

# Entre donos de *pets*, primatólogos, caçadores e xamãs baniwa: algumas comparações acerca do humano e não humano<sup>1,2</sup>

Among pet owners, primatologists, hunters and  
shamans baniwa: some comparisons about the  
human and nonhuman

João Vianna

Mestre e doutorando em Antropologia Social  
Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC

E-mail: joajbvianna@gmail.com:

## Resumo

O artigo realiza algumas comparações acerca das relações do humano e do não humano, tomando como casos etnográficos estudos sobre donos de *pets* em contextos urbanos, primatólogos e suas relações com os primatas, em contraste com alguns entendimentos baniwa, entre os quais realizei trabalho de campo. Esta comparação é balizada pela noção de multiculturalismo (ou humanismo) e multinaturalismo. Portanto, persigo o que está se dizendo quando indígenas e donos de *pets* e primatólogos enunciam que os animais são gente. Sugerirei que os Baniwa concebem uma humanidade imanente ao cosmos, de tal modo que os animais, todos eles, são compreendidos como *potencialmente* humanos, ao passo que os donos de *pets* e os primatólogos concebem alguns animais *como se fossem* humanos.

---

<sup>1</sup> Agradeço Nicole Soares-Pinto, Marcos Matos e Milena Estorniolo pela leitura de versões anteriores a esta que apresento agora. Agradeço também aos pareceristas anônimos pelas sugestões. A responsabilidade pelas falhas do trabalho é, obviamente, somente minha.

<sup>2</sup> A pesquisa de campo para minha tese doutoral foi financiada pelo INCT Brasil Plural, processo 57.3716/2008-0. Para o mestrado e doutorado realizei, somados, 10 meses de campo entre os Baniwa do médio rio Içana e do rio Aiari.

**Palavras-chave:** relações transespecíficas; multiculturalismo; multinaturalismo; Baniwa.

## Abstract

The paper makes some comparisons about the relationship of human and nonhuman, taking as ethnographic cases studies of pets owners in urban contexts, primatologists and its relationship to primates, in contrast to some baniwa understandings, among which I did my fieldwork. This comparison is understood by the notion of multiculturalism (or humanism) and multinaturalism. So I am pursuing what is said when indigenous, pet owners and primatologists claim that animals are people. I will suggest that the Baniwa conceive a humanity immanent to the cosmos, so that the animals, all of them, are understood *as potentially human*, while pet owners and primatologists conceive some animals *as if they were human*.

**Keywords:** trans-species relations; multiculturalism; multinaturalism; Baniwa.

*A leur arrivée dans le Nouvelle-Hébrides, les Européens furent d'abord pris pour des fantômes et en reçurent le nom; on appelait leurs vêtements: peaux de fântomes, et leur chats: rat dès fântomes.*

*Les structures élémentaires de la parenté de Claude Lévi-Strauss*

## Introdução

Este trabalho pretende realizar algumas comparações acerca das relações do humano e do não humano, tomando como casos etnográficos estudos sobre donos de pet em contextos urbanos, primatólogos e suas relações com os primatas, em contraste com alguns entendimentos baniwa, entre os quais realizei trabalho de campo. Tratar-se-á aqui de problematizar comparações, com o intuito de demonstrar problemas e possibilidades ao relacionar literaturas antropológicas distintas.

De um lado da comparação estão os donos de cães de estimação e os biólogos especialistas em primatas; do outro lado, estão os povos indígenas das terras baixas da América do Sul, em especial os Baniwa. Vale ressaltar, assim, que não se trata de quaisquer cientistas, mas primatólogos (Sá 2006, 2010, 2012), e também não se trata de quaisquer donos de animais de estimação, mas clientes de clínicas veterinárias e *pets shops* em áreas urbanas (Segata 2012, 2011; Brasil 2006a, 2006b). Do mesmo modo, não se trata de quaisquer índios, mas os Baniwa, povo do Alto rio Negro, Noroeste Amazônico, falantes de uma língua arawak, entre os quais pesquisei<sup>3</sup>.

A respeito da dinâmica das (in)definições de humanos e não humanos, Ingold (1995) observa que ser *homo sapiens* não é suficiente para se ser pessoa, tal como não ser enquadrado nesta categoria

<sup>3</sup> Os Baniwa são, em terras brasileiras, mais de 6 mil pessoas, habitando 93 comunidades distribuídas entre os rios Içana, Aiari e afluentes, e quando somados à população que vive na Venezuela e Colômbia são mais de 15 mil pessoas.

taxonômica não implica que não se pode constituir-se humano. O autor sugere que humanidade e animalidade devem ser vistas como “estados do ser” e, portanto, como posições mutáveis. Ao concordar com Ingold, tentarei deixar claro que, se isso, por um lado, parece aproximar-nos, ocidentais modernos, a eles, povos indígenas, por outro, o fato dessas posições serem mutáveis para ambos os mundos não significa que elas o sejam da mesma maneira. Argumento, portanto, que os problemas colocados por esta dualidade se apresentam de maneiras diferentes para ambos. Assim, pressupondo que humanos e animais não são sempre e necessariamente uma identidade estanque, pretendo realizar um exercício, no qual busco refletir sobre as posições de humano e animal nas ontologias ocidentais e ameríndias.

Entre duas ontologias distintas, o objeto deste trabalho é, justamente, a sua comparação. Tentarei, portanto, tomar como fio condutor a seguinte questão: qual humanidade os donos de cães e primatólogos de um lado e, do outro, os povos ameríndios estão reconhecendo nos animais e em si mesmos?

### Os três humanismos e os não humanistas

Podemos encontrar em Lévi-Strauss (1993a) uma noção de humano que pode nos auxiliar na comparação aqui proposta. Segundo este autor, há um conjunto de formas modernas para compreender o homem e a sociedade, designado de *humanismo*. Sobre este movimento, Lévi-Strauss comenta:

Começou-se por cortar o homem da natureza, e por fazer com que ele constituísse um reino soberano; acreditou-se assim encobrir seu caráter mais irrecusável, a saber, que ele é, primeiro, um ser vivo. E, permanecendo cegos para esta propriedade comum, deu-se total liberdade a todos os abusos. Nunca melhor que ao termo dos últimos quatro séculos de sua história, o homem ocidental pôde compreender senão arrogando-se o direito de separar radicalmente a humanidade da animalidade. Concedendo a uma tudo o que retirava da outra, ele abria um ciclo maldito, cuja própria fronteira, constantemente recuada, serviria para desviar homens dos outros homens, e para reivindicar, em proveito de minorias sempre mais restritas, o privilégio de um humanismo, corrompido logo ao nascer, por ter buscado no amor-próprio seu princípio e sua noção (Lévi-Strauss 1993a: 49).

Nesta busca moderna por estabelecer uma definição do que é o humano que respondesse, igualmente, a sua abertura biológica e a sua ambivalência moral (cf. Matos s/d), o humanismo impôs a necessidade de se ser um humano e, ao mesmo tempo, não ser um não humano. Estas apreensões, longe de serem tomadas como sendo dadas naturalmente, podem ser, em alguma medida, atribuíveis ao humanismo e situadas historicamente. Lévi-Strauss (1993b: 277), então, sugere a existência de três humanismos na história moderna do ocidente: o primeiro remonta ao Renascimento Cultural, entre os séculos XIV e XVI; o segundo é impulsionado nos séculos XVIII e XIX pelo progresso das explorações geográficas com, por exemplo, as grandes navegações rumo à América; e, por fim, a antropologia faz o humanismo percorrer sua terceira etapa. O primeiro, o humanismo clássico, estava restrito tanto no seu objeto quanto aos seus beneficiários que formavam uma classe aristocrática privilegiada; o seguinte, “exótico”, estava ligado aos interesses

industriais e comerciais que lhe serviam de apoio e que também lhe forneciam possibilidades de existência, este humanismo, portanto, estava intimamente relacionado à empresa colonialista e a nascente burguesia; o terceiro humanismo, por sua vez, o autor define como sendo duplamente universal e, diferentemente, democrático.

Tomados conjuntamente, o humanismo clássico e exótico criaram um conjunto de novas formas de imaginar o homem e a sociedade, contrainventando, para usar os termos de Wagner (2010), aquilo que, então, os humanos modernos não queriam radicalmente ser: animais. Ficamos, assim, diante de dois reinos distintos, a humanidade e a animalidade<sup>4</sup>. De um lado, um reino soberano, racional e iluminado, restrito aos homens e, do outro lado, um reino suspeito, selvagem e obscuro atribuído aos animais. Lévi-Strauss, contudo, de maneira otimista, projeta uma reconciliação entre natureza e cultura e, nesse sentido, entre humanidade e animalidade, operada pelo terceiro humanismo que intenta estar além da referida dicotomia, ultrapassando seus predecessores na forma de um humanismo democrático. Sobre este último, o autor aponta que:

Procurando sua inspiração no cerne das sociedades mais humildes e desprezadas, proclama que nada de humano poderia ser estranho ao homem, e funda assim um humanismo democrático que se opõe aos que o precederam: criados para privilegiados, a partir de civilizações privilegiadas. E mobilizando métodos e técnicas tomados de empréstimo a todas as ciências, para fazê-los servir ao conhecimento do homem, a etnologia clama pela reconciliação do homem e da natureza, num humanismo generalizado. (Lévi-Strauss 1993b: 280).

Sugerirei, no decorrer do trabalho, que a terceira etapa não suplantou completamente as anteriores, e, por isso, parece-me mais acertado vislumbrar esses momentos e seus aspectos não em uma série diacrônica, mas sincrônica. Assim, os três humanismos, em conjunto, fornecem subsídios para uma antropologia, por assim dizer, do ocidente e do mundo moderno atual. Nesse sentido, a comparação com uma etnografia entre povos indígenas, pode ser interessante, pelo contraste que nos oferecem, afinal, eles, os índios, não são, nos termos aqui expostos, humanistas, nem mesmo no sentido do humanismo democrático.

### Os Baniwa, os *yóopinai* e os “animais”

Um velho caçador baniwa, meu principal anfitrião, contou-me que certa vez estava no mato, quando uma onça pulou em sua direção. Antes, porém, ele havia notado que ela estava no alto de uma árvore o espreitando e, por isso, rapidamente reagiu ao golpe, pulando para trás, livrando-se do seu ataque. Eles, o caçador e a onça, se encararam e, então, ele pegou sua espingarda, atirando nela, a onça, todavia, não foi ferida, mas se assustou e se afastou dele. Neste momento, após o tiro, com ela à sua frente, ele tentou recarregar a arma, mas não conseguiu, “desmaiou”<sup>5</sup>. Júlio conta

<sup>4</sup> Poder-se-ia remontar esta distinção a um passado mais distante, pois, por exemplo, já os filósofos gregos antigos pressupunham uma forma de contraposição entre a humanidade moral (a vida que vale ser vivida) e a dos outros seres. Entre os medievais, como São Tomás de Aquino, esta diferença foi também objeto de reflexão (Matos s/d). No entanto, não pretendo remontar a história e nem desdobrar um desenvolvimento filosófico destes conceitos, e nem poderia. Deste modo, restringir-me-ei a utilizar como exemplar as formas que estes conceitos assumiram a partir dos movimentos descritos por Lévi-Strauss.

<sup>5</sup> O termo em baniwa para este tipo de desmaio em que ocorre a perda temporária de consciência é *malíomekani*, o mesmo se diz para morrer.

que neste momento ele, em pé, de olhos abertos, absorto, fitava-a. Na medida em que ele encarava a onça em seus olhos percebia que, na verdade, seus olhos eram o de uma pessoa, notava que seu focinho era um nariz, e seus bigodes já não eram salientes, enfim, suas feições quando observadas em desmaio, era o de uma pessoa humana. Mas o experiente caçador “acordou”, percebendo que a munição que procurava estava em sua própria mão e esbravejou: - “Você pensa que só você é homem? Você vai ver, eu sou homem também”, e atirou, desta vez, acertando-a. Explicaram-me os filhos dele que acompanhavam a narração da história que esta não era uma onça qualquer.

Para os Baniwa, adianto meu argumento, a humanidade é um fundo imanente aos seres e às coisas do cosmos, o que não significa dizer que tudo é humano, mas que tudo é potencialmente humano, podendo se atualizar e, portanto, se mostrar como tal. Vejamos alguns casos em que, como para o meu anfitrião, animais se revelam gente entre os Baniwa.

Disseram-me alguns dos meus interlocutores baniwa que os peixes são gente, ou se veem desta maneira em seu mundo subaquático, de tal modo que eles dizem que a piracema é um *póodali*, ou seja, uma festa em que eles bebem caxiri, um fermentado de mandioca, dançam e cantam<sup>6</sup>. No entanto, existem outras perspectivas ou versões sobre os peixes, que não os tomam como gente. Por exemplo, os mortos percebem os peixes enquanto os seus enfeites, eles, ao realizarem festas *póodali*, para dançarem, se enfeitam com adornos que são, do ponto de vista dos humanos vivos, peixes. Neste caso, a piracema é a festa dos mortos, e não dos peixes, e os peixes que aparecem pulando e subindo o rio são os adornos de penas dos mortos (Rivas 2004). Os Barassana, povo de língua tukano oriental que vive no rio Pirá-Paraná e compõe com os Baniwa, junto a outros muitos povos, o sistema social do rio Negro (Goldman 1963. Jackson 1983; C. Hugh-Jones, 2013; S. Hugh-Jones, 1979), entendem, segundo S. Hugh-Jones (2015), a caixa de ornamentos rituais como uma maloca e, por sua vez, os enfeites que estão contidos nela como pessoas. Ainda sobre isso, o autor relatou a visita de índios Koitira e Desana, ambos do Alto rio Negro também, ao museu etnológico de Berlim, onde havia uma série de adornos coletados por Koch-Grunberg no início do século XX. Segundo S. Hugh-Jones, os indígenas ficaram desconcertados com a curadoria do museu que separou os enfeites de penas em tipos diferentes, não os deixando juntos, dentro da caixa, e reclamaram: “Todos esses ornamentos são pessoas [...] Eles se sentirão solitários se forem separados de seus companheiros. Eles pertencem à mesma maloca, a caixa de penas” (Hugh-Jones 2015: 668-669). Depreende-se disso que a humanidade imanente não está posta em cheque, nem mesmo quando se vê nos peixes, ao invés de pessoas, objetos rituais, pois, como vimos, certos objetos são gente também. Mas não somente onças, peixes, e também ornamentos, se revelam duplos e humanos.

Os *yóopinai*, por exemplo, são, segundo a literatura sobre os Baniwa, uma categoria de espíritos que se manifestam, em geral, no mundo dos humanos na forma animal, mas em seu próprio mundo, e para si mesmos, eles são gente, vivem em malocas e possuem famílias. Os *yóopinai* tomam as formas de calangos, mariposas, borboletas, sapos, *awakarona*<sup>7</sup>, cobras e botos e a eles se

<sup>6</sup> Sobre isso ver também (Estorniolo 2012; Garnelo 2007).

<sup>7</sup> *Awakarona* é recorrentemente traduzido pelos próprios Baniwa como curupira, trata-se de uma categoria que abrange uma série de diferentes seres nomeados: *Iapinaapali*, *Kadzokani*, *Wariri*, *Hoiniri*, *Bínholi*. Eles são donos de determinados territórios na floresta e são tidos como chefes dos *yóopinai*, sendo eles próprios, nesse sentido, *yóopinai* também. Eles possuem formas corpóreas específicas que podem ser descritas, em geral, como pessoas, mas muitas baixas, ou com braços alongados e/ou com capacidades extraordinárias, tal como força para derrubar árvores, ou detentor de uma urina venenosa esguichada por longas distâncias. Os *awakarona* são observados

atribuem doenças que, muitas vezes, não se sabe a origem precisa. A categoria genérica *yóopinai* se sobrepõe às formas específicas destes seres, a saber, *itsirinai*, animais terrestres, e *oleñanai*, animais aquáticos.

Os *yóopinai* constituem um interesse para este artigo, pois eles habitam uma ambiguidade com a qual a literatura sobre os Baniwa não conseguiu lidar diretamente, dado que eles são invariavelmente humanos, no fundo, e, variavelmente, animais, enquanto figura. Com isso quero assinalar que, às vezes, é possível identificar suas formas visíveis animais, mas em outras não, restando somente a forma humana, aparentemente desprovida de um duplo corporal animal, motivo pelo qual eles são traduzidos também como espíritos. Os xamãs e os doentes graves são os únicos que podem vê-los na forma humana. Os primeiros deslocam deliberadamente seu *ikaale*, coração-alma, aos mundos subterrâneos ou subaquáticos, enquanto os segundos têm seus *ikaale* deslocados involuntariamente para estes lugares. Os xamãs viajam a estes mundos justamente para resgatar o coração-alma de seus pacientes<sup>8</sup> que foram capturados e levados pelos *yóopinai* às suas casas conhecidas também como *iarodatti*<sup>9</sup>. O esforço xamânico é justificável, pois caso o coração-alma não retorne, o corpo humano apodrecerá e a alma de seu paciente viverá em definitivo no mundo dos *yóopinai*. Mas tentemos entender, antes do conceito baniwa de *yóopinai*, o que dizem os Baniwa sobre *istirinai*, os animais terrestres, e sobre *oleñanai*, os animais aquáticos.

*Itsiri*, em baniwa, que traduzo como animal, não designa, como para nós, uma entidade taxonômica genérica, “o reino animal”. O termo indica, para os Baniwa, animais caçáveis, como alguns mamíferos e aves, e mais abrangentemente, aqueles seres em que se atira com espingarda ou zarabatana. *Itsiri*, portanto, tem mais propriamente o sentido de caça e, mais especificamente, caças terrestres e aéreas. Os peixes, *kophe*, não são, para os Baniwa, *itsiri*. Isto significa dizer que, *itsiri* e *kophe*, não conformam um mesmo grupo classificatório na acepção de uma macro categoria de uma taxonomia biológica. Mas mamíferos, aves e peixes, podem ser, igualmente, presas dos Baniwa, porque caçados, *-winíta*, e mortos, *-ínoa*. Podem ocupar, portanto, uma mesma posição, mas não compor uma mesma classificação taxonômica. Os *oleñanai*, animais aquáticos, são mais abrangentes que *kophenai*, pois se referem não somente aos peixes, mas também às cobras e aos botos, estes últimos, donos dos primeiros. O termo *oleñanai* não é banal, pois em princípio, somente os xamãs o utilizam quando realizam benzimentos, *iñapaka*, contra os *yóopinai* da água.

Sobre o conceito genérico de animal, Viveiros de Castro observa que:

As evidências etnográficas disponíveis sugerem que as cosmologias ameríndias não utilizam um conceito genérico de ‘animal’ (não-humano) que funcione como complemento lógico de um conceito de ‘humano’ (Viveiros de Castro 2006: 327).

---

geralmente por caçadores que os veem em vigília durante a atividade cinegética. Certa vez, quando perguntei de um velho caçador baniwa quais eram os animais mais perigosos que poderíamos encontrar na mata, ele, além das onças, indicou os *awakarona*.

<sup>8</sup> Ver Vianna (2012), para saber mais sobre essas capturas de corações-alma, nas quais as pessoas doentes ficam retidas na maloca dos *yóopinai*.

<sup>9</sup> É importante ressaltar que os *iarodatti* ou malocas dos *yóopinai* são quase tão numerosos quanto às aldeias baniwa. É possível traçar um paralelismo na organização e distribuição das comunidades humanas e de comunidades *yóopinai* ao longo dos rios Içana e seus afluentes, como o rio Aiari.

“Animal” não se opõe simplesmente aos “humanos” e nem constitui, a rigor, entidades taxonômicas. Como observou o autor, animal pode não ser, entre os povos indígenas, uma “[...] tipologia estática de gêneros do ser ou macro-formas categoriais de uma classificação etnobiológica” (Viveiros de Castro 2006: 326). Assim, é possível apontar que a oposição humanos/animais diz mais sobre a tradução antropológica das relações transespecíficas observadas entre os povos indígenas, do que propriamente destas relações de um ponto de vista nativo.

Diante do exposto, quero apontar que não encontrei, entre os Baniwa, um termo genérico para seres que se opõe aos humanos, *newiki*. A oposição mais importante para equacionar as relações transespecíficas é outra, *iwinitakaíta/iwínítti*, em português, caçadores/caças. A questão baniwa não é tanto definir quem é o humano e o animal, mas, antes, definir quem é o predador e a presa. Os Baniwa, mesmo sendo bons predadores, afinal caçam, pescam e se mantêm vivos contra os assédios dos seres do cosmos, sabem que não possuem sobre esta posição exclusividade. Os *yóopinai* capturam suas almas para que vivam com eles nos *iarodatti*, as onças atacam, as cobras venenosas mordem, e, então, se diz sobre estas pessoas, respectivamente, *yóopinai-wíni*, *dzawi-wíni* e *api-wíni*, presas do *yóopinai*, da onça e da cobra (Ramirez 2001).

Retomemos agora o conceito de *yóopinai*, pois ele pode avançar ainda algumas questões a respeito da humanidade imanente entre os Baniwa. Quando as pessoas se sentem doentes, atribuindo aos *yóopinai* a causa do seu adoecimento, este termo se sobressai aos de *itsirinai* e *oleñanai*, obscurecendo-os. No entanto, do ponto de vista dos xamãs, os *yóopinai* devem ser especificados, pois o benzimento precisa endereçar-se ao agressor não humano responsável de maneira precisa. Vejamos a seguir um pequeno trecho de um benzimento que os xamãs, *iñapakaita*, entoam para pacientes que estão sonhando com intercurso sexual:

*Nadzakapawani nhaa Oleñainai.*

Afasto ela [a minha paciente] dos Oleñainai.

*Nhaka kamathionaa yomanhioka romidzaka idakinaa*

Porque são eles que querem estragar a corpo dela

*Nhakapan yomali ipoamaka romidzaka idakinaa nhaa Oleñainai*

Eles que querem fazer febre no corpo dela, eles os Oleñainai

Sonho erótico com pessoas é o signo, de uma maneira geral, de um intercurso sexual com os não humanos, isso porque a atividade onírica é o índice do deslocamento do coração-alma, *ikaale*, do sonhador para o mundo destes seres, na perspectiva em que eles são gente - motivo pelo qual o sonhador os veem como eles se veem. No trecho do benzimento acima transcrito, o xamã identificou que os sedutores-agressores em questão eram os *Oleñanai*, *yóopinai* da água.

Notemos, para voltar à questão, que o termo *yóopinai*, utilizados por aqueles que adoecem, encapsula outros, como *itsirinai* e *oleñanai*, utilizados por xamãs, o que faz com que a literatura baniwa (Vianna 2012; Garnelo 2002; Wright 1998; Hill 1993) os compreendam como uma categoria de espíritos. Suspeito que os traduzam assim, como eu mesmo fiz em trabalhos anteriores, porque estes seres, quando *yóopinai*, revelam, sobremaneira, seu duplo humano, deixando obscurecidos seus corpos ou peles animais. Trata-se, portanto, de um jogo figura/fundo, em que ordinariamente está revelado, enquanto figura, corpos *itsiri* e *oleñanai*, deixando em segundo plano seus duplos humanos; mas esta relação é invertida quando emerge uma doença ou sonho *yóopinai*, pois então

se revela, enquanto figura, o duplo humano, e o corpo animal destes seres passa a ser o fundo. Pode-se dizer que nestas relações perspectivas, *yóopinai* é um índice das reversões figura/fundo e das variações entre humanos/não humanos.

Vejam os mais de perto esta reversão. Uma jovem baniwa relatou-me que avistou, certa vez, um calango, *dóopo*, em cima de uma pedra na beira do porto da aldeia e, com um terçado, cortou-lhe no meio. Neste mesmo dia, mais tarde, desmaiou e sonhou com os *yóopinai*: ela estava na maloca destes seres, *itsirinaí ipana*, e todos eram gente. Um deles era bonito e gentil, mas a enganou, levando-a ao encontro dos outros que eram, ao contrário, hostis. Um em específico, entre eles, começou a agredi-la violentamente, antes, porém, mostrou-lhe o motivo, um corte profundo que ele tinha em si. Este *yóopinai* era aquele que ela viu em vigília na forma de um calango e que recebeu o seu golpe de terçado. *Yóopinai*, como ela se referia ao definir o agressor para mim, é chave que indica a reversão entre corpo/alma em uma dinâmica figura/fundo.

Considerando todas as reflexões acima, notaremos que os *yóopinai* designam, sobretudo, relações, um modo de nomear relações e conflitos transespecíficos, entendidos por meio da predação. Sobre isso, um xamã baniwa, *ĩnapakaita*, observou o seguinte para mim:

Para os animais, nós somos os inimigos de verdade. Então, nós somos os *yóopinai* para eles. Como falei ontem, ou não sei se foi hoje de manhã. Tudo o que a gente pode enxergar no mundo é *yóopinai*. Mas na verdade não sabemos nomear todos os tipos de *yóopinai* que existem. Como no caso de carapanã, ele é *yóopinai* para nós.

Nesse sentido, animais são *yóopinai* por um modo específico de relação com os humanos. Assim, *yóopinai*, aponta para o efeito do duplo humano de um ser não humano sobre os Baniwa, acusando, para estes últimos, um agente agressor. Toda vez que os *yóopinai* são acusados, revela-se a agência do duplo humano dos *itsirinaí* e dos *oleñanai*. Meu interlocutor prossegue seu raciocínio, trazendo à reflexão as onças pintadas, uma das mais insígnies entre os inimigos não humanos dos Baniwa:

Então, como os animais são nossos inimigos, matamos eles para o nosso consumo. Mas... como a onça pintada. Ela tenta também matar a gente. Quando uma pessoa não sabe se cuidar logo vai ser devorado pela onça, porque nós somos inimigos. Já ouvi muitos comentários de que várias pessoas foram devoradas pela onça, principalmente no rio Aiari. Porque dizem que quando a onça se encontra com uma pessoa, fica aquela rivalidade de quem sai ganhando. Às vezes é a pessoa e, em outras, é a onça. Como falei anteriormente, isso acontece porque somos inimigos dos animais.

A rivalidade descrita pelo xamã baniwa demonstra que no encontro entre pessoas e onças, pressupõe-se, de ambos os lados, uma disposição guerreira. Esse equilíbrio relativo impele-os a medir forças, delineando nesta arena uma disputa, afinal: “Quem sai ganhando?”. Trata-se de uma luta sobre quem vai sobrepor sua própria perspectiva, ou seja, sobre quem vai ser o predador.

O encontro com uma onça no mato desestabiliza os pontos de vistas, em que não se sabe ao certo quem é a presa e o predador. É certo que o encontro com as onças configure, talvez, o encontro interespecífico mais dramático em paisagens ameríndias. Entretanto, no limite, entre

os Baniwa, qualquer não humano pode colocar em risco a humanidade do humano, afinal, “Tudo o que a gente pode enxergar no mundo é *yóopinai*”, o que inclui não somente aquilo que entendemos como animais ou seres vivos, mas também objetos, tal como os enfeites de penas.

Viveiros de Castro (1996) lança luz sobre a questão aqui abordada ao chamar atenção para aspectos da filosofia indígena que cunhou como perspectivismo, ou melhor, multinaturalismo. Para este autor o multinaturalismo assinala um dos traços contrastivos do pensamento ameríndio em relação às cosmologias ‘multiculturalista’ modernas, pois para o autor, enquanto estas últimas se apoiam:

[...] na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas - a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e do significado -, a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A cultura ou o sujeito seriam aqui a forma do universal; a natureza ou o objeto, a forma do particular (Viveiros de Castro 2002a: 349).

Os animais, enquanto classificação taxonômica, não existem para os Baniwa porque, primeiro, como vimos, não há uma noção genérica de seres que não sejam humanos, pois todos os seres são virtualmente humanos, inclusive alguns objetos, porque potencialmente possuidores de uma cultura-alma que os revelam como sujeitos capazes de ação, intenção, partícipes de suas próprias sociedades, donos de suas próprias malocas<sup>10</sup>. Notaremos que esta humanidade imanente ao mundo baniwa não caracteriza os multiculturalistas, mesmo quando eles dizem que seus animais de estimação são “gente”. Justamente, porque é um outro conceito de gente que está valendo.

## Os donos de *pets* e o humanismo aristocrático burguês

Brasil (2006b), em seu trabalho “Festa boa para cachorro. Relações entre humanos e não humanos no ambiente urbano” utiliza o livro *Nós e nossos cães* (2007) do ator e jornalista Cacau Hygino para desenvolver parte de seu argumento. Neste livro se pode apreciar, segundo Brasil, uma reunião de diversas declarações de “personalidades famosas ou não” sobre seus cães de estimação. Seguem algumas destas declarações citadas pela autora:

Se os cães modificam a vida da gente? Como modificam! Mudam porque ensinam de graça, sem cobrança e com aquele amor que só eles têm, o quanto o ser humano pode ainda ser melhor, mais generoso, tolerante, fiel e atento ao seu próximo. E são leais. Cachorro não trai, não é ingrato, come o que lhe é dado e é companheiro até do mendigo que dorme na rua. Se Deus tivesse criado os homens à semelhança dos cães, não tenho dúvida de que a humanidade seria 100% melhor. Anna Ramalho, jornalista (Hygino 2007: 90 apud Brasil 2006b).

<sup>10</sup> André Martini descreve um interessante caso de repatriação de ornamentos realizado por povos de Iauaretê, um distrito indígena no Alto rio Negro, em que os adornos rituais, depois de décadas no Museu do Índio em Manaus, ao retornarem para estes povos, foram alvo de uma série de apreensões. Os indígenas que reconhecem nestes ornamentos seus ancestrais temiam que, porque longe de seus parentes todos esses anos, eles haviam se transformados em canibais potenciais (Martini 2012).

Com Zoca percebi que a afetividade que o cachorro tem pelas pessoas melhora a qualidade de vida delas, porque o cão não é um bicho isolado, ele interage o tempo todo conosco. Precisa de carinho, de afago, porém ao mesmo tempo há uma troca de amor. Zoca se senta a meu lado, está sempre pronto para brincar ou então se abre todo para que eu coce sua barriga. Isso é um tipo de carinho que não se costuma encontrar: sem querer nada em troca. É puro amor e companheirismo. Então acredito que o cachorro é um santo remédio para idosos, crianças, pessoas doentes ou solitárias. Ricardo Linhares, autor de novelas (Brasil 2006b: 81).

Duni dorme ao meu lado, no chão do quarto, e é minha companheira nas viagens – adora Campos de Jordão e Búzios. Sempre levamos na bagagem seus lacinhos (tenho um kit com diversas cores), colares (um de pérolas e outro de cristal), vestidinhos de crochê e de inverno. Ela é muito vaidosa e está sempre cheirosa, pois toma banho toda semana. O mais curioso é que, sempre que eu adoço, Duni aparece com um problema parecido ou até mesmo igual ao meu. Nos anos 1990, passei por uma cirurgia para a retirada de nódulos nos seios. Um mês depois, Duni se submeteu ao mesmo tipo de operação para extrair nódulos das tetas. Alguns anos mais tarde, passei por outra cirurgia, para retirar o útero e as mamas, as reconstituindo com retalho de tecido e gordura. Dois meses se passaram e Duni enfrentou mais uma cirurgia, em que foram tirados 32 caroços e ela perdeu três tetas e o útero. Dê Toledo, assessora de imprensa (Brasil 2006b: 72).

A partir de declarações como estas, Brasil compreende que os cães de estimação são, para seus donos, gente. Nesse sentido, Segata (2011) descreve uma situação na qual a noção de humanidade dos animais veio à tona em sua etnografia:

[E]m certa ocasião, Alice [uma das veterinárias citadas no trabalho] fez questão de me corrigir quando eu perguntei a ela detalhes sobre a prenhez das cadelas. Os detalhes não apareceram, o que veio foi a explicação de que o termo prenhez era inapropriado para os animais de estimação. Como ela colocou, “eles são tão humanos” que “a gente” costuma dizer que elas estão grávidas, por isso as recomendações para ultrassonografia, os exames laboratoriais para a detecção de alguma alteração bioquímica no corpo e, é claro, o que ela apontava ser o mais importante, “cercar a futura mamãe” de todos os carinhos e mimos para “aquele momento tão especial” (Segata 2011: 186).

No decorrer do trabalho de Segata fica demonstrado como a humanidade atribuída aos *pets* citadinos permite os veterinários tratá-los *como se* eles fossem humanos. Não se tratava para Alice de prenhez, mas de gravidez, afinal, cadelas-mulheres não simplesmente parem, mas têm partos assistidos. É possível, assim, apontar que há para estas pessoas uma humanidade reconhecível em seus animais de estimação. Mas não concordo com Segata de que a partir disso é possível supor uma *igualdade moral* entre humanos e animais. A questão que se coloca aqui para mim é: o que está se dizendo quando estas pessoas enunciam que os seus animais de estimação são gente? A resposta que persigo a partir desta questão se aproxima daquela que Viveiros de Castro

(2002b) formulou quando perguntado se realmente acreditava que os pecari, como diziam os indígenas, eram gente. Segundo o autor, a ideia de que os pecaris são humanos interessa porque ‘diz’ algo sobre os humanos que dizem isso. Neste ponto do trabalho me interessa as razões pelas quais os donos de *pets* dizem que seus animais são gente e o que isso diz sobre eles.

Retomemos os relatos recolhidos por Brasil (2006b) no livro de Hygino. Os animais de estimação foram descritos como sendo seres extraordinários, dotados de qualidades positivas e virtudes as quais se apreciaria em qualquer humano. Os animais são, para seus donos, gratos, fiéis, companheiros, amorosos, carinhosos, benevolentes, indulgentes e desapegados dos bens materiais. No caso da cadela Duni ainda há uma singular simbiose com sua dona, lembremos que a cachorra em solidariedade a Dê Toledo adoeceu, coincidência ou não, com patologias muito semelhantes à dela. Esses donos de *pets* parecem se perguntar: quem faria o mesmo por eles?

Diante da improbabilidade, e não impossibilidade, de que qualquer humano se disponha da mesma maneira, parece ser possível assinalar que os cães de estimação são humanos para seus donos por serem aquilo que os humanos ordinariamente não são. Nesse sentido, se esta proposição é razoável, podemos dizer que os *pets* atualizam uma humanidade idealizada. Todavia, não se trata somente de possuir estas qualidades, mas de que os animais de estimação podem dispor destas virtudes para seus donos de um modo subserviente e irrestrito. Para garantir esta disposição, quando os dóceis e estimados cães reagem, seus donos rapidamente ativam uma série de dispositivos “educativos” via técnicas de adestramento, ou ainda, diagnósticos e “curas”, como demonstra Segata (2011: 177):

[...] latir, rosar, urinar, mostrar as garras foram algumas das vantagens evolucionárias que permitiram que cães e gatos garantissem a sua alimentação ou protegessem o seu território e a sua prole. Mas isso não combina com a decoração da sala de estar de nenhum apartamento, o que faz com que os animais que se comportam dessa forma sejam diagnosticados como “doentes mentais” – agressivos, ansiosos ou depressivos – e medicados com psicotrópicos.

De um modo geral, parece que os comportamentos “animalescos” dificultam a relação e fazem com que esses bebezinhos ou lindinhos voltem ao seu “estado natural”, de simples cães ou gatos. E, sem os “manejos adequados”, sem o tratamento dessas “pulsões”, dilui-se a humanidade deles (Segata 2011: 197).

A natureza animal dos *pets* deve ser dissimulada e, por sua vez, a volatilidade da humanidade dos cães deve ser estabilizada mediante muitos recursos, como os acima citados. É nesse sentido também que, podemos entender porque os cães são vestidos como se fossem crianças ou então como socialites, usando colares de pérolas, de brilhantes e ouro<sup>11</sup>, têm festas regadas a refrigerante e bolos confeitados<sup>12</sup>, e também tomam antidepressivos, fazem uso de acupuntura e florais de Bach (Segata 2011), possuem perfil no Orkut e são devotos de santos católicos (Brasil 2006b).

<sup>11</sup> Na reportagem do jornal *O Globo*, cujo o título era “Morre cadela da socialite Vera Loyola”, a manchete anunciava assim o acontecimento: “A pug ficou famosa depois de sua coleira de brilhantes ter sido doada um leilão da campanha Fome Zero, em 2003”. (Castro 2012).

<sup>12</sup> Ver a reportagem “Festa boa pra cachorro” de 27/10/1999. A manchete do artigo jornalístico dizia o seguinte “Garçons serviram em bandejas refrigerantes para cães no aniversário da cadela Pepezinha, da socialite Vera

Controlada a animalidade dos cães, tem-se acesso a seres extraordinários, tanto por suas virtudes humanas quanto pela disponibilidade com que as oferecem aos seus donos. Certos humanos, ao adotarem em suas casas um cachorrinho, ganham algo da humanidade que não seria possível encontrar com tal disponibilidade em nenhum outro ser. Assim, parece delinear-se uma continuidade nestas relações observadas entre donos de *pets* e seus cães com o humanismo clássico-exótico das sociedades aristocrático-burguesas que, parafraseando Lévi-Strauss, foi criado para privilegiados a partir de civilizações e espécies privilegiadas e, como todo privilégio, sua condição é a opressão e, no limite, a aniquilação do Outro<sup>13</sup>.

Os animais de estimação, como os cães aqui descritos, são humanizados com qualidades humanas, e mesmo, super humanas, mas não são reconhecidos como verdadeiramente humanos. Fato que não se deve a uma impossibilidade “real”, de que os animais não possam constituir em si tal condição, pois eles podem, como nos alertou Ingold (1995) e como vimos nas cosmologias ameríndias. Porém, e esta é a questão, seus donos não os permitem. Os animais de estimação são impedidos por seus donos de constituírem mundos próprios e, por isso, estão tristemente confinados a serem somente uma extensão dos humanos que os tutelam.

Deleuze & Guattari (1997), a propósito desta relação entre humanos e animais domesticados, observam que:

[...] os animais individuados, familiares familiares, sentimentais, os animais edipianos, de historinha, “meu” gato, “meu” cachorro; estes nos convidam a regredir, arrastam-nos para uma contemplação narcísica, e a psicanálise só compreende esses animais para melhor descobrir, por trás deles, a imagem de um papai, de uma mamãe, de um irmãozinho (quando a psicanálise fala dos animais, os animais aprendem a rir) (Deleuze & Guattari 1997: 21).

É possível sugerir que a extensão da humanidade dos donos aos seus cães pode ser tomada como uma contemplação narcísica. Isso porque, os animais não podem ser eles mesmos, ou outra coisa qualquer, mas somente arremedos de seus próprios donos que, então, os contemplam admirados por sua humanidade espelhada em um modelo reduzido e potencializado. Além do mais, a relação edipiana é estabilizada, blindada contra transformações. Os *pets* são *como se fossem* humanos para os humanos, seus donos, mas notem, é esta mesma relação que impede as estes animais um mundo, pois estes não são, do ponto de vista de seus donos, humanos para si mesmos.

Eles são, em suma, os “filhinhos” de uma “mãe” que têm para si e para seus animais uma ideia muito clara de como um humano deve ser, se portar e do que desejar. Então, nesse sentido, os cães são filhos de um tipo diferente, pois, para usar os termos da psicanálise, eles nunca matarão seus

---

Loyola” e prosseguem relatando a festa “Teve comes e bebes maravilhosos, decoração bem cuidada, lembrancinhas especiais, notas em colunas sociais, reportagens em jornais e revistas. Em busca da melhor foto, paparazzi subiram em árvores e alugaram varandas nos apartamentos vizinhos. Uma verdadeira caõfusão. O centro de todas essas atenções era Pepezinha, uma cachorra da raça japonesa chin, que completou 12 anos e ganhou uma festa tão disputada quanto o aniversário de Sasha, filha de Xuxa.” (IstoÉ 1999).

<sup>13</sup> Esta projeção poderia ser observada a partir de outras relações transespecíficas que não a da domesticação, por exemplo, na política exterminista de cães que vivem na rua, praticada em muitas cidades brasileiras, a pretexto do combate de zoonoses. A mesma sociedade que concebe a criação de cachorros como sendo gente e filho é aquela que os matam em série, enquanto política pública.

pais e nunca farão eles próprios suas escolhas, perpetuando o complexo edipiano, serão sempre tutelados e desresponsabilizados de si próprios. Os “filhinhos” estarão assim, no diminutivo, em uma extensão aprisionadora e desafortunada, projetada por seus donos ou “pais” até o último dia de suas vidas.

Lévi-Strauss reflete sobre a relação moderna com cães, a partir do exemplo do sistema de nomenclatura francesa:

[C]omo animais “domésticos”, [os cães] fazem parte da sociedade humana, aí ocupando um lugar tão humilde, que nós não sonharíamos, seguindo o exemplo de alguns australianos e ameríndios, chamá-los como humanos, quer se tratassem de nomes próprios ou de termos de parentesco. Muito ao contrário destinamo-lhes uma série especial: Azor, Médor, Sultão, Fido, Diana (este último, sem dúvida prenome humano mas primeiro conhecido como mitológico), etc, que são quase todos nomes de teatro formando uma série paralela em relação àqueles que usamos na vida corrente, vale dizer, nomes metafóricos (Lévi-Strauss 2006: 230).

Segundo o autor, a partir deste sistema de nomenclatura, cães são pertinentes à sociedade humana, apenas porque, sem vida social própria, fazem parte da nossa. Parte, no entanto, mínima de um todo humano, constituindo-se em uma extensão “humilde”.

Assim, temos três autores diferentes que, ao menos no aspecto elencado aqui, parecem se complementar. Deleuze e Guattari compreendem a relação com os “animais individuados” ou “animais edipianos” como uma contemplação narcísica dos donos que dessubjetiviza os animais eles mesmos. Lévi-Strauss, por sua vez, em um esforço comparativo, compreende esta relação com os animais domésticos a partir de um raciocínio classificatório, utilizando a expressão de *humanos metonímicos* para designar os cães que, nomeados com nomes não próprios aos humanos constituem parte da humanidade e não uma totalidade em si, não sendo pensados como uma sociedade autônoma<sup>14</sup>. Este tipo de relação com os animais domésticos ou edipianos, em especial os cães, parece característico às sociedades ocidentais quando, por contraste, desviamos o foco para, como sugere Lévi-Strauss, australianos e ameríndios.

\* \* \*

Os animais para os povos indígenas são seres capazes de experiências subjetivas próprias, não caudatárias aos humanos, como vimos na primeira parte deste artigo. Vale salientar, assim, que esta noção de seres não humanos autônomos, entre povos indígenas, ocorre mesmo no caso dos animais domesticados por eles. Sobre isso, Vander Velden (2010: 178) não concorda com os autores que compreendem o animal domesticado na Amazônia indígena como “um ser que perde sua subjetividade, tornando-se – porque *manso – fraco e inconsciente*, criatura que *perdeu sua força*

<sup>14</sup> Isso contrasta, por exemplo, segundo Lévi-Strauss (2006: 229), com as aves. Estes animais são evidentemente diferentes dos humanos, pois são ovíparos, alados, possuem bicos e penas e movem-se com privilégio. “Por isso, formam uma comunidade independente da nossa, mas que, em razão desta independência, aparece-nos como uma outra sociedade, homóloga àquela que vivemos”. Com efeito, as aves, distintamente dos cães, recebem nomes próprios aos humanos, ao menos na França, nomenclatura possível justamente pela diferença evidente entre as séries dos humanos e das aves. Esses animais, ao contrário, segundo Lévi-Strauss, podem ser pensados como *humanos metafóricos*.

*vital* e sua ‘*consciência de si*’”. A partir da criação e do tratamento conferido aos cachorros entre os Karitiana - povo indígena pertencente à família linguística Arikém, tronco Tupi, habitantes do estado de Rondônia - acessamos a noção indígena, e, mais especificamente, karitiana, que não encara os animais como “[...] sujeitos de direito tutelado, mas como pessoas morais e sociais plenamente autônomas” (Descola, 1998: 25). Sobre isso Vander Velden (2010: 178) comenta que:

Parece, então, que os animais de criação introduzidos experimentam, como os humanos, a progressão em seus *ciclos de vida*: bem-tratados e mimados quando juvenis (exatamente como as crianças), ao crescerem e se tornarem adultos passam a receber tratamento condizente com sua *maturidade*, o que inclui *autonomia e responsabilidade*; abre-se, também, a possibilidade de que sejam agredidos e mortos, uma vez que se relaxa a proteção que lhes era antes dispensada.

Se os donos de *pets* descritos acima compreendem seus cães como filhos que não crescem ou, nos termos de Deleuze e Guattari, animais edipianos, ou ainda, no termos de Lévi-Strauss, humanos metonímicos, os Karitiana, apesar de os compreenderem também como filhos, admitem seu amadurecimento. Os cães tornam-se progressivamente responsáveis para arcar com as expectativas e atribuições de se ser um adulto e de se ser pessoa. Os Karitiana, assim, não interrompem o desenvolvimento dos cães e nem os pensam como suas extensões, na medida em que eles por si próprios são plenamente capazes de possuir subjetividade. Neste caso, os cães, assim como os humanos, devem ser capazes de se alimentar, de cuidar dos seus filhos, de respeitar as regras de convivência social e de parentesco. Mas, como Vander Velden (2010) demonstrou em sua etnografia, isso é especialmente problemático, pois os cães adultos de estimação não cuidam dos seus filhos como deveriam, são imundos, ferozes e sexualmente promíscuos e, portanto, alvos constantes de censuras morais e duras repressões físicas pelos humanos da aldeia.

No tópico seguinte retorno à humanização dos animais, como uma projeção idealizada do que é a humanidade, em que se atribuí aos animais qualidades que deveriam ser atualizadas pelos humanos. Contudo, esta retomada articulará um novo contexto.

## **Primatólogos e o humanismo democrático**

Sá (2010), a partir de seu trabalho de campo, descreve uma situação, o abraço dos macacos muriquis em humanos, cujos significados foram transformados após pesquisas de primatólogos. Sobre isso:

Os abraços de mono deixam de ser simples gestos reativos e elevam-se à categoria de padrão comportamental da espécie. Junto com esta mudança na *qualidade* do abraço, parece ter seguido uma alteração na forma de ver o próprio mono-carvoeiro. Os estudos dos primatólogos não apenas ressignificaram os abraços como reavaliaram a imagem do muriqui. Índícios de uma sociedade *pacífica, não beligerante e não hierarquizada* formaram a opinião de diversos meios de divulgação científica e serviram de bandeira conservacionista e acadêmica em prol da especificidade do mono (Sá 2010: 181).

De acordo com o autor, antes da chegada dos primatólogos, os moradores locais da região onde se situam os muiquis estudados percebiam estes abraços como um comportamento de intimidação e hostilidade, em suma, predatórios. Até então era a agressividade que caracterizava os contatos entre humanos e primatas. No entanto, a bandeira conservacionista aliada à primatologia deslocou esta percepção ao descrever os muiquis por suas características pacíficas, não beligerantes e não hierarquizadas, impulsionando assim sua proteção.

Notemos que o humanismo destes biólogos diferencia-se do modo como os moradores locais da reserva compreendiam, ou compreendem, o comportamento dos muiquis, mas também, tentarei demonstrar, afasta-se dos modos aristocráticos e burgueses de conceber as relações transespecíficas, como no caso dos donos de *pets* de estimação.

Para os primatólogos, estes primatas são o que nossa sociedade ou espécie não é. Estamos diante de operações semelhantes aos do donos de *pets*, no entanto, há de se ressaltar um ponto importante de divergência, pois o humanismo, num caso, projeta uma sociedade democrática e não hierarquizada e, no outro, relações servis em que hierarquias e relações de poder estão deliberadamente mantidas. Além do mais, nessa comparação, os cientistas deslocam as projeções do âmbito individual e familiar, para um âmbito coletivo e social. Nesse sentido, os primatólogos conservacionistas, a partir de suas relações com os primatas, projetaram um ideal não hierárquico e pacífico.

Mas os primatólogos ainda que não estejam, neste caso, dizendo que os primatas são gente, eles estão caracterizando-os com qualidades potencialmente humanas que deveriam ser atualizadas pela humanidade. Em alguma medida, os primatas são pessoas, por projetar aquilo que nós, os humanos, deveríamos ser. No entanto, esta é só uma camada do problema, pois que tal projeção não se mantém estável. O relato do primatólogo Goodall, cuja narrativa foi analisada por Sá (2012), em outro de seus trabalhos, fornece-nos uma dimensão desta questão:

A violência intercomunitária e o canibalismo que ocorreram em Gombe, no entanto, eram registros inéditos, e esses acontecimentos mudaram para sempre minha visão da natureza dos chimpanzés. Durante muitos anos eu acreditei que os chimpanzés, ao mesmo tempo em que demonstravam semelhanças extraordinárias com os seres humanos, em vários sentidos, eram, no geral, bem mais “legais” do que nós. De repente, descobri que, sob certas circunstâncias, podiam ser igualmente brutais, que também tinham em sua natureza um lado obscuro. E isso doeu. É claro, eu sabia que os chimpanzés lutavam e se feriam de tempos em tempos. [...] Durante vários anos lutei para elaborar em meu íntimo esse novo conhecimento. Muitas vezes, quando eu acordava no meio da noite, quadros horríveis se desenrolavam espontaneamente em minha cabeça – Satan, com a mão em concha debaixo do maxilar de Sniff, para beber o sangue que brotava de um grande ferimento na cara dele; o velho Rudolf, normalmente tão gentil, pondo-se de pé para atirar uma pedra de dois quilos sobre o corpo prostrado de Godi; Jomeo arrancando um pedaço de pele da coxa de Dé; Figan atacando e esmurrando, repetidas vezes, o corpo trêmulo e ferido de Golliath, um de seus heróis de infância. E, possivelmente o pior de tudo, Passion banquetando-se com a carne do bebê de Gilka, a boca toda borrada de sangue, feito um desses vampiros grotescos das lendas infantis.

[...] Enquanto isso, ignorando por completo o tipo de preocupação que me causavam, os chimpanzés seguiam em frente com suas vidas (Goodall 1991: 121-122 apud Sá 2012: 82).

É interessante a clareza com que o primatólogo assume suas expectativas ao ver por anos semelhanças espelhadas entre chimpanzés e humanos, mas estendendo-as em forma de projeções positivas. Entretanto, Goodall sucumbe à outra versão da semelhança entre primatas e *homo sapiens*. É possível dizer que ele ao ver a violência primata percebe que os animais são pessoas e, ainda mais semelhantes a nossa sociedade, não porque eles estejam encarnando uma humanidade utópica, mas justamente aquela que ele critica. Trata-se aqui, como entre os cachorros de estimação, de uma imposição humana, tal como Sá (2012) comenta:

Tornar inteligível a mútua percepção, a participação, a intervenção e a experiência nessas relações, usualmente, significa culturalizá-las de uma forma em que a ação humana se encontra projetada sobre determinado objeto passivo. Aqui a antítese é renovada ao verificarmos que, mesmo dentro de um sistema naturalista, espera-se dos humanos uma ação impositiva de sua cultura monolítica sobre os não humanos. (Sá 2012: 82).

A “animalidade animal”, digamos assim, torna o animal não somente animal novamente, mas humano também, agora, no entanto, em sua versão não idealizada. Diferentemente dos relatos citados por Brasil (2006b), no caso dos primatólogos há a descrição de um exercício reflexivo que desemboca em uma espécie de “tomada de consciência”. A projeção dos primatólogos nos animais é intencionalmente controlada por meio de precauções e técnicas metodológicas da observação científica, na medida em que as descrições antropomórficas dos primatas são identificadas como um risco capaz de comprometer os objetivos da pesquisa (Sá 2012). Notemos que este controle não é simples diante de um jogo de posições que variam. Mas estas variações têm que ser controladas para que os primatólogos se saibam humanos, a despeito das identificações e projeções no Outro, no caso aqui, os primatas.

Parece que este esforço de diferenciação deliberada dos primatólogos produz um efeito compatibilizador, no sentido stratherniano (Strathern 2004; Soares-Pinto, s/d), que coloca em relação duas séries diferentes, humanos e não humanos, justamente por serem distintas. Sobre isso, observa a primatóloga Smuts:

Na linguagem que estou desenvolvendo aqui, o relacionamento com outros seres enquanto pessoas nada têm a ver com o fato de eles possuírem ou não características humanas. Tem a ver, isto sim, com o reconhecimento de que eles são sujeitos sociais, como nós, cuja experiência idiossincrática e subjetiva de nós desempenha o mesmo papel em suas relações conosco que a nossa experiência subjetiva deles desempenha em nossas relações com eles. Se eles se relacionam conosco como indivíduos, e nós nos relacionamos com eles como indivíduos, é possível para nós ter uma relação pessoal. Se qualquer uma das duas partes deixa de levar em conta a subjetividade social da outra, tal relacionamento fica impossibilitado. [...] Em outras palavras, quando um ser humano se relaciona com um indivíduo não humano como sujeito anônimo, mais do que como um ser com sua própria subjetividade, é o humano, e não o outro animal, que renuncia à pessoalidade (Smuts 2002:141-142 apud Sá 2012).

Levando em consideração Smuts, podemos descolar a noção de humano da de pessoa, os animais são (ou podem ser) pessoas para os primatólogos, mas não podem ser humanos. Sá (2012) comenta que intersubjetividade difere daquilo que chamamos de projeção por não referir-se à simples antropomorfização do animal ou zoomorfização do humano, mas por se tratar de um discurso em construção dialógica. Podemos assim reconhecer nos não humanos, como nos cachorros e primatas, capacidades agentivas, volitivas, e intencionalidades conscientes sem, por isso, conferir-lhes a “nossa” humanidade. Ao mesmo tempo, a relação possível entre humanos e não humanos não precisa ocorrer por torná-los seres de uma única natureza que compartilhamos igualmente. Este ponto é importante, pois parece tencionar um deslocamento que faz avançar o modo aristocrático-burguês ao democrático, deixando o humanismo alcançar o seu terceiro momento, o antropológico e democrático, que pretende uma espécie de reconciliação entre natureza e cultura, ao começar a reconhecer os animais eles mesmos.

\* \* \*

De qualquer forma, mesmo diante de negociações, podemos dizer que os multiculturalistas, ou, humanistas, continuam apegados à distinção natureza e cultura, mais propriamente a um modo específico da dinâmica desta, a saber, cultura em variação, que toma a forma da culturalização da natureza, ao custo de uma natureza única estável. Nesse sentido, contrapondo os modernos às cosmologias ameríndias, Descola (1998) analisa o movimento de proteção aos animais e dos ambientalistas, sugerindo que:

Proteger os animais outorgando-lhes direitos — ou impondo aos humanos deveres para com eles — é apenas estender a uma nova classe de seres os princípios jurídicos que regem as pessoas, sem colocar em causa de maneira fundamental a separação moderna entre natureza e sociedade. A sociedade é fonte do direito, os homens o administram, e é porque são condenadas as violências para com os humanos que as violências com relação aos animais se tornam condenáveis. Não é nada disso para numerosas sociedades pré-modernas, que, encarando os animais não como sujeitos de direito tutelado, mas como pessoas morais e sociais plenamente autônomas, se empenham tão pouco em estender-lhes sua proteção, quanto julgam desnecessário velar pelo bem-estar de vizinhos distantes. Decidir tratar a natureza com respeito e benevolência supõe que a natureza exista — e também, sem dúvida, que tenha sido primeiramente maltratada. Quando a natureza não existe sob a forma de uma esfera autônoma, a relação com os animais só pode ser diferente da nossa, e a questão sobre matar um animal só pode se colocar em termos muito distintos daqueles que nos são familiares. É isso que um desvio pela Amazônia poderia permitir estabelecer (Descola 1998: 25).

O mal entendido que ecologistas fazem a respeito de como os povos indígenas percebem a natureza pode ser potencialmente interessante para ver a relação que os próprios ecologistas e, em uma escala mais ampla, os modernos, estabelecem com o que eles entendem como natureza. Descola (1998) demonstra que os grupos engajados com os direitos e proteção aos animais, muitas vezes, estendem sua noção de natureza para os povos indígenas, pressupondo que eles constituam pontos de apoio óbvios às suas ideias e empreendimentos. O humanismo democrático, apesar de seus deslocamentos, ainda continua multiculturalista.

## Multiculturalismo contra o Multinaturalismo

A partir das etnografias com donos de *pets* e com primatólogos, enfatizei a posição humana dos animais, ou seja, a culturalização da natureza que estende humanidade a certos animais, como modo de variação cultural. Entretanto, seria possível apontar o multiculturalismo ou humanismo por sua outra face, a posição animal dos humanos que toma a forma da estabilização de uma natureza única. Para tanto, tenhamos em mente o contraste entre uma ontologia multiculturalista, que concebe a “unicidade da natureza contra a multiplicidade das culturas, sendo a natureza garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, e a cultura gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e do significado”; e a ontologia multinaturalista, “uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A cultura ou o sujeito seriam aqui a forma do universal; a natureza ou o objeto, a forma do particular” (Viveiros de Castro 2002a: 349, ver supracitado).

Nesse sentido, analisemos o que apontou Segata, por exemplo, ao supor uma igualdade moral, depreendida da expressão “os animais também são gente” que se vale de uma equivalência biológica, depreendida, por sua vez, da expressão “os humanos também são animais”. Segundo o autor (Segata 2011: 178):

Igualmente, o que vem como reflexão geral é aquilo que cabe na provocação de que a chave que aciona essas medidas se nutre da suposição de uma igualdade moral – a de que *os animais também são gente*. Mas o que eu procuro mostrar neste trabalho é que muitas dessas diretivas se valem de uma equivalência biológica – a de que *os humanos também somos animais*, ou seja, a crescente humanização dos animais não se nutre apenas de equivalências culturais, mas igualmente daquelas naturais, e a antropologia não pode ficar indiferente a isso.

Compreendo diferentemente o problema. Não me parece ser possível apontar um movimento de crescente de humanização dos animais, a partir somente dos donos de *pets*. Uma crescente humanização dos animais, além dos bichos de estimação, provocaria abalos mais radicais da distinção natureza e cultura que não se apresentaram nos dados etnográficos. Nesse sentido, a implicação mútua entre os *animais também são gente e humanos somos animais*, aponta justamente para o multiculturalismo em sua melhor forma, a saber, a manutenção firme da unicidade da natureza. Em suma, estender humanidade aos animais de estimação é, parece-me, uma versão da variação das culturas ao preço da unicidade da natureza.

Esta unicidade funciona como uma trava para o multiculturalismo que, mesmo quando pressionado, não permite, por exemplo, a humanização dos animais muito além dos *pets* ou de algumas espécies. Nesse sentido, Descola aponta que os direitos humanos dos animais alcançam somente alguns animais. Sobre esta discriminação:

Ninguém, assim, parece se preocupar com a sorte dos arenques ou dos bacalhaus, mas os golfinhos, que com eles são por vezes arrastados pelas redes de pesca, são estritamente protegidos pelas convenções internacionais. Quanto às medusas ou às tênia, nem mesmo os membros mais militantes dos movimentos de liberação animal parecem conceder-lhes uma dignidade tão consequente quanto a outorgada aos mamíferos e aos pássaros (Descola 1998: 4).

Assim, se há deslizamentos entre natureza e cultura, como vimos no caso dos donos de *pets*, eles são limitados e tomam a forma de uma concessão humana a certos animais. Os donos de *pets* são, por exemplo, os detentores “todos poderosos” da cultura e, os seus animais, não a possuindo de fato podem somente, em casos e contextos específicos, possuir de direito. Deduz-se analiticamente que quando os donos de cães dizem que os *pets* são gente é porque estes estão ascendendo à sua cultura, em uma concessão humana. Alguns animais, portanto, experimentam cultura, residualmente, quando os humanos estendem-na para eles.

Mas a despeito de tal dinâmica variável, no fundo, todos os humanos e todas as espécies animais compartilham uma única biologia. A democracia de uma natureza única continua unindo a todos pelo menos desde 1859 com *A Origem das Espécies* de Charles Darwin<sup>15</sup>, como demonstrou Chernela (2012). Esta concepção fica evidente, por exemplo, no relato de um farmacêutico entrevistado por Jean Segata (2011) sobre os medicamentos que manipulados em laboratório para cães com depressão:

Bem, Jean, tu sabes, na receita [em referência à indicação do medicamento a ser manipulado pela farmácia] não diz o que o sujeito tem, diz o que ele tem que tomar. É claro que a gente sabe para o que é, pois a gente já conhece os medicamentos – pela prática, acaba-se quase decorando composições e posologias. Agora, se diz lá, “para Alice”, eu não sei se “Alice” é uma moça, uma senhora ou uma cachorra. Tanto faz, é tudo igual: cachorro e gente é tudo igual; o medicamento deve funcionar e ponto. (Lucas, bioquímico e farmacêutico, julho e agosto de 2009) (Segata 2011: 189).

Cães e humanos, diferentes em quase tudo, são igualmente seres abordáveis pela biologia, dada a universalidade objetiva dos corpos e da substância, de tal modo que para o farmacêutico “é tudo igual”. O multiculturalismo está apoiado em sua contrapartida, a natureza, enquanto uma constituição biológica fundante, singular e comensurável. Os seres do mundo se encontram neste ponto. A invariável biológica demonstra que, no fundo, a humanidade é uma espécie entre outras e que não há nada em sua constituição, deste ponto de vista, que o distingue do restante dos animais. Como observou Chernela (2012), o humano como categoria que designa seres excepcionais, superiores e invencíveis é um artifício ideológico do pensamento ocidental. A cultura é assim uma estratégia colonizatória dos humanos para lidar com uma natureza excessivamente democrática. O mesmo, no entanto, ressalta-se, não ocorre para os indígenas, de tal modo que nos defrontamos aqui, talvez, com o mais fundamental limite *para* a comparação - que não é o limite *da* comparação - entre “nós” e “eles”.

Sobre isso, ver Viveiros de Castro (2008: 33):

Era possível perceber também que o tema mítico da separação entre humanos e não humanos, isto é, entre “cultura” e “natureza”, para usarmos o jargão consagrado, não significava, no caso indígena, a mesma coisa que em nossa mitologia evolucionista. A proposição presente nos mitos indígenas

<sup>15</sup> A noção de uma natureza única e democrática é, muito provavelmente, mais antiga que a formulação de Darwin. Minha preocupação, todavia, não é datar esta concepção, mas demonstrar sua importância, enquanto pressuposto epistemológico, para entender os registros etnográficos oferecidos aqui, independente de sua origem mais longínqua.

é: os animais eram humanos e deixaram de sê-lo, a humanidade é o fundo comum da humanidade e da animalidade. Em nossa mitologia e o contrário: os humanos éramos animais e “deixamos” de sê-lo, com a emergência da cultura etc. Para nós, a condição genérica é a animalidade: “todo mundo” é animal, só que alguns (seres, espécies) são mais animais que os outros: nós, os humanos, certamente somos os menos animais de todos e “esse é o ponto”, como se diz em inglês. Nas mitologias indígenas, muito ao contrário, todo mundo é humano, apenas alguns desses humanos são menos humanos que os outros. Vários animais são muito distantes dos humanos, mas são todos ou quase todos, na origem, humanos ou humanoides, antropomorfos ou, sobretudo, “antropológicos” isto é, comunicam-se com(o) os humanos.

Nota-se que, para os povos indígenas, os seres humanos e os seres não humanos são detentores de uma única cultura, mas variam entre si em natureza, na medida em que seus corpos diferem. Corpos que são, neste caso, conjuntos de afetos, afecções e potências, e não estrutura biológica. Assim entendido, corpos-natureza variam, não obedecem a um regime único e universal, e biologia, nesse sentido, não é o melhor modo de aferir qualquer igualdade entre, por exemplo, humanos e espíritos/animais. Ainda que (ou talvez por isso) os diferentes seres do cosmos possuam, em princípio, uma mesma cultura e, nesse sentido, uma alma e/ou subjetividade iguais. Trata-se, portanto, do multinaturalismo.

### Uma equivocação entre o perspectivismo e o humanismo democrático

Já a título das últimas considerações do artigo descrevo uma anedota que parece-me bastante ilustrativa das reflexões realizadas aqui. Durante o trabalho de campo, eu assisti com as crianças de uma aldeia baniwa o filme *Tainá – Uma aventura na Amazônia* que meu anfitrião, recém chegado da cidade, havia trazido para seus filhos. Em resumo, o filme trata das aventuras de Tainá e Catiti, ambas indígenas, contra traficantes não indígenas de animais. Elas atuam como guardiãs da floresta, contra as ambições destes homens brancos inescrupulosos. Catiti, a mais nova entre as duas personagens, encontra uma onça filhote que ela pensava ser órfã, adotando-a como seu xerimbabo. No entanto, Catiti descobre mais tarde, para seu desgosto, que a sua pequena onça de estimação não era órfã. Tainá, então, orienta sua pequena companheira que devolva o filhote à mãe onça. Esta é a cena que quero chamar à nossa atenção: a pequena Catiti ao encontrar a enorme mãe onça devolve a ela seu filhote. A mãe onça, então, comprazendo-se com o ato generoso de Catiti, comporta-se como um *poddle* adestrado, deitando e rolando no chão. A pequena indiazinha, por sua vez, sem hesitar afaga-lhe a barriga, para regozijo do grande felino. As crianças atentas e admiradas assistiam, frente ao *notebook*, esta cena, e uma delas, sete anos, filho do meu anfitrião, então, perguntou-me, “João, será que tem um cachorro dentro da onça?”

O filme ilustra a pretensa superação das dicotomias natureza/cultura e humanos/animais, por meio da projeção, no filme, de uma comunidade interespecífica de relações harmoniosas, de entendimento parcialmente mútuo, em uma única e mesma perspectiva, cujo domínio ainda é, por sua vez, humano. No filme, a onça, um dos mais notáveis predadores da Amazônia indígena, não é um xamã perigoso ou um guerreiro destemido, como vimos acima na história do caçador baniwa, mas um “*poddle*” dócil e brincalhão. Para o filme, as naturezas não variam e os animais não tem um ponto de vista próprio.

Meu pequeno amigo, não parece ter assistido a isso, pois ao visualizar a cena, viu na onça um cão em seu sentido radical, ou seja, não era *como* um cão, mas um cão de fato, apesar da aparência, pois era evidente, para ele, que aquele ser não poderia ser uma onça de verdade. Se os pajés trocam seu corpo e transformam-se em onça para atacar outros humanos, então, uma onça que rola e exhibe sua barriga em busca de afago só poderia ser um cachorro “vestido” de onça querendo brincar.

Sobre esta noção de roupa, pele e corpo, como envólucro de uma forma interna oculta, Viveiros de Castro, observou o seguinte:

A noção de “roupa” é uma das expressões privilegiadas da metamorfose — espíritos, mortos e xamãs que assumem formas animais, bichos que viram outros bichos, humanos que são inadvertidamente mudados em animais —, um processo onipresente no “mundo altamente transformacional” (Rivière 1995: 201) proposto pelas ontologias amazônicas [...] (Viveiros de Castro 1996: 117).

Para os Baniwa, as naturezas variam, porque os corpos variam, em um fundo onde todos são potencialmente gente. A questão que me foi feita a partir do filme *Tainá* revela uma equivocação indígena sobre os brancos humanistas, um ponto de vista multinaturalista sobre os multiculturalistas.

## Considerações finais

Para os Baniwa, vimos que a dualidade predador/presa é anterior à dualidade humanos/animais, mesmo porque a categoria animal, enquanto classificação taxonômica, não apresenta, entre eles, grande rendimento na tradução de seres genericamente não humanos. A comparação mostra que a oposição humanos/animais é muito mais relevante para os humanistas ou multiculturalistas do que para os multinaturalistas. Para estes últimos, a oposição corpo/alma, tal como predador/presa, se mostra também importante para lidar com as relações transespecíficas.

Sugeri a partir das reflexões a respeito dos *yóopinai* que manter um corpo humano é a chave para se manter vivo, enquanto humano. Pois quando o coração-alma, *ikaale*, é capturado pelos *itsirinai* ou *oleñanai* e levado aos seus mundos subterrâneos ou subaquáticos, a pessoa somente se manterá humana se seu corpo humano recuperar a alma. Por sua vez, a alma, caso não recuperada, passará a viver, enquanto *yóopinai* no mundo deles, se tornará um deles, seu corpo humano apodrecerá e um corpo *yóopinai* se estabelecerá. Por este motivo os xamãs, nos casos graves, buscam o coração-alma de seus pacientes nestes lugares chamados de *iarodatti*, antes que se efetive esta passagem-transformação. Acompanhamos, portanto, que, para os Baniwa, as naturezas variam, pois os corpos variam, em um fundo onde todos são potencialmente gente, ou seja, têm uma alma.

O multiculturalismo ou o humanismo se contrapõe a concepção de uma igualdade moral entre os seres dos cosmos, no sentido ameríndio de que todos - onças, peixes, calangos, carapanãs, adornos, penas e etc. - podem ter potencialmente uma alma, em um fundo de humanidade imanente. Assim, aponte que o humanismo expresso pelos donos de *pets* está em continuidade às formas aristocráticas e burguesas (cf. Lévi-Strauss), porque a projeção simbólica idealizada da humanidade (que deveria ser) nos animais de estimação ocorre por uma extensão bastante limitada do humano

(que são seus donos) a uma pequena porção da natureza, os *pets*. Esta contemplação narcísica por meio de animais edipianos projeta um modelo de relação servil nas relações transespecíficas.

Por sua vez, encontramos uma desestabilização da distinção natureza e cultura entre primatólogos. Nesse sentido, lembremos que Smuts, por exemplo, reconsidera a sua própria noção de humano, ao entender os primatas e os animais como pessoas, ainda que não humanos, desdobrando uma noção de intersubjetividade que não implica em antropomorfização ou zoomorfização, caminhando, por este meio, em direção aos animais eles mesmos. Mesmo que os relatos de Smuts e as análises de Sá não sejam representativos de toda a classe dos cientistas, biólogos e primatólogos, mas parece ser possível assinalar, com isso, uma negociação em curso nestes segmentos.

De qualquer forma, ainda que democrático, o humanismo se mantém dentro de seus limites e, por isso, a dinâmica entre natureza e cultura não parece substancialmente transformada. Assim, é possível traçar uma diferença entre multiculturalistas e multinaturalistas, e isso implica, por exemplo, que a formulação baniwa na qual os animais são *potencialmente* humanos não possui o mesmo sentido de quando os donos de *pets* ou os primatólogos enunciam que seus animais de estimação são *como se fossem* gente.

No caso dos cães de estimação, a humanidade não é um plano imanente, os animais somente podem acessar a humanidade que os humanos concedem, por meio da culturalização. Em contrapartida, os povos indígenas, ao contrário, não estão se esforçando para humanizar os animais, eles querem é, em certo sentido, desumanizá-los, pois sempre que os seres não humanos se revelam humanos, e eles sempre se revelam, os Baniwa, encontram-se em risco de morte.

## Referências

BRASIL, Samantha. 2006a. *Sobre homens e cães: um estudo antropológico sobre afetividade, consumo e distinção*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_. 2006b. “Festa boa para cachorro: relações entre humanos e não-humanos no ambiente urbano”. In: *Anais da 26ª Reunião Brasileira de Antropologia*, Porto Seguro.

CASTRO, Carolina O. 2012. “Morre cadela da socialite Vera Loyola: a pug ficou famosa depois de sua coleiras de brilhantes ter sido doada a um leilão da campanha Fome Zero, em 2003”. *O Globo*, Julho 2012. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/rio/morre-cadela-da-socialite-vera-loyola-5544240>>. Acesso em: 15 jun. 2013.

CHERNELA, Janet. 2012. “A species apart: ideology, science, and the end of life”. In: G. M. Sodikoff (ed.), *The anthropology of extinction: essays on culture and species death*. Bloomington: Indiana University Press. pp. 18-38.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 1997. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Ed. 54. (vol. 4).

DESCOLA, Philippe. 1998. “Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia”. *MANA*, 4(1):23-45.

ESTORNILOLO, Milena. 2012. *Laboratórios na floresta: os Baniwa, os peixes e a piscicultura no Alto Rio Negro*. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo.

GARNELO, Luiza. 2002. *Poder, hierarquia e reciprocidade: os caminhos da política e da saúde no Alto Rio Negro*. Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas.

\_\_\_\_\_. 2007. "Cosmologia, ambiente e saúde: mitos e ritos alimentares Baniwa". *História, Ciências, Saúde - Manguinhos*, 14:191-212.

GOLDMAN, Irving. 1963. *The Cubeo: Indians of the Northwest Amazon*. Urbana: University of Illinois Press.

HILL, Johnathan. 1993. *Keepers of the sacred chants: the poetics of ritual power in an Amazonian Society*. Tucson: University of Arizona Press.

HUGH-JONES, Christine. 2013 [1979]. *Desde el río de leche: procesos espaciales y temporales en la Amazonia noroccidental*. Bogotá: Editorial Universidad Central.

HUGH-JONES, Stephen. 1979. *The palm and the pleiades*. Cambridge: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_. 2015. "A origem da noite e por que o sol é chamado de 'folha de caraná'". *sociologia&antropologia*, 5(3):659-697.

INGOLD, Tim. 1995. "Humanidade e animalidade". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 28(10):39-54.

ISTOÉ. 1999. "Festa boa pra cachorro: garçons serviram em bandejas refrigerantes para cães no aniversário da cadela Pepezinha, da socialite Vera Loyola". Disponível em: <[http://www.istoe.com.br/reportagens/30161\\_FESTA+BOA+PRA+CACHORRO](http://www.istoe.com.br/reportagens/30161_FESTA+BOA+PRA+CACHORRO)>. Acesso em: 15 jun. 2013.

JACKSON, Jean. 1983. *The fish people: linguistic exogamy and Tukanoan identity in Northwest Amazonia*. New York: Cambridge University Press.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1993a [1993]. "Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem". In: \_\_\_\_\_. *Antropologia Estrutural II*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro.

\_\_\_\_\_. 1993b [1993]. "Respostas a pesquisas jornalísticas". In: \_\_\_\_\_. *Antropologia Estrutural II*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro.

\_\_\_\_\_. 2006 [1962]. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Papirus.

MATOS, Marcos. (s/d). *Mitológicas: floresta de signos*. Não publicado.

MARTINI, André. 2012. "O retorno dos mortos: apontamentos sobre a repatriação de ornamentos de dança (basá busá) do Museu do Índio, em Manaus, para o rio Negro". *Revista de Antropologia*, 55(1).

RAMIREZ, Henri. 2001. *Dicionário Baniwa-Português*. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas.

RIVAS, Vigico. 2004. *A piracema hoje: uma nova compreensão deste fenômeno*. Monografia, Escola Indígena Baniwa e Coripaco (EIBC) Pamáali.

SÁ, Guilherme. 2006. *No mesmo galho: ciência, natureza e cultura nas relações entre primatólogos e primatas*. Tese de Doutorado, Museu Nacional.

\_\_\_\_\_. 2010. “Abraços de mono”: elos perdidos e encontros intersubjetivos em etnografia com primatólogos no Brasil. *Mana*, 16(1):179-211.

\_\_\_\_\_. 2012. “Outra espécie de companhia: Intersubjetividade entre primatólogos e primatas”. *Anuário Antropológico*, 2011-II:77-110.

SEGATA, Jean. 2011. “Os cães com depressão e os seus humanos de estimação”. *Anuário Antropológico*, 1: 25-60.

\_\_\_\_\_. 2012. *Nós e os outros humanos, os animais de estimação*. Tese de Doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina.

SOARES-PINTO, Nicole. (s/d). Entre comparáveis e compatíveis: uma resenha de *Partial Connections*. Não publicado.

STRATHERN, Marilyn. 2004 [1991]. *Partial connections*. Oxford: Altamira Press.

VANDER VELDEN, Felipe. 2010. *Inquietas companhias: sobre os animais de criação entre os Karitiana*. Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas.

VIANNA, João. 2012. *De volta ao caos primordial: alteridade, adoecimento, indiferenciação entre os Baniwa*. Dissertação de Mestrado, Universidade de Federal do Amazonas.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana*, 2(2):115-144.

\_\_\_\_\_. 2002a. *A inconstância da alma selvagem, e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify. pp. 345-399.

\_\_\_\_\_. 2002b. “O nativo relativo”. *Mana*, 8 (1):113-148.

\_\_\_\_\_. 2006. “A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos”. *Cadernos de Campo*, 14-15: 319-338.

\_\_\_\_\_. 2008. *Encontros*. Organização de Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue.

WAGNER, Roy. 2010. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.

WRIGHT, Robin. 1998. *Cosmos, self, and history in Baniwa religoin: for those unborn*. Austin: University of Texas Press.

Recebido em Julho 27, 2014

Aceito em Março 28, 2016