



Revista de Antropologia da UFSCar

jan./jun. 2015 | v. 7, n. 1

ISSN: 2175-4705

Dossiê

Animalidades Plurais

Artigos

Rane Willerslev

Oriol Beltrán & Ismael Vaccaro

Caetano Sordi

Luis Costa

Frederic Kéck

Graciela Froehlich

João Jackson Viana

Marilyn Cebolla Badie

Florent Kohler

Daniel Vaz Lima

Luna Castro Pavão

Pedro Santos

Miguel Aparicio

Caderno fotográfico

Ariane Zambrini



Editores

Felipe Vander Velden
Ion Fernández de las Heras

Comissão Editorial

Amanda Villa
Guilherme Boldrin
Jorge Mattar Villela
Lucas Alexandre Pires
Marcos Vinícius Guidotti Silva
Paula Bolonha
Paula Sayuri Yanagiwara
Victor Hugo Kebbe

Universidade Federal de São Carlos

Reitor: Prof. Dr. Targino de Araújo Filho
Vice-Reitor: Prof. Dr. Adilson Jesus Aparecido de Oliveira

Centro de Educação e Ciências Humanas

Diretor: Profa. Dra. Wanda Aparecida Machado Hoffmann
Vice-Diretor de Centro: Prof. Dr. Arthur Autran Franco de Sá Neto

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Coordenador: Prof. Dr. Geraldo Andrello
Vice coordenador: Jorge Mattar Villela

Projeto gráfico e editoração

Ion Fernández de las Heras

Autor da capa

Ion Fernández de las Heras

Imagem da capa

Onça Pintada, Mariëlle Videler, 2012-2013, Cortesia: Lumen Travo Gallery, Amsterdam.

Nominata de pareceristas

Carlos Sautchuk (UnB)
Flávia Rieth (UFPEL)
Uirá Garcia (Unifesp)
Andréa Osório (UFF)
Bernardo Lewgoy (UFRGS)
Martha Célia Ramirez-Gálvez (UEL)
Francisco Pazzarelli (Universidad Nacional de Córdoba)
Felipe Sússekind (PUC-Rio)
Jean Segata (UFRGS)
Álvaro Banducci Jr. (UFMS)
Joana Miller (UFF)

María Celeste Medrano (Universidad de Buenos Aires)
Flávio Leonel Abreu da Silveira (UFPA)
Natacha Simeí Leal (UNIVASF)
Guilherme José da Silva e Sá (UnB)
Túllio Dias Silva Maia (UFSCar)
Lady Selma Albernaz (UFPE)
Miriam Adelman (UFPR)
Antonio Guerreiro Jr. (Unicamp)
Edilene Coffacci de Lima (UFPR)
Marília Flóor Kosby (UFRGS/UFPEL)
Carmen Silvia Andriolli (UFRRJ)

 Revista de
@ntropologia
da UFSCAR

Sumário

Dossiê Animalidades Plurais

- 7 **Apresentação ao Dossiê**
Felipe Vander Velden
- 17 **A Antropologia está levando o animismo a sério demais?**
Rane Willerslev
- 37 **Animais selvagens convertidos em sujeitos políticos: a gestão pública da fauna nos Pirineus**
Oriol Beltran; Ismael Vaccaro
- 59 **Guerra ao javali: invasão biológica, feralização e domesticação nos campos sulinos**
Caetano Sordi
- 78 **Comendo animais entre os Kanamari da Amazônia ocidental**
Luiz Costa
- 97 **As relações homens/animais em Lévi-Strauss**
Frédéric Keck
- 108 **Trabalhar os animais, trabalhar *com* os animais: reflexões etnográficas sobre bem-estar animal em fazendas de criação de gado de corte**
Graciela Froehlich
- 126 **Entre donos de *pets*, primatólogos, caçadores e xamãs baniwa: algumas comparações acerca do humano e não humano**
João Vianna
- 150 **La importancia del pecari labiado o *kochi* en la sociedad mbya-Guarani**
Marilyn Cebolla Badie

- 170 **Antropologia e etologia: uma abordagem conceitual**
Florent Kohler
- 193 ***“O cavalo é quem te dá as dicas”*: uma etnografia da relação entre domadores e cavalos no pampa brasileiro**
Daniel Vaz Lima
- 211 ***Volteios e ziguezagues*: uma leitura antropológica sobre o vínculo animal-humano na Equoterapia**
Luna Castro Pavão
- 230 **Algumas questões relativas ao encaminhamento de cães e gatos para adoção**
Pedro Santos
- 248 **As duas velocidades na floresta de Kohn**
Miguel Aparicio

Resenha

- 258 **CASSIDY, Rebecca (ed.). 2013. *The Cambridge Companion to Horseracing*. New York: Cambridge University Press. 256 pp.**
Renan Martins Pereira

Caderno de imagens

- 263 ***“Do bode tudo se aproveita”***
Ariane Vasques

Dossiê
Animalidades Plurais

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 recrudesce 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 zoológicamente, 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.
- LATOURETTE, 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.

A Antropologia está levando o animismo a sério demais?

Is Anthropology taking animism too seriously?

Rane Willerslev

Professor do Department of Anthropology
Aarhus University – AU

E-mail: rawi@cas.au.dk

Resumo

De que modo podemos levar o animismo indígena a sério, no sentido proposto por Viveiros de Castro? Neste artigo, apresento este desafio para todas as grandes teorias do animismo, de Taylor e Durkheim, passando por Lévi-Strauss e chegando a Ingold. Em seguida, proponho uma comparação entre a descrição do ambiente social cínico do capitalismo avançado, proposta por Žižek, em que a ideologia como “falsa consciência” perdeu sua força, e os Yukaghirs na Sibéria, para quem ridicularizar os espíritos é parte integral do jogo da caça. Todos sabem que, em suas atividades, estão seguindo uma ilusão, mas ainda assim continuam a segui-la; todos têm uma irônica autoconsciência que os leva a não tomar o etos dominante por seu valor de face. Isso me leva a sugerir uma alternativa: talvez tenha chegado a hora da antropologia deixar de levar o animismo muito a sério.

Palavras-chave: animismo; caça do urso; história da religião; ideologia; brincadeira; Yukaghir.

Abstract

How do we take indigenous animism seriously in the sense proposed by Viveiros de Castro? In this article, I pose this challenge to all the major theories of animism, stretching from Tylor and Durkheim, over Lévi-Strauss to Ingold. I then go on to draw a comparison

¹ Este artigo é baseado em Willerslev, R. 2013. “Taking Animism Seriously, but Perhaps not too Seriously?” *Religion and Society*, 4: 41-57. A R@u agradece a Ruy Blanes, editor do periódico *Religion & Society*, à Martha Hoffmann, Editorial and Production Manager da Berghahn Journals, e ao autor, por permitirem e incentivarem a tradução e publicação do artigo no Brasil.

between Žižek's depiction of the cynical milieu of advanced capitalism in which ideology as "false consciousness" has lost force and the Siberian Yukaghirs for whom ridiculing the spirits is integral to their game of hunting. Both know that, in their activity, they are following an illusion, but still they go along with it; both are ironically self-conscious about not taking the ruling ethos at face value. It makes me suggest an alternative: perhaps it is time for anthropology not to take indigenous animism too seriously.

Keywords: animism; bear hunting; history of religion; ideology; joking; Yukaghir.

Na Antropologia Social, temos visto um desenvolvimento que se distancia do chamado "velho animismo", no sentido tradicional de Edward B. Tylor, em direção ao que Graham Harvey (2005: xi) recentemente denominou de "novo animismo." Central às abordagens dos intelectuais do novo animismo é sua tentativa de levar o animismo "a sério" (Harvey 2005: xv; Ingold 2000: 42; Willerslev 2007: 181-91; Viveiros de Castro 2011: 131). O que devemos entender por esta noção fundamental de levar algo "a sério"? Em geral, tal permanece não esclarecido ou, como Matei Candea (2011: 146) corretamente aponta, "o valor moral de se 'levar a sério' tem frequentemente sido mais claro do que seu significado exato." No entanto, um acadêmico em particular, o antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro, deu à frase "levar a sério" um conteúdo teórico bastante preciso, endossando uma visão com consequências abrangentes para a Antropologia. Viveiros de Castro (2011: 130-31) se opõe a algo que ele considera ser uma forte corrente etnocêntrica em boa parte da filosofia ocidental. Ele contesta particularmente o confessado antirrelativismo do influente filósofo americano Richard Rorty (1991: 29), que se recusa a levar a sério ideias que são muito distantes daquelas dos intelectuais ocidentais liberais². Com talento retórico, Viveiros de Castro (2011: 145; grifo do autor) define a Antropologia em termos exatamente opostos, isto é, "levando a sério aquilo que os intelectuais não conseguem levar a sério". Ele define o fundamento da Antropologia desta maneira:

Antropologia é alteridade que permanece alteridade ou, melhor, que se torna alteridade, visto que a Antropologia é uma prática conceitual cujo objetivo é fazer a alteridade revelar seus poderes de alternância [...]. A Antropologia é alteridade que *devém*³ alteridade [...]. [Esta] fórmula é minha e sugere a maneira adequada de levar a vida — A nossa tanto quanto qualquer outra — a sério.

O que Viveiros de Castro quer sugerir nesta passagem, que está longe de ser autoexplicativa? O que ele indica é a "descolonização do pensamento." Antropólogos precisam levar a sério o que os povos indígenas levam a sério, não como um meio para exotizá-los como sendo, de alguma forma, mais inteligentes ou sábios que os filósofos ocidentais. Também não se trata de ética: respeitar outras culturas. Ao invés disto, precisamos levar o animismo indígena a sério, de modo

² A citação completa de Rorty à qual Viveiros de Castro se opõe é a seguinte: "Nós, intelectuais liberais ocidentais, devemos aceitar o fato de que nós temos que começar de onde nós estamos, e isso significa que há muitas visões que simplesmente não podemos levar a sério" (Rorty 1991: 29).

³ *Becomes*, no original (Nota da Tradução).

a alterar nossas próprias maneiras de pensar. Levar algo a sério, no entendimento de Viveiros de Castro, é um empreendimento criativo e instigante, que pode potencialmente levar a novas compreensões sobre a própria questão do que constitui a vida.

A princípio, isso pode parecer trivial. Afinal, dizemos a nós mesmos e aos nossos estudantes que a Antropologia possui um princípio que nunca podemos perder de vista. Este princípio foi celeberramente apreendido por Bronislaw K. Malinowski (1922: 25, grifo do autor): “Compreender o ponto de vista nativo, sua relação com a vida, *sua* visão de *seu* mundo”. Se este é o princípio básico da Antropologia, ele é de fato radical. Não é exatamente uma surpresa, portanto, que ele seja raramente concretizado. Isto não é menos verdadeiro em relação ao estudo do animismo, que é um dos conceitos antropológicos mais antigos, se não o primeiro. Como mostrarei adiante, antropólogos buscaram, em grande medida, neutralizar o desafio que o animismo indígena apresenta aos nossos próprios modos de pensar, ao reduzi-lo a uma “epistemologia falsa” (Bird-David 1999). Nesse sentido, o artigo de Viveiros de Castro pode ser lido como uma espécie de manifesto, encorajando a Antropologia a retornar ao seu princípio ortodoxo. Isso equivale ao que Amiria Henare, Martin Holbraad e Sari Wastell (2007: 7-10) têm chamado de “revolução silenciosa” contra o axioma antropológico atualmente dominante, segundo o qual as pessoas podem possuir diferentes perspectivas, mas em última instância habitam o mesmo mundo, o que é essencialmente o leitmotif do relativismo cultural. O que a Antropologia realmente deveria ser, sugerem os autores — e aqui eles estão de acordo com Viveiros de Castro —, é sobre revirar nossas próprias pressuposições de modo a abrir espaço para imaginar a possibilidade de pessoas habitando uma multiplicidade de mundos. Se então, por exemplo, os povos indígenas nos dizem que há coisas como “pessoas não-humanas” (Hallowell 1960: 36), o exercício antropológico não seria sobre traduzir a ideia de pessoas não humanas em conceitos que já conhecemos, mas sim sobre revirar nossos próprios pressupostos sobre a pessoa para tornar possível que imaginemos como pessoas *neste* mundo realmente incluem tanto humanos como não humanos. É esta noção de levar a sério que, acredito, Viveiros de Castro defende, quando ele afirma que a “Antropologia é alteridade que devém alteridade”. Levar o animismo a sério não é alguma forma frouxa de tolerância generalizada como no relativismo cultural, onde todas as culturas são simetricamente iguais. Em vez disso, levar o animismo a sério requer que nós não possamos levar outras visões a sério, especialmente o que está “próximo ou dentro de nós” (Viveiros de Castro 2011: 133), o que inclui nossas próprias ideias de senso comum sobre o que a vida implica. Somente pelo retorno da Antropologia, nesse sentido radicalizado, para seu princípio originário de levar a sério “o ponto de vista nativo e compreendendo sua visão de seu mundo” (Malinowski 1922: 25), que nossa disciplina se torna “uma prática conceitual cujo objetivo é fazer a alteridade revelar seus poderes de alternância” (Viveiros de Castro 2011: 145).

Enquanto essa nova ortodoxia aparenta ser o que a Antropologia tem aguardado, não exigindo, deste modo, nenhum comentário crítico adicional, comeci a questionar os fundamentos empíricos a partir dos quais os estudos do assim chamado “novo animismo” tentam superar uns aos outros em levar seus informantes a sério. Mais concretamente, passei a questionar se a seriedade realmente está no cerne do animismo. Talvez o caso seja exatamente o oposto, no sentido de que possa ser descoberto que, subjacente às cosmologias animistas, haja uma força do riso, uma distância irônica; fazer troça dos espíritos, o que sugere que o animismo indígena não deve realmente ser levado a sério. Penso que estamos encarando, aqui, um problema fundamental, porém um tanto negligenciado, e procurarei explorá-lo adiante neste artigo.

Por ora, irei discriminar, a título de verificação, alguns modelos antropológicos de explicação do animismo na longa história do seu estudo. O enigma do animismo ao subverter o mesmo em outro: animais tornando-se humanos, humanos tornando-se animais, e uma classe de espíritos transformando-se em outra, tem, como veremos, colocado, e continua a colocar, desafios fundamentais ao pensamento intelectual ocidental, com seu extenso legado de separar humano de animal, realidade de fantasia e, sobretudo, natureza de cultura. Discutindo esses modelos antropológicos, não tento esboçar uma cronologia de todo o debate sobre o animismo na Antropologia, que é vasto e impossível de ser tratado aqui. Ao invés disso, meu objetivo é mostrar como antropólogos, em vários momentos e de várias maneiras, têm tentado enfrentar o “problema” do animismo com, poderíamos acrescentar, sucesso explicativo variável.

A tradição tayloriana: animismo como ilusão

E. B. Tylor, frequentemente considerado o pai fundador da Antropologia, foi o primeiro a tornar o termo “animismo” conhecido entre os estudiosos em geral. O animismo foi, para Tylor, uma doutrina da alma que “forma o alicerce da Filosofia da Religião, desde aquela dos selvagens até a dos homens civilizados” (Tylor 1929a: 426). Em outras palavras, o animismo não era somente o estágio primordial na evolução do pensamento religioso; o elemento-chave da alma continua a estar presente em todas as religiões, daí sua bem conhecida definição mínima de religião como “crença em Seres Espirituais” (Tylor 1929a: 424). É importante notar que o interesse de Tylor na religião “primitiva” era mais do que puramente acadêmico. Tendo sido criado como um quacre, ele tinha, na época em que escreveu seus famosos dois volumes de *Primitive Culture*, se tornado não apenas um descrente comum, mas um ateu militante. Como E. E. Evans-Pritchard escreveu, Tylor “buscou, e encontrou, na religião primitiva, uma arma que poderia, [ele] pensava, ser usada com efeito mortal contra o cristianismo” (Evans-Pritchard 1965: 15). Esta correlação de religião com ilusão tem sido, como veremos, talvez o aspecto predominante do legado de Tylor.

Embora Tylor, assim como seu protegido vitoriano e eduardiano James Frazer (1976, 1931: 242), descrevesse povos indígenas utilizando termos que hoje consideramos ofensivos, como “selvagem”, “primitivo” e “bruto”, e até tenha comparado seus modos de pensamento com os de crianças ocidentais (Tylor 1929a: 478), seu argumento essencial era de que o animismo era uma maneira racional de pensar sobre o mundo (Tylor 1929a: 500). Povos “primitivos”, Tylor argumentava, eram seres sensíveis e suas inferências, desde eventos empíricos e fenômenos naturais até almas sobrenaturais, espíritos e afins, eram tanto válidas quanto lógicas, dada sua carência de conhecimento científico. O animismo seria essencialmente uma “filosofia mágica” sobre o funcionamento da natureza, semelhante a uma teoria científica, mas fundamentado em enganos (Tylor 1929a: 500-501). Seria baseado na “associação de ideias”, uma capacidade que Tylor enxergou como estando “na própria fundação da razão humana” (1929a: 116). Porém, disse Tylor, ao invés de mover do fato ao pensamento, das coisas à imagem, como nas ciências ocidentais, o “filósofo primitivo” inverteu o fluxo, “assim confundindo uma conexão ideal com uma conexão real” (1929a: 116). Por esta razão, o “animismo fala da imputação de uma alma [...] a aquilo que, empiricamente, não tem nenhuma” (Stringer 1999: 552), e Tylor passou a especular como o filósofo primitivo chegou a essa ideia errônea. Ele sugere que reflexões sobre certas experiências como a morte, transe, visões e, sobretudo, sonhos sobre os mortos, tenham levado a uma crença na existência de “almas-fantasmas”, uma convicção que foi então estendida

para explicar também a causalidade em toda a natureza, de modo que todo o universo tornou-se dotado de almas animadas (TYLOR 1929b: 356).

Tylor, assim como a maioria dos chamados “antropólogos de gabinete” de sua época, tornou-se objeto de ridículo para as gerações seguintes de antropólogos (Leach 1966: 560). Alfred R. Radcliffe-Brown famosamente apelidou o modo de argumentação deles de “se-eu-fosse-um-cavalo”⁴ (citado em Downie 1970: 42), e Evans-Pritchard (1965: 25) o comparou à criação de mitos: uma fábula como a “Como o Leopardo Adquiriu Suas Pintas”⁵. De fato, um grande problema com as especulações acerca do animismo e as origens de outros fenômenos religiosos foi que elas não passavam disso: especulações. Sem serem baseadas nem em trabalho de campo nem em outros tipos de pesquisa empírica, elas criavam teorias fundadas em uma curiosa mistura de sentimentos evolucionistas e fontes etnográficas secundárias, de qualidade frequentemente variável, fornecidas por missionários, administradores, viajantes e outras pessoas da administração colonial (ver Frazer 1931: 244-247; e a crítica de Evans-Pritchard 1965: 6). Se realmente suas especulações eram ou não o que os povos indígenas tinham em mente, ou o que poderiam reconhecer como forças reais por trás de suas convicções animistas, isso não estava em questão. Pelo contrário, argumentava-se que os “primitivos” não compreendiam os fundamentos reais de suas próprias convicções, e o trabalho do antropólogo era explicar, ou melhor, corrigir, suas explicações errôneas e substituí-las pelas suas próprias. Como coloca Frazer (1931: 3) em uma palestra ao Anthropological Institute of Great Britain and Ireland por volta de cem anos atrás:

Deve ser observado que as explicações que eu forneço sobre muito dos seguintes costumes não são explicações oferecidas pelas pessoas que os praticam. Algumas vezes, as pessoas não dão explicações sobre seus costumes, outras (muito mais frequentemente) dão uma explicação errada.

Embora questões sobre as origens da religião e o quadro evolucionista em que estas questões eram colocadas tenham deixado de interessar, há tempos, as principais correntes da Antropologia Social, Tylor e Frazer tiveram sucesso em estabelecer uma visão sobre a religião em geral, e a religião “primitiva” em particular, como expressão de um mero erro, uma ilusão. Esta visão fixou-se na Antropologia desde então. Evans-Pritchard tece um argumento interessante a respeito disso. Como praticante católico que era, ele estava bem ciente de que interpretações naturalísticas e psicológicas, como aquelas de Tylor e Frazer, só poderiam tornar inválidas crenças teístas (Morris 1987: 92). Sua monografia meticulosamente detalhada sobre a religião Nuer (Evans-Pritchard 1956) foi escrita precisamente para conduzir a Antropologia para longe do velho dogma da religião como ilusão. No entanto, Evans-Pritchard não conseguiu desviar da mesma armadilha. Embora tenha evitado reduzir as crenças espirituais dos Nuer a uma aberração intelectual, ele as explicou em termos de significado e função social. O resultado foi praticamente o mesmo de antes: o animismo não é o que ele pretende ser, mas se baseia em uma concepção errada da realidade. Este exemplo nos dá uma ideia do quão difícil é para os antropólogos levarem o animismo a sério no sentido

⁴ Do inglês “If I were a Horse”. Trata-se de uma metáfora para um tipo de argumentação baseada em se imaginar no lugar do outro e, a partir daí, elaborar especulações sobre como seria a realidade e o pensamento desse outro, sem a necessidade de uma pesquisa empírica para tal (Nota da Tradução).

⁵ Referência ao conto “How the leopard got his spots” do livro “Just So Stories”, coletânea de fábulas do autor britânico Rudyard Kipling, publicada em 1902 (Nota da tradução).

sugerido por Viveiros de Castro. Mesmo se nós deliberadamente tentemos nos distanciar de “onde estamos”, e nos aproximarmos das pessoas que estamos estudando, nós continuaremos retornando à coisas que, como já explicado, estão “próximas ou dentro de nós” (Viveiros de Castro 2011: 133).

A tradição evolucionista e psicologista de Tylor e Frazer não foi completamente extinta, no entanto. Ela teve um recente renascimento no trabalho de Steward E. Guthrie (1993, 1997). Procurando uma solução para a questão de porquê criaturas vivas, de sapos a seres humanos, animam o mundo à sua volta e o fazem de forma tão penetrante, Guthrie (1997: 55-56) emprega um “modelo cognitivo e da teoria dos jogos”, sugerindo que o pensamento animista é “pré-programado” em nossa composição hereditária através da seleção natural, por já ter provado ser útil à sobrevivência em um mundo incerto:

Diante da incerteza crônica sobre a natureza do mundo, supor que alguma coisa ou evento é semelhante ao humano ou possui uma causa humana constitui uma boa aposta. É uma aposta porque, em um mundo complexo e ambíguo, nosso conhecimento sempre é incerto. É uma boa aposta porque, se estivermos corretos, ganhamos muito pela identificação correta, ao passo que, se estivermos errados, geralmente perdemos pouco.

Quão útil é esse modelo para se levar o animismo a sério? Nem um pouco, eu me ousou dizer. Se é verdade que a incerteza é o que impulsiona o pensamento animista, por que é então que, quanto mais regular e proximamente nos engajamos com as coisas, e menos incertos nós ficamos sobre elas, mais nos inclinamos a ver nelas qualidades de pessoas? Alfred Gell (1998: 18-19) toca precisamente neste tema, quando ele descreve como ele se relaciona com seu carro:

Eu possuo um Toyota. [...]. Na minha família, esse Toyota tem um nome pessoal, Toyolly, ou simplesmente “Olly”. Meu Toyota é confiável e atencioso; ele só apresenta defeitos relativamente menores em momentos que ele “sabe” que não resultará em nenhum grande inconveniente. Se por acaso, Deus me livre, meu Toyota quebrar no meio da noite, longe de casa, eu tomaria isso como um ato de grosseira traição pelo qual eu consideraria o carro pessoalmente e moralmente culpado, não a mim ou à oficina mecânica que o conserta. Racionalmente, eu sei que tais sentimentos são um tanto bizarros, mas eu também sei que 99 por cento dos(as) proprietários(as) de carro atribuem personalidades a seus carros da mesma maneira que eu. [...]. [C]om efeito, essa é uma forma de “crença religiosa (animismo veicular)”.

Apenas essa citação já coloca um grande desafio à teoria de Guthrie. Podemos nos perguntar: o que as atribuições de agência pessoal pelos(as) proprietários(as) a seus carros tem a ver com uma “boa aposta” de sobrevivência em termos evolucionistas? Absolutamente nada! O “modelo cognitivo e da teoria dos jogos” de Guthrie não possui poder explanatório quando se trata de explicar esse tipo de animismo cotidiano que todos nós, de fato, praticamos habitualmente, quando atribuímos personalidade a dispositivos mecânicos. Além do mais, Guthrie enfrenta o mesmo problema de Tylor e Frazer em que ele não consegue explicar por que este animismo cotidiano não apenas sobrevive, mas até mesmo floresce, dentro de nossa própria civilização cientificamente iluminada. Se reconhecermos retrospectivamente que nossas interpretações animistas de carros e computadores estão incorretas, por que, então, continuamos a cometer esses erros repetidamente?

Precisamos assumir que o animismo desapareceria frente aos fatos científicos objetivos e a nossas explicações racionais. Porém, ele não desaparece.

De fato, se parece que Tylor, Frazer e outros seguidores da tradição evolucionista ofereceram apenas poucas contribuições que podem nos ajudar a levar o animismo a sério⁶, então, o que dizer da outra grande tradição de estudo da religião “primitiva”, aquela da Antropologia Simbólica? O termo “Antropologia Simbólica” certamente falha em diferenciar os variados escritos abrangidos por este campo, mas utilizo-o aqui, muito esquematicamente, para fazer referência a um conjunto de teorias que identificam o pensamento animista como inerentemente metafórico ou simbólico, sendo gerado pela sociedade humana. Embora essa tradição a princípio pareça ser bem mais respeitosa com o pensamento indígena, ela aponta, como veremos, grosso modo, para a mesma conclusão, ou seja, que o animismo é uma operação mental errônea.

A tradição durkheimiana: o animismo como simbólico

Permitam-me começar com quatro citações, retiradas de diferentes estudos antropológicos sobre animismo, que se estendem da metade da década de 1960 à metade dos anos 90.

Primeiro, a clássica etnografia de Edmund Leach (1965: 182, grifo nosso) sobre a religião dos Katchin na Alta Birmânia:

Nats [espíritos] são, em última análise, nada além de maneiras de descrever as relações formais que existem entre *peessoas reais* e *grupos reais* na sociedade Katchin.

Adrian Tanner (1979: 136, grifo nosso) descreve a relação dos índios Mistassini Cree (no Canadá) com seus animais de caça de modo muito semelhante:

Os fatos sobre animais peculiares são *reinterpretados* como se eles possuíssem relacionamentos entre eles [...] e, além disso, os animais são pensados *como se* tivessem relações pessoais com os caçadores.

Nurit Bird-David (1990: 194, grifo nosso) utiliza o mesmo quadro analítico quando descreve como vários grupos de caçadores-coletores habitantes de floresta são orientados em direção a esse ambiente:

Com base nos casos dos Nayaka, Mbuti e Batek, mostrei que [eles] [...] se relacionam com uma visão particular do ambiente, que está vinculada à sua *metáfora primária* “floresta é parente”. [...]. Ofereço a hipótese [...] de que as visões de seus membros sobre o ambiente são centradas em torno de *metáforas* extraídas das *relações de parentesco primordiais*.

⁶ Pode-se, no entanto, empenhar-se em novas leituras tanto de Tylor quanto de Frazer, concedendo, desta forma, a eles um papel principal no projeto de se levar o animismo a sério. Martin D. Stringer foi pioneiro nesta abordagem em um artigo sobre Tylor (Stringer 1999). Eu também estive envolvido, juntamente com Morten A. Pedersen, em reviver o conceito de alma de Tylor (Pedersen & Willerslev 2012). Até mesmo revisei a importância de Frazer para a Antropologia e o estudo do animismo (Willerslev 2011). Tudo isso, no entanto, sugere que alguém terá de conferir aquilo que suas teorias também implicam para além do que elas explicitamente fomentam, no sentido de Descola e Viveiros de Castro, “que continuaram a trabalhar a partir do legado de Lévi-Strauss, mesmo quando eram críticos deste” (Costa & Fausto 2010: 91).

24 | A Antropologia está levando o animismo a sério demais?

Por último, Kaj Århem (1996: 190, grifo nosso] descreve como os Makuna na Amazônia colombiana conceitualizam a socialidade animal:

Comunidades animais são organizadas nos mesmos termos das sociedades humanas, e a interação humana com animais é *modelada* sobre a interação entre diferentes grupos de pessoas no mundo humano.

Eu poderia seguir encontrando exemplos da literatura antropológica nos quais se afirma que povos indígenas recorrem às suas experiências de relação no domínio social humano a fim de “modelar” suas relações com animais, almas, espíritos e o mundo natural de forma mais geral, pois este último, os antropólogos supõem, não podem realmente possuir os poderes de intencionalidade, consciência e socialidade. Basicamente, o antropólogo aceita as afirmações indígenas sobre a existência de pessoas não humanas apenas se adicionar um “como se” em suas análises – portanto ao invés de falar absurdos, supõe-se estarem falando através de “metáforas”, construindo paralelos figurativos entre os dois domínios separados da natureza e da cultura. A implicação, no entanto, é que o pensamento indígena, que alega que vários tipos de pessoas não humanas coexistem com pessoas humanas, é baseado em uma ilusão (Ingold 2000: 44). Modelos “sociocêntricos”, como os citados acima, que concebem ideias animistas sobre pessoalidade não humana como reflexões simbólicas ou representações da sociedade humana, podem ser remontados ao sociólogo francês Emile Durkheim, talvez a maior e mais influente figura na história da Sociologia moderna. Em seu clássico estudo sobre “totemismo”, um termo que abrange aspectos do animismo (Willerslev & Ulturgasheva 2012: 48-68), Durkheim (1976: 206) expressou seu argumento principal em termos simbolistas, ao afirmar que o totemismo seria melhor entendido como “metafórico e simbólico”, e que a realidade vivida e concreta que este expressa seria o grupo social. Em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, ele escreve:

O totem é antes de tudo um símbolo, uma expressão material de algo mais. Mas de quê? [...]. O princípio totêmico pode [...] não ser nada além do clã em si, personificado e representado à imaginação sob a forma visível do animal ou vegetal que serve como totem.

Em outras palavras, totemismo não é realmente o que ele pretende ser, ou seja, pessoas não humanas e suas relações com humanos. De acordo com Durkheim, conceitos e crenças totêmicas constituíram uma representação simbólica da ordem social humana, que elas serviriam para reforçar. Que os próprios nativos não percebiam esse fato, Durkheim (1976: 251-252, grifo nosso) afirma, dever-se-ia aos seus sentimentos fundamentalmente irracionais a respeito da força do social. Escreve o autor:

É natural que as impressões provocadas pelo clã nas mentes individuais [...] deveriam se fixar na ideia do totem ao invés de naquela do clã: pois o clã é uma realidade muito complexa para ser claramente representada em toda sua unidade complexa por estas inteligências rudimentares.

Diz-se frequentemente que Durkheim desenvolveu sua sociologia da religião por desprezo à teoria de Tylor, na qual a religião é um mero equívoco, uma ilusão (Evans-Pritchard 1965: 53; Morris 1987: 108, 114). Porém, neste ponto crucial da análise de Durkheim sobre o totemismo, vemos que seu argumento caminha paralelamente com o de Tylor. Em ambos os casos, o analista

julga ser necessário substituir a explicação animista para eventos relevantes dos próprios povos indígenas pela sua própria explicação, pois os nativos, assume-se, não falam a verdade sobre o que realmente constitui a realidade, mas, na melhor das hipóteses, expressam-se por metáforas quando falam sobre almas, espíritos e afins. Ao afirmar que a sociedade humana é a realidade fundamental da qual as categorias animistas são derivadas em última instância, a tradição durkheimiana reduz efetivamente o animismo a uma “falsa epistemologia”, que resultaria da incapacidade dos povos indígenas para distinguir metáfora de realidade.

Apenas recentemente uma corrente contrária à tradição durkheimiana começou a surgir nos estudos sobre animismo. Essas novas leituras são geralmente de inclinação fenomenológica, e um de seus principais proponentes é o antropólogo britânico Tim Ingold.

A tradição ingoldiana: animismo como “ser-no-mundo”

O pensamento de Ingold não está preocupado apenas com a natureza do animismo, mas também, de modo mais geral, em como os seres humanos percebem o ambiente. Para esta finalidade, ele publicou uma coletânea de artigos, *The Perception of Environment* (2000), que impactou não apenas a disciplina da Antropologia, mas também aquelas da Religião, Arqueologia e Geografia, entre outras. Nessa coletânea, Ingold se baseia fortemente na literatura etnográfica sobre caçadores-coletores e suas cosmologias animistas. Central ao projeto de Ingold é um anseio por superar a divisão cartesiana entre mente e mundo como dois domínios da realidade totalmente independentes. Ele adota um ponto de partida fenomenológico, enfatizando que o mundo e a realidade humana são ontologicamente inseparáveis – uma ideia transmitida pela hoje bem conhecida expressão “ser-no-mundo” (Heidegger 1962: 107) do filósofo alemão Martin Heidegger. A hifenização desta expressão assinala que nosso envolvimento cotidiano com os vários elementos que formam o mundo implica que não podemos considerá-los como um conjunto de coisas puramente objetivas e neutras esperando nossa construção mental para torná-las significativas. Em vez disso, as coisas com as quais lidamos possuem significados para nós no momento mesmo em que lidamos com elas. Isto, no entanto, não quer dizer que dicotomias como “sujeito” e “objeto”, “humano” e “animal”, ou “cultura” e “natureza” sejam completamente falsas ou inúteis, mas, sim, que são modos de ser derivados. Nosso envolvimento prático com as coisas é anterior ao “ego cogitativo” que enfrenta um mundo externo “lá fora”, e aquilo que é revelado através da prática efetiva é ontologicamente mais fundamental que as propriedades descontextualizadas reveladas pela pura contemplação (Ingold 2000: 407). Tudo isso certamente se opõe ao pensamento durkheimiano, que pressupõe que conceitos socialmente construídos são uma pré-condição ao engajamento humano com o mundo. Porém, em um certo sentido, a linha de pensamento de Ingold ressoa com a de Tylor, já que ambas possuem um forte sabor pragmático; a prioridade é dada à personificação do natural e outros fenômenos tendo por base o engajamento prático de alguém com o ambiente. Assim, sonhar, caçar, e outras atividades cotidianas concretas que, para Tylor, também constituíam fundações do pensamento animista, tendem a ser o ponto focal nos estudos que se baseiam na fenomenologia de Ingold (ver, e.g., Arnold 1996; Willerslev 2004; Mallett 2004; Wylie 2005).

O que essa abordagem faz por nossa tentativa de levar o animismo a sério? Muito, eu diria. Ela reverte as prioridades ontológicas da análise antropológica, ao mostrar convincentemente que a prática cotidiana da vida é a base crucial sobre a qual as ditas atividades “maiores” da

representação mental ou da cognição são firmemente fundadas. Ao levar a sério as experiências reais dos praticantes, a teoria permite aos antropólogos analisar crenças animistas de uma maneira que é compatível com os relatos dos próprios nativos, que tendem a ser baseados na experiência prática com animais e coisas, ao invés de contemplações teóricas abstratas.

Em meu próprio livro, *Soul Hunters* (2007), sobre uma pequena comunidade de caçadores indígenas no norte da Sibéria, os Yukaghir, fui muito inspirado por Ingold, argumentando, por linhas fenomenológicas, que a cosmologia animista deles é essencialmente prática, intimamente vinculada às atividades de caça que realizam. Consequentemente, para os Yukaghir, o animismo não é nada parecido uma filosofia formalmente abstrata sobre o funcionamento do mundo, no sentido do animismo como uma “filosofia primitiva” de Tylor; também não é uma representação simbólica da sociedade humana, tal como defendido por Durkheim. Ao invés disso, o animismo Yukaghir é amplamente prático e realista, restrito a contextos particulares de atividade relacional, como o encontro concreto entre caçador e caça na vigília e em sonhos.

Uma consequência crítica dessa linha de pensamento é que passa a ser possível explicar o que antropólogos desde Tylor e Durkheim não conseguiram notar, isto é, que povos indígenas (como os Yukaghir) não conferem pessoalidade a todas as coisas a todo tempo – eles somente atribuem pessoalidade a certas coisas e apenas de vez em quando. Se a pessoalidade não é uma propriedade inerente às pessoas e às coisas, mas sim constituída nas – e através das – relações que estas entabulam, então a pessoalidade há de ser vista como uma potencialidade do seu ser-no-mundo, que pode ou não emergir como um resultado de sua posição em um campo de atividade relacional. Um animal, portanto, pode ser apenas isso, ou pode ser uma pessoa-sujeito com uma mente própria. O contexto relacional no qual ele é colocado e experienciado determina seu ser (Willerslev 2007: 21). É por isso que quando um caçador Yukaghir está comprando sua licença anual de caça das autoridades russas, ele fala sobre os animais não como pessoas, mas simplesmente como entidades materiais a serem mortas e consumidas. Em contraste, quando estão perseguindo alces, caçadores geralmente se referem a eles como pessoas, que possuem modos distintos de comportamento, temperamento e sensibilidades que os caçadores levam em conta ao lidar com eles na prática. O mesmo alce, assim, possui um significado bastante diferente dependendo do contexto em que é colocado e experienciado. Segue-se disto que não há algo como animismo com “A” maiúsculo, baseado em um princípio central unificado – o que, em Willerslev (2007: 117), chamei de “os elementos da estrutura social”. Ao invés disso, nas sociedades animistas indígenas, as categorias de “pessoas não-humanas” são apenas uma das várias maneiras de perceber os animais e o ambiente.

Encontramos finalmente, então, com a nuançada visão de percepção de Ingold, um quadro adequado para analisar o animismo de um modo que leva os praticantes indígenas a sério? Não exatamente, eu temo. Apesar de a teoria ser poderosa, ela enfrenta ao menos um problema chave: no entendimento heideggeriano do ser-no-mundo, o envolvimento prático cotidiano das pessoas com as coisas carrega consigo um sentido de “ser absorvido no mundo” (Heidegger 1962: 80), uma situação na qual “self e mundo se fundem [...] de tal modo que não se pode dizer onde um termina e o outro começa” (Ingold 2000: 169). A noção básica é de que nós, como seres humanos, encontramos-nos tão entrelaçados com o mundo que estamos juntos, em unidade indivisa. Essa é a mesma ideia trazida por Bird-David (1999), que, em um artigo influente, propõe um entendimento revisado do animismo como “relacionalidade”, entendida como a absorção

da diferença pela semelhança e união. Ela escreve: “[O animismo] vem da e é a manutenção da relacionalidade com vizinhos outros. Ele implica em [...] dar atenção ao ‘entre nós’ [*we-ness*], que absorve diferenças, mais do que à ‘alteridade’ [*otherness*], que destaca diferenças e eclipsa semelhanças”⁷ (Bird-David 1999: 78, grifo do autor).

O problema é que essa noção de “unidade entre o self e mundo” refuta os modos de pensamento dos Yukaghir, e presumo que isso valha para outros caçadores-coletores também. Seus modos de se relacionar com animais, espíritos e almas são tais que a “alteridade” desses seres – ou seja, sua evidente diferença em relação aos humanos – é parte do significado que eles possuem no nível mais primordial da experiência. Talvez isto geralmente aconteça assim nas sociedades de tipo animista, nas quais há um potencial quase ilimitado de identificação com outros seres: humanos podem se transformar animais e animais em humanos, e uma classe de espíritos pode se tornar outra. Não há descontinuidades radicais aqui, apenas substituições contínuas do mesmo tornando-se outro e vice versa (Pedersen 2001: 416). No entanto, isso – e esse é meu ponto principal – não implica que os Yukaghir não estejam preocupados em se diferenciarem de outros seres. Pelo contrário, a falta de qualquer diferença garantida a priori significa que a diferença tem de ser criada constantemente através de várias práticas do dia a dia que a demonstram. Não apenas as atividades práticas cotidianas, tais como caçar e montar armadilhas, são realizadas para manter humanos e não humanos separados uns dos outros, mas o que é talvez mais surpreendente é que a brincadeira [*joking*] também serve como uma tecnologia para tal – ou seja, ao rir dos espíritos animais, pode-se manter uma necessária distância cosmológica intacta.

O riso e os espíritos

O papel da brincadeira como uma tecnologia para manter humanos e não-humanos suficientemente apartados é algo que explorei junto com meu colega antropólogo Morten A. Pedersen, quando escrevemos um artigo comparando “tipos de humor animistas” na Mongólia e na Sibéria (Willerslev & Pedersen 2010). Agora, irei utilizar nossas ideias teóricas e meus dados etnográficos coletados entre os Yukaghir para discutir o que isso pode implicar para a questão que nos interessa aqui, a saber, o problema de levar o animismo a sério. Pois, podemos perguntar: em que medida faz sentido para o antropólogo levar o animismo a sério se, de fato, verifica-se que os próprios povos indígenas não o fazem?

Discutirei um episódio concreto de uma caçada de ursos que testemunhei durante o trabalho de campo entre os caçadores Yukaghir. Para se chegar ao cerne do significado analítico abrangente do episódio, é necessário primeiramente entender o status superior do urso entre os Yukaghir. Assim como em outros povos indígenas no Ártico e Subártico que atribuem grande significado ao urso, este não se deve à importância da carne do animal na economia de subsistência (cf. Hallowell 1926). Os Yukaghir vivem principalmente da caça de alce, assim como os Koyukon (Nelson 1983) e os indígenas Ojibwa (Hallowell 1955), que também endossam um “culto ao urso”. Ao invés disso, nessas sociedades acredita-se que o urso é dotado de uma potência espiritual ímpar. Como Ingold afirmou em relação à atitude dos povos circumpolares em geral perante os ursos, “todo urso

⁷ No original, a autora emprega o contraste entre “we-ness” e “otherness”, em que a primeira remete a uma ideia de “estar entre nós” absorvendo a diferença, e a segunda a “estar entre/com outros”, destacando as diferenças (Nota da Tradução).

individual se coloca, por seu próprio direito, em pé de igualdade com os mestres animais, de fato ele pode [...] *ser* [equivalente a] um mestre” (Ingold 1986: 257, grifo do autor). O fato de que o urso, entre todos os animais, seja destacado como especialmente poderoso, é talvez mais claramente expresso no tratamento ritual de sua carcaça após o animal ter sido abatido. Caçadores Yukaghir geralmente tentam disfarçar a matança como um acidente infeliz pelo qual eles não podem ser culpabilizados. Eles irão curvar suas cabeças de forma humilde perante o animal morto e dizer, “*Avô, quem fez isto a você? Um russo [ou um Sakha, um povo vizinho] te matou*”. Antes de retirar sua pele, eles irão vendar ou retirar seus olhos enquanto grasnam como corvos. Isso irá persuadir o urso de que foi um pássaro que o cegou. Além disso, enquanto retiram sua pele, eles dirão, “*Avô, você deve estar com calor. Deixe-nos tirar seu casaco*”. Tendo removido sua carne, os caçadores então deixam seus ossos em uma plataforma elevada, como os Yukaghir usavam fazer com o corpo de um honrado parente falecido. Se o ritual for violado, é dito que todos os tipos de infortúnios terríveis serão desencadeados. Mitos Yukaghir são repletos de histórias sobre caçadores que falharam em obedecer às prescrições rituais e perderam sua proeza de caça como consequência, levando, então, seu acampamento inteiro a morrer de fome (Jochelson 1926: 147). Da mesma forma, outras narrativas descrevem como um caçador desobediente é violentamente morto por um parente do urso abatido, que procura uma vingança sangrenta pelo seu “assassinato” (Willerslev 2012: 67).

É exatamente por conta dessas regras estritas de etiqueta regendo a caça de ursos que a seguinte observação foi uma completa surpresa para mim. Eu estava caçando junto com dois Yukaghir, um caçador ancião e um mais novo, que tiveram sucesso em matar um urso marrom. Enquanto o caçador mais velho estava retirando os olhos do animal com sua faca e grasnando como corvo, como prescreve o costume, o mais novo, que estava parado a alguns metros de distância, gritou para o urso: “*Avô, não seja enganado, é um homem, Vasili Afanasivich, quem tem matou e está agora te cegando!*”. Em um primeiro momento, o caçador ancião que carneava o urso permaneceu completamente imóvel, como se estivesse em estado de choque; mas, então, ele olhou para seu parceiro mais jovem e ambos começaram a rir extaticamente como se o ritual fosse uma grande brincadeira. Então o caçador mais velho disse ao mais novo: “*Pare de brincadeira e vá fazer um tablado para os ossos do avô*”. No entanto, ele não pareceu perturbado de forma alguma. Muito pelo contrário, na verdade: ele ainda estava rindo enquanto dava a ordem. A única pessoa perturbada era eu, que vi o ocorrido como uma séria ameaça a toda minha agenda de pesquisa, que era levar o animismo a sério. A brincadeira do caçador sugeriu que, por trás da cosmologia animista Yukaghir, estava uma força de riso, de distância irônica, de zombaria dos espíritos. Como eu poderia levar os espíritos a sério como antropólogo, quando os próprios Yukaghir não o faziam?

Eu presenciei alguns incidentes desse tipo que, preciso admitir agora, não abordei em meu livro *Soul Hunters* (2007) sobre o animismo Yukaghir, visto que não conseguia achar uma maneira de colocá-los na minha proposta teórica de levar o animismo indígena a sério. Certa vez, por exemplo, um velho líder de caça estava fazendo uma oferenda para seu espírito-auxiliar, o que é comum antes de uma caçada ser realizada. No entanto, enquanto jogava tabaco, chá e vodca no fogo, ele gritou, “*Me dê caça, sua cadela!*”. Todos os presentes curvaram-se de tanto rir. De modo parecido, um grupo de caçadores em outra ocasião pegou uma pequena boneca de plástico, comprada na loja local da vila, e começaram a alimentá-la com gordura e sangue. Enquanto curvavam suas cabeças diante da boneca, que para todos era obviamente um ídolo falso sem nenhum caráter espiritual de qualquer natureza, eles exclamavam sarcasticamente, “*Khoziain [“espírito-mestre”*,

em russo] precisa ser alimentado". Questionar diretamente sobre as quebras aparentes da etiqueta se provou diversas vezes ineficaz. Um caçador simplesmente respondeu: "*Estamos apenas nos divertindo*", enquanto outro veio com uma resposta ligeiramente mais elaborada: "*Nós fazemos piadas sobre Khoziain porque, sem risada, não haverá boa sorte. Rir é compulsório no jogo da caça*".

Animismo e a ideologia pós-moderna

Então, qual conclusão podemos tirar disso? Devemos dizer que os Yukaghir perderam a fé em sua ideologia animista ancestral como resultado de um duradouro impacto soviético "moderno" em seus modos de pensamento, com a implicação de que suas brincadeiras com os espíritos refletem uma crescente falta de crença neles? Tylor provavelmente daria essa explicação, dada sua confiança na vitória da ciência moderna sobre a superstição. De modo alternativo, poderíamos adotar uma perspectiva durkheimiana, e considerar tais brincadeiras como uma maneira de manter a aliança de equilíbrio orgânico entre domínios humanos e não-humanos, assim como no trabalho de Radcliffe-Brown (1952) sobre as relações jocosas como uma forma de manter a ordem social. Penso que nada disso é o caso. Como alternativa, recorro ao crítico literário esloveno Slavoj Žižek para inspiração. Ideologia, em seu sentido convencional marxista, Žižek afirma (1989: 31), "[...] consiste no fato de que as pessoas 'não sabem o que estão fazendo', que elas possuem uma falsa representação da realidade social a qual pertencem". Claramente, isso não se aplica aos Yukaghir, pois eles mantêm uma distância irônica de sua retórica oficial animista e das exigências desta em tratar os espíritos com extremo respeito. De fato, é exatamente a discordância entre essa retórica cerimonial prescrita de respeito acentuado e as práticas de enganação e manipulação dos caçadores expostas pelas piadas que as tornam engraçadas. Mesmo assim, após uma boa risada, os caçadores sempre insistem em voltar à linha, tornando a se comportar de acordo com as regras prescritas de conduta ritual. Assim, a fórmula proposta por Žižek (1989: 29) para o funcionamento da ideologia, no cínico e hiper-autorreflexivo meio social pós-moderno, parece se adequar aos Yukaghir também: "*Eles sabem muito bem o que estão fazendo, mas, mesmo assim, eles estão fazendo*". A sociedade capitalista avançada, Žižek (1989) argumenta, não se importa mais se nós acreditamos em sua ideologia ou não; não é nossa consciência que precisa ser controlada, mas sim os aspectos meramente tecnocráticos da sociedade. Quando, por exemplo, o ex-presidente dos Estados Unidos, George Bush Jr., declara que seu país invade o Iraque para "libertar suas pessoas da ditadura e estabelecer a democracia", ninguém acredita nele. Ele mesmo sabe que ninguém acredita nele e nós sabemos que ele sabe disso também. Porém, isso realmente não importa, visto que o petróleo do Iraque é necessário para que nossas vidas materiais sigam seu propósito habitual. Em outras palavras, sabemos que estamos seguindo uma ilusão quando aceitamos passivamente a invasão do Iraque, mas mesmo assim nós continuamos fazendo; não por crença ideológica, na qual não confiamos, mas por necessidade material. Dessa maneira, o atual sistema capitalista está operando por conta própria, sem qualquer necessidade de controlar as mentes das pessoas. "É menos o significado o que nos mantém na linha, mas a falta dele, e a ideologia, em seu sentido clássico, é, assim, supérflua" (Eagleton 1996: 37).

Da mesma forma para os Yukaghir, penso: eles não estão em acordo com o significado ideológico em seu sentido tradicional de "falsa consciência". Na verdade, eles não têm necessidade disso. Para eles, o animismo não é uma questão de pregação e doutrinação, mas sim de gerenciamento e manipulação técnica através das quais a maquinaria cosmológica pode operar por conta

própria. Caroline Humphrey (2001: 416-417) resume adequadamente esse argumento quando escreve, “Participar de rituais xamânicos não requer um compromisso pessoal de crença. [...]. O xamanismo não exige nada [...] que deva ser levado para o resto da vida como obrigação pessoal”. Rituais de tipo xamânico, incluindo o ritual do urso dos Yukaghir, não dizem respeito, portanto, a uma questão de crença permanente. Não são metafisicamente significativos e não possuem um papel maior que implicaria colocar os praticantes em contato com alguma realidade cosmológica. Não há uma questão de crença (ou não-crença) em jogo. Em vez disso, o que importa são questões essencialmente profanas de custo e benefício. A cosmologia animista se sustenta sem a imposição de significado ideológico, e crenças ideológicas que os caçadores podem ou não entreter podem estar em desacordo com aquelas dos espíritos dominantes sem ocasionar qualquer problema maior para sua reprodução. É nesse sentido que os Yukaghir compartilham a condição existencial fundamental com o nativo pós-moderno do capitalismo avançado, em que ambos obliteram todos os traços de qualquer crença profunda e, assim, apagam a premissa clássica da ideologia. A ideologia simplesmente se torna redundante, “[...] já que a ideologia supõe enganar; e no cínico ambiente do pós-modernismo que todos nós, astutos e calejados nas ruas, flutuamos, somos brevemente enganados pela nossa própria retórica oficial [...]” (Eagleton 1996: 39). Em vez disso, nós encontramos a “[...] má fé autoirônica, ou bem acordada, e sem fim, de uma sociedade que tem enxergado através de suas próprias racionalizações pretensiosas [...]” (Eagleton 1996: 39).

Segue-se bem claramente, da minha analogia com a condição pós-moderna, que os Yukaghir não podem ser realmente considerados “animistas ingênuos”, no sentido dos “velhos”, mas também de muitos dos “novos”, estudiosos do animismo, que pressupõem que os povos indígenas acreditam cegamente na autoridade dos espíritos. Ao invés disso, eles sabem muito bem que, ao realizar suas atividades rituais, eles estão seguindo uma “ilusão”. Mesmo assim, eles não renunciam a ela, uma vez que ela é necessária para o jogo autossustentável da reprodução cosmológica e, portanto, para os meios materiais rotineiros de suas vidas cotidianas. Mas se, de fato, os Yukaghir não são vítimas infelizes da falsa consciência, mas sim plenamente conscientes da disparidade entre a retórica da autoridade espiritual e as práticas concretas perante as entidades espirituais, então nós devemos perguntar qual é o significado desta lacuna. Ao abordar essa questão, precisamos voltar ao princípio chave que governa a economia de caça Yukaghir, o princípio da “partilha”.

Partilha e roubo

Em vários aspectos, a distribuição de recursos dos Yukaghir reflete um modelo econômico de compartilhamento tradicional dos caçadores-coletores, em que eles operam um princípio de “partilha de demanda” [*demand sharing*] (Peterson 1993). Espera-se que as pessoas façam reivindicações das posses de outras pessoas, e daquelas que possuem mais do que podem consumir ou usar de imediato se espera que cedam sem expectativa de ressarcimento. Esse princípio de partilha se aplica a virtualmente todas as coisas, desde o comércio de produtos, como cigarros e combustível, ao conhecimento sobre como caçar, mas é aplicado mais vigorosamente na distribuição de carne: “*eu como, você come. Eu não tenho nada, você não tem nada, compartilhamos do mesmo pote*”, dizem os Yukaghir. O ponto importante para meu argumento, no entanto, é que os caçadores Yukaghir se engajam com o mundo não-humano dos espíritos animais basicamente da mesma forma como eles se engajam com outros humanos, ou seja, através do princípio de compartilhar demandas. Na floresta, caçadores irão pedir – até mesmo demandar – que os espíritos animais

compartilhem seu estoque de presas. Eles também irão se dirigir aos espíritos dos rios e de lugares onde eles caçam, dizendo: “*Avô, suas crianças estão com fome e pobres. Alimente-nos como você nos alimentou antes!*”. Neste sentido, a cosmologia animista deles poderia ser interpretada como um sistema integrado, um “princípio cósmico abrangente baseado na partilha” no qual a floresta é como um “pai” que dá comida em superabundância a seus “filhos” humanos, sem esperar nada em retorno, como foi sugerido para os povos caçadores-coletores de modo geral por Bird-David (1990). O problema é que, ao propor esse argumento, Bird-David assume que a retórica oficial desses caçadores-coletores corresponde fielmente às suas atividades de caça. Mas, conforme eu indiquei, isto não funciona assim. A retórica Yukaghir sobre a floresta ser um “pai generoso” não deve ser levada muito a sério. É um meio cínico de manipulação de espíritos, que é uma parte inerente, e até mesmo necessária, do animismo da caça Yukaghir. Isto se torna evidente quando percebemos que um paradoxo está embutido na economia moral da partilha, o que torna arriscado – fatal, na verdade – levar muito a sério a ideologia moral da doação incondicional.

Já vimos que, em uma economia de partilha, as pessoas possuem o direito de demandar que aqueles que possuem bens além de suas necessidades imediatas os cedam. No que diz respeito à relação caçador-espírito, isso significa que, enquanto um espírito animal tenha presas em abundância, o caçador tem o direito de demandar que o espírito compartilhe seus recursos animais com ele, e o espírito é obrigado a cumprir a demanda. Porém, se a divisão da riqueza entre duas agências for deslocada, seus papéis respectivos como doador e receptor serão invertidos, e o espírito estará, agora, no direito de exigir que o caçador compartilhe seus recursos com ele, um direito que será invocado ao infligir no caçador doenças e a morte. Isso aponta para o fato que a condição de partilha verdadeiramente radical, como prescrita pela ideologia animista, é, em última instância, insustentável e, de fato, autodestrutiva, já que, mais cedo ou mais tarde, ela levará à inversão dos papéis de doador e receptor, de modo tal que caçadores humanos se tornarão presas para os espíritos de sua própria presa animal.

A resposta dos caçadores é transformar a relação de partilha com os espíritos em uma “jogo de truques sujos”⁸ (*pákostit’*, em russo), o que efetivamente significa tornar a caçada um jogo de “sedução sexual”, ao induzir no espírito animal uma ilusão de que se trata de um jogo sensual. Os sentimentos de luxúria evocados no espírito levam a presa animal a correr em direção ao caçador e “entregar-se” a ele na esperança de experimentar um clímax de excitação sexual, que corresponde ao momento em que o caçador a mata a tiros. No entanto, após sua morte, o espírito animal irá perceber que o que ele pensou ser um jogo de luxúria era, na verdade, um assassinato brutal, e irá buscar uma vingança adequada. O caçador, deste modo, precisa esconder o fato de que foi ele o responsável pela morte do animal. Já descrevi esse procedimento em relação ao ritual do urso, no qual caçadores irão tentar, por meio de diversas táticas de deslocamento e de substituição, direcionar a raiva do espírito animal contra os não-Yukaghir, sejam humanos ou não-humanos. Do mesmo modo, os caçadores fazem uma miniatura de madeira do “matador de alce”, em que são pintadas linhas com o sangue do animal morto. Ela é pendurada em uma corda acima da carne para chamar atenção do espírito enfurecido do animal morto. O espírito irá sentir o cheiro do sangue de sua “criança” pintado no corpo da miniatura e atacá-la. Enquanto isso, os caçadores podem cortar o animal e transportar sua carne de volta ao acampamento. A figura de madeira permanece no local da morte a fim de deixar o “assassinato” do animal para trás (Willerslev

⁸ *A Play of dirty tricks*, no original (Nota da tradução).

2007: 129-130). Como resultado, o próprio caçador não vai aparentar ter pego nada do espírito, ao menos não formalmente, e nenhuma relação de partilha foi, portanto, estabelecida entre os dois. Isso, por sua vez, elimina o direito do espírito de exigir a alma do caçador. Dessa maneira, os caçadores procuram maximizar os benefícios às custas do espírito, ao mesmo tempo que evitam o risco de cair na posição de doador em potencial. Isso corresponde, na verdade, ao que Marshall Sahlins chamou de “roubo”, caracterizado por ele como “a tentativa de obter algo de graça”, e que ele argumenta ser “o tipo de troca mais impessoal [que] varia através de vários níveis de astúcia, fraude, discricção e violência (Sahlins 1972: 195). Não é o caso que os Yukaghir realmente acreditem que o espírito animal ignore ter sido enganado. O exato oposto talvez seja verdade. O espírito, assim como os caçadores humanos, é ironicamente consciente do jogo de fingimento. Ainda assim, isso na verdade não importa, já que não é a ideologia que mantém os dois oponentes juntos, mas sim a lógica material rotineira da vida cotidiana. De fato, o espírito precisa que seu corpo material animal seja morto e consumido para renascer e, portanto, ele depende tanto da matança quanto os próprios caçadores (Willerslev 2007: 32). Nas palavras de Eagleton (1992: 27), “[...] o balanço entre utilidade e tecnologia alveja a vida social de significado”. O animismo como ideologia é efetivamente irrelevante posto que é absorvido no aparato técnico-cosmológico que orienta a correta condução das práticas ritualísticas. O espírito sabe exatamente o que está acontecendo; porém, ele continua a se comportar como se não soubesse. O animismo é um jogo autossustentável, que mantém seus jogadores no lugar, não tanto através de algumas ideologias compartilhadas, mas através de suas técnicas materiais ritualísticas. Isso não deve negar que exista uma ideologia animista baseada na partilha incondicional entre os Yukaghir e espíritos igualmente. Ao invés disso, a questão é que ninguém é suficientemente ingênuo para cair nela.

Levar o animismo a sério, mas talvez não tão sério?

Cheguei ao ponto crucial do meu argumento. Talvez estejamos agora em posição de avaliar se devemos levar o animismo a sério e, se sim, quão a sério? É importante não entender mal o ponto em que tentei defender: não quero sugerir que, por meio da brincadeira, os caçadores questionem a realidade da existência dos espíritos. Ao invés disso, suas brincadeiras revelam que eles não levam a autoridade dos espíritos tão a sério quanto eles habitualmente dizem que levam ou como sua mitologia sugere que levem. A brincadeira [*joking*] e outros tipos de discursos ridicularizantes sobre espíritos desempenham um papel proeminente no cotidiano dos caçadores, mas não por expressarem resistência ou subversão aos valores cosmológicos dominantes da economia de partilha. Virtualmente todos os Yukaghir assumem o mundo espiritual e o princípio da partilha de demanda, e eles consideram ambos imutáveis e moralmente justos. No entanto – e esse é meu ponto principal – eles estão todos cientes de que essa “ideologia dominante não deve ser levada [tão] a sério ou literalmente” (Žižek 1989: 28). Para os Yukaghir, isso significaria a morte, posto que daria aos espíritos o direito de consumi-los em uma série de ataques predatórios divinos. Nesse horrível ambiente de inversões entre caça e caçador, uma distância hiper-reflexiva e cínica orquestrada através do riso e da ironia é soberana, pois lembra os caçadores de não levar o complexo de mitos e crenças muito a sério, mas, ao contrário, de constituir um espaço informal em relação à retórica oficial sobre respeito e partilha que é marcado pelo etos alternativo do roubo, sedução, trapaça e até mesmo assassinato. As relações jocosas dos caçadores com os espíritos permitem àqueles escapar dos perigos latentes da dominação espiritual total. Em outras palavras, eles são

bastante sérios em não levar os espíritos a sério demais. A ridicularização contínua dos espíritos é essencialmente uma prática que assegura a vida [*life-securing practice*], que é parte integrante do jogo, e não algo accidental. O riso reside no coração do animismo. Com animistas indígenas não levando sua própria retórica animista tão a sério, talvez seja a hora dos antropólogos seguirem pelo seu prumo. Assim, enquanto o animismo precisa ser levado a sério, ele não deve ser levado a sério demais. De fato, ao não levar a religiosidade indígena tão a sério, a Antropologia poderia talvez cumprir melhor seu objetivo de fazer a “alteridade revelar seus poderes de alternção” (Viveiros de Castro 2011: 145).

Tradução de Fabricio Barretti

Revisão de Marcos Lanna e Felipe Vander Velden

Referências

- ÅRHEM, Kaj. 1996. “The cosmic food web: human-nature relatedness in the northwest Amazon”. In: P. Descola & G. Pálsson (eds.), *Nature and society: anthropological perspectives*. London: Routledge, pp. 185-205.
- ARNOLD, Jeanne, E. 1996. “The archeology of complex hunter-gatherer”. *Journal of Archeological Method and Theory*, 3(2):77-126.
- BIRD-DAVID, Nurit. 1990. “The giving environment: another perspective on the economic system of hunter-gatherers”. *Current Anthropology*, 31:183-196.
- _____. 1999. “Animism revisited: personhood, environment, and relational epistemology”. *Current Anthropology*, 40:67-91. Suplemento.
- COSTA, Luiz & FAUSTO, Carlos. 2010. “The return of the animists: recent studies of Amazonian ontologies”. *Religion and Society*, 89-109.
- CANDEA, Matei. 2011. “Endo/exo.” *Common Knowledge*, 17(1):146-150.
- DOWNIE, Robert, A. 1970. *Frazer and ‘The Golden Bough’*. London: Victor Gollancz.
- DURKHEIM, Emile. 1976 [1912]. *The elementary forms of religious life*. Tradução de J. W. Swain. New York: HarperCollins.
- EAGLETON, Terry. 1996. *Ideology: an introduction*. London and New York: Verso.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. 1956. *Nuer religion*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. 1965. *Theories of primitive religion*. Oxford: Oxford University Press.
- FRAZER, James George. 1931 [1885]. “The scope and method of mental anthropology”. In: _____. *Garnered sheaves: essays, addresses, and reviews*. London: Macmillan. pp. 234-251.
- _____. 1976 [1922]. *The Golden Bough: a study in magic and religion*. London: Macmillan.
- GELL, Alfred. 1998. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford: Clarendon Press.

GUTHRIE, Steward, E. 1993. *Faces in the clouds: a new theory of religion*. Oxford: Oxford University Press.

_____. 1997. "Anthropomorphism: a definition and a theory." In: R. W. Mitchell; N. S. Thomson & H. L. Miles (eds.), *Anthropomorphism, anecdotes, and animals*. s.). New York: State University of New York Press.

HALLOWELL, Irving, A. 1926. "Bear ceremonialism in the northern hemisphere." *American Anthropologist*, 28: 1-175.

_____. 1955. *Culture and experience*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

_____. 1960. "Ojibwa ontology, behavior, and world-view." In: S. Dimond (ed.), *Culture in history: essays in honor of Paul Radin*. New York: Columbia University, pp. 19-52.

HARVEY, Graham. 2005. *Animism: respecting the living world*. London: Hurst & Co.; New York: Columbia UP; Adelaide: Wakefield Press.

HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin & WASTELL, Sari. 2007. Introduction. In: A. Henare, M. Holbraad & S. Wastell (eds.), *Thinking through things: theorising artefacts ethnographically*. London: Routledge. pp. 1-31.

HEIDEGGER, Martin. 1962. *Being and time*. New York: Harper and Row.

HUMPHREY, Caroline. 2001. *Marx went away but Karl stayed behind*. Ann Arbor: University of Michigan Press. Originally published as Karl Marx collective: Economy, society, and religion in a Siberian collective farm. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

INGOLD, Tim. 1986. *The Appropriation of Nature: Essays on Human Ecology and Social Relations*. Manchester: University of Manchester Press.

_____. 2000. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. New York: Routledge.

JOHELSON, Waldemar. 1926. *The Yukaghir and the yukaghized Tungus*. In: F. Boas (ed.), New York: American Museum of Natural History.

LEACH, Edmund, R. 1965. *Political systems of highland Burma: a study of Katchin social structure*. London: Bell.

_____. 1966. "On the 'founding fathers.'" *Current Anthropology*, 7: 560-76.

MALLET, Shelley. 2004. "Understanding home: a critical review of the literature." *The Sociological Review*, vol. 52 (1): 62-89.

MALINOWSKI, Bronislaw K. 1922. *Argonauts of the western Pacific*. London: Kegan Paul.

MORRIS, Brian. 1987. *Anthropological studies of religion: an introductory text*. Cambridge: Cambridge University Press.

NELSON, Richard, K. 1983. *Make prayers to the raven: a Koyukon view of the northern forest*. Chicago: University of Chicago Press.

PEDERSEN, Morten A. 2001. "Totemism, animism and North Asian indigenous ontologies". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 7(3):411-427.

_____.; WILLERSLEV, Rane. 2012. "The soul of the soul is the body: rethinking the concept of soul through north Asian ethnography". *Common Knowledge*, 18(3):464-486.

PETERSON, Nicholas. 1993. "Demand sharing: reciprocity and the pressure for generosity among foragers". *American Anthropologist*, 95(4):860-874.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. 1952. "On joking relationships." In: Alfred R. Radcliffe-Brown, Edward E. Evans-Pritchard & F. Eggan. *Structure and function in primitive society*. London: Cohen & West.

RORTY, Richard. 1991. "Solidarity or objectivity." In: R. Richard. *Objectivity, relativism, and the truth: philosophical papers*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 21-34. (vol. 1).

SAHLINS, Marshall. 1972. *Stone age economics*. New York: Aldine de Gruyter.

STRINGER, Martin D. 1999. "Rethinking animism: thoughts from the infancy of our discipline." *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(4):541-555.

TANNER, Adrian. 1979. *Bringing home animals*. London: Hurst.

TYLOR, Edward B. 1929a [1871]. *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom*. London: John Murray. vol. 1.

_____. 1929b [1871]. *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom*. London: John Murray. vol. 2.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2011. "Zeno and the art of anthropology: of lies, beliefs, paradoxes, and other truths". *Common Knowledge*, 17(1):128-145.

WILLERSLEV, Rane. 2004. 'Spirits as ready-to-hand': a phenomenological study of Yukaghir spiritual knowledge and dreaming". *Anthropological Theory*, 4(4):395-418.

_____. 2007. *Soul hunters: hunting, animism, and personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley, CA: University of California Press.

_____. 2011. "Frazer strikes back from the armchair: a new search for the animist soul". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 17:504-526.

_____. 2012. *On the run in Siberia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

_____.; PEDERSEN, Morten A. 2010. "Proportional holism: joking the cosmos into the right shape in North Asia". In: T. Otto & N. Bubandt (eds.), *Experiments in holism: theory and practice in contemporary anthropology*. Oxford: Wiley-Blackwell. pp. 262-278.

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

36 | A Antropologia está levando o animismo a sério demais?

WYLIE, John. 2005. "A single day's walking: narrating self and landscape on the south west coast path". *Transactions of the Institute of British Geographers*, 30(2):234-247.

Žižek, Slavoj. 1989. *The sublime object of ideology*. London: Verso, 1989.

Recebido em Agosto 20, 2015

Aceito em Maio 14, 2016

Animais selvagens convertidos em sujeitos políticos: a gestão pública da fauna nos Pirineus¹

Wild animals turned into political subjects: public management of wildlife in the Pyrenees

Oriol Beltran

Professor Titular
Universitat de Barcelona

E-mail: obeltran@ub.edu

Ismael Vaccaro

Associate Professor
McGill University

E-mail: ismael.vaccaro@mcgill.ca

Resumo

Os montes Pirineus contemporâneos foram convertidos em uma reserva ambiental. O agudo processo de despovoamento experimentado durante o século XX, e a apropriação progressiva de grande parte de seu território por parte do Estado para implementar políticas de conservação, favoreceram o reaparecimento, através da reintrodução, da promoção ou da recuperação espontânea, de diversas espécies de grandes predadores, aves de rapina, ungulados e outros mamíferos. A gestão pública da fauna selvagem nos Pirineus, por meio da qual a natureza é reinventada para se ajustar aos padrões pós-modernos da vida silvestre, manifesta a existência de racionalidades e valorações que escapam aos critérios pretensamente objetivos de uma ecologia mecanicista.

Palavras-chave: ecologia política; políticas de conservação; análise social da ciência; patrimonialização da natureza.

¹ Este trabalho foi realizado nos marcos do projeto de investigação *Patrimonialización y redefinición de la ruralidad. Nuevos usos del patrimonio local* (CSO2011-29413), financiado na Espanha pelo Ministerio de Ciencia e Innovación. Uma primeira versão do mesmo foi publicada em Del Mármol, Frigolé & Narotzky (2010). A R@u agradece a Oriol Beltran pela assistência com a tradução e revisão deste artigo.

Abstract

The contemporary Pyrenees are becoming an environmental reservoir. The acute process of human depopulation experienced during the twentieth century and the progressive appropriation of large parts of its territory by the states to implement conservation policies have resulted in the return, via reintroduction or natural regeneration, of charismatic animal species such as the wolf, bear, deer, elk, and chamois. The public management of wildlife in the Pyrenees, by which nature is reinvented to fit postmodern standards on wildlife, says the existence of rationality and value beyond the supposedly objective criteria of a mechanical ecology.

Keywords: political ecology; conservation policies; social analysis of science; natural patrimonialization.

A patrimonialização da natureza nos Pirineus

Nas montanhas dos Pirineus, neste início de século XXI, o lobo e o urso reapareceram, o Estado destina recursos à gestão de certas populações de ungulados selvagens e, décadas depois de terem sido produzidos os últimos avistamentos, os abutres e as lontras voltam a estar presentes nos céus e nos rios da região. A crescente presença de animais selvagens nestas montanhas, onde se localiza a linha divisória entre os estados francês e espanhol, constitui um indício significativo de um processo social mais amplo e complexo, e que apresenta certas consequências ecológicas importantes. Propomos, aqui, uma análise da racionalidade destas geografias zoológicas emergentes (Philo & Wilbert, 2000; Wolch & Emel, 1998) e do processo de “asselvajamento” da paisagem rural que manifestam (Buller, 2004; Whatmore & Thorne, 1998).

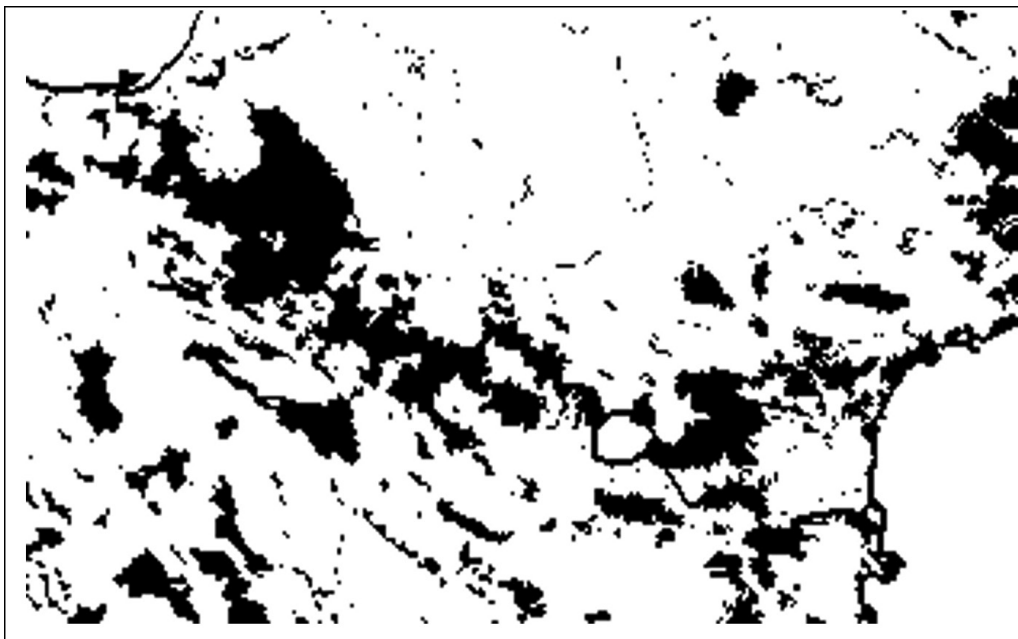


Figura 1 Áreas protegidas da rede Natura 2000 em torno da fronteira entre a franco-espanhola.
Fonte: European Topic Centre on Biological Diversity (2007).

A história do século XX nos Pirineus é uma crônica do despovoamento humano (que segue das montanhas para as terras baixas), de realocização demográfica (da parte superior das vertentes para o fundo dos vales) e de transformação econômica (das atividades agropecuárias e dos aproveitamentos florestais e hidroelétricos para o turismo e os serviços. Cf. Beltran & Vaccaro, 2010b; Molina, 2002; Soriano, 1994). Estes processos causaram certos efeitos significativos no meio ambiente. A diminuição da pressão humana favoreceu uma recuperação da cobertura florestal (junto a uma importante redução das pastagens, cf. Molina, 2000; Roura-Pascual et al., 2005; Vaccaro, 2005). O vazio demográfico e a recomposição florestal prepararam o caminho para a conservação. O Pirineu espanhol é objeto de um processo de reterritorialização institucional por meio da declaração de amplos setores de seu território como áreas protegidas (Vandergeest & Peluso, 1995). O ideal conservacionista legitima as intervenções impulsionadas por várias instâncias governamentais que estão transformando os regimes de propriedade e os direitos sobre os recursos naturais (Neumann, 1998). As instituições públicas aportam massivamente nos Pirineus como fiadoras de um novo tipo de governamentalidade, uma governamentalidade ambiental (Agrawal, 2005).

Tabela 1 Áreas protegidas no Pirineu catalão, por comarcas (em hectares).

	Superfície	Espaços de Interesse Natural			Rede Natura 2000	
		Superfície	%	Núm.	Superfície	%
Alt Urgell	144.748	48.793	33,71	9	48.644	33,61
Alta Ribagorça	42.686	20.929	49,03	5	20.449	47,91
Pallars Jussà	134.308	46.223	34,42	9	45.656	33,99
Pallars Sobirà	137.792	95.685	69,44	7	85.906	62,34
Val d'Aran	63.360	37.353	58,95	10	35.975	56,78
Total	522.894	248.983	47,62	32	236.630	45,25

Fonte: www.idescat.net e www.gencat.net [Espacios de Interés Natural, 2009; Red Natura 2000 e 2010].

As comarcas do Alt Pirineu (noroeste da Catalunha) oferecem um exemplo paradigmático destas políticas territoriais. Atualmente, albergam um total de 32 espaços naturais protegidos, que abarcam 248.983 ha, 47,62% de sua extensão². O alcance das áreas protegidas é especialmente significativo em alguns casos: 69,44% do território do Pallars Sobirà se encontra sujeito a algum regime de proteção ambiental (Beltran & Vaccaro, 2010a), enquanto em Val d'Aran e Alta Ribagorça, os índices são de 58,95 e 49,03%, respectivamente. Muitas zonas da vertente francesa da cordilheira apresentam cifras similares. Estes dados confirmam que os Pirineus, como denuncia frequentemente a população local, se converteram em uma reserva ambiental, um “zoológico patrocinado pelo Estado” (Cooper, 2000; Roth, 2008). Na atualidade, o território pirenaico constitui um lugar estritamente regulado por instituições públicas que objetivam fomentar a recuperação do meio ambiente, uma recuperação cujos resultados devem ser compatíveis com o desenvolvimento do turismo (de esqui, de aventura e de natureza)³.

² Só contabilizamos as áreas pertencentes ao Pla d'Espais d'Interès Natural (PEIN) aprovado em 1992 e atualizado em 2009. A rede Natura 2000, que desenvolve a legislação da União Europeia em matéria de conservação ambiental, que é implementada a partir de 2004, se superpõe, em larga medida, aos espaços protegidos de acordo com a legislação catalã.

³ Juntamente com a gestão pública do meio ambiente, nos últimos anos têm surgido também algumas iniciativas que implicam em uma exploração privada da fauna selvagem como produto turístico. A recente inauguração, em 2013, de um parque zoológico no Val d'Aran onde se pode observar exemplares das principais espécies da fauna pirenaica “em semiliberdade” é, sem dúvida, o expoente máximo das mesmas.

Neste trabalho, não pretendemos nos concentrar na recolonização pelo bosque, associada ao processo de sucessão ecológica, mas na recuperação da fauna. O abandono humano abriu espaços para o reaparecimento de algumas espécies animais. Estas, de acordo com o status que lhes é atribuído (com frequência, variável), são introduzidas, reintroduzidas, reforçadas, erradicadas ou autorizadas a regressar (García Cordón, 2001; Knight, 2006). As variáveis que afetam as decisões relativas à recuperação da fauna permitem situar esta questão no âmbito da engenharia ambiental, em que os especialistas estabelecem certas metas morfológicas para paisagens que não podem ser qualificadas como naturais. A recuperação gerenciada do meio ambiente orienta-se para a recriação de certas paisagens idealizadas, que podem estar associadas ou não a formas anteriores do próprio território, onde certas soluções são consideradas mais valiosas do que outras. A recuperação ambiental dá lugar, em última instância, a uma natureza desenhada, produto de uma elaboração humana (Castree, 1995): constitui um processo de produção cultural da paisagem, por meio do qual a natureza é reinventada para ser ajustada aos padrões pós-modernos da vida silvestre (Barret & White, 2001; Braun & Castree, 1998; Cronon, 1996).

***Systema Naturae*: redesenhando a biodiversidade**

As descrições e classificações científicas modernas das espécies animais se baseiam na morfologia comparativa. As taxonomias estabelecidas por Linneu no século XVIII⁴ levam em consideração os critérios físicos para situar os indivíduos e as espécies em um amplo marco de classificação. As ciências naturais contextualizam estas espécies no meio ambiente como organismos que se encontram em interação permanente. Sua existência, definida a partir de sua morfologia, é, em seguida, integrada em sua ecologia (habitat, comportamento, posição na cadeia trófica ou reprodução). Ainda que os cientistas e os técnicos ambientais geralmente acatem estes princípios “objetivos”, estes não são os únicos critérios empregados para atribuir sentido e valor aos animais. Em teoria, a ciência desmitificou e despersonalizou os animais, convertendo-os em uma parte das equações ecológicas, em integrantes dos inventários da diversidade biológica. Não obstante, na prática, atribui-se a cada espécie um peso moral e cultural distinto, e esta bagagem incide nas decisões que afetam sua gestão.

Há uma abundante literatura relativa às relações entre as sociedades não ocidentais e o mundo natural que dá conta de como as comunidades humanas interagem com os animais de seu entorno, segundo bases completamente distintas (Descola, 2005, 2010; Hunn, 2008; Kohn, 2005; Lévi-Strauss, 1965). Nestas cosmologias alternativas, os seres humanos e os animais transitam pelos mesmos planos da existência, compartilhando certos valores ontológicos e mesmo origens similares. Alguns dos princípios utilizados pelos cientistas e gestores públicos na relação com as espécies animais também escapam dos critérios pretensamente objetivos de uma ecologia mecanicista e são definidos a partir de determinadas opções políticas e culturais. As comunidades humanas convertem culturalmente as espécies animais em conceitos. O status dos animais varia de acordo com as necessidades de cada sociedade e depende das posições dos atores implicados. Para alguns, os predadores se transformam, conceitualmente, de parasitas em ícones nacionais ou em elos da cadeia trófica. Para outros, o gado deixa de ser um meio de vida e reemerge como um risco e um problema sanitário. Animais aos quais são atribuídas tarefas produtivas específicas se

⁴ A “opus magna” de Carl von Linneus *Systema naturae per regna tria naturae, secundum classes, ordines, genera, species, cum characteribus, differentiis, synonymis, locis* (1735), depois de diversas edições, estabeleceu a classificação científica moderna das espécies zoológicas.

convertem em animais domésticos. Deste modo, as espécies zoológicas, seus usos e sua percepção, se encontram em uma interação constante e uma redefinição permanente (Haraway, 2008).

As políticas de conservação e gestão do meio ambiente, de sua parte, não têm lugar num vazio social, mas se entrecruzam com outras questões (como as relativas ao desenvolvimento local e o turismo) que podem estar em conflito com valores associados à própria ideia a respeito do que seja a natureza ou daquilo que deveria ser sua economia política. Neste contexto, etiquetas distintas são atribuídas a diferentes espécies. Os biólogos e os gestores ambientais coincidem em qualificar, entre os animais selvagens e os domésticos, por razões que não estão sempre vinculadas a considerações ecológicas, distintas espécies como *carismáticas*, *nobres*, *invasoras*, *pragas*, *chave*, *guarda-chuva*, *bandeira*, *comerciais* ou *ameaçadas*. Tais adjetivos, entre os muitos que se utilizam na prática, implicam em uma reelaboração cultural do conceito de espécie.

Um ambiente não problemático não legitima uma intervenção política. A ideia de que um determinado meio ambiente se encontra em perigo é o que justifica a intromissão pública. Curiosamente, cada um dos qualificativos mencionados conecta espécies concretas com processos sociais ou com noções acerca da instabilidade ambiental. Esses termos justificam e mantêm a competência das instâncias políticas de gestão (Guha, 1997; Orlove & Brush, 1996; West, Igoe & Brockington, 2006). A gestão das espécies abre as portas para a governamentalidade do meio ambiente, ao desembarque da administração pública no território. Esta atuação se ocupa da gestão das espécies animais atendendo a distintos tipos de valor agregado. Os fatores que são tomados em consideração não se relacionam apenas com a coerência ecológica, mas, também, com aspectos tais como a valoração estética, a legitimidade política, as preferências de manejo ou o incremento da biodiversidade.

A prevalência territorial dos espaços naturais protegidos nos Pirineus, as altas taxas de despovoamento da região, e a consolidação de um certo nível de ecologismo no conjunto da sociedade europeia, têm propiciado um terreno fértil para a imposição de um meio ambiente governamentalizado, um amplo domínio jurisdicional onde os funcionários do Estado aplicam programas conservacionistas. A apresentação de algumas políticas públicas e certas decisões relativas à gestão da fauna oferece argumentos que permitem questionar a governamentalidade ambiental, assim como evidenciar suas contradições.

Os Pirineus foram convertidos em um grande laboratório vivo, onde o conceito de biodiversidade está sendo continuamente revisado por distintas instâncias, como resultado de um processo de negociação entre diferentes atores sociais. Nestas montanhas, ao longo do século XIX e dos princípios do século XX, a pressão demográfica, as mudanças técnicas e o uso intensivo dos recursos naturais levaram a maioria dos grandes animais selvagens à extinção ou ao limiar do desaparecimento. Os caçadores capturaram o último exemplar do lobo da Catalunha em 1935 (Projecte Llop, 2008), e abateram o último urso da comarca pirenaica de Pallars Sobirà em 1948 (Casanova, 1997). As camurças e as lontras, entre outros, também se tornaram escassas. No último quartel do século passado, não obstante, esta tendência se inverteu: a diminuição da pressão humana sobre o território brindou novos espaços para a recuperação, espontânea ou induzida, da fauna selvagem local.

O retorno dos grandes predadores

Urso (*Ursus arctos*). O despovoamento humano dos Pirineus coincidiu com o desaparecimento dos ursos pardos da região. No final do século passado sobreviviam apenas uns poucos exemplares

pertencentes à população autóctone: no conjunto da cordilheira, esta passou de cerca de 150-200 indivíduos em 1900 a somente cinco em 1995⁵. No início dos anos noventa, a proteção de urso se converteu em uma prioridade nacional na França (respaldada e financiada depois pelo programa Life da União Europeia)⁶. O descenso demográfico e a perda do peso econômico e político das comunidades locais pirenaicas abriram um novo espaço para o reaparecimento do urso na cordilheira. O governo francês, com amplo respaldo social em nível nacional (onde a opinião pública é fundamentalmente de origem urbana), desenhou um plano para reforçar a exígua população pirenaica de ursos mediante a introdução de exemplares capturados na Eslovênia, “quase idênticos, geneticamente, aos autóctones” (França, 2006), o que favoreceria seu acasalamento.

O projeto ensejou enfrentamentos por parte da população local. Ainda que no princípio tenha havido indícios de apoio de algumas prefeituras, em pouco tempo numerosas demonstrações de oposição foram desencadeadas (desde armadilhas e iscas envenenadas até a celebração de manifestações e a apresentação de recursos administrativos)⁷. A reintrodução teve início em 1996 com a liberação de três exemplares (duas fêmeas grávidas e um macho), ainda que a pressão local tenha logrado interrompê-la no ano seguinte. Até 2006 o projeto não fora retomado, quando, então, os responsáveis voltaram a soltar mais cinco ursos (quatro fêmeas e um macho), depois que a última fêmea autóctone fora abatida dois anos antes por um caçador, notícia que causou grande comoção na opinião pública francesa e que foi qualificada pelo Governo como uma “catástrofe ecológica [de] gravidade extrema” (Pomarol & Palazón, 2008).

A introdução de grandes predadores em zonas povoadas é sempre uma iniciativa muito polêmica. Com a intenção de melhorar sua aceitação por parte da população local, várias entidades promoveram campanhas destinadas a destacar seus benefícios potenciais, especialmente para o turismo. O governo regional da Catalunha estabeleceu medidas de compensação para a depredação e a os danos causados pelos plantígrados, que preveem pagamentos rápidos e substanciais, dados seus efeitos particularmente significativos, por conta da ausência de pastores permanentes e da importância do gado ovino na pecuária da zona⁸. No decurso de uma só geração, muitas comunidades

⁵ O urso não foi declarado uma espécie protegida na França até 1972, e na Espanha no ano seguinte, quando a população autóctone seria contabilizada em aproximadamente 35 exemplares. Apesar desta mudança de estatuto, os caçadores seguiram sem dar trégua a estes animais, contando com uma certa cumplicidade por parte da população local e com a tolerância por parte das autoridades.

⁶ O programa Life, aprovado em 1993, estava destinado a conservar e reforçar três espécies pirenaicas em perigo de extinção consideradas como emblemáticas: o urso pardo, o abutre-barbudo e a cabra dos Pirineus.

⁷ Inicialmente, a aceitação foi maior no Pirineu francês, onde o urso se converteu em um incentivo ao turismo em uma zona em que não chegam os auxílios econômicos da UE, do que no Pirineu espanhol, especialmente as comarcas catalãs do Val d’Aran e o Pallars Sobirà, onde a pressão imobiliária e o desenvolvimento turístico se sentem ameaçados pela reintrodução. As campanhas contrárias à reintrodução, porém, foram encabeçadas habitualmente por criadores de gado e por caçadores.

⁸ Entre os anos de 1996 e 2009, as indenizações cobriram 452 cabeças de gado, principalmente ovelhas e cabras, em um total de 239 ataques verificados. Em 1998 e 1999 se indenizaram outras 395 cabras e ovelhas desaparecidas nas zonas onde se libertaram os ursos, mesmo que não tenha sido possível verificar sua intervenção nesses desaparecimentos. A administração catalã destina entre 3.000 e 6.000 euros anuais em indenizações por este conceito. Muitas denúncias parecem responder a ataques realizados por cães abandonados que se asselvajaram ou feralizaram (Batet, 2007). Nos últimos anos tem-se registrado um certo incremento nos danos causados em colmeias.

havam deixado de participar ativamente do extermínio do urso para serem testemunhas de sua reintrodução por parte de agentes externos. Os moradores locais consideravam este animal como um competidor e uma ameaça. O projeto governamental de reintrodução estava orientado, deste modo, a desfazer um antigo processo de engenharia ambiental de origem local, uma atuação destinada a simplificar a estrutura ecológica da montanha por meio da eliminação de algumas espécies situadas no ápice da cadeia trófica.

O programa de reintrodução do urso constitui um exemplo paradigmático do monopólio centralizado dos conhecimentos, desenho de objetivos e capacidade de formular decisões por parte do Estado. Em um primeiro momento, o projeto, impulsionado pelo Ministério francês do Meio Ambiente, não foi apresentado nem ao comitê científico do Parque Nacional dos Pirineus, nem às instituições locais. As autoridades gaulesas tampouco coordenaram a liberação dos primeiros ursos com suas contrapartes espanholas, apesar da proximidade dos lugares escolhidos para a soltura destes exemplares com a fronteira internacional. Seguindo-se à forte oposição de que foi objeto a iniciativa, mais tarde se realizaram negociações em distintos níveis e foi proposto um plano conjunto entre as administrações estatais implicadas. De acordo com consultas realizadas, a reintrodução do urso se converteu em uma questão nacional que apartou a maioria da sociedade francesa, que se mostra esmagadoramente favorável ao projeto, das comunidades locais pirenaicas, contrárias, em sua maior parte, ao mesmo⁹. O tema adquiriu rapidamente um caráter internacional¹⁰. Os ursos, obviamente, não reconhecem nem respeitam os limites municipais, a delimitação das áreas protegidas ou as fronteiras entre os Estados¹¹.

Ainda que os dados disponíveis não sejam definitivos, calcula-se que três dos oito ursos eslovenos reintroduzidos tenham morrido, ao passo que estariam vivos outros dezesseis indivíduos pertencentes às distintas ninhadas deles nascidas (entre 15 e 19 filhotes de urso entre os anos de 1996 e 2009. Castro, 2011; Le Monde des Pyrénées, 2008; Leis Oursoun, 2008; Pays de l'Ours, 2008). A população atual giraria em torno de 22-25 indivíduos, aproximadamente. Os técnicos consideram que estas cifras deveriam ser dobradas (ou mesmo triplicadas) para garantir sua viabilidade, e afirmam que se deveriam efetuar novas introduções com a finalidade de evitar uma elevada consanguinidade (que poderia ser causa, a longo prazo, de uma redução da fecundidade)¹².

A consideração de que é objeto o urso no contexto dos Pirineus contemporâneos (e que endossa a atenção destinada pela administração pública à recuperação de suas populações) parece próxima à que merecem os próprios humanos, de uma maneira similar ao que ocorre com os animais de estimação. São vários os indícios que apoiam esta interpretação: os ursos são personalizados mediante a atribuição de nomes próprios, dispõem de uma história familiar específica, têm casa própria e até mesmo participam de vínculos de parentesco espiritual com certas pessoas. Com efeito, todos os exemplares são identificados

⁹ A grande manifestação celebrada em Les (Val d'Aran) em 2008 para protestar contra a reintrodução era encabeçada por uma bandeira com o seguinte lema: "Para vocês a montanha é um jardim, para nós é nosso meio de vida".

¹⁰ Segundo declarava o ministro francês da Ecologia em 2005, no momento de decidir retomar o programa de reintrodução, "[...] a sobrevivência dos ursos nos Pirineus não é uma questão que cabe apenas à França, mas à toda a humanidade".

¹¹ A recusa local recrudescer em outubro de 2008, quando, provavelmente por se ver encurralada, uma ursa gestante feriu um caçador aranês em território espanhol.

¹² Os estudos de monitoramento creem que cerca de 75% dos ursos pertencentes à população pirenaica atual são filhos de *Pyros*, um macho de 25 anos introduzido em 1997. O desenvolvimento ótimo desta população faria necessária a incorporação de, no mínimo, outro exemplar do mesmo sexo.

com um nome (que, no caso dos filhotes, é escolhido entre os estudantes das comarcas onde se registra sua presença), o que permite construir, a partir deste nome, um relato de suas vicissitudes biográficas, amplamente divulgadas mediante a difusão de imagens capturadas por câmeras de monitoramento¹³. Frequentemente, as notícias que dão conta da evolução da população de ursos nos meios de comunicação (especialmente quando da morte de algum indivíduo ou do nascimento de novas ninhadas) vêm acompanhadas de quadros genealógicos que reconstróem as posições de cada indivíduo com base nas relações de consanguinidade que mantêm com os demais (e que, no caso das de maior proximidade, chegam a ser qualificadas como “incestuosas”)¹⁴. Alguns exemplares foram objeto de apadrinhamento por parte de personagens públicos (como a Primeira Dama francesa, no caso da urso Havla), como demonstração de apoio ao programa de reintrodução. A *Casa del Oso* (Casa do Urso), por fim, é a denominação escolhida pelo centro de informações¹⁵ sobre este plantígrado inaugurado em 2012 na localidade pallaresa de Isil, e que responde à iniciativa de várias ONGs favoráveis a mostrar o potencial turístico que brinda o urso nas comarcas onde se vem consolidando sua presença¹⁶. O paralelismo com os grupos humanos alcança, inclusive, as discussões sobre a pertinência do cruzamento entre populações distintas ou a interpretação que merecem suas condutas¹⁷.

No final do século XX, os cientistas determinaram que a população autóctone de ursos estava praticamente extinta (na realidade, o último urso pertencente à mencionada população faleceu em 2010). Este fato evidencia que o objetivo do programa governamental impulsionado pela França não era proteger a biodiversidade, mas, sim, restaurar ou recriar uma determinada paisagem¹⁸. A cepa dos ursos introduzidos é eslovena, não pirenaica. A reintrodução de espécies, da mesma forma que a implementação massiva de áreas protegidas na região (Welch-Devine, 2010; Vaccaro & Beltran, 2007), permite questionar a ideia de paisagem promovida por parte das administrações¹⁹.

¹³ Os nomes escolhidos respondem a uma estratégia destinada a aproximar os ursos da população local a partir de critérios semelhantes aos utilizados na nominação de animais de estimação: uso da língua local (francês, catalão e, especialmente, occitano), distinção entre os procedentes da Eslovênia (como *Giva*, *Melba*, *Hvala*) e os nascidos nos Pirineus (*Boavi*, *Alòs*, *Isil*), referência a algum traço morfológico do animal (*Nere*, *Pelut*) ou a outras palavras que permitem familiarizá-los ao mesmo tempo em que se os individualizam (*Nhèu*, *Caramelle*).

¹⁴ Do mesmo modo, quando uma cria perde seus progenitores, ela passa a ser considerada como “órfã”.

¹⁵ No original, *centro de interpretaci3n*: trata-se de um equipamento que, nos parques naturais espanh3is, combina museu e centro de recepç3o de visitantes, com a disponibilizaç3o de informaç3es sobre o parque e exibiç3es a ele relacionadas (Nota da Traduç3o).

¹⁶ De acordo com os responsáveis: “Projetos deste tipo servem para demonstrar que a presenç3a desta esp3cie pode ser utilizada como um novo motor de desenvolvimento rural”. Coincidindo com as primeiras solturas de exemplares eslovenos, as administraç3es francesas declararam a zona onde se produziram como “Montanha selvagem. País do urso”.

¹⁷ O Diretor Geral do Meio Natural da administraç3o catalã declarava, em 1997, para justificar o uso de cercas eletrificadas para proteger o gado: “Os ursos vêm de uma zona onde possuem hábitos distintos daqueles dos que são do Pirineu. É necessário educá-los para que se adaptem aos novos hábitos locais [...]. A urso tem que aprender a associar a ingest3o de uma ovelha ao castigo”. O suposto caráter agressivo e pouco temeroso dos humanos, que seriam distintivos dos ursos eslovenos frente aos ursos autóctones, foi empregado em 2000 como argumento em uma emenda para modificar a lei francesa de caça e promover sua captura e “repatriaç3o”.

¹⁸ Um dos argumentos empregados em favor da reintroduç3o seria o de que a população autóctone de ursos não chegara a ser totalmente extinta no Pirineu catalã, alegando que havia indícios consistentes da presenç3a de algum indivíduo entre os anos de 1988 e 1991, e mesmo um avistamento em 1994.

¹⁹ Paradoxalmente, enquanto os governos francês e espanhol impunham a proteç3o do urso em suas regi3es montanhosas, a imprensa informava que o Rei da Espanha havia participado de uma caçada de ursos na Romênia,

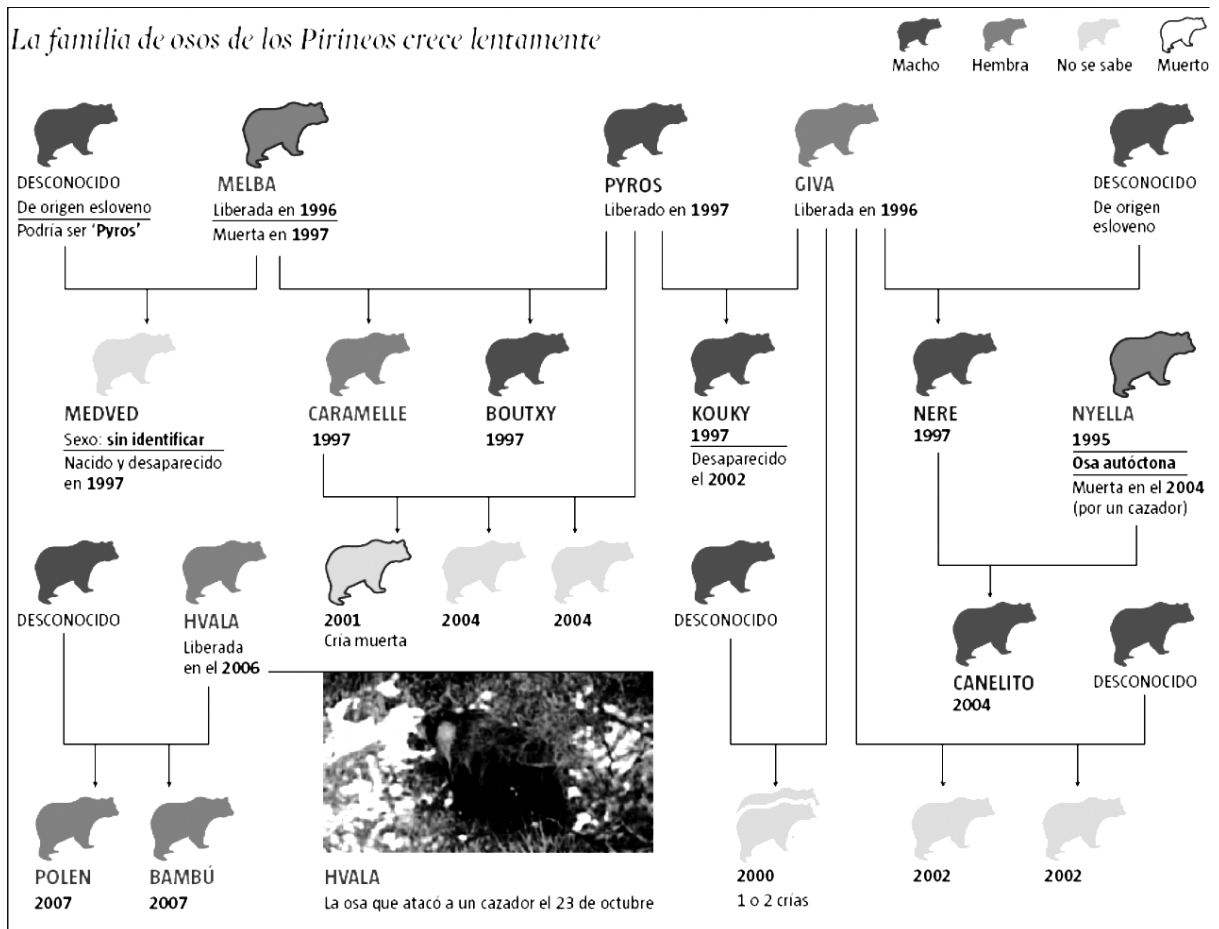


Figura 2 Genealogia da população pirenaica de ursos.

Fonte: *La Vanguardia*, 02 de Novembro de 2008.

Lobo (*Canis lupus*). Ainda que desde o fim do século XIX não existam populações estáveis de lobos nos Pirineus, alguns indivíduos procedentes do noroeste da Península Ibérica – onde estas populações se consolidaram ou se recuperaram – chegaram ocasionalmente até as montanhas do País Basco e Navarra, a oeste da cordilheira (Milian, 2006). No Pirineu catalão, na região da serra do Cadí (entre as comarcas de Berguedà, Cerdanya e o Alt Urgell) foi constatada desde 2003 até hoje a presença de onze lobos errantes (não mais que quatro ou cinco indivíduos distintos por ano), sem chegar a formar uma alcateia nem a se reproduzir e que, de acordo com as análises genéticas, provêm de áreas protegidas nos Apeninos centrais da Itália (Elcacho, 2007). O lobo é um animal controverso. Seu caráter predador lhe atribuiu uma posição mítica que condiciona as atitudes públicas de que é objeto (Bjerke, Retan & Kellert, 1998; Manent, 2004; Massip, 2011). Em muitas áreas rurais o lobo é considerado a quintessência do não humano (seu contrário: a selvageria), o que levou populações locais a interpretar sua extinção como um autêntico êxito coletivo.

onde esta espécie não é protegida (Petrescu, 2004).

O reaparecimento do lobo modifica o *status quo* do meio ambiente local (Mech, 1991). O discurso público acerca do lobo dá conta, implicitamente, das atitudes que existem frente ao animal. O chefe do serviço catalão de fauna afirmava: “Não favorecemos ao lobo, mas tampouco vamos prejudicá-lo” (citado em Milian, 2006: 32)²⁰. Enfatiza-se, aqui, em comparação com o caso do urso, a espontaneidade da recuperação da espécie e a ausência de participação das instâncias governamentais em seu retorno. Ainda que apresente até o momento cifras muito modestas, a chegada do lobo é interpretada como um sintoma positivo da qualidade ambiental do território pirenaico (Barba, Colom & López, 2011): de acordo com o conselheiro do Meio Ambiente do governo catalão, o retorno do lobo é o resultado de longos anos de trabalho na “preservação do meio natural” e um sintoma que “confirma o enriquecimento da biodiversidade” do Pirineu catalão. Muitos criadores de gado acreditam que os lobos foram introduzidos de maneira efetiva por parte da administração pública. Na Catalunha, o governo regional, que nega ter alguma implicação direta neste processo, vem incentivando desde 2007 programas de indenização por danos nos rebanhos, melhorias na infraestrutura da pecuária na montanha (cercados, galpões), promoção do agrupamento do gado sob a vigilância de pastores e entrega de cães mastins destinados à proteção dos animais domésticos²¹.

Roedores e outros pequenos mamíferos: acolhidos, incentivados, erradicados

Castor (*Castor fiber*). Nos sopés do Pirineu Ocidental, nos rios Aragón e Cidacos (entre as comunidades autônomas de Navarra e La Rioja), os castores reapareceram depois de mais de 300 anos de ausência (Ceña et al., 2004; Méndez, 2007). O caso resulta singular porque se opõe a uma dicotomia habitual: não se trata nem de uma recolonização espontânea nem de um projeto institucional de reintrodução. Um grupo de ativistas centro-europeus liberou, em 2003, cerca de dezoito exemplares criados em cativeiro na Alemanha, que acabaram por fixar uma população de uns cinquenta indivíduos, que colonizou noventa quilômetros de rio (Halley, 2007).

Uma vez publicada a notícia sucederam vários acontecimentos interessantes. As autoridades regionais desenharam uma campanha para erradicar os castores, com o beneplácito do governo nacional e da Comissão Europeia, com o objetivo de “evitar precedentes”. Os ecologistas (em particular, a associação belga Pays des Castors) se opuseram a estes planos alegando que o castor é uma espécie ameaçada e protegida pela UE. Os funcionários públicos sustentam que se a chegada destes roedores tivesse sido produzida de um modo espontâneo, como aconteceu em grande parte da Europa, seria concedido a eles o estatuto de proteção (dado que nesta bacia hidrográfica houve castores ao menos até o século XVII), de modo idêntico ao que ocorreria se a introdução fosse o resultado de um programa governamental: “*Se tivessem cruzado os Pirineus, não teríamos nada que dizer a não ser nos alegrar-nos*”. Porém, como a reintrodução não seguiu nenhuma destas vias, foi considerada uma ação “ilegal” e “antinatural”: literalmente,

²⁰ O próprio conselheiro do Meio Ambiente considerava o retorno do lobo como resultado de longos anos de trabalho “na preservação do meio natural” e um sintoma que “confirma um enriquecimento da biodiversidade” do Pirineu catalão (citado em Badia, 2004).

²¹ O balanço dos ataques de lobo aos rebanhos no Pirineu catalão entre os anos de 2005 e 2009 é de vinte e quatro ovelhas, uma vitela e uma cabra mortas, além de dez ovelhas feridas e vinte e uma desaparecidas.

“uma selvageria”²². A introdução dos castores desafia o monopólio do Estado sobre a gestão ambiental²³ e põe em perigo a atual economia política da bacia hidrográfica: de acordo com a normativa ambiental europeia, a consolidação de uma população pertencente a uma espécie protegida exigiria a criação de um Lugar de Interesse Comunitário, o que afetaria tanto as atividades agrárias como outros possíveis desenvolvimentos (projetos hidrelétricos e turísticos). Segundo a Comissão Europeia, se em alguns anos se consolidasse a população, esta passaria a ser considerada autóctone e, portanto, protegida para todos os efeitos.

Lontra (*Lutra lutra*). O caso do castor resulta ainda mais relevante se comparado com a situação da lontra. Desde princípios dos anos noventa na Catalunha se implementaram vários programas públicos destinados a proteger e restaurar as populações de lontras (com a criação, em 1992, de várias reservas naturais destinadas à sua proteção, de um centro de recuperação três anos mais tarde, e a aprovação de um plano de conservação em 2002). A lontra foi declarada como espécie protegida em 1973. Não obstante, sua dependência de um bom estado de conservação das margens dos rios e de uma grande abundância de alimentos (juntamente com a perseguição de que foi alvo devido ao valor de sua pele e à crença de que causava grande impacto na pesca) favoreceu a progressiva redução de suas populações. Além de consolidar sua expansão nos Pirineus, o governo regional impulsionou um programa para a reintrodução da espécie nas bacias hidrográficas internas do nordeste da Catalunha, executado entre os anos de 1995 e 2001 (com 45-50 exemplares procedentes da Extremadura e da Galícia) que conseguiu não só estabilizar uma população numerosa nas mesmas (Saavedra, 2006) como também uma presença cada vez mais extensa com indivíduos que acabaram por colonizar outros cursos fluviais.

A principal diferença entre a lontra e o castor não radica em suas situações jurídicas (ambas são espécies protegidas), mas em como se produziu sua reintrodução: no caso da lontra este processo foi o resultado de programas governamentais e executado pelas instâncias oficiais, ao passo que a reintrodução do castor foi produto de uma ação clandestina empreendida por um grupo ambientalista anônimo. A distinção não é, pois, ecológica, mas está relacionada com o reconhecimento da capacidade política dos atores: foi o governo que reintroduziu a lontra e é por esta razão que esta se converteu em um integrante legítimo de um ambiente recriado.

Marmota (*Marmota marmota*). A marmota proporciona outra variante da questão da recuperação do meio ambiente. Ainda que originária dos Alpes, os gestores públicos introduziram exemplares desta espécie no Pirineu francês em várias solturas desde 1948, de modo a proporcionar uma presa fácil às águias reais e reduzir, com isto, a predação das crias de camurças. A marmota não pode ser considerada uma espécie endêmica: de acordo com o registro fóssil, desapareceu dos Pirineus há cerca de 15.000 anos, durante o Pleistoceno, no decurso da última glaciação. Em outras palavras, sua reintrodução constitui um processo de recriação, mas não de restauração ambiental.

²² De acordo com um responsável regional pelo Meio Ambiente: “Não podemos tolerar este precedente. Se não erradicarmos esta colônia, qualquer ecologista poderá soltar os animais que quiser” (citado em Méndez, 2007).

²³ Tudo seria diferente se a intervenção dos ativistas fosse de apoio à gestão por parte do Estado. Assim, em janeiro de 2013, a associação ambientalista Pays de l’Ours-Adet lançou a iniciativa de impulsionar novas solturas de ursos eslovenos na cordilheira com o patrocínio de fundos privados, porém condicionando a execução de seu programa à autorização do governo francês.

Sua propagação pela vertente espanhola da cordilheira se produz no final dos anos sessenta, quando coloniza amplas zonas do Pirineu aragonês e catalão graças à facilidade com que se expande pelos abundantes prados alpinos e subalpinos (especialmente nas ladeiras orientadas para o sul) e à virtual ausência de predadores. A população passou dos 500 indivíduos originais, introduzidos em várias ocasiões, a cerca de 10.000 (Un Món de Natura, 2008). Curiosamente, a marmota não parece incomodar os biólogos que herdaram a gestão dos ecossistemas pirenaicos dos técnicos responsáveis pelas reservas de caça. Do seu ponto de vista, este roedor não compete com nenhuma outra espécie local e, ao contrário, contribui para incrementar a biodiversidade do território. Ainda que no momento não exista nenhuma lei que proteja as marmotas, tampouco são elas objeto de alguma ação institucional que limite suas populações. A remodelação da paisagem que implica em tolerar a presença da marmota não responde, portanto, a critérios de integridade ecológica, mas a uma determinada valoração da abundância de vida selvagem e de beleza paisagística.

Ungulados selvagens vs. cabras asselvajadas

Camurça (*Rupicapra rupicapra*). As primeiras reservas nacionais de caça do Pirineu catalão foram estabelecidas em 1966 com o objetivo de promover a proteção da camurça, uma espécie autóctone da fauna que naquele momento estava ameaçada pela pressão da caça excessiva (a atividade cinegética não foi regulada especificamente na Espanha até 1970. Cf. Casanovas, Leal & Roldán, 2007). As ações de proteção e a ausência de predadores naturais, assim como a redução da pressão humana favoreceram uma recolonização e uma relativa proliferação das populações de ungulados. A camurça, que nos Pirineus é considerada um animal emblemático, passou, em quatro décadas, de cerca de duzentos indivíduos isolados em distintos setores inacessíveis da cordilheira a mais de 9.000 exemplares apenas nas comarcas catalãs²⁴.

Como uma espécie qualificada como cinegética, os planos anuais de gestão autorizam um certo número de licenças de acordo com as estimativas oferecidas pela contagem de suas populações. A regulação da caça é um dos principais âmbitos de intervenção da administração pública na gestão da fauna. No marco das reservas nacionais, a concessão de um número limitado de licenças para a captura dos exemplares mais valorizados (conhecidos como “troféus”) é uma competência estatal que reporta receitas significativas provenientes de uma atividade de corte elitista. Paradoxalmente, as políticas de caça e de conservação da fauna selvagem dependem muitas vezes dos mesmos organismos governamentais. Neste contexto, as capturas não autorizadas (o chamado “furtivismo”) são equiparadas ao uso de veneno por parte de alguns caçadores, pelo fato de serem, ambas, atuações que infringem as normas do Estado.

As áreas protegidas propiciaram a existência de refúgios territoriais de onde as camurças se difundem para o resto das montanhas. Estes ruminantes não se movimentam apenas pelo interior das propriedades públicas, mas habitualmente cruzam os limites dos parques e reservas para competir por pasto com o gado doméstico. Os pecuaristas os percebem como bens públicos fora

²⁴ A evolução deste crescimento apresentou saldos negativos em distintos momentos, como ocorreu entre os anos de 2002 e 2006, quando a população, avaliada em aproximadamente 12 mil indivíduos, foi drasticamente reduzida pela metade (em até 90% em algumas zonas) devido a uma grave enfermidade de origem viral (Badia, 2006). Algumas estimativas contam em aproximadamente 50.000 camurças existentes hoje no conjunto dos Pirineus.

de controle. Não obstante, comparadas a outras espécies de ungulados selvagens, as camurças habitam os pisos de maior altitude, a mais de 2.000 metros, e não costumam apresentar-se como um problema relevante para os aproveitamentos humanos. Os biólogos responsáveis por sua gestão defendem um incremento da presença de predadores (por meio da reintrodução do lince, *Lynx lynx*, para o qual já foram elaborados estudos de viabilidade, ou a tolerância diante do reaparecimento do lobo)²⁵ com a finalidade de controlar a propagação de enfermidades que as afetam, assim como limitar o crescimento de todas as populações de ungulados, especialmente as do javali (*Sus scrofa*²⁶; Canut, 2006).

Cabra montesa (*Capra pyrenaica*). A cabra montesa constitui uma exceção neste panorama de proliferação e expansão das populações de ungulados. Presente no Pirineu catalão até o final do século XIX, o último exemplar vivo da subespécie autóctone, o bucardo (*Capra pyrenaica pyrenaica*), faleceu no Parque Nacional de Ordesa, no Pirineu aragonês, no início de 2000 (Afonso, Margalida & Racionero, 2008). Alguns biólogos advogam pela restauração de sua presença na região por meio da aplicação de técnicas de engenharia genética (clonagem, hibridação, reprodução artificial, a partir do material genético conservado) ou da introdução de exemplares procedentes do sul da Catalunha, ainda que não haja garantias sobre a viabilidade de tais medidas cujos objetivos não são apenas ambientalistas, mas também respondem a claros interesses cinegéticos e turísticos (García-González & Herrero, 1999).

No final de 2012 o governo francês anunciou um plano para soltar 160 exemplares da cabra montesa em dois parques naturais da vertente norte da cordilheira, procedentes de Gredos e de Maestrazgo, entre os anos de 2013 e 2020. Embora um porta-voz do Ministério espanhol do Meio Ambiente tenha afirmado que o programa “encontra-se suspenso [porque] apresenta dúvidas técnicas”, nesta ocasião certos setores locais que se manifestaram como totalmente favoráveis à sua execução (especialmente os caçadores). A soltura dos exemplares mencionados, de todo modo, não implicaria em uma restauração efetiva do bucardo, mas a introdução de cabras alóctones, pertencentes a outras subespécies.

Corça (*Capreolus capreolus*). As referências à existência histórica da corça nos Pirineus são remotas: consta apenas a presença de alguns exemplares nos finais do século XVIII no Val d'Aran, embora seja provável que sua distribuição anterior fora muito mais ampla. Pelo fato de ser a caça um recurso chave para o Estado, o âmbito das reservas propiciou a implementação de diversos programas para a introdução de algumas espécies com finalidades cinegéticas. Em 1971 são liberados dezoito exemplares de corça na Reserva Nacional de Caza del Alt Pallars-Aran, procedentes da Cantábria. Posteriormente serão efetuadas mais campanhas enquanto a população local se verá reforçada pela colonização espontânea de indivíduos procedentes da vertente setentrional (onde a corça havia sido introduzida anteriormente). Nos anos oitenta

²⁵ Em 2008 a equipe de uma fundação ambientalista privada adquiriu um casal de lincês nascidos em cativeiro para incorporá-los a seu centro de educação ambiental do Pallars Sobirà (junto a outros representantes da fauna pirenaica). Os responsáveis não descartam a possibilidade de que, em um futuro, os descendentes deste casal (personalizado, assim como os ursos, com nomes próprios: *Uy* e *Lu*) possam chegar a ser liberados, apoiando-se em um plano de viabilidade: “Temos que entender que reintroduzir o lince é algo muito positivo para o ecossistema e para a economia”.

²⁶ Os danos causados pela proliferação do javali constituem um dos problemas mais recorrentes da fauna selvagem pirenaica nos últimos anos. Em 2005 o governo catalão criou uma comissão de monitoramento específica que recomendava uma aplicação sistemática de medidas preventivas para a proteção das parcelas cultivadas, assim como um incremento nas cotas de captura com o objetivo de reduzir suas densidades.

são realizadas solturas na reserva de Cadí com exemplares das Landas (sudoeste da França). Nos últimos trinta anos a corça se difundiu de maneira notável, beneficiando-se da recuperação das massas florestais, e hoje se considera que suas populações estão bem consolidadas e em um franco processo de expansão.

Gamo (*Dama dama*) e muflão (*Ovis gmelini*). O gamo e o muflão são considerados nos Pirineus como duas espécies não autóctones, dado que as referências às populações originais são muito remotas. Sua presença na zona deve-se à diversas iniciativas de reintrodução realizadas durante os anos sessenta com fins também cinegéticos²⁷. O gamo fora abundante em toda a Europa no período interglacial. Depois de sua extinção em muitas regiões, foi novamente introduzido pelos romanos em todo o Mediterrâneo, desaparecendo outra vez durante o século XIX. O muflão também tinha, historicamente, uma ampla presença em todo o continente, que foi posteriormente reduzida a algumas ilhas do mar Mediterrâneo (Chipre, Sardenha e Córsega). Atualmente, a gestão é dirigida para evitar a proliferação das populações e inclui o recurso pontual às batidas de caça²⁸. Ao contrário de outros ungulados, o muflão não é considerado uma espécie endêmica (provavelmente foi trazido da Córsega). Os biólogos interpretam sua presença como evidência da degradação da integridade natural da paisagem das montanhas (de modo distinto da consideração que merecem os ursos eslovenos ou as marmotas alpinas), assim como sendo competidores desnecessários diante de outros animais que são objeto de maior valorização e proteção.

Cervo (*Cervus elaphus*). As últimas referências históricas à presença do cervo no Pirineu catalão situam sua extinção entre o fim do século XVIII e o princípio do XIX. Objeto igualmente de uma campanha de reintrodução, os primeiros vinte e um exemplares (procedentes da província de Cuenca) foram liberados na Reserva Nacional de Caça de Boumort em 1981²⁹. Atualmente a população desta reserva cinegética atinge mais de um milhar de indivíduos, e é considerada uma das mais importantes e melhor estruturadas dos Pirineus. Os cervos permanecem durante todo o ano nas montanhas de média altitude, alimentando-se nos espaços situados em uma altitude menor (os pastos utilizados pelos rebanhos domésticos no outono e primavera). Os criadores de gado se queixam de que não lhes é permitido fazer frente aos animais selvagens que se expandem para fora dos parques e reservas para se beneficiarem do pasto de suas propriedades. As marcas sociais e territoriais das espécies selvagens ultrapassam os limites das áreas protegidas.

Para além da pressão de caça, a ausência de predadores sustenta o crescimento vegetativo das populações pirenaicas de ungulados, as expensas de seu ritmo reprodutivo próprio e da incidência de fatores alimentares e sanitários que determinam suas taxas de mortalidade. A abundância de nevascas no inverno de 2013 provocou uma elevada mortandade de cervídeos (cervos, corças e gamos), provavelmente também de algumas camurças, especialmente nas comarcas mais ocidentais do Pirineu catalão, que as primeiras estimativas situam entre 25 e 30% do total. Além do intenso frio e da falta de pasto, muitos animais pereceram presos nas profundas camadas de neve das quais não conseguiram escapar. Um porta-voz da Federação Catalã de Caça (Federación Catalana de Caza), mais do que lamentar a morte de tal quantidade de animais, considerou o episódio como um fator de regulação das populações: “Morreram os [animais] mais débeis. Assim é a seleção natural. A próxima geração será melhor”.

²⁷ No Pallars Sobirà, por iniciativa da Reserva Nacional de Caza Alt Pallars-Arán, as primeiras liberações foram realizadas em 1962: 20 exemplares em Cervi e 28 em Esport, às portas do Parque Nacional de Aiguestortes i Estany de Sant Maurici.

²⁸ “Batida” é o reconhecimento exaustivo de um espaço aberto (na procura de animais) feito durante a caça (nota da tradução).

²⁹ Na década de sessenta, alguns indivíduos que escaparam de uma propriedade particular já haviam começado a colonizar a zona.

Cabra doméstica (*Capra aegragus*). Em distintas zonas do Pallars Sobirà que permaneceram praticamente despovoadas até os dias de hoje, quando os moradores abandonaram suas casas e seus campos para emigrar aos grandes centros urbanos durante o último terço do século passado, deixaram para trás as cabras de seus rebanhos: apenas libertaram os animais e se foram. Com a passagem dos anos, os animais desta espécie formaram uma colônia numerosa paralelamente ao processo de expansão dos arbustos nas antigas pastagens e o reflorestamento, um processo que tem se mostrado especialmente significativo nos últimos quinze anos. Calcula-se que, hoje, seu número alcançaria os 900 animais em apenas quatro das comarcas catalãs. As cabras domésticas são criaturas muito resistentes. Os animais abandonados se adaptaram à liberdade e proliferaram. As cabras outrora domésticas, deste modo, se asselvajaram.

Segundo critérios dos naturalistas e dos gestores ambientais, este fenômeno constitui um desafio à ordem natural: “As cabras passaram de domésticas a selvagens, consequência do seu abandono pelos pastores”. Periodicamente, os agentes rurais e os guardas das reservas conduzem batidas de caça, que buscam evitar o crescimento de suas populações e a proliferação de incidentes viários causados pelas cabras, assim como por considerá-las transmissoras de enfermidades como a tuberculose ou a brucelose aos animais domésticos³⁰. O extermínio das cabras asselvajadas é justificado como uma atuação dirigida a reparar uma distorção do equilíbrio ecológico. Até que ponto pode a cabra doméstica ser considerada exótica, tendo como comparação a marmota? Sua suposta nocividade para o meio ambiente está relacionada com sua procedência do mundo humano. A sociedade não a define como uma espécie natural. Não importa se os animais se adaptaram e proliferaram, nem se, após vários séculos de presença nos rebanhos locais, deveriam ser consideradas como parte do ecossistema destas montanhas. Neste caso, uma vez mais, os agentes públicos definem a ecologia de uma zona e de uma espécie atendendo não só a seus aspectos biológicos, mas também aos culturais: as cabras asselvajadas não resultam ser nem tão carismáticas nem tão espetaculares quanto outros ungulados selvagens.

Aves necrófagas, aves de rapina e outras espécies protegidas

As políticas para a fauna nos Pirineus abarcam um número mais amplo de espécies animais do que as mencionadas até aqui. No Pirineu catalão as reservas de caça criadas em meados dos anos sessenta precederam a declaração da maior parte dos atuais espaços protegidos³¹. Quando se produziu a transição do fomento governamental da caça a uma política de conservação, a lógica do desenho ambiental foi também modificada. Num primeiro momento, os predadores foram deslocados à força, uma vez que competiam com os caçadores e limitavam os ingressos gerados pela atividade cinegética. Quando os biólogos assumiram a tarefa de gestão da política ambiental, os predadores deixaram de ser perseguidos oficialmente, e passaram a ser objeto, junto a outras espécies, de programas de fomento e proteção. Sua posição no ápice da cadeia trófica lhes outorga, desta perspectiva, um papel fundamental na regulação dos ecossistemas e muitas vezes são considerados como importantes indicadores de qualidade ambiental. O caráter endêmico, a raridade e o pequeno número das distintas populações locais de animais foram alguns dos argumentos fundamentais

³⁰ O sal usado nas rodovias no inverno, por parte das máquinas que limpam a neve, atua como fator de atração destes animais e contribui para incrementar o perigo de acidentes rodoviários.

³¹ A Reserva Nacional del Pedraforca (1966) precedeu o Parque Natural del Cadí-Moixeró (1983), a do Alt Pallars-Aran (1966) se sobrepõe, hoje, com o Parque Natural de l'Alt Pirineu (2003) e a de Boumort (1991) compartilha uma parte importante de sua superfície com o espaço protegido de mesmo nome incluído no PEIN.

para a elaboração do PEIN e da rede Natura 2000, os dois principais instrumentos de planificação ambiental dirigidos à criação de áreas protegidas na Catalunha.

Entre as espécies que são objeto de programas próprios de proteção há um número considerável de aves assim como alguns mamíferos, répteis e anfíbios. Destacam-se, por serem frequentemente consideradas espécies emblemáticas (além de objeto, no passado, de perseguição sistemática), as aves necrófagas como o abutre-fouveiro (*Gyps fulvus*), o abutre-barbudo (*Gypaetus barbatus*) e o abutre-do-Egito (*Neophron percnopterus*), junto com outras aves de rapina como o falcão peregrino (*Falco peregrinus*) e a águia real (*Aquila chrysaetos*). O abutre negro (*Aegypius monachus*), que foi extinto há mais de um século, é objeto, desde 2008, de um programa de repopulação com exemplares procedentes de Extremadura e Madrid, programa que deve ser concluído em 2015. Em todo este tempo foram liberados 38 exemplares, dos quais vinte se mantêm na área de soltura, o que permitiu o nascimento de seis filhotes desde 2010. A proteção de sua presença nas montanhas pré-pirenaicas de Boumort e Alinyà eventualmente funcionou como um atrativo para outros indivíduos procedentes da vertente francesa³².

Embora o número de exemplares de cada uma das espécies mencionadas seja limitado e não permita ainda considerá-las como claramente consolidadas, em todos os casos se observa uma tendência positiva na evolução de suas populações. O abutre-do-Egito, por exemplo, passou, no último quarto de século, de 25 (1981) a 65 (2008) casais. O abutre-barbudo foi objeto de planos de conservação tanto por parte da UE (programa Life, até 1998) quanto da administração pública catalã (desde 1994), que contemplam não apenas o monitoramento e o uso de medidas de reforço alimentar, como também a criação em cativeiro (através de um programa, inédito em nível mundial, e do qual estão saindo exemplares para a reintrodução em outras zonas da Península ibérica): os 5-6 casais contabilizados no começo dos anos oitenta no Pirineu catalão se tornaram 80-90 adultos em 2009. A cordilheira pirenaica concentra 80% dos exemplares existentes em todo o continente europeu.

Desde 2006 vêm sendo denunciados vários ataques ao gado por parte de abutres-fouveiros, a ave carniceira cuja presença foi mais consolidada (com uma população estimada em cerca de 800 exemplares), em diversos pontos do Pirineu. Adotando uma conduta muito estranha para a espécie, estas aves se juntariam em grupo com o objetivo de se lançarem contra novilhos e vacas vivas (geralmente indivíduos debilitados nos momentos posteriores a um parto), causando-lhes primeiro a morte para, em seguida, devorá-las. As medidas sanitárias adotadas em função da assim chamada doença da “vaca louca”, obrigando, desde 2002, a retirada dos animais acidentados da montanha, estaria na origem desta mudança, ao dificultar o aceso das aves carniceiras e necrófagas a sua principal fonte de alimento. O comportamento agressivo dos abutres favoreceu a emergência de um importante alarme social por parte dos criadores de gado, assim como de um novo motivo para a oposição da população local às políticas conservacionistas.

A lista de espécies protegidas por serem consideradas ameaçadas inclui, ainda, entre as aves, o tetraz (*Tetrao urogallus*), o mocho dos Pireneus (*Aegolius funereus*), o pica-pau-preto (*Dryocopus martius*), a perdiz-branca (*Lagopus muta*), a perdiz-vermelha (*Alectoris rufa*) e a perdiz-cinzenta (*Perdix perdix*). Em 2011 começou-se a implementar um programa para reintroduzir a perdiz-avelã (*Bonasa bonasia*), uma ave galiforme extinta do Pirineu há um século, nos bosques do Val d’Aran, com indivíduos originários dos Alpes. O repertório de fauna autóctone protegida contempla também alguns anfíbios e

³² As atuações conservacionistas argumentam muitas vezes que, graças ao êxito das medidas tomadas, “[...] o Pirineu catalão é a única região da Europa onde nidificam as quatro espécies carniceiras do continente: abutre-barbudo, abutre negro, abutre-do-Egito e abutre-fouveiro”.

répteis, como o tritão-dos-Pirineus (*Euproctus asper*), o lagarto-ágil (*Lacerta agilis*), a lagartixa aranesa (*Lacerta aranica*) e a lagartixa pallaresa (*Lacerta aurelioi*), assim como outros mamíferos: o coelho (*Oryctolagus cuniculus*), a lebre europeia (*Lepus europaeus*) e a marta (*Martes martes*).

Recriando paisagens

Os casos enumerados dão conta da atuação ambiental por meio da manipulação na gestão de espécies via extermínio, reintrodução ou proteção. A interpretação da natureza no interior do mundo ocidental (assim como em muitos outros ambientes altamente administrados) deveria ser apreciada como um produto de engenharia ambiental, um processo conduzido socialmente. A racionalidade que sustenta este tipo de atuação não se encontra sempre limitada por considerações ecológicas, científicas e objetivas: a reconstrução da natureza está relacionada a valores, usos e expectativas acerca do que a própria natureza deveria ser (Donlan, 2005; Wark, 1994). Os casos expostos evidenciam que o tratamento dispensado às diferentes espécies presentes na paisagem “natural” não tem a ver exclusivamente com a coerência ecológica. Na realidade, aspectos como o aprecio pelos ambientes biodiversos (marmotas e ursos), os conflitos políticos em torno da legitimidade (castores e ursos), as tentativas de recriar os ambientes do passado (ursos, lobos, aves de rapina e ungulados) ou as considerações sobre a integridade ecológica (muflões e cabras selvagens) têm uma incidência significativa no manejo “científico” do meio ambiente.

A conservação é muito mais do que um processo ambiental: constitui um processo de caráter político. Forma parte das tecnologias do poder que são cruciais para o Estado (Foucault, 1991) e é um dos instrumentos que permitem às instituições públicas demonstrarem seu domínio sobre o território (Hannah, 2000). Durante o século XX, o Estado consolidou sua posição monopolística como gestor indiscutível do patrimônio coletivo nacional, natural e cultural. Ainda que alguns agentes privados (tais como as ONGs ambientalistas) participem deste mesmo esforço, sua atividade permanece sujeita à autoridade jurídica e territorial do Estado. O conceito de “interesse nacional” permite que o Estado se erija como fiador daquilo que é valioso para o coletivo nacional (Foucault, 2007). Será ele mesmo, às vezes com a contribuição e o impulso das comunidades locais, outras vezes contra elas, quem decide o que é que merece ser objeto de consideração especial (a água, os recursos energéticos, as paisagens ou a biodiversidade, além dos monumentos ou das tradições).

A ideologia democrática moderna atribui uma legitimidade exclusiva ao Estado como representante da vontade coletiva (Gellner, 1983; Scott, 1998) e estabelece uma situação de quase monopólio em suas mãos em relação a questões tais como a preservação da natureza e a cultura. No âmbito do meio ambiente, sua atuação se vê reforçada pelo fato de apoiar teoricamente suas decisões no conhecimento científico. Em outras palavras, as decisões do Estado, como representante da vontade popular, são ainda mais legítimas porque a ciência, a forma de produzir conhecimento mais aceitável e estabelecida em nossas sociedades, está ao seu lado. A reintrodução do castor exemplifica esta preocupação institucional pela exclusividade na jurisdição governamental sobre a fauna. Ainda que esta ação leve em consideração os princípios ecológicos da restauração científica e coincida com os objetivos políticos da gestão ambiental, os agentes públicos pretendem desmantelá-la porque não surgiu de uma iniciativa governamental. O Estado é o único ator legítimo para tomar uma decisão deste tipo.

Tradução: Felipe Ferreira Vander Velden

Revisão: Ion Fernandez de las Heras e Clarissa Martins Lima

Referências

AFONSO, Ivan; MARGALIDA, Antoni; RACIONERO, Claudi. 2008. “El món dels cèrvids”. *El Portarró*, (23):8-11.

AGRAWAL, Arun. 2005. *Environmentality: technologies of government and the making of subjects*. Durham: Duke University Press. 344 p.

BADIA, Enric. 2004. “El lobo reaparece en el Pirineo catalán tras casi un siglo de ausencia”. *El País*, 13 Fevereiro.

_____. 2006. “Un virus reduce la población de rebecos del Pirineo a la mitad en los últimos cinco años”. *El País*, 10 Junho.

BARBA, Albert; COLOM, Andreu; LÓPEZ, Montse. 2011. *El retorn del llop a Catalunya: anàlisi de les repercussions socials i legals*. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona. 54 p.

BARRET, Laura; WHITE, Daniel R. 2001. “The reconstruction of nature: postmodern ecology and the Kissimmee River restoration project”. *Critical Studies*, (22):229-250.

BATET, Toni. 2007. “El retorn de l'ós”. *El Portarró*, (22):4-6.

BELTRAN, Oriol; VACCARO, Ismael. 2010a. “From scenic beauty to biodiversity: the patrimonialization of nature in the Pallars Sobirà (Catalan Pyrenees)”. In: X. Roigé & J. Frigolé (eds.), *Constructing Cultural and Natural Heritage: Parks, Museums and Rural Heritage*. Girona: Institut Català de Recerca en Patrimoni Cultural. pp. 91-104.

BELTRAN, Oriol; VACCARO, Ismael. 2010b. “Shepherds, Hydroelectric Stations, and Ski Resorts: The Pallars Sobirà Landscape”. In: I. Vaccaro & O. Beltran (eds.), *Social and ecological history of the Pyrenees*. Walnut Creek: Left Coast. pp. 143-161.

BJERKE, Tore; RETAN, Ole; KELLERT, Stephen R. 1998. “Attitudes towards wolves in southeastern Norway”. *Society and Natural Resources*, 11(2):169-179.

BRAUN, Bruce; CASTREE, Noel (eds.). 1998. *Remaking reality: nature at the millennium*. Londres: Routledge. 312 p.

BULLER, Henry. 2004. “Where the wild things are: the evolving iconography of rural fauna”. *Journal of Rural Studies*, 20:131-141.

CANUT, Jordi. 2006. “L'isard, el rei de l'alta muntanya pirinenca”. *El Portarró*, (19):21-27.

CASANOVA, Eugeni. 1997. *L'ós del Pirineu: crònica d'un extermini*. Lleida: Pagès. 328 p.

CASANOVAS, Ricard; LEAL, Rosa; ROLDÁN, Joan. 2007. *Reserves nacionals de caça: 40è aniversari 1966-2006*. Barcelona: Generalitat de Catalunya. 224 p.

CASTREE, Noel. 1995. “The nature of produced nature”. *Antipode*, (27):12-48.

- CASTRO, Bruno. 2011. Descripción y análisis del conflicto. In: J. A. Bergua, C. Martínez & B. Castro. *Reinventar los Pirineos: a propósito del conflicto del oso*. Saragoça: Ministerio de Política Territorial y Administración Pública. pp. 33-55.
- CEÑA, Juan Carlos; ALFARO, Iosu; CEÑA, Alfonso; ITOIZ, Uxue; BERASATEGUI, Gabriel; BIDEGAIN, Itsaso. 2004. "Castor europeo en Navarra y la Rioja". *Galemys: Sociedad Española para la Conservación y Estudio de los Mamíferos*, 16(2):91-98.
- COOPER, Nigel S. 2000. How natural is a nature reserve? An ideological study of british nature conservation landscapes. *Biodiversity and Conservation*, 8:1131-1152.
- CRONON, William (ed.). 1996. *Uncommon ground: rethinking the human place in nature*. Nova Iorque: Norton. 560 p.
- DEL MÁRMOL, Camila; FRIGOLÉ, Joan; NAROTZKY, Susana (ed.). 2010. *Los lindes del patrimonio: consumo y valores del pasado*. Barcelona: Icaria.
- DESCOLA, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard. 623 p.
- _____. 2010. Más allá de la naturaleza y de la cultura. In: L. Montenegro (ed.), *Cultura y naturaleza: aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*. Bogotá: Jardín Botánico J.C. Mutis. pp. 75-96.
- DONLAN, Josh. 2005. "Re-wilding North-America". *Nature*, (436):913-914.
- ELCACHO, Joaquím. 2007. Confirmen la presència de quatre llops al Pirineu català. *Avui*, 2 Julho.
- EUROPEAN TOPIC CENTRE ON BIOLOGICAL DIVERSITY. 2007. Disponível em: <www.eionet.europa.eu>. Acesso em: maio 2007.
- FOUCAULT, Michel. 1991. Governmentality. In: G. Burchell, C. Gordon & P. MILLER (eds.), *The Foucault effect: studies in governmentality*. Chicago: University of Chicago Press. pp. 87-104.
- _____. 2007. *Security, territory, population*. Nova Iorque: Palgrave MacMillan. 464 p.
- FRANÇA. Ministère de l'Écologie et du Développement Durable. 2006. *Plan de Restauration et de Conservation de l'Ours Brun dans les Pyrénées Françaises*. Paris: Ministère de l'Écologie et du Développement Durable.
- GARCÍA-CORDÓN, Juan Carlos. 2001. "Situación del oso pardo cantábrico (o los problemas de la alimaña convertida en mascota)". *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*, (52):265-272.
- GARCÍA-GONZÁLEZ, Ricardo; HERRERO, Juan. 1999. "El bucardo de los Pirineos: historia de una extinción". *Galemys, Spanish Journal of Mammalogy*, 11(1): 17-26.
- GELLNER, Ernest. 1983. *Nations and nationalism*. Oxford: Blackwell. 208 p.
- GUHA, Ramachandra. 1997. "The authoritarian biologist and the arrogance of anti-humanism: conservation in the third world". *The Ecologist*, 27(1):14-20.

HALLEY, Duncan. 2007. *Beavers in Spain*. Espanha: Iberianature. Disponível em: <<http://www.iberianature.com/spainblog/2007/12/beavers-in-spain/>>. Acesso em: 10 abr. 2013.

HANNAH, Matthew G. 2000. *Governmentality and the Mastery of the Territory in Nineteenth-century America*. Cambridge: Cambridge University Press. 262 p.

HARAWAY, Donna J. 2008. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 438 p.

HUNN, Eugene S. 2008. *A zapotec natural history: trees, herbs and flowers, birds, beasts and bugs in the life of San Juan Gbëë*. Tucson: University of Arizona Press. 288 p.

KNIGHT, John. 2006. *Waiting for wolves in Japan: an anthropological study of people-wildlife relations*. Honolulu: University of Hawai'i Press. 296 p.

KOHN, Eduardo. 2005. "Runa realism: Upper Amazonian attitudes to nature knowing". *Ethnos*, 2(26):171-196.

LE MONDE DES PYRÉNÉES. 2008. *L'Ours dans les Pyrénées*. Disponível em: <http://www.pyrenees-pireneus.com/Ours_des_Pyrenees.htm>. Acesso em: 10 abr. 2013.

LEIS OURSOUN. 2008. *Les Site des Carnivores et des Rapaces*. Disponível em: <<http://www.carnivores-rapaces.org/Ours/populations>>. Acesso em: 10 abr. 2013.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1965. *El totemismo en la actualidad*. México: Fondo de Cultura Económica. 160 p.

MANENT, Albert. 2004. *El llop a Catalunya: memòria, llegenda i història*. Lleida: Pagès. 240 p.

MASSIP, Josep M. 2011. *El llop i els humans: passat i present a Catalunya*. Tarragona: Arola. 300 p.

MECH, David. 1991. Returning the Wolf to Yellowstone. In: R. B. Keiter & Mark S. Boyce (eds.), *The Greater Yellowstone ecosystem: redefining America's Wilderness Heritage*. New Haven: Yale University Press. pp. 309-322.

MÉNDEZ, Rafael. 2007. Los castores vuelven a criar en España tres siglos después. *El País*, 7 Dezembro.

MILIAN, Àlex. 2006. El llop i l'ós marquen el camí. *El Temps*, 8 Agosto.

MOLINA, David. 2000. *Conservació i degradació de sòls a les àrees de muntanya en procés d'abandonament: la fertilitat del sòl al Parc Natural del Cadí-Moixeró*. Tese de Doutorado, Universitat Autònoma de Barcelona.

_____. 2002. "El proceso de desertización demográfica de la montaña pirenaica en el largo plazo: Cataluña". *Ager. Revista de Estudios sobre Despoblación y Desarrollo Rural*, (2):81-99.

NEUMANN, Roderick P. 1998. *Imposing Wilderness: Struggles over Livelihood and Nature Preservation in Africa*. Berkeley: University of California Press. 268 p.

ORLOVE, Benjamin S.; BRUSH, Stephen B. 1996. "Anthropology and conservation of biodiversity". *Annual Review of Anthropology*, 25:329-352.

PAYS DE L'OURS. 2008. Disponível em: <<http://www.paysdelours.com>>. Acesso em: 10 abr. 2013.

PETRESCU, Alexandru. 2004. 'Disparos' contra el Rey en Rumanía. *El Mundo*, 17 Outubro.

PHILO, Chris; WILBERT, Chris (eds.). 2000. *Animal spaces, beastly places: new geographies of human-animal relations*. Londres: Routledge. 336 p.

POMAROL, Manel; PALAZON, Santi. 2008. La població d'ós bru al Pirineu es manté amb una vintena d'exemplars. *Generalitat de Catalunya*, 15 Setembre.

PROJECTE LLOP. 2008. *Fundació Fauna*. Disponível em: <<http://www.fundaciofauna.org/campanyallop.htm>>. Acesso em: 10 abr. 2013.

ROTH, Robin J. 2008. "Fixing' the Forest: the Spatiality of Conservation Conflict in Thailand". *Annals of the Association of American Geographers*, 98(2):373-391.

ROURA-PASCUAL, Núria; PONS, Pere; ETIENNE, Michel; LAMBERT, Bernard. 2005. Transformation of a Rural Landscape in the Eastern Pyrenees between 1953 and 2000. *Mountain Research and Development*, 25(3):252-261.

SAAVEDRA, Deli. 2006. *El retorn de la llúdriga: història de la reintroducció de la llúdriga als Aiguamolls de l'Empordà i conques dels rius Muga i Fluvià*. Barcelona: Caixa Catalunya. 103 p.

SCOTT, James C. 1998. *Seeing like a state: how certain schemes to improve the human condition have failed*. New Haven: Yale University Press. 464 p.

SORIANO, Joan Manuel. 1994. "El procés de despoblament a les comarques de la Cerdanya i l'Alt Urgell". *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, 25:141-163.

UN MÓN DE NATURA. 2008. Disponível em: <<http://comnatura0708.wordpress.com/page/2/>>. Acesso em: 10 abr. 2013.

VACCARO, Ismael. 2005. *The polysemous valley: modernity and landscape politics in the Catalan Pyrenees*. Tese de Doutorado, University of Washington.

VACCARO, Ismael; BELTRAN, Oriol. 2007. Consuming space, nature and culture: patrimonial discussions in the hyper-modern era. *Journal of Tourism Geographies*, 9(3):254-274.

VANDERGEEST, Peter; PELUSO, Nancy Lee. 1995. "Territorialization and State Power in Thailand". *Theory and Society*, (24):385-426.

WARK, McKenzie. 1994. "Third nature". *Cultural Studies*, 8(1):115-132.

WELCH-DEVINE, Meredith. 2010. Local Places, Global Influences: Pastoralism in Xiberoa and EU Regulation. In: I. Vaccaro & O. Beltran (eds.), *Social and ecological history of the Pyrenees*. Walnut Creek: Left Coast. pp. 43-57.

WEST, Paige; IGOE, James; BROCKINGTON, Dan. 2006. "Parks and peoples: the social impact of protected areas". *Annual Review of Anthropology*, 35:251-277.

WHATMORE, Sarah; THORNE, Loraine. 1998. Wild(er)ness: reconfiguring the geographies of wildlife. *Transactions of the Institute of British Geographers*, (23):435-454.

WOLCH, Jennifer R.; EMEL, Jody. 1998. *Animal geographies: place, politics and identity in the nature-culture Borderlands*. Londres: Verso. 310 p.

Recebido em Maio 30, 2013

Aceito em Julho 14, 2015

Guerra ao javali: invasão biológica, feralização e domesticação nos campos sulinos

War on boars: biological invasion, feralization and domestication in the southern grasslands

Caetano Sordi¹

Cientista Social, Filósofo, Mestre e Doutorando em Antropologia Social
Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS

E-mail: caetano.sordi@gmail.com

Resumo

Este artigo analisa o processo de invasão biológica protagonizado por suídeos ferais da espécie *Sus scrofa* no extremo-sul do Brasil desde um ponto de vista antropológico e etnográfico. Considerado uma das piores espécies exóticas invasoras do mundo, o javali europeu tem produzido alterações na paisagem pampeana que o artigo visa discutir.

¹ Bolsista CNPq. Pesquisador do Grupo de Pesquisa CNPq Espelho Animal: antropologia das relações entre humanos e animais e do Projeto de Pesquisa Antropologia e “Espécies Animais Exóticas”: o caso do Javali Europeu Asselvajado no Brasil (CNPq 2014-2017).

Principais publicações:

LEWGOY, Bernardo; SORDI, Caetano. 2012. “As guerras da carne: o consumo carnívoro, seus defensores e críticos: novas e velhas configurações”. In: Carlos A. Steil & Isabel Carvalho (org.), *Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold*. São Paulo: Terceiro Nome. pp. 137-151.

_____. 2012. “Devorando a carcaça: contracozinhas e dietas alternativas na alimentação animal”. *Anuário Antropológico*, 2011(2):159-175.

SORDI, Caetano. 2011. “O animal como próximo: por uma antropologia dos movimentos de defesa dos direitos animais”. *IHU Ideias*, 145:3-28.

_____. 2013. “Heidegger, Ingold e as (zoo)técnicas: uma discussão a partir da bovinocultura de corte brasileira”. *Cadernos de Campo*, 22:118-133.

_____. 2013. “Resenha de Lévi-Strauss, Claude. O outro lado da lua: escritos sobre o Japão”. *R@U: Revista de Antropologia da UFSCar*, 4(2).

SORDI, Caetano; LEWGOY, Bernardo. 2013. “O que pode um prion? O caso atípico de Vaca Louca no Brasil e seus desdobramentos”. *Antropológicas*, 24(1):125-143.

A consolidação de uma rede local de manejo da espécie - envolvendo produtores rurais, órgãos estatais e caçadores - é o ponto de partida etnográfico para uma análise de aspectos como: a aquisição de habilidades cinegéticas por indivíduos antes acostumados com outro tipo de lida humano-animal; as mudanças acarretadas no cotidiano de criadores de animais; bem como a fronteira entre o selvagem e o doméstico, representada localmente pelas controvérsias envolvendo o “javaporco” – elemento híbrido entre o porco doméstico e o porco feral.

Palavras-chave: javali; invasão biológica; feralização; domesticação; campos sulinos; pampa.

Abstract

This article analyses the process of biological invasion carried by feral swine of the species *Sus scrofa* in the southernmost part of Brazil from an anthropological and ethnographical point of view. Considered as one of the worst alien-invasive species in the world, the European wild boar is producing changes in the *pampean* landscape that the article aims to discuss. The consolidation of a local network for the species' management - involving farmers, hunters and state agencies - is my ethnographic point of departure for a more general analysis of aspects such as: the acquisition of cynegetic skills by individuals once used with other types of human-animal interactions; the transformations carried by the wild boars in the daily life of animal breeders; as well as the boundaries between the wild and domesticated. locally represented by the controversies surrounding the “javaporco” – a hybrid element between the domestic and the feral pig.

Keywords: wild boar; biological invasion; feralization; domestication; southern grasslands; pampa.

Quem conta ovelhas mortas? – Dramatizando um problema socioambiental

Era dia 5 maio de 2014, uma segunda-feira. O pequeno plenário da Câmara de Vereadores de Santana do Livramento, município localizado na fronteira sudoeste do Rio Grande do Sul, encontrava-se lotado; todos a postos para o início de uma audiência pública cujo objetivo era discutir a “praga do javali”. Em meio ao burburinho que antecedia a sessão, era possível discriminar algumas queixas sobre a ignominiosa atividade dos suínos ferais, os quais, de acordo com diversos relatos existentes na região, estariam ameaçando a continuidade da ovinocultura tradicional e a subsistência dos criadores, devido ao seu voraz apetite por cordeiros recém-nascidos.

A decoração do recinto, bem como a disposição das mesas e cadeiras, era bastante ordinária, própria do poder legislativo de uma cidade do interior: ao fundo, junto à parede, estendiam-se as bandeiras do Brasil, do Rio Grande do Sul e do município, complementadas pelos pavilhões do Mercosul, do Uruguai e do departamento de Rivera, cidade uruguaia com a qual Santana do Livramento é conurbada. O detalhe extravagante da situação, contudo, ficava por conta de uma enorme cabeça empalhada de javali disposta no centro do plenário, bem em frente à mesa

diretora, com suas presas expostas e próteses semelhantes a bolinhas de gude fazendo às vezes de olhos esbugalhados. O troféu de caça inspirava qualquer coisa de sacrificial. Com a sua bocarra aberta, expunha longas e ameaçadoras presas, como se estivesse pronto para desferir um ataque violento. A se julgar pela sua parte remanescente, o animal inteiro deveria ter dimensões nada desprezíveis, algo entre 150 e 200 quilos, no mínimo.

Tão logo iniciou a sessão, o presidente da Câmara ofereceu um breve panorama sobre a questão, que classificou como “muito importante e delicada”. Após a manifestação de representantes da OAB, do executivo municipal, da Brigada Militar e do 7º Regimento de Cavalaria Mecanizada do Exército, estabelecido na cidade para guarnecer a fronteira, tomou a palavra o presidente da Associação Rural de Livramento, apresentado pelo chefe do legislativo como o “representante das maiores vítimas do javali”. Isto porque, de acordo com a sua fala, a presença dos suídeos ferais nos campos do sul estaria produzindo não apenas problemas econômicos e financeiros, mas também ambientais e sociais de grande impacto para os modos de vida da região. Chamando os órgãos públicos à sua responsabilidade, o presidente da Associação Rural afirmou que o “produtor não se omite de fazer a sua parte”, mas que, para conseguir controlar a praga seria preciso contar com os “poderes constituídos, municipais, estaduais e federais”.

Na sequência, vários produtores rurais, todos eles ovinocultores, fizeram eco às queixas do presidente, trazendo à tona seus próprios relatos de prejuízos envolvendo a ação depredatória dos javalis. Um destes ovinocultores, sediado na divisa municipal entre Santana do Livramento e Rosário do Sul, alegou que, somente no ano de 2013, os suídeos ferais haviam exterminado vinte mil cordeiros, mil ovelhas, cem terneiros, vinte bovinos adultos e três cavalos na região, conforme “denúncia de vários produtores que procuraram o sindicato rural”. Ademais, teriam sido identificadas “devastações em plantações de subsistência familiar, ataques a agricultores e até óbitos”. Por consequência, estaria em curso “um problema socioeconômico gravíssimo”, visto que a predação de cordeiros estaria anulando o efeito de programas governamentais destinados à promoção da ovinocultura na Campanha gaúcha, como o PRONAF, do governo federal, e o Mais Ovinos no Campo, de escopo estadual. Segundo o pecuarista, todas estas informações teriam sido encaminhadas, em carta de seu próprio punho, à presidenta Dilma Rousseff, cujo gabinete teria reagido com uma resposta gentil, mas demasiadamente protocolar.

O produtor que lhe sucedeu no microfone aproveitou a deixa e salientou que não apenas a subsistência dos pequenos criadores estaria sendo ameaçada, mas também a própria “cultura gaúcha”, pois “do jeito que vai a coisa, eu não sei se de repente nós ainda teremos, em algumas décadas, o ovino na fotografia”. Em seu prognóstico, afirmou que a predação de ovinos seria apenas a “ponta do iceberg” do problema, uma vez que os javalis atacariam a pecuária bovina quando se esgotassem os cordeiros, a frente agrícola quando se esgotassem os terneiros e assim por diante, até que os animais comesçassem a adentrar nas cidades, revirar o lixo e atacar sistematicamente os seres humanos². Destarte, alguma providência deveria ser tomada imediatamente, pois o problema

² De fato, o aumento recente no número de javalis em alguns países europeus, como a Alemanha, tem levado autoridades municipais a se consternarem com a presença de suínos selvagens no meio urbano. Em 2009, calculava-se uma população de 10 mil javalis circulando em plena cidade de Berlim, conforme o departamento de caça da capital alemã (chama a atenção, inclusive, que uma metrópole plenamente urbanizada, como Berlim, tenha um departamento de caça). Segundo o responsável pelo órgão, teriam sido abatidos 3 mil destes animais em 2008, sendo que 500 em pleno centro da cidade (Correa 2009).

seria demasiadamente sério para ser empurrado com a barriga e - o mais importante - ignorado pelas autoridades competentes como um problema real.

Assim, foi graças ao adjetivo “real” (várias vezes empregado pelos ovinocultores na audiência) que eu pude compreender melhor a função da cabeça de javali exposta no centro do plenário. Em linhas gerais, era preciso convencer a comunidade e os órgãos do Estado de que se tratava de uma questão de fato, uma *questão real*, o que ganhou dramaticidade quando outro pecuarista apontou para os restos mortais do odioso animal dizendo: “esse bichinho que tá aí matou setenta cordeiros e cinco ovelhas. Levamos cinco dias pra poder matar ele. Mas fizemos a justiça, que nada mais é que uma contrapartida”. A cabeça do animal, portanto, era um índice da veracidade do relato, contrariamente às alegações de que os javalis não passavam de *trova*, isto é, uma história fantasiosa dos criadores de ovelhas.

O principal alvo de indignação dos ovinocultores era a inspetoria veterinária local, vinculada à Secretaria Estadual da Agricultura. Em suas falas, os representantes deste órgão deram a entender que os óbitos de ovelhas e cordeiros não estavam sendo adequadamente comunicados pelos criadores, de modo que, do ponto de vista estatístico, o plantel de ovinos do município permanecia o mesmo dos anos anteriores, sem maiores alterações. Para os criadores, entretanto, estas falas continham uma dimensão de insulto moral, pois abriam margem para se duvidar da veracidade das suas histórias sobre javalis. Pior ainda, as alegações da inspetoria veterinária davam a entender que o javali poderia ser uma desculpa dos criadores para possíveis negligências suas em relação ao órgão ou desleixo em relação aos seus animais, que estariam sendo vitimados por razões outras que não a ação predatória dos suídeos ferais.

No cerne da controvérsia entre uns e outros, figurava o ato de assinalação, isto é, a marcação dos cordeiros logo após o nascimento com a insígnia da propriedade (corte na orelha, brinco, tatuagem, etc.). Normalmente, este procedimento ocorre algumas semanas depois da parição, e é a partir dele que os produtores encaminham sua contagem de animais para a inspetoria veterinária. O argumento dos ovinocultores era o de que a ação predatória dos javalis ocorreria justamente durante este limbo estatístico, enviesando a percepção da realidade por parte dos órgãos competentes. Desta maneira, impunha-se um conflito entre o apetite do Estado por números oficiais – *input* necessário para sua mobilização e a efetuação de políticas públicas – e o drama cotidiano dos produtores rurais, atestado mais por relatos concretos e vivenciais do que por relatórios e planilhas estatísticas.

Assim, a cabeça de javali no centro do plenário servia para avaliar materialmente as alegações dos criadores. Era como se ela evidenciasse que o problema não só era real como também temível e assustador, pois a bocarra aberta do animal, assim mantida pela técnica taxidérmica, dava uma ideia bastante concreta do que era deparar-se em campo aberto com aquela fera, sobretudo se a vítima da sua voracidade fosse um cordeiro recém-nascido ou de uma ovelha prostrada após o parto. O que representavam números frente aquele tipo de prova crucial? Verdadeira prova da presença do mal, a cabeça estava exposta ao escrutínio público, para todos aqueles que duvidassem da sua existência.

Os javalis e o Pampa – Breve contexto

Mas de onde vieram estes javalis que assolam o Pampa? Em primeiro lugar, é importante lembrar que o *Sus scrofa scrofa*, ou javali europeu, é considerado uma das cem piores espécies exóticas invasoras do mundo (Lowe, Browne, Boudjelas & Poorter 2004), colecionando inimizades por onde passa. De maneira geral, são considerados exóticos e invasores aqueles organismos que “introduzidos fora da sua área de distribuição natural, ameaçam ecossistemas, habitats ou outras espécies” (Brasil 2006: 5)³. Para as Nações Unidas, esta é a segunda maior ameaça à biodiversidade depois da destruição dos habitats naturais. Especificamente em relação ao javali, a lista de prejuízos ambientais e socioeconômicos é longa, o que envolve danos como a destruição de lavouras, a predação e extinção de espécies autóctones, ataques à produção animal, transmissão de zoonoses aos animais domésticos, e até mesmo a morte de seres humanos (Debert & Scherer 2007).

No Brasil, após duas décadas de pressão política e institucional, o controle da espécie ganhou fôlego com a promulgação da Instrução Normativa (IN) 03 de 31/01/2013 do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), que decreta a nocividade do javali europeu e seus híbridos e dispõe sobre o seu manejo em todo o território nacional, por tempo indeterminado (Brasil 2013). Do ponto de vista prático, esta IN liberou o abate e o controle populacional do *Sus scrofa* através de meios cinegéticos, tornando-o, por assim dizer, “matável”. Com isso, o animal deixou uma zona de indiscernibilidade legal que até então o protegia, pois acabava sendo computado como fauna selvagem e, portanto, garantido contra a caça⁴.

As primeiras introduções de javalis no Pampa remontam ao início do século XX, quando os primeiros espécimes foram trazidos aos países platinos para fins cinegéticos. Debert & Scherer (2007) mencionam casos de introdução na província argentina de La Pampa entre 1904 e 1906, ao passo que Lombardi, Berrini, Achaval & Wayson (2007) resgatam o caso do aristocrata Aarón Anchorena, cuja estância homônima, no departamento uruguaio de Colônia, serviu de vetor para a introdução de várias espécies exóticas na pradaria sulina, como o cervo axis [*Axis axis*] e o próprio javali europeu. Durante o último século, o *Sus scrofa scrofa* prosperou na República Oriental, tendo sido declarado praga nacional em 1982 (Uruguay 1982) e listado entre as espécies de livre caça em 1996 (Uruguay 1996). Uma vez em liberdade, os animais introduzidos cruzaram com os espécimes asselvajados de antigos porcos ibéricos trazidos por espanhóis e portugueses durante a época colonial, bem como com contingentes de porcos domésticos criados soltos (Lombardi, Berrini, Achaval & Wayson 2007).

³ Na biologia, não há consenso sobre a maneira mais precisa de se definir o fenômeno. Valéry, Fritz, Lefeuvre & Simberloff (2008) destacam que há uma controvérsia entre dois critérios principais para se definir um processo de invasão biológica: um critério biogeográfico – que exige, para um organismo ser considerado invasor, a transposição de uma grande barreira geográfica (superior a 100 km) – e um critério ecológico, ou de impacto – baseado na evidência de fortes transformações na comunidade original. Já Colautti & McIsaac (2004), demonstram preocupação com a proliferação de associações emotivas e xenófobas envolvendo a linguagem da invasão biológica, sugerindo a formulação de uma terminologia “neutra”. Blackburn, Pysek, Bacher, Carlton, Duncan, Jarosik, Wilson & Richardson (2011), por fim, acreditam ser necessária a adoção de um *framework* unificado para a descrição do fenômeno, reduzindo a proliferação de termos particulares (invasão, não-indígena, não-autóctone, etc.).

⁴ No Rio Grande do Sul, a caça ao javali já havia sido objeto de permissão legal, através da IN número 71 de 04/08/2005 do IBAMA. Essa autorização, contudo, foi revogada pela IN número 8 de 17/08/2010, que permaneceu em vigência até 2013. Movimentos de defesa dos direitos animais do centro do país tiveram um papel importante na revogação desta primeira autorização.

A região de Santana do Livramento, devido ao seu trecho de fronteira seca com o Uruguai, foi possivelmente um dos primeiros vetores de expansão do javali sobre o Brasil. Embora não haja consenso sobre como os animais ingressaram em território brasileiro, se aceita que o processo teria sido catalisado por uma combinação entre migração espontânea, contrabando e criação comercial ilegal (Debert & Scherer 2007), apesar das restrições atualmente em vigor sobre este último ponto⁵. E, ao contrário de outras regiões do Brasil afetadas pelo javali, nas quais predominam os danos à lavoura, a fronteira sudoeste do Rio Grande do Sul convive com o problema *sui generis* da predação de cordeiros, especialmente na Área de Proteção Ambiental (APA) do Ibirapuitã e suas adjacências.

Administrada pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), esta é a única unidade de conservação federal do bioma Pampa. Mesmo correspondendo a pouco mais de 2% do território nacional, o Pampa – também chamado de Campanha ou campos sulinos⁶ – é uma paisagem de profunda significância para identidade cultural do extremo-sul, dado seu histórico de ocupação pastoril e conflitos fronteiriços (Freitas 1980; Pesavento 1994; Da Ros 2012; Farinatti 2007, 2010). O Pampa é um bioma profundamente alterado pela pecuária extensiva e a introdução de ruminantes eurasiáticos, que desde o século XVI alteraram de maneira decisiva sua fisionomia (Crosby 2011). Possuindo mais de 750 mil quilômetros quadrados, distribuídos entre três países, os atributos do pampa contribuíram para a constituição de um modo de vida bastante particular, cujos elementos transcendem as fronteiras políticas e forjam uma espécie de identidade cultural transnacional entre o extremo-sul do Brasil, o centro-leste da Argentina e o Uruguai. Em muitos aspectos, as comunidades fronteiriças do Pampa estão mais ligadas e possuem mais similaridades entre si do que com os centros de poder dos seus respectivos países.

No interior da APA do Ibirapuitã, as espécies de criação trazidas pelos colonizadores europeus, como bovinos, ovinos e equinos, coabitam com animais emblemáticos da fauna nativa do Pampa, como o quero-quero [*Vanellus chilensis*], a ema [*Rhea americana*], as capivaras [*Hydrochoerus hydrochaeris*, localmente chamadas de *capinchos*] e o tatu-mulita [*Dasypus hybridus*]. Todos estes animais nativos se veem de alguma maneira afetados pela ação dos javalis, seja através da competição por recursos naturais, seja através da sua ação predatória (especialmente sentida pelos quero-queros e pelas emas, que são aves que nidificam junto ao solo).

Por ser uma unidade de conservação de uso sustentável, a APA do Ibirapuitã conta com um grande número de propriedades no seu interior, dedicadas de ordinário à pecuária tradicional. Características geológicas do seu terreno⁷ fazem dela um local bastante propício à ovinocultura,

⁵ A criação de javalis não é proibida no Brasil. Contudo, incide sobre ela uma série de restrições legais e sanitárias, referentes à criação de fauna exótica para fins comerciais (Brasil 1998). A IN 03/2013 recrudesciu ainda mais o controle sobre esta atividade, devido aos riscos representados pela criação particular para a dispersão da espécie.

⁶ É importante destacar que esta última denominação não se restringe apenas aos campos naturais do bioma Pampa, mas também é empregado para se referir aos ecossistemas campestres da região norte do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná (ou *campos de cima da serra*), associados às matas de araucária. Pillar & Vélez (2010: 84) definem os campos sulinos como “ecossistemas típicos da região sul do Brasil [que] se desenvolvem sob clima temperado e úmido, com chuvas bem distribuídas ao longo do ano”.

⁷ O solo da APA do Ibirapuitã é predominantemente basáltico, própria da unidade geomorfológica conhecida como “Cuesta de Haedo” (Suertegaray & Fujimoto 2012). Nela, predomina uma cobertura de campos limpos sobre solos rasos, entremeados de matas de encosta e galeria. Na sua porção leste, a composição do solo é sedimentar e arenosa, com uma cobertura de gramíneas associada à mata de galeria ao longo dos rios e cursos d’água. Estas duas unidades morfológicas são referidas emicamente como “o basalto” e “as areias”.

o que explica a grande população destes animais em seu interior, em contraste com a pouca vigência de atividade agrícola. Para os javalis, a presença de vastas manchas de vegetação arbustiva e arbórea oferece abrigo e proteção, ao passo que a ausência de fartura forrageira fornecida pela grande lavoura é compensada pela proteína oriunda dos cordeiros e outras presas animais.

Desde 2011, quando começaram os primeiros relatos de predação de cordeiros e avistamentos de javalis, a situação vem sendo monitorada pelos dois técnicos que administram a APA do Ibirapuitã, chamados Eridiane e Raul. Através do *Google Earth*, os dois profissionais conseguem ter uma visão panorâmica da vasta área de proteção ambiental sob sua administração, cujas dimensões ultrapassam os trezentos mil hectares. Com auxílio de um extenso menu de filtros e marcadores, conseguem sobrepor à imagem de satélite vários outros dados importantes, como os limites municipais que cruzam a APA, os limites da própria área de conservação, assim como os pontos de avistamento de javalis que vem se acumulando desde 2008, para não falar das sedes das propriedades rurais, as estradas e caminhos que cruzam a região, etc.

O fato de serem apenas dois técnicos para uma área de mais de trezentos mil hectares enseja desafios. É condição *sine qua non* do trabalho de Eridiane e Raul um profundo engajamento comunitário, o que exige de ambos o desenvolvimento de habilidades bastante específicas. Como todo gestor ambiental, Raul e Eridiane operam como tradutores culturais entre as categorias jurídicas e ambientais de Estado, de um lado, e as percepções nativas do ambiente, de outro, o que incide decisivamente sobre o sucesso de suas estratégias de manejo do javali. Junto aos ovinocultores, os dois técnicos têm procurado desenvolver estratégias comuns de controle do animal, o que se dá num eixo técnico, através da disseminação de dispositivos cinegéticos adequados ao objetivo de controle populacional, e num eixo pedagógico, através de políticas de esclarecimento sobre a nocividade da espécie, sua etologia e ecologia, principalmente no sentido de coibir a hibridização de porcos asselvajados com porcos domésticos. O cruzamento entre uns e outros produz o chamado “javaporco”, animal de estatuto ontológico incerto que habita uma encruzilhada entre o selvagem e o domesticado. Retornarei a este ponto mais adiante.

Em relação aos dispositivos cinegéticos de controle do javali, destaca-se a formação de uma rede de apoiadores que conta com o auxílio de produtores rurais, abatedores e outros órgãos estatais, como a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa). Cabe ressaltar aqui que do outro lado da fronteira seca, no Uruguai, vigora uma cultura venatória bem estabelecida, e que conta, inclusive, com a realização de festivais anuais de caça ao javali. Entre os caçadores do país vizinho, é bastante comum uma modalidade cinegética denominada *a perro y cuchillo*. Neste tipo de faina cinegética, matilhas de cães treinados encurralam grandes javalis nas áreas arbustivas, o que muitas vezes resulta em ferozes enfrentamentos entre uns e outros. Avançando a cavalo, de carro ou a pé, os caçadores se aproximam e desferem golpes de lança ou faca no dorso ou no pescoço do javali, numa experiência cinegética cujo “projeto” (Marvin 2010) é um verdadeiro combate de vida e morte com o animal⁸.

⁸ Marvin (2010) emprega as categorias de *projeto* e *processo* para se referir às duas dimensões envolvidas na prática venatória. A dimensão do projeto responde a pergunta de *por que* se caça, ao passo que a dimensão do processo responde a questão de *como* se caça. Especialmente em relação à caça moderna, exercida em sociedades ocidentais, o autor alega existir um déficit analítico e etnográfico sobre a dimensão do *processo*, bem como uma tendência à redução utilitária da dimensão do *projeto*.

Embora alguns caçadores brasileiros adotem este tipo de busca ativa, o método preconizado pelos gestores ambientais é outro, baseado na cevagem (armadilhas alimentares) e na construção de jaulas ou *encerras*. Além de apresentar vantagens técnicas do ponto de vista do controle populacional, por permitir a captura simultânea de grandes grupos de animais, creio que este método é útil para os gestores da APA por implicar num envolvimento maior com os produtores rurais, em um processo ao longo do qual também opera o seu trabalho pedagógico⁹. Para ilustrar melhor como isto funciona, cito a seguir um exemplo etnográfico.

Vivendo com suídeos ferais – Dispositivos de captura e suas circunstâncias

Dois dias depois da audiência pública sobre a praga do javali, acompanhei Raul em uma de suas saídas de campo, realizada numa estância relativamente distante do centro urbano de Santana do Livramento, nas proximidades da serra do Caverá. Durante o trajeto, trilhado em meio a estradas vicinais de chão batido, Raul, o criador de ovelhas e eu dialogávamos sobre uma série de assuntos relativos à lida no campo e o problema dos javalis; diálogo este entrecortado por uma série de hipóteses sobre a procedência dos animais e a melhor forma de controlá-los. O criador chamava-se Alexandre e tocava com o irmão, Olímpio, uma estância especializada em Merino Australiano, raça de grande valor para a cadeia da lã. Durante o trajeto, Alexandre também aproveitou para questionar Raul sobre uma série de questões legais e administrativas envolvendo a gestão das propriedades rurais do interior da APA, o que se deu num registro bastante coloquial. De fato, Alexandre reportava-se a Raul não tanto como fiscal do ICMBio, mas principalmente como pessoa de sua confiança, inscrita num conjunto de coordenadas familiares e sociais.

Ao passarmos por um matagal contíguo à estrada, Alexandre disse que ali havia um marco de pedra da sua família, muito antigo, o que me interessou. Paramos o carro, descemos, e fomos até o ponto designado, mas não sem antes trocarmos algumas palavras com os homens que vinham no sentido contrário. Tratava-se de outro pecuarista da região e um veterinário, os quais foram questionados por Raul sobre a presença de javalis em suas propriedades. Tirei duas fotos de Alexandre junto ao marco da sua família, que ali se encontrava desde o tempo do seu bisavô. O objeto não era mais que uma pedra mais ou menos triangular, coberta de musgo, ao qual passaríamos totalmente indiferente se não fosse pelo emblema gravado na sua lateral (uma pata de galinha estilizada). Na esteira de algumas considerações sobre a ocupação fundiária daquela zona, Alexandre aproveitou para nos mostrar um “dossiê javali” que havia preparado para a audiência pública, isto é, um pequeno compêndio, organizado por ele próprio, com todos os tipos penais que julgara imputáveis ao suídeo feral. Entre eles, chamou-me a atenção o delito de “ocultação de cadáver”, justificado pelo fato do animal deixar poucos rastros da sua atividade predatória (esta furtividade dos javalis é comparada por muitos criadores da região ao comportamento ladrão de gado ou abigeatário, ponto que desenvolverei em pormenor mais adiante).

Ao chegarmos à estância, fomos recepcionados com um almoço preparado pela cozinheira, que dividimos com um funcionário da fazenda chamado Eli. Após a refeição, saímos os quatro a campo, com Eli montado a cavalo, Alexandre de motocicleta, Raul e eu dividindo um quadriciclo.

⁹ Evidentemente, a estratégia de captura está condicionada às características do cenário onde ocorrerão os abates. Assim, em zonas de lavoura de sorgo, por exemplo, onde há grande abundância de alimento para os javalis, as armadilhas alimentares (cevas) tendem a não funcionar, demandando a modalidade de busca ativa.

A primeira parada se deu numa pequena mancha de campo em meio a vários caponetes, não muito distante da sede, onde algumas carcaças de ovelhas mortas sugeriam a presença do javali. O pasto estava muito revirado, atestando a atividade recente de animais fuçadores. Para Raul, tratava-se de uma vara inteira de porcos, com vários leitões. Decidiu-se então que ali seria um bom sítio para montar algumas cevas, de modo a acostumar os porcos ferais com aquele lugar. Enquanto Alexandre retornava à sede para buscar o milho, que abasteceria as cevas, Raul e eu avançamos para longe dos outros dois homens, desta vez a pé.

Próximo a um açude, encontramos pegadas de vários animais: javalis, ovelhas, veados, cachorros, cavalos. O estado de conservação das pegadas indicava há quanto tempo haviam sido feitas. Já o seu tamanho, indicava o porte do animal. Ao retornarmos ao ponto de origem, encontramos Eli e Alexandre montando uma ceva junto à carcaça de um ovino morto. Havia restos de lã espalhados por todo lado. Sobre estes restos, os dois homens depositavam uma grande quantidade de milho, de modo a atrair o olfato dos suídeos asselvajados. Logo depois, partimos em nossos veículos para outra área de estância, na qual os indícios de javalis eram ainda mais ostensivos: era identificável uma grande trilha de terra pisoteada contígua à cerca, que conduzia a uma área de vegetação nativa possivelmente habitada pelos porcos ferais. As pegadas e trilhas deixadas pelos animais eram muito recentes, de maneira que Raul ponderou se tratar de um local adequado para a montagem de uma jaula-curral, tendo em vista uma operação de abate de maior envergadura.

Todos os aparatos de captura deveriam ser montados com paciência, discretamente, para não despertar a desconfiança dos animais. Igualmente, Raul recomendou que não se abatesse os bichos no primeiro avistamento. Era preciso, antes de tudo, “estudar o javali”, isto é, registrar os horários aproximados de entrada e saída dos mesmos, compreender seus hábitos de forrageio e sua lógica de deslocamento pelo campo. Para que a estratégia funcionasse, era preciso que os porcos ganhassem familiaridade com os novos elementos da paisagem, não os estranhassem, de modo que um bom número de indivíduos pudesse ser abatido no momento certo.

Meses depois, a estância já contava com uma jaula muito bem construída e um bom número de abates realizados, tornando-se uma das principais vitrines do método preconizado pelos técnicos do ICMBio. Sob a supervisão de Raul, os peões e o proprietário de uma estância próxima já haviam erguido sua própria jaula de captura de javalis, tendo abatido nove animais entre javalis e javaporcos. Da mesma forma, a jaula da estância de Alexandre foi sendo complexificada ao longo do tempo, com a instalação de uma armadilha fotográfica cedida pela Embrapa. Através deste equipamento, os técnicos do ICMBio puderam estudar melhor os hábitos de forrageio e as movimentações noturnas do javali, bem como avaliar a eficácia relativa da jaula-curral. Para os ovinocultores, os flagrantes fotográficos dos suínos ferais serviram para consolidar ainda mais o problema como uma questão real, balizada agora por evidências inequívocas. Em seu perfil no *Facebook*, Alexandre compartilhou vários vídeos da armadilha fotográfica, ressaltando as vantagens do método preconizado pelo ICMBio.

Entretanto, um dos pontos mais interessantes a se destacar deste processo é como indivíduos até então acostumados com outro tipo de lida humano-animal (pecuária bovina e ovina, acima de tudo) foram progressivamente se tornando manejadores de porcos selvagens, devido à emergência

deste novo fato ecológico. A presença de javalis nos campos do sul altera a *taskscape*¹⁰ (Ingold 2000) fronteira de distintas maneiras, a começar pelos novos engajamentos perceptuais requeridos em campo. Segundo alguns ovinocultores, a possibilidade de se deparar com um suídeo feral tem introduzido um elemento de risco anteriormente inexistente às *campereadas*¹¹, de modo que muitos peões têm preferido evitar os deslocamentos à noite ou na primeira hora da manhã, quando as chances de se deparar com javalis são maiores. Jaulas, cevas e outros aparatos de captura são elementos novos na mobília da paisagem, o que fomenta o desenvolvimento de uma “educação da atenção” (Ingold 2000) destinada à construção e à manutenção destes dispositivos e objetos.

Por outro lado, é importante destacar que a caça não é uma novidade absoluta para os habitantes da Campanha. Perseguir e abater animais selvagens sempre fez parte das lidas nas estâncias, seja no sentido de proteção dos rebanhos contra pequenos predadores, como graxains [*Pseudolopex gymnocerus*] e cães asselvajados, seja para fins alimentares, como bem atesta o apetite pampeano pela “carne de capincho”. Caudas de tatu, garras e plumas de ema são utilizados na confecção de uma série de objetos da cultura material campeira, como talheres, espanadores, facas e instrumentos musicais. Há uma certa relação de continuidade, portanto, entre os repertórios técnicos mais tradicionais da população local e os novos engajamentos ambientais proporcionados pelo javali: *mangueiras*¹² e cercas pré-existentes são transformadas em jaulas-currais; redes de pesca são usadas para revestir as armadilhas; cevas são montadas nos coxos das ovelhas; entre outros exemplos de improvisação técnica e bricolagem operacional.

Nesta mesma lógica, alguns criadores também relatam que os próprios animais teriam se adaptado às novas circunstâncias, cada qual à sua maneira. Para José Luiz, um pecuarista muito consternado com a perda de cordeiros, este tipo de mudança comportamental seria prova da “inteligência dos animais”. Na conversa que tivemos, contou ter instalado cercas elétricas na sua propriedade para afastar os javalis das ovelhas. Com o tempo, o método não teria se mostrado muito eficaz, pois a predação teria continuado. Por outro lado, relatou que, desde a instalação das cercas, as aves que nidificam junto ao solo teriam começado a colocar seus ninhos dentro dos poteiros de choque, como se percebessem que nos campos localizados para além da cerca seus ovos estivessem mais seguros. Conforme ponderou Eridiane, muitas gerações de aves seriam necessárias para que esta adaptação se sedimentasse desde um ponto de vista etológico. No entanto, o que chama atenção aqui é que o pecuarista tem estabelecido relações ecológicas de causa e efeito a partir das mudanças percebidas na sua lida cotidiana, isto é, desde a sua *implicação no ambiente*, levando em conta as mudanças que percebe na paisagem e no comportamento dos animais.

¹⁰ Ingold (2000) utiliza o conceito de *taskscape* para se referir à coordenação de engajamentos perceptuais, sensório-motores e metabólicos dos organismos que coabitam um determinado ambiente. Trata-se de um jogo de palavras destinado a tensionar o significado antropológico do conceito de paisagem, ou *landscape*, em inglês. Ao empregar a palavra *task* (tarefa, trabalho), Ingold visa recuperar o aspecto temporal e mutável da paisagem, enquanto algo coproduzido.

¹¹ No vernáculo pampeano e fronteiro, as lidas do peão no campo; a busca pelo gado, normalmente à cavalo. Conforme Ingold (1980), o uso do cavalo (ou de qualquer outro aparato que aumente a mobilidade do trabalho de arrear, como o *snowmobil* entre os Skolts da Lapônia) é característico dos sistemas definidos como *ranching*, isto é, em que incidem relações de propriedade tanto sobre os animais quanto sobre a terra utilizada. O acoplamento homem-cavalo nas lidas com o gado se repete em outras fronteiras pastoris da América Latina, como bem salientam Baretta & Markoff (1978).

¹² Grande curral de pedra ou madeira onde ocorre parte do trabalho com os animais (marcação, castração, etc).

Estas considerações remetem às ideias de Gibson (1979), Reed (1988) e Ingold (2000) sobre o caráter perceptual e comunicativo do ambiente compartilhado, numa espécie de jogo sensorio-motor em que os seres animados percebem não somente o ambiente em que vivem, mas também as percepções dos demais organismos que o habitam, condicionando, portanto, o curso de sua ação. Como bem salienta Sautchuk (2007: 85), esta perspectiva enseja uma concepção diferenciada de ecologia, “onde o fator propriamente ecológico está dado no comportamento dos seres (humanos e não humanos) uns face aos outros”, para além de uma ecologia reducionista das trocas energéticas.

Creio ser importante pontuar este aspecto porque a maior parte da literatura produzida nas ciências sociais sobre invasão biológica tem se dedicado a problematizar o modo de *representar* o fenômeno, enfatizando, criticamente, a proliferação de metáforas militares e potencialmente xenófobas (Peretti 1998; Tsing 1995; Sagoff 1999; Subramaniam 2001; Comaroff & Comaroff 2001; Larsson 2005). Embora seja uma questão de grande importância, este foco na *representação* da invasão biológica contrasta com um déficit de trabalhos que analisem a invasão biológica desde o ponto de vista da *interação*, isto é, de como as populações afetadas convivem com estes organismos; de como se dá emergência de dispositivos para controlá-los ou manejá-los; e, acima de tudo, de como sua presença altera engajamentos ambientais previamente constituídos.

A presença do javali no Pampa é uma instância empírica bastante oportuna para ser analisada através desta perspectiva, principalmente por se tratar de um animal cuja interação com o homem é muito antiga (Albarella, Dobney, Eryvynck & Rowley-Conwy 2007) e foco de inúmeras controvérsias na própria história da antropologia. Basta recordar aqui da discussão entre Mary Douglas (2013 [1966]) e Marvin Harris (2013 [1985]) sobre a origem dos tabus alimentares, que têm no porco um elemento organizador central. De fato, porcos domésticos e javalis são variações históricas de uma mesma espécie, o *Sus Scrofa*, separadas por alguns milênios de seleção artificial. Esta é uma condição ontológica instável, que permite o aparecimento de híbridos férteis ou “javaporcos”.

Além disso, sabe-se que porcos domésticos apresentam alto risco de feralização ou asselvajamento, o que pode ocorrer num intervalo de pouquíssimas gerações (Albarella, Dobney, Eryvynck & Rowley-Conwy 2007). Um eloquente exemplo desta dinâmica é o porco monteiro do Pantanal, provavelmente fruto do asselvajamento de suínos domésticos durante e após os devastadores eventos da Guerra do Paraguai (1865-1870) (Desbiez, Keurohlian, Piovezan & Bodmer 2011). O porco é um operador problemático da distinção selvagem/domesticado, o que reverbera inequivocamente sobre a distinção natureza/cultura. Bem por isso, creio que o exemplo empírico trabalhado aqui serve para pensar e sopesar o conceito antropológico de domesticação, sobre o qual me debruçarei a seguir.

O devir-javali do porco doméstico – Administrando a feralidade potencial de suínos dóceis

Durante a audiência pública sobre a “praga do javali”, a questão dos porcos criados soltos foi evocada seguidas vezes, convertendo-se num dos principais temas de discussão da reunião. Alguns vereadores, no afã de dar uma resposta política aos descontentamentos do setor rural, chegaram a sugerir a aprovação de uma lei municipal que proibisse a prática, obrigando os criadores de porcos a confinarem seus animais. Esta medida, no entanto, poderia prejudicar a subsistência

dos pequenos proprietários, pois muitos deles não teriam condições de tecnificar sua produção. Em momentos posteriores da etnografia, esta questão voltou à tona, como durante uma conversa que participei no escritório do ICMBio com Raul, Eridiane e uma epidemiologista da divisão de suínos e aves da Embrapa.

Neste diálogo, estavam sendo discutidos os detalhes de uma saída a campo que ocorreria nos dias seguintes, condicionada, como qualquer deslocamento no interior da APA, às condições de trafegabilidade das estradas rurais. Chovia muito naquela semana, o que poderia deixar as estradas sem “passo”. O objetivo desta saída era a realização de exames de sanidade em porcos ferais abatidos e a instalação de um colar telemétrico em um dos animais, de modo a acompanhar, por rádio, suas movimentações no interior da unidade de conservação. Além da condição das estradas, a expedição estava condicionada à sorte cinegética dos abatedores. Em outras palavras, era preciso que um bom número de indivíduos adentrasse a jaula construída para capturá-los; caso contrário, o plano alternativo era o de instalar o colar telemétrico em uma fêmea previamente capturada e liberá-la de novo na natureza.

A menção a esta fêmea encaminhou o assunto para a questão dos cruzamentos entre porcos domésticos e porcos ferais. Eridiane brincou que, em suas investidas, o javali chegaria prometendo “um mundo de liberdade e aventuras” para a porca doméstica, galanteando-a. A técnica da Embrapa complementou no mesmo espírito jocoso, afirmando que “pior ainda é quando o dono da porca deixa isso acontecer, porque quer ver os filhotes todos rajadinhos”. Piadas à parte, estas alusões antropomórficas revelam um aspecto crucial da questão dos javalis. Qual seja: os cruzamentos, humanamente induzidos, entre porcos domésticos e porcos ferais, baseados na concepção de que o “sangue” selvagem dos javalis tornaria os leitões mais fortes e robustos. Isto fomenta um tipo de prática criatória que os gestores ambientais e sanitários visam coibir.

A Embrapa tem monitorado com atenção o comércio genético e zoonótico entre ambas as linhagens do *Sus scrofa*¹³. Este monitoramento é coordenado pela própria Virgínia, através de um projeto de estruturação da vigilância epidemiológica de suídeos asselvajados em toda zona livre de peste suína clássica do Brasil. Geograficamente, isto corresponde a todo território nacional ao sul de Tocantins. De acordo com Virgínia, a colaboração entre a Embrapa e a APA do Ibirapuitã partiria de diversos fatores, dentre os quais o bom nível de estruturação da rede local de manejo do javali, o fato de se tratar de uma fronteira seca (permeável, portanto, a um grande número de trocas biológicas), e, não menos importante, a recorrência dos episódios de predação, o que apontaria para uma interação regular entre animais domésticos, de situação sanitária controlada, e porcos ferais de status zoonótico incerto e desconhecido.

Segundo seu depoimento, foi somente depois da IN 03/2013 do IBAMA que os órgãos do Estado conseguiram “botar a mão nesse bicho”. Mais do que isso, o documento teria proporcionado as condições jurídicas necessárias para que houvesse um acordo entre órgãos e atores até então isolados e engessados em suas próprias prerrogativas, principalmente os da área sanitária e ambiental. De fato, como reconhecem Oliveira & Machado (2009), impera uma grande confusão jurídica sobre a invasão biológica no Brasil, marcada pela sobreposição de responsabilidades entre

¹³ Uma destas divisões era a Embrapa - Pantanal, cuja expertise com a fauna silvestre é de fundamental importância para o projeto. A instalação do colar telemétrico anteriormente referido seria operado por um técnico desta divisão, por exemplo.

órgãos estatais e níveis de governo diferentes. Ao fim e ao cabo, esta confusão legal acaba sendo maximizada no caso do *Sus scrofa*, já que não está claro para ninguém qual o estatuto jurídico e ontológico do javaporco.

Em seu texto, a IN 03/2013 refere-se ao “javali europeu [*Sus scrofa*], em todas as suas formas, linhagens, raças e diferentes graus de cruzamento com o porco doméstico” (Brasil 2013: 88), o que abrange um amplo espectro populacional. Outro documento do IBAMA, a Portaria 102 de 15/07/1998, que normatiza os criadores comerciais de fauna exótica, cita apenas o javali europeu “e seus híbridos existentes”, empregando o táxon *Sus scrofa scrofa* (Brasil 1998). Além destas dificuldades taxonômicas (*Sus scrofa* ou *Sus scrofa scrofa?*), há também outras complicações jurídicas: se está claro que os animais domésticos estão sob a jurisdição dos órgãos agropecuários, e os animais selvagens, dos órgãos ambientais, a quem caberia regular populações de animais *asselvajados*, isto é, que passaram por um processo de feralização?

O fenômeno da feralização - ou *marronagem* - é um elemento crucial para o tensionamento teórico e etnográfico do conceito de domesticação. Segundo Digard (1995, 2012), o fato de muitos animais retornarem à vida selvagem depõe contra o conceito mais comum de domesticação como um processo já concluído, restrito às “primeiras domesticações” tão caras a alguns arqueólogos, zoólogos e biogeógrafos. Em geral, computar-se-iam nesta lista restritiva aquelas espécies que foram objeto da ação humana durante a neolitização, dentre as quais os “big five mammals” arrolados por Diamond (2005: 159) - vaca, ovelha, cabra, porco, cavalo -, mais as galinhas.

Na contramão deste pensamento, Digard (2012: 208) argumenta que a domesticação é um processo contínuo, “entretido dia após dia”, que não se limitaria às “primeiras domesticações” dos manuais. Da mesma maneira, Ingold (1980) e Sigaut (1988) atentam para a equivocidade do conceito de domesticação, que poderia ser fragmentado em pelo menos três níveis, nem sempre coincidentes: um nível *morfológico*, referente ao exercício de seleção artificial [*breeding*] de raças e variedades; um nível *etológico*, referente à familiarização comportamental entre humanos e animais; e, por fim um nível *sociológico* ou *jurídico*, referente à entrada do animal na sociedade humana por meio de relações de posse e propriedade.

Assim considerada, a domesticação apresenta-se como fenômeno instável e multidimensional, visto que as modificações anatômicas, genéticas e comportamentais que ela acarreta não estão para sempre garantidas. Um animal morfologicamente domesticado pode ser etologicamente feral, assim como um animal morfologicamente selvagem pode ser domado e figurar socialmente como posse de uma pessoa ou uma instituição. Em sua história ambiental, o Pampa oferece vários exemplos de feralização e comércio genético entre linhagens domésticas e asselvajadas. O gado *vacum*, vetor de apropriação econômica do território durante a colonização, é fruto do asselvajamento do gado ibérico trazido pelos jesuítas espanhóis entre os séculos XVI e XVII. Em seus primórdios, a atividade pastoril no que é hoje o sul do Rio Grande do Sul se desenvolveu a partir da captura deste gado selvagem, que era comercializado nos postos avançados da colonização europeia.

Bem por isso, não se tratava de um trabalho pecuário em sentido pleno, visto que o gado era muitas vezes mais caçado do que criado. Foi somente no final do século XVIII e início do XIX, com a definição dos tratados fronteiriços, que se estabeleceram as primeiras estâncias de criação bovina, tendo em vista o abastecimento da região mineradora do sudeste brasileiro (Freitas 1980; Pesavento 1994; Da Ros 2012). Com isso, certa “arquitetura de relações” (Anderson 2014), baseada na inserção de limites físicos como cercas de pedra e, posteriormente, aramados, passou

a prevalecer no universo platino, reduzindo a mobilidade pastoril ao mesmo tempo em que reforçava as relações de propriedade e exclusividade sobre a terra e os animais (Baretta & Markoff 1978; Farinatti 2007, 2010). Este ciclo de modernização pecuária se completa com a instalação de plantas frigoríficas e de beneficiamento de lã na Campanha, e com a transformação de algumas estâncias em *cabanhas*, isto é, propriedades especializadas na reprodução de determinadas linhagens bovinas, ovinas e equinas (Pesavento 1994; Da Ros 2012).

No entanto, certos elementos oriundos do período anterior sobreviveram, pois até hoje a doma de equinos e bovinos *xucros* é parte essencial das *lidas campeiras*, atividade constitutiva da identidade cultural pampeana e fronteiriça (Leal 1989; Kosby & Silva 2013). Além de sua eficácia simbólica como operadora entre a natureza e a cultura, a doma pode ser considerada, enquanto modo de engajamento com uma alteridade animal, como sendo tributária de uma causalidade *pessoal*, para além da causalidade *mecânica* preconizada pelo moderno discurso zootécnico (Ingold 1980, 2000). A doma só existe por que os animais são seres intencionais, que resistem e respondem às técnicas de domesticação humanas. Da mesma forma, a caça não é mera coleta de alvos móveis, mas sim um jogo interativo entre captor e presa, o que requer a aquisição de habilidades perceptuais – e *sociais*, diria Ingold (idem) – bastante específicas. Ato contínuo, assim como os animais de criação não representam apenas um objeto para quem lida com eles, tampouco os javalis e seus híbridos são mera mobília inerte da paisagem para quem com eles convive. Ao contrário, eles se apresentam como mais um ente intencional que circula pelos campos, posto ser o Pampa um ambiente vivo, um ambiente animado¹⁴. Do ponto de vista dos criadores de ovelhas, o javali se constitui como uma espécie de adversário nômade, cuja livre circulação lhes prejudica e seria preciso conter.

Como salientam Kosby & Silva (2013: 10), o advento de uma pecuária modernizada no extremo-sul:

[...] esteve diretamente atrelada à transformação desses homens [os peões] de nômades para sedentários ou migrantes. Os peões, os *posteiros*, os *capatazes*, os *caseiros*, dão um primeiro sinal de sedentarização, como empregados de estância, mas ainda estão no campo; já os *esquiladores*, *alambradores*, *changueros*, *tropeiros* e *domadores* têm imanentes aos ofícios a potência de não possuírem padrão fixo, de trabalharem por empreitadas, no campo. Ambas as categorias, no entanto, assentam sua ruína na migração para a cidade, no lamento por ter que abandonar o trabalho e a vida “para fora”.

Não creio que sejam aleatórias, portanto, as diversas analogias existentes na Campanha gaúcha entre os porcos ferais e o ladrão de gado. Assim como os tipos humanos citados pelas autoras acima (*esquiladores*, *changueros*, *tropeiros*, etc.), o abigeatário é um dos aspectos – negativo, no caso – nos quais se encarna o nomadismo do gaúcho no imaginário local. O mesmo pode ser dito do contrabandista, que também habita este imaginário através da ideia de furtividade e borramento de limites fronteiriços (Dorfman 2009). Evidentemente, não se trata aqui do gaúcho enquanto gentílico genérico do Rio Grande do Sul, mas sim do tipo humano conformado através das lidas

¹⁴ Neste sentido, é interessante registrar a frequência com que os campeiros se referem ao “trabalho” dos animais. Por exemplo, o trabalho de construtor do joão-de-barro [*Furnarius rufus*] e o uso de “botinas” pelo lobo-guará [*Chrysocyon brachyurus*], em referência à diferença de coloração de suas patas.

campeiras e de uma ação “direta e positiva” (Haudricourt 1962) sobre a animalidade, entre o selvagem e o doméstico. O *campeiro*, portanto. Este homem pampeano sempre habitou uma condição limítrofe, seja em seu trabalho cotidiano em relação aos animais, seja no seu emprego enquanto sentinela da fronteira, mobilizado ao mesmo tempo como mão de obra pastoril e militar (Freitas 1980). Neste contexto cultural, toda fronteira tem algo de arbitrário, e saber jogar com esta arbitrariedade é matéria de sobrevivência material e social.

Em uma região já acostumada com a circulação de fluxos binacionais, a existência de mais uma entidade borradora de fronteiras, como parece se constituir o javali, indica reiterar algumas constantes da sua vida simbólica e social. Esta vida sempre oscilou entre as figuras da sedentarização (o marco fronteiriço, a estância, a lavoura) e as figuras da errância (o andarilho, o tropeiro, o ladrão de gado, o cavalo *xucro*, etc.), como se ambas as potências - afixar-se e nomadizar-se - habitassem com igual direito a interioridade dos seres do pampa. Por consequência, acredito que a presença de porcos ferais nos campos do sul acaba despertando algo como o *devir-javali do porco doméstico* - isto é, sua possibilidade de embaralhar a fronteira entre as subespécies do *Sus scrofa* e se feralizar, reorganizando as coordenadas práticas e simbólicas que condicionam a interação entre humanos e suínos.

Considerações finais

Neste artigo, procurei explorar a invasão biológica protagonizada por suídeos ferais no pampa desde um ponto de vista antropológico, analisando suas reverberações socioeconômicas, simbólicas, jurídicas e classificatórias. Ademais, procurei dar destaque a um ponto que me parece deficitário nas análises das ciências sociais sobre invasão biológica e espécies exóticas invasoras: a saber, o aspecto *interativo* das relações entre os seres humanos afetados pelos processos de invasão e os organismos que os protagonizam, para além da maneira com a qual o processo é pensado, representado e narrado leiga ou cientificamente.

Neste sentido, pude destacar que o javali e seus híbridos vêm alterando a dinâmica de apropriação socioeconômica do bioma Pampa, bem como as rotinas das pessoas envolvidas nas *lidas campeiras*. O manejo deste animal não se faz sem a aquisição de habilidades e engajamentos com o meio diferentes daqueles requeridos pela pecuária extensiva; como bem salienta Ingold (2000), o tipo de engajamento que se tem num contexto de domesticação é bastante diferente do engajamento requerido pela experiência cinegética, mesmo que se assente sobre o mesmo repertório técnico. Embora alguns pecuaristas também sejam caçadores, não é o caso da maioria, de modo que novas interações sociais surgem deste contexto, dada a necessidade de se recorrer a outrem para perseguir, capturar e abater o animal. Igualmente, um novo tipo de relação com os órgãos do Estado emerge daí, atestada pela colaboração existente entre ICMbio, Embrapa e produtores rurais.

Por fim, destaquei também a vigência do que venho chamando de *devir javali do porco doméstico*, possivelmente o aspecto mais importante – e com mais reverberações ontológicas e antropológicas – de toda esta discussão. Isto porque, como afirma Serres, (2003: 124) “[...] a domesticidade designa um conjunto de seres vivos que dependem de nós, e nós, deles”. Esta é uma perspectiva interessante porque a domesticação é comumente vista como um exercício unilateral de dominação humana sobre os animais, quanto mais se considerarmos a vigência de

uma origem etimológica comum entre domesticidade e dominação (Leirner 2012). No entanto, ao domesticarmos os animais, domesticamos a nós mesmos: assim como adaptamos seus ciclos de vida e morte aos nossos, os nossos também são adaptados aos deles. E assim, os dispositivos que incidem sobre eles também incidem sobre nós, numa espécie de efeito ricochete. Coabitar um mundo com os animais domesticados talvez seja uma espécie de fardo que o gênero humano carrega¹⁵. Administrar o devir javali do porco doméstico, conter seu vir-a-ser feral, neste ou em outros contextos, talvez seja o preço a pagar pela nossa aproximação milenar com estes animais.

Referências

- ALBARELLA, Umberto; DOBNEY, Keith; ERVYNCK, Anton; ROWLEY-CONWY, Peter. 2007. *Pigs and humans: 10,000 years of interaction*. Oxford: Oxford University Press.
- ANDERSON, David A. 2014. “Cultures of reciprocity and cultures of control in the circumpolar North”. *Journal of Northern Studies*, 8(2):11-27.
- BARETTA, Silvio R. D.; MARKOFF, John. 1978. “Civilization and barbarism: cattle frontiers in Latin America”. *Comparative Studies in Society and History*, 20(4):587-620.
- BLACKBURN, Tim M.; PYSEK, Petr; BACHER, Sven; CARLTON, James T.; DUNCAN, Richard P.; JAROSIK, Vojtech; WILSON, John; RICHARDSON, David M. 2011. “A proposed unified framework for biological invasions”. *Trends in Ecology and Evolution*, 26(7):333-339.
- BRASIL. 1998. Portaria IBAMA nº 102, de 15 de julho de 1998. Normatiza os criadores comerciais de fauna exótica. *Diário Oficial da União*, Poder Executivo, Brasília, 16 ago. 1998. Disponível em: <http://www.ibama.gov.br/fauna/legislacao/port_102_98.pdf>. Acesso em: 9 nov. 2014.
- _____. 2006. *Espécies exóticas invasoras: situação brasileira*. Brasília: Secretaria de Biodiversidade e Florestas, Ministério do Meio Ambiente.
- _____. 2013. Instrução Normativa IBAMA nº 3, de 31 de janeiro de 2013. *Diário Oficial da União*, Poder Executivo, Brasília, 1 fev. 2013. pp. 88-89.
- COLAUTTI, Robert; MCISAAC, Hugh. 2004. “A neutral terminology to define invasive species”. *Diversity and Distributions*, 10:135-141.
- COMAROFF, Jean; COMAROFF, John L. 2001. “Naturing the nation: aliens, apocalypse and the postcolonial state”. *Journal of Southern African Studies*, 27(3): 627-651.
- CORREA, Sergio. 2009. “Berlim permite caça de javalis no centro da cidade”. *BBC Brasil*, Abril 10. Disponível em: <http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2009/04/090410_javali_ac.shtml>. Acesso em: 2 jun. 2015.

¹⁵ Segundo Evans-Pritchard (2008), os Nuer explicavam sua relação com o gado de maneira por vezes agonística, a ponto de o autor sugerir a existência de um parasitismo mútuo. Ao gado, era atribuída toda sorte de infortúnios sociais, posto que sua posse era motivo de enfrentamento entre indivíduos, famílias e linhagens. Em seu mito de origem sobre a relação entre homens e bovinos, os Nuer destacavam um componente de vingança.

- CROSBY, Alfred. 2011. *Imperialismo ecológico: a expansão biológica da Europa 900-1900*. São Paulo: Companhia das Letras
- DA ROS, César A. 2012. *Terra e poder no Rio Grande do Sul: as políticas agrárias durante o governo Olívio Dutra (1999-2002)*. Rio de Janeiro: Garamond.
- DEBERT, André J.; SCHERER, Scherezino. 2007. “O javali asselvajado: ocorrência e manejo da espécie no Brasil”. *Natureza e Conservação*, 5(2):31-44.
- DESBIEZ, Arnaud L. J.; KEUROHLIAN, Alexine; PIOVEZAN, Ubiratan; BODMER, Richard E. 2011. “Invasive species and bushmeat hunting contributing to wildlife conservation: the case of feral pigs in a Neotropical wetland”. *Fauna & Flora International*, 45(1):78-83.
- DIAMOND, Jared. 2005. *Guns, germs and steel: a short history of everybody for the last 13,000 years*. London: Vintage Books.
- DIGARD, Jean P. 1995. “Un phénomène méconnu: le marronnage des animaux: aspects modernes et implications”. In: B. Lizet & G. Ravis-Giordani (eds.), *Des Bêtes et des hommes: le rapport à l'animal: un jeu sur la distance*. Paris: Éditions du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques. pp. 133-145.
- _____. 2012. “A biodiversidade doméstica, uma dimensão desconhecida da biodiversidade animal”. *Anuário Antropológico*, 2011(2):205-226.
- DORFMAN, Adriana. 2009. *Contrabandistas na fronteira gaúcha: escalas geográficas e representações textuais*. Tese de Doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina.
- DOUGLAS, Mary. 2013 [1966]. “The Abomination of Leviticus” In: C. Counihan & P. Esterik (eds.), *Food and Culture: a reader*. New York: Routledge. pp. 48-58.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. 2008. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Perspectiva.
- FARINATTI, Luís A. E. 2007. *Confins Meridionais: famílias de elite e sociedade agrária na fronteira sul do Brasil (1825-1865)*. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- _____. 2010. “Domesticação, técnica e paisagem agrária na pecuária tradicional da campanha rio-grandense (século XIX)”. In: B. P. Costa, J. H. Quoos & M. E. G. Dickel (eds.), *A sustentabilidade da Região da Campanha-RS: práticas e teorias a respeito das relações entre ambiente, sociedade, cultura e políticas públicas*. Santa Maria: Programa de Pós-graduação em Geografia e Geociências, Universidade Federal de Santa Maria. pp. 62-87.
- FREITAS, Décio. 1980. “O mito da ‘produção sem trabalho’”. In: D. Freitas, J. H. Dacanal & S. Gonzaga (eds.), *RS: Cultura e Ideologia*. Porto Alegre: Mercado Aberto. pp. 7-24.
- GIBSON, James J. 1979. *The ecological approach to visual perception*. Boston: Houghton Mifflin.
- HARRIS, Marvin. 2013 [1985]. “The abominable pig”. In: C. Counihan & P. Esterik (eds.), *Food and culture: a reader*. New York: Routledge. pp. 59-71.

HAUDRICOURT, André-Georges. 1962. "Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui". *L'Homme*, 2(1):40-50.

INGOLD, Tim. 1980. *Hunters: Pastoralists and Ranchers: reindeer economies and their transformations*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 2000. *The perception of the environment: essays in livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.

KOSBY, Marilia; SILVA, Liza B. M. 2013. "INRC – Lidas campeiras na região de Bagé/RS: inventário dos ofícios e modos de fazer da pecuária no Pampa". *Perspectivas Sociais*, 2(1):2-14.

LARSSON, Brendon M.H. 2005. "The war of the roses: demilitarizing invasion biology". *Frontiers in the Ecology and Environment*, 3(9):495-500.

LEAL, Ondina F. 1989. *The gauchos: male culture and identity*. Tese de Doutorado, University of California, Berkeley.

LEIRNER, Piero. 2012. "O Estado como fazenda de domesticação". *R@U: Revista de Antropologia da UFSCar*, 4(2):38-70.

LOMBARDI, Raúl; BERRINI, Rossana; ACHAVAL, Federico; WAYSON, Craig. 2007. *El Jabalí en el Uruguay*. Montevideo: Centro Interdisciplinario para el Desarrollo.

LOWE, Sarah; BROWNE, Michael; BOUDJELAS, Souyad; POORTER, Maj. 2004. *100 of the world's worst invasive alien species: a selection from the Global Invasive Species Database*. New Zealand: ISSG, IUCN.

MARVIN, Garry. 2010. "Challenging animals: project and process in hunting". In: S. Pilgrim & J. Pretty (eds.), *Nature and Culture: rebuilding lost connections*. London: Earthscan. pp. 145-165.

OLIVEIRA, Anderson E. S.; MACHADO, Carlos J. 2009. "Quem é quem diante da presença de espécies exóticas no Brasil? Uma leitura do arcabouço legal-institucional voltada para a formulação de uma política pública nacional". *Ambiente e Sociedade*, 13(2):273-387.

PERETTI, Jonah H. 1998. "Nativism and nature: rethinking biological invasion". *Environmental Values*, 7:183-192.

PESAVENTO, Sandra J. 1994. *História do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Mercado Aberto.

PILLAR, Valério P.; VÉLEZ, Eduardo. 2010. "Extinção dos campos sulinos em unidades de conservação: um fenômeno natural ou um problema ético". *Natureza e Conservação*, 8(1):84-86.

REED, Edward S. 1988. "The affordances of the animate environment: social science from the ecological point of view". In: Tim Ingold (ed.), *What is an animal?* London: Unwyn Hyman. pp. 110-126.

SAGOFF, Mark. 1999. "What's wrong with exotic species?" *Report from the Institute for Philosophy and Public Policy*, 19(4):16-23.

SAUTCHUK, Carlos E. 2007. *O arpão e o anzol: técnica e pessoa no estuário do Amazonas (Vila Sucuriju, Amapá)*. Tese de Doutorado, Universidade de Brasília.

- SERRES, Michel. 2003. *Hominescências: o começo de uma outra humanidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- SIGAUT, François. 1988. "Critique de la notion de domestication". *L'Homme*, 28(108):59-71.
- SUBRAMANIAM, Banu. 2001. "The aliens have landed! Reflections on the rhetoric of biological invasions". *Meridians: Feminism, Race, Transnationalism*, 2(1):26-40.
- SUERTEGARAY, Dirce M.; FUJIMOTO, Nina S. V. M. 2012. "Morfogênese do relevo do Estado do Rio Grande do Sul". In: R. Verdum, L. A. Basso & D. M. A. Suertegaray (eds.), *Rio Grande do Sul: paisagens e territórios em transformação*. Porto Alegre: Editora da UFRGS. pp. 11-26.
- TSING, Anna L. 1995. "Empowering nature, or: some gleanings in bee-culture". In: S. Yanagisako & C. Delaney (eds.), *Naturalizing power: essays in feminist cultural analysis*. New York: Routledge. pp. 113-143.
- URUGUAY, República Oriental. Ministerio de Ganadería, Agricultura y Pesca. 1982. Decreto 463/982 de 15/12/1982. *Registro Nacional de Leyes y Decretos*, Montevideo.
- _____. Ministerio de Ganadería, Agricultura y Pesca. 1996. Decreto 164/996 de 02/05/1996. *Registro Nacional de Leyes y Decretos*, Montevideo.
- VALÉRY, Loic; FRITZ, Hervé; LEFEUVRE, Jean-Claude; SIMBERLOFF, Daniel. 2008. "In search of a real definition of the biological invasion phenomenon itself". *Biological Invasions*, 10: 1345-1351.

Recebido em Março 20, 2015
Aceito em Outubro 08, 2015

Comendo animais entre os Kanamari da Amazônia ocidental

Making animals into food among the Kanamari of western Amazonia

Luiz Costa

Doutor em Antropologia Social
Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

E-mail: luizcosta10@gmail.com

Resumo

Este artigo analisa como os Kanamari, povo de língua katukina da Amazônia ocidental, se asseguram de que a carne que consomem é comida. Como é comum na Amazônia indígena, os Kanamari afirmam que, em certos contextos, os animais são pessoas, agindo como sujeito em suas relações com os humanos. Tendo em vista esta condição, o objetivo deste artigo é o de investigar como os Kanamari transformam animais que podem ser pessoas em alimento que, uma vez compartilhado entre corresidentes, cozinhado e comido, serve de suporte para criar ou reforçar laços de parentesco. O artigo privilegia os processos técnicos de caça e tratamento da carne, e do papel do sangue e da pele nas teorias nativas de animicidade.

Palavras-chave: Amazônia; animismo; caça; Kanamari.

Abstract

This article analyses how the Kanamari, a Katukina speaking people of southwestern Amazonia, ensure that the animal meat they consume is rendered as food. As is common in Amazonia, the Kanamari claim that, in certain contexts, animals are persons, occupying the position of subjects in their relationships with humans. The aim of the article is to investigate how, given this condition, the Kanamari make animal subjects into food that, when shared out among coresidents, cooked and eaten together, serves to create or reinforce kinship ties. The article focuses on the technical processes of hunting and butchering game animals, and on the part played by blood and skin in native conceptions of animacy.

Keywords: Amazonia; animism; hunting; Kanamari.

Este artigo analisa como os Kanamari, povo de língua katukina da Amazônia ocidental, se asseguram de que a carne que consomem é comida¹. Como é comum na Amazônia indígena, os Kanamari afirmam que, em certos contextos, os animais são pessoas². Tendo em vista esta condição, o objetivo deste artigo é o de investigar como os Kanamari transformam animais que podem ser pessoas em alimento que, uma vez compartilhado entre corresidentes, cozinhado e comido, serve de suporte para criar ou reforçar laços de parentesco.

Apesar de se restringir à etnografia dos Kanamari, este artigo é um estudo particular de um aspecto mais geral das “ontologias animistas” da Amazônia indígena (Viveiros de Castro 1996a: 120-123). Como vários etnógrafos já notaram, ao longo de toda esta região, “[...] a intencionalidade e a consciência reflexiva não são atributos exclusivos da humanidade mas, potencialmente, de todos os seres do cosmos” (Fausto 2002: 9). Sendo assim, na Amazônia, os animais são agentes que precisam ser tratados como se fossem “pessoas plenas” (Descola 1992: 114), ou antes, *são* pessoas para si mesmos, possuindo, aos seus olhos, corpo e cultura humana (Viveiros de Castro 1996a: 127). Tal condição desdobra-se em dois fatos mais amplos, bastante difundidos, que dizem respeito à caça e ao consumo de animais selvagens na Amazônia. Em primeiro lugar, a condição de “pessoa” dos animais caçados cria uma interferência entre a caça e a guerra. Afinal, se os animais podem ser pessoas ou são equivalentes a elas, então a caça é uma atividade perigosa, que sempre corre o risco de resvalar para a guerra (Descola 1994: 264-269). Grande parte da “ética da caça” na Amazônia busca impedir, por diversos meios, que a caça se revele guerra simultaneamente para humanos e animais (Fausto 2007: 501) ou que uma inversão nas posições de “predador” e “presa” faça do caçador objeto da “guerra” de animais contra ele (Lima 1996; Fausto 2002: 13, 2007: 500-502).

Em segundo lugar, o fato de os animais serem pessoas projeta o risco do canibalismo sobre as relações comensais. Se o animal é um sujeito, precisa ser produzido enquanto objeto para que o consumo de sua carne não seja equivalente ao canibalismo (Fausto 2002, 2007). Não obstante este perigo, a partilha da carne animal e seu consumo são vetores básicos para a produção do parentesco: a comensalidade não é somente um índice destas relações, ela de fato gera o parentesco entre aqueles que comem juntos (Gow 1991; Vilaça 2002; Costa 2013: 485-488). Uma vez que, na Amazônia, as ideias acerca do parentesco e da humanidade se reforçam – a ponto de Peter Gow (1997: 44) caracterizar o processo do parentesco entre os Piro da Amazônia peruana como a transformação de Outros em Humanos e de Humanos em Outros ao longo do tempo – a criação e a perpetuação de laços de parentesco por meio da partilha de alimentos (dentre outros meios) constituem operações absolutamente vitais e indispensáveis. A pergunta que se coloca, portanto, é a seguinte: de que modo evitar a guerra e o canibalismo em eventos que visam à caça e à produção de parentesco? Ou, como perguntou Carlos Fausto (2007: 503): de que modo é possível produzir parentesco entre humanos como resultado do consumo de animais que são pessoas?

¹ Uma primeira versão deste artigo foi publicada no livro *Animism in Rainforest and Tundra: Personhood, Animals, Plants and Things in Contemporary Amazonia and Siberia* (2012, Oxford: Berghahn), organizado por Marc Brightman, Vanessa Grotti e Olga Ulturgasheva. Agradeço a Felipe Vander Velden, pelo convite para publicar na R@U, e também a Carlos Fausto e a Joana Miller por seus comentários. Agradeço especialmente a Hilton Nascimento, Leonardo Patrício Resende e Marco Aurélio Tosta por checarem alguns de meus dados junto aos Kanamari, e a Roberta Ceva pela revisão desta versão do trabalho. Quaisquer erros que por ventura permaneçam são, evidentemente, de minha inteira responsabilidade. O atual trabalho se baseia em 18 meses de trabalho de campo, realizados junto aos Kanamari do alto Itaquai (Vale do Javari), entre os anos de 2002 e 2006.

² Sobre a “personitude” ou humanidade dos animais na Amazônia, cf. Descola (1992) e Viveiros de Castro (1996a, 2002: 132-137).

O próprio autor nos oferece a resposta para esta questão. A solução amazônica para o problema colocado pelos chamados “sistemas anímicos” consiste na dessubjetivação do animal-pessoa, distinguindo-se, assim, o consumo de carne animal do canibalismo: “[...] em refeições cotidianas, o animal-enquanto-sujeito deve estar ausente para que a identificação ocorra entre humanos” (Fausto 2007: 504). Contudo, o processo de dessubjetivação não ocorre de maneira idêntica em toda a Amazônia. Em alguns casos, como entre os Piaroa da Venezuela, os xamãs são capazes de reduzir animais-sujeitos a comidas vegetais (Overing Kaplan 1975: 39). Em outros, é o fogo culinário que neutraliza os traços da subjetividade do animal (Fausto 2007: 504) ou ainda, notadamente nas sociedades do alto Xingu, o consumo de animais terrestres é proibido, somente os peixes — animais com capacidades subjetivas mais restritas do que os mamíferos — podendo ser consumidos (Basso 1973: 37-42). Deve-se ressaltar que os meios amazônicos para transformar os animais em comida raras vezes são completamente eficazes, não sendo possível remover, por completo, o risco de projeção do canibalismo sobre as relações comensais (Fausto 2007).

A seguir, investigo algumas das técnicas utilizadas pelos Kanamari para se assegurarem, dentro do possível, que os animais que consomem não são (mais) sujeitos. Analiso alguns procedimentos aparentemente simples aos quais submetem o animal, procedimentos estes que ocorrem ao lado de reclassificações terminológicas e disposições comportamentais que ajudam a garantir que sujeitos animais sejam transformados em objetos que servem às relações de parentesco. Mais especificamente, as técnicas kanamari de caça e de tratamento da carne convergem para certas mudanças em partes do corpo dos animais, particularmente a pele e o sangue. Mostrarei que o sangue se associa à alma, enquanto a pele constitui a sede da forma corporal, e que ambos se opõem à inespecificidade da carne da qual precisam ser separados para que o animal possa ser feito comida. Ao garantir que o sangue e a pele do animal recebem um tratamento específico, os Kanamari conduzem o animal por uma série de estados intermediários entre as qualidades de “sujeito” do animal selvagem na floresta e as qualidades de “objeto” de pedaços de carne cozida. O consumo de carne entre os Kanamari depende do deslocamento dos animais ao longo de uma sequência na qual primeiro são feitos inertes e sem vida e só então tornados carne, que pode ser talhada, redistribuída e cozinhada.

Seria um equívoco, contudo, analisar a produção e o consumo da carne como se tais atividades pudessem ser extirpadas de um leque de relações nas quais se encontram implicadas. Como atestam as etnografias da Amazônia, a caça é uma faceta de “[...] um sistema sociocósmico no qual a direção da predação e a produção do parentesco estão em disputa [...]” (Fausto 2007: 500). Se os humanos predam animais para satisfazer sua fome e produzir parentesco, animais, espíritos e inimigos predam humanos para os mesmos fins (Vilaça 2002). Sendo assim, analisarei a caça a partir de uma comparação entre os processos executados pelos Kanamari nos corpos dos animais e aqueles ocorridos em seus próprios corpos. Minha comparação não enfocará os meios específicos por intermédio dos quais não humanos fazem parentesco ao predar humanos mas, ao contrário, de que modo os humanos experimentam e buscam prevenir a predação animal. Esta comparação servirá assim como contraponto à análise do modo como os Kanamari fazem comida a partir dos animais. Se a caça aos animais e o tratamento da carne surgem, nesta comparação, como engajamentos ativos e condições necessárias para a criação de laços de parentesco entre humanos, a destruição de corpos, por sua vez, é um evento que, da perspectiva kanamari, rompe os mesmo laços.

A caça *kanamari*

Os Kanamari são cerca de 3000 pessoas, distribuídas em uma vasta parte do oeste do estado do Amazonas. São originários da bacia do Juruá, e a maioria ainda habita os afluentes de seu médio curso. Apesar de terem trabalhado na extração da borracha e da madeira durante a primeira metade do século XX, hoje boa parte dos Kanamari vive de uma economia de subsistência mista, baseada na agricultura de coivara, na coleta de frutos selvagens ou semidomesticados, na pesca e na caça. Independente do valor nutricional relativo de cada uma destas fontes de alimento em suas dietas, os Kanamari são típicos “predadores-horticultores” amazônicos (Descola 1992: 115), que valorizam a caça em detrimento da produção de comida. Nenhuma refeição kanamari é considerada completa sem peixe ou carne de caça³. Ao mesmo tempo, sua dieta é bastante ampla, incluindo a maioria dos animais consumidos por outros povos indígenas da região. As únicas espécies consumidas por seus vizinhos, mas proibida por eles, são animais da ordem Pilosa, sobretudo o bicho-preguiça e os tamanduás⁴.

A palavra kanamari que mais se aproxima do termo “animal” é *bara*, o que inclui todas as espécies terrestres, a maioria dos pássaros e alguns poucos insetos, mas exclui os peixes. A palavra pode assumir o sentido mais restrito de “animal de caça” ou “presa”, como na expressão kanamari para “caçar”, *bara-man* (literalmente, “pegar presa”). No entanto, é somente em referência à atividade cinegética que *bara* significa “presa”. Em outros contextos, o termo atravessa a distinção entre animais de caça e aqueles que não são consumidos, por meio de uma série de qualificadores que repartem a categoria em subconjuntos cujos critérios de inclusão são a etologia e traços morfológicos distintivos. *Bara-potyam*, por exemplo, designa “animais alados”, referindo-se sobretudo aos pássaros, mas podendo incluir morcegos e alguns insetos. *Bara-paohnin* designa, por sua vez, “animais arbóreos” e geralmente se refere aos macacos, mas também pode incluir esquilos e o bicho-preguiça. Longe de possuírem um campo semântico rigidamente definido, estes subconjuntos exibem uma composição que varia conforme o contexto de referência. Enquanto algumas espécies são pouco ambíguas quanto à inclusão em um subconjunto, outras são menos prototípicas e, sendo assim, sua inclusão ou não em um subconjunto qualquer é contingente, variando conforme o informante e o contexto.

Até onde sei, não há um subconjunto que cubra, de forma inequívoca, grandes mamíferos terrestres, como antas, queixadas, veados, pacas etc., que são simplesmente designados *bara*, sem qualificação. Junto com certas espécies de macaco, estes animais são as presas preferidas dos Kanamari. Quando um caçador afirma que vai caçar, normalmente quer dizer que vai tentar obter algum exemplar destas espécies – mas pode ser que não consiga e tenha que se contentar com presas menos desejáveis. No passado, estes animais eram invariavelmente caçados com arco e flecha, mas nos dias de hoje os Kanamari tendem a utilizar espingardas.

³ O fato, bastante difundido, das refeições na Amazônia só serem consideradas legítimas e completas com carne ou peixe, não deve ser compreendido como uma desvalorização de produtos da roça. Ao contrário de outras regiões etnográficas, como entre os Yukaghirs da Sibéria, que se recusam a comer vegetais ou legumes (Willerslev 2007: 78), alguns povos amazônicos consideram produtos da roça mais importantes do que a carne na definição de refeições legítimas (Rivière 1969: 42). Como demonstrou Hugh-Jones (1996), a lógica por detrás da ambivalência da carne – ao mesmo tempo admirada e temida – advém dos perigos inerentes a seu consumo para povos que não negam a intencionalidade humana aos animais. É precisamente este problema que o presente artigo pretende abordar.

⁴ A dieta kanamari evidentemente exclui aqueles animais que nunca (ou quase nunca) são consumidos enquanto comida por povos amazônicos: grandes predadores, como o jaguar, a suçuri, o gavião e o jacaré-açu; animais excessivamente agressivos, como cobras e cachorros-do-mato e carniceiros, como urubus. Os Kanamari também evitam gambás e morcegos. Tradicionalmente evitava-se a capivara, mas atualmente ela é consumida em algumas ocasiões.

A análise que segue se refere exclusivamente à caça destes exemplares paradigmáticos de *bara*. Embora acredite que, com alguns ajustes, o que tenho a dizer se aplique à caça de todos os animais (e, em alguns casos, à pesca também), limito-me aos mamíferos terrestres de grande porte por três razões. Primeiro, porque são estes os animais mais usualmente referidos como “pessoas” (*tukuna*), uma vez que tanto humanos quanto *bara* possuem almas (*-ikonanin*) cuja origem (mas não a trajetória) é a mesma. Esta origem comum é expressa na forma genérica de se referir à alma. Em kanamari, *-ikonanin* deve ser precedido por um substantivo ou um pronome, já que o conceito de alma sempre remete a um sujeito. A maneira mais inespecífica de se referir a ela, sem determinar se se trata da alma de um humano ou de um animal, é *tukuna-ikonanin*, “alma-pessoa”. Quando a alma de um humano ou de um animal assombra uma aldeia, por exemplo, ela é simplesmente referida como “alma-pessoa”, até que sua identidade possa ser estabelecida por meios xamânicos. A partir de então, o nome da espécie ou do indivíduo passa a substituir o rótulo genérico *tukuna* (Costa 2007: 294). Por essa razão, mamíferos de grande porte exigem maiores cuidados do que os demais animais que podem ser consumidos.

Em segundo lugar, a técnica para caçar estes animais causa a sua morte por meio de uma flecha ou de cartucho, um projétil que resulta em sangramento. Tradicionalmente, alguns animais, como os macacos, por exemplo, eram caçados com zarabatanas e morriam por causa do veneno esfregado no dardo, e não devido ao sangramento resultante da perfuração (cf., também, Erikson 1984; Rival 1996). Como o sangramento é um aspecto importante da sequência que irei descrever, restrinjo-me àquelas caçadas nas quais ele é um dos componentes técnicos constitutivos.

Por fim, a única parte do sistema tegumentar dos grandes mamíferos que precisa ser removida no tratamento da carcaça é a pele. Enquanto os pássaros têm as penas arrancadas, e os macacos, o pelo queimado, grandes mamíferos terrestres só precisam ter o couro removido antes de serem talhados. Arrancar penas e queimar pelos funcionam, *mutatis mutandis*, como análogos da remoção da pele. Contudo, como uma das minhas metas é justapor a caça a processos que podem ocorrer nos corpos humanos, limito-me a animais cuja anatomia é, neste sentido, semelhante à dos humanos.

O que se segue é uma etnografia do intervalo entre o momento em que o tiro perfura o animal e o cozimento de sua carne. Mais coisas poderiam ser ditas sobre o papel do fogo culinário na neutralização da subjetividade do animal, mas meu foco é na caça e no tratamento da carne enquanto tecnologias para a dessubjetivação dos animais de caça. Descreverei, portanto, os diferentes estágios pelos quais passa um animal: ainda em vida, habitando a floresta, até o momento em que é possível se referir a ele como “comida” (*tyawaihmini*).

Sangue e alma

A palavra kanamari que designa o corpo vivo de humanos e animais é *-warah*⁵. Este termo sempre objetiviza uma relação e, assim como *-ikonanin*, termo que traduzo por “alma”, tem que ser precedido de um nome ou pronome. Diferentemente de *-ikonanin*, no entanto, não há como designar um corpo

⁵ A palavra *-warah* abrange um campo semântico muito mais amplo do que a designação “corpo vivo”, uma vez que também pode significar, simultaneamente, “dono” ou “mestre”, e, por derivação, “chefe”. De fato, em outros textos, traduzi *-warah* por “corpo-dono”, enfatizando seu papel na sociocosmologia kanamari e realçando os meios que lhe permitem operar em escalas cada vez mais inclusivas: de corpos individuais para chefes de aldeia, para chefes de bacias fluviais e mais além, em esferas distantes do parentesco (Costa 2007, 2010, 2013). Para facilitar a leitura do presente artigo, opto por traduzir *-warah* como “corpo” ou “corpo vivo”, já que é este aspecto do conceito que tem relevância para a discussão em pauta. De certa forma, este artigo investiga o avesso (por assim dizer) de meus estudos anteriores sobre a constituição do *-warah* por meio de intervalos progressivamente mais englobantes. Atendo-se ao desmantelamento do conceito, busca elucidar o modo como corpos vivos são feitos sangue e carne.

genérico e inespecífico. O *-warah* sempre remete a uma forma, que pode ser de uma espécie ou de um indivíduo (Costa 2010: 171-172, 2013: 482). Assim, enquanto a palavra “alma” pode ter uma referência genérica por meio da construção *tukuna-ikonanin*, “pessoa-alma”, não existe maneira de se referir a um “corpo” genérico. *Tukuna-warah*, “pessoa-corpo”, refere-se explicitamente a corpos humanos em contraste com outros corpos. O corpo de animais precisa ser referido da mesma maneira. No contexto da caça, por exemplo, para se referir ao corpo de “veados” – e para se ter certeza que o interlocutor sabe que os veados em questão estão vivos e habitam a floresta – o enunciador fará referência a *bahtyi-warah*, “corpo-veados” (ou “corpo-veado”).

Antes de sair para caçar, um homem pode declarar que tem a intenção de caçar certo tipo de animal – queixadas, por exemplo – dizendo: “Vou matar queixadas” ou “Hoje, queixadas morrerão”. A palavra *kanamari* que mais se aproxima da palavra “matar”, em português, é *-ti* e “morrer” é *tyuku*. No entanto, *-ti* refere-se a qualquer ato com a intenção de causar danos, enquanto *tyuku* refere-se a qualquer estado de perda de consciência, incluindo doenças. Se um homem bate em outro, pode-se dizer que o primeiro “matou” o segundo, mesmo que ele não tenha perdido a vida; de forma análoga, pode-se dizer que um homem doente “morreu”, ainda que tenha se recuperado⁶. “Matar” consiste em causar mal a outrem por meio de uma agressão, o que pode levar à “morte”, um estado potencialmente reversível – um processo mais do que um evento – que envolve a perda de volição, de movimento e de princípios vitais. Esta é uma compreensão da morte bastante comum na Amazônia indígena. Como escreveu Viveiros de Castro (1992: 196) acerca dos Araweté, “[...] uma morte de fato é simplesmente uma instância mais violenta das muitas mortes e ressurreições que uma pessoa sofre” (ver também Taylor 1996).

Assim como a morte não equivale à perda permanente de uma vida, tampouco garante a passagem categórica e substantiva de “corpo” a “cadáver”. Isto é válido tanto para humanos quanto para animais, colocando um problema para o caçador, uma vez que o êxito na caça depende da existência de um cadáver de um animal onde antes havia um corpo. Quando a presa é perfurada por uma flecha ou um cartucho, e o caçador a rastreia até que ela caia, ele não tem nenhum método certo e infalível para se assegurar que esteja diante de um corpo, um cadáver ou algo intermediário. Existem, não obstante, alguns indícios de que uma mudança está em curso. A primeira reação do caçador é checar os sinais vitais do animal que perfurou. Se este deixa de se mover, “não respira” (*huham tu*) e “seu coração não bate” (*diwahkom biktunin*), o caçador sabe que o animal morreu. Mas estes sinais não garantem que o corpo (vivo) do animal tenha desvanecido de uma vez por todas. O método mais preciso para averiguar se um corpo virou cadáver é atentar para certas sinais, notadamente as mudanças nas características do sangue do animal e, sobretudo, a interrupção de seu fluxo.

Para os Kanamari, o sangue (*mimi*) é o aspecto sensível da alma (*-ikonanin*), a contrapartida visível de um princípio que, na maioria das situações cotidianas, é invisível para a maioria das pessoas. Um conceito não se reduz a outro, e veremos adiante que os significados da alma extrapolam as qualidades do sangue, mas o sangue é tudo de que o caçador dispõe para tirar conclusões a respeito dos estados do animal caído diante dele. A característica central que ambos

⁶ Em alguns casos, “morrer” pode ser nuançado por meio de modificadores verbais que deixam claro que a pessoa em questão sofreu “uma espécie de morte” (*otyuku*) ou “quase morreu” (*tyuku niwuti*). Os Kanamari usam outro verbo, *tyohni*, para se referirem a pessoas que já faleceram há muito tempo, e que, portanto, não mais exige o luto dos vivos.

partilham é o movimento, considerado pelos Kanamari uma condição *default* da animicidade. Se a alma é o denominador comum das espécies (Viveiros de Castro 2009: 242-243), o movimento é sua qualidade primitiva e axiomática. Em sua condição original e originária, o movimento é errático, irregular, desordenado, e externo aos corpos. Embora antitético aos corpos, o movimento desordenado é a condição a partir da qual estes são fabricados por meio de atos de cuidado, de alimentação e de comensalidade, bem como de sua modelagem intencional através de massagens e de manipulações de suas partes. A produção intencional do corpo coincide com a transformação do movimento desordenado da alma em movimento intencional dos corpos.

Esse processo é evidente no momento do parto. Para os Kanamari, o sangramento pós-parto é uma manifestação do sangue do recém-nascido, e não de sua mãe. Diz-se dos recém-nascidos que estes têm um corpo “imaturo”, “verde” (*parah tu*), que mal consegue conter o sangue que, por essa razão, flui do feto para o útero e, após o nascimento, escorre do canal vaginal da parturiente na forma de lóquios e hemorragia pós-parto. Desta maneira, a circulação de sangue no corpo vê-se emoldurada por um “sangramento” (*mimiok*) inicial, que ocorre, em primeiro lugar, dentro do útero e, posteriormente, no momento do parto. Este sangramento antecede a circulação do sangue da mesma forma que o movimento errático e desordenado antecede o movimento coordenado: filogeneticamente, o movimento genérico da alma é anterior, assim como, ontogeneticamente, o sangramento é anterior à circulação do sangue. Ao se livrar do sangue que é exterior ao corpo, e por meio da alimentação e do cuidado com as crianças que têm sangue circulando em seus corpos, cada espécie fabrica indivíduos cujos padrões de movimento são coordenados de modo particular. A circulação de sangue faz-se, assim, movimento coordenado em oposição ao movimento desordenado do exterior do corpo⁷.

A anterioridade do sangramento sobre a circulação de sangue está codificada na palavra kanamari para “sangrar”, *mimiok*, que é composto de *mimi*, “sangrar”, e do sufixo *-ok*. Este sufixo sempre indica as condições mínimas para o desenvolvimento de capacidades mais complexas (e mais valorizadas). Ter a capacidade de ouvir, por exemplo, é *matyamiok* (*matyami*, “ouvido”, + *ok*), enquanto “escutar/compreender” é *mapikan*; o balbucio de um bebê é dito *koniok* (*koni*, “língua/fala”, + *ok* – a mesma expressão que os Kanamari usam para designar qualquer língua que não compreendem), mas línguas inteligíveis (basicamente o kanamari e o português) são *koni*. Sangrar é, assim, anterior a ter “sangue nos nossos vasos” (*mimi tyo-tyinpru naki*), expressão kanamari para a “circulação de sangue”. *Mimiok*, vale ressaltar, não se refere apenas ao sangramento perinatal, mas a todo sangramento, o que realça a percepção de que o estado ontogeneticamente primitivo do sangue é seu fluxo para fora da carne enfraquecida, como movimento desordenado.

Deste modo, é a circulação de sangue, mais do que o sangue em si, que é análoga à alma. Enquanto o corpo garante que o movimento da alma e do sangue permaneçam confinados a seus limites, é a alma e a circulação de sangue que fazem com que os corpos se movam. O fato de aspectos do corpo dependerem de um movimento prévio da alma que, por sua vez, se manifesta como substância corporal, realça a conhecida dificuldade em se postular “[...] qualquer ruptura

⁷ Essa imagem do corpo enquanto continente de movimento tem importantes ressonâncias com a imagem do corpo como continente-transformador de energia, tema bastante difundido na Amazônia. Nesta perspectiva, o corpo assemelha-se a um tubo, pelo qual passa ar, sangue, comida etc. (Hugh-Jones 2001). Para uma discussão da capacidade do corpo de conter ou liberar fluxos, ver Lévi-Strauss (1985). Para uma discussão recente da relação entre aerofones e corpos enquanto transformadores de fluxos, ver Brightman (2011).

absoluta entre corpo material e alma imaterial” na Amazônia (Fausto 2007: 504). Traz igualmente à tona a aproximação entre sangue e alma, bastante difundida na região. Esta aproximação tem sua expressão etnográfica mais bem conhecida na relação entre o sangue e o espírito/alma de um inimigo em casos de homicídio (Albert 1985; Viveiros de Castro 1996b; Conklin 2001b). Contudo, o sangue é também associado a muitas das mesmas capacidades da alma, sendo concebido como veículo para um princípio anímico (Crocker 1985: 41), a fonte da força e da vitalidade (Conklin 2001a: 139-140), ou a sede do calor e da energia necessárias para a vitalidade (Surrallès 2003: 55). Para os Kanamari, o sangue é um aspecto do movimento basal, originário, que os corpos devem conter por meio de sua circulação intravenosa regular. Desde que fique contido no corpo e permaneça “nos nossos vasos” (*tyo-tyinpru naki*), o sangue tem efeito positivo, como um princípio vital que é responsável pela atividade do corpo.

Voltemos, então, ao caçador, postado perante o animal que acaba de abater, atento para mudanças nas características do seu sangue. A lividez post-mortem e a coagulação lhe indicam que a circulação de sangue cessou e, conseqüentemente, que o corpo não contém mais a alma. O processo é idêntico para humanos e animais: quando um corpo cai morto, a alma se “levanta” (*dadyahian*), o que se evidencia pela gradual diminuição do fluxo sanguíneo, mudanças na cor do sangue, e pelas últimas palpitações e movimentos suplicantes do animal. O cartucho ou a flecha do caçador teve um efeito evidente na capacidade do corpo de conter o sangue. O sangramento, que havia sido a precondição para a fabricação do corpo vivo do animal, é agora um índice de seu fim. Aos poucos, todos os seus movimentos pararão e o sangue deixará de escorrer da ferida. Agora, sem movimento, o animal seria um cadáver?

“Devir-cadáver” e produzir carne

Se o animal sangra por algum tempo, e este sangramento então para; se, durante o processo, o sangue escurece e todos os movimentos do animal cessam, o caçador pode concluir que o animal *boroh-pa*⁸. *Boroh* significa “cadáver” e *-pa* é um verbalizador que denota uma transformação. *-Pa* denota o continuativo, mas tem também uma semântica própria: aponta o decorrer de uma transformação e nunca o resultado ou a conclusão desta transformação. Assim, *boroh-pa* não pode ser traduzido por “virar cadáver”, devendo ser glosado como uma verbalização da palavra “cadáver”, uma “cadaverificação”, ou, de forma menos extensa, um “devir-cadáver”. Ademais, *boroh-pa* sempre tem um objeto, podendo-se dizer, por exemplo, que “a queixada devir-cadáver” (*boroh-pa wiri*), mas a construção carece de um sujeito claro. Um caçador kanamari pode dizer “eu matei uma queixada”, “eu dei um tiro numa queixada”, ou alguma variação destas expressões, mas ele não pode dizer **i-boroh-pa wiri* (“*eu cadaverifiquei a queixada”). *Boroh-pa* tampouco seria reflexivo: não é a queixada que se faz, de alguma forma, cadáver. O termo *boroh-pa* é, portanto,

⁸ Uma alternativa à expressão *boroh-pa* é *bokoh-pa*. As duas frases são intercambiáveis e parecem refletir certas diferenças dialetais da língua kanamari. Entre os Kanamari do Rio Itaquai, onde realizei a maior parte de meu trabalho de campo, a segunda expressão é muito mais comum, embora a palavra para “cadáver” seja, não obstante, *boroh*. Mostrarei que, a despeito da variante utilizada, o significado pretendido é sempre o de “devir-cadáver”. Por esta razão, utilizo *boroh-pa* no restante deste artigo.

um verbo com sujeito nulo que denota o decorrer de um processo de transformação do corpo (vivo) em cadáver⁹.

A relação entre o “devir-cadáver” e o ato que está em sua origem é complexa. Limitar-me-ei, aqui, a duas observações. Em primeiro lugar, reconhecer que um animal deixou de sangrar, e que seu sangue não mais circula, concluindo, com base nestas observações, que “o animal devir-cadáver”, não é a mesma coisa que dizer que o animal em questão já deixou de ser o corpo vivo que era há pouco. É, ao invés disso, admitir pelo menos uma de duas possibilidades: (i) que mudanças no fluxo sanguíneo colocaram em curso um processo, e que o animal está em vias de se tornar um cadáver; (ii) que a evidência disponível é insuficiente para que se possa determinar, sem ambiguidade, que esta transformação de corpo em cadáver tenha ocorrido. Seja qual for a alternativa em questão, o caçador kanamari se encontra perante um animal que não pode ser classificado como “cadáver” com certeza absoluta.

Em segundo lugar, o sujeito nulo indica que embora o animal possa morrer em virtude de atos do caçador, o “devir-cadáver” escapa às intenções de um sujeito. Enquanto uma ferida causada por projétil desferido pelo caçador coloca o processo em curso, o processo em si foge ao escopo da volição e do talento do caçador.

Ainda que, a esta altura da caçada, o caçador pudesse ter certeza de que o animal fosse um cadáver, tal fato continuaria sendo insuficiente para ele e seus coaldeões, já que é a carne do animal e não seu cadáver que os Kanamari desejam. O acesso à carne exige que a carcaça seja submetida a mais trabalho. Mais especificamente, exige que o animal seja talhado, um processo que os Kanamari chamam de *hai-bu*, termo derivado de *hai*, “carne”, e *bu*, “produzir”. O termo significa literalmente “produzir [a]carne” e refere-se diretamente às várias etapas da desarticulação da carcaça. Ademais, refere-se a este processo tal como realizado na aldeia, ou mesmo na casa para a qual o animal é levado. Apesar de caçadores muitas vezes desarticularem partes do animal, para que caibam em cestos que facilitam o transporte, isto não é considerado “produzir a carne”, uma vez que, por mais que um caçador corte o animal, ele não o esfolará completamente antes de chegar na aldeia. *Dak-puni*, literalmente, “tirar/remover a pele”, é uma atividade realizada por homens residentes na aldeia do caçador (embora este último se ausente do processo). O esfolamento é o primeiro passo da “produção de carne”, seguido pelo talhamento da carcaça e sua divisão em pedaços que podem ser partilhados e cozinhados.

Uma das razões para esfolar o animal na aldeia e não na floresta seria possibilitar a aqueles que o consumirão sua identificação como animal comestível. A chegada do caçador sempre resulta em agito, incitado pelos gritos da primeira mulher ou criança que o vê chegando. Estes gritos

⁹ Esta conclusão baseia-se em minha interpretação da língua kanamari e se apoia em minhas notas de campo e em um estudo das instâncias nas quais as palavras *boroh-pa* ou *bokoh-pa* (ver nota 8) ocorrem em minhas gravações. Não se baseia em uma explicação nativa do uso de *boroh-pa*, tampouco resulta de uma análise linguística adequada, o que escapa à minha competência. É, portanto, possível que, linguisticamente, *boroh-pa* possa ter um sujeito (neste caso, seria preciso explicar por que o verbo *boroh-pa* sempre perde o sujeito no contexto de discursos sobre as caçadas). Tudo o que posso afirmar, com base nas instâncias que investiguei, é que *boroh-pa* parece ser um verbo impessoal. Devo enfatizar que, caso a minha interpretação esteja correta, ela não se generaliza para outros verbos criados pelo sufixo *-pa*, uma vez que alguns deles, como *-tanei-pa*, “sonhar” (i.e. “devir-sonho”), exigem, necessariamente, um sujeito.

sempre especificam a espécie do animal morto, proclamando, por exemplo, que um “queixada morreu” ou “queixada devir-cadáver”.

Enquanto o caçador atravessa a aldeia, andando em direção à casa para a qual levará a carcaça, a maioria das pessoas vem se juntar a ele. As crianças o rodeiam numa espécie de frenesi jocoso, cutucando a carcaça e gritando o nome das partes que desejam comer. Esta atividade contrasta com a apreensão dos adultos e, sobretudo, com o silêncio do caçador. Este último arrasta a carcaça até o fogão, largando-a no chão. Ele então se senta e ignora a atenção que sua presa recebe dos demais presentes. Por algum tempo, as pessoas inspecionam a carcaça, tecendo comentários sobre o sexo do animal, a quantidade de gordura e quaisquer outros aspectos notáveis considerados dignos de menção sem, no entanto, iniciar o tratamento. Um homem (mas não o caçador) toma a iniciativa, dizendo aos demais: “vamos produzir a sua carne” (*a-hai-bu adik tyo*) ou “vamos esfolá-lo” (*a-dak puni adik tyo*). A despeito da frase pronunciada, o que segue é o esfolamento, e a intercambialidade entre os enunciados confirma que a remoção da pele é a primeira etapa da produção da carne. Uma vez esfolado o animal, e se nada de extraordinário for notado no processo, os homens se afastam da carcaça e permitem às mulheres talhar a carne. O restante do procedimento – do talhamento à distribuição de pedaços crus de carne entre as diferentes casas da aldeia – não é mais um assunto masculino, consistindo inteiramente em uma atividade feminina¹⁰. Pode-se dizer que *hai-bu* subdivide-se em dois momentos: *dak-puni*, “esfolar”, é sempre o primeiro momento, realizado pelos homens; *hai-pik*, “talhar”, é o segundo momento, realizado pelas mulheres (ver Siskind 1973: 98; Hugh-Jones 1979: 192-195).

A produção da carne é o pivô da caçada, a charneira entre as atividades predatórias e as atividades de produção do parentesco. Uma vez esfolado, as pessoas podem se referir à carcaça do animal como sua “carne”. Em alguns casos, o nome da espécie pode até mesmo ser suprimido, a referência à carne sendo feita genericamente como *bara-hai*, “carne de caça”. Este apagamento discursivo da identidade do animal é tornado possível pelo esfolamento, já que a pele é a extensão de sua forma e o sítio principal sobre o qual repousa a produção de corpos específicos. Sua remoção é portanto equivalente à subtração de um traço distintivo de um corpo. Como observa Viveiros de Castro (1996a: 133), na Amazônia, “[...] estamos diante de sociedades que inscrevem na pele significados eficazes”, a pele sendo muitas vezes concebida como “roupas” que “não são meros disfarces, mas equipamento distintivo, dotado das afecções e capacidades que definem cada animal”. De modo semelhante, “os humanos também possuem uma pele-roupa que os diferencia de outros tipos de seres (sejam animais ou inimigos), e que pode ser decorada, vestida ou mesmo trocada” (Fausto 2002: 33). A pele é parte integral das capacidades e da forma corporal dos animais e dos humanos: enquanto uma mudança ou embelezamento da pele pode transformar um corpo humano em algo diferente, a remoção da pele de animais visando revelar a carne subjacente constitui um ato de dessubjetivação que cancela as características distintivas da espécie – reduzindo-a, por uma operação subtrativa, a algo diferente. Por esta razão, os Kanamari descartam a pele dos animais

¹⁰ Muitos órgãos internos podem ser consumidos, incluindo as entranhas, que são limpas e cozidas em um caldo. Os órgãos que porventura não são utilizados, são descartados sem cerimônia, ou então, oferecidos aos cachorros. Os ossos não são consumidos, mas o tutano é uma iguaria. Os cascos e chifres são desarticulados do cadáver no início de seu tratamento e podem ser descartados, mas não há nenhuma necessidade explícita de removê-los da área na qual a carne está sendo tratada. A pele é, assim, a única parte do animal que precisa ser necessariamente descartada ou, no mínimo, removida da área de preparo da comida.

que buscam produzir enquanto carne, removendo assim sua forma e o espectro da transformação do espaço de relações de parentesco¹¹.

O esfolamento é um momento ou uma etapa da “produção da carne” que, por sua vez, constitui um processo marcado pelo verbo *bu*. Diferentemente do verbalizador *-pa*, que expressa o aspecto continuativo e carece de um sujeito claro, *bu* indica um ato plenamente intencional, realizado por aqueles que estão em vias de “produzir” algo, sobre o qual detêm controle. *Bu* tem um campo semântico amplo, designando atividades que chamaríamos, genericamente, de “trabalho”. De fato, o verbo tem sua expressão mais indeterminada na ideia de *taʼanyan-bu*, “fazer coisas”, “trabalhar”. *Bu* pode funcionar como sufixo de quase todos os substantivos para indicar o processo de sua feitura, muitas vezes especificando a produção de algum artefato a partir de sua matéria-prima, como as cestas feitas de cipó ou a cerâmica feita de argila. *Bu* também compõe verbos como “pintar” ou “escrever” (*akanaro-bu* para ambos) e “abrir uma roça” (*baohnin-bu*). No entanto, *bu* não se refere exclusivamente, ou mesmo preferencialmente, ao ato de produzir bens materiais, pois também se aplica à produção de humanos. “Impregnar” uma mulher – fazer um feto crescer em seu útero por meio de repetidas inseminações – é *ityaro-mi-bu*, “produzir o útero da mulher”. *Bu* também descreve atos intencionais de moldagem do corpo humano, sobretudo de crianças, por meio de massagens que garantem que a criança adquira/mantenha um semblante humano¹².

A produção é um ato social durante o qual pessoas ou coisas são produzidas no contexto de relações determinadas para criar ou reforçar laços sociais. Sendo assim, a comida é produzida pelo caçador que mata o animal, pelos homens que o esfolam e pelas mulheres que o talham e, por fim, cozinham, para que a carne possa alimentar a aldeia e, por meio da comensalidade, favorecer o estabelecimento de laços de parentesco. Estas atividades humanas intencionais dependem de um

¹¹ Isso me parece exigir um desenvolvimento do fato, comum na Amazônia, de que os corpos dos animais por vezes encobrem uma forma humana, ligada à alma ou ao espírito. Viveiros de Castro chamou atenção para a distribuição complementar entre o homem que se veste de animal e o animal que tira sua “roupa” para revelar-se humano: “O homem ritualmente vestido de animal é a contrapartida do animal sobrenaturalmente nu: o primeiro, transformado em animal, revela para si mesmo a distintividade ‘natural’ do seu corpo; o segundo, despido de sua forma exterior e se revelando como humano, mostra a semelhança ‘sobrenatural’ dos espíritos” (Viveiros de Castro 1996a: 131). Mas há pelo menos uma situação que essa dicotomia não leva em conta: se o animal sobrenaturalmente nu revela ‘a subjetividade formal das almas’, o animal ‘naturalmente nu’ (i.e. esfolado) revela a materialidade substancial dos organismos, a “uniformidade básica dos corpos” no plano da fisiologia (Viveiros de Castro 1996a: 128). Em outras palavras, se temos humanos que se vestem de animal em contextos rituais para transformar seus corpos, e animais que se despem em contextos ‘sobrenaturais’ para revelar sua personitude subjacente, temos também o animal cuja pele é removida para revelar-se carne, que serve de suporte e veículo para as relações de parentesco entre humanos (Gow 2007: 56). Para os Kanamari, a palavra que traduzo por ‘pele’, *-dak*, significa, mais precisamente, ‘superfície’. Assim, a palavra para ‘roupa’, *tyamahdak*, significa literalmente ‘superfície/pele de algodão’, o que sugere uma semelhança formal entre roupa e pele e, por consequência, entre ‘tirar roupa’ e ‘esfolar’ (*-puni*, ‘tirar’, sendo o mesmo verbo usado em ambos os casos). Desta forma, tirar a pele não revela apenas uma subjetividade (i.e. a forma humana); no contexto da caça, tirar a pele é um ato de dessubjetivação que revela uma matéria de base (ver Fausto 2002, 2007).

¹² Os Kanamari conhecem diversas massagens que visam fazer com que o corpo físico da criança assuma formas humanas desejadas. *A-pohai-bu*, por exemplo, refere-se à massagem das nádegas de recém-nascidos, para que fiquem arredondadas. Nem todas as técnicas, no entanto, são nomeadas por meio do verbo *-bu*. Por exemplo, *a-tyon-tyini*, literalmente “rasgar seu peito”, exige que a massagista coloque os dedos polegares na região do esterno da criança e massageie em direção às extremidades do peito, para que ela tenha boa capacidade pulmonar.

processo prévio que se articula com a caça, mas que, ao contrário de ações produtivas, permanece amplamente indiferente à agência humana: o “devir-cadáver” do animal.

Predando humanos

Para compreendermos por que uma sequência operatória específica precisa ser respeitada durante a caça, será necessário compará-la com processos aos quais são submetidos os corpos dos humanos. Esta comparação não busca revelar um contraste que se apoie em diferenças morfológicas. Apesar de os corpos estabelecerem diferenças etológicas em grande parte da Amazônia indígena, os Kanamari, como muitos ameríndios, não desenvolvem um sistema de classificação com base nas diferenças morfológicas entre as espécies, reconhecendo, ao contrário, que a maioria delas é composta dos mesmos elementos anatômicos (Viveiros de Castro 1996a: 128-133; Surrallès 2003: 37-38; Rodgers 2013: 90). Em outras palavras, os corpos diferem em suas capacidades e qualidades afetivas, mas são análogos no que diz respeito às partes que os constituem, e muitos dos processos que se aplicam à destruição de corpos animais também valem para os humanos e vice-versa. Minha comparação busca realçar outro contraste, que diz respeito à direção dos atos predatórios, à orientação da ação humana e à maneira como pele e sangue repercutem sobre o cadáver e a carne.

A pele e o sangue são componentes dos corpos vivos e precisam ser removidos sequencialmente para que um corpo possa “devir-cadáver” e para que a carne possa ser produzida. A lógica da caça mantém separados os estados de um animal e busca evitar a sobreposição de condições distintas: ao se administrar o fluxo sanguíneo, o corpo de um animal é primeiramente colocado em um processo de “devir-cadáver” para que, somente então, o esfolamento possa torná-lo completamente “carne”. No entanto, os Kanamari sabem – já que também possuem corpos – que não se trata somente de aderir a uma simples fórmula. Um corpo vivo e saudável não é constituído apenas de sangue e pele, pois também subsome, em seu interior, o cadáver e a carne enquanto condições possíveis, ambas podendo emergir em momentos de aflição. Mais especificamente, o cadáver emerge em partes do corpo que se tornam mórbidas devido a um fluxo sanguíneo reduzido ou obstruído, enquanto a carne emerge em acidentes que a expõem, ao se raspar ou ralar a pele. Apesar de, mais uma vez, o cadáver ser resultado de uma mudança no fluxo sanguíneo, e a carne de uma remoção da pele, assim como ocorre na sequência operacional da caça, a maneira como sangue e pele se articulam ao corpo vivo revela certas diferenças que explicitam a necessidade de se observar uma determinada sequência na caça. Antes de discutir tais articulações, devo esclarecer de que modo cadáver e carne surgem em um corpo vivo.

Embora *boroh* denote um estado, também pode se referir a uma condição de “preguiça”, “inatividade” e “morbidez”, que afeta somente uma parte do corpo. Uma barriga excessivamente gorda, por exemplo, é chamada de *boroh nak*, “grande cadáver”, e alguns Kanamari dizem desdenhosamente em relação às pessoas obesas que suas barrigas são cheias de vermes. De maneira análoga, a palavra kanamari para “inchar” é *borohtyokam*, que literalmente significa “o cadáver saiu”. Uma das causas mais frequentes para os inchaços é a presença de dardos xamânicos no corpo, enviados por feiticeiros inimigos, que resultam em um tumor com pus que precisa ser removido por um xamã para que a morte seja evitada. A distensão e a dilatação de partes do corpo é portanto equivalente à emergência de um cadáver onde deveria haver somente um corpo

(vivo). O que faz com que partes dele se revelem cadáver é, precisamente, o distúrbio do fluxo sanguíneo, indicado pela presença de pus ou de vermes. Um cadáver, em suma, pode ser tanto um ex-corpo (inteiro) sem fluxo sanguíneo ou uma parte dele com fluxo reduzido ou alterado.

Vimos que a carne de um animal é revelada pelo esfolamento que, por sua vez, constitui o primeiro passo para a produção de carne. Para que o esfolamento possa prosseguir é preciso haver evidências – fornecidas pelas alterações no fluxo sanguíneo do animal – que levem à conclusão de que o animal está em vias de “devir-cadáver”. Ninguém começaria a talhar um animal que sangra incessantemente, e o processo seria interrompido se novas incisões na carcaça produzissem sangue fresco. Tais situações indicariam que o animal não se encontra em um processo de “devir-cadáver”, sendo ainda um corpo vivo cuja carne está sendo exposta. Tal situação é análoga a processos que ocorrem nos corpos dos humanos. Os ferimentos são genericamente chamados de *ohon*, mas um ferimento que remove a pele em uma parte específica do corpo pode também ser chamado pelo nome da parte do corpo em questão, seguido do termo para “carne”, *hai*. Assim, um machucado em um dedo do pé, por exemplo, pode ser referido como “a carne do meu dedo do pé” (*i’-ih-kom-hai*). Os Kanamari definem o ferimento como um corte que sangra e expõe a carne de um corpo vivo, e não a de um cadáver ou a de um corpo em processo de “devir-cadáver”¹³.

Existem duas importantes diferenças entre as patologias que afetam corpos humanos e os atos intencionalmente realizados nos corpos de animais durante a sequência operacional da caça. Em primeiro lugar, durante a caça, os Kanamari enfatizam a transformação ordenada, consecutiva e (dentro do possível) intencional do corpo inteiro de um animal (e não apenas de suas partes). O animal deve seguir estágios que se excluem mutuamente. Primeiro, precisa ser colocado em um processo de “devir-cadáver” por completo, para que depois se possa, também por completo, “produzir carne”, em um processo sucessivo e coordenado de subtração de aspectos do animal. Já que o cadáver e a carne são aspectos possíveis de corpos vivos, não basta reconhecê-los no animal para se ter certeza de que uma transformação de sujeito em objeto está em curso. Para garantir o sucesso da caçada, os Kanamari precisam ter certeza que uma ordem sequencial determinada está sendo observada, e que, ao se respeitar esta ordem, o animal *todo* passa por estágios sucessivos e excludentes.

Em segundo lugar, a sequência por intermédio da qual o animal é feito cadáver e, posteriormente, feito carne, inverte a maneira como o sangue e a pele afetam o corpo vivo em patologias. Na caça, por exemplo, o sangue é administrado de tal modo que possibilita o transcorrer de uma sequência de transformações, enquanto em patologias, resiste-se a tais transformações. Todo o corpo do animal é submetido a um processo de “devir-cadáver” por conta de um ferimento causado por uma flecha ou um cartucho que perfura a pele e causa o sangramento, e a conclusão deste último indica ao caçador que o animal passa por um processo de “devir-cadáver”. Nas patologias, em contraste, uma parte do corpo torna-se cadáver não por meio da perfuração, mas devido a uma dilatação ou deformação da pele que reduz o fluxo sanguíneo, na ausência de sangramento.

¹³ Feridas que sangram e expõem a carne podem parecer acidentais, mas não é assim que os Kanamari as interpretam. Acidentes são causados por um estado generalizado de azar que os Kanamari chamam de *miori*, resultante, por sua vez, de comportamentos não éticos, incluindo um desleixo com o tratamento da carne. *Miori* é a variante kanamari do conhecido conceito de *panema*, de origem tupi, palavra que eles utilizam como tradução direta. Para os Kanamari, o azar não é um estado causado reflexivamente; logo, se um caçador descuida da carne, qualquer um de seus parentes pode ficar *miori*.

A inversão equivalente aplica-se à maneira como a pele incide sobre a carne, seja na caça ou nas patologias. Um animal é produzido carne pela remoção completa da pele com a ajuda de uma faca, em um processo que resulta em pouco ou nenhum sangramento – já que o animal, em processo de devir-cadáver, não tem mais sangue correndo pelo corpo. Nas patologias, por sua vez, partes do corpo revelam a carne quando a pele é perfurada e o ferimento sangra. Em suma, partes do corpo revelam o cadáver, na ausência de sangramento, mas expõem a carne por meio de um ferimento que sangra, enquanto um corpo inteiro entra em processo de devir-cadáver por meio do sangramento e tem a sua carne exposta na ausência de sangramento.

Não se trata, aqui, de características substantivas de processos diferentes, mas de perspectivas humanas – isto é, kanamari – sobre um mesmo processo que ocorre, por um lado, com os animais que caçam e, por outro, com seus próprios corpos. As patologias que afetam o corpo vivo de humanos são eventos em que outros (humanos ou não humanos) predam os corpos kanamari. Estes últimos precisam resistir, evitando que seus corpos sejam submetidos ao mesmo processo ao qual submetem os corpos dos animais que caçam. Assim, no caso de patologias, a ordem sequencial da caça não é apenas evitada. Os humanos de fato procuram oferecer resistência a ela: o sangramento é estancado, ferimentos saram, xamãs removem os dardos de feiticeiros, e o inchaço é curado. O processo ordenado de se produzir a carne de animais, em contraste, garante que os estados daí emergentes sejam completos e irreversíveis, ao cancelar a possibilidade de regeneração e garantir que o que poderia ser um ferimento em uma parte do corpo venha a ter efeito sobre o corpo como um todo. Apesar da ambivalência do “devir-cadáver” do animal, se o fluxo sanguíneo cessar, os Kanamari podem estar seguros de que a carcaça está apta a ser produzida enquanto carne. Na ausência de sangramento durante o esfolamento e o corte da carne, a produção da carne resulta então em porções que podem ser redistribuídas, cozinhadas e consumidas. Ao se livrarem do sangue e da pele, veículos da vitalidade e da forma, os Kanamari promovem a sucessiva perda de mobilidade e aparência, na medida em que o animal passa de corpo vivo a devir-cadáver e, por último, a carne – um movimento que vai da particularidade da espécie caçada para a condição genérica de carne pronta para consumo. Ao prevenirem que a sequência opere em seus próprios corpos, os Kanamari podem se manter saudáveis o suficiente para continuarem a fazer comida a partir dos animais e, ao procederem desse modo, continuarem a se fazer parentes e humanos.

Cadáver, carne, sangue e pele devem, assim, relacionar-se uns aos outros de maneiras determinadas para que sujeitos possam ser feitos objetos. Por conseguinte, tais relações precisam ser redirecionadas ou suportadas de modo a evitar que o mesmo processo ocorra. Concomitantemente, muitos dos perigos que derivam do consumo da carne de animais de caça são causados por uma “falha técnica” ou um “tilt” na sequência operacional da caça. Animais que, quando perfurados, não sangram ou sangram pouco, ou então aqueles que continuam a sangrar muito tempo depois de serem atingidos, são indivíduos inadequados para o consumo. De modo análogo, aquelas carcaças que sangram quando esfoladas são perigosas. Em poucas palavras, a sequência da caça, por alguma razão, não conseguiu adequadamente fazer do animal-sujeito uma comida-objeto ao obliterar todos os traços de sua intencionalidade. O seu consumo, ao invés de estabelecer laços de parentesco entre os humanos por meio da comensalidade, os desfaz por meio da doença.

Conclusão

Embora isto explique por que uma determinada sequência seja observada no processo da caça, não dá conta da ambivalência do “devir-cadáver” do animal, em contraste com a relativa segurança e certeza da produção de carne. Embora seja verdade, não basta dizer que o último é intencional e está sob controle humano, já que seu sucesso também depende do primeiro, que, por sua vez, escapa à intenção humana. Se o consumo de carne animal exige que uma sequência operacional seja observada e que nenhum dos seus estágios seja eliminado, então a ação humana intencional só pode ser eficaz se uma transformação prévia – incerta e misteriosa – for efetuada.

Os Kanamari precisam deduzir o “devir-cadáver” do animal a partir de mudanças nas características do seu sangue, e tal dedução é sempre, em última instância, imperfeita. Suspeito que tais deduções sejam indetermináveis e insuficientes para se concluir que o animal em questão, após o sangramento, seja um “cadáver”, uma vez que o fluxo sanguíneo é apenas um aspecto do movimento axiomático – o outro se manifestando em sua contrapartida, a alma, um princípio que, em condições normais, é invisível a olho nu. Ambos são versões um do outro, na medida em que constituem manifestações do movimento primordial. Exatamente por esta razão, o fim do sangramento e do fluxo sanguíneo só pode ser uma pista imperfeita para a cessão completa do movimento. Em outras palavras, embora o sangue seja a qualidade sensível da alma e o único método de que dispõem os Kanamari para diagnosticar um “devir-cadáver”, o movimento elude os indícios visíveis do sangue. Mesmo que este último coagule, a alma pode persistir, movendo-se ainda na vizinhança do animal que está em “devir-cadáver”.

Às vezes ocorre que alguns Kanamari, sobretudo crianças, sejam afligidos por uma doença causada pela alma de algum animal que tenham consumido. Como mencionei anteriormente, tais aflições podem ser evitadas se houver sinais visíveis de que o animal caçado não virou cadáver, sua carcaça sendo, então, descartada. Em outras ocasiões, a doença se segue ao consumo da carne de um animal que não era um cadáver, embora apresentasse todos os sinais visíveis e superficiais desta condição. Esta discrepância entre a aparência do animal e seu estado pode, de fato, resultar de algum contratempo imprevisto no transcorrer da sequência operacional da caça ou então porque a coagulação do sangue não foi capaz de fazer com que sua alma partisse. Ela então permanece, podendo preda os vivos, sobretudo as crianças pequenas, cujos corpos são “imatuross” (*parah tu*). Nestes casos, um homem adulto precisa beber uma infusão feita de uma entrecasca conhecida como *omam-dak*, que lhe permite ver a alma do animal agressor e soprá-la, para que deixe de causar mal.

Se, no entanto, a carne for consumida e nada de negativo transcorrer; se a comida saciar a fome e deixar as pessoas contentes, então – e somente então – pode-se ter a certeza de que o caçador e os homens e mulheres que trataram a carne obtiveram êxito em fazer com que o corpo vivo de um animal virasse um cadáver que, subsequentemente, foi feito carne e comida. Quando, num momento posterior, os Kanamari narrarem os eventos desta caçada específica, proclamarão, sem ambivalência, que o caçador trouxe o cadáver de um animal para a aldeia e que este último foi esfolado, talhado, partilhado, preparado e comido pelas pessoas presentes. Esta certeza só pode ser obtida *ex post facto*, uma vez que, enquanto a

sequência operacional da caça estiver em progresso, as pessoas se encontram limitadas por aquilo que seus olhos podem ver¹⁴.

A disjunção entre o que o caçador e seus parentes veem e as transformações do animal nos traz de volta ao problema da relação entre o “devir-cadáver” e a “produção de carne” que, por sua vez, constitui uma instância etnograficamente específica de um problema mais geral: a articulação do animismo com a criação de laços de parentesco por meio da comensalidade. O estabelecimento de uma charneira entre as atividades predatórias e de produção do parentesco é um fato recorrente do animismo, ainda que existam variações nas atitudes acerca de sua eficácia. Os Yukaghirs da Sibéria, para usarmos um exemplo não amazônico, não possuem um método absoluto para efetuar uma distinção entre as relações comensais e o canibalismo (Willerslev 2007: 78). Não obstante, produzem o parentesco por meio da partilha da carne de caça: primeiro os caçadores dividem sua presa durante as expedições de caça, em seguida, partilham a carne novamente ao voltarem para suas aldeias, e ainda uma última vez, depois que a carne é cozida. Estes momentos de partilha servem para estabelecer fronteiras de proximidade e distância em um universo amplo de “parentes” (Willerslev 2007: 39-41). Não cancelam, contudo, o canibalismo potencial que subjaz ao consumo de animais-pessoas, e alguns Yukaghirs podem chegar a recusar a sua parcela de carne caso suspeitem que um animal foi morto de maneira imprópria, como, por exemplo, por meios xamânicos (Willerslev 2007: 78).

Ao contrário dos Yukaghirs, muitos povos da Amazônia distinguem explicitamente entre dois processos de transformação que resultam do consumo da carne – um que, nas palavras de Fausto, “resulta do comer alguém (o canibalismo), outro que decorre de se comer *como* e *com* alguém (a comensalidade)” (Fausto 2002: 8). Como Fausto também realça, apesar do reconhecimento de processos distintos, não há ruptura completa entre os dois, e os povos da Amazônia permanecem incapazes de desenredar o parentesco das relações predatórias que estão em sua origem. Isto não ocorre somente porque humanos e animais encontram-se imersos em um mesmo esquema cósmico no qual a direção da predação se vê em disputa, nem porque a predação de animais é a precondição necessária para a produção de comida legítima. Para os Kanamari, pelo menos, a atividade produtiva que possibilita o parentesco por meio da comensalidade também depende da observação de uma sequência operacional na qual a produção de carne se vê circunscrita a um processo anterior de “devir-cadáver” – processo esse que é precário, parcialmente imperceptível e, em grande parte, independente das intenções humanas.

¹⁴ Em tais conversas, é possível expressar verbalmente esta certeza, afirmando sem ambiguidades que o animal em questão virou um cadáver durante a caçada. Os Kanamari acoplam o sufixo *-nin* à expressão *boroh-pa* para enfatizar a conclusão de um processo que, no momento de sua apreensão, estava em andamento, cercado de ambivalências. *Boroh-pa-nin-wiri*, por exemplo, significa “a queixada virou cadáver”, expressão que só é utilizada para animais que não apresentem sinais anômalos e que, após consumidos, não causam nenhuma doença.

Referências

ALBERT, Bruce. 1985. *Temps du sang, temps des cendres: représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-Est (Amazonie brésilienne)*. Tese de Doutorado, Université de Paris X.

BASSO, Ellen. 1973. *The Kalapalo Indians of Central Brazil*. New York: Holt, Rinehart & Winston.

BRIGHTMAN, Marc. 2011. "Archetypal Agents of Affinity: 'Sacred' Musical Instruments in the Guianas?". In: J.-P. Chaumeil & J. Hill (orgs.), *Burst of breath: new research on indigenous ritual flutes in Lowland South America*. Lincoln: University of Nebraska Press. pp. 201-218.

CONKLIN, Beth. 2001a. *Consuming grief: compassionate cannibalism in an Amazonian society*. Austin: University of Texas Press.

_____. 2001b. "Women's blood, warrior's blood, and the conquest of vitality in Amazonia". In: T. Gregor & D. Tuzin (orgs.), *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*. Berkeley: University of California Press. pp.141-174.

COSTA, Luiz. 2007. *As faces do jaguar: parentesco, história e mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental*. Tese de Doutorado, Museu Nacional.

_____. 2010. "The Kanamari Body-owner: predation and Feeding in Western Amazonia". *Journal de la Société des Américanistes*, 96(1):169-192.

_____. 2013. "Alimentação e comensalidade entre os Kanamari da Amazônia Ocidental". *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 19(3):473-504.

CROCKER, Jon. 1985. *Vital souls: Bororo cosmology, natural symbolism and shamanism*. Tucson: University of Arizona Press.

DESCOLA, Philippe. 1992. "Societies of nature and the nature of society". In: A. Kuper (org.), *Conceptualizing Society*. London: Routledge. pp. 107-126.

_____. 1994. *In the society of nature: a native ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

ERIKSON, Philippe. 1984. "De l'appropriation à l'approvisionnement: chasse, alliance et familiarization en Amazonie amérindienne". *Technique et Cultures*, 9:105-140.

FAUSTO, Carlos. 2002. "Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia". *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 8(2):7-44.

_____. 2007. "Feasting on people: eating animals and humans in Amazonia". *Current Anthropology*, 48(4):497-530.

GOW, Peter. 1991. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Oxford University Press.

_____. 1997. "O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro". *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 3(2):39-65.

_____. 2007. "Clothing as acculturation in Peruvian Amazonia". In: E. Ewart & M. O'Hanlon (orgs.), *Body arts and modernity*. Wantage: Sean Kingston Publishing. pp. 53-71.

HUGH-JONES, Christine. 1979. *From the Milk River: spatial and temporal processes in northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

HUGH-JONES, Stephen. 1996. "Bonnes raisons ou mauvaise conscience? De l'ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande". *Terrains*, 26:123-148.

_____. 2001. "The gender of some Amazonian gifts: an experiment with an experiment". In: T. Gregor & D. Tuzin (orgs.), *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*. Berkeley: University of California Press. pp. 245-278.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1985. *La potière jalouse*. Paris: Maspero.

LIMA, Tânia Stolze. 1996. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma Cosmologia Tupi". *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 2(2):21-47.

OVERING KAPLAN, Joanna. 1975. *The Piaroa: a people of the Orinoco Basin*. Oxford: Clarendon Press.

RIVAL, Laura. 1996. "Blowpipes and spears: the social significance of Huaorani technological choices". In: P. Descola & G. Pálsson (orgs.), *Nature and society: anthropological perspectives*. London: Routledge. pp. 145-164.

RIVIÈRE, Peter. 1969. *Marriage among the Trio: a principle of social organization*. Oxford: Clarendon Press.

RODGERS, David. 2013. "The filter trap: swarms, anomalies and the quasi-topology of Ikpeng shamanism". *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 3(3):77-105.

SISKIND, Janet. 1973. *To hunt in the morning*. Oxford: Oxford University Press.

SURRALLÈS, Alexandre. 2003. *Au cœur du sens: perception, affectivité, action chez les Candoshi*. Paris: CNRS Editions.

TAYLOR, Anne Christine. 1996. "The soul's body and its states: an Amazonian perspective on the nature of being human". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2:201-215.

VILAÇA, Aparecida. 2002. "Making Kin out of Others in Amazonia". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8:347-356.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1992. *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society*. Chicago: University of Chicago Press.

_____. 1996a. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 2(2):115-144.

_____. 1996b. "Le meurtrier et son double chez les Araweté (Brésil): un exemple de fusion rituelle". *Systèmes de Pensée en Afrique Noire*, 14:77-104.

_____. 2002. "O nativo relativo". *Mana* 8(1):113-148.

_____. 2009. "The gift and the given: three nano essays on kinship and magic". In: S. Bamford & J. Leach (orgs.), *Kinship and beyond: the genealogical model reconsidered*. Oxford: Berghahn. pp. 237-268.

WILLERSLEV, Rane. 2007. *Soul hunters: hunting, animism and personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley: University of California Press.

Recebido em Julho 08, 2015

Aceito em Junho 01, 2016

As relações homens/animais em Lévi-Strauss¹

Les relations hommes/animaux chez Lévi-Strauss

Human/animals relations in Lévi-Strauss

Frédéric Keck

Laboratoire d'Anthropologie Sociale, Centre National de la Recherche
Scientifique – CNRS

E-mail: keck.fred@gmail.com

Resumo

Este artigo contrasta o texto clássico de Lévi-Strauss que trata da oposição entre natureza e cultura com um artigo mais recente que parece defender uma perspectiva oposta. N^o *As Estruturas Elementares do Parentesco*, publicado em 1949, Lévi-Strauss sustenta uma tese humanista de acordo com a qual apenas os seres humanos são capazes de levar uma vida dentro de normas. Em “A lição de sabedoria das vacas loucas”, publicado em italiano em 1996, e traduzido para o francês em 2001, o autor defende, ao contrário, o direito dos animais a uma vida protegida de sua exploração pelos humanos. A oposição aparente entre esses dois textos é superada por meio de um retorno aos textos de Lévi-Strauss que abordam a conexão entre totemismo e canibalismo, *Tristes Trópicos* e *O Pensamento Selvagem*. As relações homens-animais aparecem, então, como operações de classificação e como atos de anti-devoração.

Palavras-chave: animais; totemismo; canibalismo.

¹ Este artigo foi originalmente publicado na revista *Europe* (vol. 91, n^o 1005-6, p. 122-133, 2013). A R@u agradece ao editor de *Europe*, Jean-Baptiste Para, pela gentil autorização para sua tradução e publicação em português, assim como pelo autor, pela assistência com a preparação desta tradução.

Résumé

Cet article met en contraste le texte classiques de Lévi-Strauss sur l'opposition entre nature et culture avec un texte récent qui semble se présenter comme son exact opposé. *Les Structures élémentaires de la parenté*, publié en 1949, soutient la thèse humaniste selon laquelle seuls les hommes sont capables de vivre dans les normes. “La leçon de sagesse des vaches folles”, publié en 1996 en italien et traduit en français en 2001, défend au contraire le droit des animaux à la vie contre l'exploitation humaine. L'opposition apparente entre ces deux textes est dépassée par un retour aux textes de Lévi-Strauss sur le lien entre totémisme et cannibalisme dans *Tristes tropiques* et *La pensée sauvage*. Les relations hommes-animais apparaissent alors comme des opérations de classification et comme des actes d'entre-dévoration.

Mots-clés: animaux; totémisme; cannibalisme.

Abstract

This article contrasts Lévi-Strauss's classical text on the opposition between nature and culture with a more recent text that seems to defend an opposite perspective. In *Elementary Structures of Kinship* (1949), Lévi-Strauss supports a humanistic stance arguing that only humans are able to live within norms. In « The wisdom lessons of mad cows » (1996), he argues for the right of animals to life protected from human exploitation. The apparent opposition between these two stances is by passed through a re-reading of Lévi-Strauss's texts on cannibalism and totemism in *Tristes tropiques* and *Savage Mind*. Human/animal relationships then appear as operations of classifications and actions of inter-devoration.

Keywords: animals; totemism; cannibalism.

Para um antropólogo, a figura filosófica do “animal” tem pouco sentido: o que se estuda são as relações entre os homens e os animais em determinadas sociedades. A antropologia social afirma-se de imediato como “relacionista”, na medida em que se interessa pelas variações nas relações entre os seres, sejam eles humanos, sejam não-humanos. Entretanto, estas relações homens/animais parecem se apresentar de forma dissimétrica, como se existissem mais relações entre os homens do que entre os animais ou, como se aquelas relações tivessem uma qualidade que as distinguisse. Tal desequilíbrio é manifesto na oposição entre natureza e cultura, que foi introduzida na antropologia por Claude Lévi-Strauss, e que recupera o forte antropocentrismo do pensamento social francês. No momento em que ele rompe com a metafísica que faz do humano uma essência separada, vendo ali um conjunto de relações – o que constitui a contribuição mais durável do estruturalismo –, Lévi-Strauss parece manter uma oposição entre dois domínios metafísicos, os da natureza e da cultura, que passam por dois modos de relações qualitativamente diferentes.

Retomarei aqui o clássico texto de Lévi-Strauss sobre a oposição entre natureza e cultura, contrastando-o com um outro, mais recente, e que parece se apresentar como seu exato oposto. *As Estruturas Elementares do Parentesco*, publicado em 1949, defende a tese humanista de que

somente os homens são capazes de viver de acordo com as normas. “A lição de sabedoria das vacas loucas”, publicado em 1996 em italiano, e traduzido para o francês em 2001, defende, ao contrário, o direito dos animais à vida, contra a exploração humana. A oposição aparente entre estes dois textos reflete as ambiguidades da antropologia lévi-straussiana quando se tenta trazer os resultados de seu método às teses filosóficas. Poderíamos ver a oposição entre um Lévi-Strauss humanista, como aquele que afirma a abertura infinita das sociedades humanas umas às outras em “Raça e História” de 1954, e um Lévi-Strauss pessimista, que retoma, em 1972, em “Raça e Cultura”, a genética das populações, para defender o direito das sociedades de se fecharem nelas mesmas (cf. Lévi-Strauss 2001a; Stoczkowski 2007). Também podemos ver a passagem de uma tese anti-naturalista, em que o homem se define por oposição ao restante da natureza, à uma tese animalista, em que o homem compartilha suas capacidades intelectuais e sensíveis com o conjunto do seres vivos². Mais genericamente, é a passagem de Lévi-Strauss dos estudos de parentesco à análise dos mitos que pode sugerir esta interpretação, visto que, a/em uma tese sobre as normas que definem o humano, parece suceder uma tentativa de aproximar a vida das sociedades ameríndias em seus meio-ambientes.

Para transpor esta aparente oposição entre os “dois Lévi-Strauss”, é preciso encontrar, a partir destes textos que formam duas extremidades opostas de sua obra, aquilo que constitui o seu núcleo teórico: os textos publicados nos anos 1960, no período de maturidade do estruturalismo, em especial em *Tristes Trópicos* e *O Pensamento Selvagem*. Neles, descobrimos, de fato, a conexão inovadora realizada por Lévi-Strauss entre duas questões antropológicas clássicas: o totemismo e o canibalismo. Se as examinarmos a partir daquilo que significa pensar e daquilo que significa comer, as relações homens-animais aparecem ao mesmo tempo como operações de classificação e como atos de devoração interna.

Começamos pelo capítulo intitulado “Natureza e Cultura”, presente em *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Nele, Lévi-Strauss retoma a clássica questão, colocada por Hobbes e Rousseau, sobre a distinção entre estado de natureza e estado de sociedade. O autor baseia-se nas pesquisas recentes da psicologia da infância e da etologia animal para estabelecer que os homens distinguem-se dos animais a partir de uma capacidade normativa. Não se trata somente de retomar a oposição bergsoniana entre o instinto e a inteligência. A partir das pesquisas de Wolfgang Köhler, na Alemanha, e de Pierre Guillaume, na França, Lévi-Strauss bem sabia que os animais manifestam capacidades de recortar a realidade de acordo com formas claras e distintas. Ele prestou, desse modo, homenagem a Köhler por ter superado a oposição entre idealismo e associacionismo, mostrando “que um ser tão indigno como uma galinha era capaz de apreender relações” (Lévi-Strauss 1967: 116).

Mas, se toda inteligência viva se define, portanto, como capacidade de estabelecer relações e distinções, a inteligência humana é descrita por Lévi-Strauss como um tipo de relação específica. Aqui, a psicologia dos macacos possui um papel crucial: pois, entre os animais não-humanos, os macacos manifestam a maior capacidade de construir relações; entretanto, aqueles que os estudam são tocados, diz Lévi-Strauss, por sua “pobreza”. Um etnólogo contemporâneo diria que

² Retomo aqui os termos pelos quais Frances Wolff caracteriza a oscilação do “homem estrutural” ao “homem neural”, notando que o termo “naturalismo” não significa aqui, como em Philippe Descola, uma concepção de mundo que distingue os humanos dos não-humanos no plano das interioridades, mas, ao contrário, a inscrição científica do homem entre os outros seres vivos (cf. Wolff 2010; Descola 2005).

este resultado trai apenas a pobreza do método, mas é preciso enxergar o argumento filosófico que subjaz àquela retomada, pela antropologia, da análise desiludida de um etólogo chamado Koht. A vida social dos macacos é a mais pobre porque, aproximando-se da capacidade propriamente humana, eles perdem os modos relacionais próprios aos outros animais, fracassando em produzir aquilo que caracterizaria a humanidade em si.

Tudo parece se passar como se os grandes primatas, já capazes de se dissociar de um comportamento específico, não pudessem chegar a estabelecer uma norma em um novo plano. A conduta instintiva perde a nitidez e a precisão que encontramos na maioria dos mamíferos, mas a diferença é puramente negativa e o domínio abandonado pela natureza continua um território inoculado (Lévi-Strauss 1967: 9).

Encontramos aqui a distinção bergsoniana entre instinto e inteligência transposta ao estudo das estruturas de comportamento, retomando o título de Merleau-Ponty ao qual Lévi-Strauss se refere, mas sem o mencionar (Merleau-Ponty 1942). Os grandes primatas perderam o instinto, mas eles ainda não têm a inteligência, e se encontram, assim, no meio do caminho entre duas estruturas de comportamento, em uma espécie de abandono ontológico.

O que falta então, aos macacos para se tornarem homens? Falta a eles a proibição do incesto, que abre, no domínio dos comportamentos sexuais, uma primeira regulação social. Não que os comportamentos sexuais dos grandes primatas não sejam regulados: observam-se regras de poligamia ou de monogamia. Mas estas regras não são duráveis, suas variações não revelam nenhum ponto fixo. Nas regras de parentesco humano, ao contrário, Lévi-Strauss descobre um princípio constante: qualquer que seja a forma tomada por estas regras, há sempre um tipo de cônjuge que é proibido. A negatividade da interdição abre, portanto, uma cavidade no conjunto dos comportamentos sexuais, comportamentos de um novo gênero, que são devidamente normativos. Ela opera a passagem da regra à norma, quando a regra é, não somente constatada empiricamente, mas desejada “como regra”. É a intervenção da idealidade do social no empirismo das relações entre os seres vivos: quando um homem se proíbe de se casar com uma mulher de seu clã, ele afirma o princípio social ao qual um clã deve se aliar a um outro clã. Passamos assim, de uma “versatilidade” que caracteriza, de acordo com Lévi-Strauss, a vida mental dos grandes símios, à “reciprocidade”, que define a vida propriamente social dos humanos.

Assim, se justifica a célebre tese segundo a qual a proibição do incesto marca a passagem do estado de natureza ao estado de sociedade: ela é uma regra entre outras regras que enquadram o comportamento sexual (por exemplo, as da hereditariedade genética) e possui, como tal, um caráter universal; mas ela é também uma norma, constituída por um interdito que manifesta uma intenção (pouco importa se ela é consciente ou não). É por isso que Lévi-Strauss pode partir dessa simples regra para engendrar o conjunto de sistemas de parentesco mais complexos, que repousam todos sobre o princípio segundo o qual aquele que doa uma mulher de seu clã receberá de volta uma mulher de outro clã, após um número maior ou menor de prestações matrimoniais. Estas análises foram contestadas em duas frentes: na antropologia do parentesco, pôs-se em questão o postulado da universalidade da proibição do incesto (Godelier 2004); na etologia dos grandes primatas, descobriram-se formas de vida culturais mais complexas (Lestel 2001). Mas foi apenas recentemente que o corte entre natureza e cultura foi colocado em questão como um princípio etnocêntrico, próprio das sociedades europeias, o que Philippe Descola (2005) chama

de naturalismo. Retrospectivamente, pode-se explicar o sucesso da tese de Lévi-Strauss sobre a universalidade da norma cultural no contexto do pós-guerra e da reconstrução da República Francesa, depois de um governo que havia tratado certos humanos como animais, excluindo-os da sociedade.

O texto que Lévi-Strauss consagra às “vacas loucas” em 1996 parece ainda mais surpreendente, pois ele vai, aparentemente, de encontro à ruptura que ele mesmo havia proposto meio século antes. Este texto, publicado na revista italiana *La Repubblica*, segue-se ao anúncio do governo britânico sobre a transmissão, dos bovinos aos humanos, de um agente infeccioso chamado “príon”, causador de degenerações nervosas letais. A situação é, então, inversa à de 1949: não se trata mais de afirmar a exceção humana depois de um regime político que havia tratado humanos como animais, mas de compreender como os humanos, assim como os animais, são afetados por uma doença conhecida como Encefalopatia Espongiforme Bovina, por um lado, e como uma nova variante da doença de Creutzfeldt-Jakob, por outro. Lévi-Strauss comenta a informação frequentemente retomada pela mídia, de que as vacas teriam se tornado “canibais”, porque seriam alimentadas com proteínas animais – uma prática iniciada no início do século XX, a fim de reaproveitar as carcaças enviadas para o abate no matadouro. Esta afirmação manifesta, de modo espetacular, uma situação contraditória: para explicar que os bovinos podem fazer adoecer os humanos através de seu simples consumo, faz-se referência à uma prática culturalmente escandalosa, o canibalismo. As vacas tornaram-se humanas, pois foram conduzidas a se comer, umas as outras; mas elas são comparadas aqueles humanos que estão às margens da cultura: os canibais. Lévi-Strauss afirma, então, que esta contradição é inerente à própria condição humana, isto é, à necessidade que temos de comer os seres que são nossos semelhantes (visto que eles regeneram nosso corpo) ao mesmo tempo em que precisamos nos distinguir (caso contrário, comeríamos a nós mesmos). Um “olhar distanciado” sobre a crise da vaca louca explica o horror que experimentamos diante das “vacas canibais” pelas contradições da alimentação carnívora.

Quantos de nós, muito antes destes acontecimentos, poderíamos passar por uma barraca de açougueiro sem experimentar de um mal-estar, vendo por antecipação na ótica de futuros séculos? Pois, chegará um dia em que a ideia de que, para se alimentar, os homens do passado criavam e massacravam seres vivos e exibiam complacentemente sua carne em pedaços nas vitrines, inspirará sem dúvida a mesma repulsa que sofreram os viajantes dos séculos XVI ou XVII, diante das refeições canibais dos selvagens americanos, do Pacífico ou africanos. (Lévi-Strauss 2001b: 9).

Se tal texto surpreende, é porque ele parece uma ruptura com a frieza do estruturalismo lévi-straussiano, desenvolvendo aquilo que poderíamos chamar de uma sensibilidade animalista. De fato, ele é constantemente citado pelos defensores dos direitos dos animais, que tomaram a crise da vaca louca como a ocasião para denunciar a criação industrial e os massacres que proporciona. O próprio Lévi-Strauss, à medida que retornava às sociedades ameríndias entre as quais esteve nos anos 1930, pareceu adotar um tom mais sensível e mais ecologista, chegando a falar, em uma conferência na Assembleia Nacional em 1976, de “direitos à vida e ao livre desenvolvimento das espécies vivas” (Lévi-Strauss 1983: 374). O projeto racionalista ainda contido em *As Estruturas Elementares do Parentesco* parece eclipsado por uma crítica radical do Ocidente em nome dos viventes que tiveram seu meio ambiente destruído. A negatividade que ignorava os outros animais,

e que permitia apenas o homem nas análises da proibição do incesto, é aqui expandida a todos os vivos sob a modalidade do sofrimento. Ao Rousseau de *O Contrato Social*, fundador das ciências do homem, parece suceder o Rousseau de *O Discurso sobre a Origem da Desigualdade*, pensador solitário da piedade.

Porém, ver neste texto uma simples meditação sobre os sofrimentos inflingidos pelos homens aos animais conduziria a perder a formidável reviravolta imposta por Lévi-Strauss ao conceito de canibalismo. O canibalismo é, na realidade, um conceito cada vez mais central no pensamento de Lévi-Strauss, mas ele aparece já no final dos anos de 1950, e justifica toda a releitura do totemismo que levará à abertura do caminho das Mitológicas nos anos de 1970. Pode-se dizer que a antropologia estrutural de Lévi-Strauss é construída em torno destes dois escândalos lógicos, o incesto e o canibalismo, como uma elipse em torno de duas casas que só podem ser acessadas separadamente, mas cujos enigmas clareiam o conjunto de regras submetidas à análise.

Lévi-Strauss se interessou cedo pelas práticas canibais, visto que ele seguiu de perto, nos anos de 1950, os trabalhos de Carlton Gajdusek sobre os *Foré* da Nova Guiné. Gajdusek era um microbiologista americano, com origens na Europa Central, que estudou a transmissão de uma degeneração nervosa chamada *kuru*. Depois de uma investigação etnológica ele demonstrou que esta doença era transmitida entre as mulheres, pelo fato delas comerem regularmente o cérebro de pessoas mortas, deixando aos homens as partes mais carnudas. Ele havia igualmente demonstrado em laboratório a transmissão dessa doença em macacos, aos quais ele havia feito consumir cérebro contaminado triturado. Gajdusek explicava esta doença por aquilo que ele chamava de um “vírus lento”, mas nunca conseguiu isolar este vírus. Apesar do reconhecimento de seus trabalhos através de um Premio Nobel de Medicina em 1976, um sombrio caso de pedofilia o afastou da cena científica nos anos 80 e foi Stanley Prusiner quem descobriu o agente infeccioso, demonstrando, pelas técnicas de biologia molecular, que uma simples proteína, que ele chamou de príon, podia dar origem a uma cadeia de reações patogênicas no cérebro. Os trabalhos de Prusiner conheceram fama mundial com a crise da vaca louca, explicada pelo mesmo agente infeccioso, mas isso não teria sido possível sem as investigações de Gajdusek (Anderson 2008).

No *Courrier de l'UNESCO*, de 1961, Lévi-Strauss (1961: 14) faz referência ao trabalho de Gajdusek, e tenta explicar a transmissão do *kuru* por meio da antropologia³. Dois antropólogos americanos, Ronald e Catherine Berndt, colocaram em relação os sintomas do *kuru* (delírio, transe, morte por sufocamento) com as práticas de feitiçaria conhecidas como “cargo cult”, que permitiam interpretar a chegada dos brancos. Mas esta explicação era insuficiente, pois ela levava a opor uma explicação pela natureza (o “vírus lento” de Gajdusek) a uma explicação pela cultura. Lévi-Strauss tentou ultrapassar esta oposição, sugerindo que a chegada dos brancos teria revelado uma doença já presente de modo latente, reduzindo a imunidade dos indígenas: ele qualificou o *kuru* como “sequela misteriosa de uma civilização que a despertou, sem introduzi-la”. De acordo com esta explicação, a cultura dá seguimento às causalidades da natureza sobrepondo suas próprias regularidades. A interpretação estritamente naturalista do canibalismo de Gajdusek e a interpretação estritamente culturalista dos Berndt, precisam ser substituídas, de acordo com Lévi-Strauss, por uma “interpretação simbólica do canibalismo” (Glasse 1968: 34), mostrando que as regras do canibalismo exercem uma tensão psicológica tão universal quanto as leis da

³ Sobre esta visão acerca da “falha do Ocidente”, ver Stoczkowski (2008: 253).

contaminação na natureza. Entre a causalidade natural e a causalidade social, intervém a função simbólica, que possui um papel regulador para estas duas ordens de fenômenos. Aqui opera a derrubada lévi-straussiana do conceito do simbólico: não é a sociedade que explica os signos, como em Durkeim, mas é a forma como a função simbólica reage a certos acontecimentos que produz coletividades (cf. Lévi-Strauss 1950).

Para analisar simbolicamente o canibalismo, é preciso retornar às práticas diametralmente opostas às dos Foré da Nova Guiné, como as dos Tupinambá do Brasil, que consomem ritualmente seus inimigos. Os Foré praticam o endo-canibalismo, os Tupinambá o exo-canibalismo: entre estes dois polos opostos atuam um conjunto de variantes que permitem descobrir a invariante do canibalismo. Lévi-Strauss analisou o canibalismo Tupinambá escrevendo *Tristes Trópicos*, em 1954. Ele retornou aos escritos de Jean de Léry, que foi o primeiro, antes de Montaigne, a defender, na Europa, os “canibais” que ele havia visto durante sua temporada no Brasil. O termo havia sido criado por Cristóvão Colombo para designar os povos estranhos com cabeça de cachorro (“canis”), que seus vizinhos chamavam “Kawahib”, e que ele considerava como servos do grande Khan da China. Léry afirmava que não comer seu inimigo não seria mais cruel, depois de lhe prestar grandes honras, do que o torturar ou deixá-lo morrer de fome, como faziam os católicos com os protestantes (cf. Lestringant 1994, 2005)⁴. Seguindo Léry, Lévi-Strauss escreveu:

Devemos nos persuadir de que certos usos que nos são próprios, considerados por um observador relevante de uma sociedade diferente, pareceriam a ele da mesma natureza que esta antropofagia que nos parece estranha à noção de civilização. Penso em nossos costumes judiciários e penitenciários. Ao estudá-los de fora, seríamos tentados a opor dois tipos de sociedade: aquelas que praticam a antropofagia, isto é, que veem na absorção de certos indivíduos detentores de forças temíveis, o único meio de neutralizá-las e mesmo de aproveitá-las; e aquelas que, como a nossa, adotam aquilo que poderíamos chamar de antropoemia (do grego emein, vomitar): postas diante do mesmo problema, elas escolheram a solução inversa, que consiste em expulsar estes seres temíveis para fora do corpo social, deixando-os, temporariamente ou definitivamente, isolados, sem contato com a humanidade, em estabelecimentos destinados a este fim. Na maioria das sociedades que chamamos primitivas, este costume inspiraria um horror profundo; ele nos marcaria aos seus olhos da mesma barbárie que seríamos tentados a lhes imputar, em razão de seus costumes simétricos. (Lévi-Strauss 1955: 446).

Sob a provocação é preciso ver os efeitos do método estrutural: duas práticas aparentemente diferentes (o canibalismo e a prisão) caem na mesma lógica na medida que elas devem encontrar um lugar na sociedade humana para aquilo que é de fora da sociedade. Nos dois casos, trata-se de considerar um “resíduo de iniquidade, cuja importância aparece aproximadamente constante e que corresponde, talvez, à uma inércia específica que se opõe, no plano da vida social, aos esforços de organização”. Lévi-Strauss retornará a esta ideia em seu curso no Collège de France de 1974, intitulado “Canibalismo e perversão ritual”. Onde alguns veem no canibalismo a solução ritual à uma pulsão violenta ou agressiva, descarregando sobre uma vítima arbitrária a desordem que

⁴ Ver também Lestringant (2001: 417-430).

ameaça a sociedade, Lévi-Strauss analisa uma prática intrinsecamente regulada, análoga àquela pelas quais as células comunicam-se entre si por meio de sinais, que podem lhes ordenar se associarem ou se destruírem. O canibalismo é, portanto, descrito por Lévi-Strauss como uma forma particular de identificação com o Outro que se encontra prefigurada na própria natureza.

Seria difícil de reconhecer que o canibalismo se manifesta tão frequentemente sob uma forma instável e matizada, sem reconhecer um segundo plano em que a identificação a outros desempenha seu papel. Encontramos aqui uma hipótese central de Rousseau sobre a origem da sociabilidade: hipótese mais sólida e mais fecunda do que a dos etnólogos contemporâneos que, para explicar o canibalismo e outras condutas, recorrem a um instinto de agressão [...]. Sobre um gradiente em que se opera a passagem contínua da comunicação à sociabilidade e, desta, à predação e à incorporação, a agressão não possui um lugar de antemão. Não se pode defini-la de maneira absoluta, pois são os fatores de ordem cultural que calibram este gradiente e, em cada cultura particular, fixam diferentemente seus limiares. (Lévi-Strauss 1984: 143).

Em que estes propósitos esclarecem, então, as relações entre homens e animais? No caso do canibalismo, parece que teríamos interesse apenas nas relações dos homens entre si, e é notável que Lévi-Strauss não se interrogue, em absoluto, sobre a existência de práticas canibais entre os animais. Mas o canibalismo é, de fato, a face extrema de uma das relações que os homens mantêm com os animais: aquela pela qual eles os domesticam para comê-los. Leroi-Gourhan (1989) mostrou, em um outro contexto, o dos Ainu no norte do Japão, que os primeiros animais domesticados por um povo caçador eram concebidos como inimigos que precisavam ser amansados antes de serem sacrificados. Pode-se concluir, como fará Lévi-Strauss, retomando o ensinamento budista, segundo o qual toda alimentação carnívora é canibal, isto é, todo animal que eu como deve ser concebido, simultaneamente, como similar a mim e como meu oposto. Esta é a lição retirada de um artigo intitulado “Somos todos canibais”, publicado no *La Repubblica* de 1993, pouco depois da revelação do elo entre o kuru da Nova Guiné e a nova variante da doença de Creutzfeldt-Jakob:

Os autores que negam a existência presente e passada do canibalismo proclamam que sua noção foi inventada para escavar de antemão a vala entre os selvagens e os civilizados. Nós atribuiríamos falsamente aos primeiros costumes e crenças revoltantes a fim de nos deixar de consciência limpa e confirmar a crença de nossa superioridade. Invertamos esta tendência e procuremos discernir, em toda sua extensão, os fatos do canibalismo. Sob modalidades e fins extraordinariamente diversos, trata-se sempre de introduzir voluntariamente no corpo de seres humanos partes ou substâncias provenientes de outros humanos. Assim exorcizada, a noção de canibalismo parecerá, daqui em diante, muito banal. Jean-Jacques Rousseau via a origem da vida social em um sentimento que nos incita a nos identificar a outros. Afinal, o meio mais simples de identificar outros a si mesmos, ainda é comê-los. (Lévi-Strauss 2004: 36).

Que a alimentação seja uma forma de identificação, foi o que Lévi-Strauss estabeleceu em *O Pensamento Selvagem*. Os antropólogos se interrogaram, no início do século XX, à propósito de uma forma de organização social chamada totêmica, pois ela baseia-se na identificação dos

homens a um animal e na proibição de consumir este animal, isto é, de comê-lo literalmente, ou, metaforicamente, de se casar com uma mulher que tenha como totem o mesmo animal. Lévi-Strauss mostrou que o totemismo é apenas uma forma entre outras de classificação dos seres da natureza (animais e plantas) que permite solucionar as contradições encontradas na prática. Por exemplo, os Hidatsa da América do Norte invocam o carcaju quando partem à caça das águias, porque estes pequenos carnívoros⁵ não se deixam cair em armadilhas; ora, o caçador Hidatsa captura as águias colocando-se em uma cavidade e segurando sobre sua cabeça um pedaço de carne ensanguentada; evoca, então, o carcaju, para se livrar dessa situação contraditória entre o alto e o baixo (Lévi-Strauss 2008: 611-615). Lévi-Strauss explica, assim, que o período das regras femininas é positivo para a caça dos Hidatsa, visto que o fluxo de sangue é necessário para apanhar as águias, ao passo que este período é considerado negativo para a caça da maioria dos animais de presa. Não é preciso dizer, portanto, que o carcaju é o totem dos Hidatsa, mas que a situação contraditória na qual os coloca a caça às águias os conduz a associar os carcajus e a menstruação feminina em uma mesma classificação. É assim que Lévi-Strauss explica as práticas ditas mágicas como uma “ciência do concreto”, que se pergunta como “fazer ir juntos” o bico do pica-pau e a dor de dentes. Uma classificação, seja ela arbitrária, é sempre justificada pelas práticas locais que resolvem as contradições.

É notável que, no conjunto dos autores que Lévi-Strauss convoca em *O Pensamento Selvagem* (obra por vezes filosófica e etnológica), Auguste Comte seja o mais honrado – especialmente na versão que ele forneceu à “Biblioteca de Pleiade” em 2008, na qual ele reescreveu as páginas sobre Comte para reforçar o seu teor (Lévi-Strauss 2008: 791-794). Enquanto Sartre desvalorizou o pensamento dos selvagens, opondo-o às sociedades que ele chama dialéticas, isto é, capazes de dar sentido aos eventos históricos, Comte é o primeiro, de acordo com Lévi-Strauss, a compreender que o pensamento selvagem (aquilo que ele chama “o fetichismo”) é um pensamento total, que põe os eventos que o afetam a partir do exterior em conexão com a totalidade dos seres que vivem em seu ambiente. Ele é o primeiro a compreender que a noção de espécie animal não é uma entidade fixa, mas um operador dinâmico que permite passar da generalidade à particularidade, a variedade dos animais fornecendo ao espírito humano a primeira ocasião de elaborar concepções de conjunto. É igualmente a Comte que Lévi-Strauss atribuiu a ideia de uma “lógica do sensível”, que não disassocia a inteligência da sensibilidade, mas elabora classificações mais próximas da variedade sensível. É ainda a Comte que Lévi-Strauss retorna em “A Lição de Sabedoria das Vacas Loucas”.

Quando anuncia o estatuto dos animais domésticos na sociedade positiva,

Comte preconiza transformá-los em carneiros, algo de nenhuma maneira impossível a seus olhos, visto que, na Noruega, quando falta forragem, alimenta-se o rebanho com peixe seco. Assim, levaríamos alguns herbívoros ao mais alto grau de perfeição que comporta a natureza animal. Tornados mais ativos e mais inteligentes por seu novo regime alimentar, eles serão mais dedicados a seus mestres, tornando-se servidores da humanidade. Poderemos lhes confiar a principal vigilância das fontes de energia e das máquinas, deixando

⁵ No original, “pequenos roedores” (*petits rongeurs*). Contudo, o carcaju (*carcajou*, no francês), também conhecido como glutão (*Gulo gulo*) ou Wolverine (em inglês), é, na realidade, um carnívoro mustelídeo. Por isso, optamos por alterar o texto do autor (nota do editor).

os homens, assim, disponíveis para outras tarefas. Utopia, é certo, reconhece Comte, mas não mais do que a transmutação de metais que é, entretanto, a origem da química moderna. Aplicando a ideia de transmutação aos animais, faz-se apenas ampliar a utopia da ordem material à ordem vital. (Lévi-Strauss 2001b: 13).

Esta provocação final de Lévi-Strauss foi pouco compreendida pelos defensores da causa animal. Que as vacas tenham se tornado canibais, não significa que é preciso lhes fazer retornar a um “estado de natureza”, em que elas reencontrariam sua condição herbívora. Ao contrário, isto indica que elas entraram no “estado de sociedade”, em que elas devem ser tratadas com a mesma consideração que têm os Foré por seus ancestrais ou os Tupinamba por seus inimigos: consumidas em ocasiões rituais, com uma mistura de temor e de excitação, pois elas são consideradas como “servidoras da humanidade”. Assim se compreende a ideia, constantemente difundida, de que as “vacas loucas” tornaram-se os totens das sociedades europeias contemporâneas. Não que o sacrifício de vacas loucas tenha permitido à Europa reafirmar seus princípios morais, não que a loucura das vacas canibais reflita nossa própria loucura industrial. Mas, no conjunto das relações entre homens e animais que ela revela (e que se constrói pelo contraste com as ovelhas africanas, as galinhas asiáticas ou os porcos americanos), a crise da vaca louca nos reclama mais atenção e prudência.

Tradução: Nadia Fujiko Luna Treillard

Revisão técnica e da tradução: Jorge Mattar Villela e Felipe Vander Velden

Referências

ANDERSON, William. 2008. *The collectors of lost souls: Kuru, Moral Peril, and the creation of value in science*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

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

GLASSE, Robert. 1968. “Cannibalisme et kuru chez les Foré de Nouvelle-Guinée”. *L’Homme*, 3(8):22-36.

GODELIER, Maurice. 2004. *Métamorphoses de la parenté*. Paris: Fayard.

LESTEL, Dominique. 2001. *Les origines animales de la culture*. Paris: Flammarion. Publicação original portuguesa em LESTEL, Dominique. 2006. *As origens animais da cultura*. Lisboa: Instituto Piaget.

LESTRINGANT, Frank. 1994. *Le cannibale: grandeur et décadence*. Paris: Perrin. Publicação original brasileira em LESTRINGANT, Frank. 1997. *O canibal: grandeza e decadência*. Brasília: Editora da UnB.

_____. 2001. “Lévy-Strauss: Jean de Léry’s *History of a Voyage to the Land of Brazil* and Claude Lévi-Strauss’s *Tristes Tropiques*”. *Viator*, 32:417-430.

- _____. 2005. *Jean de Léry ou l'invention du sauvage: essai sur l'Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil*. Paris, Champion,
- LEROI-GOURHAN, André. 1989. *Un Voyage chez les Aïnous: Hokkaido 1938*. Paris: Albin Michel.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1950. "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss". In: M. Mauss. *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF. Edição brasileira em LÉVI-STRAUSS, Claude. 2003: "Introdução à obra de Marcel Mauss". In: M. Mauss. *Sociologia e Antropologia*. pp. 11-46.
- _____. 1955. *Tristes tropiques*. Paris: Plon. Edição brasileira em LÉVI-STRAUSS, Claude. 1996. *Tristes trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 1961. "La crise moderne de l'anthropologie". *Courrier de l'UNESCO*, 14:12-17.
- _____. 1967. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris-La Haye: Mouton. Edição brasileira em LÉVI-STRAUSS, Claude. 1982. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes.
- _____. 1983. *Le regard éloigné*. Paris: Plon. Edição portuguesa em LÉVI-STRAUSS, Claude. 1986. *O olhar distanciado*. Lisboa: Edições 70.
- _____. 1984. *Paroles données*. Paris: Plon. Edição brasileira em LÉVI-STRAUSS, Claude. 1991. *Minhas palavras*. São Paulo: Brasiliense.
- _____. 2001a. *Race et histoire et Race et culture*. Prefácio de M. Izard. Paris: Editions de l'UNESCO. Edição brasileira em LÉVI-STRAUSS, Claude. "Raça e história", In: _____. 1989. *Antropologia estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 328-366.
- _____. 2001b. "La leçon de sagesse des vaches folles". *Etudes Rurales*, 157-158:9-14. Tradução brasileira em FARAGE, Nádia. 2004. "A lição de sabedoria das vacas loucas". *Novos Estudos CEBRAP*, 70:79-84.
- _____. 2004. "Nous sommes tous des cannibales". In: M. Izard (ed.), "Lévi-Strauss". *Cahiers de L'Herne*, 82.
- _____. 2008. *Œuvres*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 1942. *La structure du comportement*. Paris: PUF. Edição brasileira em MERLEAU-PONTY, Maurice. 2006. *A estrutura do comportamento*. São Paulo: Martins Fontes.
- STOCZKOWSKI, Wiktor. 2007. "Racisme, antiracisme et cosmologie lévi-straussienne: un essai d'anthropologie réflexive". *L'Homme*, 182:7-52.
- _____. 2008. *Anthropologies rédemptrices: le monde selon Lévi-Strauss*. Paris: Hermann.
- WOLFF, Francis. 2010. *Notre humanité: d'aristote aux neurosciences*. Paris: Fayard. Edição brasileira em WOLFF, Francis. 2012. *Nossa humanidade: de Aristóteles às neurociências*. São Paulo: Editora da Unesp.

Trabalhar os animais, trabalhar *com* os animais: reflexões etnográficas sobre bem-estar animal em fazendas de criação de gado de corte

Working *the* animals, working *with* animals:
ethnographic reflections on animal welfare in beef
cattle breeding farms

Graciela Froehlich

Mestre em Ciências Sociais
Universidade Federal de Santa Maria – UFSM
Doutoranda em Antropologia Social
Universidade de Brasília – UnB
E-mail: gracielafr@gmail.com

Resumo

A industrialização da pecuária – que intensifica a pressão produtiva sobre humanos e animais (Porcher 2004) – motivou, nos últimos anos, exigências em prol de práticas de bem-estar animal em frigoríficos, granjas e fazendas de criação de bois, porcos e galinhas. Através de cursos e capacitações, vaqueiros e demais trabalhadores da cadeia produtiva da carne são treinados a manejar *racional e humanitariamente* os animais com os quais se relacionam cotidianamente. Busco desenvolver neste artigo alguns desdobramentos de meu trabalho de campo em fazendas de criação de gado de corte que invocam o bem-estar animal como um sinal distintivo do trabalho e dos animais nelas criados. Interessada nas conexões e engajamentos entre humanos e animais a partir da ideia de bem-estar animal, trago à reflexão algumas experiências para se pensar o trabalho de humanos e animais neste contexto.

Palavras-chave: bovinocultura; bem-estar animal; relações humanos e animais.

Abstract

The industrialization of livestock - which enhances the productive pressure on humans and animals (Porcher 2004) – led, in recent years, requirements in favor of animal welfare practices in slaughterhouses and farms of cattle, pigs and chickens. Through courses and training, cowboys and other workers in the meat production chain, are trained to handle rationally and humanely the animals with they which relate daily. I try to develop in this article some consequences of my fieldwork on farms of beef cattle breeding that call on animal welfare as a distinctive sign of labor and animals created them. Interested in the connections and commitments between humans and animals from the idea of animal welfare, I bring to the reflection some experiences to think about the work of humans and animals in this context.

Keywords: livestock; animal welfare; human-animal relations.

Uma placa exposta no curral de manejo¹ comunica aos visitantes uma especificidade do trabalho desenvolvido na fazenda: “*aqui se aplica o manejo: ‘bem estar animal’*”. A placa sugere que nos limites da fazenda se maneja, trabalha, lida, mexe com o gado de corte² de um jeito diferente, um jeito que, conceitualmente, visa proporcionar melhores condições de vida aos animais humanos e aos não-humanos que ali vivem e trabalham. Trabalhar é o que se faz na fazenda e falar sobre trabalho é muito do que se faz também nas horas vagas. Acerca dessa experiência – trabalho em fazendas com bem-estar animal – busco refletir nos parágrafos que se seguem.

Bem-estar animal³ diz respeito a boas práticas, *racionais e humanitárias*, no trabalho com os animais. “Humanitário” e “racional” são os adjetivos utilizados para qualificar o padrão de tratamento e as inovações técnicas – cientificamente orientadas – relacionadas ao bem-estar animal. Ambos dizem respeito ao provimento de melhores condições nas instalações em que são mantidos os animais, seja em fazendas, zoológicos ou residências, bem como às relações que mantêm tratadores e animais. Medidas de bem-estar animal para o os animais criados para

¹ O curral é o espaço no qual o gado é *trabalhado*, onde são feitas as vacinas, colocados os brincos e feitas as marcações com ferro quente. É um espaço importante da fazenda e entrarei em maiores detalhes sobre ele mais adiante

² Leal (2011, 2014), distingue o gado de corte do gado de elite. Para a autora, não se trata apenas de que o primeiro é criado com vistas a sua carne e couro e o segundo com fins reprodutivos. O mercado do gado de elite e aquele do gado de corte, embora em permanente relação, mantêm distintas formas de comércio e produção e, enquanto o segundo investe em *genética* para produzir animais de carne mais macia, o primeiro caracteriza-se pela produção de animais com *genealogia*, raros e que atingem preços milionários (Leal 2011: 1).

³ O debate atual na esfera dos direitos animais tem se polarizado entre aqueles que defendem o fim de todo e qualquer uso humano dos animais e aqueles que propõem melhorias nas suas condições de vida e de morte, sem contanto, eliminar seu uso: libertacionistas/abolicionistas e bem-estaristas, respectivamente. Defensores do bem-estar animal não se contrapõem nem ao uso, nem à morte dos animais, desde que seja respeitado o princípio de minorar o sofrimento e melhorar as condições de vida e de morte dos mesmos. Por seu turno, os defensores do abolicionismo protestam pelo fim da exploração humana dos animais, seja em termos de alimentação, vestuário, experimentação científica, entretenimento, enfim, quaisquer atividades que possam provocar sofrimento, constrangimento e morte aos animais.

a produção de carne⁴ exigem gaiolas, chiqueiros e estábulos maiores, pavimentos que evitem ferimentos, áreas de sombreamento e descanso, sempre levando em consideração as particularidades da espécie, de forma a que esses animais sintam-se livres, ou, pelo menos, o mais livres possível para expressarem seus *comportamentos naturais*⁵, ainda que em ambientes *não naturais*, como gaiolas, caminhões, abatedouros, etc.

Tais práticas visam garantir a promoção e a preservação das “Cinco Liberdades” inspiradas no relatório do Comitê Brambell (1965) e criadas e difundidas pelo Farm Animal Welfare Committee (FAWC): os animais devem estar livres de fome e de sede; livres de desconforto; livres de dor, de maus-tratos e de doenças; livres para expressar seu comportamento natural e livres de medo e de tristeza. Em uma de suas definições científicas mais difundidas, “bem-estar animal” diz respeito às condições de adaptação dos animais ao ambiente em que vivem (Broom 2005). Além disso, tomado em sentido amplo, bem-estar diz respeito também ao bem-estar dos humanos que trabalham com esses animais: objetiva-se um bem-estar comum.

Conforme já apontado por outros estudos (D’Almeida 2012; Sordi 2013) o bem-estar animal se insere no quadro mais amplo de um modelo de desenvolvimento capitalista recente, qualificado como “sustentável” ou “verde”. Além disso, iniciativas de bem-estar animal acompanham a crescente industrialização das atividades pecuárias, em que, “entre criação de animais e “produção animal”, o trabalho da pecuária foi quase reduzido exclusivamente a sua racionalidade econômica” (Porcher 2004: 36). No caso dos confinamentos de gado essa racionalidade econômica da produção de carne *commodity* – que perpassa, obviamente, pela relação com bois e vacas – parece ficar ainda mais patente. Proponho assim, refletir sobre a inserção de elementos de bem-estar animal nas práticas de trabalho cotidianas a partir de meu trabalho de campo realizado em um destes confinamentos de gado, localizado no estado do Mato Grosso, estado com o maior efetivo de gado bovino, mais de 28 milhões de cabeças (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística 2012) e segundo maior exportador de carne bovina do Brasil (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística 2014). Antes de adentrar propriamente nas questões etnográficas, apresento uma breve contextualização da noção de bem-estar animal, enfatizando suas bases científicas e os aspectos econômicos a ela associados.

O bem-estar animal e a industrialização da pecuária

De acordo com o relatório do Comitê Brambell (1965), a intensificação dos métodos de produção animal deveu-se a pressões econômicas sobre os pecuaristas. Precisou-se produzir em maior quantidade ao mesmo tempo em que se impunha a necessidade de economizar terra e força de

⁴ Bem-estar animal é uma categoria abrangente, que diz respeito também aos animais de companhia, aos animais selvagens, aqueles mantidos em cativeiro nos zoológicos, e aos animais que vivem nas ruas.

⁵ São os estudos de etologia que definem os comportamentos naturais que devem ser respeitados por medidas de bem-estar animal. Particularidades das espécies mobilizam técnicas diferenciadas no intuito de favorecer a expressão deste comportamento natural e evitar o uso da força no trabalho com os animais. É assim que os vaqueiros e os trabalhadores dos frigoríficos, por exemplo, são instruídos a respeitar, por exemplo, a “zona de fuga” dos animais, definida como “a distância mínima que o animal permite a aproximação de humanos antes de iniciar o deslocamento (fuga)” (Costa & Rosa 2009). O estabelecimento de hierarquias, o comportamento gregário, os temperamentos diferenciados de machos e fêmeas também devem ser levados em consideração pelos manejadores, que devem, em função dessas características, evitar a mistura de machos e fêmeas, evitar a constituição de lotes excessivamente grandes para o embarque nos caminhões e também evitar a mistura de lotes (a reunião em um mesmo espaço de animais que não conviveram anteriormente).

trabalho. Alguns dos métodos empregados nessa aceleração da produção geraram controvérsias, e o relatório afirma que foram pressões sociais que forçaram uma reavaliação de determinadas práticas que se tornaram, aos poucos, inaceitáveis para os consumidores. A necessidade de anestesia para a retirada dos chifres do gado bovino e para a castração de bois e porcos foram apontados pelo relatório do Comitê Brambell como exemplos de avanço nos cuidados com o bem-estar animal.

Entre as definições mais difundidas de bem-estar animal está aquela desenvolvida pelo comitê Brambell, na Inglaterra, e publicada em 1965, um ano após a publicação de *Animal Machines*, de Ruth Harrison. Esta última obra denunciava situações de exploração e abusos contra os animais criados com fins alimentares. O comitê, integrado por zoólogos – como o professor Francis William Rogers Brambell⁶ – veterinários, etólogos e representantes do Ministério da Agricultura da Inglaterra, foi encarregado de analisar as condições em que eram criados os animais em sistemas de pecuária intensiva⁷ – aqueles aos quais se dirigiam, em especial, as críticas de Ruth Harrison –, e apontar as soluções para os problemas encontrados.

De acordo com o relatório, bem-estar é um termo amplo, que diz respeito tanto às condições físicas quanto mentais dos animais (Brambell 1965: 9). À época – e em diferentes contextos, ainda hoje – o bem-estar dos animais estava diretamente relacionado a índices de produtividade, tais como ganho de peso e taxa de postura de ovos, para o caso de galinhas poedeiras, por exemplo. Uma leitura positiva ou negativa era feita, portanto, somente a partir do rendimento desses animais. Mas o relatório apontou que, por vezes, um crescimento acelerado é antes o sintoma de alguma disfunção do que um sinal de saúde dos animais e deve ser analisado conjuntamente com outras variáveis, como a qualidade da plumagem, o brilho nos olhos e a satisfação ou alegria expressada pelos mesmos. Entram no cálculo de bem-estar os sentimentos e as emoções dos animais.

O conhecimento, sobretudo comportamental dos assim chamados animais de produção, tornou-se um aliado tanto dos pecuaristas quanto dos demais elos das diferentes cadeias produtivas que envolvem animais na sua composição. O desenvolvimento de indicadores para a avaliação do bem-estar dos animais ganhou força através dos trabalhos de Donald Broom, neurocientista na universidade de Cambridge. A capacidade adaptativa dos animais – base de sua definição de bem-estar – é passível de mensuração, e sua qualidade pode oscilar, segundo o autor, entre um polo “muito bom” e outro polo “muito pobre” (Broom 1991). Bem-estar animal, no entender de Broom (1991: 4174), não envolve somente os sentimentos subjetivos dos animais, mas depende do conhecimento das suas preferências, e, ao tomá-las como base, pode-se proporcionar melhorias nas condições de adaptação e, conseqüentemente, em seu bem-estar.

As emoções dos animais ganham maior relevo no trabalho desenvolvido por Temple Grandin⁸. Na obra *O bem-estar dos animais*, Grandin & Johnson (2010) defendem a centralidade das emoções

⁶ Brambell foi diretor do Comitê e professor da *University College of North Wales*, em Bangor, Inglaterra.

⁷ O relatório distingue pecuária intensiva da chamada pecuária industrial, embora sua pesquisa remeta a ambas as modalidades. A primeira diz respeito à manutenção de animais em confinamento, sejam eles aves, porcos ou bois. A produção industrial requer altos níveis de automação e é realizada em grande escala, diferentemente da pecuária intensiva, que pode ser realizada em pequenas propriedades (Brambell 1965).

⁸ Temple Grandin é professora e pesquisadora na Universidade do Colorado, nos Estados Unidos, e é uma das principais referências na área de bem-estar animal e abate humanitário. É autora de vários livros e artigos, entre os quais *O bem-estar dos animais*, juntamente com Catherine Johnson e *A língua dos Bichos*, bem como de tecnologias em prol do bem-estar dos animais para fazendas e abatedouros. O filme “Temple Grandin”, produzido pela *HBO Films* e lançado no ano de 2010, colaborou para aumentar a popularidade da pesquisadora, apresentada também

na promoção e avaliação das condições de vida dos animais: “[...] minha teoria⁹ é que o ambiente em que os animais vivem deve ativar as suas emoções positivas tanto quanto possível, e não as negativas mais do que o necessário.” (Grandin & Johnson 2010: 9). Devem ser evitadas situações que provoquem raiva, medo e pânico nos animais e estimuladas as emoções relacionadas ao brincar e à busca¹⁰. Toda a teoria desenvolvida pelas autoras nessa obra parte da premissa de que os animais possuem os mesmos centros de emoções básicas no cérebro que os humanos e que têm, portanto, o mesmo objetivo, qual seja, sentirem-se bem, usufruírem de emoções positivas e não sofrerem com as negativas.

O enriquecimento ambiental é a alternativa proposta para aqueles animais que não vivem no ambiente considerado como natural, ou próprio da espécie, como chiqueiros, currais e galinheiros. Tais recintos, quando muito pequenos, pouco arejados e superlotados tendem a provocar nos animais comportamentos estereotípicos, definidos por Grandin como “comportamentos anormais repetitivos, invariáveis [...] e aparentemente sem motivo” (Grandin & Johnson 2010: 10), como lambar as cercas dos currais, mastigar sem haver alimentos na boca, girar em torno do próprio corpo. Tais estereotípias manifestam condições em que o bem-estar desses animais encontra-se prejudicado e tornam-se indexadores utilizados pelos técnicos para detectar estados de estresse¹¹ e, portanto, de ameaça ao seu bem-estar e à qualidade da carne e da carcaça.

O relatório do Comitê Brambell, a teoria e as inovações tecnológicas de Temple Grandin e os conceitos e parâmetros estabelecidos por Donald Broom estão entre as principais referências quando se fala em bem-estar animal no Brasil. A partir de um diagnóstico negativo das condições em que vivem os animais de produção, principalmente nos sistemas industriais, medidas de bem-estar são propostas e aplicadas no sentido de minimizar a dor e o sofrimento dos animais. Aos pecuaristas é enfatizado o potencial ganho econômico da implantação das práticas de bem-estar animal, argumento articulado a preocupações de ordem sanitária, que visam assegurar carne e carcaças de qualidade. É o que parece deixar bastante claro o boletim informativo sobre bem-estar animal no Brasil distribuído pelo Ministério da Agricultura Pecuária e Abastecimento (MAPA):

Assim, o bem-estar animal pode ter relevante impacto econômico na produção agropecuária. Ao adotar esses princípios é possível contribuir para o aumento da produtividade e da lucratividade da cadeia produtiva e colaborar para melhoria

como exemplo de vida e de superação. Sua condição de autista é apresentada como a razão de uma capacidade singular em se colocar no lugar dos animais, sentindo os medos e sofrimentos a que ficam expostos, especialmente, nos caminhos dos abatedouros.

⁹ Embora o livro seja de autoria dupla, seu texto encontra-se na primeira pessoa do singular.

¹⁰ A teoria das emoções que Temple Grandin desenvolve baseia-se nos estudos do neurocientista Jaak Panksepp, que defende que aos estímulos a um ou mais sistemas ou centros de emoção (como o sistema raiva ou busca) correspondem determinados tipos de comportamento (Grandin & Johnson 2010: 11).

¹¹ Para uma análise da categoria estresse no contexto do bem-estar animal ver Kirk (2014). Vale ressaltar aqui, que o estresse é um dos fatores considerados prejudiciais à qualidade da carcaça e do produto final carne, que, industrialmente, é categorizada em DFD – *dark, firm, dry* – e PSE – *pale, soft, exudative*. De acordo com informações contidas na publicação “Conhecendo a carne que você consome” da Embrapa (1999), enquanto o estresse no momento do abate é gerador de uma carne PSE (pela redução de Ph e alta temperatura muscular), os animais que sofrem estresse prolongado antes do abate – desde o transporte e o período de espera nos frigoríficos – geram, por sua vez, carnes DFD (pelo esgotamento das reservas de glicogênio e níveis elevados de Ph).

dos produtos de origem animal, além de minimizar as perdas decorrentes do manejo inadequado dos animais. (Brasil 2012).

“Menos sofrimento, mais lucro” e “sem estresse, sem prejuízo” são os títulos da reportagem especial sobre manejo racional e abate humanitário¹² da edição de número 701, de 2014, da publicação *A Lavoura*¹³. A matéria começa com a descrição das condições de vida das galinhas poedeiras no país, afirmando que 95% desses animais vivem em gaiolas de metal onde são praticamente incapazes de se mover: o espaço para cada uma delas é inferior ao de uma folha de papel. A situação dos porcos também é aflitiva, nos termos da reportagem. O corte das caudas e, em certos casos, também dos dentes dos suínos de corte em sistemas industriais são alguns dos exemplos mencionados a respeito das condições de vida dos porcos. O artigo reconhece assim, que o modelo de industrialização e intensificação da produção animal é fonte de sofrimento aos animais e que medidas alternativas a ele já estão à disposição para serem aplicadas. Mas não é só isso: além de evitar a dor e o sofrimento dos animais, a implementação de práticas de bem-estar animal traz ganhos financeiros ao produtor, e a reportagem chama a atenção para esse aspecto:

Entre os ganhos, destacam-se, a melhora na qualidade da carne e da carcaça, maior resistência às doenças, segurança dos trabalhadores e dos animais, ganho de peso, e melhor desempenho reprodutivo. O manejo adequado dos animais reduz riscos de perda na produção. (Chiappini 2014: 20).

Além disso, em função de o frigorífico não remunerar o produtor pelas partes dos animais com hematomas ou ferimentos, carcaças mais saudáveis também significam redução nas perdas na hora da comercialização. Outro aspecto evocado pela reportagem diz respeito à certificação, que vem ganhando espaço no mercado nacional e já é bastante difundida nos mercados com os quais o Brasil comercia externamente, como o Chile e a União Europeia. Nesse sentido, o bem-estar animal torna-se um valor agregado ao produto final carne, aumentando o seu valor de mercado e originando produtos “diferenciados”.

As opiniões, entretanto, não são unânimes no que se refere ao aumento da lucratividade e da produtividade proporcionada pela conformação às normas de bem-estar animal. Bem-estar animal, em termos econômicos, é considerado um valor agregado, e não necessariamente o resultado direto dos procedimentos:

O conceito de que alta produtividade só acontece quando os animais têm seu bem-estar respeitado é falsa, como será demonstrado. À medida que a sociedade passa a reconhecer o sofrimento animal como um fator relevante,

¹² O objetivo dessa modalidade de abate é minimizar a dor e o sofrimento animal, visando uma morte mais rápida e higiênica. Todo o processo – desde a chegada ao abatedouro, o tempo e as condições de permanência em seus domínios, a insensibilização e a sangria – visa reduzir a excitação que provoca lesões, e a percepção por parte dos animais de que em breve eles serão mortos. Diversos são os instrumentos – que variam conforme a espécie dos animais – desenvolvidos para melhorar as condições em que se dão o abate e o pré-abate, tais como os abatedouros de corredores circulares projetados por Temple Grandin, os diferentes tipos de pistolas, de câmaras de gás, de equipamentos de eletrocussão e de leitos de atordoamento.

¹³ A edição está disponível online, no endereço eletrônico <http://www.youblisher.com/p/891076-A-Lavoura-701/>. A revista se coloca como a primeira publicação do agronegócio brasileiro, circulando desde o ano de 1987. É ligada à Sociedade Nacional de Agricultura (SNA), entidade voltada para o desenvolvimento de ações políticas e educacionais voltadas para atividades relacionadas à agricultura no país.

pode-se inferir ao bem-estar animal (BEA) um valor econômico. Ao entrar o mundo da economia, o BEA passa a ser parte integrante dos cálculos do valor econômico dos produtos de origem animal. (Molento 2005: 1).

Tratando-se de animais de produção, em grande escala, produtividade e lucratividade são questões centrais, embora dimensões éticas e morais relativas à interespecificidade não escapem às questões colocadas por consumidores, por ativistas dos movimentos de direitos animais e pesquisadores. Concordando com Toschi Maciel (2009: 185),

[...] a proposta de bem-estar por ser de reforma e não de ruptura, teve boa assimilação no processo de reestruturação ecológica do mercado de alimentos, devido às possibilidades de, com novas tecnologias, minimizar o mal-estar animal, concomitantemente, a agregação de valor no produto final que gera aumento na receita.

Segundo a autora, preocupações sanitárias e econômicas se conectam à dimensão ética, produzindo uma “natureza híbrida” no conceito e nas demandas de bem-estar animal. Ênfases variadas são colocadas nestas diferentes perspectivas conforme os atores que as evocam, situando diferencialmente o foco das reivindicações no animal, na saúde humana e na lucratividade, respectivamente (Toschi Maciel 2009).

O confinamento

Os grandes confinamentos de gado de corte adquirem expressividade em território nacional a partir da década de 1980 (Moreira, Thomé, Ferreira & Botelho Filho 2009), quando os pecuaristas passam a “fechar” os animais nos períodos de seca, temporada em que as pastagens se encontram enfraquecidas. Para além de uma solução ao problema das pastagens, o confinamento insere-se em um processo de aceleração do trabalho de humanos e redução do tempo de vida dos animais. A combinação de melhoramento genético e manejo alimentar, focado na suplementação através de minerais e na administração de alimentos calóricos como o milho e a soja, permitem ao produtor abater seus animais em um tempo drasticamente reduzido. Se em um modelo de pecuária tradicional, para usar o termo de uma das zootecnistas com a qual conversei em campo, um boi levava mais de quatro ou cinco anos para “ficar pronto”, ou seja, com a idade e o peso considerados ideais para o abate, através da suplementação a pasto e do beneficiamento das pastagens, bem como do melhoramento genético do rebanho, um boi pode ser abatido com cerca de dois anos ou menos. Quando confinado, a idade de abate pode ser reduzida para cerca de 12 meses.

A terminação em confinamento tornou-se uma alternativa que permite aos produtores acelerar o processo de engorda dos animais em um espaço reduzido em relação ao pasto. Embora mais suscetíveis às oscilações do mercado – em função da necessidade da compra de insumos e de alimentos como a soja e o milho, e dos próprios animais, muitas vezes oriundos de outras

fazendas – os confinamentos de gado no Brasil representam cerca de 10% dos animais abatidos em território nacional, 3,6 milhões em números absolutos no ano de 2014¹⁴.

Para os vaqueiros, o trabalho com o gado também se transforma entre as pastagens e o confinamento. Em sua maioria preferem trabalhar no campo e *dar rodeio*¹⁵ no gado, isto é, vistoriar as condições de saúde dos animais, laçando aqueles que precisam ser curados, seja de uma miíase¹⁶ ou de alguma enfermidade mais severa. O trabalho no confinamento é mais *apurado*, como me diziam, pois é intensa a rotatividade do rebanho. Por este motivo também são mais frequentes os trabalhos de curral, em que os bois são marcados, vacinados e cadastrados. Os trabalhos de curral são considerados mais maçantes e tediosos que aqueles realizados nas pastagens, onde os vaqueiros gozam de maior liberdade e há mais novidades que sob o telhado do curral e os trabalhos repetitivos ali realizados. O número elevado de animais em um espaço reduzido em relação às pastagens, soma-se a problemas que se aprofundam no contexto do confinamento, como o surgimento dos refugos de cocho (bois que se recusam a se alimentar da dieta ofertada em confinamento)¹⁷, as quedas de bois em cochos e bebedouros, e os constantes “derrames” (escapes) de gado entre um piquete e outro também tornam o trabalho do vaqueiro mais intenso do que aquele desenvolvido nas áreas de pastagem.

A necessidade de agilidade e eficiência percebidos no trabalho diário no confinamento lembra o trabalho em uma linha de produção: “*hoje precisamos trabalhar 300 animais*”, avisaram-me certo dia. Nos finais de semana e feriados o trabalho continua, ainda que com equipes reduzidas e revezadas. Por estarem presos em um ambiente sem fonte de água e comida, os bois e as vacas em confinamento são totalmente dependentes dos humanos para comer e beber. Em uma conversa que tive com Paulo¹⁸, gerente da unidade, sobre minha percepção de que a “fazenda não parava nunca”, disse-me que eram os bois que ditavam esse ritmo acelerado: *como eles ficariam sem água e sem comida? Quem os assistiria em caso de necessidade?* Não é possível esquecer assim, o fato de

¹⁴ Conforme informações do portal Rural Centro (2014), especializado em notícias do agronegócio.

¹⁵ De acordo com o protocolo de bem-estar animal adotado pela fazenda, os latidos e as mordidas dos cachorros configuram uma fonte de estresse para o gado e, sendo assim, a criação e uso de cachorros nas lidas de campo, de confinamento ou de curral foram proibidas na fazenda. O laço e o cavalo (ou as mulas e os burros) são, entretanto, elementos ainda presentes e considerados indispensáveis para o trabalho com o gado pelos vaqueiros. O uso da força se perpetua como uma marca dessa relação, embora a violência deliberada para com os animais seja por vezes motivo de crítica entre os próprios vaqueiros. Kosby & Silva (2013), em seu estudo sobre os modos de fazer pecuária no Pampa gaúcho, percebem que há uma dificuldade por parte de pecuaristas que implantaram o sistema de manejo rotativo de pastagens, em encontrar mão de obra disposta a abdicar da dominação violenta do gado por meio do laço e do cavalo. Esse paralelo, ao mesmo tempo que demonstra certa permanência da dominação bruta dos animais de criação, aponta para a transformação do mesmo parâmetro, uma vez que nos dois casos, ainda que por motivos diferentes, é exigido dos trabalhadores uma mudança nas suas formas de relação com os animais.

¹⁶ A miíase é popularmente conhecida como bicheira e caracteriza-se pela invasão de uma mosca hematófaga, como a mosca-varejeira, sobre a pele dos animais.

¹⁷ Os refugos de cocho são reconhecidos pelo comportamento solitário, pois eles permanecem nos fundos do piquete e pouco se aproximam dos cochos em que a ração é distribuída. Os refugos de cocho são retirados do confinamento e encaminhados para pastagens de apoio que se localizam nas adjacências do confinamento. A eles, além do capim, é ofertada também a ração e na medida em que passam a se alimentar dela também, os bois podem retornar ao confinamento.

¹⁸ Utilizo nomes fictícios para todos os interlocutores que aparecem neste artigo.

que se está trabalhando com seres vivos que também impõem seu ritmo, não só ao trabalho, como também ao descanso dos humanos. Bois e humanos compartilham aqui a situação do confinamento, caracterizada pelo controle rigoroso das condições de trabalho de humanos e animais.

Na unidade de confinamento em que permaneci, cerca de 10 mil bois das raças Nelore, Angus, Aberdeen e Hereford¹⁹ (e cruzamentos) vivem por cerca de 100 dias antes de irem para o frigorífico. Este espaço é projetado para os animais ganharem peso rápido: a estimativa é que um animal possa ganhar até 1,8 kg por dia de confinamento. Neste espaço permanecem os animais em fase de terminação²⁰, sobretudo nos períodos de seca.

O ritmo das atividades é acelerado. Caminhões carregados de soja, milho ou bagaço de cana²¹ entram diariamente na fazenda e abastecem a fábrica de ração. Nos caminhões também chegam os bois e algumas vacas²², menos numerosas em função de não serem “ideais” para o confinamento – sua *taxa de conversão*, ou seja, a quantidade de ração ingerida para ser transformada em carne é maior que a dos machos, ou seja, as vacas precisam comer mais para ganhar o mesmo peso que um boi em um período de tempo determinado. Os caminhões são rigorosamente pesados ao entrar e ao sair da fazenda e os motoristas têm seus nomes e dados profissionais cadastrados em programas de computador.

Na fazenda trabalham seis vaqueiros, responsáveis pelo manejo das 10 mil cabeças de gado que estavam lá à época. Esse número aumenta para cerca de 15 mil quando o confinamento atinge sua capacidade máxima. Pensando-se proporcionalmente, são cerca de 1700 bois para cada vaqueiro. As atividades na fazenda são setorizadas, e há equipes diferentes responsáveis pelas diversas atividades: a equipe de infraestrutura, de tratadores, os lavadores dos bebedouros, os trabalhadores da fábrica de ração, os tratoristas, os porteiros. Cada uma das equipes possui um encarregado, que dispõe de um rádio para se comunicar com os demais colegas. Esse rádio é fundamental para a passagem de recados e avisos entre os diversos setores, especialmente quando algum animal é avistado com algum ferimento ou problema de saúde.

Todos os bois e vacas que entram na fazenda precisam passar pelos procedimentos de cadastramento, marcação e vacinação, os quais são realizados no espaço do curral. O cadastramento

¹⁹ O gado da raça Nelore é vasta maioria, embora haja um discurso entre os zootecnistas e veterinários na fazenda de que animais de raças europeias como Angus e Aberdeen ganhem peso mais rápido, que é o objetivo do confinamento. Além disso, a carne originada de animais da raça Angus tem um valor de mercado mais elevado.

²⁰ A pecuária de corte brasileira organiza-se em três diferentes fases: cria, recria e engorda. A fase de cria corresponde ao período de reprodução, crescimento e desmama do bezerro; a fase de recria compreende o período que vai da desmama à reprodução – para o caso das fêmeas, e da desmama ao início da engorda no caso dos machos. A engorda é o período em que os animais são “terminados”, “acabados”, quando eles são alimentados de forma intensiva nos confinamentos, ou ainda, extensivamente nas pastagens.

²¹ São os principais ingredientes da dieta animal, além do suplemento mineral fornecido por uma empresa de nutrição animal. Uma combinação de cálcio, fósforo, sódio, zinco, magnésio, iodo, cobalto, manganês, cobre, enxofre, entre outros minerais, formam a base desse suplemento.

²² Um documento chamado GTA – Guia de Trânsito Animal – é utilizado como controle da movimentação de animais, tanto entre as fazendas, quanto das fazendas para o frigorífico. O motorista boiadeiro, como é peculiarmente chamado o motorista de caminhão que transporta bois em seu veículo, deve permanecer com este documento em todos os seus roteiros.

consiste na colocação de brincos de rastreabilidade²³, que apresentam um número e um código de barras. Os dados de cada animal, como idade, peso, vacinas administradas e as datas desses procedimentos ficam armazenadas em um *software* chamado *Data Collection*, um programa de computador especialmente desenvolvido para o controle do rebanho. Há ainda o “brinco de piquete” ou “brinco de manejo”, colocado em todos os animais que formam um lote e compartilham do mesmo cocho. Esse procedimento de colocar os brincos nos animais é também chamado de brincar. O gado é também marcado com ferro quente, e as marcas são diversas. Há uma marca com o símbolo da fazenda; outra que combina o ano (sinalizado por uma letra) e o mês do nascimento (representado por seu próprio número); outra marca indicando a origem dos animais: se foram *comprados* de outra fazenda, se são originários de uma *parceria* com outro criador ou ainda se são *crioulos*, ou seja, nascidos na da própria fazenda²⁴. Essas marcas são feitas na parte superior das pernas ou “traseiro”, no cupim²⁵ e ainda na parte interna das orelhas dos animais. Esses são os principais dispositivos de identificação dos animais e parcela importante do que na fazenda é chamado de “trabalhar os animais”. Somam-se à identificação os cuidados sanitários, que consistem na aplicação de vacinas contra doenças como carbúnculo e botulismo, bem como a administração do complexo vitamínico ADE, que contribui na preparação do organismo dos animais à nova dieta que receberão pelos próximos meses.

Todos esses processos acontecem, por vezes, simultaneamente no espaço do curral. Todos os animais passam por ali, é sua entrada na fazenda e sua saída dela também. É nele que os caminhões e carretas encostam para desembarcar o gado que chega e embarcar os bois que vão para o frigorífico. E foi também ali que passei grande parte do tempo conversando e trabalhando²⁶ com os vaqueiros e com o gado.

Trabalhar os animais, trabalhar *com* os animais

Em minha primeira visita à fazenda, o gerente-geral levou-me para conhecer o confinamento, explicando-me como os animais eram alimentados, os projetos de expansão e de cobertura dos piquetes, as diferenças entre as raças ali criadas etc. Em certo momento, parou abruptamente a caminhonete em que andávamos e apontou para um boi, dizendo: “*olha lá Graciela, aquele boi está morto!*”. Coloquei a mão na maçaneta e já dizia para chamarmos o veterinário para ver o que

²³ Trata-se do Serviço de Rastreabilidade da Cadeia Produtiva de Bovinos e Bubalinos (SISBOV), do Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA). Esse sistema visa o acompanhamento e controle individual dos animais, desde o nascimento até o abate, apresentando informações sobre movimentação geográfica, tratamentos de saúde, idade e peso. Não é obrigatório para a criação de animais no Brasil, mas é obrigatório para aqueles pecuaristas que desejam exportar carne para mercados como a União Europeia e o Chile.

²⁴ A unidade de cria, onde nascem esses filhotes está localizada em outro município, distante cerca de 750 km dali. Assim que os bezerros são desmamados (com cerca de 8 meses), eles são trazidos para a unidade de recria, que corresponde à fazenda vizinha, de propriedade do mesmo grupo empresarial para, finalmente, chegar à unidade de engorda.

²⁵ O cupim é uma protuberância localizada atrás da cabeça dos bois (nas vacas ele é menor) e é uma característica da raça Nelore.

²⁶ Já na primeira semana de campo foi-me emprestada uma bandeira de manejo, com a qual eu ensaiava o trabalho de *afinar* os animais, conduzindo-os pelos corredores do curral. Esta acabou sendo uma atividade quase cotidiana e, com o passar do tempo, havia já uma bandeirinha separada para mim.

acontecia, quando seus risos me interromperam. Descemos da caminhonete e o boi se moveu, levantou-se e ficou nos olhando. Renato então me explicou que aquele era um comportamento típico de animais em condições de bem-estar: ele apenas dormia profundamente, provavelmente após ter se alimentado e ruminado bastante bem. Isso era consequência, seguia ele, do manejo racional e dos cuidados que lá se tem para com os animais. Meu olhar não treinado e pouco habituado ao universo das fazendas e dos confinamentos de gado de corte foi aqui motivo de piadas.

Nos piquetes de confinamento, os bois atravessam as horas comendo ração, bebendo água, ruminando e dormindo. Tal é o comportamento esperado para animais considerados em condições de bem-estar. Por seu turno, brigas, animais agitados e sodomia²⁷ são comportamentos que alertam os técnicos e vaqueiros para bois e vacas cujo bem-estar corre perigo. Um dos focos dos treinamentos em bem-estar animal é justamente uma educação do olhar, que deve reconhecer as situações desfavoráveis aos animais, ou seja, aquelas que lhes causem sofrimento e dor:

[...] é necessária a **modificação na forma de perceber os animais**, pelos colaboradores, não apenas como um produto de valor comercial, mas sim como **seres sencientes**, ou seja, com capacidade de sofrer, sentir dor, prazer, satisfação. (Ludtke, Ciocca, Dandin, Barbalho, Vilela & Ferrarini 2012: 17, grifo do autor)²⁸.

A relação entre os animais e os humanos que com eles trabalham é capítulo importante nas discussões de bem-estar animal no meio científico e nas políticas públicas destinadas a sua implantação²⁹. Além das melhorias técnicas nas instalações, “[...] a relação com os humanos

²⁷ A sodomia é percebida como um dos grandes problemas do confinamento de gado de corte, a ser remediado por medidas de bem-estar animal e pela administração de substâncias homeopáticas que visam reduzir a virilidade desses bois. A sodomia acontece quando um grupo de bois monta em um ou mais animais do lote, manifestando o que é considerado um comportamento agressivo e potencialmente causador de lesões nas *carcaças*. Aconselha-se que animais de origem diferente não sejam misturados num mesmo lote, pois a entrada de um “estranho” no grupo pode desencadear comportamentos de sodomia. Carcaça é o corpo do animal abatido, sem o couro, a cabeça e as vísceras. A carne é fruto do processamento posterior, quando a carcaça é cortada em pedaços menores destinados à alimentação.

²⁸ Como demonstrou Wilkie (2010: 123), uma linha tênue separa uma visão dos animais enquanto ferramentas/objetos na engrenagem pecuária e sua percepção enquanto seres sencientes: “*I use the term ‘sentient commodity’ to draw attention to the ambiguous and shifting perceived status of livestock and people’s cognitive and emotional attempts to negotiate this fine line in practice.*” Os animais de produção são commodities atípicas, que gozam de um estatuto ambíguo, em sua visão.

²⁹ Manejo é a expressão utilizada para definir o trabalho de humanos com os animais de produção, e um manejo racional dos animais é a meta a ser alcançada pelos cursos de bem-estar animal. Ao lado dos melhoramentos genético e nutricional, a interação entre humanos e animais através da ideia de manejo pode ser pensada também a partir das discussões em torno do tema da domesticação. Em defesa de um conceito menos “cristalizante” de domesticação que aqueles utilizados em certos estudos de arqueologia, Jean-Pierre Digard (1988) defende a noção de “sistema domesticatório”, ponderando que cada época desenvolve seus próprios mecanismos de produção e utilização dos animais. O manejo racional, dentro da pecuária industrial, poderia ser pensado como um desses mecanismos, o que exigiria, entretanto, reflexões mais aprofundadas que vão além das pretensões deste artigo. Além da coletânea organizada por Cassidy & Mulin (2007) *Where the wild things are now: domestication reconsidered*, os estudos de Vinciane Despret (2004: 122), que pensa a domesticação nos termos de uma antropo-zoo-gênese – em linhas gerais, uma prática que constrói tanto animais humanos quanto não-humanos – são referências inovadoras para se pensar a domesticação em matéria de práticas racionais no âmbito do bem-estar animal.

com quem interagem é um dos aspectos dos sistemas de criação que afeta a saúde e o bem-estar dos animais” (Honoratto, Hötzel, Gomes, Silveira & Machado Filho 2012: 333). Partindo de diagnósticos como esse, a relação que motoristas boiadeiros³⁰, manejadores, tratadores e peões mantêm com os animais são alvos de parcela importante das instruções dos manuais distribuídos pelo MAPA e das preocupações dos veterinários e zootecnistas comprometidos com o bem-estar animal. Percebe-se o reconhecimento, por parte de seus defensores, que avanços em pesquisa genética, que cria animais mais precoces e provedores de uma carne mais macia, precisam andar lado a lado com um tratamento positivo dos animais: “[...] observa-se que não basta ter a melhor genética, a alta produtividade, a nutrição equilibrada e de boa qualidade, se o manejo com os animais está sendo incorreto.” (Oliveira, Bortolli & Barcellos 2008: 292).

O olhar é, assim, um sentido fundamental para os trabalhadores da fazenda. “No olho” determina-se o peso de um boi, percebem-se possíveis *brabezas*, verificam-se as falhas na estrutura que prejudicam e atrasam o trabalho, avalia-se se a ração está sendo ou não bem recebida pelos animais, detectam-se doenças etc. E é preciso do olhar de todos ali para engordar o gado: todos os funcionários da fazenda devem estar atentos a qualquer movimentação incomum entre o gado e alertas para o seu bem-estar.

Estar atento aos sinais que o gado dá é parcela importante do trabalho dos vaqueiros, tanto nos afazeres do curral, quanto nos afazeres de campo, de tocar boiada e dar rodeio, vistoriando as condições de saúde do gado que está no pasto e nos piquetes do confinamento. As condições de saúde do gado são observadas de perto pelos vaqueiros que, nas rondas diárias pelo confinamento, verificam atentamente a existência de ferimentos nos bois e os comportamentos que podem manifestar doenças, reconduzindo aos seus piquetes aqueles animais que escaparam de seus respectivos cercados. *Falar* com os animais descobri imediatamente ser não apenas uma necessidade do trabalho com os animais, como uma exigência. Para Cássio, qualquer pessoa que se aproxima do gado deve falar com ele, deve avisar ao gado que não é um predador³¹, “*quem chega silencioso é a onça*”, disse-me ele. E o tom deve ser grave, jamais agudo. Com ambas entonações o gado se movimenta, mas o último assusta, enquanto o primeiro é familiar e não agressivo. Essa orientação, oriunda dos cursos de bem-estar animal, foi especialmente importante para aprender a andar pelas linhas do confinamento. Os bois se assustam com pedestres³² e uma forma de minimizar o possível estresse desse encontro é falar com eles. “*Êêêê, oba, oba; vem, vem*” são algumas das expressões que me acostumei a dirigir ao gado quando me aproximava deles. Fala-se muito em habituação e costume: o gado estaria acostumado apenas com tratores, que levam a sua comida, com humanos montados em cavalos, humanos nas motocicletas, mas não humanos andando a pé à sua volta.

³⁰ Designação que recebem os motoristas de caminhão que transportam animais de produção ainda vivos.

³¹ Percebe-se que o animal humano, apesar de efetivamente matar os animais, não é considerado predador.

³² Tratores, motocicletas, caminhonetes e, especialmente, humanos a cavalo não assustam os bois como humanos pedestres o fazem. Ainda na primeira semana de trabalho de campo, logo cedo pela manhã, fui ao encontro dos vaqueiros que traziam uma boiada do campo para ser trabalhada no curral. Inadvertidamente posicionei-me ao lado de uma porteira e fiquei olhando a aproximação da comitiva. Em certo momento, quando estavam mais próximos, a boiada estancou e ficou me olhando atentamente. João então veio ao meu encontro e pediu que eu saísse dali, pois, caso contrário, os bois não andariam. Eles haviam se assustado com a minha presença, ainda que razoavelmente camuflada pela grossa porteira e pela cerca que nos separava.

Somado ao treinamento dos vaqueiros, novas tecnologias, tecnologias de bem-estar animal, também são testadas e experimentadas na fazenda. O tronco de contenção por eles utilizado é tido com dos mais *modernos*, pois faz pouco barulho – o barulho é considerado um fator estressante – e necessita de apenas um vaqueiro para operá-lo, através de alavancas. A fabricante desta máquina ostenta o seguinte slogan: “Manejo Racional e Produtivo”, denunciando a vocação comum – aumentar a produtividade através de métodos não agressivos ou amigáveis – dos dois adjetivos no que se refere a bem-estar animal. O tronco de contenção, como o próprio nome já diz, é uma máquina que objetiva conter bois e vacas para que não se mexam enquanto são vacinados, brincados, marcados, quando são, enfim, trabalhados. É composto de uma *pescoceira*, que se agarra, como o nome sugere, ao pescoço do boi, imobilizando sua cabeça e do *trapézio*, que se ajusta às pernas traseiras do boi, impedindo-o de disparar possíveis coices. Diversas portinholas permitem o acesso localizado ao corpo dos animais, conforme a necessidade dos procedimentos³³. Estava em período de teste, uma seringa circular, também hidráulica e manejada por alavancas. Esta seringa viria a substituir a antiga, que consiste basicamente no estreito corredor pelo qual os animais passam até chegar ao tronco de contenção. Com esta seringa, afirmavam os gerentes, o trabalho seria otimizado e dispensaria o trabalho de um ou dois vaqueiros que normalmente ficavam na função de, no antigo corredor, afinar os animais. Trata-se de um artefato desenvolvido com “tecnologia em bem-estar animal”, pensada de modo a reduzir o estresse do gado que passa pelo corredor. Medidas mais simples também são tomadas tendo-se em mente o comportamento dos animais. As porteiras, por exemplo, ficam localizadas nas extremidades dos piquetes, não no centro dos cercados. Isto porque a tendência do gado é agrupar-se nos cantos e havendo uma abertura nestas esquinas, eles a utilizam mais facilmente do que se tivessem que ser reunidos no centro dos piquetes, nas margens das cercas.

Nas atividades com o gado, a norma bem-estarista é: “[...] não se deve forçar o animal a fazer algo contra a sua natureza, mas induzi-lo a fazer o que queremos, tornando o manejo mais seguro e eficiente.” (Climeni, Monteiro, Samaroni & Piccinin 2008: 3). “O gado sabe e quer fazer o queremos”, afirma Steve Cote (apud Grandin & Johnson 2010) em “*Stockmanship: a powerful tool for grazing lands management*”. Se o gado “quer” fazer o que os humanos desejam, a violência física contra os animais não é necessária e a brutalidade tida como típica do trabalho com os animais de fazenda deve ser substituída por práticas mais calmas e não agressivas (Paranhos da Costa, Spironelli & Quintiliano 2008).

Trabalhar os animais exige, assim, que se trabalhe *com* eles. Sigo aqui a intuição de Jocelyne Porcher (2014: 2), para quem, o mundo comum de humanos e vacas, no caso aqui analisado, mais bois do que vacas, é o mundo do trabalho: “[...] *it is thanks to work that some aspects of the cow are known to us, and part of ourselves, as human beings, is known to the cow.*” O bem-estar animal se insere nas práticas de conhecimento mútuo, em uma tentativa de transformar as relações tradicionais entre gados e homens, tidas como agressivas e brutais, em relações humanitárias, características de uma pecuária moderna e sustentável (Ludtke, Ciocca, Dandin, Barbalho, Vilela & Ferrarrini 2012). Em função disso, o processo de aprendizagem e o próprio cotidiano de trabalho dos vaqueiros a partir

³³ Dentro do tronco alguns bois berram e se debatem, por vezes, violentamente. Outros parecem aceitar resignados a condição que lhes é ali imposta.

das premissas de bem-estar animal podem ser pensados também como uma “educação da atenção”³⁴ nos termos de Ingold (2000). O objetivo das capacitações é justamente tornar os trabalhadores “aptos, experientes” a manejar o gado de acordo com novos padrões de engajamentos entre animais humanos e não-humanos, através do olhar, do sentir e, principalmente do experimentar.

A introdução de práticas de bem-estar animal na fazenda, contam os vaqueiros, não foi pacífica e sofreu resistência por parte de vários trabalhadores. Houve mesmo demissões – uma, ao menos –, por incompatibilidades com o novo método de trabalho. Narra o capataz da fazenda, que “antes do bem-estar era tudo na doidura, na pancada mesmo”. Ele próprio via com ceticismo a introdução das bandeiras de manejo e antevia atrasos no trabalho em função da impossibilidade de se bater e gritar com os animais. Entretanto, com o passar do tempo, o capataz se convenceu de que aquela era a melhor forma para se lidar com o gado, por motivos inter-relacionados: não machuca o peão e tampouco o animal e a carne a partir dele produzida. O capataz, ao treinar e apresentar os trabalhos da fazenda aos vaqueiros novatos insiste no tema do bem-estar animal e não vê com bons olhos as tentativas de burlar os seus ensinamentos. O capataz se orgulha e mantém na parede da sala de sua casa a placa que recebeu no estado de São Paulo como reconhecimento por seus trabalhos em bem-estar animal.

As bandeiras de manejo, referidas mais comumente apenas como “bandeirinhas”, substituíram na fazenda a ferramenta chamada choque³⁵. Como o nome sugere, o instrumento consiste em uma haste que em uma das extremidades transmite uma descarga elétrica ao ser pressionado contra o corpo dos animais. Seu uso é fonte de sofrimento e dor aos animais, além de danos à sua futura carcaça, como pontuado pelas análises de bem-estar animal. As bandeiras de manejo tem por objetivo funcionar como uma extensão do corpo dos manejadores, haja vista que o gado mantém uma distância dos humanos, a zona de fuga descrita acima. Seu uso visa auxiliar os vaqueiros no trabalho com os animais ao mesmo tempo em que protege os corpos e as carcaças de bois e vacas das lesões decorrentes de um manejo agressivo. Quando balançadas próximas dos bois, na região de suas patas dianteiras e na altura da cabeça, os bois andam para frente. Quando o pano é estendido em frente aos olhos do animal, o objetivo é fazer com que ele interrompa a sua caminhada. A bandeirinha é um dos instrumentos utilizados para fazer bois e vacas agirem de acordo com os objetivos dos manejadores, que devem para tanto, levar em consideração o que seria o comportamento próprio de bois e vacas. Nesse sentido, os vaqueiros são treinados para entender o *comportamento natural* do gado e, no transcorrer de suas atividades, adaptam-no às necessidades do momento. A situação que transcrevo a seguir servirá para pensar essa questão.

Em um dia *apurado* – estavam entrando muitos bois na fazenda, era época de “encher o confinamento”, nos meses de maio e junho, período que corresponde ao início da seca no centro-oeste – o trabalho estava indo devagar demais, todos reclamavam. Os bois empacavam na seringa, alguns davam meia volta e faziam os demais retornarem, outros estavam muito agitados e não chegavam sequer à entrada do corredor de acesso ao tronco. Cássio analisava atentamente aquela situação do alto do mezanino enquanto os demais também discutiam os motivos para a lentidão

³⁴ A noção de “educação da atenção” desenvolvida por Tim Ingold (2000) tem inspiração na perspectiva da psicologia ecológica tal como desenvolvida por James Gibson na obra “*The ecological approach to visual perception*”, de 1979.

³⁵ Entretanto, o choque apareceu nas caçambas de todos os caminhões que vi transportarem os animais, à exceção daqueles com destino ao frigorífico. Em função dos danos à futura carcaça, no momento do embarque o choque não era utilizado.

do trabalho. A mansidão dos animais foi a primeira explicação: “*eita gado pirracento!*”, “*como são preguiçosos!*”. Mas isso não explicava tudo e, sobretudo, não solucionava o problema. Levantou-se também a questão da raça: tratava-se de bois de raça europeia, segundo eles, dóceis e calmos demais. Foi então que Cássio sugeriu que havia muito espaço no corredor e propôs que fossem colocados pneus nas laterais para diminuir sua largura e evitar que os bois virassem ali dentro. Mas, além disso, percebeu algo que, conforme me contou, havia aprendido com o bem-estar animal e a palestra de Temple Grandin, que havia assistido há pouco tempo. Havia um pequeno desnível no piso de terra batida do corredor, que formava praticamente um degrau. Com a sombra que também se projetava ali, ele disse que os animais percebiam aquilo como um grande fosso e que recuavam por não saberem onde pisariam. Uma pá carregadeira trouxe terra que cobriu o buraco e nivelou o terreno. Os pneus foram amarrados com cordas nas laterais do corredor e, feitas essas melhorias improvisadas, a dinâmica do trabalho mudou. Os bois caminhavam mais “tranquilamente” no corredor estreitado e poucos, em raros momentos, empacavam ou se mostravam agitados³⁶. Explicando-me a respeito do comportamento dos bois enquanto trabalhávamos no curral, Cássio disse-me que “*é que nem gente: tu vai ver uns mais estressados, uns melhor de lidar, uns mais difíceis*”. Os bois amuados, aqueles que deitam, empacam e não querem andar, são assemelhados a crianças, que se chateiam e fazem *birra*. O temperamento mais exacerbado de alguns permite que sejam reconhecidos em meio a um grande lote: “*esse aí* (apontam para o boi) *é aquele doidão*”.

Aparecem aí os *brabezas*, como são chamados os bois (ou vacas) que se negam a andar pelos corredores do curral e ameaçam atacar os vaqueiros que tentam conduzi-los. Alguns chegam a pular os muros da seringa, que tem aproximadamente dois metros de altura, estouram as porteiras, arrebatando suas grossas tábuas. Esses são os bichos “difíceis”, que “atrasam o serviço” e “cansam o peão”. A primeira providência é separar os brabezas de seus companheiros de lote. O curral é equipado com duas entradas de animais e, uma delas, costumeiramente, fica vazia. O brabeza é então apartado para esta área e espera-se que ele se acalme ali. Os demais animais seguem seu caminho pela seringa e pelo tronco. Ao término do cadastramento (ou pesagem ou vacinação etc) de um lote, tenta-se passar o brabeza pelo tronco com os costumeiros de “vem vem”, “eira eira”, “boi boi” e a bandeira. Quando estes métodos não funcionam, pega-se um saco de ração, que é furado na altura do focinho que é colocado em sua cabeça para que ele não enxergue. Com alguns gritos e tapas em seu traseiro ele anda pra frente e segue seu caminho rumo ao tronco. Esse procedimento não é realizado quando os animais vão para o frigorífico. Se há algum brabeza no lote com destino ao matadouro, ele “fica pra próxima”, pois é indesejável que sua *carcaça* seja machucada em função da perda de valor monetário que isso representa.

Esse cenário de trabalho intenso e dedicação exclusiva, de bois brabezas e de bois amuados, que irrompem em fúria ou se detém imobilizados, compõe parte do cotidiano da lida com os animais em um confinamento. Na pecuária industrial, eficiência e lucratividade são as palavras-chave e é somente dentro desse contexto que o bem-estar animal pode ser entendido. A ideia de que “um trabalhador [humano] saudável e feliz é um trabalhador produtivo” (Fraser 2012: 96-97) parece-me transposta agora aos animais:

[...] visto sob as lentes do Industrialismo, os animais são atores em um papel *praticamente* análogo àquele dos trabalhadores dos sistemas eficientes de produção.

³⁶ Um corredor estreitado é considerado mais positivo aos animais do que um corredor largo. Suas paredes não devem ser vazadas, a fim de que os animais não sejam estimulados por elementos e acontecimentos externos.

Dar atenção ao bem-estar dos animais em tais sistemas é a coisa certa a fazer por razões práticas, como também por razões éticas. De fato, um animal saudável cujas necessidades são bem atendidas será um animal produtivo. E a maneira de fazer os animais mais saudáveis e produtivos não é obtida pelo retorno às vicissitudes e ineficiências da natureza, mas sim por meio da aplicação racional da ciência e da tecnologia. (Fraser 2012: 96-97, grifo nosso).

Pode-se argumentar assim, que para se trabalhar o gado – cadastrá-los, vaciná-los, brincá-los etc – é preciso que os vaqueiros trabalhem *com* o gado, prestando atenção nos seus movimentos, nos seus sinais, enfim, na sua linguagem. As premissas de bem-estar animal, advindas dos cursos de capacitação, influenciam nessa espécie de comunicação interespecífica, sempre balizada pelas exigências de rapidez e eficiência, típicas do trabalho industrial. As medidas de bem-estar animal nas fazendas de criação de gado de corte são vinculadas à racionalização do tempo e do espaço e à intensificação dos mecanismos de controle da pecuária industrial. Embora sejam apresentadas como tentativas de resistência a um modelo de exploração extrema da vida dos animais, as medidas de bem-estar animal participam do mesmo sistema que legitima o tratamento de animais como recursos. Uma observação importante é que se trabalhando nos moldes de bem-estar animal o trabalho “rende” mais: entendendo-se os animais é possível fazê-los cooperarem, ou ainda é possível “enganá-los” sem que seja necessário o uso da força física (ou, pelo menos, que se use de menos agressividade).

Referências

- BRAMBELL, Francis W. R. 1965. *Report of the Technical Committee to Enquire into the Welfare of Animals Kept Under Intensive Livestock Husbandry Systems*. London: Her Majesty's Stationery Office.
- BRASIL. Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. 2012. *Bem-estar animal no Brasil*. Brasília: MAPA. Disponível em: <http://www.agricultura.gov.br/arq_editor/file/Aniamal/Bemestar-animal/folder%20BEA%20versao%202012%20-%2009_05_2013.pdf>. Acesso em: 06 dez. 2014.
- BROOM, Donald M. 1991. “Animal welfare: concepts and measurement”. *Journal of Animal Science*, 69:4167-4175.
- _____. 2005. “Animal welfare: the concept of the issues”. In: F. L. Dollins, *Attitudes to animals: views in animal welfare*. New York: Cambridge University Press. pp. 129-142.
- CASSIDY, Rebecca; MULLIN, Molly (org.). 2007. *Where the wild things are now: domestication reconsidered*. New York: Berg.
- CHIAPPINI, Gabriel. 2014. “Menos sofrimento, mais lucro”. *A Lavoura*, 117(701):16-25.
- CLIMENI, Bruno S. O.; MONTEIRO, Marcos V.; SAMARONI, Mayco; PICCININ, Adriana. 2008. “Interpretação da linguagem dos animais para manutenção do bem-estar animal”. *Revista Científica Eletrônica de Medicina Veterinária*, 6(10).

COSTA, Mateus J. R. P.; ROSA, Marcelo S. 2009. “Contribuição dos estudos de comportamento de bovinos leiteiros para melhorar o bem-estar nas fazendas”. Disponível em: <http://www.infobibos.com/Artigos/2009_3/comportamento/index.htm>. Acesso em: 27 nov. 2014.

D’ALMEIDA, Carolina A. 2012. “Exploração ecologicamente correta?! Reflexões sobre as políticas bem estaristas do capitalismo verde”. In: *III Encontro Internacional de Ciências Sociais – Crise e Emergência de Novas Dinâmicas Sociais. II Encontro Internacional de Ciências Sociais – As Ciências Sociais e os Desafios do séc. XXI*. Pelotas: Ed. Universitária UFPel. Vol. 3.

DESPRET, Vinciane. 2004. “The body we care for: figures of anthropo-zoo-genesis”. *Body Society*, 10:111-134.

DIGARD, Jean-Pierre. 1988. “Jalons pour une anthropologie de la domestication animale”. *L’Homme*, 28(108):27-58.

EMPRESA BRASILEIRA DE PESQUISA AGROPECUÁRIA - EMBRAPA. 1999. *Conhecendo a carne que você consome: qualidade da carne bovina*. Campo Grande: Embrapa Gado de Corte. (Embrapa Gado de Corte. Documentos, 77). Disponível em: <https://www.agencia.cnptia.embrapa.br/Repositorio/qualidadecarnebovina_000fecp298c02wx5eo006u55t1jcnus5.pdf>. Acesso em: 08 abr. 2016.

FRASER, David. 2012. *Compreendendo o bem-estar animal: a ciência no seu contexto cultural*. Londrina: Eduel.

GRANDIN, Temple; JOHNSON, Catherine. 2010. *O bem-estar dos animais: proposta de uma vida melhor para todos os bichos*. Rio de Janeiro: Rocco.

HONORATO, Luciana A.; HÖTZEL, Maria J.; GOMES, Carla C. M.; SILVEIRA, Isabella D. B.; MACHADO FILHO, Luiz C. P. 2012. “Particularidades relevantes da interação humano-animal para o bem-estar e produtividade de vacas leiteiras”. *Ciência Rural*, 42(2):332-339.

INGOLD, Tim. 2000. *The perceptions of environment: essays on livelihood, dwelling, and skill*. New York: Routledge.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. 2012. *Produção da pecuária municipal*. Rio de Janeiro. Vol. 40.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. 2014. *Estatística da produção pecuária*. Rio de Janeiro.

KIRK, Robert. 2014. “The invention of the ‘Stressed Animal’ and the development of a science of animal welfare, 1947-86”. In: D. Cantor & E. Ramsden (eds.), *Stress, shock, and adaptation in the Twentieth Century*. Rochester (NY): University of Rochester Press. pp. 241-263.

KOSBY, Marília F.; SILVA, Liza B. M. 2013. INRC – Lidas campeiras na região de Bagé/RS: inventário dos ofícios e modos de fazer da pecuária no Pampa. *Revista Perspectivas Sociais*, 2(1):2-14.

LEAL, Natacha S. 2011. “‘Touros de genética, touros de genealogia’: controvérsias da pecuária brasileira”. *Periféria*, 15:1-20.

- _____. 2014. *Nome aos bois: zebus e zebuzeiros em uma pecuária brasileira de elite*. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.
- LUDTKE, Charli B.; CIOCCA, José R. P.; DANDIN, Tatiane; BARBALHO, Patrícia C.; VILELA, Juliana A.; FERRARRINI, Carla. 2012. *Abate humanitário de bovinos*. Rio de Janeiro: WSPA.
- MOLENTO, Carla F. M. 2005. “Bem-estar e produção animal: aspectos econômicos – revisão”. *Archives of Veterinary Science*, 10(1):1-11.
- MOREIRA, Saulo A.; THOMÉ, Karim M.; FERREIRA, Polyanna S.; BOTELHO FILHO, Flávia B. 2009. “Análise econômica da terminação de gado de corte em confinamento dentro da dinâmica de uma propriedade agrícola”. *Custos e @gronegocio on line*, 5(3):132-152.
- OLIVEIRA, Carolina B.; BORTOLI, Elísio C.; BARCELLOS, Júlio O. J. 2008. “Diferenciação por qualidade da carne bovina: a ótica do bem-estar animal”. *Ciência Rural*, 38(7):2092-2096.
- PARANHOS DA COSTA, Mateus J. R.; SPIRONELLI, Ana L. G.; QUINTILIANO, Murilo H. 2008. *Boas práticas de manejo: embarque*. Jaboticabal: Funep.
- PORCHER, Jocelyne. 2004. “‘Você liga demais para os sentimentos’ ‘Bem-estar animal’, repressão da afetividade, sofrimento dos pecuaristas”. *Produção*, 14(3): 35-44.
- _____. 2014. “The work of animals: a challenge for social sciences”. *Humanimalia*, 6(1):1-9.
- RURAL CENTRO. 2014. *Confinamento de gado de corte em 2014: pesquisador dá dicas*. Disponível em: <<http://ruralcentro.uol.com.br/noticias/confinamento-de-gado-de-corte-em-2014-pesquisador-da-dicas-78214>>. Acesso em: 27 nov. 2014.
- _____. 2013. “Os animais de produção, novos corpos-que-sofrem: morte, sofrimento e a profissionalização do bem-estar no contexto da pecuária de corte brasileira”. In: *V Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia (APA) – Antropologia em Contraponto*. Vila Real (Portugal).
- TOSCHI MACIEL, Carolina. 2009. *Bem-estar animal: desafios sociais de um termo em construção*. Dissertação de Mestrado, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina.
- WILKIE, Rhoda M. 2010. *Livestock/Deadstock: working with farm animals from birth to slaughter*. Philadelphia: Temple University Press.

Recebido em Março 13, 2015

Aceito em Outubro 31, 2015

Entre donos de *pets*, primatólogos, caçadores e xamãs baniwa: algumas comparações acerca do humano e não humano^{1,2}

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.

¹ 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.

² 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 pesquisei³.

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

³ 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 animalidade⁴. 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”⁵. Júlio conta

⁴ 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.

⁵ 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 cantam⁶. 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*⁷, cobras e botos e a eles se

⁶ Sobre isso ver também (Estorniolo 2012; Garnelo 2007).

⁷ *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 pacientes⁸ que foram capturados e levados pelos *yóopinai* às suas casas conhecidas também como *iarodatti*⁹. 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 *itsirinai*, 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, *-íinoá*. 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*.

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

⁹ 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 malocas¹⁰. 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).

¹⁰ 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, rosnar, 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 ouro¹¹, têm festas regadas a refrigerante e bolos confeitados¹², 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).

¹¹ 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).

¹² 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 Outro¹³.

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).

¹³ 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 autônoma¹⁴. 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*

¹⁴ 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 muriquis 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 muriquis 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 muriquis, 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 tênias, 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 Darwin¹⁵, 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

¹⁵ 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>. 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

La importancia del pecari labiado o *kochi* en la sociedad mbya-Guarani

The importance of *kochi* (white-lipped peccary) in Mbya-Guarani society

Marilyn Cebolla Badie

Doctora en Antropología Social, Universidad de Barcelona; Profesora adjunta, Departamento de Antropología Social, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones

E-mail: macebolla@yahoo.com.ar

Resumen

El pecarí labiado (*Tayassu pecari*) ocupa un lugar preferencial en la mitología de los pueblos amazónicos y de tierras bajas sudamericanas. Entre los mbya-guaraní, el *kochi*, tal como se lo denomina, es la pieza de caza por excelencia y está íntimamente relacionado con el universo religioso de la etnia. Es necesario entonar plegarias y realizar ceremonias en el *opy* o casa de rezos pidiendo a las divinidades que envíen pecaríes para que caigan en las trampas. Su captura y posterior consumo están mediados por rituales que en la actualidad, a pesar de todos los cambios que se están sucediendo, aún se observan en aquellas comunidades donde la cacería es posible. Se considera al *kochi* un animal especial, su carne es la preferida y en tiempos pasados era la única que podía consumirse en ciertos estados liminares de la vida como el embarazo y el post parto.

Palabras-clave: relación naturaleza-cultura, mitología, *Tayassu pecari*, cacería, mbya-guaraní.

Abstract

The white-lipped peccary (*Tayassu pecari*) occupies a preferential place in the mythology of the Amazonian and South American lowlands people. In the mbya-Guarani ethnic group, the so-called *kochi*, is the hunting prey par excellence, and is intimately related to the religious universe. It is necessary to pray and performance religious ceremonies in the

opy or “house of prayers” asking the divinities to send peccaries so they would eventually fall down in the traps. Its capture and later consuming take place along with rituals that at present, in spite of all the changes they are going through, are still being performed in communities where hunting is liable. The *kochi* is considered a special animal, its meat is the most wanted; and it used to be the only one that could be eaten in certain liminal state of the vital cycle such pregnancy and postpartum period.

Keywords: nature-culture relationship, mythology, *Tayassu pecari*, hunting, Mbya-Guarani.

Durante mucho tiempo había observado que los *mbya* realizaban comentarios entusiasmados cada vez que un pecarí labiado o *kochi* (*Tayassu pecari*) caía en una trampa, escuchaba que lo nombraban como *mymba porã*, pero ante mis preguntas acerca del significado de este apelativo sólo obtenía respuestas vagas.

Cadogan (1992) tradujo *mymba porã* en su diccionario como “animal doméstico sagrado”, refiriéndose con “doméstico” a su pertenencia a los dioses, en base a sus conocimientos de la cosmología *mbya*; pero los indígenas evitaban darme explicaciones acerca de esta denominación, sólo me decían que el *kochi* era especial, que la caza de un ejemplar era motivo de alegría en toda la comunidad y que era una presa que siempre debía compartirse. Sin embargo, las dificultades para obtener información me indicaban que la especie estaba fuertemente relacionada con el universo mitológico de la etnia.

Realizo investigaciones con los *mbya*, grupo perteneciente a la familia lingüística tupi-guaraní, desde el año 1993, cuando aún resultaba difícil hacer trabajo de campo con ellos debido a la resistencia que presentaban a la hora de dar información sobre su cultura a los blancos, especialmente si se trataba de cuestiones mitológicas. Esta característica de la etnia *mbya*, descrita por León Cadogan (1968) como un conservadurismo que los diferenciaba de los demás grupos guaraníes y que dificultaba la realización de investigaciones entre ellos; resultó, según este autor, muy eficaz en la protección de los antiguos saberes transmitidos a través de las generaciones.

El presente artículo forma parte de mi tesis doctoral (Cebolla Badie 2013) y los datos para este estudio fueron recogidos de manera fragmentada a lo largo de un poco más de dos décadas de trabajo con los *mbya* (Cebolla Badie 2000, 2009) que habitan en Misiones, Argentina, y que aún mantienen un movimiento continuo a través de sus territorios tradicionales situados en el oriente de Paraguay y el sur de Brasil. La relación de amistad mantenida con diversos líderes y la persistencia en el campo, han permitido obtener información más precisa o explicaciones acerca de los datos que había recopilado años atrás, cuyo análisis se presenta aquí de forma sintética.

Las investigaciones se realizaron durante distintas estadías en varias comunidades de la provincia de Misiones pero principalmente en las aldeas de Jeje y Yriapy (municipio de El Soberbio), Takuapi (municipio de Ruiz de Montoya) y Fortín Mbororé (municipio de Iguazú).

En la mitología de los pueblos amazónicos y de tierras bajas el pecarí labiado ocupa un lugar preferencial (Lévi-Strauss 1968, 2005) y por su importancia en la vida social en general ha sido descrito por el investigador Calavia Sáez (2001) como un animal “ejemplarmente totémico,

animista, chamánico, mítico y social”, características que presenta, al menos en algunos de estos sentidos, entre los mbya.

En este artículo me propongo describir el lugar que ocupa el pecarí labiado o *kochi* en la sociedad mbya, un lugar de alta valoración y estima que se mantiene aún en la actualidad cuando la mayoría de los asentamientos ya no disponen de selva para instalar las trampas o están situados en zonas de foresta degradada de donde esta especie ha desaparecido.

Existe un fuerte entramado simbólico en todas las prácticas relacionadas con el pecarí labiado, algo que no sucede con otros animales, y hay siempre una gran reticencia a brindar explicaciones sobre los aspectos místicos de estas prácticas porque según dicen los mbya, pertenecen a la “religión propia” y no deben ser expuestos antes los blancos. El *kochi* suele ser descrito por los indígenas cuando se expresan en español, como “algo muy especial de nuestra cultura” e incluso a veces, como “un animal muy sagrado”, siempre ligado a lo que ellos definen como “religioso” dando pistas acerca de su importancia en la relación que mantienen los mbya con el monte, con la fauna y con las divinidades.

En la mayoría de los mitos amazónicos analizados por Lévi-Strauss (1968, 2005) los cerdos salvajes fueron seres humanos en los tiempos primigenios y si bien entre los *mbya* sucede lo mismo con casi todas las especies faunísticas, el *kochi* es una de las excepciones, ya que fue creado de materia vegetal.

Los indígenas cuentan que Ñande Ru Tenonde (Nuestro Padre Primero), denominación de la máxima divinidad de la cosmología *mbya*, hizo al *kochi* o pecarí labiado de las frutas del *guembe* (*Philodendrum bipinnatifidum*), sin que haya podido obtener la narración completa de su creación porque todas las personas consultadas al respecto, incluidos los líderes religiosos, dijeron no conocerla.

León Cadogan realiza el siguiente comentario breve acerca del origen mítico del *kochi* como única mención en su extensa obra:

Un niño vino de Yvy Ju, desde el país de su padre y esparció semillas de guembe, de ellas se engendraron pecaríes grandes (Cadogan, 1992: 83).

El *guembe* es una epífita de presencia muy abundante en la selva que constituye uno de los elementos fundamentales para la realización de la ceremonia del ñemongarai¹ en la que estas frutas representan al género masculino, al cual está ligada exclusivamente la cacería del pecarí.

El *kochi* es “la presa de caza” por definición entre los *mbya* y su carne es la preferida, se la considera una carne “limpia” según explican los indígenas cuando hablan en español, y es la única que puede consumirse en ciertos estados liminares de la vida como el embarazo y el post parto.

Así también, para poder obtener el *aguyje*, la gracia divina que permite ascender a la morada de los dioses sin pasar por el trance de la muerte, debía seguirse una dieta estricta que consistía casi exclusivamente en harina de maíz, miel de abejas nativas sin aguijón y carne de *kochi*.

Cadogan (1968) remarca la importancia que el pecarí labiado tenía en las etnias guaraníes y menciona la posibilidad de que en tiempos anteriores al contacto, haya sido domesticado.

¹ El ñemongarai es la ceremonia más conocida de los *mbya* y quizás la que perdura con mayor fuerza. Se celebra en coincidencia con la primavera y está relacionada con el ciclo anual y las actividades agrícolas y de recolección.

Por mi parte, considero que siempre se mantuvo a estos pecaríes como mascotas en las casas, en los relatos de inmigrantes europeos en la provincia de Misiones acerca de sus primeros contactos con los *mbya* en el siglo pasado, son frecuentes las menciones a las crías de “cerdo salvaje” que poseían los indígenas y que cuando se trasladaban llevaban atadas a una cuerda. Una anciana de origen alemán² nos comentó con gestos desaprobatorios que siendo adolescente había observado a una mujer joven que caminaba junto a un grupo llevando en un costado a su bebé de pocos meses y en el otro un “pichón” de pecarí mientras amamantaba a los dos al mismo tiempo, lo cual reforzaba su visión acerca de la incivilidad de los indios.

En la actualidad aún pueden verse en comunidades enclavadas en zonas de selva, pecaríes que se mantienen como mascotas y compañeros de juegos de los niños y que, sin embargo, luego son sacrificados sin muchos miramientos.

El *kochi* en el universo mitológico

En el lenguaje religioso al *kochi* se lo denomina *tataendy ryapu*, que significa “crepitar o tronar de las llamas”, porque según dicen los indígenas cuando el pecarí se siente en peligro suele entrechocar los dientes produciendo un sonido similar.

Sin embargo, en Cadogan podemos encontrar otra explicación relacionada con la cosmología:

[...] *tataendy ryapu* “trueno de las llamas”, truenos en el Oriente, especialmente en la primavera, son producidos por las hileras de llamas a cargo de Karai Ru Ete, el dueño del fuego. [...] Ryapua “Aquel por el que Truena”, nombre sagrado del pecarí grande (Cadogan 1992: 169).

Es probable que el significado del nombre esté más en consonancia con la información recogida por Cadogan, ya que hablar sobre las palabras que se utilizan en las ceremonias religiosas y en las plegarias dirigidas a los dioses constituye un tema complejo y de difícil acceso, que los *mbya* tratan siempre de evadir.

En algunos casos, cuando se conversa con indígenas jóvenes, ellos mismos dicen desconocer el significado de ciertas palabras que pertenecen al lenguaje que utilizan los dirigentes religiosos, como expresó un muchacho de unos dieciocho años de edad:

Porque el *opygua* tiene otra palabra cuando está en el *opy*, si está conversando así nomás dice *kochi* o *mymba*, entonces los chicos jóvenes saben lo que significa pero si están entre *opygua* no dicen así, dicen *tataendy*. Cuando se reza no se habla como todos los días, tienen otras palabras que a veces nosotros, menores, no sabemos de qué se trata, de qué están hablando (Pedro, aldea Jejy).

A diferencia del resto de los animales, con los que se actúa con mayor libertad, cuando los *mbya* desean cazar un *kochi* deben consultar primero con el *opygua* o líder religioso para que éste realice el pedido por medio de oraciones, como también lo explica la investigadora Tania Stolze-Lima para los juruna del Amazonas:

² Entrevista realizada en 2011 a Elsa Vogt de ochenta y cinco años en Garuhapé, Misiones, en el marco del proyecto “Memorias del contacto”. El encuentro que relata habría ocurrido en 1940 aproximadamente.

Comparada con la de otros animales, la caza de cerdos presenta un mayor simbolismo, los Juruna la sitúan en el campo de acción del chamán. Quien tuviera deseos de comer de esa presa puede pedir al chamán para que atraiga a los cerdos. (Stolze-Lima 1996: 22)³.

Sin embargo, al contrario de lo que sucedería en otras sociedades (Arhem 2001), el líder religioso no se dirige en sus plegarias directamente a los dueños, sino que hace sus pedidos a las divinidades para que éstas medien con los dueños de animales.

Cuando quieren cazar un pecarí los *mbya* consultan con el *opygua* o líder religioso, para que éste se dirija al dios *Karai Ru Ete*, (Verdadero Padre *Karai*), una de las cuatro divinidades principales del panteón *mbya*, a quien pertenecen los pecaríes labiados.

Las oraciones se realizan durante la noche en el *opy* o casa de oraciones y según explican los indígenas, deben hacerse con “muchas esperanzas” para que la divinidad les conceda el pedido y caigan pecaríes en las trampas o aparezca un grupo merodeando en las selvas circundantes de la aldea para ser cazado con facilidad.

Cuando el líder religioso se dirige al dios *Karai Ru Ete* suele emplear las siguientes palabras:

Tataendy ryapu, pejapychaka jechaka rupáre opyróta tataendy ryapu.

Una traducción aproximada sería: “Pecarí labiado, oremos, escuchemos, para que mañana ponga el pie (aparezca) un pecarí labiado”⁴.

Esta frase pertenece al ámbito religioso y constituye un ejemplo del alto contenido metafórico de este lenguaje. Así, *tataendy ryapu*, significa “crepitar de las llamas” y es la denominación del pecarí labiado y *jechaka rupáre*, que se traduce literalmente como “lecho del reflejo” es el nombre ritual del día.

Los *mbya* dicen que es necesario respetar las reglas del *teko porã* o “buen vivir” y tener *mborayu*, “amor a los demás” para que la divinidad escuche sus pedidos y sea posible consumir la carne del pecarí.

Hay que mantenerse en oración y expresar agradecimiento por medio de danzas y ceremonias como explica el líder religioso de la aldea de Jejy⁵.

Nosotros mismos, si todos tenemos esperanza, siempre vamos a tener para comer, nos da (la divinidad) tanto en ára *pyau* (primavera) como en ára *yma* (invierno), si pedimos todos los *opygua* por medio de la esperanza, los niños, si hacemos que recuerden la carne del *mymba*, no nos va a faltar, si no mantienen el recuerdo, si no agradecen, no volvemos a ver en mucho, mucho tiempo la carne de *mymba*⁶.

³ En portugués en el original. Mi traducción.

⁴ Traducción: la autora y de la prof. Petrona González.

⁵ Jejy aún se encuentra rodeada de selva en la Reserva Natural Cultural Papel Misionero, incluida en la Reserva de Biosfera Yabotí.

⁶ Traducción: ídem.

Cuando los *opygua* oran durante un tiempo prolongado envueltos por el humo de sus pipas de cerámica suelen recibir por inspiración divina cantos referentes a distintas situaciones. Así también cuando piden a los dioses que intercedan ante los dueños de los *kochi* para que los hombres puedan cazarlos, en ocasiones reciben un canto o una plegaria que deben entonar inmediatamente.

La caza del *kochi* es una práctica impregnada de misticismo, los *mbya* explican que hay que encontrarse en buenos términos con las divinidades ya que aquellas personas que no demuestran tener *mborayu* o “amor hacia sus semejantes” no tendrán un pecarí en sus trampas. Es necesario realizar oraciones continuamente y participar de las actividades de la casa de ceremonias para que *Karai Ru Ete* envíe pecaríes pero también es fundamental que las personas que integran la comunidad estén unidas y participen juntas de las ceremonias.

El *kochi* es un animal que da salud y fuerza, es un animal que te da alegría, ánimo. Todo el mundo cuando ve *kochi*, los chicos, hombres, mujeres, todos se alegran. El *kochi* no tiene un dueño malo, no tiene espíritu malo, cuando el Ñande Ru Ete te quiere dar una alegría entonces manda *kochi* para el lado de una aldea, para que tengan alegría. Pero tenemos que estar todos juntos, en un solo corazón *petei py'á reko*, unidos en la danza, porque el *kochi* viene para marcarnos el camino, para guiarnos, para que no erremos (*Verã Guyra* de la aldea Jejy).

Los indígenas dicen que el *kochi* transmite *mbaraete*, fortaleza espiritual y por eso es enviado por los dioses en los momentos difíciles de la vida. Un informante de la comunidad de Takuapi lo nombró como *mborayu rembi'u*, “el alimento del amor al prójimo” porque llega para calmar la tristeza y el dolor por la pérdida de seres queridos, especialmente cuando se produce la muerte de un hijo y los padres “no pueden sujetar su pena”, como expresan los indígenas, entonces los dioses envían pecaríes labiados para que caigan en las trampas y su consumo produzca tranquilidad y consuelo.

En estas situaciones, el líder religioso se mantiene en meditación, esperando la señal de las divinidades, hasta que los *Karai ra'y kuéry*, “los hijos del dios *Karai*”, le avisan que deben confeccionar el *tukumbo mirí*, “el pequeño látigo”, sin que sea necesario que se internen en la selva o busquen las sendas de pecaríes para hacer la trampa, pueden armarla en las chacras abandonadas o en los alrededores de la aldea.

Una vez que se recibe el mensaje de las divinidades, los *kochi* aparecerán con seguridad, a veces, será una piara entera que puede estar compuesta por varias docenas de ejemplares, entonces existe también la posibilidad de atrapar una cría que será entregada a la familia que pasa por una pérdida dolorosa para que recupere la alegría con la presencia del pequeño pecarí en la casa.

En las conversaciones con los indígenas continuamente aparecía asociado el consumo de carne de *kochi* con la obtención de *mbaraete*, la “fortaleza espiritual”, esclareciéndose de esta forma la importancia que tiene en la dieta específica que deben seguir los líderes religiosos, en la cual sólo esta carne estaría permitida para alcanzar el “estado de gracia” o *aguyje*.

La intervención de los *opygua* es fundamental para lograr la presencia de pecaríes pero no todos están en condiciones de hacerlo, según explican los *mbya*, el líder debe tener “fuerza”, es

decir, debe saber orar y ser un buen transmisor de los mensajes divinos y esto sólo se consigue mediante una vida recta, respetuosa de los preceptos religiosos.

Aunque hoy en día es muy difícil abstraerse de las tentaciones que ofrece el contacto permanente con los blancos, especialmente en lo que respecta al consumo de alcohol y a la participación de fiestas y bailes que suelen terminar en reyertas, se valora especialmente a los *opygua* ancianos que aún tratan de seguir con la forma de vida que se espera de un líder religioso, que “aguantan” como describen los indígenas, que tienen la voluntad suficiente para continuar.

Más allá de la extinción de la selva y la consecuente desaparición de los pecaríes labiados, los *mbya* suelen atribuir su escasez actual a la vida errada que se lleva en las comunidades debido al contacto con la sociedad blanca.

Ñande Ru Mirí, nuestro padre menor

El pecarí labiado pertenece a *kochi renoaã* o *mymba ja*, es decir “dueño del pecarí” o “dueño del animal doméstico” pero en este caso y marcando una distinción con el resto de la fauna, el “dueño” tiene una personalidad concreta, se trata de Ñande Ru Mirí, “Nuestro Padre Menor”, una deidad de la cosmogonía *mbya* que estaría bajo la protección del dios *Karai*, a quien pertenece el *kochi*.

Según explican los indígenas, era un ser humano en *Yvy tenonde*, la primera tierra que fue destruida por los dioses. Según las descripciones obtenidas, Ñande Ru Mirí logró mediante las prácticas correspondientes alcanzar la meta máxima en la vida espiritual *mbya*, ascender a la morada de los dioses en cuerpo y alma, sin morir y fue designado por el dios *Karai* como cuidador y “dueño” de los pecaríes labiados.

Un atardecer de verano, estando en la aldea de Takuapi, vimos relampaguear a lo lejos, con el trasfondo magnífico de las serranías cubiertas de selva del valle del Kuña Pirú. Las nubes cubrían el cielo con una gama de colores que iba del rosa al gris y al amarillo, todo indicaba que se acercaba una típica tormenta estival aunque no se escuchaban truenos. Comenté a los indígenas, preocupada, que pronto llovería pero ellos negando con la cabeza, sonrieron y me brindaron la siguiente explicaron:

No, no va a llover, eso que ves es Ñande Ru Mirí amba jepo verã (Nuestro Padre Menor resplandece en su morada), seguramente están haciendo un *jerojy okáre* (danza del patio del *opy*) y tienen un *tukumbo mirí* (un látigo) que hacen restallar en el aire y eso es lo que se ve como relámpagos.

En aquella oportunidad, efectivamente, no llovió y en las charlas que siguieron pude saber que este fenómeno suele observarse en las cercanías de cerros en la selva.

La familia extensa que formó el asentamiento de Takuapi proviene del Paraguay y algunos de sus miembros recordaban un lugar de serranías en el departamento de Itapúa, al este de aquel país, donde también se veían estos relámpagos y era sin duda otra morada de Ñande Ru Mirí.

Estos lugares son de difícil acceso y aunque los *mbya* creen que allí se encuentran las aldeas de las deidades menores, éstas son invisibles, solamente los *opygua* ancianos pueden decir, estando en trance religioso, dónde están ubicadas aunque de todas formas, son inaccesibles para los humanos.

Aunque aclararon que el verdadero lugar de Ñande Ru Mirî se encuentra en *Y pa'ûre*, es decir, “en medio de las aguas”, en el mar grande, hacia el este, refiriéndose probablemente al océano Atlántico, hasta donde llegaban los *mbya* en sus migraciones.

Estas explicaciones coinciden con las que recogí en una etnografía anterior que versaba sobre las aves (Cebolla Badie 2000), en la que *guyra renoaã*, el “guardián de los pájaros”, tenía su morada en este mismo sitio, que formaría parte de *yva roka*, “los alrededores del paraíso”.

En Cadogan (1971, 1968) también puede leerse que entre los *paî* y los *chiripa*, las otras etnias que conforman el grupo guaraní en la región, el genio tutelar de los cerdos salvajes tiene su morada en un país situado allende el océano.

Desde allí enviaría Ñande Ru Mirî los pecaríes en el “tiempo nuevo”, ára pyau, la primavera, cuando más abundan estos animales. Aquí hay una clara coincidencia con las *guyra aguyje*, las aves de la gracia divina, las especies migratorias que son consideradas sagradas y que tienen el privilegio de traspasar los planos espaciales tierra-cielo, ya que en el invierno vuelan hacia *yva roka*, los alrededores de la morada de los dioses para volver nuevamente a la tierra en primavera.

El *kochi* detenta el mismo status de animal especial y privilegiado que las aves migratorias, ya que también tendría la facultad de habitar ambos ámbitos, el divino y el terrestre bajo la guía y el cuidado de Ñande Ru Mirî.

En ára yma, el invierno, según dicen los indígenas, éste los recoge y encierra en corrales invisibles en la selva, desde donde los va soltando en respuesta a los pedidos que, mediante oraciones y ceremonias religiosas, realizan los humanos.

En la mitología *mbya* los dioses se trasladan por los cielos en los *apyka*, pequeños bancos zoomorfos que aún pueden verse en algunas comunidades, pero en este caso son *apyka verã*, “asientos resplandecientes”, en ellos transportaría Ñande Ru Mirî a los pecaríes directamente hasta las trampas en respuesta los rezos del *opygua*, y esto se percibe como relámpagos.

En otras ocasiones, pueden observarse descargas eléctricas intermitentes que aparecen de un lado y de otro, esto se debe, explican los *mbya*, a que en las aldeas invisibles de Ñande Ru Mirî en las serranías, juegan al *manga*, el cual consiste en arrojarse unos a otros con la mano un objeto fabricado con chala de maíz, que presenta diseños singulares, a veces en forma de flor y que no se debe permitir que toque el suelo, esto es lo que produce los resplandores.

En la mitología Ñande Ru Mirî está relacionado con los relámpagos y las tormentas, se encuentra bajo la protección y el poder de *Karai*, dios del fuego y el trueno, a quien a su vez pertenecen los pecaríes labiados o *tataendy ryapu*, “crepitar o trueno de las llamas” como se los designa en el lenguaje religioso en clara alusión a su máximo dueño.

Esta asociación estaría presente también en otras culturas como lo expresa Lévi-Strauss en sus Mitológicas:

Ahora bien, sabemos que entre la tempestad, el aguacero y los cerdos salvajes los mitos conciben una íntima relación. El trueno vela sobre estos animales; retumba cuando los hombres abusan de la caza y matan más piezas de las que necesitan (Lévi-Strauss 2005: 367).

[...] los tenetehara asocian parejamente el cerdo salvaje al trueno, del que es el animal favorito: cuando los indios matan muchos cerdos, el trueno se enfada: entenebrece el cielo o envía el aguacero (Lévi-Strauss 1968: 209).

Es interesante observar que en el sistema de jerarquías divinas de la cosmogonía *mbya* aunque Ñande Ru Mirî pertenece al ámbito del dios *Karai*, sin embargo, se encuentra también bajo el control de *Tupã* como se desprende de la siguiente frase pronunciada por el líder religioso de Jeju:

Tupã ra'y kuery ou rire ae mymbajakuéry omondýi pa rire ae mymbakuéry imansopajey eõnde paju.

Después de haber venido los hijos de *Tupã* a escarmentar a los dueños de los *kochi*, los “animales domésticos” se vuelven mansos, se dejan cazar con facilidad, se entregan a los cazadores⁷.

Los *mbya* dicen que el dios *Tupã* es quien tiene bajo tutela todo lo que existe sobre esta tierra, tanto las plantas y los animales como los “dueños” y almas de barrancos, árboles, cerros y manantiales.

En los relatos recogidos por Cadogan (1992) es justamente este dios quien destruye la primera tierra creada por Ñamandu a causa de la vida imperfecta que llevaban sus habitantes.

De esta forma, aunque las plegarias para conseguir pecarías deben dirigirse a *Karai Ru Ete* para que medie con el dueño o guardián, Ñande Ru Mirî, es *Tupã* quien vigila su proceder e interviene en los asuntos terrenales.

Gráficamente podría explicarse de la siguiente manera esta jerarquía en relación con los hombres: *Karai* → Ñande Ru Mirî → pecarías labiados → seres humanos.

Y en relación con los dioses: *Karai* → *Tupã* → Ñande Ru Mirî.

La cacería

Como ya he mencionado antes, el *kochi* es la pieza de caza por excelencia entre los *mbya*, y probablemente la única en la que aún en la actualidad, pese a todos los cambios que se están sucediendo, se respetan los rituales que rodean su cacería y posterior consumo.

La importancia que tiene este cerdo salvaje en toda la región amazónica se pone de manifiesto en etnografías sobre pueblos de orígenes lingüísticos diversos. La investigadora Laura Rival (2001) dice que el pecarí labiado es el único animal terrestre que comían los indígenas huaorani del Amazonas ecuatoriano.

Lévi-Strauss (2005) relata que esta especie es considerada la “caza superior” en culturas de origen tupí y que representa la carne en la más alta acepción del término.

Y Philippe Descola en su estudio sobre los achuar realiza un detallado seguimiento de las piezas de caza más buscadas por éstos, concluyendo que:

⁷ Traducción del *mbya*. Gentileza Petrona González.

El pecarí labiado y de collar son presas favoritas y constituyen el 25,5% de las especies cazadas sólo superadas por las aves, por lo tanto, los pecaríes representarían más de las dos terceras partes de carne obtenida en la cacería (Descola 1996: 334).

El *kochi* integra piaras de hasta doscientos individuos, lo cual era muy frecuente en otras épocas cuando la deforestación no estaba tan avanzada y había suficientes extensiones de selva continua para el permanente deambular de estos animales.

Un ejemplar puede pesar entre veinte y treinta kilogramos y aunque son omnívoros, su alimentación es básicamente vegetariana. Los pecaríes no tienen cuevas, su defensa es la asociación y la obediencia a las indicaciones del jefe, que normalmente es el macho más viejo de la piara (Giai 1976).

Los *mbya* llaman a los machos *karavere* y a las hembras *vaka'is* y dicen que, aunque esta especie es una de las presas favoritas del jaguar, éste sólo se atreve a atacar cuando hay ejemplares apartados del resto porque cuando están en grupo despliegan una estrategia que consiste en formar un círculo y encerrar al atacante, luego, ante una señal del líder de la piara, lo despedazan.

Es interesante observar que el pecarí labiado es la pieza de caza preferida de los indígenas y al parecer, también del *chivi* o jaguar, sin embargo, los *mbya* no consumen la carne de *chivi* y éste raramente ataca a un ser humano, resultando la relación de la siguiente manera:

Jaguar → pecari labiado

Seres humanos → pecaríes labiados

Jaguar ≠ seres humanos

Entonces cobra sentido la explicación que brinda Lévi-Strauss acerca de la relación que existiría en la mitología de los pueblos amazónicos y de tierras bajas sudamericanas entre los pecaríes, el jaguar y el hombre:

Ahora, si la miel es evidentemente el término mediador entre la abeja y el hombre, [...] el cerdo salvaje ocupa un lugar comparable entre el hombre y el jaguar (Lévi-Strauss 2005: 214).

Una vez que se han hecho las oraciones a la divinidad *Karai Ru Ete* para que interceda ante el dueño de los *kochi* y los envíe, los *mbya* están atentos a ciertas señales para ir a revisar las trampas o caminar por la selva llevando arcos y flechas, y más recientemente escopetas, preparados para encontrar pecaríes.

Algunos de estos signos los proveen ciertas aves con las que los cerdos salvajes mantendrían un nexo, ya que su presencia en abundancia en la aldea constituiría un aviso de que estos animales se encuentran en las cercanías, por ejemplo, uno de los emisarios especiales es el loro *yryvaja'i* (*Pyrrhura frontalis*).

En una oportunidad me encontraba con los ancianos jefes del linaje fundador de Jeju cuando una bandada compuesta por decenas de estos pájaros pasó volando tan bajo sobre nuestras cabezas

⁸ Este es el apelativo relevado en el trabajo de campo aunque Cadogan (1968) dice que los *mbya* llamaban *tajachu* a la hembra del *kochi*.

que se podía distinguir fácilmente el color azul del reverso de sus alas, el griterío que producían era tan estridente que durante unos segundos ensordecieron el ambiente.

La anciana *Para'i*, una mujer de unos ochenta y cinco años, esbozó una sonrisa y con gran entusiasmo explicó que seguramente había pecaríes en las cercanías, ordenando a los hombres jóvenes y adolescentes de las casas próximas, que buscaran sus armas y machetes para internarse en la selva.

Anteriormente ya había recopilado información sobre una garza (*Nycticorax nycticorax*) a la que llaman *kochi guyra*, “ave del pecarí labiado” porque con sus gritos avisa que hay *kochi* en los alrededores.

Y estando una vez de visita en la casa del cacique de Jeju, observé la presencia de un pichón grande de *uruvu* o cuervo (*Cathartes aura*), un animal que entre la población blanca sería impensable tener como mascota, ya que es un carroñero. Sin embargo, los *mbya* los atrapan en los nidos y los crían como un ave más, suelto en los patios, compartiendo el espacio con los niños y los animales domésticos, porque de esta manera dicen saber cuándo un pecarí cayó en una trampa, esta ave de rapiña haría un sonido particular para anunciarlo, algo a lo que están siempre atentos.

Los *mbya* fabrican distintos tipos de trampas pero las que están destinadas a los mamíferos son las denominadas *monde* y *ñuã* en sus distintas variantes, en una explicación simple de su funcionamiento, el mecanismo de la primera consiste en un pesado tronco que cae sobre la víctima y la segunda es un lazo que atrapa al animal por una de sus extremidades.

En el caso del *kochi* se lo caza con el sistema *ñuã* y en el habla cotidiana cuando parten al monte a revisar las cimbras, se refieren a ésta como *mymba rupia*, “trampa para el animal doméstico”, ya que no se debe pronunciar el nombre del pecarí. Y si se encuentran en el ámbito del *opy*, utilizan la denominación religiosa, *tukumbo miri*, “el látigo pequeño”.

El *opygua* arenga a los hombres diciéndoles *ka'aguy maruta erojyra tukumbo miri*, “vayan a la selva a preparar las trampas” cuando en medio de la meditación o en sueños recibe el mensaje de que el dueño de los *kochi* ha liberado ejemplares para ser cazados.

Y cuando revisan las cimbras y encuentran un pecarí en una de ellas, lo primero que hacen es exclamar: ¡aguyjevété!, el saludo ritual que también expresa agradecimiento y está dirigido a Ñande Ru Miri, el dueño o guardián de los pecaríes labiados.

El animal suele estar aún con vida en la cimbra y entonces se lo flecha o se le dispara con arma de fuego, no se lo debe matar a golpes porque este accionar atraería desgracias sobre el cazador, la presa antes y después de morir, debe ser tratada con respeto, según explican los *mbya*, no se debe maltratar su cuerpo o hacer bromas.

A pesar de esto, si es una hembra y está preñada, se la mata igual, aunque el feto sólo puede ser consumido por los ancianos.

Se lo tiene que flechar exclusivamente en las costillas, ñaruka o en el cuello *ijaju kangue* y el orificio de la herida se tapa con hojas del helecho *amambái*, se atan las patas delanteras junto con el hocico y se lo carga al hombro, en ningún momento se lo debe dejar en el suelo.

Normalmente se lleva el *kochi* a la aldea entre dos hombres, sobre todo si el trayecto es largo, porque deben turnarse debido al peso del animal. Los *mbya* explican que si el que lo carga está

en buenos términos con las divinidades, no siente cansancio e incluso puede transportar él solo la presa desde distancias largas.

Cuando se pasan el animal de uno a otro, deben hacerlo sin que toque el piso porque si lo arrojan al suelo o lo dejan por un rato, después los pelos del *kochi* provocan quemaduras en la piel de quien lo carga. Respondiendo a su nombre ritual de *tataendy*, “llamas”, el cuero y la pelambre tendrían la facultad de quemar superficialmente la piel de aquellas personas que no llevan una vida recta según los códigos *mbya*.

Todos estos son signos para el líder religioso que así, al observar a los cazadores a su regreso puede saber quién ha tenido una conducta errada y llamarlo al *opy* para realizar oraciones.

El regreso a la aldea

Cuando los cazadores se acercan a la aldea cargando un *kochi* deben hacer sonar el *kāiaã*, un silbato que se suele fabricar en el momento con las cañas de *takuapi* (*Merostachys clausenii*), con este sonido que Cadogan (1992) denomina “la llamada ritual” se avisa a los habitantes de la aldea que se ha atrapado un *kochi* y ya todos se dirigen al *opy*.

Al llegar a la comunidad, cuando salgo del monte, tengo que hacer el silbido, un *kāiaã*, entonces el *opygua* ya sabe lo que pasa y si tiene un *angu'á pu* (tambor) ya empieza a tocar, ahí todo el mundo se entera de que alguien cazó un *kochi* (*Verã Guyra* de Jeju).

Estos avisos se hacen principalmente cuando la presa es un pecarí labiado, no suelen realizarse con otros animales, sólo en una ocasión un anciano me manifestó que también hacían sonar este silbato cuando atrapaban un tapir.

Además del *kāiaã* también se usaba hasta tiempos recientes el *tukumbo*, un látigo o rebenque largo confeccionado en cuero de *kochi* que llevaban los hombres adultos cruzado en el pecho, se hacía restallar con fuerza el *tukumbo* en cercanías de la aldea⁹, entonces ya iban algunos hombres a recibir a los que llegaban y los ayudaban cargando la presa.

Cuando la gente oye estos sonidos, deja sus actividades y acude a reunirse con gran algarabía en el amplio patio de tierra batida que hay siempre frente al *opy* o casa de ceremonias

Luego se deben dar tres vueltas con la presa al hombro, en demostración de agradecimiento a Ñande Ru Mirî, algunos informantes dijeron que debía rodearse el *opy*, otros que solamente se hacía esto en el patio. La esposa del *opygua* o líder religioso, a quien nombran como ñande chy tenonde, “nuestra madre primera”, acompaña a los hombres en estas rondas.

A esta práctica ritual hace referencia la plegaria incluida más arriba cuando dice:

Tataendy rete'i oguerojere achojáva rokáre.

“Las llamas verdaderas (pecaríes labiados) son llevadas rodeando la casa de oraciones”.

⁹ El sonido que produce es similar a los disparos de un rifle de aire comprimido, se puede escuchar a kilómetros de distancia en la selva.

Después, se deposita el *kochi* en la puerta del *opy* con la cara en dirección hacia dentro y la gente forma una fila delante del cazador que trajo la presa para darle el saludo *mbya*: ¡*aguyjevéte!*, expresando agradecimiento, hacen esto uno a uno, elevando ambos brazos hasta la altura de la cabeza con las palmas de las manos levemente enfrentadas.

Cuando ya ha recibido las salutations de todos los miembros de la aldea, incluidos los niños, el hombre se dirige al líder religioso para decirle a su vez ¡*aguyjevéte!* haciendo el mismo gesto.

Debemos observar que el saludo se brinda en las distintas etapas de la captura de un *kochi*, en primer lugar se agradece Ñande Ru Mirí, el “dueño” del animal, cuando se lo flecha o se lo encuentra atrapado en una cimbra, luego la gente de la comunidad procede de igual manera con el cazador o propietario de la trampa donde cayó el *kochi* para, finalmente, todos juntos agradecer al *opygua*, quien dirigió sus plegarias al dios *Karai Ru Ete* para que intercediera ante el “dueño” o guardián de los pecaríes, completándose el círculo de pedidos y concesiones.

Luego de cumplidos los saludos rituales, los indígenas se organizan para comenzar un *kochi jerojy*, “la danza del pecarí labiado”, en agradecimiento a las divinidades por haberlo enviado.

En los tiempos en que comencé el trabajo de campo en la zona de Jejy, en 1993, uno de los cuidadores de la enorme propiedad de selva donde está asentada la aldea, y que en aquella época aún no poseía el estatus legal de área natural protegida y era dominio de una empresa privada, me había comentado que una vez, por casualidad, había visitado el lugar mientras se realizaba una danza frente al *opy* o casa de oraciones y que el cacique la describió como “la danza del jabalí”, el hombre me explicó que uno de los asistentes tenía un largo látigo que hacía restallar con fuerza como parte de la representación.

En la época en que recibí esta información, intenté en vano que los indígenas me explicaran de qué se trataba, sólo me decían que hacían la danza cuando cazaban un *kochi* y que éstas eran actividades del *opy* sobre las que no podían hablar.

Varios años más tarde, cuando estaba realizando la investigación para la presente etnografía, todo fue aclarándose, esto era *kochi jerojy*, la danza que se realiza con movimientos cortos, doblando las rodillas tal como lo indica su nombre: *jerojy*, “genuflexión”, hombres y mujeres separados en dos grupos, casi sin moverse del lugar, para dar *aguyjevéte* a los dioses.

La primera vez que pregunté acerca de esta ceremonia, no me estaba permitido conversar con *Karai Tenonde*, el líder religioso de Jejy, que sólo se limitaba a saludarme cuando pasaba en cercanías del *opy*, la casa de ceremonias donde habita el *opygua*, y si intentaba comenzar una conversación con él, luego de algunos comentarios amables e irrelevantes, se excusaba por medio de algún indígena que oficiara de traductor, diciéndome que no hablaba español.

En 2007 cuando la relación de confianza mutua ya estaba consolidada, luego de tantos años de visitas intermitentes a la aldea, me brindó la siguiente explicación sobre esta danza:

Ñande Ru Mirí, dueño del animal doméstico sagrado, cuidador del *kochi*, si lo complacemos, si lo respetamos y agradecemos, podemos ser merecedores de que nos de cuando queramos el animal doméstico. Por esta misma razón tenemos que danzar, los niños también deben danzar. Nuestro Padre se alegra

de vernos danzar todos juntos y de esta manera nos brindará repetidas veces, cuando tengamos hambre nos traerá nuevamente, nos dará. Es por esto que danzamos al son del *angu'á pu* (tambor), el *takua pu* (caña o bambú que golpean las mujeres) y *mbaraka* (guitarra)¹⁰. *Karai Tenonde* de Jeju.

El *kochi* es la única presa de caza por la cual se hacen estas ceremonias, no existen danzas de agradecimiento para el “dueño” de ningún otro animal.

Una vez que se ha finalizado *kochi jerojy*, en la que efectivamente uno de los hombres hace restallar en el aire el *tukumbo*, látigo fabricado con cuero de *kochi* trenzado; el padre del líder religioso, un hombre muy mayor, jefe del linaje de la familia fundadora de la aldea, se dirige a la gente, junto con su esposa, la anciana *Para'i* para decirles:

Ko vaè reko rã'i

Karai mirî kuéry oguerojera água tukumbo mirî ka'aguy yma rupáre

Aè rami riréma ko vaè oeja uka kyrîngue'i,

Karai kuéry, kuña karai kuéry ñembovyá pavê roupi'i ma.

Esto es para la futura conducta

Para los hombres creó el lazo pequeño (trampa) en el lecho de la selva primigenia

Así después hizo dejar esto a los niños

Todos los hombres y mujeres se alegran cuando ya llevaron el alimento a sus bocas¹¹.

Una vez finalizada esta parte del ritual, la gente se acerca a la presa que aún yace frente a la puerta del *opy* y con sus dedos extraen pequeñas cantidades del líquido que segrega la glándula odorífera que posee el *kochi* en el lomo. *Kachîngue* la denominan los *mbya* y su mismo nombre, *kachî*, refiere al olor nauseabundo de esta sustancia que le sirve al pecarí labiado para delimitar su territorio.

Los indígenas se untan la frente con ella, dando especial prioridad a los niños de ambos sexos, todos deben ser ungidos con este líquido viscoso y fétido, que personalmente me provocó náuseas cuando me lo hicieron sentir en un pecarí vivo que tenían como mascota, pero que para los *mbya* tiene simplemente un “olor fuerte”.

El *kachî* posee propiedades terapéuticas porque previene los dolores de cabeza pero básicamente, evita que los niños padezcan en el futuro de algo a lo que denominan “*pia eta*” y que según la explicación encontrada en los diccionarios consultados, se referiría a desviarse del camino, a perderse pero también estaría relacionado con la sensación de desarraigo que puede sufrir una persona a lo largo de su vida.

Sí, el *kochi kachî* se pone un poquito en la frente para que si un día van a la selva nunca se pierdan, se pueden ir lejos pero van a saber volver para atrás.

¹⁰ Traducción por la Prof. Petrona González.

¹¹ Traducción ídem.

Pero sobre todo se usa para prevenir el *pia eta*, hay gente que está un año en una comunidad y ya se va a otro lado, cambia todo el tiempo, no están bien en ningún lado, para que no pase eso hay que poner el *kachî*. (*Verã Mirî* de Takuapi).

En una visita a la comunidad de Pindo Poty, en la Reserva de Biosfera Yabotí observé que en el marco de la puerta de entrada a la casa de ceremonias había un puñado de pelos gruesos y de color marrón que supuse pertenecerían a algún animal. Pregunté muy respetuosamente, por el lugar tan especial donde se encontraban, qué era lo que adornaba la puerta, a lo que me respondieron que eran pelos de *kochi*, con tanta seriedad y circunspección que entendí que no debía seguir preguntando.

Mucho tiempo después, ya en Jejy, los indígenas me explicaron que antes de prepararlo para cocinar, se le sacan los pelos que tiene en el lomo, donde son más largos, alrededor de la glándula o *kachîngue* y se cuelgan en la puerta del *opy* porque tienen la facultad de despedir olor cuando cayó un *kochi* en una trampa, dando aviso de esta manera al líder religioso que ha hecho el pedido al dios *Karai*.

Sólo el *opygua* puede sentir estas emanaciones y entonces ordena a los hombres que se preparen: *ïopyta'i ko ne ñuãpy oiny!*, que “partan a la selva a revisar sus ñuã”, sus trampas de lazo, porque con seguridad en alguna hay atrapado un *kochi*.

El consumo de la carne de *kochi*

El pecarí labiado es el único animal que no puede ser consumido en las viviendas o exclusivamente por la familia de quien lo cazó. Es una presa que debe compartirse con todos los miembros de la comunidad, aunque solamente alcancen pequeños trozos para cada uno.

Al parecer, la carne de *kochi* no es considerada sólo un alimento sino principalmente una fuente de alegría y unión, su consumo comunitario es un verdadero festín del que participan todos los habitantes de la aldea.

El *kochi* es un animal muy sagrado porque da alegría y da salud, el *kochi* es un animal que tiene amor con todos, por eso es *mymba porã*. Cuando los *mbya* cazan un *kochi* todo el mundo viene a comer el *mymba rokue* (carne que fue del animal doméstico), entonces ahí se divierten los chicos, las *kuña karai* (mujeres adultas), los *karai* (hombres adultos), todo el mundo viene a comer. Con eso se hacía antes la alegría. Cuando Ñande Jára te quiere dar una alegría, entonces mandan un *kochi* para el lado de un *tekoa* (aldea), para que la gente se divierta. El *kochi* no se puede llevar a las casas a comer, se come en el *opy*, ahí se dice: *ja'u pi kochi ro'ò* (comemos carne de *kochi*). Ahí está todo el mundo, las mujeres traen su *mbojape* (torta de maíz), todas las familias comen ahí (*Verã Guyra* de Jejy).

El consumo de la carne del pecarí labiado se acompaña con *mbojape*, la torta de harina de maíz que en la ceremonia del ñemongarai representa al género femenino.

El pedido a las divinidades para que envíe un *kochi* es algo que compete a ambos sexos, al igual que las ceremonias y danzas para expresar agradecimiento, sin embargo, tanto la cacería del animal como su posterior traslado a la aldea, pertenece al dominio masculino. La cocción de la carne la realizan las mujeres, al igual que la elaboración del *mbojape* con que se come la presa.

En las charlas con los indígenas, éstos continuamente manifestaban que el *kochi* es *choò porã*, una carne “limpia” como expresan en español. Lo cual estaría en oposición a la carne contaminada a la que describen como *aja* o “prohibida” y cuyo consumo está vedado en ciertas etapas de la vida.

La carne de *kochi* no tendría restricciones, al contrario, es la única carne que las mujeres pueden comer durante el posparto y forma parte de la exclusiva dieta prescrita a los líderes religiosos.

Estas categorías de “limpio” y “contaminado” aparecen continuamente en las clasificaciones que hacen los *mbya* de los alimentos de origen animal, y esta preocupación por la contaminación de lo que se consume está íntimamente ligadas al chamanismo.

En investigaciones anteriores surgieron de la misma forma bajo la calificación de *porã* que los indígenas han traducido al español según de qué se trate como “limpio”, “bueno” o “sagrado” y *vai*, “malo” o “feo” cuando debían clasificar las mieles de las abejas nativas (Meliponinae) y las aves comestibles.

Así, la carne de *kochi* es la de mejor calidad entre todas las presas de caza y la más “limpia” según la concepción *mbya*, al igual que la miel de la abeja *jate'i* (*Tetragonisca angustula*) es la más “limpia” de todas las mieles, considerada la que posee mejores propiedades medicinales y la preferida para ser utilizada en el ritual del ñemongarai en representación del género masculino. Por todas estas cualidades, quizás podríamos considerar que es el equivalente a la carne del pecarí labiado entre los mamíferos en el sistema clasificatorio *mbya*.

Cabe destacar que aún actualmente cuando los *mbya* ya se han habituado a comer carne vacuna y porcina, conocidas a partir del contacto con el blanco; y también al consumo de la miel de la abeja europea (*Apis mellifera*), estos productos siguen detentando el status de superiores y se considera que no tienen parangón con los suministrados por los blancos.

Lévi-Strauss en referencia al lugar que ocupan los pecaríes en la mitología de ciertas etnias amazónicas como los mundurucu y los bororo, dice:

Los mitos sobre el origen de los cerdos salvajes se refieren a una carne que el pensamiento indígena clasifica entre la caza de categoría superior y que, por consiguiente, suministra la materia prima por excelencia para la cocina (Lévi-Strauss 2005: 20).

Existe toda una serie de indicaciones a la hora de cocinar un *kochi*, es un animal que no se “cuera”, es decir que no se lo desuella como a otras presas, el pelo se quema con fuego hasta chamuscarlo completamente, luego se lo lava y se lo eviscera.

El *kochi* se come sin sal, incluso hoy en día cuando la sal se ha incorporado totalmente a la dieta, y sólo puede ser hervido, los *mbya* explican que esta carne no debe freírse ni asarse. Solamente una parte de los intestinos se pueden asar y es consumido por las mujeres, al igual que la zona donde está ubicada la glándula odorífera o *kachîngue* en el lomo o cruz del animal, que se les da a los niños varones en pequeñas porciones.

Cadogan en su obra *Yvyra Ñeëry* ofrece la siguiente descripción realizada por uno de sus informantes sobre el tratamiento que se le da a la presa cuando una vez en la aldea lo depositan frente al *opy*:

Habiéndolo bajado con cuidado, acudieron todos los niños y lo acariciaron, y habiéndolo todos acariciado: “Bien, haced fuego y chamuscadlo”. Lo chamuscaron y dieron la glándula odorífera a todos los niños, la repartieron íntegramente. Después de eso pusieron a hervir los intestinos, el hígado; la carne de las tripas repartió, a todos los niños la repartieron íntegramente las señoras. Entonces pusieron a hervir la carne en casi todas las ollas que había por ahí (en el poblado). Llamaron a sus compueblanos para comer la carne del animal doméstico, para comer la carne del animal doméstico los llamaron a todos (Cadogan 1971: 99).

Un relato casi idéntico podemos encontrar en la obra del padre Müller (1989: 19), donde a partir de información recogida en 1915 en Paraguay describe la manera en que un *kochi* es chamuscado y trozado para luego hervirlo y servir las porciones en los cuencos de calabazas para repartir entre todos los miembros de la aldea.

Si como expresa Lévi Strauss “la cocina es una actividad técnica que establece el puente entre la naturaleza y la cultura. (2005: 23)” cabe preguntarse por qué la carne de *kochi* sólo puede hervirse.

Eduardo Viveiros de Castro (2011) en su etnografía sobre los yawalapiti del Alto Xingu dice que las tres categorías básicas de la cocina de esta etnia son: el asado en contacto directo con el fuego o las brasas, el asado a fuego lento sobre un asador o con los productos ensartados en un palo y el hervido en agua. Estas coinciden con las categorías que pueden verse entre los *mbya* pero habría que agregar quizás otras más, la cocción en las cenizas, a cierta distancia del fuego y el freír con distintas grasas de origen animal.

Según la información que he recogido a lo largo del tiempo y también lo observado en las comunidades donde he compartido innumerables veces la comida con los indígenas, la preparación de los alimentos, especialmente la carne, se hace mayormente por medio de la cocción en agua o del *mimói*, “hervido”, como expresan los *mbya*.

Y de acuerdo a las aseveraciones de Viveiros de Castro estas gradaciones marcan la distancia del fuego, así el método de asar sería el más peligroso porque dejaría intactas ciertas propiedades de la presa y el hervir el que más las neutralizaría. Lo cual coincide con la particularidad de que justamente sea el *kachî*, la glándula odorífera que transmite ciertas facultades a los niños, la que puede asarse.

De esta manera, podemos observar que en el caso del *kochi*, cuyo nombre ritual *tataendy* se refiere a las llamas y tiene la facultad de quemar la piel del cazador que lo traslada ya muerto a la aldea, es necesario transformarlo en alimento por medio de la cocción en agua, que sería el método más alejado del fuego.

El pecarí labiado se corta en trozos y se cocina con el cuero, cuando ya está preparado se realiza la distribución entre todos los miembros de la comunidad que comen juntos en el gran espacio que se extiende frente a la casa de ceremonias.

Los huesos reciben un tratamiento diferenciado, no se pueden tirar ni ofrecer a los perros como se hace con otras piezas de caza. En este caso se juntan y se guardan en un cesto sobre una plataforma elevada del suelo, pasado un tiempo se queman.

Luego de acabado el festín todos los presentes se organizan para ejecutar el *tangara*, una danza que, al parecer, presenta características más profanas que el *jerojy* que se hace cuando reciben el *kochi* en la aldea. Los *mbya* vuelven a dar *aguyjevête* al líder religioso y por medio del *tangara* expresan agradecimiento a las divinidades por haber enviado un *mymba porã* para alegría de todos.

Hace algunos años, cuando estaba en los comienzos de esta investigación, el agente sanitario indígena de la comunidad de Fortín Mbororé en Puerto Iguazú, me hizo el siguiente relato cuyos detalles en aquel momento me resultaron un tanto enigmáticos pero ahora han cobrado sentido:

Antes, antes, un señor, un blanco se perdió en la selva, llegó a una casa, ahí lo recibió una pareja que no entendía español. El hombre tenía hambre y se hizo entender por señas, entonces le trajeron de comer carne de *kochi* (pecarí labiado), *avachi ku'i* (maíz triturado) y *mbojape* (torta de maíz). El hombre comía lo que le habían dado pero nunca se terminaba, entonces el matrimonio le dijo que guardara lo que sobraba para más tarde y que se fuera a su casa. Le dijeron: “andá a tu casa pero lo que comiste acá no se lo cuentes nunca a nadie porque comiste cosas sagradas y una vez que lo cuentes vas a morir”. Resulta que los que lo ayudaron eran Ñande Ru Mirî, el guardián de los *kochi* y su esposa Ñande Chy Mirî, ella era quien le había dado de comer al hombre.

Si un *mbya* hubiera llegado hasta allá no habría podido regresar con los suyos, era un lugar sagrado, pero como se trataba de un blanco, no podía quedarse, tenía que volver a su pueblo. Este hombre se hizo viejo pero nunca perdió los dientes porque había comido algo sagrado. (*Karai Poty* de la aldea Fortín Mbororé).

Esta narración que fue descripta por el informante como un simple “cuento”, pareciera ser, sin embargo, un mito resignificado al haberse incluido al hombre blanco.

Son varios los elementos que podrían analizarse aquí pero me interesa resaltar principalmente el hecho de que el blanco haya podido llegar hasta la morada del “dueño” de los pecaríes labiados, Ñande Ru Mirî, al extraviarse en la selva, en coincidencia con lo que explican los indígenas acerca del lugar donde habita esta deidad, en sitios inaccesibles de serranía y tupida foresta que permanecen invisibles para los seres humanos pero que se encuentran en esta misma tierra.

Lugar donde no puede permanecer un extranjero, alguien que no conoce los dioses *mbya* y que ni siquiera sabe la lengua.

También es interesante el menú que le ofrecen Ñande Ru Mirî y su esposa, que consiste en carne de *kochi*, *avachi ku'i*, maíz triturado que suele acompañar el consumo del pecarí, al igual que el *mbojape*, las tortas de maíz blanco cocidas en las cenizas. Estos alimentos denotan la particularidad de la situación y son descriptos como *porã* en la versión original y fueron traducidos al español como “sagrados” por el informante. Su sacralidad se expresa en el poder que transmiten al hombre que puede vivir hasta llegar a una avanzada edad y sin perder su dentadura gracias a haber cumplido el pacto con las deidades.

Como hemos visto, toda la relación con el pecarí labiado, desde que se pide al dios *Karai Ru Ete* que interceda para que pueda ser cazado por los hombres hasta el consumo de su carne, está mediada por rituales que deben observarse para que vuelvan a aparecer pecaríes. Es un ciclo que debe renovarse permanentemente y para lo cual es preciso cumplir con todos los pasos prescritos por el ritual para la continuidad de la vida.

Referencias

ÁRHEM, Kaj. 2001. "La red cósmica de la alimentación. La interconexión de humanos y naturaleza en el noroeste de la Amazonia". In: P. Descola & G. Pálsson (eds.), *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI. pp. 214-236.

CADOGAN, León. 1968. "Chono Kybwyrá: aporte al conocimiento de la Mitología Guaraní". *Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo*, 3(1-2):55-158.

_____. 1971. *Yvyra Ñe'ery, fluye del árbol la palabra*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción".

_____. 1992. *Diccionario Mbya Guaraní Castellano*. Asunción: Fundación "León Cadogan", CEADUC, CEPAG. Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. XVII.

CALAVIA SAEZ, Oscar. 2001. "El rastro de los pecaríes. Variaciones míticas, variaciones cosmológicas e identidades étnicas en la etnología pano". *Journal de la Société des Américanistes*, 87:161-176.

CEBOLLA BADIE, Marilyn. 2000. "El conocimiento mbya-guaraní de las aves: nomenclatura y clasificación". *Revista del Centro de Estudios Antropológicos*, 35(2):9-188.

_____. 2009. *Etnografía sobre la miel en la cultura mbya-guaraní*. Quito: Abya Yala.

_____. 2013. *Cosmología y naturaleza mbya-guaraní*. Programa de Doctorado en Antropología Social, Facultad de Geografía e Historia, Universidad de Barcelona.

DESCOLA, Philippe. 1996. *La selva culta: simbología y praxis en la ecología de los achuar*. Quito: Abya Yala.

GIAI, Andrés. 1976. *Vida de un naturalista en Misiones*. Buenos Aires: Editorial Albatros.

LEVI-STRAUSS, Claude. 1968. *Mitológicas: lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____. 2005. *Mitológicas II: de la miel a las cenizas*. México: Fondo de Cultura Económica.

MÜLLER, Franz. 1989. *Etnografía de los Guaraní del Alto Paraná*. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.

RIVAL, Laura. 2001. "Cerbatanas y lanzas. La significación social de las elecciones tecnológicas de los huaorani". In: P. Descola & G. Pálsson (eds.), *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI. pp. 169-192.

STOLZE LIMA, Tânia. 1996. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi". *Mana* 2(2):21-47.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2011. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac y Naify.

Recibido Março 23, 2015

Aprobado Abril 14, 2016

Antropologia e etologia: uma abordagem conceitual

Anthropology and ethology: a conceptual approach

Florent Kohler

Professor titular
Université de Tours

E-mail: florent.kohler@gmail.com

Resumo

O presente artigo visa a revisar conceitos antropológicos aptos a ser aplicados a outras sociedades que não as nossas: as sociedades animais. Inscreve-se em um conjunto de pesquisas visando a questionar a função dos afetos como alicerce das sociedades e das culturas. Ou seja, trata-se de uma abordagem infracultural: consideramos a existência das culturas animais como fato estabelecido. O método e o quadro conceptual são os da antropologia, diferindo apenas no objeto, o animal, geralmente desprezado pelas ciências humanas. Propomos examinar três abordagens antropológicas suscetíveis de ser aplicadas aos animais sociais. Essas abordagens são respectivamente inspiradas de Mauss e Durkheim (sistemas de classificação), Goffman (ritos de interação), e da observação de casos clínicos extremos sob o prisma da psicologia cognitiva de Damasio e outros. Exemplos concretos, tirados da literatura etológica ou de minha própria experiência, serão utilizados com a finalidade de sugerir o potencial hermenêutico de tais conceitos e abordagens.

Palavras-chave: antropologia; etologia; sociedades animais; emoções; cognição; inferência; ritos de interação.

Abstract

This paper explores several anthropological concepts that could be applied to non-human societies. It takes part in current researches aiming at questioning the functionality of affects and emotions to understand the basis of cultures and societies. Our approach is infra-cultural: we consider the existence of animal cultures as a proven fact. Our methodology and conceptual frame are anthropological, while our object are

social animals. The approaches we are suggesting are inspired by Mauss and Durkheim's classification systems, by Goffman's interaction rituals, and by clinical cases studied by cognitive psychologists and neuropsychologists such as Antonio Damasio. Concrete examples will be used, taken from ethological literature and from my own observations, so as to suggest the hermeneutical potential of these concepts and approaches.

Keywords: anthropology; ethology; animal societies; emotions; cognition; inference; interaction rituals.

A abordagem etnológica das sociedades animais tem implicações importantes para a ciência, e provavelmente nos levará a formular novas propostas teóricas. As sociedades humanas não vivem esplendidamente isoladas: elas interagem com outras sociedades. Entender a maneira como se estabelecem tais relações permitiria abalar nosso isolamento epistemológico. Aprender as sociedades humanas nas suas dimensões íntimas, entender que a linguagem não é um fim, mas apenas um meio de coesão entre muitos outros, compreender quais são os vínculos que mantêm uma sociedade coesa, além das instituições e dos rituais, e dos discursos que os humanos perpetuam sobre o que seria “próprio do ser humano”, é um objetivo que merece ser explorado.

Meu trabalho se inscreve em um conjunto de pesquisas visando a questionar a função dos afetos como alicerce das sociedades e das culturas¹. Ou seja, trata-se de uma abordagem infracultural: consideramos a existência das culturas animais como fato estabelecido². O método e o quadro conceitual, expostos a seguir, são os da antropologia, diferindo apenas no objeto, o animal, geralmente desprezado pelas ciências humanas. Uma das finalidades é estabelecer as bases do que Eric Baratay (2012) chamou “uma ciência animal” – ou “zoologia social”. Trata-se de estudar as sociedades não-humanas por si próprias, sem eludir sua dimensão reflexiva (Sussman & Chapman 2004). Outras finalidades seriam responder aos questionamentos sociais relativos ao bem-estar e sofrimento dos animais de criação, à coexistência entre homens e predadores, e mais amplamente à capacidade dos humanos a adaptar-se a um mundo povoado por outras criaturas, o chamado mundo da natureza.

O presente artigo visa especificamente a revisar conceitos antropológicos aptos a ser aplicados a outras sociedades que não as nossas. Uma primeira experiência foi levada a cabo em 2010, quando foi estudada, por três meses, uma manada de vacas no Oeste da França (Kohler 2012a).

¹ Vale a pena salientar o artigo da antropóloga brasileira E. R. Durham (2003), publicado em 2003, que se focaliza sobre a questão do amor entre os chimpanzés e bonobós (*Pan troglodytes* e *Pan paniscus*). Este artigo foi criticado pelos pares pelos motivos habituais: “amor” é próprio do ser humano, a autora não menciona os aspectos simbólicos das culturas humanas, etc. (Rapchan & Neves 2005), ou seja, críticas que perpetuam os estereótipos que Durham questiona. Note-se que as premissas do estudo de Ribeiro Durham são idênticas às nossas, mas discordamos na utilização da psicanálise como ferramenta conceitual.

² A bibliografia sobre as culturas animais é tão extensa que enumeramos apenas os principais campos explorados, principalmente mamíferos: cultura material (chimpanzés - Goodall 1973; Wrangham 1996 -, orangotangos - Van Schaik, Ancrenaz, Borgen, Galdikas, Knott, Singleton, Suzuki, Utami, & Merrill 2003, macacas - Westergaard 1988; golfinhos - Krützen, Mann, Heithaus, Connor, Bejder & Sherwin 2005), técnicas cinegéticas (felinos - Turner & Antón 1997), técnicas de construção (castores - Morgan 1868), conhecimentos territoriais (elefantes - Moss 1988), cantos, assobios e apelos (passeriformes - Jenkins 1978; macacos-verdes - Seyfarth, Cheney & Marler 1980; cão-da-pradaria - Slobodchikoff 2002; baleias jubarte - Garland, Goldizen, Rekdahl, Constantine, Garrigue, Hauser, Poole, Robbins & Noad 2011). Um bom panorama encontra-se em Bekoff, 2000b, ou De Waal & Tyack, 2003).

Por razões de disponibilidade profissional, a experiência de campo não foi prolongada. Mas a reflexão prosseguiu graças à formação de um “think tank” informal envolvendo especialistas de várias disciplinas (antropologia, sociologia, história, etologia cognitiva e aplicada)³. A orientação deste artigo, portanto, é de natureza metodológica, tendo como filigrana várias experiências de observação de campo por um lado, e intercâmbio de ideais interdisciplinares, por outro.

Após uma breve revisão do estado de arte, propomos examinar três abordagens antropológicas e/ou psicológicas que nos permitiriam renovar, ou pelo menos, flexibilizar, os protocolos de observação aplicados aos animais. Essas abordagens são respectivamente inspiradas de Mauss e Durkheim (sistemas de classificação), Goffman (ritos de interação), e observação de casos clínicos extremos, nomeadamente os de Phineas Gage e da chamada “Genie”, sob o prisma da psicologia cognitiva de Damasio e outros. Exemplos concretos, tirados da literatura etológica ou de minha própria experiência serão utilizados com a finalidade de sugerir o potencial hermenêutico de tais abordagens.

As ciências sociais e humanas francesas e a “questão animal”

A socioantropologia francesa – tradição na qual o autor deste artigo se inscreve –, que por mais de um século foi uma das pioneiras na disciplina, demorou em considerar as culturas e a complexidade social não humanas, incluso em sua dimensão reflexiva (Sussman & Chapman 2004). E ainda hoje está muito aquém de outras tradições e escolas nacionais, especialmente dos Estados Unidos e do Reino Unido. Este atraso tem duas razões: a primeira é que, por motivos históricos próprios, as ciências humanas francesas são fundadas na ideia que a cultura é propriamente humana, o que desqualifica o resto do reino animal (Gras 2004; Juan 2006, 2007). A outra razão é institucional: esta mesma escola conservadora ocupa lugares estratégicos no campo acadêmico (cadeiras prestigiosas, distinções acadêmicas, conselhos editoriais de revistas famosas). É o caso de Jean-Pierre Digard que, apesar de aposentado há muitos anos, continua vituperando o que chama de “virada obscurantista” na antropologia (Digard 2012). Assim, e até o início deste século, a antropologia francesa contentou-se em abordar o animal sob o ângulo das representações culturais. Desse ponto de vista, a filosofia (Burgat 1996; Lestel 2003), a geografia (De Planhol 2004) ou a história (Baratay 2003; Moriceau 2007; Liarsou 2013; Luglia 2013) não tiveram essa mesma timidez.

Apenas recentemente o animal, enquanto sujeito e ator, foi levado em consideração, seja ele de estimação (Guillo 2009; Vicart 2010), ou de criação (Porcher 2002, 2010). Esta abordagem é validada por trabalhos mostrando paralelos entre sociedade humanas e não humanas, e seu potencial de reavaliação de teorias sociológicas. Citemos o artigo de Strum & Latour (1987) revisitando o debate de 1903 entre Tarde e Durkheim (mônadas – ou seja ajustamentos contextuais – vs pressão social exteriorizada em religiões e emblemas), baseando-se nas sociedades babuínas. A antropologia dos atores-redes (Latour 2012) levou à numerosas teses sobre a coexistência e interações entre sociedades humanas e animais (Mauz 2005; Mounet 2007; Leblan 2008; Jankowski 2009; Savalois 2012; Lainé 2014), apesar de essas, muitas vezes, se focalizarem nos atores humanos, sendo os animais considerados como meros agentes. Os artigos de Lescureux & Linnell (2010) ou de Stépanoff (2011) cuja abordagem considera sociedades multi-agentes, mostram por seu lado um conhecimento aprofundado da etologia do lobo, urso, lince ou rena.

³ Florent Kohler, Jean-Michel Le Bot, Eric Baratay, Michel Kreutzer e Alain Boissy.

Os avanços da etologia

Uma das fraquezas da socioantropologia francesa, e razão de seu atraso, é de ter ignorado quase até o início deste século os avanços mais promissores e as propostas mais atrevidas oriundas da etologia anglo-saxônica. Uma das razões principais é a compartimentação das disciplinas científicas na França, e a quase impermeabilidade entre ciências da natureza e ciências sociais e humanas. Os avanços e as novas perspectivas vieram de uma abordagem menos behaviorista – menos “parcimoniosa” (Morgan 1894), abordagem que não rechaça a inferência e a subjetividade do observador (subjetividade aliás imprescindível para apreender estados subjetivos, e que de fato interfere nas experiências mais desencarnadas – Kohler 2012b; Despret 2009, 2012). Foram os pesquisadores anglo-saxônicos que lançaram o movimento, tomando os estados subjetivos – ou seja as emoções - como objetos de pesquisa.

Começamos por esclarecer o que entendemos por « emoções ». Interessa-nos a classificação de Faucher (1999), que ele aplica aos humanos:

- Emoções primárias ou panculturais: alegria, tristeza, nojo, medo, cólera e surpresa.
- Emoções secundárias ou sociais (também chamadas de sentimentos morais): culpa, vergonha, ciúme, amizade, amor.

A etologia de campo, desde os anos 70, não rejeitava a inferência emocional, nem a existência de emoções complexas, como o sofrimento psíquico (Goodall 1971; Fossey 2000 [1983]; Smuts 1985; Moss 1988; Poole 1996), manifestada, nos textos, pela abundância de “*it seemed that*”, “*I felt...*”, etc. Mas tornou-se regra também para a etologia em geral, desde os livros de Frans de Waal (1992) e Mark Bekoff (2000a, 2000b, 2007), entre muitos outros. Um sinal desta revolução cognitiva é a importância dada às anedotas de comportamento prosocial ou fora do comum como dados cumuláveis e positivos (Bates & Byrne 2007)⁴. Até então, apenas eram tomadas em conta as anedotas revelando emoções “negativas” como a violência, a dominação, o medo (Lorenz & Fritsch 1969) com o fim de descrever sociedades dominadas pela precariedade das relações (por exemplo Kummer 1995; Dawkins 2000), ou hierarquizadas até o absurdo (quase vinte escalões para os babuínos, segundo Sapolsky 2007).

Foi a partir de 2000 que a questão das emoções se tornou central (Paul, Harding & Mendl 2005; Anderson & Adolphs 2014) e até transversal. Além da antropologia, a filosofia das ciências e os estudos culturais também se atrelaram ao papel das emoções na organização social e coesão de grupo (Allen & Bekoff 1999). O ponto comum dessas novas abordagens é considerar que existem outras coisas na vida além das vantagens evolutivas e pressões de seleção.

Assim, trabalhos inovadores passaram a tratar de noções como o jogo (Byers 1998), a moral (De Waal 1997, 2008; Bekoff & Pierce 2009; Bovet 2012), a reconciliação (De Waal 1992), a tristeza, o luto, a ternura (Masson & McCarthy, 1995)... A dimensão emocional aplicada ao bem-estar animal recebeu grande sucesso público graças à famosa e autoproclamada autista Temple Grandin (Grandin & Johnson 2009)⁵. Os trabalhos de Alain Boissy (Boissy, Manteuffel,

⁴ Ver por exemplo Ridgway, Carder, Jeffries & Todd (2012) relatando uma imitação espontânea da voz humana por uma baleia branca.

⁵ Confessamos ter muitas reticências em relação a essa abordagem sob o ângulo de patologias mentais. Mas pior ainda é quando se comparam as “idades mentais”.

Jensen, Moe, Spruijt, Keeling, Winckler, Forkman, Dimitrov, Langbein, Bakken, Veissier & Aubert 2007; Boissy, Pham-Delegue & Baudoin 2009; Désiré, Boissy & Veissier 2002) foram pioneiros na França. Desde então, um falso pudor tendeu a deixar lugar a uma verdadeira curiosidade pelas emoções positivas (Yeates & Main 2008; Reimert, Bolhuis, Kemp & Rodenburg 2013) mas também por emoções mais complexas, como a depressão (Fureix, Beaulieu, Argaud, Rochais, Quinton, Henry, Hausberger & Mason 2015).

Esses estudos são fortalecidos pelos avanços da neuropsicologia, psicologia cognitiva e neurobiologia, particularmente as obras de Damasio (1995) sobre o papel das emoções na cognição; as de Phelps & LeDoux (2005) sobre o duplo tratamento cerebral das emoções como o medo, e as de Rizzolatti & Sinigaglia (2006) sobre os neurônios-espelhos. A aplicação à cognição animal foi fecunda, particularmente sobre a vinculação (*attachment*) - Prato-Previde, Custance, Spiezio & Sabatini 2003; Leboucher 2012) e a empatia (Servais 2004; Pierce 2008; De Waal 2010). Outros pesquisadores, como Tomasello, Call & Hare (2003) ou Penn & Povinelli (2007), insistem em demonstrar que os animais, incluso os chimpanzés, não têm, “nem de longe”, uma Teoria da Mente. Uma anedota contada por Fentress (2000) vai contra essas afirmações peremptórias: um lobo em cativeiro discriminou um ato malevolente – imperdoável - de outro similar, mas involuntário, que logo merecia indulgência. A capacidade de enxergar a intencionalidade conforta a hipótese de que esse lobo tinha uma teoria da mente. Exemplos similares são numerosos entre os corvos (Heinrich 1999), e anedotas contadas por criadores de bovinos também vão neste sentido (Young 2003; Porcher & Despret 2007). As provas de comportamentos e reações fundadas na empatia, ou seja na capacidade de adotar o ponto de vista e ler as intenções de outrem, se acumulam e tendem a desqualificar os dispositivos experimentais da etologia behaviorista.

Convergências conceituais

No livro *Dos Animais e dos Homens: Digressões pelos seus mundos próprios*, seguido por *Doutrina do significado*, Jakob von Uexküll (1982 [1934]) recusa a ideia de um animal reduzido a um mecanismo, que responde a estímulos por reações. Tomando como primeiro exemplo o carrapato, ele mostra como o seu mundo inclui o que faz sentido para ele no seu meio. Esta ideia de *Umwelt* “mundo ao redor” ou “meio”, atribui a cada animal, inclusive o humano, um “mundo próprio”⁶. O conjunto dos elementos pertinentes, ou potencialmente pertinentes, do mundo de cada espécie, foi denominado “*affordances*” par Gibson (1979). O psicólogo D.A. Norman (1988) adotou este termo para a psicologia humana, definindo-o da seguinte forma: “*I believe that affordances result from the mental interpretation of things, based on our past knowledge and experience applied to our perception of the things about us.*” Esta definição é importante pois propõe 1) que as *affordances* não são sinais potenciais, e sim os sinais percebidos; 2) que esta percepção não se limita a mobilizar os sentidos (visão, olfação...) mas já constitui um processo interpretativo ligado a experiência do sujeito.

A ideia de que todos os animais são dotados de sensibilidade, e que eles interpretam o mundo e agem em consequência, traz a questão da herança deixada por Von Uexküll tanto para a etologia quanto para a antropologia. A hipótese de uma continuidade do reino animal já estava presente

⁶ Araújo (2007: 14) distingue “uma ‘racional subjetiva’ versus uma ‘fenomênica objetiva’: entre um mundo de dentro para fora (*Umwelt*) e um outro de fora para dentro (*Innenwelt*)”.

na primeira monografia animal digna deste nome, a do antropólogo Lewis Henri Morgan (1868). No seu estudo sobre a vida e as obras do castor americano, ele atribui um princípio mental comum aos humanos e não humanos. Para Charles Darwin (2013) [1877], esta continuidade mental comum podia ser discernida através da expressão das emoções, inteligíveis de uma espécie a outra, asserção conhecida empiricamente por todos que trabalham junto com animais, e recentemente confirmado para os cavalos (Smith, Proops, Grounds, Wathan & McComb 2016).

Estas premissas formam matéria para debate: qual é o valor heurístico desses “mundos”? Será hermético o meio percebido por um indivíduo? Ou será, ao contrário, compartilhável pela sociedade formada pelos membros do grupo, ou seja, transformado em representações comuns, próprias das espécies sociais? As sociedades não descobrem o mundo geração após geração: elas são perpetuadas pela reprodução social. Mas como serão estes saberes e representações - o que chamamos de cultura - transmitidos sem palavras?

A hipótese que vamos desenvolver postula evidentemente que sim: estas representações são compartilháveis não só através da linguagem (o que reduziria o campo de investigação à espécie humana) mas também pela expressão das emoções.

Antropologia e etologia

Através da observação das sociedades animais, a etologia procura entender a vantagem evolutiva dos comportamentos observados; ela repousa então primeiramente sobre a psicologia dos indivíduos. A partir destes dados individuais, às vezes obtidos experimentalmente (em termos de teoria do espírito, de escolha preferencial, de rejeição), os etólogos inferem comportamentos específicos, válidos, portanto, para todos os membros da espécie.

A abordagem dos antropólogos é outra. Falamos de “ponto de vista do indígena” (Malinowski 1989 [1922]) ou de “ponto de vista êmico”, para designar o conjunto das representações que singularizam cada grupo humano. As sociedades humanas produzem os mundos que as cercam, cada uma a sua maneira, em função dos seus próprios quadros de interpretação. Este é o postulado fundamental da etnologia: é possível apreender estes sistemas de representações, ressaltando assim a diversidade das sociedades humanas. Esta análise implica uma imersão, uma observação participante, graças ao processo de “descentramento” (“*décentrement*”, nas palavras de Lévi-Straus). Assim o antropólogo se impregna do seu objeto e consegue compartilhar, numa certa medida, o ponto de vista das populações estudadas, sem perder sua distância crítica. A questão dos mundos da representação (ou cosmologias) e dos meios de os apreender está no coração da disciplina antropológica, razão pela qual se afasta da psicologia.

Os sistemas de normas, de valores, de classificação, de crenças, são produzidos socialmente. Eles constituem sistemas dinâmicos; uma cultura, como a definimos hoje, é muito mais um esquema de leitura ou interpretação, filtrando as experiências e dando-lhes significações. A expressão das emoções é central nesta capacidade de partilhar, como assinalava Halbwachs (1972), mostrando que esta expressão se diferenciava de uma cultura a outra, e que existiam codificações atribuídas culturalmente a certas emoções. Trata-se das emoções ditas “secundárias”, tais quais definidas por Faucher (1999), ou seja, aquelas que assumem uma dimensão moral: vergonha, inveja, ciúme,

amizade e amor (esta lista não é exaustiva, pois quem sabe se outras espécies não possuem emoções desconhecidas?).

É precisamente porque as emoções são expressas que elas são apreensíveis por um observador externo. Postulamos que é possível alcançar o “ponto de vista do animal”, ou seja, a maneira como ele interpreta e categoriza o mundo num sistema próprio da sociedade à qual ele pertence. Esses significados são o objeto da “zoosemiótica”, que Sebeok & Ramsay (1969), definiram como produção e interpretação do mundo pelos seres sensíveis, inclusive na sua dimensão social; daí deriva a capacidade de codificar e decodificar as emoções, quando estas são relevantes socialmente (destinadas a serem compreendidas). É através deste prisma que podemos alcançar 1) os sistemas de classificação ou categorização (Durkheim & Mauss 1968 [1903]); 2) as regras tácitas que regem as relações dos indivíduos entre eles – gênero, idade, posição social, assim como o amor próprio (Goffman 1959, 1967); 3) a maneira como as regras coletivas podem ser infringidas ou perturbadas por incompetências comportamentais (Damasio 1995; Laplane 2005). Estes três aspectos são observáveis a olho nu, no campo, e podem ser confortados por milhares de vídeos postados no YouTube e DailyMotion. Eles só precisam ser sistematizados, seguindo os exemplos a seguir.

Modos de classificação como expressão da organização social

Em 1903, Durkheim e Mauss publicaram um ensaio, intitulado “De algumas formas primitivas de classificação”, no qual os autores se interessam à maneira como se constroem os sistemas de classificação, designando a classificação social como base para toda classificação ulterior:

A sociedade não foi simplesmente um modelo de acordo com o qual o pensamento classificatório teria trabalhado; foram os próprios quadros da sociedade que serviram de quadros ao sistema. As primeiras categorias lógicas foram categorias sociais; as primeiras classes de coisas foram classes de homens nas quais as coisas foram integradas. Foi porque os homens estavam agrupados e se concebiam a si mesmo sob a forma de grupos, que agruparam idealmente os outros seres, e as duas modalidades de agrupamento começaram por se confundir a ponto de serem indistintas. [...] Assim, a hierarquia lógica não é senão outro aspecto da hierarquia social e a unidade do conhecimento não é outra coisa senão a própria unidade da coletividade, estendida ao universo. (Rodrigues, 1984: 198-199).

Este raciocínio nos permite estender a noção de *Umwelt* à organização social: o grupo seria, ele também, um pleno agente no ajuste das condutas e na percepção do mundo. Exemplos tirados da antropologia são ilustrativos: é o caso dos Nuer para quem uma distância no parentesco equivale a uma distância no espaço (Evans-Pritchard 1940); a mesma coisa acontece com os Kayapó (De Robert & Laques 2003). Entender a organização social de dado grupo nos permitiria – é nossa hipótese de trabalho – inferir a maneira como o mundo é percebido e ordenado pelos indivíduos que o compõem. Para chegar a tal objetivo – entender como não humanos se organizam e classificam os elementos do seu mundo, é preciso observar as reações emocionais (ou ausência de reação) suscitadas por uma dada situação.

Dois exemplos vão nos servir de ilustração.

O primeiro exemplo é tirado de um campo efetuado por nós numa manada de vacas “Blondes d’Aquitaine”, gado de corte (Kohler 2012a, 2012b). O touro, chamado Basilic, não reagia quando eu evoluía dentro da manada, mas sim quando eu me instalava ao pé de um carvalho – única árvore do pasto - profundamente marcado pelos chifres dele. Como ele sempre me afugentava de debaixo desta árvore, pedi ao criador que ficasse também debaixo dela: o touro não reagiu. Deste fato podemos deduzir que

- 1) Basilic distinguia várias classes de humanos;
- 2) Basilic considerava a árvore como “seu bem” ou propriedade. As vacas não eram abrangidas porque todas estavam grávidas. Em outro pasto, onde evoluía com vacas recém paridas, o touro me ameaçava, protegendo a manada com muita agressividade;
- 3) o que fazia reagir emocionalmente Basilic à minha presença ao pé do carvalho era o caráter saliente *gênero/sexo masculino* (Kreutzer 2012). Logo, este caráter transcendia a barreira específica, suscitando a cólera ou a inquietação.⁷ Quando estávamos sozinhos debaixo da árvore, sua atitude era imponente, mas tímida (ver Figura 1). Quando chovia, toda a manada se refugiava debaixo do carvalho; a reação do touro era muito mais agressiva, e até fingia me investir.

O segundo exemplo nos vem da experiência levada por Shaun Ellis (2009) numa família de lobos, com a qual permaneceu seis meses. Lá, exercia o ofício de babá, devido a suas fracas aptidões para a caça em alcateia. Shaun Ellis insiste no fato que sua integração entre os lobos – manifestada por uma ausência de reação agressiva - residia na sua perfeita imitação do comportamento lupino, não só em termos de gestual, mas também em termos olfativos. Segundo Ellis, os lobos consideravam-no como um lobo de baixo nível (Ω ou equivalente). Ellis insiste em referir-se à teoria em voga nos anos 1980, segundo a qual o cão doméstico consideraria o dono como o chefe da alcateia, um « macho alpha », atribuindo aos canídeos uma hierarquia social implacável, apenas limitada pelo número de letras no alfabeto grego. Mech (1999: 1198) criticou essa teoria nesses termos:

Calling a wolf an alpha is usually no more appropriate than referring to a human parent or a doe deer as an alpha. Any parent is dominant to its young offspring, so “alpha” adds no information. Why not refer to an alpha female as the female parent, the breeding female, the matriarch, or simply the mother? Such a designation emphasizes not the animal’s dominant status, which is trivial information, but its role as pack progenitor, which is critical information.

Parece pouco provável que a confusão sugerida por Ellis, baseada em teorias hoje ultrapassadas, tenha sido possível no espírito dos lobos, conhecedores dos humanos. Sugerimos que uma posição

⁷ Esta última hipótese merece ser discutida através de uma “meta-hipótese”. A anedota do touro com a árvore foi muitas vezes comentada como tendo “outras interpretações possíveis” por leitores que não assistiram à cena. Ora, quando Philippe Descola, em *Les Lances du crépuscule* (Descola 1993), descreve um indivíduo com um ar “preocupado”, e logo depois fala em “gritos de alegria” das crianças, ninguém se atreveria a opor-lhe que outras interpretações são possíveis... Isso porque, sendo humano, Descola é suposto entender as emoções dos seus semelhantes. A minha interpretação da reação do touro repousa na familiaridade adquirida após três meses dentro da manada, e apesar de subjetiva – obviamente – considero ela como a mais plausível. Já observei uma cabra que tinha aversão para as mulheres, qualquer que seja sua idade e aparência.



Figura 1. O touro Basilic tenta me afastar da árvore. Como estamos sozinhos, sua postura é tímida

social pode transcender as barreiras específicas, do mesmo modo que um cachorro, numa casa, pode preencher as funções de vigilante, de babá, de boneca, de amigo, etc., sem deixar de ser um cachorro. Essas funções (dever-se-ia dizer “papal”) não são determinadas, mas existem “a oco” na organização da casa, considerada como micro sociedade, como numa família de lobos.

Outras observações seriam necessárias, sobre outras espécies, para confirmar que as espécies sociais classificam os seres de maneira mais complexa do que “lobo/não lobo”, “bovino/não bovino”. Assim, na sua tese, Cinthia Moreira de Carvalho Kagan (2015) estudou a relação dos índios Pitaguary do Ceará com os cachorros deles. A particularidade desta relação é que os cachorros são, por um lado, muito apreciados e considerados, e por outro, perfeitamente livres de escolher outra casa se quiserem mudar-se. Daí em diante, o cachorro se apropria a casa e seus moradores, incluindo os humanos, os gatos, as galinhas e os patos, e os urubus, cobras, e outros animais silvestres adotados. Torna-se um cachorro “da casa” junto com os outros cachorros do lar, que atacam todas pessoas ou animais de fora. Kagan propõe falar em “cachorros de dentro” e “de fora”, para sugerir logo depois que este “dentro” pode abranger, segundo as circunstâncias, as casas vizinhas contra cachorros de mais fora ainda. Esta tese ilustra o que Dominique Lestel (2007) chama de “sociedade híbrida”: uma comunidade onde são incluídos não apenas os cachorros e humanos da casa, mas todos os bichos convivendo no lar; o território a defender estende-se ao entorno da casa, mas pode esticar-se para incluir outras casas e outras matilhas. Ou seja, não se

trata apenas de um “dentro” e de um “fora”, mas também de um “nós/nosso”, pensado como um coletivo multiespecífico.

Sugerimos, a partir desses exemplos que as classificações sociais específicas são provavelmente mais sutis do que simples hierarquias. Identificam funções, compatibilidades, semelhanças, transversalidades. Podem traduzir classificações transgressivas em situação de contato prolongado entre várias espécies, como vimos no parágrafo anterior, e como era o caso da chimpanzé Viki que classificou sua foto junto com as dos experimentadores, e não com os membros da sua própria família (Anderson 2000). A conclusão é que existem discriminações específicas ou genéricas (eu pertencço à espécie x, ao gênero y) mas elas são flexíveis e não herméticas. E muito provavelmente existem também classificações trans-específicas, como a classificação de identidade, gênero ou idade.

Saber-viver em sociedade: os ritos de interação

A sociologia da vida cotidiana iniciada por Erving Goffman (1967) é das mais férteis quando não existem rituais institucionalizados observáveis, mas apenas “ritos de interação”, ou seja, unidades comportamentais que têm lugar “numa presença conjunta e por causa desta presença conjunta”. Os fatos observados são os olhares, os gestos, as posturas, e enunciados verbais circunstanciais. Inspirado tanto por Durkheim – segundo o qual o coletivo impõe uma pressão normativa sobre os indivíduos – como pela etologia dos comportamentos estereotipados, Goffman afirma que as ações de diversas pessoas em presença respondem a regras sintáticas – ou, melhor, que a vida social é regida por uma sintaxe. Entre os conceitos explorados por Goffman, encontram-se “a face” (mantida ou perdida), a “figura” (boa ou má), a compostura, a deferência, e finalmente o embaraço. As situações da vida cotidiana mobilizam um ou vários desses conceitos, que giram em torno da autoestima (ou amor próprio), a imagem que um indivíduo tem de si e quer manter face a outrem. Graças a esta abordagem, podemos explorar a mecânica das interações considerando elas como uma linguagem constituída por “olhares, gestos, posturas e enunciados”, como definida por Goffman⁸.

Entre as situações mais observadas, encontramos o caso dos cachorros em posição de jogo (parte anterior reclinada, posterior erguido, rabo batendo e língua por fora – Byers 1998) e as saudações entre grupos familiares de elefantes, quando reunidos (Moss 1988; Poole 1996): gritos agudos, rabo e orelhas batendo, passo acelerado, corridas curtas, tromba erguida, etc., saudações que podem durar dezenas de minutos. Entre os rituais mais complicados, obviamente, encontram-se os acasalamentos entre muitos pássaros e aves, que mereciam um artigo separado.

Ora, quem quiser falar em “sintaxe” deve comprovar que existem articulações de gestos estandardizados – seja porque o indivíduo concatena várias unidades mínimas (sintagmas) em presença de outro, seja porque dois indivíduos ou mais respondem ao sintagma do outro, em forma de diálogo.

O exemplo do convite ao jogo proporciona outros exemplos, além dos citados (Burghardt 2005).

⁸ Os enunciados encontram-se, além dos pássaros (ver por exemplo Bloomfield, Phillmore, Weisman & Sturdy 2005; Giret, Albert, Nagle, Kreutzer & Bovet 2012), nos cetáceos, amplamente estudados (Garland, Goldizen, Rekdahl, Constantine, Garrigue, Hauser, Poole, Robbins & Noad 2011; King, Sayigh, Wells, Fellner & Janik 2013; Janik & Sayigh 2013).

Quando um gato quer brincar de atacar um semelhante ou um ser maior que ele, procede geralmente em dois tempos: primeiro, agacha-se em postura de ataque, agitando o rabo e pisoteando o chão com as patas traseiras; segundo, lança-se sobre o companheiro de jogo, adotando desta vez a postura de defesa, de lado, arqueado, com o pelo eriçado. A diferença com a verdadeira defesa é que o gato, às vezes, dá pulinhos nesta mesma posição. O mesmo pode ser observado entre as cabras, misturando dois sinais contraditórios: levantam-se nas patas traseiras e/ou atacam com a cabeça inclinada, mas isto é feito agitando velozmente o rabo. Muitos animais, especialmente mamíferos, partilham esta manifestação.

Em ambos os casos, o convite ao jogo traduz-se pela combinação de dois sintagmas. No caso do gato, trata-se da sucessão de postura de ataque e de defesa; no caso da cabra, uma postura de ataque junto com um sinal de bom humor. Nestes casos, o jogo expressa-se através da neutralização mútua dos dois sintagmas, o que, entre as figuras de estilo, se chama “epanortosis”, e em psicologia, uma injunção contraditória. Esta possui duas faces: as emoções sentidas pelo iniciador e a descodificação pelo parceiro (gato, humano ou outro), que responde de maneira adequada.

A sintaxe da hostilidade ou intimidação repousa sobre este mesmo sintagma do ataque. Trata-se de uma simulação de ataque, um sintagma breve, oposto ao sintagma longo da verdadeira agressão. Esta interação tem esta particularidade de ser inteligível de espécie a espécie, ao menos quando são familiares uma com a outra. Este código é tão universal que até os répteis o utilizam.

Mais interessante é a interação entre presa potencial e predador igualmente potencial. Nas palavras de Holstun Lopez (1978: 58), “it appears that prey selection is something both animals play a role in”. E explicita:

An intense stare is frequently used by wolves to communicate with each other, and wolves also tend to engage strangers – wolf and human – in stares. I think what transpires in those moments of staring is an exchange of information between predator and prey that either triggers a chase or defuses the hunt right there. I call this exchange the conversation of death [...]. (Holstun Lopez 1978: 62).

Esta “conversa da morte” pode assumir outro aspecto. É o caso quando uma gazela “dança” frente ao predador agachado, leão ou gato-pardo. Em ambos os casos, a presa responde à postura do predador de maneira voluntariamente inadequada, o que num certo sentido “acaba essa conversa”. Esta cena, descrita entre outros por Zahavi & Zahavi (1999) ilustra, segundo os autores, o princípio da desvantagem (*handicap principle*) observado pelos autores no sul de Israel num passeriforme, *Turdoides squamiceps*. Este passarinho desafia os predadores, qualquer que seja seu tamanho, com danças e gritos, o mais perto deles quanto é possível. De acordo com os autores, esta dança é dirigida aos outros membros do grupo: tratar-se-ia de mostrar sua coragem apesar da desvantagem, aumentando o prestígio social do atrevido. Esta explicação pode ser suficiente, mas no caso da gazela, esta dança muitas vezes produz-se longe dos olhares do grupo. Esta interação, de fato, pode contar com dois, três, ou múltiplos participantes. A gazela, como o passarinho, entra num palco onde o grupo está no balcão e o predador na orquestra. A dança será percebida

como coragem, e não como temeridade, somente se a emoção subjacente for o medo, e se neste duelo o predador “perder a face”.

O que ganha um indivíduo, além, é claro, do famigerado sucesso reprodutivo? Sugerimos que ele ganha muito em reforçando sua autoestima, ou seja, seu amor próprio.

A existência de amor próprio fora dos humanos é difícil de comprovar, senão de maneira negativa, pela expressão do vexame, da vergonha, ou outro sentimento moral a ser explorado. O problema é que a vergonha muitas vezes expressa-se através da dissimulação: finge-se não ter vergonha, porque “nada” aconteceu, ou seja, faz-se “boa figura”. Na literatura, encontramos um exemplo contado por Marc Hauser (2000: 200): um macaco rhesus macho, após a copulação, se afasta da fêmea e cai. Assim descreve a cena o autor:

With head held high, and eyes gazing upward, he walked off, stiff-legged and confident, as if thinking: “Damn, I’m good”. Not more than ten feet away [...], he marched straight into a ditch that he’d failed to notice. He tumbled and landed heavily on his side. Quickly he scanned the scene. Was anyone watching? Apparently no one else was around.

O autor conclui que a atitude era tipicamente a de um macho humano receoso do ridículo, sensível, logo, à sua própria imagem.

Finalmente, esses ritos de interação se assemelham a uma linguagem: podem ser aprendidos e imitados. Observei por exemplo um cachorro que, tendo observado que sorriamos para saudá-lo, passou a imitar o sorriso humano, arregaçando o focinho: ele tinha identificado o sorriso como o rito adequado aos humanos. Outro exemplo encontra-se numa vídeo postada em YouTube, intitulada, à moda da casa, “Os adeus emocionantes de um chimpanzé a Jane Goodall”. Na verdade, trata-se da visita da primatóloga num santuário de bonobôs, com os quais ela não é tão familiar. Ao despedir-se dela, uma fêmea bonobô mostra-lhe o posterior para que o toque, como se faz entre eles. Jane Goodall não entende a postura e abre os braços; a fêmea espera alguns segundos, e logo volta-se para a pesquisadora e a abraça, parecendo entender que a humana não conhecia os códigos bonobôs.

Não queremos multiplicar os exemplos, muitas vezes sutis por serem anedotas ligadas a sub-reptícias mudanças de compostura, cenas difíceis de observar. O que quisemos ilustrar é que o comportamento num grupo social é regido por códigos de conduta em público; trata-se não só de manter uma boa figura, mas também construir sua própria personagem, pelo bem do amor próprio. Além disso, concordando com Goffman, as interações são regidas por uma sintaxe, legível às vezes de uma espécie para outra. Falar em “sintaxe” significa que existem sintagmas, ou unidades sintáticas, que se articulam num eixo sintagmático (Seyfarth & Cheney 2003). O agenciamento dessas unidades é que comporta o significado das interações (Boissy, Aubert, Désiré, Greiveldinger, Delval & Veissier 2011). Essas unidades não são palavras: são emoções codificadas, a tal ponto que, como acontece com os humanos, o código pode servir a expressar uma emoção não sentida.

Normas sociais: adequação ou inadequação das expressões emocionais

Num recente livro, o sociólogo Jean-Michel Le Bot (2010) propôs uma abordagem clínica do vínculo social, pelo estudo das patologias mentais que o abalam ou destroem. De fato, a existência de uma norma social pode ser comprovada pelas reações emocionais provocadas por sua ruptura – e até por seu restabelecimento, como mostrou Frans de Waal (1992) no caso da reconciliação

entre os primatas. O papel das emoções na capacidade de escolher uma conduta adequada foi sublinhado por Damasio (1995). Segundo ele, sem auto-percepção e avaliação emotiva dos contextos, não existe o que chamamos de “razão”. A hipótese de Damasio se baseia, em parte, no caso famoso de Phineas Gage (1823-1860), empregado na construção de caminhos de ferro, cujo lóbulo frontal esquerdo foi perfurado por uma vara de ferro. O acidente, em aparência, não afetou sua capacidade de falar e calcular, mas Gage tinha perdido toda competência social. Descobriu-se décadas depois que esta parte do cérebro governava as emoções secundárias e a empatia, o que tornara o paciente num pária, grosseiro e desajeitado. A empatia, como o mostraram Rizzolatti & Sinigaglia (2006), repousa na existência de neurônios chamados de “espelho”, capazes de refletir os sentimentos de outrem: são imprescindíveis para manter relações sociais, especialmente na relação mãe/filho.

Ora, outro exemplo clínico vem confirmar que as competências sociais não são ligadas apenas à capacidade de formular enunciados. Se não houver adequação entre o contexto emocional e o sujeito, não há interação ritual. Ao oposto do caso de Gage, existe o exemplo de Susan Wiley, alias Genie, nascida em 1957. O caso é conhecido como o da “menina selvagem de Los Angeles”. Genie viveu até aos treze anos num subsolo, onde seu pai a atava numa cadeira durante o dia, e numa cama à noite, sem jamais dirigir-lhe a palavra. Costumava apavorá-la aproximando-se de supetão, para em seguida ladrar loucamente no ouvido dela. Genie foi recolhida num centro de pesquisa, onde estudaram sua competência linguística, já que ela nunca tinha pronunciado uma palavra (Curtiss 1977). Ela demorou muito em adquirir poucas habilidades. No entanto, o mais relevante neste caso é que Genie vivia à flor da pele, capaz de entender as situações emocionais, de criar vínculos fortes com as pessoas, e suscitar carinho, afeto e até amor nas pessoas que a estudavam (Rymer 1994).

Estes dois casos ilustram um paradoxo. Tendem a mostrar que a incompetência linguística, entre os humanos, é menos prejudicial do que a falta de empatia. Genie sabia dominar as interações graças a sua sensibilidade. Gage suscitava aversão por sua total ausência de “decência” e “compostura”, criando embaraço e rejeição. Casos similares são expostos pelo neuropsicólogo Dominique Laplane (2005), opondo os casos de afasia (perda temporária da palavra) aos de perda dos sentimentos morais (ou emoções secundárias) seguindo um traumatismo craniano.

Esta apresentação era necessária para expor o valor desta abordagem da sociabilidade animal. Casos de agressão, de rejeição, de afastamento, podem ser apreendidos sob o ângulo de quebra de decoro, enquanto as manifestações emocionais fora da norma podem provocar sentimentos de carinho e proteção. Estas manifestações são normais entre as crias, razão pela qual têm tratamento privilegiado. Mas adultos podem manifestar um comportamento idêntico, como os gatos domésticos que escravizam seus donos graças à neotenia física (Little 2012) e comportamental (Bradshaw, Casey & Brown 2012).

Muitos casos de incompetência social foram descritos entre os babuínos. Os observadores geralmente consideram esses como sendo a norma de conduta. Por outro lado, Strum & Latour (1987) discutem esses casos, pois descrevem as sociedades babuínas como “mônadas”, ou seja, reconfiguração perpétua das unidades sociais. Pensamos, pelo contrário, que muitas cenas descritas mas não analisadas (porque são observadas por behavioristas) remetem à essas normas sociais.

Existem tradições nos grupos animais, não só em termos de técnicas, mas também pela simples reprodução social, assim como entre os humanos. É assim que entre os chimpanzés e

babuínos-sagrados (*P. cynocephalus hamadryas*), os machos ficam-se no grupo onde nasceram, enquanto é o contrário entre os bonobôs e babuínos-anúbis (*P. c. anubis*). Como toda regra social, esta pode ser infringida, é claro, mas a tendência é esta (Smuts 1985; Kummer 1995). Esta transferência exige uma adaptação e inteligência do novo grupo; um exemplo extremo é o caso de fêmeas anúbis capturadas por machos sagrados: em vinte minutos, segundo Kummer, a fêmea se conforma à atitude exigida pelo macho da outra espécie, aceitando integrar um harem, instituição que não existe entre os anúbis. Trata-se particularmente de obedecer aos olhares imperativos, acompanhados da mímica “vem cá” (*come-hither face*).

Mas o ponto essencial é que essas normas não são inatas: muitas repousam nos sentimentos morais, a capacidade em adotar a atitude certa, respondendo a uma emoção por uma expressão adequada. O interessante é que Kummer descreve essas cenas sem prestar-lhes muita atenção. Sua doutrina é que os comportamentos são ditados pela seleção natural, não querendo considerar que as normas, instauradas pela tradição ou por acordo tácito, podem resultar de evoluções arbitrárias. A atitude de Kummer é até surpreendente: rechaça cenas emocionantes por serem anedotas, mas afirma o caráter genético dos comportamentos baseando-se em cenas não menos anedóticas.

No entanto, o que descreve contradiz esta posição (e há muitas contradições no relato dele). Assim como a expressão da perplexidade, traduzida pelo gesto de esfregar o nariz em círculos (*circle-wiping*). Kummer explica que este gesto se torna cada vez mais frequente quando o babuíno chega à adolescência, e descobre que muitas atitudes já não são toleradas pelos adultos:

He becomes unsure about more and more kind of behaviors, not knowing who will tolerate them or not under what circumstances. A conflict arises between desires and expectations of punishment, and this [...] suppresses many impulses. (Kummer 1995: 28)

Barbara Smuts (1985: 210-211) parte do princípio contrário: os babuínos são governados por emoções. Focaliza-se na amizade entre machos e fêmeas, mas dedica um capítulo às outras emoções, negativas como positivas (ciúme, carinho, confiança, dor ou luto). A propósito dos “machos imigrantes”, Smuts expõe vários casos de integrações malsucedidas, por ser o macho grosseiro e desajeitado. É o caso de Ian, macho de 10 anos:

Ian [...] had great difficulty in establishing relationships with females. His tentative approaches almost invariably provoked alarm: the females would geck, fear-grin, raise their tails, and prepare to flee. [...] Ian [...] seemed to lack entirely the social skills necessary to placate nervous females. When a female showed alarm, he would continue his approach, and when she turned to flee, he would chase her.

Smuts, para confirmar seu ponto, dá exemplos de machos delicados que em breve tecem uma rede de amigas femininas. O estudo dela tende a renovar o olhar sobre as sociedades babuínas, geralmente descritas como violentas e desorganizadas, relatando com muita complacência estupros, violências gratuitas, infanticídios. Tais descrições colocam uma questão central: quem aceitaria viver numa sociedade sem fé nem lei? Viver em sociedade traz vantagens, porquanto sabemos nos comportar (Sussman, Garber & Cheverud 2005). Quando a vida em sociedade equivale a

uma histéria permanente, a sociedade desmorona. Ora, a estabilidade das sociedades babuínas (os grupos permanecem mesmo quando membros se afastam e outros se integram) comprova que existe uma “normalidade social”. Estudiosos como Kummer (1995) e Sapolsky (2007) se focalizaram nos casos limites, fora do normal, sem explicitar o porquê desse viés, e sem propor alternativas.

Conclusão

Postular que existem normas e sociais e representações coletivas é o primeiro passo para estudá-las: é quase tautológico, mas verdade. Para se manter, uma sociedade necessita, como explicava Durkheim (1912), uma pressão coletiva que se exerce sobre os indivíduos de maneira sub-reptícia. A vida cotidiana é regida por tradições legadas pela própria reprodução social. Focalizar-se em casos limites, certamente mais espetaculares do que observar vacas ruminando tranquilamente, nos proíbe penetrar na intimidade dos grupos. Uma abordagem antropológica, buscando entender as dinâmicas, leis ou estruturas regendo a sociedade estudada, abre um campo de investigação amplo, nem que seja porque nos obrigaria a reler com novo olhar muitos inquéritos etológicos. Shaun Ellis (2009), por exemplo, não foi aceito pelos lobos porque pensavam que o era, mas porque ele se conformava às regras, encontrando assim seu lugar na matilha.

Aprender essas normas pode ser tão difícil e sutil do que entender os códigos da conversa dos aristocratas da *vieille école*, especialmente no como comportar-se à mesa (aliás, nenhum aristocrata poderia explicar as origens e razões de tais códigos).

Neste artigo, quisemos sugerir pistas. Tais pistas são focalizações em detalhes que nos livram, *indiretamente*, indícios sobre às representações coletivas de sociedades animais singulares. É o caso dos ritos de interação, que mostram a sintaxe comportamental que facilita os contatos cotidianos. Também é o caso dos sistemas de classificação, observáveis através de reações individuais ou coletivas. Em todos os casos, a unidade a ser observada é a expressão das emoções, que, justamente por serem exprimíveis, descodificáveis, provam sua relevância social.

Iremos um passo além nesta revista de conceitos antropológicos aplicáveis a sociedades não-humanas. Invitamos os pesquisadores de ciências sociais e humanas a despregar a mesma audácia do que os etólogos nesses quinze últimos anos. Para o estudo dos não humanos, precisa-se generalizar o princípio de parcimônia às avessas: não reduzir à genética ou a estratégias evolutivas comportamentos que comportam, justamente, uma parte de fantasia, de criatividade, de imprevisibilidade. Propomos aceitar a ideia que as sociedades, os grupos, têm suas lógicas e especificidades, nem que seja porque isso torna os relatos etológicos mais empolgantes e inesperados – muitas vezes, infelizmente, o culpado continua sendo o mordomo, ou seja, o sucesso reprodutivo.

Para livrar-nos desta timidez hermenêutica, as anedotas e as individualidades fora do comum devem ser tomadas em conta, assim como Mozart é considerado como expressão do potencial humano, apesar de ele ser um entre bilhões de nós. Quanto ao falso pudor que consiste em salientar o “perigo do antropomorfismo”, não passa de uma estratégia de denegação permanente da subjetividade dos animais, adotada por etólogos que se auto-censuram, ou pelos antropólogos que defendem a “exceção humana” (Schaeffer 2007). Sabemos e sentimos, graças à intimidade adquirida ao longo do campo, que nossas impressões são justas, por sermos dotados de empatia e dos mesmos sentimentos morais exigidos pela vida em sociedade.

Referências

- ALLEN, Colin; BEKOFF, Marc. 1999. *Species of mind: the philosophy and biology of cognitive ethology*. Cambridge: MIT Press.
- ANDERSON, David J.; ADOLPHS, Ralph. 2014. "A framework for studying emotions across species". *Cell*, 157(1):187-200.
- ANDERSON, James R. 2000. "Primates and representations of self". In: J. Fagot (ed.), *Picture perception in animals*. Hove: Psychology Press. pp. 373-396.
- ARAÚJO, Eduardo F. 2007. "A teoria da Umwelt de Jakob von Uexküll: apresentação". *Galáxia*, 4(7):13-17.
- BARATAY, Eric. 2003. *Et l'homme créa l'animal: histoire d'une condition*. Paris: Odile Jacob.
- _____. 2012. "Pour une histoire éthologique et une éthologie historique". *Etudes Rurales*, 189(1):91-106.
- BATES, Lucy A.; BYRNE, Richard W. 2007. "Creative or created: using anecdotes to investigate animal cognition". *Methods* 42:12-21
- BEKOFF, Marc. 2000a. Animal emotions: exploring passionate natures: we are not alone. *BioScience*, 50(10):861-870.
- _____. (ed.). 2000b. *The smile of a dolphin*. New York: Discovery Books.
- _____. 2007. *The emotional lives of animals: a leading scientist explores animal joy, sorrow, and empathy-and why they matter*. Novato: New World Library.
- BEKOFF, Marc; PIERCE, Jessica. 2009. *Wild justice: the moral lives of animals*. Chicago: University of Chicago Press.
- BLOOMFIELD, Laurie L.; PHILLMORE, Leslie S.; WEISMAN, Ronald G.; STURDY, Christopher B. 2005. "Note types and coding in parid vocalizations. III: the chick-a-dee call of the Carolina chickadee (*Parus carolinensis*)". *Canadian Journal of Zoology*, 83(6):820-833.
- BOISSY Alain; AUBERT Arnaud; DÉSIÉ Lara; GREIVELDINGER Lucile; DELVAL Eric; VEISSIER Isabelle. 2011. "Cognitive sciences to relate ear postures to emotions in sheep". *Animal Welfare*, 20:47-56.
- BOISSY Alain; PHAM-DELEGUE, Minh-Hà; BAUDOIN, Claude. 2009. *Ethologie appliquée: comportements animaux et humains, questions de société*. Versailles: Editions Quae. pp. 67-78.
- BOISSY, Alain; MANTEUFFEL, Gerhard; JENSEN, Margit B.; MOE, Randi O.; SPRUIJT, Berry; KEELING, Linda J.; WINCKLER, Christoph; FORKMAN, Björn; DIMITROV, Ivan; LANGBEIN, Jan; BAKKEN, Morten; VEISSIER, Isabelle; AUBERT, A Arnaud. 2007. "Assessment of positive emotions in animals to improve their welfare". *Physiology & Behavior*, 92(3):375-397.
- BOVET, Dalila. 2012. "Peut-on étudier la morale chez les animaux?" *Etudes Rurales*, 189:57-73.

BRADSHAW, John W.; CASEY, Rachel A.; BROWN, Sarah L. 2012. *The behaviour of the domestic cat*. Boston: Cabi.

BURGAT, Florence. 1996. *Animal, mon prochain*. Paris: Odile Jacob.

BURGHARDT, Gordon M. 2005. *The genesis of animal play: testing the limits*. Cambridge: Mit Press.

BYERS, John A. 1998. *Animal play: evolutionary, comparative and ecological perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.

CURTISS, Susan. 1977. *Genie*. New York: John Wiley & Sons.

DAMASIO Antonio R. 1995 [1994]. *L'Erreur de Descartes: la raison des émotions*. Paris: Odile Jacob.

DARWIN, Charles. 2013 [1877]. *The expression of the emotions in man and animals*. London: Courier Corporation.

DAWKINS, Marian S. 2000. "Animal minds and animal emotions". *American Zoologist*, 40(6):883-888.

DE PLANHOL, Xavier. 2004. *Le paysage animal: l'homme et la grande faune: une zoogéographie historique*. Paris: Fayard.

DE ROBERT, Pascale; LAQUES, Anne-Élisabeth. 2003. "La carte de notre terre: enjeux cartographiques vus par les Indiens Kayapo (Amazonie brésilienne)". *Mappemonde*, (69):1-6.

DE WAAL, Frans. 1992. *De la réconciliation chez les primates*. Paris: Champs/Flammarion.

_____. 1997. *Le Bon Singe: les bases naturelles de la morale*. Paris: Bayard/Sciences.

_____. 2008. "Putting the altruism back into altruism: the evolution of empathy". *Annual Review of Psychology*, 59:279-300.

_____. 2010. *L'âge de l'empathie*. Paris: Les Liens Qui Libèrent.

DESCOLA, Philippe. 1993. *Les lances du crépuscule: relations Jivaros, Haute-Amazonie*. Paris: Plon.

DÉSIRÉ, Lara; BOISSY, Alain; VEISSIER, Isabelle. 2002. "Emotions in farm animals: a new approach to animal welfare in applied ethology". *Behavioural Processes*, 60(2):165-180.

DESPRET, Vinciane. 2009. *Penser comme un rat*. Versailles: Ed. Quae.

_____. 2012. *Que diraient les animaux si... on leur posait les bonnes questions?* Paris: La Découverte.

DIGARD, Jean-Pierre. 2012. "Le tournant obscurantiste en anthropologie: de la zoomanie à l'animalisme occidentaux". *L'Homme*, 203, 555-578.

DURHAM, Eunice R. 2003. "Chimpanzés também amam: a linguagem das emoções na ordem dos primatas". *Revista de Antropologia*, 46(1):85-154.

DURKHEIM, Émile. 1912. *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*. Bussière. v. 351.

- DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel. 1968 [1903]. "De quelques formes primitives de classification". In: M. Mauss (ed.), *Essais de sociologie*. Paris: Points. pp. 162-230.
- ELLIS, Shaun. 2009. *The man who lives with wolves*. New York: Crown.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. 1940. *The Nuer*. Clarendon: Oxford. vol. 940.
- FAUCHER, Luc. 1999. "Émotions fortes et constructionnisme faible". *Philosophiques*, 26(1):1-33.
- FENTRESS, John C. 2000. "Lessons of the heart". In: M. Bekoff (ed.), *The smile of a dolphin*. New York: Discovery Books. pp. 68-71.
- FOSSEY, Dian. 2000 [1983]. *Gorillas in the Mist*. New York: Houghton Mifflin Harcourt.
- FUREIX, Carole; BEAULIEU, Cleo; ARGAUD, Soizic; ROCHAIS, Céline; QUINTON, Margaret; HENRY, Séverine; HAUSBERGER, Martine; MASON, Georgia. 2015. "Investigating anhedonia in a non-conventional species: do some riding horses *Equus caballus* display symptoms of depression?" *Applied Animal Behaviour Science*, 162:26-36.
- GARLAND, Ellen C.; GOLDIZEN, Anne W.; REKDAHL, Melinda L.; CONSTANTINE, Rochelle; GARRIGUE, Claire; HAUSER, Nan D.; POOLE, Michael M.; ROBBINS, Jooke; NOAD, Michael J. 2011. "Dynamic horizontal cultural transmission of humpback whale song at the ocean basin scale". *Current Biology*, 21(8): 687-691.
- GIBSON, James J. 1979. *The ecological approach to visual perception*. Boston: Houghton Mifflin.
- GIRET, Nicolas; ALBERT, Aurélie; NAGLE, Laurent; KREUTZER, Michel; BOVET, Dalila. 2012. "Context-related vocalizations in African grey parrots (*Psittacus erithacus*)". *Acta Ethologica*, 15(1):39-46.
- GOFFMAN, Erving. 1959. *The presentation of everyday life*. New York: Anchor Books.
- _____. 1967. *Interaction ritual: essays on face-to-face interaction*. Oxford: Aldine.
- GOODALL, Jane. 1971. *In the shadow of man*. New York: Mariner Books.
- _____. 1973. "Cultural elements in a chimpanzee community". In: E. W. Wenzel (ed.), *Precultural primate behavior*. Basel: Karger: pp. 144-184. v. 1.
- GRANDIN, Temple; JOHNSON, Catherine. 2009. *Animals in translation: using the mysteries of autism to decode animal behavior*. New York: SUNY Press.
- GRAS, Alain. 2004. "La socio-anthropologie, une critique radicale de l'évolutionnisme". *Socio-anthropologie*, (14). Disponível em: <<http://socio-anthropologie.revues.org/index373.html>>. Acesso em: 1 jul. 2010.
- GUILLO, Dominique. 2009. *Des chiens et des humains?* Paris: Le Pommier.
- HALBWACHS, Maurice. 1972 [1947]. "L'expression des émotions et la société". In: _____. *Classes sociales et morphologie*. Paris: Ed. de Minuit. pp. 164-173.

HAUSER, Marc. 2000. "If monkeys could blush". In: M. Bekoff (ed.), *The smile of a dolphin: remarkable accounts of animal emotions*. New York: Random House/Discovery Books. pp. 200-201.

HEINRICH, Bernd. 1999. *Mind of the raven: investigations and adventures with wolf-birds*. New York: Cliff Street Books.

HOLSTUN LOPEZ, Barry. 1978. *Of wolves and men*. New York: Charles Scribner's Sons.

JANIK, Vincent M., & SAYIGH, Laela S. 2013. "Communication in bottlenose dolphins: 50 years of signature whistle research". *Journal of Comparative Physiology A*, 199(6):479-489.

JANKOWSKI, Frédérique. 2009. Étude du processus d'habituation de communautés de primates en milieu naturel: approche éthologique et anthropologique, Tese de Doutorado, EHESS.

JENKINS, Peter F. 1978. "Cultural transmission of song patterns and dialect development in a free-living bird population". *Animal Behaviour*, 26:50-78.

JUAN, Salvador. 2006. *Critique de la déraison évolutionniste: animalisation de l'homme et processus de civilisation*. Paris: L'Harmattan.

_____. 2007. "Critique de l'(évolutionnisme comme) animalisation de l'homme" In: *Séminaire Evolution technique et Évolutionnisme Social: Rencontres Socio-Anthropologiques (Cetcopra-LAIOS-CNRS)*, Sorbonne.

KAGAN, Cinthia M. C. 2015. *Les Indiens Pitaguary et leurs chiens: une société hybride?* Tese de Doutorado, Sorbonne Nouvelle.

KING, Stephanie L.; SAYIGH, Laela S.; WELLS, Randall S.; FELLNER, Wendi; JANIK, Vincent M. 2013. "Vocal copying of individually distinctive signature whistles in bottlenose dolphins". *Proceedings of the Royal Society of London B: Biological Sciences*, 280(1757):20130053.

KOHLER, Florent. 2012a. "Blondes d'Aquitaine: essai de zooanthropologie". *Etudes Rurales*, 189:155-174.

_____. 2012b. *L'Animal qui n'en était pas un*. Paris: Editions Ellébore/Sang de la Terre.

KREUTZER, Michel. 2012. "De la notion de genre appliquée au monde animal". *Revue du MAUSS*, (1):218-235.

KRÜTZEN, Michael; MANN, Janet; HEITHAUS, Michael R.; CONNOR, Richard C.; BEJDER, Lars; SHERWIN, William B. 2005. "Cultural transmission of tool use in bottlenose dolphins". *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 102(25):8939-8943.

KUMMER, Hans. 1995. *In quest of the sacred baboon: a scientist's journey*. Princeton: Princeton University Press.

LAINÉ, Nicolas. 2014. *Vivre et travailler avec les éléphants: une option durable pour leur protection et la conservation de l'espèce: enquête sur les relations entre les Khamti et les éléphants dans le Nord-Est indien*, Tese de Doutorado, Université Paris Ouest Nanterre La Défense.

LAPLANE, Dominique. 2005. *Penser c'est-à-dire? Enquête neurophilosophique*. Paris: Armand Colin.

- LATOURE, Bruno. 2012. *Enquête sur les modes d'existence*. Paris: La Découverte.
- LE BOT, Jean-Michel. 2010. *Le lien social et la personne: pour une sociologie clinique*. Rennes: PUR. 296 p.
- LEBLAN, Vincent. 2008. *Analyse spatiale des relations entre les hommes et les chimpanzés dans la région de Boke (Guinée)*, Tese de Doutorado, EHESS.
- LEBOUCHER, Gérard. 2012. "Quand l'éthologie s'intéresse au lien social". *Etudes Rurales*, 189(1):47-56.
- LESCUREUX, Nicolas; LINNELL, John D. C. 2010. "Knowledge and perceptions of Macedonian Hunters and Herders: the influence of species specific ecology of bears, wolves, and lynx". *Human Ecology* 38(3): 389-399.
- LESTEL, Dominique. 2003. *Les origines animales de la culture*. Paris: Flammarion.
- _____. 2007. *Les amis de mes amis*. Paris: Éd. du Seuil.
- LIARSOU Alexandra. 2013. "Beaver and human societies: long-term complex system". *Archaeological Review from Cambridge*, 28(2):169-183.
- LITTLE, Anthony C. 2012. "Manipulation of infant-like traits affects perceived cuteness of infant, adult and cat faces". *Ethology*, 118(8):775-782.
- LORENZ, Konrad; FRITSCH, Vilma. 1969. *L'agression: une histoire naturelle du mal*. Paris: Flammarion. p. 251.
- LUGLIA, Rémi. 2013. Le castor d'Europe (*Castor fiber*). Regards historiques anciens et nouveaux sur un animal sauvage. *Trajectoires*, 7. Disponível em: <<http://trajectoires.revues.org/1130>>. Acesso em: 04 Abril 2015.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1989 [1922]. *Les argonautes du Pacifique Occidental*. Paris: Gallimard.
- MASSON, Jeffrey M. & MCCARTHY, Susan. 1995. *When elephants weep: the emotional lives of animals*. New York: Delta Books.
- MAUZ, Isabelle. 2005. *Gens, cornes et crocs: relations hommes-animaux et conceptions du monde, en Vanoise*. Tese de Doutorado, ENGREF.
- MECH, L. D., 1999. "Alpha status, dominance, and division of labor in wolf packs". *Revue Canadienne de Zoologie*, 77(8):1196-1203.
- MORGAN, Conwy L. 1894. *An introduction to comparative psychology*. Londres: W. Scott.
- MORGAN, Lewis H. 1868. *The American beaver and his works*. Philadelphia: J.B. Lippincott & Co.
- MORICEAU, Jean-Marc. 2007. *Histoire du Méchant loup*. Paris: Fayard.
- MOSS, Cynthia. 1988. *Elephant memories*. Chicago: University of Chicago Press.

MOUNET, Coralie. 2007. *Les territoires de l'imprévisible: conflits, controverses et "vivre ensemble" autour de la gestion de la faune sauvage "à problème"*, Tese de Doutorado, Université Joseph Fourier.

NORMAN, Donald A. 1988. *The psychology of everyday things*. New York: Basic Books.

PAUL, Elizabeth S.; HARDING, Emma J.; MENDL, Michael. 2005. "Measuring emotional processes in animals: the utility of a cognitive approach". *Neuroscience & Biobehavioral Reviews*, 29(3):469-491.

PENN, Derek C.; POVINELLI Daniel J. 2007. "On the lack of evidence that non human animals possess anything remotely resembling a 'theory of mind'", *Philosophical Transactions of The Royal Society B*, 362(1480):731-744.

PHELPS, Elizabeth A., & LEDOUX, Joseph E. 2005. "Contributions of the amygdala to emotion processing: from animal models to human behavior". *Neuron*, 48(2):175-187.

PIERCE, Jessica. 2008. "Mice in the Sink". *Environmental Philosophy*, 5(1):75-96.

POOLE, J. C. 1996. *Coming of age with elephants*. Londres: Hodder & Stoughton.

PORCHER, Jocelyne. 2002. *Eleveurs et animaux: réinventer le lien*. France: Presses Universitaires de France. Collection Partage du Savoir.

PORCHER, Jocelyne. 2010. *Cochons d'or*. Paris: Quae.

PORCHER, Jocelyne; DESPRET, Vinciane. 2007. *Etre bête*. Paris: Actes Sud.

PRATO-PREVIDE, Emanuela; CUSTANCE, Deborah M.; SPIEZIO, Caterina; SABATINI, Francesca. 2003. "Is the dog-human relationship an attachment bond? An observational study using Ainsworth's strange situation". *Behaviour*, 140(2):225-254.

RAPCHAN, Eliane S.; NEVES, Walter A. 2005. "Chimpanzés não amam! Em defesa do significado". *Revista de Antropologia*, 48(2):649-698.

REIMERT, Inonge; BOLHUIS, J. Elizabeth; KEMP, Bas; RODENBURG, T. Bas. 2013. "Indicators of positive and negative emotions and emotional contagion in pigs". *Physiology & Behavior*, 109:42-50.

RIDGWAY, Sam; CARDER, Donald; JEFFRIES, Michelle; TODD, Mark. 2012. "Spontaneous human speech mimicry by a cetacean". *Current Biology*, 22(20):R860-R861.

RIZZOLATTI, Giacomo; SINIGAGLIA, Corrado. 2006. *So quel che fai: il cervello che agisce e i neuroni specchio*. R. Cortina.

RODRIGUES, José A. 1984. *Emile Durkheim*. Coleção Sociologia. Lisboa: Atica.

RYMER, Russ. 1994. *Genie: a scientific tragedy*. New York: Harper Books.

SAPOLSKY, Robert M. 2007 [2001]. *A primate's memoir: a neuroscientist's unconventional life among the baboons*. New York: Simon and Schuster.

SAVALOIS, Nathalie. 2012. *Partager l'espace avec une espèce protégée qui s'impose: approches croisées des relations entre habitants et goélands (Larus michahellis) à Marseille*, Tese de Doutorado, EHESS.

- SCHAEFFER, Jean-Marie. 2007. *La fin de l'exception humaine*. Paris: Gallimard.
- SEBEOK, Thomas; RAMSAY, Alexandra. 1969. *Approaches to animal communications*. Mouton: La Haye-Paris.
- SERVAIS, Véronique. 2004. *L'empathie et la perception des formes dans l'éthologie contemporaine*. Paris: Odile Jacob. pp. 203-222.
- SEYFARTH, Robert M.; CHENEY, Dorothy L. 2003. "Meaning and emotion in animal vocalizations". *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1000(1):32-55.
- SEYFARTH, Robert M.; CHENEY, Dorothy L.; MARLER, Peter. 1980. "Vervet monkey alarm calls: semantic communication in a free-ranging primate". *Animal Behaviour*, 28(4):1070-1094.
- SLOBODCHIKOFF, Constantin N. 2002. "Cognition and communication in prairie dogs". In M. Bekoff, C. Allen & G. M. Burghardt (eds.), *The cognitive animal: empirical and theoretical perspectives on animal cognition*. New York: MIT Press. pp. 257-264.
- SMITH, Amy V.; PROOPS, Leanne; GROUNDS, Kate; WATHAN, Jennifer; MCCOMB, Karen. 2016. "Functionally relevant responses to human facial expressions of emotion in the domestic horse (*Equus caballus*)". *Biology Letters*, 12(2):20150907.
- SMUTS, Barbara B. 1985. *Sex and friendship in baboons*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- STÉPANOFF, Charles. 2011. "Saillances et essences: le traitement cognitif de la singularité chez les éleveurs de rennes tozu (Sibérie méridionale)". *L'Homme*, 200:175-202.
- STRUM, Shirley S.; LATOUR, Bruno. 1987. "Redefining the social link: from baboons to humans". *Social Science Information*, 26(4):783-802.
- SUSSMAN, Robert W.; CHAPMAN, Audrey R. 2004. *The origins and nature of sociality*. New York: Transaction Publishers.
- SUSSMAN, Robert W.; GARBER, P. A.; CHEVERUD, J. M. 2005. "Importance of cooperation and affiliation in the evolution of primate sociality". *American Journal of Physical Anthropology*, 128(1):84-97.
- TOMASELLO, Michael; CALL, Josep; HARE, Brian. 2003. "Chimpanzees understand psychological states: the question is which one and to what extent". *Trends in Cognitive Sciences*, 7(4):153-156.
- TURNER, Alan; ANTÓN, Mauricio. 1997. *The big cats and their fossil relatives: an illustrated guide to their evolution and natural history*. New York: Columbia University Press.
- VAN SCHAIK, Carel P.; ANCRENAZ, Marc; BORGÉN, Gwendolyn; GALDIKAS, Birute; KNOTT, Cheryl D.; SINGLETON, Ian; SUZUKI, Akira; UTAMI, Sri S.; MERRILL, Michelle. 2003. "Orangutan cultures and the evolution of material culture". *Science*, 299(5603):102-105.
- VICART, Marion. 2010. "Où est le chien? Vers une phénoménographie équitable". *Sociétés*, 108(2):89-98.
- VON UEXKÜLL, Jakob. 1982 [1934]. *Dos animais e dos homens: digressões pelos seus mundos próprios: doutrina do significado*. Lisboa: Livros do Brasil.

WESTERGAARD, Gregory C. 1988. "Lion-tailed macaques (*Macaca silenus*) manufacture and use tools". *Journal of Comparative Psychology*, 102(2):152.

WRANGHAM, Richard W. 1996. *Chimpanzee cultures*. Cambridge: Harvard University Press.

YEATES, James W.; MAIN, David C. J. 2008. "Assessment of positive welfare: a review". *The Veterinary Journal*, 175(3):293-300.

YOUNG, Rosamund. 2003. *The secret life of cows*. Preston: Farming Books and Videos Limited.

ZAHAVI, Amotz; ZAHAVI, Avishag. 1999. *The handicap principle: a missing piece of Darwin's puzzle*. Oxford: Oxford University Press.

Recebido em Outubro 31, 2014

Aceito em Março 22, 2016

“O cavalo é quem te dá as dicas”: uma etnografia da relação entre domadores e cavalos no pampa brasileiro

“The horse is who gives you the tips”: an ethnography of the relationship between trainers and horses in the Brazilian pampa

Daniel Vaz Lima¹

Pesquisador do Grupo de Estudos Etnográficos Urbanos – GEEUR
Universidade Federal de Pelotas – UFPel

E-mail: dvlima.vaz@gmail.com

Resumo

Este artigo trata da interação entre humanos e animais na doma de cavalos no contexto do pampa brasileiro. A *doma* é um saber/fazer constituído de diferentes momentos nos quais se acionam a utilização de determinados artefatos, estabelecendo uma interação em que o cavalo e o humano aprendem formas de comunicação. De acordo com os interlocutores, cada *domador* tem suas escolhas técnicas que são acionadas a partir da relação estabelecida com o cavalo. No processo da doma é estabelecido uma interação em que o *domador* ensina o cavalo, e este, por sua vez, o ensina na habilidade da execução das técnicas, fazendo-o experienciar diferentes maneiras de praticar tal saber/fazer. Assim, o trabalho etnográfico estabelece uma discussão sobre a aprendizagem tanto dos *domadores* quanto dos cavalos que se dá por meio de uma continua incorporação de habilidades constituídas na experiência e na vivência das lides pastoris.

Palavras-chave: humanos e cavalos; técnicas de *doma*; modo de vida/trabalho.

¹ Graduado em Bacharelado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel) e Mestre em Antropologia pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia (PPGAnt) da mesma universidade. Atualmente é pesquisador do Grupo de Estudos Etnográficos Urbanos (GEEUR).

Abstract

This article deals with the interaction between humans and animals in taming horses in the context of the Brazilian pampa. The taming is a knowledge/make consists of different moments in which trigger the use of certain artifacts, establishing an interaction where the horse and humans learns ways to communicate. According to the interlocutors, each handler has its technical choices that are used according to the established relationship with the horse. In the process of taming is established an interaction where the trainer teaches the horse, and this, in turn, teaches the skill of execution of techniques, making him experience different ways of practicing such knowledge/make. Therefore, the ethnographic work establishes a discussion about learning both as trainers of horses is through a continuing incorporation of skills constituted on experience and experiences of pastoral read.

Keywords: human and horses; techniques to tame; way of life/work.

Considerações iniciais

Este texto propõe uma reflexão sobre a aprendizagem das técnicas de domar cavalos no contexto do pampa brasileiro atentando para a relacionalidade entre o humano e o cavalo na construção do ser domador, das técnicas e das lidas campeiras². Para os domadores o cavalo não é um ser passivo, receptor e reproduzidor de tarefas, mas um agente que, conforme a sua personalidade, vai demandar o manejo de diferentes habilidades para ensiná-lo. A aprendizagem tanto dos humanos quanto dos cavalos é uma contínua incorporação de habilidades constituídas na experiência (Ingold 2010) e na vivência do cotidiano das lides pastoris.

Esta etnografia apresenta as discussões de minha dissertação (Lima 2015), defendida junto a ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pelotas (PPGAnt/UFPel), sendo uma pesquisa que se constituiu como um desdobramento do trabalho realizado pelo “Inventário Nacional de Referências culturais – INRC – lidas campeiras na região de Bagé (1º Fase)”³. O INRC é uma metodologia desenvolvida pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN)/ Ministério da Cultura para a documentação e produção de conhecimento dos bens culturais de caráter imaterial como forma de salvaguarda das manifestações que são dinâmicas como é o caso das celebrações, dos saberes e formas de expressão (Freire 2005). Nesse sentido,

² A denominação “lidas campeiras” abarca um conjunto de ofícios executados na manutenção das estâncias e demais propriedades rurais voltadas para a atividade econômica de criação, manutenção e reprodução de rebanhos de gado bovino, equino e ovino.

³ O trabalho de levantamento do inventário foi financiado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Se constituiu a partir de uma demanda da Prefeitura de Bagé/RS ao Instituto e acolhida pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel), por intermédio do curso de Bacharelado em Antropologia que se utilizou da metodologia deste para inventariar os bens patrimoniais de caráter imaterial. A primeira fase compreende os anos de 2010-2013. A equipe de pesquisadores do INRC – Lidas Campeiras na região de Bagé/RS foi composta por: Flávia Maria Silva Rieth (Coordenadora), Marília Floôr Kosby, Liza Bilhalva Martins da Silva, Pablo Dobke, Marta Bonow, Daniel Vaz Lima, Cláudia Turra Magni (Consultora em Antropologia da Imagem), Fernando Camargo (Consultor em História), Erika Collischonn (Consultora em Geografia) Beatriz Muniz Freire e Marcus Benedetti (técnica/o IPHAN).

o INRC – Lidas campeiras na região de Bagé/RS buscou identificar, descrever e documentar a pecuária extensiva (criação de bovinos, ovinos e equinos com fins econômicos) nas práticas e saberes que a compõe, como referência na constituição da cultura pampiana (Rieth, Kosby, Silva, Rodrigues, Dobke & Lima 2013). O trabalho de documentação consistia no preenchimento das fichas de identificação de bens imateriais inscrevendo as lidas num dos 4 livros de registros, o “livro dos Saberes”, no qual se registram os conhecimentos e modos de fazer que constituem o cotidiano dos coletivos (Silva 2014; Freire 2005). O preenchimento das fichas consistia numa descrição do que as pessoas fazem, como fazem, com o que fazem e onde fazem, o que implicou descrever os artefatos utilizados nas atividades, a presença dos animais não humanos, os lugares em que as mesmas são praticadas, sua história e suas transformações, a alimentação, as bebidas, as vestimentas que são utilizadas, as músicas e festas.

A partir dos ofícios levantados⁴ pelo INRC, desenvolvi em minha dissertação uma reflexão sobre um deles: a doma de cavalos. Este ofício é um saber e modo de fazer que é praticado pelo *domador* concebido como um artífice que possui a habilidade das diferentes técnicas de ensinar cavalos para as práticas relacionadas aos trabalhos que envolvem a pecuária extensiva. O saber e modo de fazer da doma é constituído de diferentes momentos em que se acionam a utilização de determinados artefatos, estabelecendo uma interação em que o cavalo e o humano aprendem formas de comunicação. Considera-se uma troca de ensino e aprendizagem entre o humano e o equino em que o domador ensina o cavalo ao passo que o cavalo ensina o domador, ou seja, no cotidiano da interação com diferentes cavalos, o domador desenvolve a habilidade na execução das técnicas, experienciando diferentes maneiras de praticar a doma. É ilustrativo a expressão “*buscar a volta do cavalo*” que significa levar em consideração a “personalidade” do animal não humano quando for lidar com ele:

É ele quem te ensina. Se tu quer fazer alguma coisa com ele e ele não permite, tens que buscar outro jeito. Tens que buscar a volta dele. (Seu Denílson, domador que reside no município de Candiota/RS).

Cada animal é único, tendo uma determinada personalidade, e o domador deve que estudá-lo, conhecê-lo, para poder lhe ensinar:

Tu estudas o cavalo e é o cavalo quem te dá as dicas (Neco, domador que reside no município de Aceguá/RS).

Os domadores, interlocutores deste trabalho, foram iniciados no ofício por meio de domadores mais velhos, no entanto, consideram que foi na prática cotidiana de interação com os cavalos que desenvolveram a habilidade técnica.

Portanto, as considerações apresentadas neste texto, constituem num aprofundamento do material inventariado pelo “INRC – lidas campeiras na região de Bagé/RS”. A partir do INRC, o conhecimento e modos de fazer dos domadores foi descrito, o que implicou atentar para a técnica

⁴ O INRC – Lidas Campeiras na região de Bagé/RS identificou e documentou sete ofícios que compõem as “*lidas campeiras*”: a *esquila* (tosa de animais ovinos); *doma* que é o ofício de adestramento de cavalos; *tropeirismo* entendido como o transporte terrestre, a cavalo, de animais ovinos e bovinos; *lida caseira* (manutenção doméstica e cotidiana da propriedade rural); *pastoreio*; feitura de cercados cuja denominação é *aramados* e, por fim, o ofício do *guasqueiro* (fazedor de artefatos e utensílios em couro). Tais ofícios são abarcados pelo saber e modo de fazer de um único (porém múltiplo) agente, o “*campeiro*” sendo aquele que conhece e sabe fazer um pouco de cada um dos ofícios que compõem as lidas (Rieth, Rodrigues & Silva 2015).

em si – quem faz, como faz, onde pratica e com quem aprendeu a fazer. A descrição etnográfica das diferentes técnicas de domar cavalos no contexto do pampa brasileiro atenta para uma reflexão sobre a interação entre o domador e o cavalo no trabalho da doma. A etnografia engendra pensar, a partir da relação estabelecida entre humanos e animais não humanos, as diferentes possibilidades dos seres construírem esse termo complexo a que chamamos de social.

O pampa enquanto contexto etnográfico

A área geográfica do Bioma pampa é de 700 mil Km² se estendendo entre os países do Brasil, Uruguai e Argentina. No Brasil, a distribuição das terras pampianas se dá na metade sul do Rio Grande do Sul ocupando cerca de 63% do território. O pampa caracteriza-se pela predominância de vastas áreas de vegetação baixa (os campos) permeado por banhados, matas ciliares e capões de mata (Brasil 2014). A paisagem campestre do pampa está associada à sua “vocação” para a atividade pecuária que historicamente se desenvolveu nessa área geográfica. Entretanto, o pampa é concebido, conforme a perspectiva dos pesquisadores do “INRC – Lidas Campeiras na região de Bagé”, como uma “ rea cultural” (Leal 1997) que, por meio da mobilidade de humanos e não humanos, ultrapassa os limites geográficos e políticos do Brasil, adentrando na paisagem cultural dos países limdeiros: Uruguai e Argentina.

Junto à equipe de pesquisadores do INRC – lidas campeiras iniciei, na segunda metade do ano de 2012, os trabalhos de campo emaranhando minha trajetória junto a rede constituída pelos interlocutores e pesquisadores. O grupo estava na pesquisa desde o ano de 2010 e tinha consolidado um conjunto de rela es com diversos interlocutores. Por meio dessa trajetória de vivências, diversas questões perpassavam as discussões do grupo, entre elas a questão do laço estreito que interligava o modo de vida dos interlocutores a convivência com os outros animais. Percorremos o pampa seguindo as indica es dadas pelos interlocutores de pessoas que consideravam “referência” na prática dos ofícios e, assim, fomos *tramando os tentos*⁶ por meio da mobilidade dos interlocutores pela área cultural como se pode observar na fala deste interlocutor, seu Nelson, domador que residia em uma vila na cidade de Bagé/RS:

Eu era assim n , as vezes me dava vontade de trocar de est ncia⁷, pois eu domava em estâncias, e ia para onde os cavalos pegavam!

A vida de andarilho, nômade, caminhando, junto com os cavalos, por diversos caminhos do pampa é destacado pelo domador como construtor do seu modo de viver.

Foram constantes os casos em que encontramos domadores que trabalhavam somente alguns dias nas estâncias e partiam para trabalharem em outra. Para eles o “*bom domador*” nunca fica estabelecido num só local e está sempre circulando pelas cabanhas e estâncias, não criando vínculos

⁵ Ao longo da pesquisa contatou-se cerca de 20 interlocutores que eram domadores de cavalos ao passo que muitos destes interlocutores não realizavam somente a doma sendo t mbe m peões campeiros, guasqueiros, alambreadores, entre outros ofícios relacionados a manuten o da pecuária.

⁶ Os *tentos* são pequenas tiras de couro de animais vacuns e cavalares as quais são *lonqueadas*, ou seja, preparadas por meio da limpeza e retirada dos p los, ao mesmo tempo em que se vai amaciando-as, para depois serem tramadas (trançadas) construindo um artefato em couro.

⁷ Grandes propriedades rurais voltadas para a atividade da pecuária.

com os lugares que trabalha, embora crie vínculos com as pessoas e os animais. Nos encontros com os interlocutores, sentados em roda para tomar o *chimarrão*⁸, a conversa girava em torno de estórias de cavalos que passaram pelas suas vidas e, nesse entrecruzamento de trajetórias, deixaram marcas no corpo daqueles que *domam*, assim como deixaram marcas nos seus sentimentos com lembranças boas e más. O domador se mantém informado sobre a trajetória que o cavalo, que passou pela sua vida, segue construindo.

A estreita relação com os animais não humanos foi referenciada pelos interlocutores como constituidores do seu modo de vida perpassando suas falas - como a frase de Neco, então domador de cavalos numa estância em Aceguá/RS, em que disse: “*Se um dia deixar os cavalos, vai ser muito difícil para mim.*” -, e suas práticas tais como as conversas com os domadores entre os seus cavalos. Nessas conversas, faziam questão de apresentar as características dos animais, suas habilidades em determinadas técnicas e a maneira como estavam aprendendo os ensinamentos. No cotidiano das estâncias, os domadores realizam outros serviços como o de peão campeiro que é o trabalho de pastoreio com o gado, ovelhas e cavalos. A realização das lides pastoris depende tanto do conhecimento do campeiro, quanto do conhecimento do cavalo. Tal como o “*bom campeiro*” é aquele que conhece um pouco de cada um dos ofícios - tais como domar um cavalo, confeccionar artefatos em couro, construir ou consertar uma cerca de arame -, o “*bom cavalo*” é o animal que tem habilidade na realização das diversas atividades tais como saber “*apartar*” um boi da tropa, que significa separar o animal dos demais do grupo, saber *cinchar* que se refere a prender um animal vacum por meio do laço que fica preso na *cincha* que é um artefato dos *arreios*. O campeiro, montado no cavalo, faz este puxar o boi. Quando está puxando o animal bovino pela *cincha*, se deve cuidar para este, que tenta fugir, não enredar o artefato nas patas do cavalo o que pode derrubá-lo. A cada movimento do boi, o cavalo deve acompanhar virando o corpo na direção desse movimento. O campeiro, em cima do cavalo, sempre atento, vai puxando ou tocando por diante o boi ao mesmo tempo em que controla o movimento do equino. Portanto, a prática da lida no pastoreio de manejo de um animal vacum requer uma desenvolvida habilidade tanto do campeiro quanto do cavalo. Nas propriedades rurais, em que os cavalos vão desempenhar atividades pastoris, a doma é um processo contínuo em que o animal vai aprendendo na lida do dia-a-dia, ou seja, nas diferentes atividades que vão aparecendo para serem realizadas. Por conseguinte, o cavalo rebelde, com temperamento indócil, que não deixa ser domado ou que não aprendeu os ensinamentos corretamente, conhecido pela denominação *redomão*, não servirá para trabalho de campo e poderá ser direcionado para os *rodeios de gineteadas*⁹ sendo eventos muito apreciados pelos campeiros e demais pessoas que compartilham esse modo de vida.

A relação entre humanos e cavalos ultrapassa os limites dos ambientes rurais adentrando e constituindo os ambientes urbanos. Junto aos automóveis, motocicletas, bicicletas e prédios, o olhar encontra homens e mulheres montados em cavalos. Nas várzeas e banhados que cercam as cidades do pampa encontrei diversos cavalos atados por uma corda em estacas cravadas no

⁸ Erva-mate (*illex paraguariensis*) colocada dentro de um recipiente, denominado de cuia. Ali coloca água quente e no qual se bebe por meio de um tubo metálico inserido na erva-mate, chamado *bomba*.

⁹ Uma das diversas provas campeiras. O jogador, conhecido pela denominação *ginete*, monta no cavalo não domado (conhecido pela expressão cavalo *xucro* ou *aporreado*) e incentiva, por meio de um rebenque e espora, a *corcovear*; pular enquanto o *ginete* tem de se sustentar-se em cima por 8 segundos. A maneira como o cavaleiro se porta em cima do lombo do *aporreado* e o tempo em que fica são definidores dos pontos que este recebe.

chão. Nesses espaços também existem pequenas áreas que se arrendam para colocar equinos. Ao caminhar pela cidade cruzei por pessoas montadas em cavalos cruzando as avenidas e ciclovias da cidade. Foram constantes as visitas as hospedarias ou cabanhas para cavalos na cidade de Pelotas localizada na região sudeste do Estado sendo um centro urbano de referência na metade sul¹⁰. A hospedaria é um espaço de hospedagem para cavalos sendo considerada uma *cabanha* quando o estabelecimento é, também, especializado na criação e desenvolvimento da genética de uma determinada raça ou linhagem. Além do serviço de hospedagem de cavalos esses espaços praticam o serviço de doma para fins de lazer, trabalho e também para as chamadas “*provas campeiras*” que são competições em que se realizam tarefas que representam as lides pastoris. Humanos e equinos constroem e são construídos pelo ambiente da hospedaria e a sociabilidade se dá em torno dos cavalos, cuja relação transforma a pessoa, pois o faz “*deixar de pensar em fazer bobagens que fazia antes*” como disse um interlocutor para um “iniciante” que comprara um cavalo e o estava hospedando no recinto. Ao cuidar do cavalo se cuida de si mesmo e essa relação pode melhorar a qualidade de vida como me dissera o Valadão, que era proprietário de um cavalo com o nome de *Xiru*, cuja relação estabelecida possibilitou que se curasse das sequelas de um AVC (Acidente Vascular Cerebral).

Estes estabelecimentos são frequentados tanto por pessoas dos centros urbanos que hospedam seus cavalos para desfile, cavalgadas, e provas campeiras, como por pessoas do meio rural (principalmente ex-peões campeiros) que vem a hospedaria para manter o vínculo com a vida a cavalo que tinham no campo (Silva 2014). Também frequentam a hospedaria os trabalhadores das estâncias da região que conseguem emprestados os cavalos para participar dos eventos campeiros nas zonas periféricas da cidade. Nos momentos em que vivenciei o cotidiano da hospedaria observei que as pessoas que frequentavam o local conversavam entre si e comigo sobre a personalidade dos cavalos que são diversas. Animais mansos, traiçoeiros, rebeldes, irritados, fechado em si, frequentam e frequentaram o recinto deixando suas presenças nas conversas acompanhadas pelo *chimarrão*. O cavalo esperto que consegue tirar o *buçal*¹¹ intriga as pessoas como seu Vanderlei, proprietário de uma hospedaria, que exclamou em determinado momento: “*Ainda tem gente que acredita que esses animais não são inteligentes!*” Por conseguinte, tem as rixas entre os cavalos. Numa hospedaria que frequentei havia dois garanhões que são inimigos e, quando um deles se soltava, seu propósito era ir brigar com o outro. Seu Vanderlei observava que quando esses cavalos se cruzavam, se olhavam de tal maneira que parecia que diziam um ao outro: “*Eu ainda te pego! Temos algumas coisas a resolver!*”. Por outro lado, tinha-se os cavalos que eram amigos, como pode-se observar nas palavras de seu Vanderlei: “*parece que eles conversam e gostam de estar juntos*”. Nesse caso, quando um cavalo conseguia soltar-se da corda da corda que o prendia, ia ao encontro do outro, seu amigo, para pastarem juntos. Há inimizades entre humanos e cavalos considerando que existem animais que não gostam de algumas pessoas ao passo que me foi relatado sobre um cavalo que passou pela hospedaria e o qual não gostava de uma determinada pessoa chegando “*a ficar em pé dentro da baía quando ouvia a voz desta*”.

O cotidiano de uma hospedaria para cavalos começa as seis horas da manhã quando os equinos recebem a ração. Depois de colocar o alimento nos cochos dos cavalos os cabanheiros

¹⁰ De acordo com o levantamento de Souza, Zardin, Surita, Duval & Silvera (2011) no perímetro urbano da cidade de Pelotas existiam em torno de 60 estabelecimentos para hospedagem de cavalos.

¹¹ Artefato feito de couro que prende o animal pela cabeça.

tomam o *chimarrão* do início do dia. Às oito horas os cavalos são retirados das baias e são presos, por meio de cordas, nos galhos das árvores, nos *palanques*¹² e estacas espalhados pela área da hospedaria. Os clientes na maior parte das vezes frequentam a hospedaria no início da manhã e no final da tarde, momentos em que vem pessoalmente tratar (dar ração, escovar, dar banho, cortar as crinas, entre outras) seus animais. Nos finais de semana, passam as tardes, principalmente as de sábado, no recinto conversando sobre cavalos e também, lentamente, tratando seus animais para encilharem e saírem, em grupo, cavalgando pela cidade: “*Eles vêm, encilham*¹³ *seus cavalos e saem para a avenida*” como me disse o Marco Vinicius, cabanheiro e domador de uma hospedaria em Pelotas/RS. Na cidade tem-se a chamada “Avenida Duque de Caxias” que possui uma pista ciclística sendo local onde os proprietários dos cavalos fazem os passeios curtos, principalmente nos dias de trabalho da semana em que tem pouco tempo para o lazer. Além de *domador*, Marcos Vinicius é *ferrador*, *aramador* e *guasqueiro* e assim oferece outros serviços aos proprietários como ferrar os cascos dos cavalos e também vender, para estas pessoas, alguns artefatos em couro confeccionados pelas próprias mãos. É na avenida que o domador galopeia os seus cavalos iniciando a prática da montaria na mangueira da cabana para depois treiná-los por entre os carros e pessoas na avenida. Os cavalos são domados, na maioria das vezes, para aqueles que frequentam a hospedaria, assim como os equinos da própria cabanha. Nesse sentido, os cavalos são ensinados a correr atrás do boi e não se assustar com o rebolear do laço. Quando o potro (cavalo que está sendo iniciado) demonstra habilidade e “inteligência” em praticar os ensinamentos do domador, disputará prêmios em esportes equestres.

Essa estreita relação com os outros animais constitui o modo de vida das pessoas envolvidas com atividades relacionadas a pecuária no ambiente do pampa assim como são constituídos por esse ambiente conforme a noção de Tim Ingold (2012: 31) para quem o fato habitar o mundo é também se juntar ao processo de formação. É se envolvendo com o ambiente e com outros entes que o habitam que a habilidade é incorporada. Tal como os domadores, os cavalos circulam entre o meio rural e urbano e, assim, também constroem os ambientes ao mesmo tempo em que são envolvidos por ele. Pessoas diversas (domadores, campeiros, proprietários rurais e de hospedarias, etc) circulando por diferentes lugares e percorrendo diferentes caminhos têm a sociabilidade construída por meio e com os equinos que também circulam por diversos lugares e são diversos.

“Se quer aprender tem que fazer”: a construção do ser domador

O domador é um artífice que possui a “habilidade artesanal” (Sennett 2013) que significa a capacitação de alto grau em que a sua expansão é construída por meio da relação entre a solução de problemas e a detecção dos mesmos. Para Sennett (2013) a habilidade artesanal é a incorporação de um processo de conversão da informação e das práticas em conhecimento tácito. O ser artífice se refere ao “cultivo de um estilo específico de vida”, não sendo um procedimento maquinal, mas uma “questão cultural” (Sennett 2013: 19). O domador se engaja de uma forma prática sendo sua atividade uma arte, ou seja, um trabalho voltado para a busca da qualidade. A maneira como aprendem se dá a partir da experiência adquirida por meio do engajamento com os artefatos, com os outros animais e com o ambiente. Nesse sentido, a habilidade artesanal, além

¹² Tronco de madeira de 3,5 metros sendo 1,5 metros enterrados no chão.

¹³ Colocar os artefatos de montaria.

do treinamento dos movimentos corporais que expande as capacitações, é o resultado de uma interação entre o humano e o animal não humano sendo um aprendizado a partir do encontro com o “outro” (Wagner 2010).

Os interlocutores elencaram três aspectos para ser um domador: A primeiro se refere a coragem, pois o ofício requer muito cuidado e o domador vai aprendendo, com as circunstâncias, o controle do trabalho por meio da “[...] dialética entre a maneira correta de fazer algo e a disposição de experimentar através do erro” (Sennett 2013: 181) o que pode gerar uma fratura; o segundo aspecto é a paciência que significa levar em consideração os graus de assimilação do cavalo no processo de aprendizagem; o terceiro, e último aspecto, se refere ao “*gostar de ensinar*” o que implica também “*gostar de aprender*” e assim o engajamento confere um sentimento de vocação (Weber 2006), sendo uma convicção de que se está destinado a viver para domar.

A aprendizagem desse trabalho que vai constituindo a habilidade é transmitida ao iniciante pelos mais velhos, através do que Ingold (2010: 20) chama de “educação da atenção”. Esse aprendizado não se dá pela entrega de um “corpo de informações desincorporada”, consideradas “representações”, mas pela criação, por meio das atividades de determinada geração, de “contextos ambientais dentro dos quais as sucessoras desenvolvem suas próprias habilidades incorporadas de percepção e ação.” Conforme disse Beto - em entrevista aos pesquisadores de INRC – lidas campeiras -, que era domador de estância, mas que no momento da entrevista havia construído uma hospedaria de cavalos na cidade do município de Bagé sendo o local em que estava praticando a doma:

A gente aprende olhando quando guri, alguém ia fazer uma coisa na estância a gente ia junto. Se fosse doma, alcançava um arreio, alcançava uma cincha¹⁴ um pelego¹⁵. Quando tinha doze ou treze anos, já ia montado naqueles bichos. Não tinha outra coisa melhor que fazer aquilo ali. Nós éramos guri¹⁶ e ficávamos ali para ajudar e já ia aprendendo. Hoje ensinamos para muita gente, assim como a gente aprendeu.

A iniciação e construção do ser domador se dá quando *guri*, a partir do momento em que estes passam a ser responsáveis por pequenas tarefas como buscar as vacas em algum *potreiro*¹⁷ no final da tarde, para fazer a ordenha. Em trabalho etnográfico me deparei com o caso do filho de um pequeno proprietário rural no município de Candiota localizado no sudeste rio-grandense que com dez anos estava praticando as lidas da doma de cavalos. O pai, domador, iniciava o cavalo e o filho seguia o processo de ensinamento. No final da tarde, o menino buscava o cavalo no *potreiro*¹⁸, encilhava e ia para o campo trazer as vacas para a ordenha. A destreza na montaria era enfatizada pelo pai que acompanhava, com orgulho, os movimentos do guri. Vez por outra, este chamava a atenção do filho como ter cuidado ao cruzar perto das patas traseiras do cavalo

¹⁴ Peça que compõe os arreios. Serve para firmar a sela sobre o lombo do cavalo. Também é na *cincha* que fica o *cinchador* sendo uma peça de couro ou ferro colocado no lado direito onde se prende o *laço*.

¹⁵ Peça feita de pele e lã de ovinos com formato retangular que fica em cima da sela e serve para tornar macio o assento do cavaleiro.

¹⁶ O termo *guri* é designado como referência ao menino.

¹⁷ Chama-se assim as áreas divididas por cercas de arame dentro de uma propriedade.

¹⁸ Área localizada próxima ao domicílio da propriedade em que ficam os cavalos para as lides pastoris, as vacas para ordenha, as ovelhas.

e também ter cuidado em não “atropelar”¹⁹ o *potro* - cavalo em processo de iniciação de doma - em direção as vacas, porque o animal estava aprendendo e poderia *corcovear*, ou seja, se rebelar e começar a pular derrubando o aprendiz de domador. O garoto encilhava o cavalo e montava com facilidade. Ao descer do cavalo que o ficava observando criando uma percepção de uma estreita interação. O *potro* acompanhava os movimentos do menino que fora buscar o chapéu e, quando este se preparou para montá-lo o cavalo preparou o corpo numa atitude que, na minha percepção, parecia que estava o auxiliando para montá-lo. Quando não estava na escola o menino estava em volta desses animais e dizia não gostar da cidade porque lá não tinha cavalos e, além disso, lhe era negado a possibilidade de dormir nos *arreios*²⁰.

A partir dos 15 anos de idade se começa a acompanhar os adultos nas atividades campeiras. A iniciação nas lidas é de intensa atividade física em que ao jovem campeiro cabe a tarefa de derrubar e segurar o boi ou a ovelha na “*força do braço*”. A iniciação nessas atividades é o momento da construção desses jovens como pessoas, ou como homens, que os fazem se tornarem sujeitos (Silva 2014). Além disso, a atitude de respeito perante os demais peões, com experiências nas lidas, está entre os atributos necessários a construção do ser campeiro. Por conseguinte, humanos e cavalos estabelecem uma relação de ensino e aprendizagem na lida: O jovem torna-se adulto através da *lida*, do trabalho, sendo esta quem o “*doma*”. O cavalo, antes considerado *potro*, ou seja, não iniciado, torna-se “*sujeito*” quando começa a realizar as lidas no campo. Para se tornar um domador com habilidade de ensinar a um *potro* as habilidades da lida, além de aprender com os mais velhos, o iniciante aprende também com um cavalo já experiente nas atividades. Quando o aprendiz começa a acompanhar os demais nas atividades de pastoreio aprende por meio da observação e prática. Entretanto, o cavalo que este monta conhece os trabalhos e o iniciante tem que saber acompanhá-lo. Por exemplo: caso se está conduzindo uma tropa de animais bovinos para determinado lugar e, num determinado momento, o animal vacum “*refuga*”, ou seja, tenta fugir, o cavalo vai tentar impedir que este animal consiga a fuga. Ao peão cabe acompanhá-lo a ação com movimentos corporais. Portanto, os domadores dizem que “*para ensinar tem que aprender a fazer*”.

O aprendizado do aprendiz de domador que reside nos ambientes urbanos se dá pela sua participação no cotidiano das hospedarias e cabanhas. O domador que trabalha nesses estabelecimentos passa a experiência adquirida nas atividades da doma para os mais jovens por meio das atividades cotidianas do recinto. Após a aula, os jovens se dirigem a hospedaria para ajudar nas atividades como dar ração e escovar os pêlos dos cavalos, trazer os animais que estão presos nas estacas ao redor do galpão da hospedaria que é o local onde ficam os cavalos. Além disso, nos finais de semana acompanham, a cavalo, os mais velhos que vão para os eventos chamados *rodeos* em *provas de tiro de laço*, competição em que o jogador, montado a cavalo, corre atrás de um boi com o objetivo de atirar o laço – artefato feito de couro utilizado para prender os animais - cuja a armada deve prender as guampas do animal vacum. Existem também as provas realizadas pela ABCCC²¹ denominadas “*prova do Freio jovem*” cujas as modalidades são a Infantil

¹⁹ Atropelar o cavalo significa fazer este avançar bruscamente em direção ao gado para atacar alguma rês, ou para assustar os animais fazendo-os se movimentarem com mais rapidez.

²⁰ Outra denominação dos artefatos de montaria.

²¹ Associação Brasileira de Criadores de Cavalo Crioulo, instituição criada em 1931, em Bagé/RS com o objetivo de padronizar a raça do Cavalo Crioulo que abrange animais descendentes dos cavalos da península ibérica que vieram para a América com os europeus por serem considerados os mais resistentes. Atualmente a associação tem

em que competem concorrentes menores de 12 anos; a Juvenil, de 12 anos completos a 16 anos incompletos; e a Aspirante, de 16 anos completos a 30 anos incompletos. A partir desta idade o competidor passa a competir na prova do freio de ouro. Nestas provas domador e cavalo tem de apresentar habilidades na realização das etapas como correr por entre fardos de fenos distribuídos na pista; *fazer o giro*, movimento das patas dianteiras de um lado para outro; realizar a apresentação do laço em que o domador desprende o artefato preso nos arreios e, com o movimento do corpo e liberando a pressão das rédeas, faz o cavalo correr enquanto *reboleia* o artefato, ou seja, gira o artefato de forma que se abra a armada e, a última etapa consiste em *esbarrar* que se refere a fazer o cavalo correr uma longa distância e, em determinado momento, o domador puxa a rédea fazendo o cavalo parar imediatamente, sentando o corpo com as patas traseiras. A cada etapa recebe-se uma nota dos avaliadores. Domador e cavalo tem de estarem em constante harmonia considerando que, a cada comunicação exercida, por meio dos artefatos e movimento corporal do domador, o cavalo tem que responder, assim como o domador deve saber o que fazer diante de determinada atitude do cavalo. Essas provas remetem as atividades cotidianas do pastoreio nas estâncias e participam tanto domadores ou ginetes de estabelecimentos (estâncias e cabanhas) localizados no meio rural quanto no meio urbano (hospedarias para cavalos e cabanhas).

Os processos de doma

A doma praticada no pampa sul-rio-grandense é percebida a partir de suas transformações/atualizações no sentido de que a técnica entendida como um conjunto de habilidades constituídas e incorporadas no *modus operandi* dos organismos humanos e animais (Ingold 2010: 16) foi se adaptando de acordo com a conformação socioeconômica e cultural da pecuária. Historicamente a doma é praticada dentro das estâncias cujas atividades estão voltadas para a pecuária extensiva. Nesse caso, o domador é um trabalhador por conta própria que vende sua força de trabalho ao proprietário da estância. O preço do serviço para domar um cavalo é, em média, um salário mínimo. Os processos iniciais da doma iniciam no final do verão e início do outono, período chamado *primeira sova*. No inverno os cavalos são soltos no campo e retornam às atividades no início da primavera quando começam a aprender a realizar as práticas das lides pastoris, período chamado de *segunda sova*. A doma de um cavalo, nesse caso, tem duração de praticamente um ano.

Atualmente, com a transformação das técnicas, a atividade se transferiu também para ambientes urbanos (Howes Neto 2009: 51) sendo reelaborada e relacionando de forma diferente o domador e seu ambiente de trabalho. Nesses locais os cavalos recebem ensinamentos para “*correr prova*”, ou seja, para realizarem as tarefas das diversas competições equestres e, assim, a prática de domar cavalos ocorre em todas as estações do ano. Na maioria dos estabelecimentos localizados nos ambientes urbanos em que fiz trabalho de campo, as técnicas de domar cavalos eram voltadas, para a competição em provas promovidas pela ABCCC²², além da doma para o trabalho no pastoreio.

a sede na cidade de Pelotas e é uma entidade que reúne mais de 49,5 mil pessoas entre criadores, proprietários e usuários de cavalos crioulos, distribuídos em todo o território brasileiro, além do Uruguai, Paraguai, Argentina e Estados Unidos da América. A associação envolve em sua rede 16.042 criadores enquanto que o número de animais registrados está em torno de 352.771 animais sendo que 95% destes cavalos estão na região sul do Brasil (Associação Brasileira de Criadores de Cavalos Crioulos 2015).

²² Em 1982 a instituição criou a prova do Freio de Ouro como forma de incentivar a criação da raça. Nas provas do Freio-de-Ouro são avaliadas a “habilidade campeira do cavalo”.

Neste caso, o processo dura cerca de seis meses e o valor depende do tipo de ensinamento que o cavalo vai aprender o que pode chegar a três salários mínimos acrescentado do valor mensal da hospedagem e cuidados do equino o que varia em média de R\$ 500,00. As atualizações do ofício permitiram que alguns domadores, que desenvolveram a habilidade trabalhando nas estâncias e cabanhas, construíssem seus centros de doma e hospedarias para cavalos em que, muitas vezes, contratam, por um salário mínimo, a força de trabalho de outros domadores.

Existem diversas técnicas de domar as quais, basicamente, se classificam de acordo com a graduação da violência empreendida: na *doma tradicional* ou *gaúcha* são utilizadas técnicas de reforço, tendo centralidade o uso da força e imposição, em que se acionam artefatos como rebenques, *esporas*²³ e o empreendimento da técnica de *puxar o queixo*. Entretanto, existem regras que estabelecem o empreendimento de um ato de violência, ou seja, de castigar e machucar o animal, tendo princípio na noção de reciprocidade entre o domador e o cavalo em que a violência do domador tem que ser em resposta de uma ação negativa do cavalo. No mesmo sentido, a violência do cavalo é resposta a violência, sem justificativa, do domador. A discussão sobre o que é um ato de violência e o que não é um ato de violência é debatida entre os domadores conforme pode-se observar nas palavras de Seu Nelson – domador que reside em Bagé/RS em entrevista ao INRC:

[...] *com carinho o animal se amansa! Eu não judio de animal, eu só trato o animal com carinho. Eu era de dar uma tunda*²⁴ *num cavalo, quando eu não podia com ele, e me abraçar nele e dizer chorando: “Não me faz mais isso rapaz, senão vou te rebentar a pau!” Chegava a chorar abraçado no pescoço do animal e no outro dia este estava me seguindo. Os animais agarram medo desses caras que judiam [sem razão]: já vem a pau pela cabeça dos animais né! O animal fica com raiva também. Agarra medo e agarra raiva!*

A *doma tradicional* ou *gaúcha* se define em comparação as técnicas de doma ditas “*racionais*” (como “*doma racional*”, “*doma índia*”) cujos os princípios se baseiam na não utilização da força e imposição, ou seja, sem machucar o animal estabelecendo uma relação de confiança entre o humano e o cavalo considerando que o domador o convida a realizar as tarefas. Segundo Monty Roberts (2001: 57) o princípio da doma racional consiste em despertar o interesse do animal baseando-se na comunicação por meio dos movimentos corporais do domador e do cavalo em que ambos vão se conhecendo permitindo a comunicação.

Por trás do debate de violência e não violência estabelecido entre os domadores está a discussão da melhor maneira de ensinar o cavalo. A diferença entre as domas está na “*maneira de lidar*” com o *potro*²⁵, e os artefatos dependem da escolha técnica embora não há um artefato

²³ “É um artefato tridimensional e consiste de uma armação de metal (em geral ferro) em forma de “U”. Na sua volta externa (volta do “U”), uma “roseta” se encontra acoplada à armação, por meio de uma extensão (“papagaio” – de 3 a 4cm ou mais) do próprio metal. A parte interna da volta do “U” fica encaixada no calcanhar da pessoa que usa a espora; uma corrente de metal ou o tento de couro faz um outro “U” que é acoplado por baixo do pé, firmando a espora no taco (salto) da bota do campeiro. Tentos de couro são utilizados fazendo voltas pela frente do pé, passando pela extensão de metal onde se encontra a “roseta”, com o objetivo de evitar que a espora se solte do pé. A “roseta” é um artefato de metal (em geral ferro ou latão) quase bidimensional, circular, achatado, de 2cm de diâmetro ou mais, com pontas agudas em toda a sua volta (pontas também variam de tamanho e de quantidade, de acordo com o tamanho da roseta)”. (Rieth, Rodrigues & Silva 2015: s/n).

²⁴ Bater, violentar com rebenque, o mesmo que o dado pela expressão “*rebentar a pau*”.

²⁵ Cavalo não iniciado no processo de doma.

para determinado tipo de doma, mas para cada relação estabelecida. Para os interlocutores o cavalo percebe as emoções humanas e, nesse sentido, se o animal não humano está desinquieto e o domador se mantém calmo, o primeiro vai perceber que não há motivos para ficar assim. Essa sincronia, sendo uma “troca espelhada de estados” (Pavão 2014: 109), é enfatizada pelos praticantes como o princípio da melhor maneira de ensinar sendo necessário controlar a expressão dos sentimentos quando em trabalho de doma. Os primeiros processos da doma se divide em quatro momentos: *Amanunção, puxar o queixo, primeiros galopes* e *iniciação do freio*. Essas etapas estão presentes, embora de diferentes maneiras, nas diferentes técnicas praticadas pelos interlocutores.

Amanunção

Ao etnografar as interações entre humanos e cavalos num centro de equoterapia na cidade de São Carlos/SP, Luna de Castro Pavão (2014: 100) observa que as relações entre humanos e cavalos “são modeladas por um conjunto de ações corporais que se articulam a modos de comunicação verbal e não verbal”. Os verbos de controle do cavalo em que se produzem sons com a boca são complementados por “convites corporais” como bater com os pés na barriga do cavalo. Além disso, tem-se a mediação dos artefatos como a corda que, pelo movimento realizado, informa ao cavalo as ações que deve executar. Por outro lado, os movimentos, gestos e atitudes corporais, dos cavalos são percebidos pelos terapeutas e auxiliares-guias como indicações de comportamento. A autora elenca um exemplo:

[...] quando o animal se movimenta mais lentamente em relação ao ritmo que se espera, os terapeutas geralmente pedem ao auxiliar-guia que interrompa a caminhada e, se dirigindo ao cavalo em questão, fazem perguntas como ‘Você quer fazer xixi?’ ‘Está com dor?’ ou, ainda, ‘Está fingindo?’ (Pavão 2014: 109).

São gestos e toques que geram respostas das partes envolvidas. A referência da autora engendra pensar as diferentes formas de comunicação entre o cavalo e o humano as quais são ensinadas e aprendidas nos primeiros momentos do processo da doma.

A técnica de “*Amanunciar o potro*” significa acostumar o cavalo com o humano e com os artefatos utilizados para a montaria. Esse trabalho, muitas vezes é feito desde quando o *potro* está sendo desmamado pela égua, com seis meses de idade. Segundo Sérgio, domador e proprietário da hospedaria e centro de doma Santo Expedito na cidade de Pelotas/RS, antigamente não eram realizados esse trabalho de *amanunciar*, ou seja, o *potro* era pego “*xucro*” (não *amanunciado*) para domar o que demandava muito mais força física e violência. Em conversa com Minga Blanco, domador e proprietário rural no município de Aceguá/RS, as técnicas da doma “ditas racionais” exploram este momento de iniciação do *potro*. Os interlocutores que praticam a “*doma tradicional*” adotam as técnicas de *amanunção* para, como dizem, “*trabalhar a mansidão*” do cavalo facilitando a realização das próximas etapas.

O cavalo é trazido para dentro de um pequeno curral e o domador, com o *buçal*²⁶ na mão, busca se aproximar. O animal foge e fica correndo em torno das tábuas da mangueira enquanto o domador acompanha seus movimentos. Na técnica da doma racional o artífice domador atira uma corda por trás do potro fazendo-o correr em disparada. Em certo momento o cavalo começa a dar

²⁶ Artefato colocado na cabeça e pescoço dos cavalos. Nele está anexado o laço em qual o domador segura o cavalo. O buçal inicia o ensinamento com os artefatos. Ao puxar o laço este faz uma comunicação ao cavalo para se movimentar para a frente.

um sinal que é baixar e subir à cabeça e começar a lambe os *beiços* demonstrando que gostaria de estabelecer uma aproximação. Nesse momento, o domador se aproxima do cavalo mostrando as costas. O animal, aos poucos vai permitindo o encontro com o domador que, por fim, se aproxima acariciando a testa e colocando o laço no focinho para o cavalo cheirar, pois segundo dizem este conhece algo pelo cheiro. Após isso, o domador, lentamente e com calma, coloca a corda no pescoço do potro e depois de acostamá-lo com a corda, coloca o buçal.

Segundo os domadores, quando o cavalo permite que se acaricie a testa com a mão, significa que permitiu iniciar a comunicação. Por conseguinte, o processo de toque da mão no corpo do animal, chamado “*palmeiar o potro*” inicia na cabeça, vai ao pescoço, ao corpo, chegando às patas traseiras. O domador, inicialmente, vai *palmeando o potro* segurando pelo buçal, pois o animal não está sensível ao toque. Bayard Jacques, domador de cavalos que reside em Jaguarão/RS, relata em um livro sobre a experiência do toque da mão:

Desde os primeiros potros que amansei, sempre me impressionou o verdadeiro pavor que eles sentiam ao toque da mão. A impressão que me passavam era como se minha mão fosse fogo e queimasse. Depois de conseguir que o animal reduzido pelos elementos de contenção se deixasse apalmar a impressão era exatamente o contrário: os animais gostam de ser tocados, desde que tenham sido bem tocados. (Jacques 2008: 66).

Prendido o buçal em que está anexado o laço, dá-se alguns tirões para baixo sensibilizando a nuca do animal. O próximo momento consiste em deixar cavalo preso no *palanque*²⁷ que “[...] age da mesma forma que as rédeas do domador, ao limitar o movimento pela ação firme das mãos que não seguem puxando quando esse movimento é cortado” (Jacques 2008: 47), e trabalhar a técnica dos *maneadores* e *maneias*: As *maneias* são peças constituídas por dois pedaços de couro, ligados por argolas, que tem a função de prender as patas do cavalo para este não fugir. Colocadas as *maneias* o domador aciona os *maneadores* que são cordas feitas de tiras couro com espessura grande que são rodeadas em volta do corpo do animal. Esses artefatos limitam as possibilidades de reação do potro fazendo-o acostumar-se com os artefatos que, futuramente, serão colocados. A essa etapa os domadores chamam de “*tirar as costas*”.

Também chamada de “*amansar de baixo*”, a *amanunção* busca uma aproximação com o cavalo, visando estabelecer uma relação de confiança em que utiliza a linguagem corporal para se comunicar com este. O domador observa as reações do cavalo ao mesmo tempo em que este observa as reações do domador. Por isso a ênfase na paciência quando se está lidando com o potro. Segundo Minga Blanco, depois dessa etapa a técnica de doma adotada fica a critério do domador que, considerando o temperamento do cavalo, aciona o processo de utilização do freio ou do bridão, conforme o que aprendeu sobre o cavalo.

Puxar o queixo

No processo de ensinamento de um potro têm que se levar em consideração a influência dos artefatos. José Reinaldo Santos Gonçalves e colaboradores (Gonçalves, Bitar & Guimarães 2013: 8) concebem que para os “modernos”, as “coisas não falam”. Entretanto, ao experienciar outras culturas, mesmo as dentro da própria sociedade que se diz “moderna”, percebemos que, na realidade,

²⁷ Tronco de madeira com 3,5 m de altura sendo 1,5 m enterrado no chão.

“[...] desaprendemos os idiomas em que se expressam. Pois, se isolarmos as coisas na lógica da ‘razão prática’, na condição de instrumentos estritamente utilitários ou ornamentais, nos afastamos da possibilidade de estabelecer com elas relações de comunicação.”

Nesse sentido, conforme os autores, as “coisas” existem como parte das complexas relações sociais, mediando às relações entre natureza e cultura. No processo do domar são acionados diversos artefatos que fazem a mediação da comunicação entre o humano e o cavalo.

Após a preparação do cavalo vem à etapa denominada “*puxar o queixo*” considerado, para os domadores que praticam as técnicas da “doma tradicional”, um dos principais momentos do processo de aprendizagem do cavalo, pois é o momento em que o *potro* irá conhecer o artefato chamado *bocal*, que é uma tira de couro, com três centímetros de largura, que é colocada no queixo do cavalo. Esta etapa fora etnografada na visita a um centro de doma de cavalos. O domador, conhecido por Dula, “*amanunciou*” o animal alguns dias antes de iniciar o processo. A égua conhecida pelo nome de “*preta*” era *redomona*, ou seja, conforme as informações que o domador encontrou na conversa com outros domadores, fora iniciada no processo de doma, porém, por ser *baldosa* que significa ter um temperamento rebelde, não aprendeu os ensinamentos. O domador estava levando em consideração esse temperamento e a trajetória do animal para acionar a técnica que descreverei: Lico, o filho de Dula, que está aprendendo a domar com o pai, levou a égua até um *palanque* localizado dentro da *mangueira*. Neste local ela foi “*maneada*”, ou seja, presa nas patas dianteiras e traseiras por uma corda de couro ou náilon chamada “*maneia*”. O filho do domador calmamente, chamando-a pelo nome, colocou as *maneias* ao passo que, em diversos momentos, a égua tentou sair puxando a cabeça na qual estava presa pelo “*cabresto*” ao palanque. Após, ligam-se as *maneias* das patas e das mãos através de uma corda de couro que cruza a argola de cada *maneia* diversas vezes. Quando puxou essa corda as *maneias* juntaram-se derrubando o animal e impossibilitando-o de ficar em pé. No *bocal* estavam anexadas as *rédeas* as quais vão cruzar por cima do lombo do cavalo. O domador era auxiliado por Lico e mais duas pessoas que haviam sido convidados a ajudar. Estes ficaram atrás da égua e iria puxar as *rédeas*, com um *tirão único*, direcionando o queixo na direção do peito. O domador, que estava à frente do cavalo, controlava os movimentos das cordas e quando o cavalo começava a “*patear*” (agitar as patas) que significa dizer que estava demonstrando dor, ou seja, que “*sentiu*”, este solicitava que afrouxassem as *rédeas*. Foram três “*tirões*” ou “*puxões*” de cada lado, ou seja, depois de dado os três *tirões*, virou - se o cavalo e *puxou-se* mais três. O objetivo do ato de “*puxar do queixo*” é deixá-lo “*sensível de boca*” e assim quando, na próxima etapa que é o ato de montar, ele já possa atender as mensagens do domador. O evento é dramático considerando que o animal não humano fica extremamente apreensivo. O domador, por outro lado, mantém-se calmo e os seus movimentos são precisos e controlados estabelecendo um padrão de “força mínima” (Sennett 2013: 189) entre o ato de puxar e soltar realizado por todos os envolvidos no processo.

O objetivo de sensibilizar a parte do corpo do animal o qual vai se estabelecer a principal comunicação no momento da montaria, e por isso tem que ter o cuidado para não “*puxar*” com intensidade muito forte e traumatizar o animal o que impossibilitaria seguir no processo de doma. Nesse processo o cavalo é ensinado somente de *bocal* sendo que após isso deverá ser ensinado de *freio* que seria um aperfeiçoamento do processo de doma, considerando que este já tem familiaridade com todos os comandos que se exige dele.

Os primeiros galopes

A terceira etapa consiste em montar no cavalo, também denominada como “*primeiro galope*”. O “*primeiro galope*” significa subir no animal, que está com os arreios, e trabalhar ele para que se acostume com os artefatos da montaria. Ao ser montado o cavalo muitas vezes começa a *corcovear*, a pular querendo expulsar o domador do seu lombo. Nas técnicas das “domas racionais”, baseadas no princípio de “avanço e recuo” (Roberts 2001: 57) quando o cavalo *corcoveia*, o domador desce voltando a montar quando o animal para de pular. Assim, de forma perseverante, faz com que o cavalo vá percebendo que o domador não é um “agressor”, um predador, mas que somente quer ficar em cima e, aos poucos, vai permitindo que o monte. Por outro lado, na técnica da “doma tradicional” o domador fica em cima mostrando-o ao cavalo que deve acostumar-se com esse fato.

Lico “*amanunciou*” o *potro* que, amadrinhado por Dula - que significa acompanhar montado num cavalo que conhece a montaria-, iria praticar o *primeiro galope*. Enquanto aparava a cola e as crinas do cavalo disse que esse cavalo “*era de campo*” e “*xucro*” o qual significa dizer que não foi criado em contato com humanos. O cavalo estava na cabanha há dois meses e, segundo Lico, somente há algumas semanas haviam conseguido *amanunciar* ele, assim, de forma com que ficasse sem medo dos humanos e artefatos. Entretanto, enquanto Lico encilhava o *potro*, este olhava com desconfiança para os artefatos de montaria. Quando *encilhava* Lico fazia o *potro* cheirar o artefato antes de colocar no lombo do mesmo, técnica que, através da noção de que o cavalo conhece algo pelo cheiro, faz o animal conhecer tal artefato. O cavalo precisa de um tempo para se acostumar com os arreios de montaria. Em determinado momento o cavalo se rebelou e fugiu para a área dos fundos da propriedade. Depois de buscá-lo, Lico acionou a utilização das “*maneias*”, que prendem as patas para o animal não fugir.

Quando encilhado o *potro*, Lico o levou até o *corredor*, que o espaço (em muitos casos a estrada da rua) em que *galopeiam* seus cavalos. Dula apareceu montado a uma égua com a qual iria *amadrinhar* Lico na montaria. Essa égua, que chamam de “égua madrinha” tinha quatro anos de idade, sendo um animal que “*tem mais prática*”. Lico se mostrava bastante irritado com o *potro* ao ponto que em momentos seguidos o pai tinha que dizer a este: “*calma filho!*”. Dula pegou o *potro* pelo *cabresto*, que no caso é entendido como um artefato de couro que é prendido na cabeça do cavalo e ao qual está anexado um *laço* para manejar o mesmo, e saiu rápido fazendo com que o cavalo caminhasse, antes de ser montado, para conhecer a presença dos *arreios*. Este, que já estava acostumado com os artefatos no lombo, ao caminhar com eles possibilitaria que os reconhecesse no movimentar o seu corpo. O domador foi até o final do corredor e voltou para o lugar em que estava quando Lico, que esperava, montou. Ao montar, Lico emitiu o seguinte som com a boca: *Putututu!!!* Junto ao toque das esporas no couro do *potro*, ocasionou que este saísse correndo para frente enquanto Dula, com sua égua madrinha, o acompanhava fazendo com que esta tivesse o seu corpo sempre junto do corpo do *potro*, para este último não *corcovear*. Após 30 minutos retornaram para o estabelecimento e tiraram os artefatos de montaria dos cavalos. O cavalo aprendiz observava com desconfiança os artefatos de montaria que ficaram pendurados num cavalete perto do local em que estava atado. Nessa etapa o cavalo segue sendo trabalhado e treinado (nos primeiros acompanhados do *amadrinhador*) todos os dias. A intensidade do trabalho é determinada conforme o animal vai aprendendo os ensinamentos do domador e reconhecendo os artefatos de montaria.

Os freios e bridões

Pode-se considerar o momento de “enfrenar” o cavalo como a etapa final dos principais processos de ensinamento. Acontece quando este passa a atender o *freio*. O *freio* é uma embocadura de ferro, metal, madeira, borracha que se compõem de barra de “ferro doce”, parte que vai dentro da boca do cavalo, sem articulações e tendo uma elevação na parte central exercendo uma pressão na boca do animal. É segurado pela *cabeçada* que é um artefato, confeccionado em couro, que envolve a cabeça do cavalo. Está anexada na parte de cima da perna do freio enquanto na parte de baixo são anexadas as rédeas. Com o Seu Paulo, domador no município de Morro Redondo/RS, aprendi a técnica: se coloca o freio na boca do cavalo e passam-se as *rédeas* por entre as patas dianteiras atando-as em cima do lombo deste fazendo com que o queixo fique direcionado em direção ao próprio pescoço. No início coloca-se o artefato sem montar no cavalo deixando-o na *mangueira* por algumas horas diárias “*mascando o freio*”, para conhece-lo, “*calejar*” a boca. Depois de certo tempo, se faz o animal caminhar com o artefato, acompanhando do lado e fazendo os seguintes movimentos: “*sujeita*” (faz parar) e “*puxa*” (direciona para a direita ou esquerda). O domador deve ter o cuidado para não ferir a boca do cavalo que já está “sensível”.

Nas domas ditas “*racionais*” tem prevalência à utilização do artefato chamado *bridão* que é uma embocadura de ferro, metal, madeira, borracha que se compõem de barra, cuja a parte que vai dentro da boca é ligada por articulações. Por exercer uma pressão menos intensa na boca do cavalo, os domadores que praticam a técnica entendem que o *bridão* maltrata menos o animal. Por outro lado, é necessário a confiança entre ambos, pois o cavalo não está “*sujeito pela boca*” – fato que é possibilitado pela técnica de *puxar do queixo* - e nesse sentido pode em algum momento não atender a comunicação de quem o monta. Muitos domadores que utilizam o *bridão* dispensam a utilização do *bocal* considerando que não se necessita desse processo mais intenso. Entretanto, nos relatos de domadores com quem conversei, utilizam - se os três artefatos no processo de doma seguindo esta ordem: *Bocal*, *freio* e *bridão*. O princípio que orienta a técnica se refere ao fato de, conforme o cavalo vai conhecendo e acostumando com a pressão na boca, vai-se diminuindo a intensidade. Existem diversos tipos de *freios* e *bridões* que serão acionados conforme vai demandando o processo de aprendizagem do cavalo.

O processo de ensinar o cavalo é contínuo sendo que essas etapas iniciais ficarão completas em poucos meses embora segue-se aprofundando os ensinamentos. Lico me disse que um cavalo fica “*bem domado*” em seis meses, ou seja, ensinado aos artefatos e a presença e comunicação dos humanos. No entanto, se o mesmo vai ser destinado para “*correr prova*”, ou seja, participar de esportes equestres, ficará mais tempo no aprendizado sendo “*treinado*” para tal competição. O mesmo se refere a doma para os trabalhos no pastoreio em que aprendizagem vai se dar nas práticas cotidianas das lidas. Embora os domadores tenham preferências por uma técnica em detrimento da outra, consideram que a característica do cavalo, ou seja, sua personalidade que rege a demanda de determinado saber/fazer. Para Seu João, domador numa hospedaria para cavalos na cidade de Pelotas/RS, as diferenças entre as domas estão na “*maneira de lidar*” com o cavalo, ao passo que não há um artefato para determinado tipo de doma, mas para cada relação estabelecida.

Considerações finais

Por que é o cavalo que dá as dicas? Por que os domadores aprendem na interação com os cavalos? Este texto discorreu sobre essas questões que envolvem a aprendizagem das técnicas de domar animais equinos no contexto do pampa brasileiro. As relações entre humanos e cavalos são constituídas por meio de comunicações verbais e não verbais (movimentos e gestos corporais) que se articulam na interação cotidiana, conforme observou Luna de Castro Pavão (2014) no contexto das práticas de equoterapia. A essas formas de comunicação tem-se a mediação dos artefatos cujos movimentos realizados informam as ações que o cavalo deve executar. As primeiras etapas do processo de doma buscam a aprendizagem dessas diferentes formas de comunicação entre humano e cavalo, sendo que, nestas etapas são acionados determinados artefatos e diferentes técnicas conforme o domador vai aprendendo sobre o cavalo. Para os domadores o cavalo não é um ser passivo, receptor e reproduzidor de tarefas, mas um agente que, conforme a sua personalidade, vai influenciar e condicionar o manejo de diferentes habilidades para ensiná-lo. Os praticantes se referem à doma de um cavalo como a leitura de “*um livro*”. Tal como cada livro conta uma história diferente, em cada doma se constrói uma história diferente, pois cada *animal é único*, tendo uma personalidade própria, cabendo ao domador estudá-lo: “*Tu estudas o cavalo e o cavalo te dá as dicas*”. As diferentes personalidades equinas – manso, *velhaco* (traíçoeiro) e *baldoso* (rebelde) –, junto a forma de ser constituída na experiência de habitar o mundo - como o cavalo “*redomão*” sendo aquele que não aprendeu os ensinamentos quando numa primeira tentativa de doma -, são aprendidos pelos domadores, tanto na interação com os cavalos como na rede de relações estabelecidas com outros domadores, e levados em consideração no processo de doma.

Assim, os interlocutores deste trabalho foram iniciados no ofício por meio de domadores mais velhos através da observação e prática. No entanto, eles observam que na interação cotidiana com os cavalos que aprenderam e desenvolveram a habilidade das técnicas de manejo das lidas. A aprendizagem, portanto, seja dos humanos quanto dos cavalos é concebida como uma contínua incorporação de habilidades constituídas na experiência (Ingold 2010) e na vivência do cotidiano das lides pastoris.

Referências

- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE CRIADORES DE CAVALOS CRIoulos – ABCCC. 2015. “História da ABCCC”. Pelotas. Disponível em: <<http://cavalocrioulo.org.br/institucional/historia>>. Acesso em: 20 dez. 2015.
- BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. 2014. “O pampa”. Brasília. Disponível em: <<http://www.mma.gov.br/biomas/pampa>>. Acesso: 9 mar. 2014.
- FREIRE, Beatriz M. 2005. “O inventário e o registro do Patrimônio Imaterial: novos instrumentos de preservação”. *Cadernos do LEPARQ: Textos de Arqueologia, Antropologia e Patrimônio*, 2(3):11-20.
- GONÇALVES, José R. S.; BITAR, Nina P.; GUIMARÃES, Roberta S. 2013. *A alma das coisas: patrimônio, materialidade e ressonância*. Rio de Janeiro: Mauad X/FAPERJ.

HOWES NETO, Guilherme. 2009. *De bota e bombacha: um estudo antropológico sobre identidades gaúchas e o tradicionalismo*. Dissertação de Mestrado, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Federal de Santa Maria.

INGOLD, Tim. 2010. “Da transmissão de representações à educação da atenção”. *Educação*, 33(1):6-25.

_____. 2012. “Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais”. *Horizontes Antropológicos*, 18(37):25-44.

JACQUES, Bayard B. 2008. *Registros da eficiência da equitação gaúcha: primeiros escritos*. Jaguarão: Autor.

LEAL, Ondina F. 1997. “Do etnografado ao etnografável: o “Sul” como área cultural”. *Horizontes Antropológicos*, 3(7):201-214.

LIMA, D.V. 2015. “Cada doma é um livro”: a relação entre humanos e cavalos no pampa sul-riograndense. Dissertação de Mestrado, ICH, Universidade Federal de Pelotas.

PAVÃO, Luna C. 2014. Montaria a cavalo: um convite ao estudo antropológico sobre a relação entre humanos e animais na equoterapia. *Revista Latino-americana de Estudios Críticos Animales*, 2:99-115.

RIETH, Flávia; KOSBY, Marília; SILVA, Liza B.; RODRIGUES, Marta B.; DOBKE, Pablo; LIMA, Daniel V. 2013. *Inventário nacional de referências culturais: lidas campeiras na região de Bagé, RS*. 1. ed. Arroio Grande: Complexo Criativo Flor de Tuna. 356 p. (vol. 3).

RIETH, Flávia; RODRIGUES, Marta B.; SILVA, Liza B. 2015. “As lidas campeiras na região de Bagé/RS: sobre as relações entre homens, mulheres, animais e objetos na cultura campeira”. In: Fernanda V. Nummer & Maria C. C. França (eds.), *Entre ofícios e profissões: reflexões antropológicas*. Belém: GAPTA/UFPA.

ROBERTS, Monty. 2001. *O homem que ouve cavalos*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

SENNETT, Richard. 2013. *O artífice*. Rio de Janeiro: Record.

SILVA, Liza B. M. 2014. *Entre lidas: um estudo de masculinidades e trabalho campeiro na cidade*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pelotas.

SOUZA, Juliana; ZARDIN, Manuela; SURITA, Vinicius; DUVAL, Eduardo; SILVERA, Isabella D. 2011. “Hospedarias para equinos na cidade de Pelotas: instalações e serviços oferecidos”. In: *Anais do XX Congresso de Iniciação Científica / III Mostra Científica*, Pelotas.

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

WEBER, Max. 2006. *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Martin Claret.

Recebido em Setembro 10, 2014

Aceito em Janeiro 13, 2016

Volteios e ziguezagues: uma leitura antropológica sobre o vínculo animal-humano na Equoterapia¹

On horseback: an anthropological view on the animal-human bond in Equine Therapy

Luna Castro Pavão

Mestre em Antropologia Social

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

E-mail: lunacpa@gmail.com

Resumo

Este artigo consiste em um estudo das relações animal-humano conforme aparecem na Equoterapia (ou Terapia Assistida por Cavalos). Meu objetivo é discutir o papel que os cavalos manifestam neste tratamento de saúde, o qual se destina ao desenvolvimento biopsicossocial de pessoas com deficiência. Com base na pesquisa de campo que realizei junto à *equipe* de Equoterapia de um Centro Hípico (São Carlos-SP), examino o regime de produção de semelhanças e diferenças que opera entre as pessoas consideradas *com* e *sem* deficiência e os cavalos. Espera-se que os tópicos apresentados possam contribuir para o debate acerca das socialidades *transespecíficas*, a partir dos impactos mútuos produzidos entre os conceitos clássicos de animalidade e humanidade.

Palavras-chave: relações animal-humano; equoterapia; cavalos; pessoas com deficiência; corpos.

¹ Esta pesquisa foi realizada sob orientação do prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden (PPGAS/UFSCar) e com financiamento da Fapesp.

Abstract

This article consists in a study on the animal-human relationships as they appear in the Equine Therapy (or Equine Facilitated Therapy). My goal is to discuss the role played by horses within this health treatment, which is intended to help with the biopsychosocial development of people with disability issues. From my fieldwork visits at an Equine Center (São Carlos city, São Paulo, Brazil), I examine how the relationships between horses and humans, from one side, and relationships between people *with* and *without* disability issues, from another side, when joined in this encounter, might shake the notions of “human” and “animal” in their mutual impacts. It is expected that the ethnographic themes presented here may contribute to the trans-species socialities debate.

Keywords: animal and human relationships; equine therapy; horses; disabled people; bodies.

*“Talvez possamos, ironicamente, aprender,
a partir de nossas fusões com animais e máquinas,
como não ser o Homem, essa corporificação do logos ocidental.”
(Donna Haraway, Manifesto Ciborgue).*

O material reunido brevemente neste artigo² é fruto da pesquisa de campo que realizei no Centro Hípico localizado na cidade de São Carlos-SP, entre os anos de 2013 e 2014. Neste estudo das relações animal-humano, discuto o papel que os cavalos manifestam na Equoterapia, um tratamento de saúde dirigido ao “desenvolvimento biopsicossocial de pessoas com deficiência e/ou necessidades especiais” (Ande Brasil 2010).

Para examinar com mais afinco a natureza da participação dos cavalos neste cenário, segui o modo como os benefícios provenientes desta terapia eram tematizados pelos interlocutores desta pesquisa³. A hipótese à qual me lancei, de início, fundamenta-se na ideia – um tanto curiosa – de que o contato com os cavalos é benéfico à saúde dos *praticantes* (e “saúde” entendida aqui no sentido amplo, isto é, uma combinação de aspectos fisiológicos, neurológicos, mentais, psicológicos, emocionais e sociais).

Para a consecução de meu objetivo, acompanhei os atendimentos realizados pela *equipe* profissional desta Hípica⁴. Assim denominada pelos terapeutas, a *equipe* refere-se àqueles que

² Este texto trata, sinteticamente, do tema de minha dissertação de mestrado, à qual reporto as/os leitoras/es em busca de uma discussão pormenorizada sobre o assunto (Pavão 2015).

³ Ressalto, de partida, que não pretendo avaliar a eficácia ou a legitimidade desta terapia. Alternativamente, importa analisar o modo como as relações de diferença *intra* e *interespecie* (e também *transespecíficas*) se constituem entre os agentes envolvidos, precisamente neste cenário terapêutico.

⁴ Vale mencionar que os interlocutores desta pesquisa me facilitaram a entrada em campo não porque eu tivesse algum envolvimento prévio com cavalos, mas, cientes de um total desconhecimento do mundo equestre da minha parte, a eles agradava a ideia de que alguém da “área de Humanas” realizasse um estudo sobre o tipo de terapia que ali ofereciam.

oferecem o tratamento ao público, sendo composta por terapeutas + *auxiliares-guia* + cavalos. Naquele momento, a *equipe* contava com cinco profissionais de saúde, dentre eles uma fisioterapeuta, três terapeutas ocupacionais e um psicólogo. Já os cavalos – como esse que aparece na Figura 1 – estavam em maior número: Chocolate, Dominó, Fantasia, Gamil, Nini, Skate, Tic-Tac, Trovão, Pandora, Simba, Sol e Vagalhão. Os *auxiliares-guia*, por sua vez, eram apenas dois.

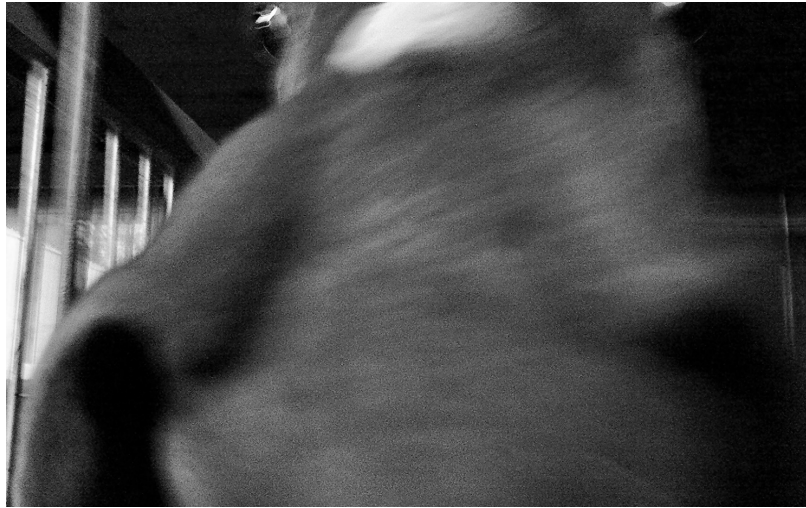


Figura 1. Focinho de cavalo. Foto da autora, 2014.

A seguir, descrevo as funções e procedimentos com os quais cada membro da *equipe* se ocupava.

O *auxiliar-guia* encarregava-se de *pegar os cavalos* no pasto, no início da manhã, e levá-los de volta ao à sua *casa* (como também era chamado o pasto), ao final da tarde e do expediente. Era incumbido também de *preparar* os cavalos para as sessões de montaria, escovando sua pelagem, *fazendo suas unhas* (isto é, retirando a terra acumulada sob suas patas) e vestindo-lhes os equipamentos (como a manta, cela, bridão, estribos). Além dos cuidados com a rotina diária dos animais, o *auxiliar-guia* era um agente de fundamental importância, na medida em que conduzia diretamente os cavalos durante as montarias, manuseando a corda atrelada ao *bridão* (aparato posicionado dentro da boca do animal, no encaixe entre suas mandíbulas). E, sobretudo, era ele também o agente mantenedor da *segurança*, sendo, por esta razão, indispensável para as montarias.

O termo nativo *praticante*, por sua vez, designa aquela/e que faz o tratamento em tela. É importante notar que o uso deste termo, conforme foi esclarecido pelos terapeutas da *equipe*, se dá justamente para enfatizar a participação *ativa* destas pessoas nas atividades da Equoterapia, ao contrário da noção de *paciente* que, por sua vez, remete a um quadro de *doença* e *passividade*.

Dos 55 *praticantes* que conheci em minhas visitas à Hípica, 42 eram considerados *especiais*⁵. De acordo com as expressões nativas, as *deficiências*, *quadros* e *casos clínicos* apresentados por eles

⁵ Pessoas com deficiência representam aproximadamente 24% da população brasileira, dos quais 27% vive em situação de pobreza extrema e 53% são pobres (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística 2000). De acordo com o Artigo 1º da Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência da ONU, incorporada à legislação brasileira em 2008, temos que: “Pessoas com deficiência são aquelas que têm impedimentos de longo prazo de natureza física, mental, intelectual ou sensorial, os quais, em interação com diversas barreiras, podem obstruir sua participação plena e efetiva na sociedade em igualdades de condições com as demais pessoas” (Brasil 2012: 26).

eram os seguintes: transtorno de déficit de atenção e hiperatividade; acidente vascular cerebral, alteração congênita; aneurisma cerebral; autismo; esclerose múltipla; esquizofrenia afetivo-familiar; lesão cerebral; obesidade infantil; paraplegia; paralisia cerebral; problemas de equilíbrio e controle corporal; síndrome de *Asperger*; síndrome de *Down* e transtorno intelectual, além de outros tantos classificados como *sem diagnóstico fechado* pelos terapeutas.

Estas pessoas eram avaliadas em termos de uma constituição corporal a ser *melhorada*. De acordo com os terapeutas, praticantes tinham *sérios* problemas motores, um corpo com *espasticidade*⁶, *hipertonia*⁷ ou cujo impulso da marcha era difícil de persistir. Outros tinham o sistema neurológico, a capacidade de autocontrole, o cognitivo e a fala *comprometidos*. Muitas, inclusive, faziam uso contínuo e controlado de medicamentos, além de buscarem outras terapias associadas com a Equoterapia. Poderiam também se valer de extensões funcionais: adaptavam suas casas, utilizavam andadores ou cadeira de rodas, faziam aplicações de Botox e usavam próteses⁸.

Na maior parte das vezes, *praticantes* e seus familiares chegavam à Equoterapia por sugestão e encaminhamento de médicos (em geral, pediatras ou ortopedistas) ou fisioterapeutas. Seus objetivos, conforme me disseram mães, pais, tias, avós e esposa/o de praticantes, giravam em torno de apresentar melhor qualidade de vida e condições de saúde, aprender a andar e a ficar de pé; trabalhar a atenção, concentração e agitação; estimular a fala oral; praticar uma atividade física, estar ao ar livre e fora de casa, dentre outros.

Numa ligeira aproximação ao tema, vale ressaltar que a Equoterapia é parte de um círculo maior de tratamentos terapêuticos modernos que empregam certos animais como *mediadores* ou *facilitadores*, a saber, as Terapias Assistidas por Animais e as Zooterapias⁹. Ora, sabemos que a ideia de que certos animais podem estimular a saúde de seres humanos não vem de agora, mas remonta à Antiguidade (Hurn 2012; Serpell, Coppinger & Fine 2000)¹⁰. Entretanto, o crescimento desta malha terapêutica em ambientes modernos e urbanos se deu com mais ênfase em torno dos anos 90.

Neste quadro atual, é ressaltada a habilidade dos animais em criar ligações sociais (Serpell, Coppinger & Fine 2000). Considerados fonte de “conforto tátil” e capazes de uma comunicação

⁶ “Espasticidade”, conforme a terapeuta explicou, é quando o músculo se contrai o tempo todo, involuntariamente, e não há controle da função de relaxar.

⁷ Mas, segundo informações de uma terapeuta, todas as pessoas têm o corpo *hipotônico* ou *hipertônico* (ela, por exemplo, seria hipotônica; e eu, hipertônica, ela dissera).

⁸ Próteses são aparelhos ou dispositivos destinados a substituírem órgãos, membros ou partes dos membros “destruídos” ou “gravemente acometidos” (Fundação de Articulação e Desenvolvimento de Políticas Públicas para Pessoas com Deficiência e Altas Habilidades no Rio Grande do Sul 2016).

⁹ A designação de Terapias Assistidas por Animais refere-se às “terapias nas quais o animal é utilizado como motivador” (Oliva 2010: 128). Esta fatia terapêutica é regulada, em nível internacional, pela *Delta Society*. No que se refere à Equoterapia no Brasil em particular, encontramos mais de quatrocentos centros que disponibilizam este tratamento atualmente.

¹⁰ Partes de seus corpos ou mesmo seus produtos (secreções, excreções, ninhos, ovos, etc.) eram usados correntemente como agentes curativos para tratar de enfermidades humanas. Estes “remédios” continuam a ser manipulados de diversas formas em práticas de medicina popular e etnozooterapias, como em amuletos, encantos, ingestões ou uso tópico (Costa Neto & Alves 2010).

não-verbal não “ameaçadora” e sem “julgamentos”, estes animais podem “quebrar o ciclo vicioso de solidão, desamparo e exclusão social” das pessoas (Hurn, 2012: 160, tradução nossa).

Daí decorre a pergunta central desta pesquisa: de que maneira a proximidade com os cavalos pode atuar positivamente sobre as condições de saúde dos *praticantes*? E, simultaneamente, como a humanidade *especial* dos praticantes pode ser revista a partir de seu contato com os cavalos?

Notadamente, o entrelaçamento entre *praticantes* (considerados pessoas *especiais*¹¹), *cavalos* (tidos como animais *coterapeuta, facilitadores e mediadores*) e *típicos* (então referidos em oposição àqueles, ou seja, compreendendo as pessoas *sem deficiência*) sugere que estas relações de contraste reverberam simultaneamente nas definições de humano e animal.

Doravante, examinarei de que maneira estes arranjos relacionais entre os agentes em tela podem dialogar com uma discussão antropológica centrada nas relações animais-humanos (Despret 2004; Haraway 2008; Ingold 2000; Knight 2005; Kohn 2013; Vander Velden 2012).

A marcha tridimensional e outros atributos

Fotografias de uma pessoa em cadeira de rodas, harmoniosamente dispostas ao lado de um excerto do poema “Deficiências”¹², compunham um pôster que, no momento de minhas idas a campo, se encontrava pendurado na plataforma onde as/os praticantes subiam a fim de montar os cavalos. Esta plataforma, por sua vez, estava posicionada logo na entrada do galpão (também chamado de *barracão*) do Centro Hípico, local onde os *praticantes* eram recebidos pela *equipe* de Equoterapia.

Tive a chance de acompanhar algumas das sessões terapêuticas de Isabela¹³, uma praticante que era *cadeirante* (assim são chamadas as pessoas que se valem da cadeira de rodas para se

¹¹ Ao problematizar o uso do termo *especial, deficiente* ou *pessoa com deficiência*, não pretendo negligenciar as formas de diferenciação que agenciam sua posição na sociedade, tampouco seu reconhecimento enquanto categoria política e suas tantas formas de ativismo. Reforço, apenas, um questionamento à conotação comumente negativa dos termos, que atribui um sentido de falta e falha como pertencentes somente à pessoa, quando a define por aquilo que ela não tem (membros, uma perna ou um braço; capacidades, de ver, andar, falar, pensar) (Dias 2013; Kim 2013; Lopes 2014).

¹² O poema mencionado é de autoria de Renata Vilella (porém foi erroneamente creditado a Mário Quintana, inclusive no cartaz ao qual me refiro). O trecho em questão é o seguinte:
 “Deficiente” é aquele que não consegue modificar sua vida, aceitando as imposições de outras pessoas ou da sociedade em que vive, sem ter consciência de que é dono do seu destino.
 “Louco” é quem não procura ser feliz com o que possui.
 “Cego” é aquele que não vê seu próximo morrer de frio, de fome, de miséria, e só tem olhos para seus míseros problemas e pequenas dores.
 “Surdo” é aquele que não tem tempo de ouvir um desabafo de um amigo, ou o apelo de um irmão. Pois está sempre apressado para o trabalho e quer garantir seus tostões no fim do mês.
 “Mudo” é aquele que não consegue falar o que sente e se esconde por trás da máscara da hipocrisia.
 “Paralítico” é quem não consegue andar na direção daqueles que precisam de sua ajuda.

¹³ Para preservar a identidade dos interlocutores desta pesquisa, adoto um pseudônimo para a praticante em questão, mas, ao me referir aos terapeutas, não os distinguirei entre si. Quanto aos cavalos, trago seus nomes verdadeiros pois, sem desmerecer sua condição de agentes, não acarretaria implicações legais quanto à proteção de suas identidades.

locomoverem). Aos seus vinte e poucos anos, em razão de um triste e trágico incidente que culminou em ser atingida por uma bala de revólver, Isabela teve suas pernas acidentadas. Por esta razão, a praticante, que é estudante universitária e assalariada, usava órtese (uma espécie de prótese, também chamada de *tutor*) em ambas as pernas, além de possuir placas de metal e pinos ortopédicos inseridos sob sua pele. Já em tratamento há cerca de cinco anos, ela também fazia sessões de Fisioterapia convencional (ou Fisioterapia tradicional *no solo*).

Certa vez, durante uma conversa informal, Isabela me disse que seu cavalo preferido era Pandora. De todos os cavalos que já havia conhecido na Hípica, Pandora foi a égua *mais dócil e compreensiva*. Quando *trotavam*, sua impressão era a de *estar correndo* com suas próprias pernas, principalmente quando *fechava os olhos*. Isabela também descreveu esta sensação como um sentimento de *liberdade* e acrescentou que, certas vezes, enquanto *montava* na égua, *não percebia diferenças* entre o seu próprio corpo e o corpo do animal.

Ideia semelhante proveio de uma das terapeutas da equipe, ao afirmar que o objetivo da equoterapia era “fazer com que os dois corpos [do praticante e do cavalo] sejam sentidos como um corpo só”. Novamente, este senso de fusão e complementaridade entre cavalos e pessoas apareceu quando outra terapeuta disse a um praticante em montaria: “Se o cavaleiro é corajoso, o cavalo fica corajoso também”¹⁴. Neste caso, a ideia da transmissão de *coragem* entre o cavalo e o *cavaleiro* faz-nos pensar, em certa medida, numa alteração operada em conjunto no trajeto.

Assim, cavalos e praticantes, entrelaçados nos volteios, sugerem um estado de devir ou “tornar-se com” (*becoming with*, Haraway, 2008). Como vimos anteriormente, a experiência relatada por Isabela evoca o corpo do animal como uma espécie de extensão de seu corpo, ampliando sua constituição. Sua percepção traz à tona a montaria entendida como um modo físico e psicológico de expandir as fronteiras do *self* (Davis, Cowles & Maurstad 2013, 2015), além de remeter a um certo encaixe entre os corpos.

Seguindo as explicações dos terapeutas, as inúmeras vantagens que os cavalos trazem aos praticantes repousam na *marcha tridimensional* do animal. Este tipo de marcha consiste num movimento corporal de oscilação que abrange simultaneamente três dimensões: de um lado para outro, de cima para baixo e para frente e para trás. Esta movimentação, diziam, “desperta vinte mil contrações musculares” e “estimula todo o sistema nervoso central” do praticante quando está em montaria. Mas também outros benefícios foram largamente abordados, como os seguintes: o cavalo pode *ajustar* o tônus muscular, *relaxar* a coluna vertebral, *aliviar* as dores e *favorecer* a postura corporal do praticante¹⁵.

Não obstante, apareceu com frequência a ideia de que a Equoterapia traz às pessoas um comportamento mais *calmo*, induz à *concentração* e ao *centramento*, bem como favorece o *autocontrole*, tornando-as mais *estáveis* e *equilibradas*. Além disso, repetiu-se em campo a ideia

¹⁴ Conforme as observações de campo apresentaram, ainda mais frequente é a ideia de que o cavalo transmitiria coragem para aquele que nele está montado. Indo um pouco mais além, a imagem do centauro vem à tona, na medida em que o praticante, ao estar agregado ao cavalo, pode ser conduzido a um estado ou espaço de existência diferente.

¹⁵ Em conversa com uma das terapeutas, ela destacou que não havia segredo nesse processo. Numa lógica de ação e reação, causa e efeito, ressaltou que a marcha do cavalo leva ao ajuste tônico do praticante, e que este não necessitaria fazer nenhum esforço neste ajuste, uma vez que esta transmissão de estímulos e contrações ocorreria involuntariamente.

de que o cavalo pode “mudar a visão de mundo” dos praticantes. Ao olharem de cima para baixo, sobre o dorso dos cavalos, os praticantes “ganham uma nova perspectiva”, diziam os terapeutas. É, portanto, precisamente no contato com o cavalo, e ao ser movido por ele, que o praticante *muda e melhora*: ganha acesso a uma *força e potência*, e até mesmo a uma nova *visão de mundo*, elementos que, segundo os terapeutas da equipe, vêm a impactar, inclusive, na *autoestima* dos praticantes.

Mesclavam-se, portanto, em campo, elementos científicos a respeito da *biomecânica* da marcha do cavalo, mas também simbologias associadas ao animal, seu *porte, potência, velocidade, força e energia*. Ao fazer esta mistura¹⁶, a Equoterapia se mostra um campo de fenômenos heterogêneos, que agrupa preceitos da ciência moderna mas também princípios de ações simpáticas e de magia. E, por juntar estes diferentes campos semânticos em seu corpo, se apresenta como uma “massa confusa de acontecimentos” (Mauss 2000 [1902-1903]: 20).

Uma breve discussão metodológica

Sinalizando a ocorrência de uma “Virada Animal” no final dos anos 90, autoras/es das denominadas Antropologia Pós-Social e Pós-Humana destacam a importância de atentarmos para a presença de animais não-humanos dentro da sociedade humana (Candea 2010; Despret 2004; Haraway 2008; Ingold 2000; Kirksey & Helmreich 2010; Knight 2005; Kohn 2013; Vander Velden 2012).

Na esteira destes argumentos, o estudo de nossas relações com outros animais importa não apenas em razão dos aspectos simbólicos que a eles são atrelados, mas sobretudo naquilo que podem agenciar quanto às relações pragmáticas e contingentes. Por consequência, humanos têm deslocada sua posição de sujeito exclusivo do mundo, ao perderem boa parte de atributos outrora tidos como únicos. Diante disso, modificam-se os termos a partir dos quais a Humanidade, em sua constituição moderna, se definiu em oposição privilegiada frente à Animalidade (atribuída aos animais não-humanos).

Ana C. Ramírez Barreto (2010: 34-35) propõe, de partida, que a humanidade se pense como animais entre outros animais, “agentes entre outros agentes (de outras ‘espécies’)”¹⁷. A filósofa sugere que:

O ‘exclusivamente humano’ perde assim seu estatuto de conceito claro e distinto, revelando-se como uma quimera de pouco valor efetivo. A ilusão que separa a espécie humana e a coloca como uma classe natural já-não-animal é parte de uma cosmovisão distorcida, específica da chamada ‘Cultura Ocidental’ em seus momentos mais acrílicos e dogmáticos – bastante duradouros, decerto (tradução nossa).

¹⁶ Também o contexto, o ambiente e a natureza (as árvores e suas folhas, o vento, o frescor do local, os cheiros, os lugares abertos, e por aí vai) apareceram como elementos significativos do tratamento.

¹⁷ Em referência aos conceitos de “interanimalidade” e “interagentividade”, tomados pela autora de Merleau-Ponty e Tim Ingold, respectivamente (Ramírez Barreto 2010).

Por outro lado (e ao mesmo tempo), ao serem considerados pessoas com deficiência ou *especiais*, os *praticantes* destoam de um certo ideal de humanidade. Retratados como pessoas que podiam entender *tudo, um pouco* ou *nada*, ou mesmo sobre as quais não havia um *diagnóstico fechado*, coloca-se em evidência uma escala de classificações nebulosa. Mas, ainda que a linha demarcatória entre uma pessoa *especial* e alguém *típico* seja traçada sem muita precisão, os praticantes não se encaixam no repertório dos “humanos normais”: sua linguagem falada, seus movimentos corporais e/ou sua capacidade de compreensão são encarados como *afetados, limitados, comprometidos* e, por vezes, perdidos.

Sendo assim, de que maneira poderíamos apreender as (tantas) animalidades plurais e as conexões singulares que vêm se manifestar entre humanos *especiais* e animais não-humanos? Um dos desafios fundamentais com que esta pesquisa se defrontou foi o de encontrar tanto as maneiras apropriadas de inserirmos ambos os agentes em um trabalho de cunho antropológico, como também um caminho metodológico que garantisse suas idiossincrasias (e permitisse uma abordagem compatível à cada qual).

Tendo como horizonte a necessidade de aprofundar uma discussão acerca de nossas experiências com animais não-humanos, Eduardo Kohn (2013: 15) propõe uma teoria social que inclua agentes humanos, mas que não se limite a um ponto de vista estritamente antropocêntrico. A alternativa lançada pelo autor se dá em termos de se provincializar a linguagem, isto é, deslocando a ênfase dada à comunicação verbalizada entre os atores. De tal modo, a “linguagem e suas propriedades únicas” deixaria de ser a instância que nos define, e este desvio deverá ser capaz de visibilizar outros caminhos em nossas investigações.

Com isso em mente, na junção de animais não humanos com pessoas *especiais*, não era o caso, obviamente, de tratá-los como meros sujeitos representados e alvos da representação de outrem. Tratava-se, alternativamente, de seguir os modos pelos quais sua agentividade se expressava perante os demais, implicando na ruptura com um sistema de compreensão centrado exclusivamente no que diz respeito ao mundo social humano *típico* e na primazia da linguagem oral¹⁸.

Ao escapar da leitura privilegiada de terapeutas e familiares (que, ao oferecerem suas noções acerca dos humanos e animais em questão, eram os únicos dotados de “voz” naquele contexto), procurei inserir meus interlocutores de pesquisa na medida em que operavam dentro de eixos de comunicação e vinculação social com o restante da equipe. Longe de tomar praticantes e cavalos como meros ventríloquos daqueles, atentar para as sessões e seu fluxo de ações corporais conjuntas permitiu visibilizar alguns posicionamentos emergentes entre as pessoas e os cavalos.

Deste modo, para analisar o papel dos *cavalos em ação*, vali-me de dois eixos de análise, a saber:

- 1) a percepção humana a respeito da “eficácia terapêutica” creditada aos cavalos e instanciada na Equoterapia, e

¹⁸ O uso das “sympathetic imaginations”, inspiração oferecida pela protagonista da obra fictícia “A vida dos Animais” (Coetzee 2001: 35), seria uma via possível de abordar nossas relações com os animais. De acordo com a personagem, a simpatia e o reconhecimento da experiência do outro não-humano deve acontecer via experiência corporificada, dispensando tanto as elaborações intelectuais que se interrogam sobre a ocorrência de faculdades racionais nos animais, como os possíveis pressupostos morais abstratos usados em sua defesa.

- 2) os relacionamentos cara-a-cara (Haraway 2008), os quais suscitam trocas intercorporais e intercomunicativas entre todos os envolvidos nas sessões terapêuticas, humanos e animais, valendo-me, sobretudo, da análise de sessões de montaria.

Placas na entrada e saída do *barracão* traziam os seguintes dizeres: “*Não corra, não faça barulho, não alimente os animais, não fume e mantenha distância mínima de 2m*”. Alertas como não correr no local e não caminhar muito próximo aos cavalos, devido ao *risco* de que eles pisassem em meus pés, pontuaram minhas visitas iniciais ao local.

Ao pisar sobre eventuais folhas secas ou galhos caídos das árvores de eucalipto (que, por sua vez, ficavam espalhados ao longo das margens das pistas e eram varridos pelo vento), poderia causar um barulho ou movimento brusco capaz de *assustar* o cavalo. Numa ocasião, enquanto observava o desenrolar de uma sessão, do lado de fora do *redondel*¹⁹, apoiei-me na palmeira em frente à pista para observar o grupo em atuação. Logo em seguida, a terapeuta chamou minha atenção, pedindo para que eu desencostasse da árvore, uma vez que o cavalo, ao me ver naquela posição, também iria querer *parar para descansar*. Ou, como aconteceu outras vezes durante as montarias, ao me olharem e interagir comigo, os praticantes deixavam de prestar *atenção* nos terapeutas e suas instruções. Deste modo, além de seguir o grupo, incumbia-me de atentar para que meu próprio posicionamento corporal estivesse adequado aos demais, sempre que eu acompanhava as sessões de montaria.

Questão de longa discussão na antropologia, a presença de pesquisadores em campo pode alterar o modo como os interlocutores de pesquisa se comportam e se relacionam entre si, e até mesmo prejudicar o fluxo dos acontecimentos. Ciente de que a/o etnógrafa/o é um “[...] agente ativo no relato de sua própria experiência” (Sá 2013: 36), não pretendi ser neutra ou invisível. Ao contrário, eu me via como alguém em campo que poderia transtornar o ritmo da sessão (ainda que o meu ofício pendesse mais para observar do que para participar efetivamente de algo) e levar tudo a perder, caso eu não me portasse *adequadamente*. Tanto quanto eu detinha meu olhar sobre eles durante as sessões, meus interlocutores também me colocavam em observação; eu me via, então, similarmente enquadrada nas formas de disciplina híbridas que sustentavam estes encontros.

Zonas de contato ou a Equoterapia dita e vista

“Eu penso é assim, na paridade. [...] Um sentir é o do sentente, mas outro é o do sentidor”.
(Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas*).

As mãos do praticante tamborilam sobre o cavalo. Suas pernas tremulam enquanto vai se debruçando, pouco a pouco, sobre o dorso do animal. O cavalo, cadenciadamente, se desloca pela pista, enquanto caminha *ao passo*. As folhas das árvores farfalham e muitas delas caem ao

¹⁹ Pista circular de terra, com cerca de madeira. Além do redondel, as montarias poderiam ocorrer na pista de areia, pista de grama ou na trilha do bosquinho, bem como incluíam caminhadas livres ao redor das mesmas, pelo asfalto ou grama. Em casos de chuva, excepcionalmente, as sessões eram realizadas dentro do Galpão.

chão. Abarcando uma profusão de sons, imagens e cheiros, as montarias – conforme pretende ilustrar a Figura 2 – implicam na execução de uma série de movimentos corporais sequenciados entre cavalo, praticante, terapeuta e auxiliar-guia.



Figura 2. Sessão de montaria na pista do *bosquinho*. Foto da autora, 2013.

É de se destacar a necessidade de um fluxo temporal específico para a manutenção do contato com o animal. Vinte minutos são suficientes para que se realizem os ajustes tônicos, as contrações musculares e outros efeitos provocados pela interação com o cavalo. Por esta razão, cada sessão se sucede por não mais que meia hora, pois, ultrapassado este período, praticantes e cavalos se *cansam* (uma vez que a atividade exige intensa força corporal de ambos).

Neste ínterim está compreendido um circuito espacial com início, meio e fim bem delimitados. A/o praticante é recebida/o pela equipe no *barracão*. Em seguida, monta no cavalo através do suporte da plataforma e com o auxílio de terapeutas ou familiares. A equipe então se dirige para a pista e realiza o volteio propriamente dito. Após isso, retornam ao *barracão*, quando a/o praticante *desmonta* do cavalo com o auxílio de terapeutas ou familiares novamente e então a sessão se dá por encerrada.

Nos volteios da Equoterapia, as *andaduras* do cavalo podem ser: *ao passo* (quando o cavalo caminha a passos lentos), *trote* (nível intermediário de velocidade) e *galope* (quando o cavalo desempenha a maior velocidade permitida pelos terapeutas). Mescladas a estas, os cavalos podem caminhar em linhas retas, semicírculos, ziguezagues²⁰, subir ou descer a ladeira, dentre outros.

No que se refere ao par praticante-cavalo, em particular, seus corpos se entretocam em diversos pontos: as mãos do praticante seguram, controlam ou puxam a boca do animal por meio do uso das *rédeas*; os glúteos se apoiam sobre o dorso do cavalo; os joelhos encontram e pressionam contra a

²⁰ O ziguezague é um movimento que o cavalo faz de um lado para o outro na pista, costurando um “S” no chão.

barriga do animal; os pés estão encaixados nos estribos, e assim sucessivamente. O percurso que envolve cada sessão de montaria traz, portanto, a constituição de uma zona de contato entre os atores. Esta articulação corporificada entre o praticante (seus dedos, pernas, glúteos, mãos) e o cavalo (sua boca, barriga, dorso) se desenrola também à semelhança de uma indução recíproca, ideia tratada por Donna Haraway em sua obra *When Species Meet* (Haraway 2008).

As frases “Junta sua respiração com o cavalo” ou “A gente quer fazer juntos”, proferidas pelas terapeutas aos praticantes no decurso das montarias, expressam que, nesta interação, importa que praticantes e cavalos desempenhem movimentos em sincronia. Todavia, se a reunião entre os diferentes agentes permite que se mantenham entrelaçados por um certo período de tempo, esta constituição mútua e o “fazer juntos” em questão também dispõem os seres em graus de controle recíprocos. Sendo assim, ao mesmo tempo em que o contato animal-humano pode propiciar senso de *liberdade* e *fusão* a alguns (como vimos ocorrer acima com a praticante Isabela, ao trotar com Pandora), estabelece também um jogo de ações corporais que, no limite, torna cada uma das partes deste agrupamento sujeitos passivos e simultaneamente ativos na execução das ações e no uso da *força*.

Senão, vejamos: o auxiliar-guia puxa a corda presa ao cabresto do cavalo, com mais ou menos força, e a movimenta para os lados, ou então segura sua mão mais ou menos próxima à argola atada ao bridão. Ele também manda os chamados *beijinhos*²¹ para o cavalo, como em “*ptchu ptchu ptchu*”. Emite, ainda, outros estalos sonoros com a boca, produzindo o som “*tsch tsch tsch tsch tsch*”. E pouco chama o cavalo pelo nome; o único uso verbal que faz é do termo “Vamos”. Todavia, o auxiliar-guia executa essas ações sempre em obediência às solicitações dos terapeutas.

Os terapeutas, de sua parte, dão ordens para os cavalos, praticantes e auxiliares-guia. No que tange à sua comunicação com os cavalos, eles também mandam *beijinhos*, fazem estalos sonoros com a boca, dão *tapinhas* na garupa do animal para fazê-lo retomar a caminhada e, com frequência, se dirigem verbalmente a eles, dizendo-lhes “Anda”, seguido da pronúncia de seu nome. Quando necessário, reforçam a solicitação ao animal, proferindo, de forma alongada, a expressão “*Vaaaaamos*”. É recorrente também que lhes dirijam as seguintes expressões: “Para com frescura”, “Vamos logo”, “Está acabando”, “É só mais esta sessão” e “Vai, pode parar com esta preguiça”. Ao mesmo tempo, terapeutas ditam progressivamente aos praticantes quais movimentos corporais devem executar (ou, no caso de praticantes que *não entendem*, fazem eles mesmos a manipulação de seus corpos).

Já os praticantes, por sua vez, eram instados a *respirarem fundo*, se *concentrarem* e *prestarem atenção* no cavalo. Para aqueles considerados mais *autônomos* e que *entendiam* bem, grande ênfase era dada ao uso de gestos. De forma genérica, praticantes deveriam conduzir o cavalo *ao passo*, fazer círculos dentro da pista, manter ou inverter o sentido da caminhada e, eventualmente, poderiam trotar. Além do assento dos glúteos no dorso do cavalo (mediado pela *sela*), eles estabeleciam *contato* com o animal por meio de uma série de pontos envolvendo toques corporais. Montados no cavalo, os comandos utilizados pelos praticantes eram: *puxar* ou *afrouxar* a rédea; fazer mais ou menos *pressão* dos pés contra a barriga do cavalo; dar *impulsão* com o quadril; *inclin*ar o corpo para trás, *olhar* para frente; mandar *beijinho* e *abaixar* os calcanhares no estribo.

²¹ Ao contrário de ser efetivamente um beijo dado ou dirigido ao animal, num gesto afetuoso ou de saudação, o *beijinho*, tal como é designado pelos interlocutores, é um dos *comandos* cuja finalidade é estimular o cavalo a executar movimentos determinados (por exemplo, para manter ou retomar a caminhada, acelerar o passo ou o trote, e daí por diante).

Utilizados diversas vezes ao longo da interação com o animal, penso que os *beijinhos* e outros sons vocais atuam como um tipo de “*pidgin transespecífico*” (Kohn 2013). Estes diálogos transversais entre as espécies seriam, no limite, uma instanciação de um processo mais amplo em que as distinções entre os seres estão borradas, a partir do uso de uma linguagem corporificada e não-simbólica. E, neste caso, resultam da combinação de sons que são parte linguagem humana e parte sonoridades próprias ao animal.

Os cavalos, outrossim, devem responder aos comandos, executando os movimentos correspondentes. Assim, se o praticante aciona o *contato* no grau certo, o cavalo *sente* e *entende* o comando. Via de regra, estes movimentos devem ser suficientemente claros para serem sentidos pelo animal. E, além disso, ilustram a necessidade de somar ao movimento do corpo humano uma certa *pressão*, como aparece na seguinte ordem da terapeuta, dirigida à praticante durante o volteio: “Põe contato e estica os dedos. Você precisa fazer ele sentir na boca dele o movimento na sua mão”. E, se a rédea é um dos canais de comunicação entre praticante e cavalo, ela é também um modo de controle. Alongar a rédea pode *acelerar o cavalo*, enquanto encurtá-la pode *frear* o animal e, neste último caso, conforme afirmou a terapeuta, “o cavalo faz o que você quer”²².

Idealmente, estes *comandos* direcionados aos cavalos atingem respostas corporificadas correspondentes por parte do animal. A comunicação transespecífica que percorre estas cadeias ordenadas de movimentos orienta, assim, a “transmissão de ordens” entre os atores (Patton 2003: 90). Dessa maneira, a associação de gestos entre as pessoas e os cavalos é permeada também por autorizações mútuas e distribuição de influência (Despret 2004).

Obviamente, esta descrição é um modelo ideal por mim elaborado, porque, na prática, as inter-relações assumem diversas outras possibilidades e variações. Mas, grosso modo, as relações, integradas entre si, são sempre preenchidas de ambivalência. Como vimos, embora seja tomado como o “grande provedor” de movimentos benéficos aos praticantes, o cavalo é também alvo de movimentos externos. Ele movimenta e é movimentado, sendo simultaneamente sujeito e objeto da ação alheia.

O mesmo ocorre para todos os demais sujeitos envolvidos nas sessões. O grupo, integrado e ao mesmo tempo fragmentado em posições específicas, se assemelha a um organismo ou corpo coletivo (que, embora assuma caráter instável, permanece articulado). Neste arranjo, fluxos de comunicação entre seres até então bastante díspares, somados às formas de atenção dedicadas ao outro, costumam e dão suporte às relações entre praticantes, cavalos, terapeutas, auxiliares que, assim, compõem um todo em si mesmo.

No entanto, este jogo de ações combinadas e recíprocas está sujeito a variáveis (o que, naturalmente, vem a ocorrer, uma vez que se trata da reunião de quatro seres independentes, cada qual com seus próprios interesses). Desta experiência corporal compartilhada, pode emergir um cenário de dissonância entre os agentes, quando interrupções individuais são colocadas à marcha coletiva. De um lado, se os praticantes não estivessem *bem* ou então estivessem *irritados*, poderiam querer *se jogar* de cima do cavalo. De outro lado, se os cavalos se *assustassem*, *invocassem* ou se *incomodassem* com algo (pessoas, objetos, veículos, outros animais no local), em uma *fração de segundo*, poderiam *disparar* ou *rodopiar*, inadvertidamente, durante o volteio.

²² Assim, o uso da rédea tornava o cavalo uma espécie de marionete nas mãos do praticante (se ele reagir conforme o esperado e não desobedecer), implicando uma ação de controle físico exercido sobre o cavalo, da mão do praticante à boca e cabeça do cavalo.

Certa vez, após comentar o quanto *gostava de trabalhar* com estes animais, uma das terapeutas da Hípica me disse que a possibilidade de desenvolver uma “intimidade carnal com um bicho enorme como o cavalo, um bicho que pode até te matar, se ele quiser” era aquilo que a atraía para este ramo²³. E, justamente por se tratarem de animais *imprevisíveis*, os terapeutas insistiam nos alertas para que tivéssemos *cuidado* e ficássemos atentos aos cavalos. A noção de *minimização de riscos*, lançada em campo, também reconhece este caráter incerto presente no encontro com os cavalos²⁴.

Os laços de interdependência formados neste arranjo relacional são, assim, efêmeros, emergentes e perturbáveis. Temos, pois, que em certos momentos as ligações entre os sujeitos em análise revelam-se frágeis, acomodam falhas na comunicação e, eventualmente, carregam certas “ameaças” (Kohn 2013). Como toda relação social, o que se passa nas montarias está sujeito ao acaso das circunstâncias e aos interesses conflitivos dos atores.

Contradições plurais

Mas o entrelaçamento entre cavalo, praticante, terapeuta, auxiliar-guia e família guarda ainda outras controvérsias.

Conforme vimos anteriormente, muitos praticantes não *falavam*, não *entendiam* e não *caminhavam*. Eles foram também definidos como pessoas que não sabem andar direito, que se jogam, que têm um corpo *esquisito* e que *desmonta*, cujos movimentos vão ficando cada vez mais *limitados*. São tidos como pessoas *instáveis*, que saem correndo, *muito agitadas*, a quem lhes falta *equilíbrio* e por isso podem *cair a qualquer momento*. Outros eram caracterizados como *sonolentos* e *desatentos* demais; pessoas que sentem muita tontura e sofrem convulsão com frequência. Ao buscarem a Equoterapia, familiares de praticantes demonstravam que suas expectativas giravam em torno da melhora de um quadro *problemático, limitado, grave* ou *crítico* apresentado pelos praticantes.

De um lado, sou levada a pensar que a Equoterapia traz em seu bojo um certo modelo de humanidade que vem a ser contrastado pelas pessoas com deficiência²⁵. Sob a proposta de se oferecerem melhores condições física, mental, emocional, intelectual e motora aos praticantes, é trazido à tona um ideal de pessoa socialmente aceito e esperado, tal qual uma expressão acabada e completa do ser humano, cujas capacidades de fala e cognição devem ser totais, bem como sua locomoção na forma bípede²⁶. Neste sentido, os praticantes apresentam condições corporais e

²³ Lembremos que os cavalos pesam, em média, 550 kg e medem cerca de 1,50m.

²⁴ Certo dia, outra terapeuta comentou que, até mesmo Vagalhão – o cavalo que era estável e por isso não se alterava nunca – estava, numa certa ocasião, nervoso e agitado porque algum bicho havia entrado no piquete e “assustado todo o mundo”, deixando os cavalos histéricos (nesta mesma ocasião, de acordo com ela, uma égua foi encontrada morta no pasto, o que levantara a suspeita de que uma cobra havia invadido o local dos piquetes).

²⁵ Vale notar, ainda, a defesa do uso do termo “deficiente”, em detrimento de “pessoa com deficiência” (Diniz 2013), uma vez que o atributo “com deficiência”, visto em separado, na perspectiva da autora, não explicita a condição de alteração radical da vida da pessoa que é marcada pela deficiência, devendo, a seu ver, ser adotada a acepção “deficiente”.

²⁶ Sobre o bipedismo e a condição humana dada pela verticalidade, consultar Kim (2013: 393).

cognitivas não contempladas numa certa noção iluminista de ser humano, racional e autônomo, na qual se supõe a pessoa (e seu corpo) em sua condição “total” ou “plena”. No limite, informam uma noção de ser humano *típico* que, de modo simultâneo, se opõe diametralmente ao animal enquanto signo de falta, ausência e incompletude (Singer 2004 [1975]).

Por outro lado, no que diz respeito ao tratamento dispensado aos animais nas chamadas sociedades modernas, reconhecer “*o animal que logo somos*” (Derrida 2002) é geralmente associar aquilo que é instintivo e irracional a uma negatividade, e a tudo o mais que se afasta do *logos* ocidental (que, idealmente, caberia a nós, humanos, corporificar). Esta distância negativa estabelecida entre humanos e animais permitiu e ainda permite nossas mais diversas formas de exploração diante dos animais (Adams 1990; Felipe 2006, 2014).

Gary Francione (2007: 244) apontou três razões históricas que permitiram o “uso” desenfreado dos animais pelos humanos: a ideia de que os animais não são seres sencientes, fundada pelo filósofo Descartes; a justificativa religiosa que considera os animais “*seres espirituais inferiores*”, cujo uso seria, portanto, permissível por deus; e a noção de que animais são “*inferiores naturais*” aos humanos, faltando a eles a característica humana distintiva (arbitrária), a saber, a cognição.

A chamada tradição moral especista²⁷, segundo Sônia Felipe (2006), predomina há mais de 2 mil anos. Para a filósofa, especismo, racismo, sexismo, machismo, elitismo, geracionismo (e à sua lista podemos acrescentar o capacitismo), têm todos em comum:

[...] a resistência humana em aceitar o mesmo estatuto moral, isto é, em reconhecer um valor moral idêntico ao seu próprio valor, quando os outros seres em questão não têm uma configuração, em sua aparência, igual àquela imaginada pelo discriminador, sempre em causa própria, como a única digna de consideração ou respeito moral (Felipe 2006: 210).

Também Keith Thomas (1983) já apontou que a diferenciação humano-animal caminhou *pari passu* à distinção entre os próprios humanos, conferindo uma “natureza animal” e bestialidade às pessoas ou grupos fora do escopo da sociedade dominante, e assim deu suporte a discursos e práticas violentas intra-humanas²⁸.

Neste caso, pergunto: estariam praticantes e cavalos associados porque a ambos é conferido um “não-poder”, como a ausência negativa do “poder de raciocinar, de falar, com tudo o que se segue” (Derrida 2002: 55)? Seguindo esta linha de pensamento, sugiro que o nexos existente entre cavalos e praticantes problematiza estas presumidas carências de poderes, voz e/ou agência, e tende a reverberar nas concepções ocidentais modernas de humano e animal.

Indo um pouco mais além, para o caso particular dos cavalos da Equoterapia, vale interrogar: são estes animais aproximados da condição de máquinas, recursos e/ou objetos a serem explorados²⁹

²⁷ O termo “especismo”, adotado na década de 70, vem justamente denotar as atitudes de superioridade, discriminação e exploração do Outro animal, pela simples razão de seu pertencimento a uma espécie diferente.

²⁸ Como os atos de violência e maus tratos cometidos contra negros, indígenas, mulheres, pobres, iletrados, loucos e vagabundos, legitimados a partir do suposto distanciamento destes grupos do ideal de ser humano (Thomas 1983).

²⁹ Similarmente à importância desempenhada pelos cavalos e outros animais pertencentes ao gênero *Equus* (burros, mulas, bestas e jumentos), quanto à sua função motora e seu movimento – este sendo, inclusive, uma das “maiores

ou, por outro lado, se constituem como agentes, sujeitos e/ou seres sencientes³⁰, respeitados em sua liberdade individual de escolha? Se os cavalos podem *estimular* (o sistema nervoso central), *ajustar* (o tônus muscular), *relaxar* (a coluna), *aliviar* (as dores), *favorecer* (a postura), *investir* (na autoestima), *mudar* (a visão de mundo) e inclusive *reavivar* o praticante, modificando sua *condição passiva*, de que maneira podemos, então, entender o estatuto desses equinos na terapia em análise?

Creio que a posição concedida aos cavalos na Equoterapia seja matizada e deslocada em favor de sua condição pendular, tanto a nível de objeto como de sujeito das ações. E, justamente por serem considerados aptos a melhorarem as condições de vida de pessoas que também têm seu lugar na sociedade comprometido, os cavalos recebem outros atributos que não só aqueles de um mero animal dominado ou instrumentalizado, e adquirem (em sua aliança com pessoas *especiais, difíceis* ou *problemáticas*) valor singular para os sujeitos envolvidos.

É o caso, por exemplo, dos comentários ouvidos em campo, os quais afirmavam que o cavalo *sente* o que o praticante quer, pois *percebe* as preferências e características de cada um deles, e por isso *sabe* quem precisa ser conduzido com um passo mais lento ou mais rápido. Nestas circunstâncias, o animal é considerado capaz também de diferenciar um *comando* executado pelo praticante de um simples gesto corporal. E temos, notadamente, as ideias de que o cavalo *desperta* o praticante e *faz milagres* em seu corpo, além de outras noções que, via de regra, são associadas a graus de intenção (positivada) proveniente do animal, chegando mesmo à afirmação de que o cavalo é um *anjo* e gosta de *ajudar*.

Entretanto, a questão insiste em se complexificar quando, nas falas dos terapeutas, o animal aparece tanto como um agente que se *submete* e se *sujeita* (e o faz *voluntariamente*), mas também como um sujeito que, por vezes, *desobedece* aos ditames dos terapeutas, e o faz por *birra, preguiça* ou *cisma*. É de se notar, aliás, que uma das terapeutas admitiu ser necessário “*entrar no pasto com ração, senão eles [os cavalos] não vêm*”. E que, caso o cavalo “*não quisesse fazer de jeito nenhum*”, ou seja, executar a montaria ou o treino, ele seria *dispensado*, ou seja, *mandado embora* da equipe da Hípica. É, portanto, inegável que as relações travadas entre pessoas e cavalos na Equoterapia incorrem em práticas assimétricas, nas quais em diversas vezes o animal não participa por “espontânea vontade”.

Neste sentido, os cavalos não aparecem como animais meramente *usados*, mas são entendidos como seres que *reagem* conforme sua *vontade*. Por diversas vezes, eles demonstram seu consentimento ou desobediência ao executarem certas tarefas. De qualquer maneira, entende-se que estes animais têm uma percepção sofisticada do mundo externo: uma vez que *preveem* situações e *fingem* outras, os cavalos não são animais representados tão somente, mas capazes também de representar os outros. E, ao serem reconhecidos como sujeitos que observam, conhecem e apreendem o mundo, eles são, portanto, “*selves*” (Kohn 2013).

dádivas de qualquer animal” (Cassidy 2007: viii). Já foi assinalado, também, que a contribuição dos cavalos para o chamado mundo moderno é tal que as grandes revoluções da agricultura, industrial, comercial e urbana devem ser consideradas empreendimentos não apenas humanos, mas também feitos pelos animais, dado seu papel fundamental nas mesmas (Hribal 2007, 2012).

³⁰ A sciência é tida como a capacidade que todo e qualquer animal tem em sentir dor e prazer; ela não é, portanto, atributo de seres humanos apenas. Consta na Declaração de *Cambridge* sobre a Consciência Humana e Animal (2012) que “Todos os animais a possuem [a sciência], sem exceção, do polvo ao humano, passando pelas aves, pelos mamíferos, vertebrados e invertebrados” (Felipe, 2014: 28-29).

Conclusão: O Encontro Cavalo-Humano na Equoterapia

“O senhor... Mire veja: o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas – mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam. Verdade maior. É o que a vida me ensinou. Isso que me alegra, montão.”

(Grande Sertão: Veredas, Guimarães Rosa 1978: 39).

Nestas considerações finais, ressalto que a terapêutica em questão e a malha relacional que a compõe apontam para um (re)desenho particular de noções caras à Antropologia. No encontro transespecífico que perpassa a Equoterapia, se o cavalo “é que nem gente” (ideia que se repetiu em diferentes ocasiões em campo), os conceitos de Humanidade e Animalidade são embaralhados, ainda que provisoriamente. E, neste movimento, outros termos antropológicos consagrados, como natureza, cultura, sujeito e objeto, são também remexidos.

Num processo que visa à promoção da saúde humana, os cavalos são inseridos e reconhecidos como partícipes ativos, cuja *potência* e *força* são assinaladas repetidamente. Ao carregarem simultaneamente uma certa dose de *risco* e *prazer* aos humanos ao seu redor, estes animais fazem as pessoas lançarem mão de um jeito próprio de lidarem com eles, um modo pragmático em que constantemente devem atentar para seu estado naturalcultural.

Expressando grande plasticidade, estes animais manifestam atributos terapêuticos que se alternam: estão ora na posição de agentes, ora como objetos, cujas diferenças e semelhanças em relação ao humano são acentuadas ou atenuadas no fluxo das circunstâncias. Mas, para além de meros objetos de reflexão daqueles que os rodeiam, estes cavalos são também sujeitos que produzem diversos significados sobre o mundo, com propósitos bastante definidos (quando *fingem*, *mentem* e *enganam* os terapeutas, por este ou aquele motivo).

Seguindo os atores em seus modos relacionais de comunicação e ação, o corpo e suas disposições corporais emergem como o eixo comum para negociarem certos tipos de contato, comando, disciplina e controle. A este respeito, a discussão sobre relações corporificadas e modos de comunicação extralinguísticos mostrou-se fundamental. Sobretudo, a conjugação cavalo-praticante torna-se a antípoda da definição moderna do ser humano e impacta na estabilidade mental, oral e corporal assegurada entre os humanos *típicos*. Ao aparecerem juntos, cavalos e *praticantes*, vêm a “falar” – cada qual ao seu modo, certamente – sobre a condição humana; os primeiros, ao situarem a oposição de fundo naturalista entre humanos e animais; os segundos, ao manifestarem traços diacríticos entre pessoas *especiais* e *típicas*.

Finalmente, ao contrário de escolher um caminho único para tratar das relações animal-humano, pretendi apresentar a profícua mistura de elementos que se apresenta na Equoterapia. De um lado, atuam as diversas simbologias atribuídas aos cavalos, com enunciados que imputam a este animal os mais sortidos significados. De outro lado, as interações via toques corporais, tal como aparecem no transcurso das sessões, colocam em operação as inúmeras possibilidades de conexões materiais e corporais entre todos os atores envolvidos. Uma vez que os gestos e seus diferentes matizes aparecem inextrincavelmente associados com leituras de intenções e estados internos próprios aos cavalos e praticantes, pretendi expor de que maneira os engajamentos corporais operam também na esfera simbólica.

Muito embora as tensões conceituais e etnográficas assinaladas neste artigo estejam longe de ser equacionadas, faz-se necessário empurrarmos os limites abrigados numa visão antropocêntrica de mundo, já que as inter-relações animal-humano transpõem, muitas vezes, as grandes cisões modernas. Quiçá, então, teremos um alcance antropológico nas questões que implicam reconhecer tanto a singularidade que os animais (não-humanos) expressam em si como sua pluralidade conjugada ao nosso convívio.

Referências

- ADAMS, Carol. 1990. *The sexual politics of meat: a feminist-vegetarian critical theory*. New York: Continuum. 256 p.
- ANDE Brasil. 2010. *1º curso básico de Equoterapia*. Araras: Centro de Estimulação e Reabilitação Neurológica “José Canzi Júnior”. 169 p. Apostila.
- BRASIL. 2012. *Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência*. 4. ed. Brasília: Secretaria de Direitos Humanos, Secretaria Nacional de Promoção dos Direitos da Pessoa com Deficiência. Disponível em: <<http://www.pessoacomdeficiencia.gov.br/app/sites/default/files/publicacoes/convencaopessoascomdeficiencia.pdf>>. Acesso em: 22 mar. 2016.
- CANDEA, Matei. 2010. “I fell in love with Carlos the meerkat: engagement and detachment in human-animal relations”. *American Ethnologist*, 37(2):241-258.
- CASSIDY, Rebecca. 2007. *Horse people: thoroughbred culture in Lexington & Newmarket*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- COETZEE, John M. 2001. *The lives of animals*. Chichester: Princeton University Press. 127 p.
- COSTA NETO, Eraldo M.; ALVES, Rômulo R. N. 2010. *Zooterapia. Os animais na medicina popular brasileira*. Recife: NUPPEA.
- DAVIS, Dona; COWLES, Sarah; MAURSTAD, Anita. 2013. “Co-being and intra-action in horse-human relationships: a multi-species ethnography of be(com)ing human and be(com)ing horse”. *Social Anthropology*, 21(3):322-335.
- _____. 2015. “My horse is my therapist: the medicalization of pleasure among women Equestrians”. *Medical Anthropology Quarterly*, 29(3):298-315.
- DERRIDA, Jacques. 2002. *O animal que logo sou*. São Paulo: Editora UNESP. 92 p.
- DESPRET, Vinciane. 2004. “The body we care for. Figures of anthropo-zoo-genesis”. *Body and Society*, 10(2-3):111-134. Disponível em: <http://orbi.ulg.ac.be/bitstream/2268/135549/1/despret_2004_thebodywecarefor.pdf>. Acesso em: 22 mar. 2016.
- DIAS, Adriana. 2013. “Por uma genealogia do capacitismo: da eugenia estatal a narrativa capacitista social”. In: *Anais do I Simpósio Internacional de Estudos sobre a Deficiência – SEDPcD/Diversitas/USP Legal*, São Paulo.

DINIZ, Debora. 2003. *Modelo social da deficiência: a crítica feminista*. Brasília: Anis.

FUNDAÇÃO DE ARTICULAÇÃO E DESENVOLVIMENTO DE POLÍTICAS PÚBLICAS PARA PESSOAS COM DEFICIÊNCIA E ALTAS HABILIDADES NO RIO GRANDE DO SUL – FADERS. *Órteses e próteses: conceitos*. Porto Alegre, 2016. Disponível em: <<http://www.portaldeacessibilidade.rs.gov.br/servicos/3/9/14>>. Acesso em: 1 jul. 2016.

FELIPE, Sônia T. 2006. “Fundamentação ética dos direitos animais: o legado de Humphry Primatt”. *Revista Brasileira de Direito Animal*, 1(1):207-229.

_____. 2014. *Acertos abolicionistas: a vez dos animais: crítica à moralidade especista*. São José: Ecoânima. 320 p.

FRANCIONE, Gary L. 2007. “The use of nonhuman animals in biomedical research: necessity and justification”. *Journal of Law, Medicine & Ethics*, 35(2):241-248.

Haraway, Donna J. 2000. “Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX”. In: D. Haraway, H. Kunzru & T. Tadeu (eds.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica.

HARAWAY, Donna. 2008. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 423 p.

HRIBAL, Jason. 2007. *Emily the cow and tyke the elephant: resistance is never futile*. Petrolia: Counter Punch.

_____. 2012. “Animals are part of the working class reviewed”. *Borderlands Journal*, 11(2):63-88.

HURN, Samantha. 2012. *Humans and other animals: cross-cultural perspectives on human-animal interactions*. London: Pluto Press. 265p.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. 2010. *Censo Demográfico 2010: características gerais da população, religião e pessoas com deficiência*. Rio de Janeiro.

INGOLD, Tim. 2000. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling, and skill*. New York: Routledge.

KIM, Joon H. 2013. *O estigma da deficiência física e o paradigma da reconstrução biocibernética do corpo*. Tese de Doutorado, FFLCH, Universidade de São Paulo.

KIRKSEY, Eben; HELMREICH, Stefan. 2010. “The emergence of multispecies ethnography”. *Cultural Anthropology*, 5(4): 545-576.

KNIGHT, John. 2005. *Animals in person: cultural perspectives on animal-human intimacy*. Oxford: Berg. 276 p.

KOHN, Eduardo. 2013. *How forests think: toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press. 267 p.

LOPES, Pedro. 2014. *Negociando deficiências: identidades e subjetividades entre pessoas com “deficiência intelectual*. Dissertação de Mestrado, FFLCH, Universidade de São Paulo.

- MAUSS, Marcel. 2000 [1902-1903]. *Esboço de uma teoria geral da magia*. Lisboa: Edições 70, 183 p. (Perspectivas do homem).
- OLIVA, Valéria N. L. S. 2010. “Terapia assistida por animais”. In: E. M. Costa-Neto & R. R. N. Alves (eds.), *Zooterapia: os animais na medicina popular brasileira*. Recife: NUPPEA. 268 p.
- PATTON, Paul. 2003. “Language, power and the training of horses”. In: C. Wolfe (ed.), *Zoontologies: the question of the animal*. Minneapolis: University of Minnesota Press. pp. 83-99.
- PAVÃO, Luna C. 2015. ‘O que é que cavalo sabe’: um estudo antropológico sobre o vínculo animal-humano na equoterapia. Dissertação de Mestrado, CECH, Universidade Federal de São Carlos.
- RAMÍREZ BARRETO, Ana C. 2010. “Ontología y antropología de la interanimalidad: Merleau-Ponty desde la perspectiva de Tim Ingold”. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 5(1):32-57. Disponível em: <<http://www.aibr.org/antropologia/netesp/0501.php>>. Acesso em: 1 out. 2014.
- ROSA, João Guimarães. 1978. *Grande sertão: Veredas*. 12. ed. Rio de Janeiro: José Olympio. 460 p.
- SÁ, Guilherme J. S. 2013. *No mesmo galho: antropologia de coletivos humanos e animais*. Rio de Janeiro: 7 Letras. 220 p.
- SERPELL, James; COPPINGER, Raymond; FINE, Aubrey. 2000. “The welfare of assistance and therapy animals: an ethical comment”. In: A. Fine. *Handbook on animal-assisted therapy: theoretical foundations and guidelines for practice*. Burlington: Academic Press. pp. 415-431.
- SINGER, Peter. 2004 [1975]. *Libertação animal*. Porto Alegre: Lugano.
- THOMAS, Keith. 2001 [1983]. *O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)*. São Paulo: Cia. das Letras. 537 p.
- VANDER VELDEN, Felipe F. 2012. *Inquietas companhias: sobre os animais de criação entre os Karitiana*. São Paulo: Alameda. 358 p.

Recebido em Março 29, 2016

Aceito em Julho 10, 2016

Algumas questões relativas ao encaminhamento de cães e gatos para adoção

Some issues regarding the conduction of
dogs and cats for adoption

Pedro Santos

Doutor em Antropologia
Universidade Federal Fluminense – UFF

E-mail: pedrosantospe@ig.com.br

Resumo

Na Região Metropolitana do Rio de Janeiro, a prática de oferecer cães e gatos retirados das ruas em forma de adoção tem crescido. Estes animais são chamados de abandonados pelas pessoas que os recolhem. Tal trabalho atualmente é bastante difundido e utiliza uma dinâmica que inclui o recolhimento, a recuperação e o posterior escoamento. Na divulgação de animais disponíveis, os argumentos enfatizam a beleza associada com o incentivo ao bem-estar deles, mas essa combinação apresenta alguns dilemas. O artigo está dividido em três partes: a primeira trata de questões de saúde pública e suas repercussões sobre os cuidados com os animais; a segunda expõe o processo de transformação de um animal abandonado em adotável; e a terceira discute o contraste entre propostas e práticas relacionadas ao encaminhamento dos animais para adoção.

Palavras-chave: relações interespecíficas; bem-estar animal; adoção de cães e gatos.

Abstract

In Rio de Janeiro Metropolitan Region, the offer of dogs and cats rescued from streets as adoption has ascended. The people who rescue these animals call them abandoned ones. Nowadays such work is much disseminated and utilizes a dynamic composed by the rescue, the improvement and the distribution. In the divulgation of animals in condition of

adoption, the argumentations used emphasize the beauty of each one associated with the appeal to improve their welfare, but this arrangement imposes some dilemmas. This article is divided in three parts: the first explores public health questions and their influence on the maintenance of animals; the second explain how an abandoned animal becomes an adoptable one; and the third explores contrasts between proposal and practices when dogs and cats are carried to adoption.

Keywords: interspecies relationships; animal welfare; adoption of dogs and cats.

A dinâmica em torno dos animais urbanos: saúde pública, abrigos e abandono

Este artigo pretende discutir alguns dos pontos centrais que compõem o trabalho de encaminhar cães e gatos para adoção na Região Metropolitana do Rio de Janeiro. Ele é resultado de observações de eventos de adoção na capital fluminense e nos municípios de Niterói e São Gonçalo, além de diálogos com pessoas que promovem adoções de animais por outras vias. Durante os últimos cinco anos, venho acumulando registros das atividades de diferentes protetores de animais, como tais pessoas se autodenominam, visando identificar a definição de parâmetros que norteiem suas ações e a elaboração de argumentos.

Em meio à grande diversidade de mobilizações políticas em nome dos animais, a perspectiva que inclui cães e gatos tem algumas peculiaridades porque ela se baseia, sobretudo, na ideia de abandono. Como argumenta Osório (2013: 165), na elaboração em torno dos espaços privado e público, os cães e os gatos estão associados ao domínio doméstico. Eles pertencem ao lar, ao espaço delimitado, e não às ruas. Se fosse o oposto, não haveria motivos para a maior parte da ação dos protetores (Osório 2013).

Embora a palavra abandono também seja utilizada com equivalência ao ato intencional de descartar, na caracterização mais ampla a procedência imediata dos animais não é o fator mais importante. Não há muita relevância para a definição do abandono se os próprios indivíduos recebedores de cuidados foram descartados ou se descendem de várias gerações de animais errantes. Pode ser um que saiu da residência onde vivia e não conseguiu retornar e diversas situações que não dependem diretamente de atos intencionais dos humanos. A falta de vínculos claros entre um cão ou um gato e um humano que se declare responsável por ele já é suficiente para definir uma situação de abandono (Matos 2012; Osório 2011: 164; Pinto 2015).

Em oposição à configuração de abandono, a noção de “posse responsável” sinaliza uma tentativa de padronização de procedimentos, mas ainda não se constitui como uma definição acabada que contemple as diferentes situações. Em algumas ocasiões, ela é utilizada por profissionais de saúde, conectando-se a uma visão de controle sanitário quando se pretende reduzir riscos para a saúde humana (Andrade, Queiroz, Nunes, Perri & Nunes 2007; Borges, Silva, Haddad, Moreira, Magalhães, Ribeiro & Fiúza 2009; Domingues, Cesar, Fassa & Domingues 2015; Lima, Alves, Faustino & Lira 2010); em outras, ela aparece associada à dualidade entre espaços de uso coletivo ou individual, em que fica subtendido que esses animais devem permanecer dentro dos limites residenciais (Osório 2011, 2013). Há ainda uma aceção legal que projeta culpabilidade pelos atos dos animais nos seus responsáveis e contempla uma perspectiva de tutela, como fica destacado na argumentação de Bevilaqua (2014).

Diante desse quadro apresentado resumidamente, o uso da noção de “posse responsável” se mostra um pouco problemática para ser utilizada como ferramenta analítica, pois ela tem certa conotação jurídica e está construída por meio do contraste com a noção de abandono. Isso não significa que a perspectiva de abandono seja menos problemática, mas é ela que impulsiona e legitima com mais propriedade as ações de protetores de animais urbanos. Quando a noção de abandono é utilizada politicamente em diversas manifestações, segue na direção oposta à ideia de “posse responsável” porque, enquanto esta deriva de certa perspectiva gerencial e estatal, aquela propõem a reassimilação dos que já faziam parte da comunidade dos humanos.

A ideia de abandono baseia-se no afastamento de determinado indivíduo da comunidade moral e na sua marginalização. Dessa forma, retomar aqui a clássica discussão sobre a relação entre natureza e cultura parece pertinente. De acordo com uma concepção clássica que vem sendo debatida e, de certo modo, combatida por representantes de diferentes segmentos científicos, do lado da natureza ficariam as estruturas físico-químicas pré-estabelecidas; enquanto, do lado da cultura, a criatividade instrumentalizaria a primeira em proveito desta e construiria um novo domínio com protagonismo humano. Contudo, como argumenta Ingold (1995), essa separação, tal como se deu no passado, limita à compreensão do dinamismo da vida que não se encerra em domínios exclusivistas.

As noções de natureza e cultura, se tidas ainda como unidades analíticas que não sustentem domínios estanques, mas como perspectivas efêmeras, podem permitir a visualização dos animais abandonados como seres coparticipantes da elaboração da cultura. Esse animal tido como abandonado é percebido como pertencente à comunidade moral e, portanto, foi destituído de tal condição quando colocado no abandono. Ele é um ser cultural que, independente da posição em que fora inserido ao longo do processo de construção dos estatutos taxionômicos, possui um histórico de interação compartilhada entre seus ancestrais e os antepassados dos atuais autodenominados humanos.

A visualização do abandono, certamente, está relacionada com a convivência entre humanos e as espécies domesticadas, como se pode depreender da ilustração apresentada por Thomas (1988: 110-169), com a análise da situação inglesa no período moderno. O compartilhamento do espaço doméstico com os rebanhos e os animais de companhia que, de tão comum, chegou a ser objeto de intervenção das autoridades municipais inglesas para evitar que as cidades ficassem tomadas por animais (Thomas 1988: 114), criou condições para que perdurassem algumas dessas relações.

Entretanto, não é apenas uma questão formal ou estética de pertencimento a determinado lugar e não a outro. Animais que vivem nas ruas podem sofrer atropelamentos, agressões, envenenamentos propositais, podem ficar debilitados e conseqüentemente reclusos em locais inacessíveis aos humanos, podem ter míases (bicheiras) - em função de disputas por comida, espaço ou parceiras, o que mais comum entre machos -, dispersarem-se espontaneamente ou serem afugentados do local onde estejam acostumados a viver, entre outras possibilidades. Diversas vezes, indaguei protetores quanto ao empenho em tirar das ruas os animais e a maior parte das respostas referiam-se a tais preocupações.

Esse pertencimento ao espaço dos humanos, que induz ao recolhimento e ao encaminhamento para adoção, não é só uma situação abstrata. Esses animais que habitam a periferia da ocupação espacial humana são muito diferentes daqueles encontradas em condições que poderíamos

chamar de selvagens ou silvestres – não no sentido classificatório legal que distingue espécies domesticadas e não domesticadas, mas da posse de habilidades para sobreviver quando a comida não chega espontaneamente – e, portanto, dependem do alimento que lhes é oferecido ou do que é descartado em forma de lixo em áreas urbanas.

Além disso, dizem os protetores, eles são animais frágeis, resultantes de gestações com déficit de nutrientes necessários para a constituição regular do organismo, cujos pais também tiveram as mesmas dificuldades. Eles também já teriam sofrido os maus efeitos da indústria alimentícia humana, já que se nutrem com sobras e restos da alimentação humana. Os próprios alimentos específicos para animais já utilizam ingredientes pouco saudáveis para obter textura, rigidez e durabilidade. São animais que já incorporaram à sua composição física os efeitos do “processo civilizador”¹ do qual fazem parte ativa e passivamente.

Até mesmo a predação desenvolvida por esses animais urbanos é objeto de questionamentos, como pode ficar bem ilustrado no trabalho de Campos (2004), onde é explorado o debate em torno do impacto ecológico sobre a fauna urbana por meio da predação de cães e gatos. Este é mais um componente que contribui para o redirecionamento de cães e gatos para o espaço doméstico. Não é uma perspectiva limitada dos protetores acerca da delimitação de espaços, mas decorre também de um discurso científico cujos referentes teóricos desconsideram a existência de ecossistemas urbanos multiespecíficos composto por cães, pombos, morcegos, garças, mosquitos, aranhas, baratas, ratos, urubus, gatos, gambás, pássaros, abelhas, entre outros, e uma flora resultante de intervenções intencionais e de arrumações casuais.

Se a organização estética do espaço urbano é um valor que se impõe ante as possibilidades de arranjos aleatórios ou espontâneos entre espécies que acompanham a dinâmica humana, a reinserção desses cães e gatos que contribuíram para a construção do social através das relações interespecíficas não pode ser vista como um simples detalhe que impõem limites entre os espaços públicos e privados.

Por outro lado, até chegarmos a essa tipificação de abandonado, há diversas nuances no trajeto relativo ao tratamento dado a esses animais. Em 1973, a Organização Mundial da Saúde (OMS), sugeriu em seu 6º Informe Técnico a eliminação de cães errantes como controle da raiva, doença com alto grau de letalidade e que representava um dos principais desafios de saúde pública da época: “O cão errante continua como uma ameaça na transmissão da raiva e, portanto, um programa eficientemente conduzido para a eliminação desses animais é necessário” (Organização Mundial da Saúde 1973: 35, tradução nossa)².

Depois de quase duas décadas, em 1992, aquela instituição divulgou o 8º Informe Técnico, em que seus especialistas em raiva concluíram, por meio de dados estatísticos, que a simples eliminação era ineficaz: “A raiva canina é quase inteiramente limitada aos países em desenvolvimento. [...] *Programas de eliminação de cães por eles mesmos não são efetivos no controle da raiva* (Organização Mundial

¹ No Brasil, a quase totalidade das pesquisas nesse campo tem patrocínio de fabricantes de alimentos e medicamentos para animais, o que interfere no direcionamento da investigação. Em outros países existem estudos independentes, mas a diferença entre realidades sociais limita o manuseio dessas informações por quem não tem formação acadêmica nessas áreas específicas.

² Texto original: “The stray dog remains a threat in the transmission of rabies and, therefore, an efficiently conducted programme for the elimination of these animals is necessary”.

da Saúde 1992: 27, tradução e grifos nossos)³. A ênfase sempre esteve sobre os cães porque os gatos, por serem mais reclusos, não são tidos como grandes transmissores, e dependem do contato com cães para serem contaminados (Organização Mundial da Saúde 1992: 60).

Porém, os gatos também já foram vistos como pragas urbanas que precisavam ser eliminadas, como registrado por Dards (1983: 134) na década de 1980 em estaleiros ingleses; em cemitério da capital francesa por Delaporte (2007: 4 e 7) e possivelmente em diversos outros lugares sobre os quais só deve haver registros com órgãos oficiais de controle sanitário. Embora os documentos não mencionem, essa mudança de orientação da OMS pode ter sido provocada também pela ação de ativistas e instituições, tais como Sociedade União Internacional Protetora dos Animais (SUIPA), a segunda mais antiga entidade de proteção aos animais no Brasil e a principal referência no estado do Rio de Janeiro como abrigo para cães e gatos, que se mantém com contribuições de associados e atividades da sua clínica veterinária.

Quando é mencionado na página oficial da SUIPA que “[...] as portas das carrocinhas [foram] abertas para a fuga em massa de cães capturados pela Prefeitura e que teriam a morte como destino final” (Sociedade União Internacional Protetora dos Animais 2015), não há relatos dos desdobramentos disso, mas é possível imaginar que ocorressem lutas corporais e disputas para ver quem capturaria os animais primeiro, se protetores ou órgãos sanitários. O embate entre militantes e funcionários dos Centros de Controle de Zoonoses (CCZ) municipais deve ter ocorrido diversas vezes, e não apenas no Brasil.

Este embate parece ter dado início à criação de abrigos particulares para animais errantes, com proposta diferente daquela utilizada por órgãos públicos de controle sanitário. Um dos princípios da sustentabilidade de qualquer espaço para acolhimento de animais é a manutenção da quantidade de atendimentos ou a sua gradual redução, pois, em havendo aumento constante nos atendimentos não há como equiparar despesas com receitas.

Escoar os animais abrigados e já recuperados para que os protetores consigam administrar os abrigos é o grande desafio e, assim, surge o trabalho de promover adoções. O que chamo aqui de abrigo é qualquer concentração de animais em espaço fechado, administrada por órgãos estatais, instituições privadas ou qualquer pessoa com recursos próprios, com o propósito de oferecer melhores condições do que as encontradas nas ruas. Embora, em certos momentos tal denominação apareça com aspecto pejorativo, em discussões entre pessoas que militam pelos animais, proponho-me a utilizá-la aqui sem qualquer conotação política, apenas como simplificação descritiva.

Em movimentos políticos, geralmente, seus idealizadores procuram se diferenciar de outros agrupamentos por meio do discurso em que, primeiramente, constroem uma autodefinição e, em seguida, apontam as razões para se distanciarem de outras correntes que atuem com propostas semelhantes. Uma geração mais recente – não no sentido da faixa etária dos seus componentes, mas do argumento motivacional que distingue momentos relativamente específicos da ação – tem se apresentado como inovadora em relação aos cuidados com animais abrigados.

³ Texto original: “Canine rabies is almost entirely limited to developing countries. [...]. Dog elimination programmes by themselves are not effective in rabies control”.

Atualmente, o desafio não é mais proteger os humanos dos males que os animais errantes possam causar, mas impedir que os humanos lhes causem danos, como argumenta Osório (2013: 68). As experiências acumuladas, principalmente, na segunda metade do século XX e na transição para o século XXI mostraram que são necessárias mudanças na orientação das ações, em consonância com o quadro institucional atual, para haver avanços no sentido qualitativo do atendimento aos animais, outrora errantes e agora abandonados. Remover animais das ruas deixa de ter um caráter emergencial quando não há mais carrocinhas recolhendo-os para eliminação. Não existe mais a concorrência dos órgãos de controle sanitário na disputa pelos animais nas ruas.

Assim, entre os protetores que têm se distanciado de antigos métodos de trabalho, o espaço de acolhimento para os animais precisa ser provisório entre o resgate e o encaminhamento posterior para adoção. O recolhimento desacompanhado da proposta de escoamento posterior se mostrou incontrolável. Abrigos como a SUIPA, com alguns milhares de animais confinados, e outros menores, com algumas centenas ou dezenas, resultam de uma metodologia de trabalho que se mostrou insustentável financeira e socialmente porque assumiram atribuições difíceis de administrar.

Esses abrigos particulares, como os pesquisados por mim até 2012, demandam muitos cuidados e recursos dos seus proprietários e mantenedores, além passarem por sucessivos questionamentos, por estarem localizados em áreas residenciais ou serem as próprias residências daquelas pessoas, devido ao barulho provocado pelos latidos simultâneos de muitos cães (Matos 2012: 41-54; Santos 2014: 130-153).

O tradicional modelo de abrigo para cães e gatos tem sido questionado por militantes quanto à sua eficácia. Atualmente, o recolhimento de animais tem se dado com a expectativa de encaminhá-los. Surgindo assim, os chamados lares temporários que têm a proposta de abrigar provisoriamente os animais antes da adoção. Muitos protetores têm se referido aos abrigos como meros espaços de confinamento e apresentam os lares como locais mais dinâmicos e comprometidos, principalmente, com o bem-estar dos animais.

Em termos gerais, os abrigos seriam os lugares onde os animais ficariam sem haver uma projeção de rotatividade. Embora muitas vezes esse contraste entre as duas diferentes propostas fique mais visível no plano discursivo do que na prática, pois sempre ficam alguns animais que não se adequam aos padrões de beleza que normalmente despertam o interesse do público, independentemente de seus responsáveis chamarem seus espaços de lares ou abrigos. Como ouvi certa vez de uma das integrantes do grupo que conheci em Copacabana, *“O animal resgatado poderá ficar com o grupo enquanto estiver vivo, porque não existe garantia de que todo animal será adotado e se adaptará à adoção. Quando o animal é resgatado, passa a ser nosso”*.

Na prática, lares e abrigos são variações do mesmo tipo de empreendimento. Os lares para serem mantidos como tais dependem de certa rigidez na aplicação dos critérios antes da admissão de um novo animal, além de não estarem, em geral, em áreas periféricas onde há maiores concentrações de animais. Os abrigos, por outro lado, representam o desfecho habitual de qualquer espaço planejado para abrigar cães e gatos resgatados, pois o encaminhamento deles é incerto e irregular.

Essa distinção representa mais uma abstração do que uma realidade que se possa visualizar espontaneamente. Há diversas questões derivadas das diferenças entre classes sociais que ficam ocultas nesta distinção, como uma suposta limitação compreensiva por parte dos responsáveis

por abrigos acerca de um panorama amplo dos cuidados com animais e uma predisposição destes em acumular animais; ao passo que essas pessoas que defendem os lares e condenam os abrigos não costumam levar em consideração a desproporcional relação entre recursos e atendimentos em cada um dos tipos de acomodação.

Afora essa divisão, já existe uma ampla mobilização em prol do aumento das adoções. O escoamento, mais do que uma opção, é uma imposição que surge diante do grande número de animais disponíveis que vão demandando espaço e recursos. Nos chamados lares ou abrigos, a rotatividade é uma necessidade de quem deseja oferecer as melhores condições possíveis aos animais, além de uma simples acomodação com comida e água. Também é preciso considerar as condições legais de cada época em que essas duas formações se constituíram, já que a legislação atual admite diversas formas de tratamento, sem que isso implique riscos iminentes para a vida dos animais urbanos.

A condição de “animal comunitário” é mais uma das tentativas de controle que surgem em consonância com o quadro institucional atual. Tal possibilidade está registrada em lei do município do Rio de Janeiro, que define em seu primeiro artigo que animal comunitário é “aquele que, apesar de não ter proprietário definido e único, estabeleceu com membros da população do local onde vive vínculos de afeto, dependência e manutenção”. Quanto aos cuidados, no artigo quarto fica definido que “[...] serão responsáveis-tratadores [...] aqueles membros da comunidade que com ele tenham estabelecido vínculos de afeto e dependência recíproca e que para tal fim se disponham voluntariamente [...]” (Rio de Janeiro 2008).

Tal situação, contudo, não é de fácil manejo, mas se configura como uma possibilidade diante do problema da superlotação dos abrigos. Se articulada com a perspectiva dos lares, como alternativa ao confinamento promovido pelos abrigos, a condição de “animal comunitário” representaria um estágio intermediário entre o abandono, tal como é caracterizado de forma ampla, e as condições julgadas adequadas pela maior parte dos protetores, que são encontradas no espaço residencial. Cuidar desses animais em locais abertos, como espaços públicos, tem desdobramentos complexos porque esse “animal comunitário” é mais difícil de ser localizado do que os abrigados, principalmente em tratamentos de saúde que exigem constância.

O encaminhamento de cães e gatos por meio da adoção

A transformação do animal abandonado em adotável é um processo composto por várias etapas, como já foi exposto por Pinto (2015) e Osório (2011, 2013). A eliminação de parasitas intestinais, pulgas, carrapatos e doenças de pele, além da vacinação contra as doenças mais comuns que acometem esses animais e a esterilização (castração), são os cuidados essenciais nessa transformação. A sequência em que estes são aplicados variará de um indivíduo para outro, em função das condições em que se encontravam no momento do resgate, da idade estimada e da espécie, devido às diferenças orgânicas entre cães e gatos.

Os chamados protetores, que são mulheres em maior proporção, têm diferentes origens socioeconômicas, atividades profissionais e estão situados em diversas faixas etárias. Em função dessa heterogeneidade, trabalham em diferentes graus de envolvimento ou em complemento. Em determinados momentos, a denominação de protetor tem menos peso político do que as de “ativista” e “militante”, porque, em princípio, estas últimas se referem a certo aprofundamento teórico acerca da situação dos animais em geral.

Porém, tais parâmetros não são regras devido à grande diversidade nessa composição de protetores. O uso de qualquer uma das rotulações depende muito do contexto e das distinções sociais que ficam expostas ou não. Em outras pesquisas, as autoras também demonstraram dificuldade em definir esses protetores (Matos 2012; Osório 2011, 2013; Pinto 2015). A principal característica em comum que possuem é a afinidade com animais e o trabalho que ganha mais destaque, dentre os vários que executam, é essa transformação de animais abandonados em adotáveis.

Alguns animais podem ser levados para adoção diretamente das colônias onde viviam, recebendo rapidamente os cuidados básicos ou os adotantes se comprometendo em seguir as recomendações propostas pelos protetores. Isso aconteceu diversas vezes no Campo de Santana, enquanto realizei pesquisas naquele local entre 2011 e 2012. Porém, a situação mais comum é recolher previamente o animal e depois divulgá-lo, o que permite uma observação do estado de saúde e do seu comportamento em local fechado.

Os chamados lares temporários ou provisórios são situações intermediárias entre o resgate e a adoção propriamente dita. A denominação se refere mais à situação transitória do que propriamente a uma padronização de métodos. Há princípios que são seguidos, como manter um número pequeno de animais, tomar cuidado para que um animal saudável não seja contaminado por outro doente, e deixar o animal com boa aparência para ter maiores chances de ser adotado. Eles podem ser as próprias residências dos protetores, de amigos e de qualquer pessoa que tenha disponibilidade ou, ainda, um espaço construído com tal finalidade.

Há também as hospedagens pagas, o que indica o embrião de um tipo específico de atividade econômica que complementa o trabalho de protetores que não dispõem de tempo para cuidar dos animais resgatados. Conheci um grupo que expunha animais para adoção na Praça Edmundo Bittencourt, em Copacabana, Rio de Janeiro, que utilizava serviços de hospedagens pagas em Niterói.

Para custear todo esse trabalho, os protetores podem realizar rifas, procuram colaboradores pela *internet* e custeiam boa parte das despesas com os próprios recursos. Alguns médicos veterinários praticam preços mais baixos pelos serviços ou cobram apenas o equivalente ao custo do material, em solidariedade aos protetores. Outros protetores e conhecidos doam alimentos, medicamentos e materiais diversos que possam reduzir os custos. Em períodos frios, roupas usadas, lençóis e cobertores também são úteis para acomodar os animais.

A busca por adotantes tem gerado certa padronização de procedimentos, que decorre da constante comunicação entre pessoas que realizam tal trabalho e da divulgação via *internet*. Se feita uma rápida pesquisa em páginas de busca na *internet* com “feira de adoção”⁴, “evento de adoção de animais”, “evento de adoção para cães e gatos”, entre outras combinações possíveis, e selecionar as imagens, é possível encontrar semelhanças: ocorrem em lugares com grande circulação de pessoas como parques, praças públicas e estacionamentos de *shoppings centers*; seus integrantes geralmente usam camisetas padronizadas ou com referência aos animais; gaiolas metálicas para gatos; cercados metálicos ou coleiras para os cães; animais e organizadores abrigados do sol sob tendas ou árvores; jornais ou tapetes higiênicos forrando o local onde os animais ficam para absorver excrementos; faixas e cartazes anunciando o evento ou contendo reflexões sobre os

⁴ A palavra “feira” tem sido desaconselhada por algumas pessoas porque lembraria mercadorias inanimadas. A descrição recomendada é “evento”. Porém, não há consenso quanto a essa padronização.

animais; embalagens utilizadas no transporte dos animais; invólucros de transporte improvisados com caixas de papelão para adotantes de gatos; coleiras e correntes para fornecer a adotantes de cães; entre outros detalhes que podem conter pequenas diferenças entre eventos distintos.

A visibilidade é um critério relevante na definição do local de exposição de animais, mas ela tem seus inconvenientes. Em diversas ocasiões, os eventos de adoção precisam dividir espaço com feiras de alimentos orgânicos, de artesanato, com apresentações artísticas, com manifestações de alguma categoria profissional, ou com o simples movimento de transeuntes. Estive em eventos na Praça Saens Peña, no município do Rio de Janeiro, em que acontecia manifestação de professores da rede pública estadual; em outro, no Campo de São Bento, Niterói, com apresentação de banda de música ao lado dos animais expostos; e em São Gonçalo, na Praça Estephânia de Carvalho, quando grande número de pessoas que trabalhavam em campanha eleitoral se concentrava à espera dos coordenadores. Isso gera uma sonorização peculiar que mistura vozes, latidos de cães e os sons típicos das cidades.

Dias nublados ou chuvosos provocam o cancelamento de eventos programados porque, nessas condições, diminui o fluxo de potenciais adotantes e torna mais trabalhosa a montagem das estruturas, além de ser desconfortável para os animais. Estes eventos são realizados, preferencialmente, em finais de semana e feriados, quando o público tem mais disponibilidade para visualizar e conduzir os animais adotados para casa.

Uma das partes mais trabalhosas é a logística necessária para montar todo o aparato expositivo. Depois de certo tempo observando-os, fiquei com a impressão que também têm um papel performático, pois, além de exigir muito desgaste físico de organizadores, expositores e animais, a produtividade pode ser relativamente baixa em comparação com o número de animais disponíveis e as expectativas que se criam em torno de toda a estrutura mobilizada. Nesse sentido, imagino que eles também fazem parte da elaboração de um discurso que questiona a indiferença dos transeuntes em relação ao problema dos animais abandonados. Há uma narrativa que fica latente naquele aparato.

Existem organizadores, que são responsáveis pela divulgação prévia, pelas solicitações de autorizações aos órgãos municipais e pela estrutura principal; e os expositores, que podem ser os próprios organizadores ou outras pessoas que possuem animais para adoção. Os animais podem ter diversas procedências ou uma específica. Como foi mostrado no documentário “O Abrigo” (Trindade, Pacheco & Almeida 2012), animais resgatados depois de forte tempestade na Região Serrana Fluminense em 2011 foram exibidos com apelo dramático para comover possíveis adotantes. Naquela ocasião, entre os sobreviventes que ficaram desabrigados, muitos eram animais de estimação que foram expostos em diversas ocasiões no município do Rio de Janeiro.

A divulgação dos animais disponíveis também ocorre por outros meios: correio eletrônico; as chamadas redes sociais da *internet*, especialmente o *facebook*; e recentemente tem crescido os anúncios em páginas que foram criadas para comercialização de itens usados, como a “OLX” e “Bom Negócio” - que se fundiram recentemente. Este tipo de divulgação consegue expor um grande número de animais e alcançar um público muito maior. A divulgação com o auxílio da *internet* consegue ser mais criteriosa porque os diálogos entre protetores e adotantes podem ser mais detalhados e complementados pelo telefone, além de permitir que a interação ocorra em função da disponibilidade das pessoas, sem a correria e a agitação dos eventos de adoção.

Outra forma de divulgação ocorre com a afixação de cartazes em estabelecimentos comerciais e exposição dos animais em lojas de produtos para animais, onde eles ficam em gaiolas. Neste tipo, os filhotes têm preferência, principalmente os de gatos, porque não são barulhentos. Cães filhotes e adultos apresentam alguns inconvenientes porque são mais agitados do que os gatos e podem latir por diversas razões.

As principais observações feitas antes da efetivação das adoções costumam ser: verificar se o local para onde o animal irá terá condições de mantê-lo seguro e abrigado, com estruturas que impeçam quedas e fugas por janelas; advertir que não se trata de objetos inertes, logo, eles demandam atenção com a saúde e interação com as pessoas; verificar se esteve no ambiente para onde ele irá algum outro com doença infectocontagiosa, evitando a inserção de um animal saudável em local contaminado; e, quando atendidas as principais exigências, são preenchidas fichas com duas vias contendo informações pessoais do adotante e do protetor que promoveu a adoção, ficando uma via com cada uma das partes. Cada protetor ou grupo tem um modelo próprio de ficha. Números de identidade, CPF, endereço residencial e telefones para contato são as informações mais comuns.

Além disso, sugere-se a melhor opção ao espaço e aos adotantes – cães são mais barulhentos e necessitam de mais espaço do que gatos; cães jovens são mais adequados a casas com crianças, porque são mais agitados, porém inadequados para pessoas idosas, porque podem provocar quedas e outros inconvenientes. Como há uma grande parte da população morando em apartamentos, os gatos têm despontado como os acompanhantes ideais.

A maior parte dos animais já segue com algum tipo de vacina e esterilizada (castrada), mas isso não acontece sempre porque depende dos recursos de quem promove a adoção. O adotante às vezes se compromete com isso, mas a cirurgia só costuma ocorrer depois dos seis meses de idade. Tal procedimento, além de também repercutir no comportamento dos animais no espaço residencial, deixando-os mais calmos, e reduzir as chances de novas proles abandonadas, previne-se que o mercado de animais seja alimentado, pois muitos dos que são retirados do abandono têm traços de raças valorizadas e podem produzir filhotes com tais características, que poderão ser futuramente comercializados.

É comum o retorno de animais por inadaptação ou incompatibilidade com os adotantes. Contudo, este não é visto como um grande problema porque, em geral, é preferível que eles retornem em vez de serem repassados adiante sem qualquer critério. A experiência leva os protetores a evitar doações a pessoas que se encaixem em determinados estereótipos, prevendo que os animais retornarão ou possam fugir.

No trabalho de Matos (2012: 87-93) são expostas algumas dessas situações, em que os protetores realizam a avaliação socioeconômica do candidato a adotantes. A definição dos critérios está diretamente relacionada à ideia de “posse responsável” e expõe algumas questões complexas relativas às condições das moradias. O que se calcula, nessas situações, é possibilidade de um animal retirado das ruas voltar a tal condição se o adotante não seguir certos critérios.

Alguns protetores que promovem adoções reconheceram - quando os indaguei em algumas ocasiões sobre os critérios - que há a imposição de uma visão de classe social sobre outra e dos valores do centro sobre a periferia – o que não resolve todos os problemas porque já ouvi relatos sobre animais que foram solicitados de volta porque os adotantes, com confortáveis condições socioeconômicas, não cumpriram detalhes combinados. Em um desses casos, a adotante,

proprietária de um amplo apartamento no bairro de Icaraí, em Niterói, mantinha o gato adotado em pequena varanda voltada para rua. Neste caso, não houve um critério de classe, mas uma orientação visando apenas não privar o animal de espaço e movimentação, mesmo que em princípio pudesse receber boa alimentação e conforto.

A partir do que registrei nos eventos que frequentei e dos diálogos que consegui realizar, embora em alguns momentos tivesse ficado na maior parte das vezes com a sensação de que ocorre a imposição de uma perspectiva de classe social sobre outra, como sugere Matos (2012), tal configuração não é tão simples de ser deduzida. Há pessoas com poucos recursos financeiros que seguem rigidamente as recomendações dos protetores – pude encontrar algumas dessas em eventos posteriores àqueles em que adotaram um animal para dar retorno aos protetores, como combinado, quanto à convivência e cuidados -, enquanto outras em melhores condições socioeconômicas eram questionadas por não seguirem os protocolos.

Mediadores dinâmicos para interações complexas

Certa vez, conversando com um protetor que conheci cuidando dos gatos do Campo de Santana, ele disse ver na atitude de destacar as características de certos animais uma forma de segregação similar àquela presente nos processos de adoção de crianças humanas. Entre os protetores de forma generalizada, há um discurso que destaca o objetivo de levar auxílio aos mais necessitados e a compaixão pelos animais, quando se fala do trabalho de proteção abstratamente, porém, em se tratando de adoções, as coisas se modificam um pouco.

Obviamente, há um esforço, como destacado por Matos (2012: 76), quando animais com mais chances de adoção ficavam ocultos durante o evento para os demais terem mais oportunidades. Porém, já ouvi de alguns protetores com certa experiência que praticamente há dois segmentos nesse processo de escoamento de animais através da adoção: há uma demanda quase espontânea pelos com raça definida – ou com traços marcantes que lembrem-nas - que independe da disponibilidade numérica de animais como um todo; enquanto entre os “sem raça definida” (SRD) ou vira-latas - além de estarem em maior número - a demanda depende de um trabalho de convencimento que apresenta as vantagens destes em relação aos de raça, por serem mais longevos e menos propensos a problemas de saúde.

Paralelamente ao mercado de animais de companhia, que tem um grande público com expectativas de consumo articuladas com a diferenciação social, tal como argumenta Oliveira (2006), foi criado outro em que os animais são doados. Os mantenedores desse novo mercado procuram diferenciá-lo do primeiro por meio da evocação da solidariedade com seres abandonados, enquanto o outro se estruturaria em torno de relações de posse e propriedade. Nesse processo de construção da diferença, argumentos de aspecto moral podem ser utilizados: “Não se compra um amigo” (Osório 2011: 58), “Não compre seus amigos. Adote[-os]” (Matos 2012: 70) ou “Não alimente o mercado de animais cujas matrizes [normalmente as fêmeas utilizadas na gestação] são tratadas como máquinas de reprodução”.

Contudo, o mercado de animais doados mantém vínculos com aquele onde os animais são comprados. Embora os protetores critiquem o outro mercado, principalmente a sua periferia composta por precários criadouros com animais que se reproduzem continuamente como se estivessem em processos industriais, a operacionalidade do novo mercado depende em certa medida das motivações consumistas originadas no outro.

Em matéria de jornal publicada em 2010, no Campo de São Bento, um parque público do município de Niterói-RJ, menciona-se a comercialização de filhotes de cães paralelamente a um evento de adoção. A distância entre as duas atividades era relativamente pequena, com a venda ocorrendo na parte externa e o evento de adoção na parte interna do parque (Gerbase 2010: 7).

Estas são atividades que muitas vezes disputam o mesmo público, pois alguns frequentadores de eventos de adoção esperam encontrar animais semelhantes aos de raças valorizadas, e talvez não possam adquiri-los em criadouros legalizados que emitem atestado de procedência com *pedigree*. As principais críticas feitas por protetores ao mercado de animais de raça são dirigidas à sua periferia – os precários criadouros – porque o contraste valorativo entre diferentes tipos de ação fica mais evidente.

Este é um discurso imaginado, mas que pode sintetizar muitas coisas que ouvi:

[...] *estamos [os protetores] cuidando do desdobramento do trabalho deles [criadores periféricos], porque muitos desses animais abandonados foram comprados como animais de raça que, depois de crescer, perderam aqueles traços que motivaram a compra.*

Alguns cães de grande porte SRD, quando filhotes, lembram labradores. A densidade e a aparência da pelagem muda durante o crescimento, o que faz supostos filhotes de *chow-chow* ficarem com pelos curtos quando adultos.

Os cães e gatos disponíveis quando são apresentados podem ter algumas características destacadas: composição da pigmentação, combinação de cores, tipo de pelagem e traços de raças valorizadas no mercado de animais de companhia. Gatos que lembram siameses, os sialatas (da mistura entre siamês e vira-lata), mestiços de persa, amarelos tigrados, tricolores (amarelo, preto e branco) e brancos com olhos azuis; entre os cães, aqueles que lembram pastores alemães, labradores, *poodles* (*poodle*-latas), das raças *pinscher* e *chow-chow*, entre outras bem conhecidas, ganham destaque.

Quando não é possível destacar um traço marcante, menciona-se o comportamento: dócil; meigo; cão que convive bem com gatos; cão que gosta de crianças; gato ou cão muito carinhoso; entre outras qualidades. A explicitação da faixa etária também é um fator importante porque os jovens são os mais procurados. Ter os quatro membros, a cauda inteira – se encurtada, que tenha sido por método cirúrgico estético e não por mutilação –, pelos vistosos e as duas orelhas são fatores que também influenciam no convencimento dos adotantes. Estas são formas de explorar as expectativas de um público que não tem afinidade com o trabalho de proteção aos animais. Os mais belos ganham destaque.

Os escolhidos para colocar em lares provisórios são, preferencialmente, os filhotes, em melhores condições de saúde e com detalhes que os tornem mais atrativos. Isso, certamente, gera um grupo de excluídos que ficam em posse dos protetores ou retornam às colônias. Alguns protetores demonstram irritação quando falam sobre o assunto. Uma protetora de São Gonçalo disse que as pessoas, geralmente, tentam associar cada animal a uma raça específica, mas ela as desencoraja, dizendo que são todos SRD.

Assim, nessa composição, os próprios animais fazem a mediação entre interesses que às vezes também podem ser divergentes. Em muitas ocasiões, os adotantes ficam satisfeitos com

qualquer animal, desde que o comportamento esteja adequado às suas expectativas, mas isso não acontece constantemente. Há uma interação bastante complexa que os animais conseguem articular. A aproximação entre protetores e adotantes, provocada pelos animais, pode permitir o convencimento dos últimos de que ajudar um animal abandonado é mais importante do que consumir outro de raça, embora compaixão e consumo consigam conviver harmoniosamente se convergirem para determinado animal.

Como argumenta Latour (2005), a capacidade de agenciamento não é uma prerrogativa humana. A clássica divisão entre um domínio humano e outro não humano, que está na base dos pressupostos da modernidade, teria negligenciado a habilidade de mobilização que, além dos humanos, outros seres e objetos possuem. Os animais se transformam em mediadores quando conseguem conectar pessoas com interesses que podem ser divergentes. Essa conexão pode propiciar a troca de impressões e a desconstrução mútua de estereótipos.

A noção de social elaborada por Latour (2005: 71, grifo do autor, tradução nossa) pressupõe que “[...] *qualquer coisa* que modifica um estado de coisas por fazer diferença é um ator ou - se não tem figuração ainda, um atuante [com capacidade para ser um ator, embora não o seja efetivamente]”⁵. Além de representarem o ponto de convergência de ações humanas, os animais são mobilizadores.

Eles são propagadores de ações e assumem papéis dinâmicos em torno das motivações. Podem articular altruísmo com outros sentimentos considerados menos importantes em determinada escala de valores morais. Diversas pessoas dialogando e se articulando por meio desses dinâmicos mediadores que também trocam impressões, impõem limites de contato, modo de convivência, expressam sentimentos e têm autonomia de movimentos.

Há conexões constantes, tanto física quanto eletronicamente, em que alguém que se identifique com determinado seguimento animalista se sente estimulado a participar de evento liderado por outro segmento, pois é comum se ouvir que “todos estão na mesma causa e as diferenças precisam ser superadas para alcançar os objetivos”, que mesmo atendendo determinado segmento pode servir como referência para outros.

De um modo geral, é preciso seguir as conexões que os animais fazem. É essa dinâmica que precisa ser mapeada e seguida. Elas ocorrem quando, por exemplo, alguém age de acordo com seu interesse por determinado animal, espécie ou grupo classificatório – em prol dos silvestres, melhores condições para os de fazenda, criação de serviços para atender a cães e gatos, entre outros possíveis – e acaba se conectando com outro humano a partir de uma mediação feita por animais.

Se considerarmos apenas um componente dessa conexão, poderemos chamar de arbitrária a proposição feita aqui. Se apenas a afinidade próxima, provocada pela simpatia cognitiva, ou a disposição formal, desencadeada por um interesse político qualquer, forem vistas isoladamente, poderemos acreditar na improbabilidade dessas configurações. Entretanto, se considerarmos ambas as possibilidades juntas, não necessariamente personalizadas ou estáticas, essas articulações são possíveis: o sentimento por determinado cão induzindo ao interesse por diversos outros, por indivíduos de quaisquer outras espécies, ou pelos animais em geral; assim como o posicionamento

⁵ “Texto original: “*any thing* that does modify a state of affairs by making a difference is an actor—or, if it has no figuration yet, an actant”.

político motivado pela condição dos animais silvestres, ou do meio ambiente como um todo, levando alguém a simpatizar com determinado animal individualmente, com o qual se possa interagir. A afinidade sentimental juntamente com o interesse político podem gerar conexões entre pessoas que territorialmente ou pela falta de qualquer outro estímulo, diferentes dos aqui tratados, jamais entrariam em contato.

Com a *internet* e a telefonia móvel, modificam-se consideravelmente as distâncias, alteram-se escalas, constroem-se, desconstroem-se ou reconstroem-se configurações. Juntando-se os meios eletrônicos de conexão com as vias físicas tradicionais, as possibilidades são diversas, a partir do despertar de um interesse ou de um evento motivador. Com isso, a delimitação do problema ou da unidade de análise precisa ser feita com certa cautela para que os interesses do pesquisador ou seu desconhecimento momentâneo da complexidade e das diversas interações em torno delas não se imponham como um valor, em vez de ser um critério metodológico.

No conjunto de mobilizações em prol dos animais não humanos, há uma série de questões que passam por redes híbridas, compostas por interações físicas e eletrônicas entre seres de diversas espécies em grandes arrematadas voltadas para uma solidariedade maior – contra os maus-tratos de uma forma geral, pelo meio ambiente, por serviços de esterilização (castração) para animais domesticados, entre outras – que se mesclam. Em tais condições, o trabalho de pesquisa é bastante complexo porque cada elemento mobilizador se conecta com outros e se mesclam.

A capacidade de agenciamento dos animais, entre outras questões, provoca reflexões sobre a condição em que eles se encontram nessa densa rede multiespecífica e multifuncional. Nas discussões sobre uma nova condição jurídica para os animais, o problema dos cães e gatos encontra-se em posição marginal. Há um crescente movimento de discussões interdisciplinares que tem sido chamado de abolicionismo animal, cujo ponto de convergência é o desejo de intervir cada vez menos na vida dos animais e geral.

As dependências que são produzidas pela domesticação também são questionadas, principalmente aquelas que geram animais de companhia que são tratados como objetos de consumo e vivem nos espaços domésticos. Francione (2008: 13) reconhece que a solução imediata não passa pela soltura em massa dos animais domesticados, pois há um compromisso moral de quem os tem como tutelados. Ele sugere que a prática de tê-los deve ser desestimulada.

Parar de produzir domesticados é um dos objetivos dessa militância animalista. Embora em condições mais favoráveis do que os animais a serem abatidos, os domesticados de companhia também figurariam como propriedades sem autonomia e submetidos a agressões, segundo essa militância, quando são forçados a terem comportamentos sociais adequados ao ponto de vista dos humanos.

No entanto, em relação à dependência, Donaldson & Kymlicka (2011) argumentam que ela não representa um problema moral porque a interdependência é o que sustenta as organizações humanas, com suas instituições. Tampouco o tipo da dependência seria um fator relevante para configurar um problema moral. Há dependências em graus e em diferenças em meio às múltiplas relações. A interdependência é uma regra para todos os seres vivos (Donaldson & Kymlicka 2011).

Todas as atividades dos protetores - resgatar, cuidar, encaminhar para adoção e investir no controle populacional – são reconhecidas como relevantes por Francione (2010: 79-80). Ele admite que os animais domesticados dependam de uma dinâmica peculiar, em que se conciliam o trabalho em benefício deles com práticas que não seriam, em princípio, libertadoras no sentido mais específico do que os militantes propõem.

Essa discussão revela as divergências entre correntes animalistas cujos atores que despontam como lideranças baseiam-se em certa concepção de liberdade difícil de ser sustentada. Donaldson & Kymlicka (2011) argumentam que um dos problemas da elaboração teórica sobre o direito dos animais tem se concentrado no esforço de juntar os desdobramentos de diferentes tipos de relações com os animais para esboçar considerações morais generalizadas acerca do que seria um tratamento adequado relativo aos animais.

Os protetores que efetivamente se engajam no trabalho procuram pontos de mediação entre as ideias de liberdade e as condições práticas para aplicação delas. Os lares temporários ou permanentes – para onde se procura encaminhar os animais em adoção – e os chamados santuários – que em geral atendem a espécies de grande porte – são empreendimentos pensados a partir do reconhecimento de que alguns animais teriam dificuldades se soltos sem critérios em áreas florestais pela suposição de que readquiririam – ou talvez aprendessem, para os nascidos e criados em cativeiro – a sobreviver por meios próprios.

O cativeiro controlado, que fica posicionado entre o confinamento que não atende às necessidades dos animais e a completa soltura, representa uma zona intermediária entre a liberdade idealizada e a possível. O grande problema, do ponto de vista dos protetores, para os animais considerados abandonados é a falta de recursos e condições para eles sobreviverem nas ruas. Nos espaços urbanos não existiria uma ampla liberdade porque há restrição de movimentos, interferência nas condições de saúde e limitação dos recursos utilizáveis como alimento, além da constante exposição a atropelamentos, envenenamentos e agressões a que possam ser submetidos.

Desse modo, não parece haver contradições no recolhimento de animais das ruas como os protetores fazem, com o argumento de tirá-los do abandono, pois mesmo não sendo possível encaminhar todos para adoção, mantê-los abrigados e recebendo cuidados não é simplesmente uma proposta de confinamento, em se considerando as demais opções. Com algumas exceções, em que admitem a permanência de agrupamentos de cães ou gatos em locais abertos, os animais que vivem nas ruas teriam um tempo médio de vida inferior àqueles que vivem no interior das residências, segundo os protetores.

Tal como os santuários, que são cativeiros onde os animais ficam em condições mais confortáveis e com espaço para locomoção e brincadeiras, a retirada dos chamados abandonados para locais com mais recursos do que as ruas é o caminho da liberdade possível para os domesticados que há milênios acompanham os humanos. Ademais, na visão dos ambientalistas, já não há um lugar tido como legítimo para eles, em meio às propostas de equilíbrio ecológico.

Certamente, os cães e gatos, devido ao grande número e à complexidade em que se encontram nessa longa convivência com os humanos, representam grandes desafios para a militância, no que se refere à sugestão de propostas para ajudá-los sem abrir mão de determinados argumentos e da coerência. A situação paradoxal, de depender do argumento da beleza que pode ser consumida para obter melhores condições para os animais, é a via de ação que tem sido mais conciliadora.

Contudo, há muitos animais que sobram nesse processo de retirada do abandono. Há pequena demanda por animais adultos ou idosos, porque estes são tidos como de difícil adaptação; por gatos na cor preta; cães ou gatos amputados; com algumas doenças crônicas, embora controladas; com má formação de membros; com falha na pelagem e outros detalhes. Estes vão ficando com os protetores e dificultado a distinção entre abrigos e lares. A dinâmica dos abrigos, inevitavelmente, se impõe porque há uma parcela que não consegue ser escoada.

Controle populacional por meio da esterilização, também conhecida por castração, é o que permite aos protetores olhar para frente e vislumbrar condições melhores, sem que a política protecionista praticada por eles continue dependente da economia predatória que trabalha com a ideia de beleza já consolidada pelos animais com raça definida ou da criação de um novo conceito que valorize os atributos dos SRD, e se conecte com esse propósito consumista.

Nesse sentido, entre as muitas demandas das pessoas que cuidam de cães e gatos abandonados, investimentos estatais que auxiliem no controle populacional dessas duas espécies estão entre os prioritários para que o exercício dessa militância dependa menos do despertar do consumo e mais de um engajamento gradual de outras pessoas através da mediação dos animais adotados. O convencimento de outras pessoas quanto à relevância de adotar um animal que sob certos parâmetros não seja belo, não seja útil como trabalhador doméstico que afugenta invasores ou insetos, mas que carece de um lar, configura-se diariamente como um desafio para os protetores de cães e gatos.

Referências

- ANDRADE, Andréa M.; QUEIROZ, Luzia H.; NUNES, Gilson R.; PERRI, Sílvia H. V.; NUNES, Cárís M. 2007. “Reposição de cães em área endêmica para leishmaniose visceral”. *Revista da Sociedade Brasileira de Medicina Tropical*, 40(5): 594-595. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0037-86822007000500021&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 5 set. 2010.
- BEVILAQUA, Ciméa B. 2014. “Direito(s) e agências não-humanas: como julgar os atos de um animal?” In: *Reunião Brasileira de Antropologia*, Natal. Disponível em: <http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1401817920_ARQUIVO_RBA2014-GT11-C.Bevilaqua.pdf>. Acesso em: 8 dez. 2015.
- BORGES, Bárbara K. A.; SILVA, José A.; HADDAD, João Paulo A.; MOREIRA, Elvino C.; MAGALHÃES, Danielle F.; RIBEIRO, Letícia M. L.; FIÚZA, Vanessa. O. P. 2009. “Presença de animais associada ao risco de transmissão da leishmaniose visceral em humanos em Belo Horizonte, Minas Gerais”. *Arquivo Brasileiro de Medicina Veterinária e Zootecnia*, 61(5):1035-1043. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-09352009000500004>.
- CAMPOS, Cláudia B. 2004. *Impacto de cães (Canis familiaris) e gatos (Felis catus) errantes sobre a fauna silvestre em ambiente periurbano*. Dissertação de Mestrado, Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz, Universidade de São Paulo.
- DARDS, Jane L. 1983. “The behaviour of dockyard cats: interactions of adult males”. *Applied Animal Ethology*, 10:133-153.
- DELAPORTE, Yves. 2007. “Les chats du Père-Lachaise: contribution à l'éthnozoologie urbaine”. *Terrain*, 10:37-50.
- DOMINGUES, Lídice R.; CESAR, Juraci A.; FASSA, Anaclaudia G.; DOMINGUES, Marlos R. 2015. “Guarda responsável de animais de estimação na área urbana do município de Pelotas, RS, Brasil”. *Ciência & Saúde Coletiva*, 20(1):185-192. <http://dx.doi.org/10.1590/1413-81232014201.19632013>.

DONALDSON, Sue; KYMLICKA, Will. 2011. *Zoopolis: a political theory of animal rights*. Nova Iorque: Oxford University Press.

FRANCIONE, Gary. 2008. *Animal as persons: essays on the abolition of animal exploitation*. Nova Iorque: Columbia University Press.

_____. 2010. "The abolition of animal exploitation". In: G. Francione & R. Garner (eds.), *The animal rights debate: abolition or regulations*. Nova Iorque: Columbia University Press. pp. 1-102.

GERBASE, Fabíola. "Venda ilegal de cães ao lado de evento oficial: Campo de São Bento tem, no mesmo dia, campanha de adoção de animais e comércio ilícito de filhotes". *O Globo*, Junho 20. pp. 7. Caderno Niterói.

INGOLD, Tim. 1995. Humanidade e animalidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 28(10):39-53.

LATOUR, Bruno. 2005. *Reassembling the social: an introduction to actor-network-theory*. Oxford: Oxford University Press.

LIMA, Ana M. A.; ALVES, Leucio C.; FAUSTINO, Maria A. G.; LIRA, Nadja M. S. 2010. "Percepção sobre o conhecimento e profilaxia das zoonoses e posse responsável em pais de alunos do pré-escolar de escolas situadas na comunidade localizada no bairro de Dois Irmãos na cidade do Recife (PE)". *Revista Ciência & Saúde Coletiva*, 15(1):1457-1464. <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-81232010000700057>.

MATOS, Liziane G. 2012. *Quando a "ajuda é animalitária": um estudo antropológico sobre sensibilidades e moralidades envolvidas no cuidado e proteção de animais abandonados a partir de Porto Alegre/RS*. Dissertação de Mestrado, PPGAS-UFRGS, Porto Alegre.

OLIVEIRA, Samantha B. C. 2006. *Sobre homens e animais: um estudo antropológico sobre afetividade, consumo e distinção*. Dissertação de Mestrado, PPGSA-IFCS-UFRJ, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE – OMS. 1973. *WHO Expert Committee on Rabbits: sixth report*. Genebra. Disponível em: <http://whqlibdoc.who.int/trs/WHO_TRS_523.pdf>. Acesso em: 26 jul. 2014.

_____. 1992. *WHO Expert Committee on Rabbits: eighth report*. Genebra. Disponível em: <http://whqlibdoc.who.int/trs/WHO_TRS_824.pdf>. Acesso em: 26 jul. 2014.

OSÓRIO, Andréa. 2011. "Posse responsável: moral, ciência e educação ambiental em um grupo de protetores de gatos de rua". *R@U: Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar*, 3(2):51-75.

_____. 2013. "A cidade e os animais: da modernização à posse responsável". *Teoria & Sociedade*, 21:143-176.

PINTO, Leandra. 2015. "Resgatando afetos: uma etnografia sobre o papel da rede solidária de proteção animal no contexto urbano de Porto Alegre/RS". In: *V Reunião Equatorial de Antropologia e XIV Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste: Direitos Diferenciados, Conflitos e Produção de Conhecimentos*, Maceió, AL

RIO DE JANEIRO (Município). 2008. Lei nº 4.956, de 3 de dezembro de 2008. Dispõe sobre o animal comunitário, estabelece normas para seu atendimento no município do Rio de Janeiro, e dá outras providências. . Diário Oficial, Rio de Janeiro, 23 ju. 2008. Disponível em: <<http://mail.camara.rj.gov.br/APL/Legislativos/contlei.nsf/f25edae7e64db53b032564fe005262ef/1a467b8919d6e5dc032576ac00727acf?OpenDocument>>. Acesso em: 5 set. 2013.

SANTOS, Pedro. 2014. *De abandono, proteção e outras formas de relação com animais: motivações, interações e diferenças no Rio de Janeiro e no sertão nordestino*. Tese de Doutorado, PPGA, Universidade Federal Fluminense.

SOCIEDADE UNIÃO INTERNACIONAL PROTETORA DOS ANIMAIS – SUIPA. 2015. Rio de Janeiro. Disponível em: <<http://www.suipa.org.br/index.asp?pg=suipa.asp>>. Acesso em: 27 nov. 2015.

THOMAS, Keith. 1988 [1983]. *O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)*. São Paulo: Companhia das Letras.

TRINDADE, Flávia; PACHECO, André; ALMEIDA, Vilson. 2012. *O abrigo*. Brasil: Sete Vidas Filmes/Ghetto Filmes. DVD. [Exibe o trabalho de resgate e assistência a animais depois de grande tempestade na Região Serrana do Rio de Janeiro em 2011].

Recebido em Agosto 20, 2014
Aceito em Dezembro 13, 2015

As duas velocidades na floresta de Kohn¹

Two speeds in Kohn's forest

KOHN, E. 2013. *How forests think: toward an Anthropology beyond the human*. Berkeley: The University of California Press. 267 pp.

Miguel Aparicio

Doutorando em Antropologia Social
Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

E-mail: mgl.aparicio@gmail.com

Resumo

Ao circular na confluência entre a semiótica, o interesse pós-humanista pelas relações interespecíficas e uma refinada etnografia dos Ávila Runa e da floresta em que eles habitam, Eduardo Kohn estabelece um itinerário desafiador na elaboração de uma antropologia além do humano. Este artigo parte das chaves analíticas desta peculiar etnografia das florestas, busca os contrapontos à “variação perspectivista” do autor e avalia os movimentos deste cruzamento entre etnologia e etologia que tenta a compreensão das comunicações não humanas com os humanos e entre si. No esforço por superar os limites do excepcionalismo humano, *How Forests Think* desafia à etnologia amazonista numa análise aberta às diversas camadas da vida tropical, ao avançar num movimento “a duas velocidades”.

Palavras-chave: relações interespecíficas; semiótica; pós-humanismo; Amazônia.

Abstract

Moving at the confluence between semiotics, the post-humanist interest in interspecific relations and a refined ethnography about Avila Runa and about the forest in which they live, Eduardo Kohn establishes a challenging route in the development of an anthropology beyond the human. This paper analyses the keys of this peculiar ethnography of the forests,

¹ Muitas ideias deste ensaio surgiram como uma deriva de conversas, aulas e discussões mantidas com Juliana Lins, Charles Clement, Gilton Mendes, Natália Pimenta, Gabriela Fink, Rubana Palhares, Marina Vieira, Ana Carolina Neves e vários colegas da rede Etnopeople, onde confluem algumas perguntas sem resposta de antropólogos e biólogos em Manaus.

seeks the counterpoints regarding the “perspectivist variation” of the author and evaluates the movements of this crossing between ethnology and ethology, which tries to understand the non-human and human communications with each other. In an effort to overcome the limits of the human exceptionalism, *How Forests Think* challenges the amazonianist ethnology in an open analysis of the various layers of the tropical life, advancing in a “two-speed” movement.

Keywords: interspecific relations; semiotics; posthumanism; Amazonia.

L'extrême familiarité avec le milieu biologique, l'attention passionnée qu'on lui porte, les connaissances précises qui s'y rattachent, ont souvent frappé les enquêteurs comme dénotant des attitudes et des préoccupations qui distinguent les indigènes de leurs visiteurs blancs.

Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage*

As suas páginas transformam o leitor em presa: a leitura de Eduardo Kohn (2013), *How Forests Think. Toward an Anthropology beyond the Human* transmite a sensação de uma abordagem inovadora no panorama da etnologia amazonista. Em entrevista concedida a Alex Golub, Kohn declara que “*se alguém olhar para a minha dissertação, que não tem nenhuma teoria, nenhum envolvimento com a semiótica, nenhum envolvimento com etnografia multiespécies ou algum desse material, poderia encontrar muitos dos mesmos exemplos com os quais estou lidando no livro como enigmas que me permitem explorar a questão mais ampla de como situar o humano em algum tipo de domínio não-humano mais amplo*” (Golub, 2014). Encontramo-nos perante um experimento etnográfico movido pelo interesse em testar as possibilidades analíticas de uma antropologia “além do humano”, na expectativa de aprofundar outros domínios e de superar os limites do nosso excepcionalismo, num acesso às representações que os não-humanos produzem sobre os humanos, e vice-versa, constituindo histórias em aberto (*open-ended stories*) que estendem a todos os sujeitos da floresta a qualidade de uma vida constitutivamente semiótica. A etnografia é reconstruída a partir de “enigmas” a serem aprofundados através das línguas transespecíficas (*trans-species pidgins*) presentes nas florestas da alta Amazônia, onde os Ávila Runa do Equador habitam.

Há um movimento recente na etnologia das terras baixas sul-americanas que se mostra atento à inquietação de Stengers (2007) sobre a “insistência do cosmos na política” e busca compreender a ontologia inscrita numa rede em que humanos, animais, plantas, artefatos, mortos, espíritos e diversos sujeitos não-humanos se conectam em escala cósmica, com interações multiversais com os humanos. O rendimento das categorias de análise de Kohn – “mundo aberto” (*open world*), “ecologia de sujeitos” (*ecology of selves*), “eficácia sem esforço da forma” (*form's effortless efficacy*) – aponta novas possibilidades na compreensão das ontologias indígenas (e, aderindo à pretensão do autor, das ontologias dos jaguares ou das lontras, dos mestres dos animais ou dos espíritos-cantores, dos cipós ou dos venenos que povoam as florestas). O texto levanta a expectativa de avançar na observação etnográfica do emaranhado de encontros “para-além-do-humano” que acontecem na Amazônia.

Nas páginas de Kohn ressalta a minuciosidade nas descrições de processos ecológicos e biológicos, pouco habitual nas pesquisas que os etnólogos – mais “conceituais” ou mais “narrativos” – desenvolvemos. Um dos desafios que o trabalho etnográfico enfrenta na sua tentativa de compreensão do ponto de vista nativo e no esforço de *levá-lo a sério* (Viveiros de Castro, 2002) é a dificuldade em conhecer a “lógica do sensível”, e as conexões com as quais os indígenas desenvolvem sua percepção do mundo: quando um caçador observa a fruta que o veado-roxo comeu e calcula o percurso, a distância e o tempo necessários para abatê-lo; ou quando, nas correntes de água que circulam nos igapós, as pessoas conhecem o local e o instante exato em que os cardumes de matrinxãs sairão às águas do rio, preparando assim a captura; ou, no momento em que as pessoas ao anoitecer partilham tabaco e conversas que conectam o movimento das constelações, o barulho de novos insetos noturnos e o ritmo da vazante dos igarapés e lagos. Lévi-Strauss chamou agudamente a atenção sobre esta “ciência do concreto”, que não se reduz a um acúmulo de informações geradas a partir de necessidades orgânicas ou econômicas:

Como nas linguagens profissionais, a proliferação conceitual corresponde a uma atenção mais firme em relação às propriedades do real, a um interesse mais desperto para as distinções que aí possam ser introduzidas. Esta ânsia de conhecimento objetivo constitui um dos aspectos mais negligenciados do pensamento daqueles que chamaremos “primitivos” (Lévi-Strauss, 1962: 5).

De fato, uma das maiores barreiras no nosso acesso como etnógrafos ao cotidiano indígena – talvez maior inclusive que o aprendizado da língua, a adaptação aos hábitos alimentares ou a aceitação resignada dos insetos ou das malárias – é o nosso desconhecimento do detalhe etológico dos animais, da morfologia das plantas, da heterogeneidade da floresta (onde nós comumente observamos o aglomerado de biodiversidade como simples “abundância de vegetação” e “selva”, indiscernível ao nosso olhar reducionista). O pensamento nativo, as suas ideias e conceitos, tornam-se inacessíveis, por exemplo, sem um conhecimento mínimo dos hábitos das antas nos barreiros, ou das qualidades do timbó e o atordoamento asfíxiante que ele provoca nos peixes, ou da textura que o curare adquire durante o preparo, assemelhando-se progressivamente ao veneno das serpentes. Esta minúcia em relação aos sujeitos da floresta é, no meu ponto de vista, um dos aspectos mais cativantes na etnografia de Kohn.

Peirce demais? Sobre as “camadas” (*layers*) da vida tropical

Kohn estabelece como ponto de partida uma atenção que não se dirige diretamente à maneira como os Ávila Runa veem a floresta: interessa, na contramão do habitual olhar dos etnógrafos, a maneira como outros seres veem os humanos: como, por exemplo, o jaguar nos *representa*. No emaranhado de vidas que há na floresta (e talvez nenhuma paisagem como a da Amazônia possa ser tão oportuna para permitir esta invenção etnográfica que é *How Forests Think*), interessa o pensamento dos jaguares, dos tamanduás, dos macacos-barrigudos, das saúvas, dos cachorros que acompanham os caçadores. Trata-se de indagar, a partir de encontros diferentes dos propriamente humanos, nas rupturas e além dos limiares que separam os humanos dos não-humanos. Para isso, precisa reconhecer meios diversos daqueles que nos tornam distintivamente humanos. Para Kohn, não é necessário que nos reconheçamos a todo o momento como “demasiadamente humanos”. Contra o excepcionalismo que nós, *Homines sapiens*, estabelecemos ao levantarmos

fronteiras intransponíveis entre humanos e não-humanos, Kohn se inscreve no movimento da atual virada multiespécies, no pós-humanismo que se agarra aos envolvimento (*engagements*) e emaranhamentos (*entanglements*) entre diversos seres vivos. As referências recorrentes a Donna Haraway (2008) mostram as inspirações que acompanham a sua escrita etnográfica. Mas é Peirce, com a sua contribuição no campo da semiótica, quem marca decididamente a análise de Kohn, na tarefa de explorar as formas de representação que transbordam o campo (este sim, excepcionalmente humano) da linguagem. Peirce postula uma relação triádica irreduzível entre signo, objeto e interpretante, como eixo de um processo de semiose que é evolutivo e constante. A hipótese fundante da posição de Kohn propõe que os não-humanos produzem representações próprias sobre o mundo, e que a vida de todos os seres que habitam a floresta é *constitutivamente semiótica*. Trata-se de um experimento em que se desenvolve uma etnografia dos signos para-além-do-humano.

O episódio onde um caçador Ávila Runa narra seu encontro com um caititu inspira o capítulo primeiro sobre o “Conjunto Aberto”: *tsupu*, a expressão usada pelo narrador nativo e que exprime de forma intraduzível o encontro do caititu com o caçador surpreso e sua fuga repentina sumindo nas águas de um igarapé, emerge como um “parasita paralinguístico” que transborda o nível da linguagem e carrega um mundo de conexões entre sujeitos que nos ajuda a tornar-nos mais “mundanos” (*worldly*, conforme expressão de Haraway, 2008), superando as discontinuidades com outros viventes. É possível reconhecer nesta experiência muito mais do que a riqueza fonética de uma onomatopeia, e retomar laços de comunicação interespécies entre os sujeitos que ela conecta. Na floresta dos signos que Kohn concebe aplica-se uma teoria semiótica que propõe três tipos de signos: os ícones (signos que mantêm semelhança com aquilo ao qual se referem); os índices (signos que possuem uma relação de contiguidade espacial ou temporal com aquilo que representam); e os *símbolos* (os signos que se sustentam em convenções, e cuja invenção é exclusiva dos humanos). Estes signos são vivos, e se inscrevem num processo de semiose que conecta todos os signos viventes. Desta forma, o pensamento não está recluso no mundo das ideias – se todos os seres são capazes de significar e de representar, todos eles têm um peculiar pensamento, conectado ao pensamento de outros seres. “Os sujeitos (*selves*), humanos ou não-humanos, simples ou complexos, são tanto resultado da semiose quanto ponto de partida para a interpretação de novos signos, cujo resultado será um novo sujeito. Eles são balizas em um processo semiótico” (Kohn, 2013: 34). Neste processo semiótico multiabrangente, convergem movimentos de iconicidade (o produto daquilo que não é percebido), de indexicalidade (na predição daquilo que ainda não se tornou presente) e de simbolismo (processo complexo que envolve iconicidade e indexicalidade e que aponta a mundos ausentes). Perante estes movimentos de comunicação, Kohn insiste na urgência de “provincializar a linguagem”, de aceitar que a capacidade de representação não é exclusivamente humana e, contra qualquer tentativa de excepcionalismo, de focarmos a atenção em outras formas de representação que nos conectam com os não-humanos e que se desenvolvem no âmbito da corporalidade.

A vida é concebida como um “limiar emergente” que desenvolve processos auto-organizativos, e que aponta para o seu caráter semiótico. O “real emergente” que constitui a dinâmica semiótica da vida apresenta três elementos segundo Peirce, que Kohn assume na sua análise: “secundidade” (*secondness*) como componente de compreensão mais imediata, que corresponde aos fatos brutos, às mudanças, à alteridade, as resistências que se impõem diante de nós; “primeiridade” (*firstness*) como nível da possibilidade e da espontaneidade, não necessariamente percebido; e “terceiridade”

(*thirdness*) como nível dos “gerais-reais”, das regularidades, os hábitos, os padrões, as possibilidades de futuro, a relacionalidade – todos os processos que envolvem mediação. Esta “terceiridade” é precisamente a condição da semiose no mundo. Neste nível se realizam as conexões “carnais” (*fleshly*, de novo Haraway), que se realizam através de dinâmicas indexicais e icônicas. A vida tropical, nestas coordenadas, se desenvolve como “processo de alinhamento sempre crescente em redes de hábitos em proliferação” (Kohn, 2013: 62). Nossos pensamentos estão conectados com os buritis, os tucanos, as bromélias, os beija-flores, o tabaco, o jenipapo. A vida na floresta requer habilidade para perceber os diversos estratos das suas regularidades e hábitos – e para percebê-los, ocorre sair da restrita dinâmica dos símbolos. Na perspectiva semiótica, em sintonia com Bateson, o conjunto precede as partes e a semelhança precede a diferença: para Kohn, também na antropologia – assim como na semiose e na vida – a semelhança é a condição de possibilidade, pois é ela que estabelece a conexão com os “conjuntos abertos” onde humanos e não humanos compartilhamos vidas – e representações.

Todos os seres vivos são, portanto, sujeitos, e os pensamentos deles são vivos, o que remete a um mundo vivente “encantado”. Os pensamentos vivos da floresta, conforme mostra o capítulo segundo, não estão definidos pelos significados que os humanos produzimos: a floresta abriga lugares emergentes de significados além dos humanos. Nós humanos não somos os únicos sujeitos da floresta. Ao delimitar estes sujeitos, nos situamos na origem e no termo do processo semiótico – os sujeitos são produtos da semiose – e as interações entre eles produzem novos sujeitos. Organismos não-humanos são sujeitos, e a realidade biótica se constitui como um processo sígnico. A tarefa da antropologia consiste em focar a atenção aos envoltórios e emaranhados de pensamentos vivos no mundo, na floresta que se projeta como ecologia de sujeitos.

Kohn conecta sua análise semiótica com o perspectivismo ameríndio, considerado como um “efeito amplificador ecologicamente contingente da necessidade de compreender sujeitos semióticos num modo que reconhece simultaneamente sua continuidade conosco assim como suas diferenças” (Kohn, 2013: 96). Tenho a impressão que na leitura semiótica de *How Forests Think* há uma ambiguidade, inclusive uma vacilação permanente, entre a concepção de um mundo compreendido como “conjunto aberto” e a concepção multiversal, multinaturalista, do perspectivismo ameríndio. Estamos perante um único mundo, que engloba todos os pontos de vista dos sujeitos produtores de signos que se conectam através de processos indexicais ou icônicos? Ou, em contraste, nos situamos perante múltiplos mundos, incomensuráveis, onde a transposição de limiares se produz através de conexões perigosas, confusas, onde cada mundo desenvolveria seus próprios processos de semiose? No mundo de Kohn, um processo semiótico universal produz os sujeitos, que compartilham uma condição unívoca denominada “vida” – que abrange inclusive pensamentos e representações, igualmente vivas. Nos mundos ameríndios, me parece que há entrecruzamentos paradoxais de semioses equívocas, certamente emaranhadas em encontros que com frequência se produzem como desencontros. Tem ainda uma questão que dificilmente os xamãs amazônicos conseguiriam definir (e talvez nós mesmos): o que é, afinal, a vida, esse estranho eixo que perpassaria todos os sujeitos, humanos e não humanos?

Tenho ainda a impressão que as páginas de Kohn (mais claramente, os dois primeiros capítulos), se movimentam com duas velocidades: o ritmo acelerado da teoria semiótica de Peirce, que absorve todos os “pensamentos” (de tamanduás, de jaguares, dos Runa e do próprio autor) num modelo veementemente englobante, incorporado *ipsis litteris*; e a lentidão etnográfica construída

na minúcia, na observação, na “tradução” a partir das outras lógicas, onde Peirce fica na sombra e os corpos de formigas, palmeiras e caçadores Runa emergem com os seus próprios “signos”. Talvez Peirce (e Deacon) tenham produzido “linguagem demais” no emaranhado ecológico de humanos e não humanos no qual se inscrevem as experiências de Kohn na floresta Ávila Runa.

Interstícios, desconexões: os limites transbordados do corpo

No capítulo terceiro sobre a “cegueira da alma”, o autor se insere de forma mais direta na tradição amazonista da denominada “economia simbólica da predação”. A partir do tema da morte e de outros processos de “desencorporação” (*disembodiments*) – como os que emergem, por exemplo, no universo da caça – são analisados os espaços de transformação e de dissolução do sujeito, aqueles que “reverberam as contradições intrínsecas à vida” (Kohn, 2013: 105). Nestes movimentos de “desencorporação” as posições de predador e presa – dinâmicas nas relações transespecíficas – são reversíveis. As conexões, reconexões, desconexões se produzem em níveis transespecíficos: entre humanos e animais, entre humanos e plantas, entre humanos e artefatos, entre humanos e seres da sobrenatureza. Os encontros transespecíficos, assim como a vida na floresta, estão submetidos ao risco da disrupção. Este caráter ambivalente – de comunicação e de disrupção – é descrito com vinhetas etnográficas “densas” no capítulo quarto, sobre as línguas transespecíficas, onde Kohn mergulha nas interações entre os Runa e os seus cachorros de caça, como “espécies companheiras” (*companion species*) – numa sugestiva versão amazonista do pós-humanismo de Haraway (2008: 132): “Receber os pontos de vista de outros seres embaraça as fronteiras que separam tipos de seres”. A eficácia comunicativa destas línguas que conectam humanos e animais é perceptível em diversas instâncias, tanto no âmbito venatório como em movimentos de familiarização. Porém, se a dimensão comunicacional, de “encontro”, é notória nas relações transespecíficas, é preciso estar atentos ao aspecto perigoso destas interações, como o próprio autor adverte. Na Amazônia, o encontro com o outro sempre surge como “enigma”, com uma incerteza definitiva sobre quem é quem, e com os riscos de captura que há nos processos de troca de perspectivas e de metamorfoses corporais. No nexos com outras espécies, somente nós humanos temos, como desdobramento da nossa capacidade simbólica (que é exclusiva), a capacidade de distanciamento do mundo. “Precisamos estar atentos às tentativas de comunicação cheias de perigo, provisórias e altamente tênues – ou seja a política – envolvidas nas interações entre diferentes tipos de seres que habitam posições diferentes e com frequência desiguais” (Kohn, 2013: 150).

Se *How Forests Think* apresenta as conexões entre humanos e não humanos num plano que podemos considerar vitalista, há também no quinto capítulo sobre a “eficácia sem esforço da forma” uma espécie de incursão estrutural, a partir do seu declarado anti-nominalismo (Golub, 2014) que afirma o estatuto dos “gerais-reais”, considerados como hábitos e regularidades, resultantes dos “constrangimentos à possibilidade” (Deacon). “Formas” são, neste sentido, as manifestações dos gerais-reais que possibilitam, por exemplo, os alinhamentos entre os sonhos de Kohn e os sonhos dos Runa. As formas fazem parte do nosso modo distintivamente humano de pensar. Mas também existem certos padrões formais nos modelos semióticos (icônicos, indexicais) dos não-humanos, e é a partir deles que são possíveis as conexões transespecíficas. De maneira perspicaz, Kohn mostra a forma de auto-similaridade escalar que a floresta possui – ou seja, a sua estrutura fractal –, que conecta a forma da sua rede de igarapés e rios, da organização socioeconômica do seringalismo amazônico e dos processos ecológicos de migração de peixes e dispersão de sementes: humanos e

não-humanos envolvidos em movimentos “formalmente” compatíveis, que possibilitam a interseção dos seus pensamentos vivos.

O “ser-em-futuro” que conecta humanos e não-humanos

Na orientação dos sujeitos da floresta a um “futuro vivo” como resultado do processo semiótico que conecta humanos e não humanos, a morte – imponderável – não destrói as relações, mas as reconfigura. O foco de Kohn no último capítulo do livro se dirige aos espíritos-mestres, que emergem da vida na floresta como produto do conjunto relacional que cruza linhas de espécies e cruza relações históricas de poder, envolvendo os brancos, os mortos, os espíritos. O futuro vivo depende deles, e morrer e matar abrem as conexões da floresta à possibilidade de sobreviver: nesta “floresta de signos” os sujeitos são “pontos de percurso” (*waypoints*) no processo semiótico.

Kohn (2013) destaca o domínio dos espíritos-mestres como âmbito do entrelaçamento entre os humanos, os animais mortos e os próprios espíritos: o domínio dos espíritos-mestres projeta uma espécie de comunicação “carnal” (Haraway, 2008) entre humanos e não-humanos, e emerge como um domínio sobrenatural. Em diálogo com Viveiros de Castro (1998) em torno do tema da *deixis* cosmológica, Kohn analisa a passagem do ponto de vista do sujeito humano ao ponto de vista do outro-como-sujeito-outro e como eco latente da própria subjetividade; portanto, num movimento arriscado de tensão entre a manutenção do ponto de vista próprio e a busca de uma continuidade possível com o ponto de vista estranho. É o xamanismo a instância que permite esta sobrevivência do sujeito no acesso aos outros sujeitos, reconhecendo seu poder e lançando-se à tentativa de apropriar-se deles. Transformação em branco, transformação em inimigo, transformação em espírito, transformação em jaguar são, desta maneira, movimentos com conexões semióticas interespecíficas.

O domínio dos espíritos-mestres é real enquanto geral-real, e se configura como um mundo encantado na floresta, no qual se encontram sujeitos heterogêneos. Os espíritos-mestres apontam para uma conexão dos humanos com um mundo além do humano, ao qual a antropologia precisa orientar-se. “Este domínio etéreo de continuidade e possibilidade é o produto emergente de toda uma série de relações transespecíficas e trans-históricas” (Kohn, 2013: 218). São elas as que conformam o pensamento da floresta. Nesta floresta, muitas relações são mortas, mas matar na floresta (conclui Kohn a partir de Haraway) não é a mesma coisa que matar a relação. Os mortos tornam possível o mundo vivo.

As duas velocidades na floresta de Kohn

No comentário apresentado no Simpósio sobre *How Forests Think* promovido pela revista HAU (2014), Latour destaca a atenção do autor ao comparecimento dos não-humanos e à virada em direção à experiência – independentemente de tratar-se de uma virada ontológica ou semiótica –, oferecida ao longo de um conjunto de microeventos etnográficos. Nem o humano, nem a subjetividade, nem a linguagem ocupam uma posição central. Latour valoriza também a dimensão diplomática da etnografia no esforço descritivo deste mundo – e coloca em relação de proximidade o procedimento semiótico de Kohn e a ANT como conectora de entidades, avaliando que as críticas de Kohn revelam que entre ambas abordagens há mais continuidades do que divergências. A adesão à semiótica de Peirce leva o autor a reforçar o caráter de automorfismo do mundo, com o risco de estabilizar demais a sua configuração, e de homogeneizar a concepção sobre as conexões que há entre as entidades

humanas e não humanas: “o pluralismo ontológico não pode ser alcançado através de um único modo de existência” (Latour, 2014: 265). A ontologia de Peirce que Kohn importa é, neste sentido, “unificadora” - portanto contraposta ao paradigma multinaturalista, multiversal.

No mesmo debate, Descola (2014) critica o protagonismo de Peirce no texto de Kohn, que deixa os Runa em um plano secundário. Analisando as duas principais linhagens do pós-humanismo – uma vinculada a Latour e Callon, outra realizada por Viveiros de Castro e ele próprio, sob a inspiração de Lévi-Strauss –, Descola percebe o problema da “segunda linhagem” ao delimitar o papel estruturante do simbolismo, cuja solução Kohn elabora identificando os processos de iconicidade e indexicalidade nos não-humanos, e possibilitando desta maneira uma antropologia “para além do humano”. Mas a crítica de Descola aponta para os limites da polissemia dos conceitos mobilizados por Kohn, e para a dificuldade de aplicação de seu modelo em outros ecossistemas além do amazônico. Ao expandir a abrangência de significado dos seus conceitos, eles perdem extensão e o rendimento dos mesmos se desgasta, como ocorre com a noção de vida: “Confundir, como Kohn faz, agência, pensamento e semiose deixa, assim, um grande número de não-humanos não incluídos e expulsos para além dos limites de uma antropologia-além-do-humano” (Descola, 2014: 271). Resta um desafio para fazer avançar a proposta de Kohn: empreender uma investigação efetiva sobre os processos icônicos e indexicais dos animais e das plantas, colaborando na superação de fronteiras existentes entre a etnologia humana e a etologia animal.

A superação dos limites do humano na pesquisa antropológica, na proposta de Kohn, dirige a atenção aos processos comunicativos icônicos e indexicais que envolvem o mundo das relações entre humanos, animais, espíritos, mortos, mestres-donos. “Além do humano” significa, portanto, “além dos símbolos”, além da linguagem. Desta forma, Kohn acaba estabelecendo um divisor intransponível entre humanos e não-humanos, ao fixar uma fronteira neta entre o domínio icônico-indexical, por um lado, e o domínio simbólico – da linguagem humana – por outro. De maneira involuntária, reestabelece o excepcionalismo humano. De forma divergente, parece-me que os ameríndios em geral postulam um antropomorfismo generalizado que subverte e destrói qualquer possibilidade antropocêntrica: o humano é posição perspectiva, mas é extensiva aos sujeitos da floresta.

Contudo, é oportuno reconhecer a minuciosidade do olhar de Kohn sobre os habitantes da floresta – muito mais levando em conta que não se trata apenas do conhecimento do antropólogo sobre as relações dos Ávila Runa com seus ecossistemas, e sim da própria experiência como pessoa que observou durante anos a floresta amazônica. A experiência etnográfica aponta em direção à capacidade que os ameríndios têm de aprofundar as lógicas das plantas, dos animais, dos astros, numa bio-semiótica própria de alta precisão. A conexão, o “devir-com” (*becoming with*), é um movimento próprio do pensamento indígena que desafia a capacidade de conhecimento e percepção de nós amazonistas que gravamos os mitos, aprendemos as línguas e participamos dos rituais, mas que precisamos ainda entender a densidade da fumaça numa queimada de roça que atrai o comparecimento dos mortos, ou o cromatismo do arco-íris que lembra a presença da anaconda como ameaça para os caçadores. Como Giraldo-Herrera e Pálsson (2014) declaram, mais do que estabelecer uma barreira semiótica que discrimine humanos e não-humanos, o avanço etnológico poderia alimentar-se também com as descobertas da biologia e da ecologia, que revelam a capacidade de linguagem e de reflexividade em não-humanos. Os ameríndios sabem disso, alguns etólogos também; a etnologia estará sempre mais fortalecida com o olhar minucioso sobre os sujeitos da floresta e sobre os seus comportamentos, como Eduardo Kohn mostra.

Há, portanto, duas velocidades neste livro, e ao fechar suas páginas é possível constatar um paradoxo cênico a partir da presença de dois atores – um principal, outro secundário. Peirce, empurrado ao palco por Kohn e pelo seu mestre Deacon, rouba com frequência a cena à fantástica trama etnográfica: aquela protagonizada por cachorros de caça, tamanduás, jaguares e redemoinhos (e pelo complexo de relações que os Runa mantêm com eles) – uma floresta de ícones, índices e símbolos profusamente descrita. O melhor de *How Forests Think* talvez tenha sido inspirado pelas falas eventuais de uma atriz secundária que também perpassa estas páginas: Donna Haraway e sua insistência em tornar-nos mais “mundanos”. Se a etnografia contida nas minuciosas vinhetas das florestas Runa aparece entremeada com uma teoria semiótica veementemente abraçada, tenho a impressão que são essas vinhetas, e não a semiótica, as que poderão contribuir de modo criativo na construção de uma antropologia além dos humanos.

Referências

- DESCOLA, Philippe. 2014. “All too human (still)”. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4(2):267-273.
- GIRALDO-HERRERA, César E.; PÁLSSON, Gisli. 2014. “The forest and the trees”. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4(2):237-243.
- GOLUB, Alex. 2014. “An anti-nominalist book”: Eduardo Kohn on how forests think. Savage Minds. Disponível em: <<http://savageminds.org/2014/06/02/an-anti-nominalist-book-eduardo-kohn-on-how-forests-think/#more-11199>>. Acesso em: 2 June 2014.
- HARAWAY, Donna. 2008. *When species meet*. Minneapolis: The University of Minnesota Press.
- KOHN, Eduardo. 2013. *How forests think: toward an Anthropology beyond the Human*. Berkeley: The University of California Press.
- LATOUR, Bruno. 2014. “On selves, forms and forces”. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4(2):261-266.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1962. *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- STENGERS, Isabelle. 2007. “La Proposition Cosmopolitique”. In: J. Lolive & O. Soubeyran, O. (orgs.), *L'émergence des cosmopolitiques*. Paris: La Découverte. pp. 45-68.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1998. “Cosmological deixis and amerindian perspectivism”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3):469- 488.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. “O nativo relativo”. *Mana: Revista de Antropologia Social*, 8(1):113-148.

Recebido em Maio 20, 2015

Aceito em Maio 15, 2016

Resenha

CASSIDY, Rebecca (ed.). 2013.
The Cambridge Companion to Horseracing.
New York: Cambridge University Press.
256 pp.

Renan Martins Pereira

Mestrando em Antropologia Social
Programa de Pós-graduação em Antropologia Social – PPGAS, Universidade Federal
de São Carlos – UFSCar
E-mail: zinhotravis@gmail.com

Antropóloga dedicada ao estudo das corridas de cavalo sob a ótica de diversas temáticas, em particular o parentesco, o gênero, o mercado de apostas e as relações interespecíficas, Rebecca Cassidy tem construído ao longo de sua carreira reflexões importantes acerca da complexidade e dos desdobramentos teórico-metodológicos dessas práticas no âmbito da etnografia. Entre elas, a ideia segundo a qual tais competições se constituem por causa dos estreitos laços de socialidade entre humanos e animais e, sobretudo, por causa das singularidades e dos atributos compartilhados entre eles - bem ao modo, por exemplo, da ideia de *espécies companheiras* formulada por Haraway (2003).

Porém, em *The Cambridge Companion to Horseracing*, Cassidy (organizadora da coletânea) promove, juntamente com seus colaboradores(as), uma encantadora homenagem multidisciplinar ao assim denominado *esporte dos reis*, sem restringi-la, no entanto, ao escopo da abordagem antropológica, tampouco designando-a como um trabalho etnográfico vinculado à multiespecificidade. Mesmo assim, uma leitura sua à luz deste tipo de abordagem pode ser uma forma particular de interpretação, já que a complementaridade entre competição, aposta e domesticação, mobilizada pela autora noutros lugares (Cassidy 2007, 2012), está nela rerepresentada a partir do diálogo interdisciplinar de seus colaboradores(as).

Não reclusos, por sua vez, à antropologia, eles formam um grupo composto por sociólogos, jornalistas, escritores, poetas, investidores, historiadores da arte, e outros que se dedicam exclusivamente ao tema, trazendo à tona descrições múltiplas a respeito do cotidiano das pistas de corrida, dos estábulos, da atuação dos Jóqueis-clubes, do mercado de animais, das apostas, das tradições festivas e de suas representações nacionais. Em síntese, os autores desenvolvem suas reflexões de modo a revelar o universo pluridimensional das competições. O que faz da obra

não só um registro histórico-político, no sentido de descrevê-las a partir de suas transformações socioculturais e econômicas, mas também uma coleção de dados e perspectivas sobre as suas distintas manifestações empíricas. Nesse sentido, se o seu caráter multidisciplinar é, portanto, o reflexo de um universo empírico igualmente complexo, onde muitos agentes humanos e não-humanos se fazem presentes, é válido propor para tal obra uma leitura que a torne objeto de conhecimento para antropólogos dedicados, por exemplo, ao estudo das relações humano-animal ou, mais especificamente, para aqueles vinculados à etnografia multiespecífica (Kirskey & Helmreich 2010; Fijn 2011).

Ademais, embora Cassidy tenha sugerido fazê-la pelo viés da multidisciplinaridade, sugiro, todavia, conduzi-la não no sentido próximo àquele do método científico-ocidental (o que resultaria numa leitura literalmente disciplinar), senão àquele procedimento analítico oferecido pelas *conexões parciais* de Strathern (1991). Que significa, por ora, construir formas co-extensivas e dialógicas entre o conhecimento antropológico, o do nativo e o de alhures, de modo que um possa iluminar e descrever parcialmente o outro, sem que, para tanto, um deles seja eliminado por completo: neste caso, a possibilidade particular de que os animais iluminem etnograficamente os humanos, e vice-versa. Movimento este encontrado, atualmente, nalguns trabalhos que almejam alcançar uma rentabilidade analítica acerca do que Tsing (2012), por sua vez, denominou agências *mais-que-humanas* ou, então, aquilo que Kohn (2013) sugeriu como *antropologia para além do humano*.

Tendo isso em vista, já no primeiro capítulo da coletânea verifica-se o modo como Richard Nash, por exemplo, conduz sua análise histórica a respeito das relações e significações entre dois tipos de sujeitos. Melhor dizendo, uma reflexão histórica acerca da convergência entre as corridas de cavalo inglesas do século dezessete e as práticas relativas às criações de animais de pura raça (*thoroughbred*), a partir da qual o autor refletirá como as relações complementares entre esses dois agentes tornaram as corridas objetos de investimento político e econômico. Sendo os animais, exclusivamente, o alvo de aplicabilidade e de experimentação dos ideais nobres de pureza e de sangue.

Os dois capítulos seguintes discutem o tema pela perspectiva de duas linguagens artísticas: a pintura e a literatura, respectivamente; e o debate é garantido, de modo particular, ao investigar o significado do cavalo, na primeira, e o das corridas, na segunda. O historiador da arte, Douglas Fordham, resgata a existência do cavalo na Inglaterra e o modo como os artistas representavam-no em suas telas. Segundo o autor, sua proposta é “[...] examinar um momento dinâmico particular da representação do cavalo” na história (Cassidy 2013: 26). Quanto à segunda, Jane Smiley analisa as diferenças existentes entre obras literárias britânicas e americanas que fazem das corridas o seu tema central e define as primeiras aquelas que expressariam uma visão sociológica do tema, e as segundas as que priorizariam em suas ficções a individualidade e a agência dos animais.

O quarto capítulo direciona o leitor a um movimento histórico sobre o esporte em questão. Wray Vamplew pretende estabelecer uma discussão sobre o seu desenvolvimento e transformações, elencando, por fim, as especificidades das corridas em convergência ao surgimento do capitalismo, à colonização britânica, à decadência da monarquia e ao desenrolar do mercado de cavalos.

Em seguida, a escritora Sean Magee aborda o lado festivo das corridas. Denominados *Derby Day*, tais eventos de homenagem às pistas não se limitariam apenas ao momento concreto das competições, pois, além delas, todo um outro campo de entretenimento se manifesta. Sobretudo,

um movimento de conciliação entre as diferentes classes sociais que, ao compartilharem o espaço e a virtudes de uma mesma ocasião, invertem certos valores morais importantes de sua época, ao coloca-los sob o julgo da ironia e, com isso, passando a adequá-los às características regionais e culturais de suas festividades.

No capítulo seguinte, há um relato pessoal de um filho de jóquei sobre suas experiências vividas no universo dos estábulos e das pistas. O australiano John Maynard examina o impacto dos perigos sofridos pelos seus competidores. Assim, o autor relata como isso afetava os familiares que os acompanhavam no cotidiano de suas competições e vivenciavam as dificuldades destes profissionais diante das pressões do esporte na Austrália.

Atenção especial deve ser dada ao sétimo artigo do livro, em que James Helmer destaca a sua experiência de campo entre trabalhadores (*horse people*) de um estábulo no nordeste americano. Segundo ele, o espaço “invisível” desses trabalhadores, denominado *backstretch*, apresenta uma divisão de trabalho específica entre os treinadores (*trainers*) e seus assistentes (*grooms*), de modo que o trabalho seria o “[...] fruto da interação interpessoal mais do que o produto formal de uma hierarquia” (Cassidy 2013: 98). Além disso, os aspectos das relações interespecíficas formulam-se, segundo o autor, de modo a produzir um campo relacional no qual os trabalhadores prezam pela individualidade de cada animal, visto que “[...] os cavalos também têm valores sociais, psicológicos e políticos. Com foco tanto na atividade quanto na contemplação, estes animais funcionam materialmente e simbolicamente na produção de vida nos estábulos” (Cassidy 2013: 101). Interessante notar como o argumento do autor pretende expor que, do ponto de vista dos trabalhadores, devido às mudanças na indústria de corridas, haveria, atualmente, uma preocupação menor quanto à individualidade dada aos animais por parte de seus proprietários e também do público.

Posteriormente aos sete artigos até agora delineados, os cinco capítulos que dão andamento à obra trazem reflexões históricas e debates atualizados (mais de cunho informativo do que sociológico) sobre a condição das corridas em certos lugares do mundo, incluindo aqui as alegorias de famosos cavalos e competidores, bem como a particularidade do mercado global de apostas envolvendo tais atores. O poeta Michael Hinds abordará sobre a Irlanda; Wayne Peake, as competições referenciais de pônei em Sydney; Jonathan Silverman demonstrará como as corridas de Saratoga (Nova York) produziram um modelo contemporâneo adequado às inovações tecnológicas, sem deixar de lado suas características tradicionais; a jornalista Rachel Pagones fará uma conexão com Dubai, demonstrando o universo político e o desenvolvimento de tais práticas quando permeada pela influência dos sheiks e da família real dos Emirados Árabes; e o jornalista Mark Godfrey, em “Racing in Asia”, aborda o surgimento das corridas na China e no Japão, as ligações políticas e econômicas desses países numa esfera global e os efeitos destas relações no âmbito local de suas competições, sendo esse o tema que, por fim, encerra o debate do livro nos dois últimos artigos de Mark Davis e Chris McConville, respectivamente.

Assim, percebe-se que os diferentes olhares mobilizados na obra a respeito do mesmo objeto constroem deslocamentos analíticos capazes de tecer, se não alternativas práticas com relação às transformações radicais das corridas ao redor do mundo, pelo menos reflexões que sejam capazes explicitá-las sob muitos pontos de vista. O que, nesse sentido, permite destacar o fato de que é mais do que justo conferir importância à obra, principalmente no que toca ao tipo de leitura aqui sugerido: o tema das conexões entre a efetuação política dos humanos e o papel primordial

dos animais, já que as competições, como bem quer Cassidy (2007, 2012) nessa obra e noutros lugares, ancoram-se na hipótese segundo a qual elas próprias (*racing*), juntamente às apostas (*betting*) e à domesticação (*breeding*), são três dos elementos definidores tanto de suas múltiplas formas históricas quanto de suas variadas abordagens atuais. É sob essas circunstâncias, portanto, interligando esporte, economia e interespecificidade, que a sua leitura poderá alavancar novas questões e desdobramentos interessantes aos *Animal Studies*, caso ela vá ao alcance de outros antropólogos e pesquisadores: os quais, afinal de contas, o meu esforço em questão pretende recrutar.

Referências

- CASSIDY, Rebecca. 2007. *Horse people: thoroughbred culture in Lexington and Newmarket*. London: Johns Hopkins University Press.
- _____. 2012. *The sport of kings: kinship, class and thoroughbred breeding in Newmarket*. New York: Cambridge University Press.
- FIJN, Natasha. 2011. *Living with herds: human-animal coexistence in Mongolia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HARAWAY, Donna. 2003. *The companion species manifesto: dogs, people and significant others*. Chicago: University of Chicago Press.
- KIRSKEY, Eben; HELMREICH, Stefan. 2010. "The emergence of multispecies ethnography". *Cultural Anthropology*, 25(4):545-576.
- KOHN, Eduardo. 2013. *How forests think: toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press.
- STRATHERN, Marilyn. 1991. *Partial connections*. Savage: Rowman & Littlefield.
- TSING, Anna L. 2012. Unruly edges: mushrooms as companion species. *Environmental Humanities*, 1(2012):141-158.

Recebido em Outubro 31, 2015
Aceito em Fevereiro 29, 2016

Caderno de imagens

“Do bode tudo se aproveita”

Ariane Vasques

Mestranda em Antropologia Social

Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos

E-mail: ariane.zambrini@gmail.com



As fotografias apresentadas nesta edição são parte do material etnográfico de minha pesquisa de campo, realizada entre os meses de fevereiro e maio de 2014 nos Pocinhos, ribeira que se encontra a aproximadamente 45 km da sede do município de Floresta, sertão de Pernambuco. É comum que em determinadas situações como, datas comemorativas, reencontro de familiares ou amigos que estavam distantes, reuniões políticas ou simplesmente quando o número de pessoas que farão suas refeições em uma casa aumenta em virtude de uma circunstância extraordinária, se mate um bode para servir no festim.

Imagens preservam instantes, feições, apresentam a composição entre paisagens, pessoas, animais e objetos. São capazes de provocar sensações, reavivar memórias e deflagrar histórias. A cena que será descrita aqui remete ao dia em que mataram um bode. Este pequeno relato, que acompanha o ensaio fotográfico, tem a intenção de localizar o leitor nos entremeios das imagens e sublinhar alguns aspectos concernentes às relações entre homens, caatinga e *criação*¹.

O móvel daquela situação que descrevo agora foi a construção de uma cisterna calçada nos terrenos da casa onde eu habitei durante os meses de minha pesquisa de campo. A casa, nos Pocinhos, era de Lourdes, Tânia e Daniel. Para a construção da cisterna, viriam dez trabalhadores durante dez dias. Quatro entre eles eram, embora amigos da família, contratados para o serviço e seriam pagos com um dinheiro disponibilizado pelo Governo Federal. Os outros seis, eram amigos e moradores da região que revesavam na construção de cisternas em todas as ribeiras próximas ao Pocinhos e que, com isso, também receberiam ajuda na construção da cisterna de suas casas. Era de nosso conhecimento que nesse período os trabalhos na cisterna seriam intensos e os domésticos, dobrados. O bode, então, serviria de *mistura* nos almoços que seriam oferecidos aos trabalhadores. Em cada um dos dias seria preparado um prato diferente com as diversas partes do bode: guizado de carne de bode, buchada de bode, cuscuz com bode, bode frito, bode assado.

Era o último dia do mês de março, uma segunda-feira, quando Nivaldo – um criador amigo da família – chegou na casa de Lourdes às seis horas da manhã para matar o bode. Tânia já havia escolhido, no dia anterior, o animal que seria abatido. Era o maior bode do chiqueiro, o que serviria mais carne. Nivaldo, que já tinha a corda e a faca a sua disposição, entrou no chiqueiro, laçou o bode escolhido e o levou para a frente da casa, no *terreiro*. Daniel entregou um pedaço de pau a Nivaldo que, com uma paulada só, bem no meio das *pontas* do bode (os chifres), o fez cair ao chão, arriado das quatro patas. Ainda desmaiado, o bode foi amarrado de cabeça para baixo em uma das vigas do alpendre da casa. Uma pedra também foi colocada próxima a Nivaldo, caso fosse preciso utilizá-la para afiar a faca. Tânia estava a postos com uma panela que recolheria o sangue do bode sangrado no pescoço, segundo passo a ser tomado depois de desacordado o bode.

Após todo o sangue vertido, o que leva apenas alguns minutos, foi o couro do bode que começou a ser retirado. Nesse momento, se quem esfolia o bode tem dificuldades para retirar o couro perfeitamente, sem rasgá-lo ou furá-lo com a faca ou, como se costuma dizer, “se o couro só sai na ponta da faca”, é sinal de que o dono ou dona do animal é muquirana, *avarenta*. A dona do bode morto naquele dia era Tânia, que permanecia e se retirava do alpendre com uma frequência que fez Nivaldo dizer: “é... a gente conhece a pessoa pelo bicho dela”. Os olhos marejados de Tânia ao ver seu bode morrer eram misturados com o riso das mangações de quem estava no

¹ *Criação* é como são chamados cabras e bodes, assim como os bovinos são chamados de *gado* e os equinos de *animais*.

alpendre (Daniel, Tânia, Nivaldo, Alexandre, que é primo de Tânia e Daniel, e eu). Era a esse comportamento, à demonstração de afeto de Tânia pelo animal a que se referia Nivaldo, assim que ele a conhecia.

Depois que o couro do corpo foi esfolado, “pronto, o bode está nu”. A pele do bode, então, foi deixada de lado por um momento e, na próxima oportunidade de ir para a *rua*, o couro seria vendido na feira de Floresta por cerca de oito reais. Depois do corpo, retiraram o couro da cara do bode, chamado de “bigode” e deram para os cachorros da casa comerem. Em seguida, as *pontas* foram retiradas, deixadas de lado junto ao couro e um pano foi passado na carne do bode para retirar o pelo que restou.

O bode, então, foi cortado verticalmente na parte da barriga para que o *fato* (os intestinos e os *buchos*) fosse retirado. Depois dele, o fígado com os *bofes* (pulmão), o coração e a garganta, o rim e, por último, corta-se a cabeça e o *espinhaço*. Toda a parte interna – *fato*, fígado, *bofes*, coração, garganta e rim – ingredientes da buchada, são colocados em uma bacia. As *bandas* de carnes, separadas em duas partes, são levadas à cozinha para serem retalhadas, salgadas e expostas ao sol para pingar a salmoura, processo que resseca a carne. A cabeça, o *mocotó* (patas) e o *espinhaço* são colocados em outra bacia. Com exceção da carne, que foi salgada ou congelada, as outras partes do bode foram lavadas, pré-cozidas e temperadas para a buchada.

Por fim, depois de “tratar o fato”, cozinhar o sangue, reservar a carne e colocar a buchada no fogo, o alpendre foi lavado e Lourdes comenta: “é, menina, do bode tudo se aproveita”.

Gostaria de agradecer especialmente a Lourdes, Socorro, Tânia, Letícia, Daniel, José Ilton e Alexandre, mas também a todos que me receberam tão carinhosamente em suas casas durante todo o tempo de minha pesquisa, que com paciência me contaram suas histórias e como cabras e bodes fazem parte delas.

Recebido em Julho 15, 2016

Aceito em Julho 25, 2016

Edição fotográfica: Ion Fernández de las Heras



























