

Apresentação ao Dossiê¹

Felipe Vander Velden

Doutor em Antropologia

Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP

Professor

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São
Carlos – UFSCar

E-mail: felipevelden@yahoo.com.br

“Príncipe Kazan disse:

‘Esta habilidade é do cavalo ou é do homem?’

Responderam:

‘Meu Cã, é do homem.’

O Cã disse:

*‘Não! Se o cavalo não faz sua parte, o homem não pode se gabar;
a habilidade é do cavalo’”.*

A história de como Basat matou Depegöz, d’*O Livro de Dede Korkut* (Oguznameleri 2010: 189).

Já se passaram quase trinta anos da publicação da agora célebre coletânea organizada por Tim Ingold (1988) cujo título trazia a pergunta que, é forçoso admitir, ainda não sabemos responder: afinal, o que é um animal? Esta nossa ignorância não decorre apenas das múltiplas discordâncias que vicejam entre os próprios biólogos e, mais particularmente, entre os zoólogos (aqueles que, em um primeiro momento, são encarregados, por nossa tradição disciplinar, de fornecer-nos algo como uma resposta) a respeito das fronteiras entre as espécies e da definição mesma de uma espécie (Medin & Atran 1999; Camargo & Sites Junior 2013). Isso, especialmente quando tratam daquelas zonas extremas de pura indefinição, em que os distintos reinos em que se reparte a vida se tocam e se confundem às expensas de toda tentativa de diferenciação e síntese, o que, agora sabemos, inclui os seres humanos, fazendo-nos muito menos seguros de nossos próprios limites corporais e específicos (Margulis 1999; Helmreich 2009). Nossa dificuldade como antropólogos reside, também, no fato de que a categoria ‘animal’ – ou seja, o conjunto de seres que agrupamos num reino singular de criaturas chamado de ‘reino animal’ –, como um construto de nossa particular

¹ Este texto beneficiou-se da leitura sempre atenta de Clarissa Martins Lima, a quem agradeço.

8 | Apresentação ao Dossiê

etnociência² não se pode localizar com facilidade entre muitos e muitos povos do mundo. E, em muitas partes – incômodo particular aos etnólogos trabalhando com a ‘questão animal’, como é o meu caso – não será mesmo encontrada: conforme escreveu Eduardo Viveiros de Castro (2006), em muitas línguas indígenas da América do Sul tropical, uma palavra que defina o conceito de ‘animal’ nem mesmo existe.

Todas essas ausências e imprecisões, contudo, não nos impedem de apreciar notáveis avanços no campo dos estudos antropológicos das relações entre humanos e animais, no Brasil e alhures. Esta apresentação, e o dossiê que ela introduz, não estão destinados a responder à questão da forma direta como foi colocada por Tim Ingold. Não obstante, este texto e os que o seguem acercam-se do problema de distintas maneiras teóricas e metodológicas, fazendo, alguns, mesmo proposições de agendas e de técnicas de pesquisa, e representará o sucesso desta coletânea que ora se publica se nosso entendimento a respeito do que é um animal aumentar, nem que seja um pouquinho. De todo modo, dois avanços recentes nas discussões a respeito do estatuto do animal perante o tema primordial da ciência antropológica – o ser humano – apontam justamente para um maior refinamento da nossa compreensão destes nossos eternos e sempre presentes companheiros não humanos de jornada, e uma breve retomada deles (além de dois ou três comentários mais sobre o estado da arte) aqui constituirá esta introdução, que deve ser breve para não tirar ao leitor o prazer de aproveitar os artigos que, verdadeiramente, dão carne e sangue a este volume 7(1) da R@u – Revista de Antropologia da UFSCar. Pela mesma razão, e porque realmente não me agrada, não vou fazer aqui nesta apresentação um resumo dos textos que virão. Recuso-me, como disse, a antecipar o que os leitores encontrarão se continuarem a leitura deste dossiê.

Mas, voltando aos avanços, penso que dois deles merecem destaque no atual estágio da reflexão antropológica sobre as relações entre (animais) humanos e não humanos: a questão da relação entre agência ou agentividade (*agency*) animal, que faz deles partícipes ativos, sujeitos, da vida social, e o animal tomado enquanto signo ou símbolo, e a questão do tratamento dos animais como indivíduos ou como coletividades de variadas naturezas. Ambas são questões caras ao campo disciplinar da Antropologia, mas dialogam intensamente com outras disciplinas, sejam nas ciências naturais, sejam nas humanidades, notadamente, neste último caso, com a filosofia.

* * *

Sobre a primeira questão, duas perspectivas, a meu ver não mutuamente excludentes, dominam as discussões antropológicas contemporâneas a respeito dos nexos entre humanos e animais³. A primeira, já amplamente consagrada, aborda os animais como *signos* ou *símbolos*, como objetos – mas objetos de um tipo muito particular – por meio dos quais as sociedades humanas elaboram ideias, valores, discursos e opiniões a respeito de variados tópicos: gênero, nação, raça, parentesco, moralidade, hierarquia, escatologia. A segunda, que aparece mais recentemente como uma crítica à primeira – embora não a invalide –, toma os animais como *sujeitos*, seres co-constitutivos, em suas relações, das coletividades humanas e co-partícipes da vida social onde quer que ela se manifeste. Em parte, é notório que talvez essa divisão acompanhe duas outras perspectivas, uma, digamos, ocidental-capitalista (ou mesmo projetiva desta sociedade em

² Termo que aqui pretende abarcar não só as ciências da vida *per se*, mas também o conhecimento popular, senso comum (*sensu* Geertz 1997), a respeito dos seres vivos.

³ As ideias e a redação deste parágrafo brotaram da colaboração com Piero Leirner, a quem agradeço.

relação a outras), na qual artefatos (e até humanos) se tornam objetos; e outra, digamos, relativa a vários mundos indígenas (ou mesmo projetivas desses em relação às nossas sociedades), em que artefatos (e certos objetos) operam como humanos. De certa maneira, o que se percebe, e se deve levar adiante como proposta, é que as relações humanos-animais podem borrar essa dicotomia: (alguns) animais podem ser tomados na faixa humana, ou como problemas para esta, nas nossas sociedades; e (alguns) podem ser simples objetos naqueles mundos indígenas. Tais oscilações categoriais (tanto quanto ontológicas) reverberam nas discussões sobre o balanço móvel e frágil entre a humanização e a animalização, e na crítica à posição dos animais em uma certa Antropologia contemporânea, conforme veremos adiante.

O que se sugere aqui, então, é que não é necessário escolher, nas análises antropológicas, entre tomar o animal como signo ou símbolo e como ator: eles sempre são as duas coisas ao mesmo tempo. Se os animais são bons para conviver – como perceberam os estudos humano-animais mais recentes – eles certamente não deixaram de ser bons para pensar ou para significar. Clifford Geertz (1989), neste caso, permanece correto, ainda que parcial: os galos de briga balineses falam muito sobre seus donos e sobre a ilha de Bali (o que o autor percebeu, evidentemente), mas também falam muito (talvez mais) de e por si mesmos. A etnografia de Da Matta & Soárez (1999) sobre o jogo do bicho no Rio de Janeiro pode ser admiravelmente iluminada pelas considerações de Guilherme Sá (2016) sobre um “evento interespecífico” envolvendo dois chimpanzés do zoológico do Rio de Janeiro em 1996, que deixa claro que a significação e a simbologia atribuídas aos animais (neste caso especial, aos macacos) andam sempre intrinsecamente relacionadas à corporalidade e às ações dos mesmos animais enquanto seres de carne e osso (e alma? Mente?) com quem os indivíduos humanos partilham o mundo e muitas outras coisas.

De fato, Eugenia Shanklin (1985), em seu artigo de revisão (um dos primeiros sobre a temática das relações humano-animal na Antropologia), já havia atentado para a oposição entre animal como alimento (*sustenance*) e o animal como símbolo. Shanklin retoma a crítica ao utilitarismo do “animal bom para comer”, mas podemos ler a noção do animal como alimento como algo que fala, certamente, de relações efetivas, corporais, entre humanos e não humanos. Parece-me, todavia, que a descoberta da agência ou agentividade dos animais acabou por deslocar seus aspectos simbólicos: assim, o *animal turn*, *tournant animaliste* ou “virada animalista” (Segata 2015) na Antropologia contemporânea assumiu sua parte na feroz crítica à representação (e à metáfora e outras figuras de linguagem) que recrudescer na disciplina a partir do final dos anos de 1990. O que estou sugerindo aqui é que os animais podem ser etnografados e pensados pela Antropologia como sujeitos, atores ou agentes e como objetos bons para pensar, como signos e símbolos que servem às agências (materiais e intelectuais) humanas diversas. Os animais nunca deixaram de significar ou de simbolizar, e recusar-se a reconhecer este fato é desconsiderar, entre outras coisas, a própria ideia de que a agência dos animais pode ser a responsável mesma por sua rica simbolização.

Deve-se reconhecer, então, que a (boa) Antropologia sabe, faz algumas décadas, que esta contraposição entre o animal tomado como agente e o animal visto como signo/símbolo não faz sentido, uma vez que trabalhamos, por definição, com humanos, seres significantes ou simbolizantes que convivem, para todo lugar onde vão e para todo canto em que olham e que habitam, com animais. A tão sobejamente conhecida e discutida monografia de Evans-Pritchard (1978) sobre os Nuer no Sudão é exemplo claro disso: Evans-Pritchard, ao sustentar que este povo

nilota parasita o gado, assim como é ele mesmo parasitado por seus rebanhos, abre-nos toda uma crucial dimensão da vida cotidiana e ritual dos Nuer que aponta para uma intensa convivência e ara uma intimidade corpórea entre humanos e bovinos, ao mesmo tempo em que, como signos, o gado serve não só para que os Nuer pensem seu mundo, como também para que Evans-Prichard pense o mundo dos Nuer.

Da mesma forma, penso, Claude Lévi-Strauss (1997) já percebera a potência do pensamento selvagem ao explorar os signos em seu duplo aspecto, o intelectual e o afetivo, este último inacessível à ciência moderna. De fato, Lévi-Strauss aponta que a materialidade das coisas do mundo que se oferecem, como signos, ao pensamento humano, só pode ser apreendida na experiência sensível deste mundo, no contato efetivo com animais, plantas e outros fenômenos da natureza. Não é fortuito, assim, que o autor encontre, nos nichos em que o pensamento selvagem ainda radica nas sociedades ocidentais modernas, aqueles sujeitos que mantêm estreito contato com os seres não humanos: os tratadores dos zoológicos e os treinadores de animais circenses, entre outros. Deste modo, pode-se argumentar que Lévi-Strauss já advogava pela importância não apenas de se pensar os animais – ou de usar os animais para pensar –, mas também pelas vastas consequências extraídas das possibilidades de se conviver com os animais (ou de não se conviver apropriadamente com eles: cf. Lévi-Strauss 2009)⁴.

* * *

A segunda questão – discutida muito mais brevemente aqui – decorre diretamente da admoestação feita a todos nós (antropólogos ou não) pelo filósofo Jacques Derrida (2002), que extrai múltiplas consequências teórico-analíticas do ato aparentemente simples de ser olhado (ou deixar-se ser olhado) por um animal, muito mais do que olhar (para) este mesmo animal. A experiência desconcertante de ser olhado nu por *sua* gata de estimação (o grifo é meu) faz Derrida escrever contra a existência d'O Animal com maiúscula, pulverizando a categoria coletivizante que – tal como a noção de espécie – não nos permite jamais mirar a infinita variedade individual de seres vivos e a ainda mais infinita variedade de encontros entre diferentes criaturas.

Derrida parece estar certo no convite para que não soterremos as infinitamente distintas experiências de animais individuais ou singulares sob o guarda-chuva fetichizante da espécie ou da categoria “animal”. Como já vimos, a categoria (ou a palavra para ela) parece mesmo estar ausente em vários contextos, e certas teorias nativas do conhecimento baseadas na experiência contínua do mundo falam justamente desta impossibilidade de generalização categorial ou mesmo específica (Ingold 2000, 2011; Kohn 2013). O mesmo passar-se-ia com a noção de “não humano”, que acaba por subsumir, na sua oposição simples ao “humano”, toda uma enormidade de seres e uma ainda maior quantidade de indivíduos, agrupados pela única e definitiva razão de não serem humanos, ou seja, por uma falta, por aquilo que não têm.

Mas – e este é o ponto – tomar os animais individuais (ou tomá-los individualmente) como unidade de análise (às expensas das espécies ou das categorias de animal, não humano ou outras)

⁴ Poderíamos ler a sugestão lévi-straussiana de um aspecto afetivo do conhecimento humano como uma abertura à ideia do animal como agente ou sujeito com quem se convive? Willerslev & Ulturgasheva (2012) sugerem dissolver a oposição clássica entre animismo (tomado como igualdade entre os seres dada sua mútua transformabilidade) e totemismo (tomado como hierarquia e separação entre os seres) pois, etnograficamente, eles parecem se relacionar como figura e fundo. Deste modo, se o totemismo implica em animais como signos, o animismo os implica enquanto atores; e, ambos, afinal, não se opõem, mas se complementam, como estou defendendo aqui.

é a melhor opção teórico-metodológica e mesmo política? Alguns autores têm sugerido que o foco nos animais como indivíduos faz-nos arriscarmo-nos a perder definitivamente a possibilidade de olhar para sistemas, que parecem muito mais adequados como recortes do mundo natural, tendo em vista as ideias mais atuais sobre os modos de funcionamento do mundo natural e de interação entre os seres (Lorimer 2015). Ecossistemas ou redes – isto é, os conjuntos complexos de relações entre seres em um determinado espaço-tempo – talvez sejam objetos de análise muito mais significativos do que indivíduos. Relações, não termos: esta é uma lição que a Antropologia parece teimar em não aprender. Creio que é justamente disso que tratam as considerações de Tim Ingold (2011) acerca das relações entre seres humanos e não humanos, ao não agrupá-los ou dividi-los em classes de acordo com certos atributos fixos, mas considera-los, cada ser e coisa, como acontecimentos em constante desdobramento em relação a si mesmos, aos outros e ao ambiente em geral.

Fico a divagar se a sugestão de Derrida não foi tão bem aceita pela Antropologia das relações humano-animal porque ela está a comprar a forte individualização dos animais de estimação visível, hoje em dia, nas sociedades urbanas ocidentais – o assim chamado mundo pet –, que tem levado mesmo muitos autores a defenderem uma dissolução de fronteiras entre humanos e animais e a progressiva “humanização” dos animais de estimação ou pets (Kulick 2009). Contudo, com o foco no indivíduo, quanto dessas relações escapam a uma ciência social? Não acho que cães e gatos estejam se tornando humanos entre nós; mas deve-se admitir que são mais e mais individualizados, assim como nós humanos somos. E, se a crítica ao individualismo exacerbado das sociedades contemporâneas vale para os seres humanos, por que não valeria também para (nossos) animais?

* * *

Entre companheiros carnais, atores ou sujeitos, signos ou símbolos, ou entre indivíduos e coletivos, os animais ocuparam definitivamente seu espaço na Antropologia, e insistir nesse ponto é desnecessário. A questão que se coloca, então, é uma definição de ‘animal’. O que é um animal? O que faz, o que movimenta ou o que pode um animal?

É certo que a Antropologia vem lutando contra o enrijecimento das fronteiras entre natureza/animalidade e cultura/humanidade há algum tempo (cf. Latour 1994; Descola & Pálsson 1996; Descola 2005; Haraway 1991, 2008). Mas a impressão geral é que se a disciplina, por dever de ofício, alcança a diversidade dos coletivos sociais em suas relações com os diferentes animais, a mesma atenção à variedade não se verifica do outro lado da pretensa linha divisória que demarca a cultura e a natureza. Os animais continuam sendo natureza – mesmo que tenham cultura (Lestel 2002)! – e, assim, a maioria de nós segue operando com a materialidade dura da espécie ou do tipo, mesmo sem a intenção de fazê-lo.

Mas se a própria Biologia vem questionando o conceito (artefactual, então, para não dizer artificial) de espécie, conforme já dito, caberia à antropologia retê-lo? O que disse Viveiros de Castro sobre a ausência da categoria abrangente do ‘animal’ nas sociedades indígenas nas terras baixas sul-americanas há de ser igualmente dito de outras regiões etnográficas. E o mesmo há de ser dito de toda parte: afinal, o que define o/um animal? O animal é o que não é o humano? Mas o humano não é um (ou parte) animal? Não pretendo entrar aqui em discussões categoriais, apenas argumentar que o que é um animal – tomando, como dado da realidade, que alguma coisa lá fora seja um animal, um tipo de não humano específico (e esta, talvez, seja mais uma

definição política do que ontológica, especialmente nestes tempos de um tal de Antropoceno) – varia diante das formações sociais que reconhecem tais seres e, sobretudo, conforme as diferentes experiências compartilhadas entre coletivos humanos e animais. Como escrevi em outro lugar (Vander Velden 2009), diferentes povos geram – no sentido forte, em que matéria e significado não se apartam (Henare, Holbraad & Wastell 2006) – diferentes animais, e um cachorro continua a não ser um cachorro.

Pois, o que é, o que faz ou o que pode um cachorro? Pode-se defini-lo zoologicamente, e mesmo aí já encontramos dificuldades, uma vez que – muitos o alegam – um cão é, ao fim e ao cabo, um lobo socializado (Schvartz 1998)⁵. Mas socialmente – e, lembrando-se, não quero subscrever uma distinção entre matéria e sentido, partilhando das premissas expostas em Henare, Holbraad & Wastell (2006) – um cachorro filhinho da mamãe é muito diferente de um cão de guarda, e isso na experiência mundana das pessoas (Lima 2012). E ainda mais diferente das onças de criação da Amazônia (Vander Velden 2012). O cachorrinho edipiano de Gilles Deleuze é diferente da matilha? Sim, claro, mas Donna Haraway (2008) sustenta convincentemente que mesmo os animais edipianos também são muito diferentes entre si, pois a cada vez que dois ou mais entes ‘devem conjuntamente’ (*becoming with*), o produto é necessariamente diferente. Os bois de elite que emergem das complexas relações com criadores, geneticistas, investidores e leiloeiros não são iguais a qualquer boi: mesmo seus mercados seguem lógicas completamente distintas (Leal 2015). O valor desses animais é parte integrante de seus corpos, e não pode ser despreendido deles, sob risco de torná-los espécimes comuns.

A ideia de animalidades plurais, assim, faz referência não apenas às distintas concepções ou percepções humanas a respeito do que são os ‘animais’ (não humanos, ou os não humanos) ou os não humanos que chamamos de animais (ou de vários outros nomes, ou de nome categorial nenhum), mas também aos diversos modos de ser animal que se referem não apenas aos mundos expressos pelos animais, que não são (não sempre) mundos humanos – como quer o perspectivismo, que vê apenas o humano na interioridade subjetiva do animal, pois os índios, esses veem o animal e apenas especulam sobre o humano ali – mas os mundos animais, a velha ideia de Von Uexküll retomada por Heidegger (e tantos outros). Mas sem nunca subscrever a ideia de que o ‘animal’ sofre de uma ‘pobreza de mundo’, mas sim ao contrário, a ecossemiose, a semiose amplamente generalizada de Eduardo Kohn (2013; ver também Rennesson, Grimaud & Césard 2012), em que uma onça é uma onça, e é isso que importa, qualquer deslocamento de matéria ou sentido deverá ser amplamente discutido com nossos interlocutores em campo. E, ainda, aos múltiplos intercâmbios que se fazem via processos de animalização e seu correlato inverso, a humanização. Em suma, animais plurais, mais do que mundos plurais.

Celebremos, então, as animalidades múltiplas, as animalidades plurais. Multipliquemos espécies, formas, variedades, cores, sons, rastros, movimentos. Deixemos que a Antropologia seja invadida por essas criaturas que têm seus próprios desígnios, que traçam seus próprios caminhos, que tomam decisões autônomas absolutamente à revelia do que queremos fazer delas.

Os artigos reunidos neste dossiê ilustram muitas das possibilidades para proliferarmos os animais, por eles mesmos e por meio do que se sabe e do que diz a respeito deles. Desde a mais

⁵ E mesmo esta definição (talvez justamente por ser traficada da Biologia) é complicada, posto que, se abrimos a vida social aos seres não humanos – abordando “coletivos” –, então, de todo lobo, no fim das contas, pode se dizer socializado. Ainda mais nesses tempos antropocênicos.

óbvia constatação da inexistência da categoria de ‘animal’ entre populações indígenas, até aquelas em que as práticas e teorias voltadas para os seres em questão são tão distintas que acabam por nos colocar um sentimento de exasperação diante do tratamento unificador com que operam as ciências biológicas com o conceito de espécie. É assim que animais da mesma espécie – mas serão, ou devem ser, da mesma ‘espécie’ (cf. Jaclin 2013) – podem variar de nativos e reintroduzidos e, assim supercontrolados, a invasores a serem combatidos e exterminados; ou de ambivalentes máquinas de trabalho a parceiros de labuta; ou, ainda, de seres passíveis de proteção humana a entes recalcitrantes que devem ser submetidos ao jugo humano, ainda que com o objetivo de fomentar estreitas conexões mentais e corporais que poderão ser chamadas de amizade.

Mas se há algo que conecta todos estes seres, que os faz poderem ser todos reunidos aqui, isso talvez se deva ao fato de que tratamos com seres vivo⁶ não humanos (Dransart 2015). Assim, para nós, o animal é – ou, melhor, os animais são – muitas e várias coisas. Mas são, acima de tudo, seres vivos, que demandam respeito e proteção. Eles são seres em si mesmos, com capacidades plenas e que habitam o mundo (seus mundos?) à sua maneira, da melhor maneira que podem. Nem melhor nem pior do que as nossas maneiras: apenas distintas.

* * *

Quando iniciei minha pesquisa de doutoramento em Antropologia Social, na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), em 2004, minha então orientadora, Nádia Farage, que já vinha envolvida com a questão havia algum tempo, previa que as relações entre humanos e animais se tornariam um dos grandes temas da Antropologia do século XXI; já se sentia este avanço no exterior – especialmente nos Estados Unidos, na França e no Reino Unido – mas ventos fortes começavam a soprar também por nossas praias. Penso que ela estava certa, ao avaliar, hoje, a expansão dos estudos tanto no Brasil como no exterior, facilmente detectada pela profusão de publicações de livros e artigos e pela proliferação de grupos de pesquisa, eventos acadêmicos e websites dedicados ao assunto (ver De Mello 2012a, 2012b).

No Brasil, como dito, não é diferente, e este dossiê aqui apresentado é parte de um conjunto de outros dossiês temáticos em torno das relações entre humanos e animais que ocupou algumas das melhores publicações periódicas acadêmicas do país nos últimos dois ou três anos: coletâneas sobre o tema já apareceram no Anuário Antropológico (do PPGAS/UnB, volume 2011/II em 2012), na Revista Antropológicas (do PPGA/UFPE, volume 24(1) em 2013), nos CADECS – Cadernos Eletrônicos de Ciências Sociais (do PPGCS/UFES, volume 3(1) em 2015) e na Revista de Estudos e Investigações Antropológicas (dos discentes do PPGA da UFPE, volume 3(1) em 2016); e estão em preparação dossiês com a mesma temática na Horizontes Antropológicos (do PPGAS/IFCH/UFRGS), na Teoria & Cultura (do PPGCS/UFJF), na Iluminuras (do NUPECS/PPGAS/IFCH/LEA/UFRGS), e na Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology, a revista eletrônica da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). O presente dossiê deste número 7(1) da R@u – Revista de Antropologia da UFSCar vem aumentar este número, que seguramente deve crescer nos próximos anos.

Resta, por fim, necessário dizer que foi um enorme prazer organizar este dossiê que aqui tenho também a satisfação de apresentar. Isso porque esta coletânea reúne uma parcela significativa dos pesquisadores que hoje, na Antropologia brasileira, dedicam-se com paixão à consolidação do

⁶ ‘Vivo’ aqui tem o sentido muito ingoldiano de ‘aquilo que se movimenta, que tem movimento’ (Ingold 2006).

tema das relações humano-animal como um campo crucial para o desenvolvimento da disciplina⁷. Refiro-me não apenas aos autores dos artigos aqui publicados, que atenderam prontamente à chamada pública da revista e também aos convites individualmente direcionados, e foram absolutamente gentis e profissionais no demorado trabalho de preparação de um texto que transcorre entre uma primeira versão e o material final que se poderá ler na sequência. Mas quero fazer menção especial, também, aos pareceristas deste número de R@u, que demonstraram gentileza ímpar e total dedicação às muitas requisições que visavam unicamente ao melhor resultado possível. Tenho certeza de que estiveram, todos, imbuídos do espírito que tem animado este coletivo de antropólogos e antropólogas que se forma em torno das interações entre humanos e animais.

Referências

CAMARGO, Arley; SITES JUNIOR, Jack. 2013. "Species delimitation: a decade after the Renaissance". In: I.Y. Pavlinov (ed.), *The species problem ongoing issues*. Rijeka: Intech Books. pp. 22-247. <http://dx.doi.org/10.5772/52664>.

DA MATTA, Roberto; SOÁREZ, Elena. 1999. *Águias, burros e borboletas: um estudo antropológico do jogo do bicho*. Rio de Janeiro: Rocco.

DE MELLO, Margo. 2012a. *Human-animal studies: a bibliography*. New York: Lantern Books.

_____. 2012b. *Animal and Society: an introduction to human/animal studies*. New York: Columbia University Press.

DERRIDA, Jacques. 2002. *O animal que logo sou (a seguir)*. São Paulo: Edunesp.

DESCOLA, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.

DESCOLA, Philippe; PÁLSSON, Gísli (eds.). 1996. *Nature and society: anthropological perspectives*. Londres: Routledge.

DRANSART, Penelope (ed.). 2015. *Living beings: perspectives on interspecies engagements*. Oxford: Bloomsbury Academic.

EVANS-PRITCHARD, Edward. 1978. *Os Nuer*. São Paulo: Perspectiva.

GEERTZ, Clifford. 1989. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.

_____. 1997. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes.

HARAWAY, Donna. 1991. *Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature*. New York: Routledge.

_____. 2008. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

HELMREICH, Stefan. 2009. *Alien Ocean: anthropological voyages in microbial seas*. Berkeley: University of California Press.

⁷ Além, obviamente, de alguns pesquisadores estrangeiros que muito gentilmente prepararam ou cederam artigos para publicação neste dossiê, a quem também agradeço.

- HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin; WASTELL, Sari (eds.). 2006. *Thinking through things: theorising artefacts ethnographically*. Cambridge: Cambridge University Press.
- INGOLD, Tim (ed.). 1988. *What is an animal?* London: Routledge.
- _____. 2000. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling, and skill*. London: Routledge.
- _____. 2006. "Rethinking the animate, re-animating thought". *Ethnos*, 71(1):9-20.
- _____. 2011. *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. London: Routledge.
- JACLIN, David. 2013. "In the (bleary) eye of the tiger: an anthropological journey into jungle backyards". *Social Science Information*, 52(2):257-271.
- KOHN, Eduardo. 2013. *How forest think: toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press.
- KULICK, Don. 2009. "Animais gordos e a dissolução da fronteira entre as espécies". *Mana*, 15(2): 481-508.
- LATOUR, Bruno. 1994. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo: 34.
- LEAL, Natacha. 2015. *Nome aos bois: zebu e zebuzeiros em uma pecuária brasileira de elite*. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.
- LESTEL, Dominique. 2002. *As origens animais da cultura*. Lisboa: Instituto Piaget.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1997 [1962]. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus.
- _____. 2009. "A lição de sabedoria das vacas loucas". *Estudos Avançados* 23(67):211-216.
- LIMA, João V. C. 2012. *Os indivíduos e seus bichos na cidade de Brasília*. Curitiba: Appris.
- LORIMER, Jamie. 2015. *Wildlife in the Anthropocene: conservation after nature*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- MARGULIS, Lynn .1999. *Symbiotic planet: a new look at evolution*. New York: Basic Books.
- MEDIN, Douglas; ATRAN, Scott (eds.). 1999. *Folkbiology*. Cambridge: The MIT Press.
- OGUZNAMELERI, Dede K. *O livro de Dede Korkut*. São Paulo: Globo, 2010, p. 189
- RENNESSON, Stephane; GRIMAUD, Emanuel; CÉSARD, Nicolas. 2012. "Insect magnetism: the communication circuits of Rhinoceros beetle fighting in Thailand". *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 2(2): 257-286.
- SÁ, Guilherme J. S. 2016. "A ascensão do chimpanzé: religião e política em um evento (antropo) zoológico carioca". In: C. Bevilaqua & F. Vander Velden (orgs.), *Parentes, vítimas, sujeitos: perspectivas antropológicas sobre relações entre humanos e animais*. São Carlos/Curitiba: Edufscar/ Editora da UFPR. pp. 267-284.

SCHVARTZ, Marion. 1998. *A history of dogs in the early Americas*. New Haven: Yale University Press.

SEGATA, Jean. 2015. “Resenha de Sússekind, Felipe. *O rastro da onça: relações entre humanos e animais no Pantanal*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2014”. *Horizontes Antropológicos*, 21(44): 415-421.

SHANKLIN, Eugenia. 1985. “Sustenance and symbol: anthropological studies of domesticated animals. *Annual Review of Anthropology*, 14: 375-403.

VANDER VELDEN, Felipe. 2009. “Sobre cães e índios: domesticidade, classificação zoológica e relação humano-animal entre os Karitiana”. *Avá*, vol. 15, p. 125-144.

_____. 2012. *Inquietas companhias: sobre os animais de criação entre os Karitiana*. São Paulo: Alameda.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2006. “A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos”. *Cadernos de Campo*, 14/15, pp. 319-338.

WILLERSLEV, Rane; ULTURGASHEVA, Olga. 2012. “Revisiting the animism versus totemism debate: fabricating persons among the Eveny and Chukchi of North-eastern Siberia”. In: M. Brightman; V. Grotti & O. Ulturgasheva (eds.), *Animism in rainforest and tundra: personhood, animals, plants and things in contemporary Amazonia and Siberia*. Oxford: Berghahn Books. pp. 48-68.