita à conservação dos recursos naturais e da biodiversidade" (Torri, 2005). Porém, esses grupos mostram-nos o que significa viver em ecossistemas de elevada biodiversidade, como podem ser diversas as soluções adaptativas ao meio, e como estas resultam da articulação entre natureza, tecnologias e cultura.

Em termos de conservação, talvez importe menos quais são os sistemas de uso da natureza, tecnologias e parâmetros culturais que pautam a relação de uma comunidade com a natureza, do que o modo como estes se articulam para assegurar simultaneamente a conservação das espécies e dos habitats naturais, e a subsistência e evolução de um grupo humano.

No caso das comunidades do W, as representações culturais da natureza não coincidem com o modo de a percepcionar de outras culturas. As relações entre os

diferentes elementos do meio, das quais participam os habitantes, não são expressas somente em termos de relações tróficas ou capacidade de carga dos recursos. Essas relações são reguladas por seres espirituais, que actuam em paralelo com os diferentes elementos, e com os quais há que estabelecer vínculos para conhecer ou modificar essas relações. Essas entidades espirituais são os agentes através dos quais todas as relações são estabelecidas. Essas relações constituem uma rede complexa, cuja face visível é a própria realidade. Porém, é através da imersão na realidade do ecossistema que são conhecidas essas relações. A conjugação entre a percepção dessas relações e a sua verbalização em termos simbólicos, resulta numa coincidência, em geral, entre o discurso simbólico e a realidade do ecossistema. O registo simbólico descreve, numa linguagem própria a estas culturas, a dinâmica do ecossistema, cuja complexidade é de facto constituída por fenómenos visíveis e previsíveis e por fenómenos inquantificáveis ou indetectáveis pelos sentidos ou mesmo pela ciência exacta. Neste caso, a teia de relações dos elementos do ecossistema, apesar de ser mediada por entidades invisíveis, ou que apenas se fazem visíveis em condições excepcionais, é representada como um sistema coerente com a realidade. Por essa razão, o registo simbólico resulta eficaz em termos práticos, ao regular as acções antrópicas no meio de modo adaptado à estabilidade do ecossistema e à conservação da biodiversidade e dos recursos. Não tem assim tanta importância o facto dos signos através dos quais é verbalizada a realidade coincidirem ou não com os de outras culturas, e menos ainda com os da ciência exacta. Como afirma Lévi-Strauss (1962), o próprio sistema classificatório das espécies varia de cultura em cultura e frequentemente não é o mesmo da zoologia. O importante é que resulte numa forma de conhecimento capaz de produzir uma articulação equilibrada entre sistemas e tecnologias de uso dos recursos e o ecossistema, suficientemente adaptada a este último para assegurar a manutenção de um estádio climácico, no qual (Ramade, 2003) a sua estabilidade e produtividade são máximas. Uma comunidade capaz de o fazer, assegurando simultaneamente, como as do W do Niger, a sua subsistência e evolução, consegue, em termos práticos, assegurar a sua perenidade no tempo no que respeita, neste caso, às condições ecológicas que a sustentam. Por outro lado, esse conhecimento do meio é inseparável da imersão nesse meio, e do modo de actuação no mesmo como indica Ingold (2000). Em termos práticos, o importante é que esse conhecimento e esse modo de agir sejam capazes de constituir sinergias (Galhano Alves, 1995, 2002; Ingold, 2000) com os diferentes elementos edafo-climáticos e biológicos do meio, em vez de o conduzir a uma sucessão regressiva. No que respeita aos ecossistemas continentais, em condições ecologicamente satisfatórias e sustentáveis, essas sinergias têm também que ser estabelecidas com a macrofauna, nomeadamente com grandes carnívoros e herbívoros. Por estas razões, algumas das pesquisas sobre a coexistência com a macrofauna, têm abordado de modo multidisciplinar os diferentes aspectos dessa coexistência, que incluem os usos dos

recursos (agrícolas, pecuários, de recolecção, cinegéticos, entre outros) e as relações etológicas, práticas, económicas, culturais ou psicológicas com a vegetação natural e com espécies chave do ecossistema, para retratar, segundo uma análise holística, como cada um desses aspectos se articula com os outros de modo a permitir a conservação da biodiversidade (Chartiot, 2003; Galhano Alves, 1995-2002; Lescureux, 2002; Laine, 2004; Soria, 2001; Torri, 2005). Na maior parte destas pesquisas, o bioindicador utilizado para aferir o estado de conservação do ecossistema é a presença de populações de grandes carnívoros e herbívoros selvagens, e a estabilidade dessas populações. O indicador etnobiológico utilizado é sobretudo a relação com essas espécies, dado que a sua conservação implica a conservação do ecossistema. A imersão e participação nos meios natural e social, para os percepcionar na prática, é parte da metodologia utilizada, dado que o seu conhecimento é inseparável dessa experiência.

No caso das culturas do W do Niger, as representações culturais da natureza articulam-se com as acções no meio e com a biodiversidade de modo adaptado à conservação desta (prova dessa adaptabilidade é o elevado estado de conservação do ecossistema), o que revela alguma sabedoria, que é também ética, mesmo se esta é expressa num registo próprio e num sistema próprio de uso dos recursos. Esse registo resulta numa percepção sistémica da natureza, mas regulada por entidades espirituais que actuam num plano oculto, e cujas acções resultam na dinâmica visível do ecossistema. Podemos considerar que esse registo é decalcável na realidade, mas existe num plano simbólico paralelo a esta. Por essa razão, em textos anteriores, classifiquei estas representações como paralelo-sistémicas (ou, por abreviação, para-sistémicas) (Galhano Alves, 2007, 2006 a., 2006 b., 2004).

Outras culturas obtém o mesmo resultado, a possibilidade de coexistência estável com a biodiversidade e a macrofauna, através de outros sistemas de uso da natureza, vinculados a outras representações da mesma. No caso dos pastores e agricultores hindus da região de Sariska (Índia), a representação dos seres vivos como elementos de uma cadeia vital única, onde têm o mesmo estatuto moral, conduz ao conceito de não-violência, pelo que não existe prática da caça (Galhano Alves, 1995, 2002; Torri, 2005). Neste caso, similarmente às culturas do W do Niger, os diferentes organismos veiculam a acção reguladora de deuses, plasmada nas suas funções ecológicas, o que resulta numa percepção sistémica da natureza que inclui o conhecimento dos equilíbrios tróficos. Dentro desta circunscrição, o sistema de uso dos recursos criou também sinergias com a biodiversidade, através de um uso limitado do território para fins agrícolas, de uma prática mais intensa do pastoreio mas que sub-explora a capacidade de produção, de modo a permitir a existência de populações numerosas de herbívoros selvagens, cuja acção reguladora da vegetação é complementar à exercida pelo gado e pelos humanos. Essas populações de herbívoros são, por sua vez, reguladas por tigres. A presença dessas espécies assegura a estabilidade e a produtividade natural do ecossistema, explorada pelo pastoreio e a agricultura. Neste caso, essa presença é obtida de modo radical, através da não-exploração da fauna. A coexistência pacífica com o tigre é obtida, como no caso do W do Niger, através da não-agressão sobre a espécie, e da limitação da predação de gado ou de pessoas graças à conservação dos herbívoros selvagens.

Nestes dois casos, a conservação da biodiversidade é obtida por uma sub-exploração dos recursos imediatamente disponíveis, salvaguardando a sua disponibilidade no tempo. Este facto aponta para a possibilidade de o limiar de sustentabilidade de exploração directa dos recursos não ser muito diferente da praticada por estas comunidades. Por outro lado, nos dois casos, foram criadas sinergias com as espécies selvagens, o que resulta na conjugação de todas elas e das acções antrópicas para assegurar a produtividade natural, que é a máxima possível num dado contexto edafo-climático, o que maximiza os recursos disponíveis e minimiza o trabalho necessário para a produção de bens de subsistência ou de troca.

Se estes exemplos mostram que através de uma articulação eficaz entre natureza, tecnologias e cultura é possível coexistir com a biodiversidade natural, resta saber se a evolução destas comunidades se orienta num sentido capaz de manter esse equilíbrio. Actualmente, as políticas de conservação da natureza e de desenvolvimento, e os processos globais de aculturação, são os agentes mais visíveis dessa evolução. A articulação destas com o modo de percepção e de acção sobre o meio, e com as aspirações das diferentes comunidades, pode resultar numa evolução capaz de manter essa coexistência, ou inclusive melhorá-la bem como às condições de vida das comunidades. Inversamente, a tentativa de eliminação de certas práticas ou representações pode resultar numa modificação estrutural da relação com o meio. No caso do W do Niger, parece existir uma articulação eficaz entre esses factores, apesar de existirem poucos meios disponíveis para o desenvolvimento das populações. Inversamente, no acima citado caso da Índia, as políticas orientaram-se para a hostilização e repressão das actividades das populações por parte das autoridades e dos especialistas em conservação o que, no espaço de uma década, resultou, por parte das populações, numa percepção da conservação da natureza como sendo contrária à sua subsistência, conduzindo consequentemente à destruturação dos seus vínculos à fauna e à passividade face ao furtivismo comercial que resultou, por sua vez, na extinção do tigre. Noutros casos, como acontece no nordeste de Portugal e em Zamora, Espanha (Galhano Alves, 2002; Soria, 2001; Riego & Galhano Alves, 2006) os processos de protecção da natureza e de aculturação conduzem a melhorias da relação com a biodiversidade, ao introduzir representações sistémicas da natureza, neste caso veiculadas pela ecologia científica, em comunidades onde as representações tradicionais eram dicotómicas e hostis à fauna, e ao trazer vantagens comparativas entre o ganho económico obtido através da conservação ou a destruição da fauna.

Neste contexto, o papel da investigação antropológica e das perspectivas multidisciplinares como a etnobiológica, junto de comunidades que actualmente coexistem com a macrofauna, em ecossistemas que conservam a sua estrutura funcional num estado satisfatório, é, provavelmente, o de identificar e descrever os factores que possibilitam ou dificultam essa coexistência (sistemas e tecnologias de uso dos recursos, relações com as espécies, representações culturais da natureza) e o de explorar o modo como se articulam. Além de, acessoriamente: explorar os modos como essas comunidades podem evoluir sem destruturar essa coexistência; avaliar a articulação entre as políticas de conservação ou desenvolvimento com as realidades ecológica e socio-cultural locais; sugerir acções ecológicas e socio-culturais que possam possibilitar a recuperação das espécies em áreas progressivamente alargadas, a partir das zonas onde actualmente subsistem tanto a elevada biodiversidade como o conhecimento necessário à coexistência com a macrofauna, do qual essas comunidades são depositárias.

Resta saber se essas pesquisas ou se as políticas de conservação podem efectivamente articular-se com as realidades ecológicas e socio-culturais locais, posto que a percepção destas depende do conhecimento prático do meio, que só se pode obter nesse meio. Mais que uma análise teórica dessas realidades, importa talvez experimentá-las, descrevê-las e transmiti-las no mesmo registo que o fazem as populações locais – dando-lhes voz e tornando mais conhecida a sua cultura – e tentar perceber como essas realidades se articulam de modo a permitir a coexistência no tempo com ecossistemas bem estruturados.

AGRADECIMENTOS

Esta investigação é efectuada com a direcção científica e o apoio institucional das Professoras Amélia Frazão Moreira (Dep. de Antropologia, FCSH, Univ. Nova de Lisboa, Portugal), e Danièlle Vazeilles (Dép. d'Ethnologie & IRSA, Univ. Paul Valéry/Montpellier III, France). Foi iniciada graças à orientação efectuada pelos Professores Serge Bahuchet (Laboratoire d'Ethnobiologie, Muséum National d'Histoire Naturelle, France), e Artur Cristóvão (Dep. de Economia, Sociologia e Gestão, Univ. de Trás-os-Montes e Alto Douro, Portugal). Desde o ínicio, é também apoiada pelo Dr. Fernando Palacios (Dep. de Biodiversidad y Biología Evolutiva, Museo Nacional de Ciencias Naturales/CSIC, España). A investigação de terreno foi efectuada graças ao apoio da DFPP (Direction de la Faune, de la Pêche et de la Pisciculture/Ministère de l'Hydraulique, de l'Environnement et de la Lutte contre la Désertification, Niger) e do Parc National du W. Destaca-se o apoio dado por Ali Harouna, Seyni Seydou, Bello Nakata Ibrahim, Hamissou Halilou Malam Garba, Abdou Malam Issa e Moussa Alou. Estou igualmente agradecido aos habitantes de Moli Haoussa-Gourma, que proporcionaram ensinamentos, apoio logístico e amizade. Destacam-se os apoios prestados por Soumaïla Wally, Harouna Abdou, Abdou Adamou ("capitaine Bradock"), Abdou Noma, Talimbaré Kondjoa, Amadou Doti, Diakpali, Tonko, Amina, Adamou Maman e Nafisa. A Fundação para a Ciência e a Tecnologia de Portugal apoiou a investigação de terreno, e actualmente apoia o tratamento e análise de dados.

BIBLIOGRAFIA

- ALOU, MOUSSA (2001). Rapport d'activités relatif au dénombrement des lions du Parc National «W» du Niger Niamey (Niger) : Ministère de l'Environnement et de la Lutte contre la Désertification / Direction de la Faune, de la Pêche et de la Pisciculture, p. 8.
- BAUER, H. & KARL, S. (2001). Assessment of the people-predator conflict through thematic PRA in the surroundings of Waza National Park, Cameroon PLA Notes, August 2001, pp. 9-13.
- BENOIT, MICHEL (2000). Statut et usages du sol en périphérie du Park National du "W" du Niger. Tome 5. Moli Haoussa et la "zone tampon" du parc national du "W" du Niger. Le cas d'un village de savane en zone protégée (Réserve Totale de Tamou) Orléans (France): IRD (ORSTOM), Laboratoire ERMES, Département: Ressources vivantes, UR4, Programme "Savane", Projet "Gestion et fonctions régionales des aires protégées", p. 105.
- BIGOURDAN, J. & PRUNIER, R. (1937). Les mammifères sauvages de l'Ouest Africain et leur milieu Paris (France): Encyclopédie biologique XXIII, Paul Lechevalier, p. 367.
- Brown, R. Lester; Flavin, Christopher; French, Hilary (1998). L'état de la planète Paris (France): Economica, p. 281.
- CHARDONNET, PHILIPPE; CROSMARY, WILLIAM; BELEMSOBGO, URBAIN; KOULAGNA, DENIS & NOWELL, KRISTIN (2005). Conservation du lion d'Afrique de l'Ouest et d'Afrique Centrale Douala (Cameroun): Documents de référence pour l'atelier de Douala, Cameroun, octobre 2005, Fondation IGF, IUCN-SSC-Cat Specialist Group, Wildlife Conservation Society, African Lion Working Group, p. 105.
- CHARTIOT, ANNABELLE (2003). Les Rois de la Terre. Approche ethno-historique des relations entre les lions, les hommes et la sauvegarde de la nature Montpellier (France): Université Paul Valéry (Université de Montpellier III) (mémoire de Maîtrise), 116.
- Descola, Philippe (1998). Estrutura ou Sentimento: a relação com o animal na Amazônia Brasil: Mana, 4(1), pp. 23-45.
- Descola, Philippe (1986). La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar Paris (France): Fondation Singer-Polignac, Maison des Sciences de l'Homme, p. 450.
- DIETER, HEINRICH & HERGT, MANFRED (1993). Atlas de l'écologie France: Librairie Générale Française, Encyclopédies d'Aujourd'hui, p. 286.
- Galhano Alves, João Pedro (2007). Human societies and lions in W National Park region (Niger). A synopsis of lion related matters developed in an anthropology of nature research Brandhof (South Africa): IUCN / SSC Cat and Conservation Breeding Specialist Group, African Lion Working Group, Official newsletter, African Lion News, Vol. 7 (January 2007), p. 23.
- Galhano Alves, J. P. (2006 a.). Coexistence among Human and Lion Societies; a short outline of an ethnobiology research carried out in W National Park region (Niger) Chiang Rai (Thailand): Xth International Congress of Ethnobiology, ICE 2006. Ethnobiology: Food, Health, and Cultural Landscape Program, Abstracts, and List of Participants The International Society of Ethnobiology; Thai Library Association; Khon Kaen University; Chiang Mai University; Rajabhat Chiang Rai University; Mae Fah Luang University, p. 8.
- Galhano Alves, J. P. (2006 b.). "Bow and Arrow Hunting as Key Component of West Africa Savannah Societies' Use and Perceptions of Nature; the example of W National Park region, Niger" Chiang Rai (Thailand): Xth International Congress of Ethnobiology, ICE 2006. Ethnobiology: Food, Health, and Cultural Landscape Program, Abstracts, and List of Participants The International Society of Ethnobiology; Thai Library Association; Khon Kaen University; Chiang Mai University; Rajabhat Chiang Rai University; Mae Fah Luang University, pp. 9-12.

- Galhano Alves, J. P. (2004). "Restaurer et Coexister avec la Biodiversité Totale. Sociétés Humaines, Grands Carnivores et Grands Herbivores Sauvages. Une Approche Multidisciplinaire et Comparative Internationale" Orléans (France): Recherches Naturalistes en région Centre, n.º 14, décembre 2004, Nature Centre, Conservatoire du patrimoine naturel de la région centre, pp. 141-148.
- Galhano Alves, João Pedro (2002). Vivre en Biodiversité Totale. Des hommes, des grands carnivores et des grands herbivores sauvages. Deux études de cas: loups au Portugal, tigres en Inde Lille (France): Atelier National de Reproduction des Thèses (thèse de Doctorat publiée), p. 880.
- GALHANO ALVES, JOÃO PEDRO (1995). Etude des rapports synergiques entre des sociétés rurales et leur environnement en état de totale biodiversité. L'exemple de la vallée de Sariska (Rajasthan, Inde): intégration entre sociétés rurales, grands herbivores et grands prédateurs Montpellier (France): Centre International de Hautes Etudes Agronomiques Méditerranéennes / Institut Agronomique Méditerranéen de Montpellier (thèse de Master of Science), p. 543.
- Gallardo, Julien (2002). Aménagement du territoire et espaces protégés en Afrique sahélienne: le cas du Parc National du W du Niger France: Rapport de stage, maîtrise de sciences et techniques «développement des territoires», Université du Littoral-Côte d'Opale, p. 90.
- HAROUNA, ALI (2001). Rapport sur l'evaluation rapide de la biodiversité du Parc W du Niger Niamey (Niger): Direction de la Faune, de la Pêche et de la Pisciculture, Ministère de l'Hydraulique, de l'Environnement et de la Lutte Contre la Désertification, p. 30.
- ICHAC, PIERRE (1975). Réflexions sur l'ethnozoologie du lion Paris (France): in «L'Homme et l'Animal», Premier colloque d'ethnozoologie, Institut International d'Ethnosciences, pp. 143-147.
- INGOLD, TIM (2000). The perception of the environment. Essays in livelihood, dwelling and skill London (UK): Routledge, p. 465.
- JACKSON, PETER (2001). Fears for lions in Central and West Africa. Bougy (Suisse): Cat News, n.° 35, IUCN, p. 6.
- Jameson, Christopher M.; Crisler, Timothy E.C. (undated). Guidebook to Park W. National Park, Niger. The essential guide to the mammals, birds, reptiles, and trees. Niamey (Niger): Peace Corps & W National Park, p. 128.
- LE SPÉCIALISTE DE LA FAUNE (2002). Bush meat, lions, cooperation... Enjeux internationaux à Garoua Garoua (Cameroun): Le Spécialiste de la Faune, magazine de l'Ecole de Faune de Garoua, édition spéciale Janvier-Juin 2002, p. 32.
- LEROI-GOURHAN, ANDRÉ (1984). Evolução e técnicas. II- O meio e as técnicas Lisboa (Portugal): Edições 70, p. 357.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE (1962). O pensamento selvagem São Paulo (Brasil): Companhia Editora Nacional (1970), p. 331.
- RAMADE, FRANÇOIS (2003). *Elements d'écologie. Ecologie fondamentale* Paris (France): Sciences SUP, Cours Licence 1^{re}, 2^e, 3^e années, Master, Dunod, p. 690.
- LAINE, NICOLAS (2004). Vivre avec des éléphants. La figure du Mahout au Kerala (Inde du Sud). Approche socio-ethnographique – Montpellier (France): Université Paul Valéry (Université de Montpellier III) (mémoire de Maîtrise). p. 167.
- LESCUREUX, NICOLAS (2002). Représentation collective du loup dans un village du Mercantour, les inquiétudes d'une communauté rurale face à son avenir Paris (France): Laboratoire d'Ethnobiologie-Biogéographie, Laboratoire d'Evolution des Systèmes Naturels et Modifiés, Muséum National d'Histoire Naturelle (Mémoire de DEA) sans numération.

- RIEGO CELADA, Luís DEL & GALHANO ALVES, J. P. (prefacio de Ramón Grande del Brío). (2006). Recorrido por los relatos loberos de Sanabria y Tras os Montes; edición bilingüe castellano y portugués – Puebla de Sanabria (España): Ayuntamiento de Puebla de Sanabria; Junta de Castilla y León; Gabinete de Iniciativas Transfronterizas; Feder Unión Europea, p. 60.
- RIVAL, LAURA (1996). Blowpipes and spears. The social significance of Huaorani technological choices London (England): in «Nature and Society. Anthropological perspectives», Edited by Philippe Descola and Gísli Pálsson, Routledge, pp. 145-164.
- SCHRADER, F.; PRUDENT, F. & ANTHOINE, E. (1891). *Atlas de géographie moderne* Paris (France): Librairie Hachette et Cie sans numération.
- SORIA, MONTSERRAT (2001). Bases eco-etológicas para la coexistencia de la ganadería y los grandes depredadores (Sierra de la Culebra, Zamora) Madrid (España): Escuela Universitaria de Ingeniería Técnica Forestal, Universidad Politécnica de Madrid (Proyecto de Fin de Carrera), p. 161.
- SWANSON, RICHARD ALAN (1976). Gourma ethnoanatomy: a theory of human being Evanston, Illinois (USA): Northwestern University (Ph.D. thesis), p. 437.
- TERUELO, SALVADOR & VALVERDE, JOSÉ A. (1992). Los lobos de Morla Madrid (España): Circulo de Bibliofilia Venatoria, p. 444.
- TORRI, MARIA COSTANZA (2005). La conservation et l'utilisation durable des ressources naturelles et la gestion participative. Le cas de la région de la Réserve Naturelle de Tigres de Sariska (Rajasthan, Inde) Montpellier (France): Série Master of Science, n° 72, Centre International de Hautes Etudes Agronomiques Méditerranéennes / Institut Agronomique Méditerranéen de Montpellier (thèse de Master of Science publiée), p. 215.



Fig. 1 – Aspecto da zona central de Moli Haoussa – Foto JP Galhano Alves, 2002.



Fig. 2 – Talimbaré Kondjoa inspeciona o local onde colocou uma armadilha – Foto JP Galhano Alves, 2002.