

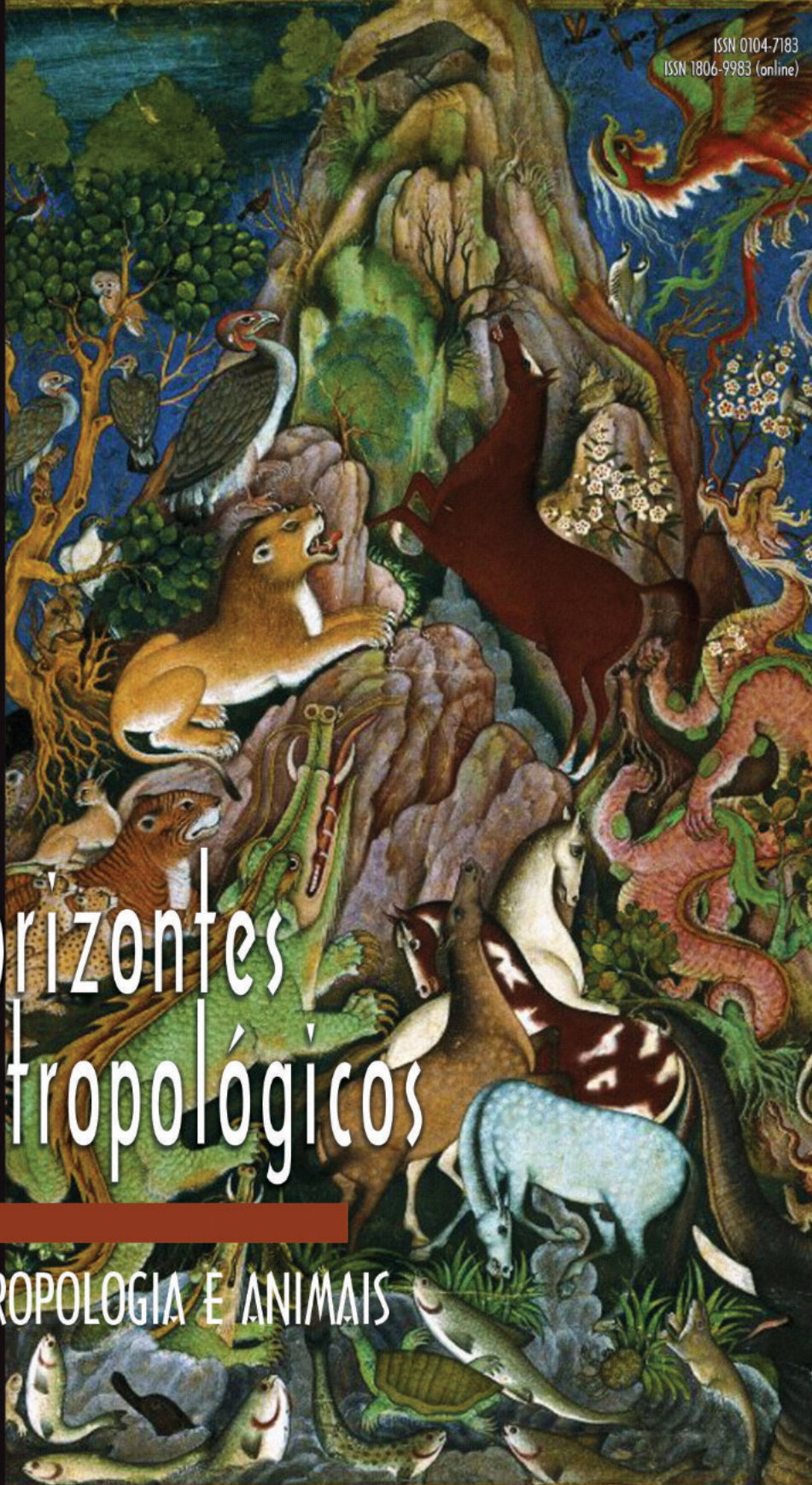
48

ISSN 0104-7183
ISSN 1806-9983 (online)

Horizontes Antropológicos

ANTROPOLOGIA E ANIMAIS

2017



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

Reitor: Rui Vicente Oppermann

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretora: Claudia Wasserman

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Coordenadora: Patrice Schuch

EDITORES

Sérgio Alves Teixeira

Ruben George Oliven

Ari Pedro Oro

Arlei Sander Damo

COMISSÃO EDITORIAL EXECUTIVA

Carlos Alberto Steil

Claudia Lee Williams Fonseca

Cornelia Eckert

CONSELHO EDITORIAL

Alejandro Frigerio – Universidade Católica de Buenos Aires (Argentina)

Carlos Rodrigues Brandão – Universidade Estadual de Campinas (Brasil)

Claude Rivière – Universidade de Paris V (França)

Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes – Universidade Federal do Ceará (Brasil)

Enzo Pace – Universidade de Padova (Itália)

Guita Debert – Universidade Estadual de Campinas (Brasil)

Janirza Cavalcanti da Rocha Lima – Fundação Joaquim Nabuco (Brasil)

João Baptista Borges Pereira – Universidade de São Paulo (Brasil)

Luiz Eduardo Soares – Universidade Estadual do Rio de Janeiro (Brasil)

Mariza Peirano – Universidade de Brasília (Brasil)

Nestor García Canclini – Universidade Autônoma Metropolitana (México)

Otávio Guilherme Velho – Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brasil)

Paula Monteiro – Universidade de São Paulo (Brasil)

Pedro Ignácio Schmitz – Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Brasil)

Sérgio Ferretti – Universidade Federal do Maranhão (Brasil)

Stanley Brandes – Universidade da Califórnia, Berkeley (Estados Unidos)

Linha Editorial

Horizontes Antropológicos é um periódico quadrimestral, publicado pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Seus números são temáticos, abertos à pluralidade de interpretações e de temas que possam interessar à antropologia para a compreensão dos fenômenos socioculturais. Cada número também contempla uma seção denominada *Espaço Aberto* voltada para trabalhos que não estejam diretamente relacionados com o tema. Os artigos são inéditos e podem ser publicados em português, espanhol, francês e inglês. Seu campo de interesse compreende temas relacionados com a antropologia, arqueologia e áreas afins. Como norma geral, os artigos devem ser apresentados para avaliação prévia dos editores e submetidos a pareceristas externos. Entretanto, em caráter excepcional, podem ser convidados a contribuir para um dado número autores que tenham notório reconhecimento entre seus pares quanto ao domínio do tema em pauta.

48

Ano 23

Número 48

Maio/Agosto 2017

ISSN 0104-7183
ISSN 1806-9983 (online)

Horizontes Antropológicos

ANTROPOLOGIA E ANIMAIS

NÚMERO ORGANIZADO POR

JEAN SEGATA

BERNARDO LEWGOY

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL – BRASIL

CIMÉA BEVILAQUA

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ – BRASIL

FELIPE VANDER VELDEN

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS – BRASIL

PUBLICAÇÃO DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM ANTROPOLOGIA SOCIAL DA UNIVERSIDADE
FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 23, n. 48, maio/ago. de 2017.

Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 23, n. 48, maio/ago. de 2017.



Expediente:

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Av. Bento Gonçalves, 9500
91509-900 – Porto Alegre – RS – Brasil
Tel./Fax: (51) 3308-6638
E-mail: horizontes@ufrgs.br
Site: <http://www.ufrgs.br/ppgas/ha>

Capa:

Projeto gráfico e confecção: Carla Luzzatto

Ilustração: *The crow addresses the animals, a mounted miniature in gouache on paper* (entre 1590 e 1620), atribuído a Miskin. Acervo do British Museum, Reino Unido.

Revisão e editoração eletrônica: Trema Assessoria Editorial

Este número é publicado com o suporte financeiro do Programa de Apoio à Editoração de Periódicos da Pró-Reitoria de Pesquisa – UFRGS e do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq

Catálogo: Biblioteca Setorial de Ciências Sociais e Humanidades / UFRGS

Bibliotecário: Maycke Young de Lima – CRB 10/1920

Horizontes Antropológicos / Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. – Vol. 1, n. 1 (1995)-. – Porto Alegre : UFRGS.IFCH, 2009. – Quadrimestral. Continua: Cadernos de Antropologia. – ISSN 0104-7183 (impresso), ISSN 1806-9983 (on-line).

1. Antropologia. 2. Ciências sociais. I. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. *Programa de Pós-graduação em Antropologia Social*.

Horizontes Antropológicos está indexada em:

International Bibliography of the Sciences

Latin American Periodical Table of Contents – LAPTOC

ProQuest Social Science Journals

Revues.org

Scientific Eletronic Library Online – SciELO

SCOPUS

Social Compass

Web of Science (via SciELO Citation Index)

Aquisição: assinatura, compra e permuta.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	9
-------------------	---

Jean Segata

Bernardo Lewgoy

Felipe Vander Velden

Ciméa Bevilaqua

ARTIGOS

O <i>Aedes Aegypti</i> E O DIGITAL.....	19
---	----

Jean Segata

ONÇAS E HUMANOS EM REGIMES DE ECOLOGIA COMPARTILHADA.....	49
---	----

Felipe Sússekind

JAVALIS NO PAMPA: INVASÕES BIOLÓGICAS, ABIGEATO E TRANSFORMAÇÕES DA PAISAGEM NA FRONTEIRA BRASILEIRO-URUGUAIA.....	75
--	----

Caetano Sordi

Bernardo Lewgoy

DOS GALHOS ÀS GRADES: COTIDIANO E RELAÇÕES INTERESPÉCIES NO “BOSQUE”. REFLEXÕES SOBRE AS INTERAÇÕES FACE A FACE ENTRE HUMANOS E MACACOS-DE-CHEIRO (<i>SAIMIRI SCIUREUS SCIUREUS</i>) NA CIDADE (BELÉM-PA).....	99
---	----

Flávio Leonel Abreu da Silveira

Matheus Henrique Pereira da Silva

A <i>SORTE</i> DA CARNE. TOPOLOGIA ANIMAL NOS ANDES MERIDIONAIS.....	129
---	-----

Francisco Pazzarelli

O SEXO E A MORTE DOS TOUROS. A CONTROVÉRSIA TAURINA E O OCASO DA TRAGÉDIA.....	151
---	-----

Oscar Calavia Sáez

A BRUTIDADE ENTRE VAQUEIROS E BÚFALOS NO BAIXO ARAGUARI – AMAPÁ.....	171
---	-----

Pedro Stoeckli

CENTAURUS DE MOTOCICLETA: O CAVALO COMO TESTEMUNHA DO “PROCESSO DOMESTICATÓRIO” DO GAÚCHO.....	197
---	-----

Marília Floôr Kosby

Daniel Vaz Lima

Flávia Maria Silva Rieth

CÃES E PRECONCEITO NA ÁFRICA DO SUL: UM DIÁLOGO ENTRE LITERATURA E ETNOGRAFIA.....	225
---	-----

Antonádia Borges

CONVERSÕES E PREDISPOSIÇÕES À PROTEÇÃO DE ANIMAIS DE RUA: VOCAÇÕES, SENSIBILIDADES E MORALIDADES.....	253
--	-----

Andréa Barbosa Osório

CORPOS COMENSURÁVEIS: PRODUÇÃO DE MODELOS ANIMAIS NAS CIÊNCIAS BIOMÉDICAS.....	275
---	-----

Iara Maria de Almeida Souza

SER OU NÃO SER: PODERIA UM CHIMPANZÉ FAZER A PERGUNTA DE HAMLET?.....	303
--	-----

Eliane Sebeika Rapchan

Walter Alves Neves

ESPAÇO ABERTO

TRAJETÓRIAS DE UMA ANTROPOLOGIA DA SAUDADE: ENTREVISTA COM BELA FELDMAN-BIANCO.....	337
--	-----

Beatriz Ribeiro Machado

Leonardo Vilaça Dupin

Victor Cezar de Sousa Vitor

ENTREVISTA COM CHRISTIAN BROMBERGER.....	351
--	-----

Arlei Sander Damo

Ruben George Oliven

Ari Pedro Oro

Cornelia Eckert

RESENHAS

CHRISTENSEN, Dorthé Refslund; WILLERSLEV, Rane (Ed.). *Taming time, timing death: social technologies and ritual*.....375

Clarissa de Paula Martins Lima

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro; BARBOSA, Raoni Borges. *Da subjetividade às emoções: a antropologia e a sociologia das emoções no Brasil*.....379

Jainara Gomes de Oliveira

Tarsila Chiara Santana

MATTOS, André Luiz Rodrigues de Rossi. *Uma história da UNE (1945-1964)*....382

Thiago Henrique Sampaio

SERAFIM, Vanda Fortuna. *Revisitando Nina Rodrigues: um estudo sobre as religiões afro-brasileiras e o conhecimento científico no século XIX*.....388

Hilton Costa

SÁ, Guilherme. *No mesmo galho: antropologia de coletivos humanos e animais*..391

Victor Abreu Amante

METCALF, Peter. *Cultura e sociedade*.....397

Cristiane Bade Favreto

HOBSBAWM, Eric. *Globalização, democracia e terrorismo*.....404

Elaine Dupas

Patrícia Berti de Assis

SUMMARY

INTRODUCTION.....	9
Jean Segata	
Bernardo Lewgoy	
Felipe Vander Velden	
Ciméa Bevilaqua	

ARTICLES

THE <i>Aedes Aegypti</i> AND THE DIGITAL.....	19
Jean Segata	
JAGUARS AND HUMANS IN SHARED ECOLOGY SETTINGS.....	49
Felipe Sússekind	
BOARS IN THE PAMPAS: BIOLOGICAL INVASIONS, CATTLE RUSTLING AND LANDSCAPE TRANSFORMATIONS IN THE BRAZILIAN-URUGUAYAN BORDER.....	75
Caetano Sordi	
Bernardo Lewgoy	
FROM BRANCHES TO BARS: DAILY INTERSPECIES RELATIONS IN THE “BOSQUE”. THOUGHTS ON THE FACE TO FACE INTERACTIONS BETWEEN HUMANS AND MACACOS-DE-CHEIRO MONKEYS (<i>SAIMIRI</i> <i>SCIUREUS SCIUREUS</i>) IN THE CITY (BELÉM-PA).....	99
Flávio Leonel Abreu da Silveira	
Matheus Henrique Pereira da Silva	
THE FLESH’S <i>LUCK</i> . ANIMAL TOPOLOGY IN MERIDIONAL ANDES.....	129
Francisco Pazzarelli	
THE SEX AND THE DEATH OF THE BULL. THE BULLFIGHT CONTROVERSY AND THE END OF TRAGEDY.....	151
Oscar Calavia Sáez	

THE BRUTALITY AMONGST COWBOYS AND BUFFALOS IN THE LOWER ARAGUARI RIVER – AMAPÁ / BRAZIL.....	171
---	-----

Pedro Stoeckli

MOTORCYCLE CENTAURS: THE HORSE AS A WITNESS OF THE DOMESTICATING PROCESS OF THE GAÚCHO.....	197
--	-----

Marília Floôr Kosby

Daniel Vaz Lima

Flávia Maria Silva Rieth

DOGS AND PREJUDICE IN SOUTH AFRICA: LITERATURE AND ETHNOGRAPHY IN CONVERSATION.....	225
--	-----

Antonádia Borges

CONVERSIONS AND PREDISPOSITIONS TO ANIMAL PROTECTION: VOCATIONS, SENSIBILITIES AND MORALITIES.....	253
---	-----

Andréa Barbosa Osório

COMMENSURABLE BODIES: PRODUCTION OF ANIMAL MODELS IN THE BIOMEDICAL SCIENCES.....	275
--	-----

Iara Maria de Almeida Souza

TO BE OR NOT TO BE: COULD A CHIMPANZEE MAKE HAMLET’S QUESTION?.....	303
--	-----

Eliane Sebeika Rapchan

Walter Alves Neves

OPEN SPACE

TRAJECTORIES OF AN ANTHROPOLOGY OF <i>SAUDADE</i> : INTERVIEW WITH BELA FELDMAN-BIANCO.....	337
--	-----

Beatriz Ribeiro Machado

Leonardo Vilaça Dupin

Victor Cezar de Sousa Vitor

INTERVIEW WITH CHRISTIAN BROMBERGER.....	351
--	-----

Arlei Sander Damo

Ruben George Oliven

Ari Pedro Oro

Cornelia Eckert

BOOK REVIEWS

CHRISTENSEN, Dorte Refslund; WILLERSLEV, Rane (Ed.). *Taming time, timing death: social technologies and ritual*.....375

Clarissa de Paula Martins Lima

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro; BARBOSA, Raoni Borges. *Da subjetividade às emoções: a antropologia e a sociologia das emoções no Brasil*.....379

Jainara Gomes de Oliveira

Tarsila Chiara Santana

MATTOS, André Luiz Rodrigues de Rossi. *Uma história da UNE (1945-1964)*....382

Thiago Henrique Sampaio

SERAFIM, Vanda Fortuna. *Revisitando Nina Rodrigues: um estudo sobre as religiões afro-brasileiras e o conhecimento científico no século XIX*.....388

Hilton Costa

SÁ, Guilherme. *No mesmo galho: antropologia de coletivos humanos e animais*..391

Victor Abreu Amante

METCALF, Peter. *Cultura e sociedade*.....397

Cristiane Bade Favreto

HOBSBAWM, Eric. *Globalização, democracia e terrorismo*.....404

Elaine Dupas

Patrícia Berti de Assis

APRESENTAÇÃO

Jean Segata*

Bernardo Lewgoy**

Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Brasil

Felipe Vander Velden***

Universidade Federal de São Carlos – Brasil

Ciméa Bevilaqua****

Universidade Federal do Paraná – Brasil

A constituição de um campo na antropologia brasileira denominado como “relações humano-animal” é recente, mas se consolida e se expande a passos largos. Na última década, aparecem mais de duas dezenas de dissertações e teses, diversos artigos e mais de meia dúzia de dossiês especiais em importantes periódicos de circulação nacional e internacional, livros, coletâneas e mais uma quantidade significativa de grupos de trabalho, simpósios especiais, mesas-redondas e conferências em eventos realizados no Brasil e nos países vizinhos. Interfaces no interior da disciplina também são presentes, como a presença animal na antropologia da ciência e da técnica, nos estudos sobre moralidade, na antropologia rural, na etnologia indígena e na antropologia urbana, para falar do que tem sido mais evidente. Etnografias têm discutido a pecuária e o consumo humano de produtos de origem animal, a caça e a pesca e suas técnicas, a proteção animal e os desafios do campo jurídico ou a relação entre animais, ciência, saúde e estética. Além disso, a relação homem-animal têm reconfigurado a etnologia indígena no universo ameríndio em recentes tendências em tratar o animal como chave para estabelecer os contornos da humanidade, sobretudo em regimes onde predação é um dispositivo relacional e constitutivo.

* Contato: jeansegata@ufrgs.br

** Contato: mlewgoy.bernardo@gmail.com

*** Contato: felipevelden@yahoo.com.br

**** Contato: cimea@uol.com.br

Em termos gerais, a relação humano-animal tem sido tratada na antropologia contemporânea a partir de duas frentes relacionadas de discussão: uma política e outra epistemológica. A primeira envolve ativismos e novos movimentos sociais em torno de direitos e moralidades dos animais, enquanto a outra passa a questionar e a reposicionar qualidades e distinções entre eles e os humanos. Em ambos os casos, a questão, sem dúvida, é a de que temos celebrado o aparecimento do animal *sujeito* nas etnografias recentes, substituindo o antigo animal *objeto* descrito como símbolo ou coisa utilizável. Em outros termos, de animais “bons para comer” (Harris, 1976) ou “bons para pensar” (Lévi-Strauss, 1983), experimentamos agora o seu reposicionamento como “bons para viver juntos” (Haraway, 2008; Tsing, 2015). O interessante é que a presença animal na antropologia não tem produzido apenas efeito específico no seu campo particular, mas, à moda da introdução dos estudos pós-coloniais e do feminismo na disciplina nas últimas quatro décadas, temos produzido críticas que têm construído teorias antropológicas com mais cor, com mais gênero e agora com mais entes, em um repovoamento para além do *anthropos*.

É importante também considerar o lugar estratégico da antropologia em um debate mais amplo. O *Animal Studies* é um campo de múltiplos interesses, que congrega disciplinas de diversas naturezas. Desde a teoria literária ao direito ou da etologia às humanidades, a agenda de reconhecimento e de proteção animal disputa espaço com tensões políticas e epistemológicas tanto no interior dos seus debates como em suas interfaces com outros campos. A participação cada vez mais intensa da antropologia tem ajudado a explicitar algumas controvérsias, especialmente quando traz para o solo etnográfico essas disputas. O ponto é que é próprio do *métier* dessa disciplina situar a crítica em condições mais reais do que imaginadas a partir das formas e sentidos locais. Em outros termos, a antropologia tem buscado descolonizar o animal nesses debates. Se “o homem” ou “a humanidade” há muito tempo são generalidades desconfortáveis, “o animal”, despido daqueles contextos complexos das práticas e dos significados criativos em que emerge, também é um desenhado. Daí a importância das recentes etnografias nesse campo e o modo como problematizam as singularidades desses encontros entre humanos e animais.

Nesse caminho, abrindo o dossiê, o artigo de Jean Segata aborda o tema da biopolítica a partir de sua etnografia sobre a implantação de um novo programa de combate, controle e vigilância contra o mosquito *Aedes aegypti* em uma capital do Nordeste brasileiro. Ao longo do texto, o autor nos conduz a

uma reflexão sobre o modo como as populações de mosquitos e de humanos têm suas vidas cruzadas, produzidas e governadas localmente por meio da presença cada vez mais ubíqua e pervasiva de infraestruturas globais, como aquelas da biologia, da química e, particularmente, das novas tecnologias digitais.

Na sequência, Felipe Sússekind trata de regimes de ecologias partilhadas entre humanos, onças e gado na região do Pantanal brasileiro. De um lado, o autor evidencia os hiatos entre o conhecimento científico de cientistas preocupados com a conservação das onças e os conhecimentos tradicionais de vaqueiros e caçadores locais. De outro, ele procura mostrar como o comportamento inesperado de algumas onças é lido como uma forma de individualidade do animal que acaba por ressignificar ambas as formas de conhecimento sobre ele. Para Sússekind, essa atenção mais apurada sobre a individualidade do animal em situações particulares não é capturada pela agenda conservacionista e sua relação com o conhecimento do animal enquanto espécie universalizável.

O terceiro artigo, de Caetano Sordi e Bernardo Lewgoy, revisa uma categoria bastante importante dos estudos das relações humano-animal e da antropologia da técnica: a domesticação. A partir de uma etnografia que evidencia a dificuldade de relação com o javali asselvajado na região da Campanha gaúcha, os autores questionam a abrangência analítica dessa categoria. Considerado uma espécie invasora, o javali e o seu estatuto são problematizados a partir da sua relação com diversos agentes, como os técnicos responsáveis por seu manejo, os interesses da monocultura, a população local de humanos e de ovelhas e de outras espécies igualmente invasoras do bioma Pampa, como o eucalipto australiano e a gramínea africana conhecida localmente como capim-annoni. Pouco acomodado entre o doméstico e o selvagem, o javali torna-se o centro de controvérsias que o situam em um imaginário de guerra e de criminalidade. A partir de uma inspiração deleuziana sobre as linhas de fuga, os autores investem na ideia de feralidade para compreender o seu fenômeno local. Na descrição dos autores, o javali é um animal que resiste. A sua inconstância ontológica e relacional é o mote para uma crítica do projeto biopolítico-antropocêntrico de capturar todas as formas de vida.

Por sua vez, no quarto artigo do dossiê, de Flávio Leonel Abreu da Silveira e Matheus Henrique Pereira da Silva, é tensionada a coexistência de humanos e de animais em uma situação peculiar, que é a de uma metrópole que emerge no meio da paisagem amazônica. Os autores problematizam as formas de relação entre o mico-de-cheiro, os veterinários, os tratadores e os visitantes

do “Bosque”, um jardim zoológico do município de Belém. Para Silveira e Silva, o imaginário e a materialidade da natureza e da cultura se mesclam no seu contexto de pesquisa e, seguindo uma inspiração que vem de Michel de Certeau, os autores discutem as astúcias e invenções dos micos, como é o caso do roubo de comida dos visitantes do zoológico. Nesse caminho, em uma linha de continuidade com os artigos antecedentes, micos, javalis, onças e mosquitos escapam do “nosso” controle. A sua incapturabilidade total ou a sua recalitrante animalidade são desafios aos modos antropomorfos de relação e de entendimento. Essa “contra-humanidade” do animal se converte em uma importante pista etnográfica para uma crítica da ideia euro-americana de natureza como objeto. Além do que, esse animal que é uma presença e que resiste complexifica a arena de uma política multiespécie, que passa a se ver obrigada a revisar a assimetria da corrente ideia de domesticação e de humanização.

No quinto artigo, de Francisco Pazzarelli, encontramos um importante exame etnográfico das relações estabelecidas entre pastores aborígenes da região andina meridional do noroeste argentino e os animais de criação durante as matanças e carneadas. O tratamento da carne, das vísceras, dos lados do corpo ensinam os diferentes modos de existência e, mais propriamente, os diferentes lados do mundo. A distância entre um mundo e outro, como mostra o autor, pode ser só “o couro de uma cabra”. Nesse sentido é que Pazzarelli argumenta que a topologia que se exprime a partir do manejo da carne expõe o modo como o *espírito* e as relações de sorte que os animais compartilham com os pastores devem ser tirados para fora do corpo como forma de transformar a carne em alimento.

Em seguida, Oscar Calavia Sáez se investe de uma revisão das já longas controvérsias em torno da tauromaquia para elaborar uma instigante crítica à proteção animal – jovem e urbana – e o modo como ela se insurge contra o que considera uma forma cruel, bárbara e atrasada de tratamento do animal em situações de tradição. O autor posiciona a sua crítica em um eixo gênero/espécie e, seguindo linhas gerais da interpretação elaborada por Pitt-Rivers e sua atualização parcial em Delgado Ruiz, ele trata tauromaquia como aquilo que equilibra a relação agônica entre o masculino e o feminino. Conforme as suas palavras, as touradas “constituíam assim um desses rituais de têmpera funcionalista, capazes de resolver no plano das fantasias as tensões irresolúveis da vida cotidiana”.

O sétimo artigo do dossiê, de Pedro Stoeckli, vem em linha contígua ao eixo gênero/espécie abordado no trabalho de Calavia Sáez, ao colocar em

primeiro plano a *brutidade* como noção que explica os tipos de vínculo entre búfalos e vaqueiros. A etnografia de Stoeckli tem como contexto geográfico a região da várzea amazônica. Nos campos alagados que brotam da floresta úmida, o *laço*, elemento técnico inerente à atividade do vaqueiro que exacerba a masculinidade de um meio de criação extensiva, produz o intermédio entre os dois seres. Ele permite que o vaqueiro exprima a *brutidade necessária* para a relação com o búfalo – o animal bruto.

Fechando esse eixo de debates que revisam a domesticação e reposicionam a relação entre homens e animais de grande porte, temos o artigo de Marília Floôr Kosby, Daniel Vaz Lima e Flávia Maria Silva Rieth sobre o universo da pecuária no Pampa gaúcho. Do mesmo modo que o artigo anterior, os autores aqui também valorizam a noção de “sistema domesticatório” de Jean-Pierre Digard (1999). Essa noção contesta a ideia de domesticação, apresentada de um modo genérico e datado, no tom de um processo já acabado. Assim, cada situação concreta corresponde um sistema domesticatório particular, que é processual e contínuo. No artigo, Kosby, Lima e Rieth trazem à discussão a noção de “sujeição” dos cavalos domados, como fruto da negociação de forças que envolve o emprego das técnicas da chamada “doma tradicional” ou “doma gaúcha”. Trata-se, como eles explicam, de um empreendimento em que se privilegia o uso da força bruta como forma de “ensinar” os equinos, que acompanha a histórica burocratização da pessoa do trabalhador rural da lida campeira. Assim, como mostra a análise empreendida no artigo, o cavalo, tal como se relaciona com os campeiros, é testemunha do quão ambígua pode ser a busca por sujeitar o outro.

O nono artigo, de Antonádia Borges, explora o diálogo entre a literatura de Coetzee e uma experiência etnográfica entre moradores da região de Kwazulu-Natal, na África do Sul, tendo como tema as disputas entre “ideais de existência” que têm cães como mediadores entre o universo humano e o animal. Em uma alusão às categorias animais de insulto, tratadas por Leach, a autora reflete sobre os discursos de ódio entre humanos, cujo conteúdo se concentra em analogias envolvendo certas propriedades associadas aos cachorros, “a fim de tornar bestializadas as pessoas-alvo da comparação”. Animalizar as pessoas como cachorros para afirmá-las como menos humanas que esses animais produz, assim, um efeito reverso de reconhecimento de uma humanidade maior dos cães do que de certas pessoas. Nas palavras da autora, essas quere-las formam uma dobradiça que articula preconceito e convivialidade em um

terreno etnográfico marcado por históricas disputas coloniais que produziram formas severas de segregação.

Na sequência, outro artigo explora o sensível e o moral nas relações entre humanos e animais. Trata-se do trabalho de Andréa Barbosa Osório e sua etnografia sobre o universo da proteção animal no Rio de Janeiro. Segundo a autora, há um imaginário de predisposição, vocação ou conversão à proteção que emerge de algumas narrativas de protetores. Isso inclui uma memória afetiva de animais de estimação na infância e o seu alinhamento a novos valores e identidades da idade adulta. Em ambos os casos, a relação com animais é enfatizada como importante para o desenvolvimento de novas sensibilidades ou engajamentos que agenciam animais e humanos.

No artigo seguinte, Iara Maria de Almeida Souza explora o universo de convívio entre humanos e animais em um laboratório. Souza desloca o debate da esfera de transformação do animal vivo em animal analítico, típico de uma reação ao que se descreve como o utilitarismo da relação experimental, para se deter no modo como muitas versões dos corpos dos camundongos e dos humanos se relacionam de modos heterogêneos. Isso não implica fragmentar o corpo do animal e reduzi-lo a categorias médicas, mas explorar etnograficamente linhas de pensamento que vêm da ideia de ontologias múltiplas do corpo (Mol, 2002) e da crítica de Descola e Pálsson (2006), de que aquilo que distingue e assemelha os humanos e os animais não se refere exclusivamente a indivíduos inteiros, mas a elementos partilháveis.

Fechando o dossiê, o artigo de Eliane Sebeika Rapchan e Walter Alves Neves examina uma importante interface entre antropologia e etologia, que desde os anos de 1960 exploram a partilha entre humanos e símios de elementos como a coletividade e a noção de individualidade. Assim, a partir de um caso de estudo de chimpanzés selvagens e de laboratório relacionados a temas como emoções e sentimentos, consciência, teoria da mente, noção de pessoa e capacidade simbólica, o artigo visa contribuir com as discussões sobre a viabilidade e as consequências de se considerar a existência de uma “subjetividade animal”.

Finalmente, na seção Espaço Aberto, temos duas entrevistas, uma delas com a antropóloga brasileira Bela Feldman-Bianco e a outra com o antropólogo francês Christian Bromberger. Feldman-Bianco foi entrevistada em 2016, por um grupo de jovens pesquisadores, durante evento sobre ensino e pesquisa realizado em Viçosa, Minas Gerais. Internacionalmente reconhecida

por pesquisas em diferentes áreas da antropologia urbana, especialmente sobre migrantes e migrações, Feldman-Bianco recupera os principais aspectos da sua trajetória como antropóloga, desde sua “conversão” à disciplina até a presidência da Associação Brasileira de Antropologia (2011-2012), passando pela realização dos estudos de pós-graduação em Columbia e o seu interesse pela diáspora, pela saudade e pela história social do cotidiano e da política. A entrevista com Christian Bromberger foi realizada em Porto Alegre, por um grupo de pesquisadores do PPGAS, por ocasião da sua participação em eventos realizados na UFRGS em 2015. Bromberger tem uma extensa e diversificada produção no espectro da etnologia, sendo reconhecido como um dos principais especialistas internacionais sobre o Irã, além de obras marcantes sobre a cultura mediterrânea e as práticas esportivas contemporâneas. Na entrevista Bromberger trata da sua formação – incluindo-se as trocas de correspondência com Lévi-Strauss –, trajetória acadêmica, o interesse pela etnografia e as diferentes transições de sua obra.

A capa deste número de *Horizontes Antropológicos* é ilustrada com a reprodução de um quadro intitulado *The crow addresses the animals*, atribuído ao pintor indiano Miskin. Não se sabe ao certo se são traços dele próprio ou de algum de seus discípulos proeminentes. A obra tem datação estimada entre 1590 e 1620 e remonta, assim, à época do imperador mogol Akbar (que reinou entre 1556-1605) no atual território da Índia (Jackson, 2006). Nela, podemos observar uma multidão de criaturas da terra, mar e ar que se reúne ao redor de um afloramento rochoso para ouvir o corvo sábio, empoleirado no pico. Entre eles estão dragões, chitas, crocodilos, abutres, rãs, escorpiões e um *simurgh*¹ (Chowdry, 2011). De acordo com a interpretação fornecida pelo British Museum, o quadro pode narrar o episódio da fábula popular dos corvos e das corujas, cuja inimizade começa quando um corvo fala contra a eleição de uma coruja como líder dos animais. Segundo Stronge (2010), essas fábulas animais costumam ser histórias com finais morais, cujo objetivo era introduzir os jovens príncipes no universo de conhecimento político e das artimanhas da natureza.

¹ Um pássaro mítico, segundo a descrição da obra (ver <https://www.google.com/culturalinstitute/beta/u/0/asset/miskin-attributed-to-the-crow-addresses-the-animals-a-mounted-miniature-in-gouache-on-paper/0wFqvGfgETul6A?hl=en>).

Referências

- CHOWDRY, A. *A Mughal masterpiece at The British Museum*. 2011. Disponível em: <<https://anitachowdry.wordpress.com/2011/11/18/a-mughal-masterpiece-at-the-british-museum/>>. Acesso em: 1 fev. 2017.
- DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. Introducción. In: DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*. Coyoacán: Siglo XXI, 2006. p. 11-36.
- DIGARD, J.-P. *Les français et leurs animaux: ethnologie d'un phénomène de société*. Paris: Fayard, 1999.
- HARAWAY, D. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- HARRIS, M. Lévi-Strauss et la palourde: réponse à la Conference Gildersleeve de 1972. *L'Homme*, Paris, v. 16, n. 2-3, p. 5-22, 1976.
- JACKSON, C. *Peacock*. London: Reaktion Books, 2006.
- LÉVI-STRAUSS, C. Estruturalismo e ecologia. In: LÉVI-STRAUSS, C. *O olhar distanciado*. Lisboa: Edições 70, 1983. p. 149-174.
- MOL, A. *The body multiple: ontology of medical practice*. Durham: Duke University Press, 2002.
- STRONGE, S. Portraiture at the Mughal Court. In: CRILL, R.; JARIWALA, K. (Ed.). *The Indian portrait (1560-1860)*. Ahmedabad: Mapin Publishing, 2010. p. 23-33.
- TSING, A. Margens indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. *Ilha: Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 17, n. 1, p. 177-201, 2015.

Artigos

O *Aedes aegypti* E O DIGITAL

Jean Segata*

Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Brasil

Resumo: Este artigo conjuga interesses do campo das relações humano-animal com aquelas da pesquisa antropológica em cibercultura. Trata-se de uma reflexão sobre as redefinições de cultura a partir das tecnologias da computação e da informação e sua estreita articulação com a ordem de produção e de controle da vida. Esses temas são abordados a partir dos resultados de uma pesquisa etnográfica na qual acompanhei a implantação de uma nova metodologia de atuação contra o *Aedes aegypti* em uma capital do Nordeste do Brasil, baseada em tecnologias para georreferenciamento de zonas de risco. O meu objetivo é o de fazer aparecer o modo como mosquitos e pessoas têm suas vidas cruzadas, produzidas e governadas localmente por meio da presença cada vez mais ubíqua e pervasiva de infraestruturas globais, como aquelas da biologia, da química e particularmente, das novas tecnologias digitais.

Palavras-chave: *Aedes aegypti*, cibercultura, infraestruturas digitais, relações humano-animal.

Abstract: This paper combines interests on human-animal relations with those from anthropological research in cyberculture. Besides, it is a reflection on the redefinitions of culture from the information and computing technologies, and its close articulation with the production order and control of life. Moreover, these themes are based on the results of an ethnographic research in which I followed the implementation of a new methodology of action against the *Aedes aegypti* in a capital of Northeast Brazil, based on technologies for georeferencing of risk areas. Furthermore, my goal is to show how mosquitoes and people have their lives crossed, produced and governed locally by means of the increasingly ubiquitous and pervasive presence of global infrastructures, such as biology, chemistry and particularly new digital technologies.

Keywords: *Aedes aegypti*, cyberculture, digital infrastructures, human-animal relations.

* Contato: jeansegata@ufrgs.br

Crises sanitárias permitem compreender estratégias para o governo de populações humanas e animais. Elas evidenciam dilemas transnacionais, como a responsabilidade pelas contaminações, a segurança das fronteiras, a economia internacional e os hiatos entre ciência universal e práticas locais (Grisotti, 2010, 2016; Keck, 2008, 2009; Manceron; Roué, 2009). Epidemias da gripe aviária e suína, a doença da vaca louca, a leishmaniose visceral ou os problemas em torno das chamadas espécies invasoras dimensionam o debate político, moral e epistemológico que envolve animais, a saúde humana e suas infraestruturas e ambientes (Bevilaqua, 2013; Keck, 2010; Lévi-Strauss, 2009; Mastrangelo, 2012, 2016; Sordi, 2015a, 2015b; Sordi; Lewgoy, 2013).

Nos últimos anos, a geopolítica dessas crises e as disputas entre espécies foram postas novamente em evidência com a emergência de duas epidemias associadas ao mosquito *Aedes aegypti* – a febre chikungunya e um conjunto de problemas relacionados ao zika vírus (Campos et al., 2015; Diniz, 2016a, 2016b; Vasconcelos, 2015). Elas se somam aos recalcitrantes cenários da febre amarela e da dengue que há mais de um século têm grassado em países tropicais como o Brasil. Desde então, reformas urbanas e políticas de controle dos corpos, fumigações de ambientes e vacinações de doentes e mais uma sorte de intervenções químicas têm sido algumas das formas de se tentar minorar essas emergências (Benchimol, 1992, 2004, 2011a, 2011b; Franco, 1969; Löwy, 1990, 1996, 2009; Stepan, 1978). Mais recentemente, algumas políticas e práticas de controle, vigilância e prevenção contra o *Aedes aegypti* têm sido baseadas na indústria da inovação digital, incluindo mosquitos geneticamente modificados, drones equipados com câmeras, *softwares* para levantamento epidemiológico e a internet e os seus dispositivos (Castro, 2015; Castro; Heidrickx, 2013; Segata, 2016a, 2016b; Wallace, 2013).

Além do interesse antropológico no campo das relações humano-animal, questões dessa natureza ilustram uma agenda para a pesquisa em cibercultura. A questão em jogo é a de como pensar redefinições de cultura a partir das tecnologias da computação e da informação e sua estreita articulação com a ordem de produção e de controle da vida (Escobar, 2016; Fischer, 2011). Neste trabalho, eu abordo esses temas a partir de uma pesquisa etnográfica na qual acompanhei a implantação de uma nova metodologia de atuação contra o *Aedes aegypti* em uma capital do Nordeste do Brasil, baseada em tecnologias

para georreferenciamento de zonas de risco.¹ O meu objetivo é o de fazer aparecer o modo como mosquitos e pessoas têm suas vidas cruzadas, produzidas e governadas localmente por meio da presença cada vez mais ubíqua e pervasiva de infraestruturas globais, como aquelas da biologia, da química e, particularmente, das novas tecnologias digitais.²

Ovos, casos e fé na modelagem

Com algumas tabelas e um mapa político do município, Lucas – *agente de controle de endemias* que me introduziu ao campo – descreve a nova metodologia empregada no combate ao *Aedes aegypti*: o programa Vigi@dengue.³ O material que ele conseguiu com “o pessoal do setor de geoprocessamento” traz marcações que indicam raios de atuação e dão uma dimensão dos focos epidêmicos e sua evolução. “Semana a semana o mapa muda. Tudo depende dos números que recebemos. São eles que alimentam o *software* que comanda as nossas ações.”

¹ Pesquisa intitulada “Como os animais fazem uma cidade?”, realizada entre 2014 e 2017 (MCTI/CNPq Universal 14/2014 – Processo 441545/2014-9). A proposta consistia em fazer uma antropologia da cidade mapeando a presença de animais em determinadas porções do meio urbano em uma capital nordestina. Foi ali que conheci o trabalho dos agentes de controle de endemias “na caça ao mosquito”. Agradeço ao apoio do CNPq e ao interesse dos agentes de endemias que permitiram o desenvolvimento da pesquisa.

² A ideia de infraestrutura forma um pano de fundo para a reflexão e refere-se aqui a um aparato de governamentalidade que pode incluir artefatos, sistemas, instituições, discursos e formas de conhecimento (Larkin, 2013; Star, 1999). No caso particular de mosquitos, humanos, políticas e cidade, enfatizo uma *infraestrutura digital* e suas escalas, materiais, dinâmicas e produtos que permitem ou que estão envolvidos em suas relações (Kenner, 2014). Outra inspiração vem da “etnografia multiespécie”. Essa é uma ideia provocativa que tem feito com que criaturas marginais, como “animais, plantas, fungos e micróbios que costumavam ser confinados em um inventário antropológico da ‘vida nua’, comecem a aparecer junto dos humanos na esfera da *bios*, com *biografias legíveis e vida política*” (Kirksey; Helmreich, 2010, p. 545-546, tradução minha, grifo meu; ver também, Haraway, 2008; Kohn, 2016; Tsing, 2015). Há anos, discuto com Theophilos Rifiotis as diferentes faces das políticas etnográficas no campo da cibercultura. Com Bernardo Lewgoy e o grupo Espelho Animal tenho tecido reflexões sobre as relações humano-animal e Claudia Fonseca e suas alunas e alunos da disciplina Ciência, Política e Sociedade (PPGAS-UFRGS) foram ímpares em suas contribuições sobre políticas científicas e infraestrutura. Sou grato a todas e a todos por esses estimulantes diálogos.

³ O Vigi@dengue foi implantado em outubro de 2015 e ainda se encontrava em fase de avaliação durante a pesquisa. Informações sobre o projeto são encontradas de forma dispersa em peças jornalísticas locais. Os dados aqui apresentados sobre a sua natureza e funcionamento resultam das narrativas dos agentes de controle de endemias, do Centro de Controle de Zoonoses (CCZ) e de algumas cópias de seus materiais de orientação.

A indicação das chamadas *zonas de combate* que eu podia ver em cores naqueles papéis resultava do cruzamento de dois tipos de dados: os entomológicos e os epidemiológicos. Os dados entomológicos referem-se à população do mosquito *Aedes aegypti* que é dimensionada a partir do número de ovos capturados em ovitrampas. Essas armadilhas simulam o ambiente rotineiro desse mosquito e têm sido utilizadas em vários países desde 1965. O mecanismo é simples e parece com um vaso de jardim. Ele consiste em um recipiente de plástico preto que recebe uma infusão de feno ou algum outro capim para atrair as fêmeas do mosquito. No seu interior é adicionada uma palheta de madeira ou Eucatex para facilitar a aderência dos ovos (Brasil, 2009). A cada semana, as palhetas são trocadas pelos *agentes das ovitrampas* e os ovos são contados para a produção matemática do índice de infestação do vetor naquela área.

No *Vigi@dengue*, o uso das ovitrampas substitui o LIRAA (Levantamento de Índice Rápido de Infestação por *Aedes aegypti*), que era utilizado em ações coordenadas por zoneamento, em uma metodologia conhecida como *rotina de ciclos*. No LIRAA, a produção de dados sobre as infestações de mosquitos era baseada na quantidade de larvas encontradas nos criadouros dos imóveis e domicílios visitados, enquanto que por meio das ovitrampas a população de mosquitos é dimensionada por áreas de abrangência a partir dos seus ovos (Brasil, 2005). A diferença entre a composição de dados de infestação gerada a partir da *rotina de ciclos* e o *Vigi@dengue* é apontada como um fator negativo deste novo programa. Carlos, colega de trabalho de Lucas com mais de 25 anos de experiência com o *Aedes aegypti*, afirmava que “a amostra representativa que era obtida pelo LIRAA era mais fidedigna, pois a administração da área se baseava nas larvas efetivamente encontradas nos criadouros das casas das pessoas ou de suas proximidades”. E completava: “Agora não. Além da quantidade de ovos encontrada em um certo lugar por um certo período de tempo, temos que considerar o raio de sobrevivência do mosquito e os casos de doença para demarcar a área de atuação. É mais frouxo isso.”⁴

⁴ A metodologia empregada no *Vigi@dengue* combina o Índice de Positividade de Ovitampa (IPO) que sugere a distribuição espacial da infestação do vetor no local da armadilha e o Índice de Densidade de Ovos (IDO), que se refere à periodicidade maior e menor da reprodução das fêmeas (Natal, 2016). A questão é que os ovos capturados não são apenas do *Aedes aegypti*, mas também do *Aedes albopictus* e outras espécies de mosquitos. Contudo, hoje não se tem aguardado a eclosão dos ovos para fazer a contagem. Após variados testes e análises probabilísticas deles resultantes, presume-se que 90% dos ovos capturados em cada coleta sejam de *Aedes aegypti*; ver mais em Menezes (2014). Como há contestações da eficiência desse método, além do levantamento larvário (LIRAA) e das ovitrampas, alguns municípios têm adotado

Os casos, mencionados por Carlos, referem-se aos doentes e os suspeitos de estarem infectados com dengue, febre chikungunya ou zika vírus. Esse número forma a base dos dados epidemiológicos. Na sua composição entram apenas os casos notificados pelos hospitais e Unidades de Pronto Atendimento (UPA). Depois da triagem dos pacientes, os casos suspeitos ou confirmados são comunicados ao setor de endemias do Centro de Controle de Zoonoses (CCZ). A bem da verdade, o elemento de interesse para o *Vigi@dengue* é o endereço residencial desses pacientes, pois um *software* de modelagem recomendado pela Fundação Oswaldo Cruz verifica a coincidência de aparecimento de casos em áreas onde também são encontrados altos índices de ovos de *Aedes aegypti* nas ovitrapas. Cruzando o número de ovos, o número de doentes e seus endereços, ele produz uma *performance* georreferenciada que permite uma análise espaçotemporal dos focos de contaminação (Figura 1).⁵

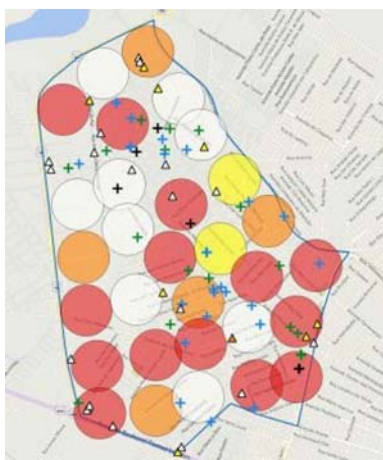


Figura 1. Raios traçados pelo *software* (fonte: CCZ).

uma terceira modalidade de instrumento para a produção de dados que dimensionam as populações de vetores. É o caso da armadilha para a captura de fêmeas adultas do *Aedes aegypti* – a Adultrap ou a mosquiTRAP, por exemplo, são algumas das marcas registradas desse tipo instrumento (Gomes et al., 2007).

⁵ Trata-se de uma técnica baseada em um *software* de modelagem conhecido pela sigla SATSCAN (*software for the spatial, temporal, and the space-time scan statistics*) recomendado pelo Instituto de Comunicação e Informação Científica e Tecnológica em Saúde, da Fundação Oswaldo Cruz (ICICT-Fiocruz). Sobre o funcionamento e abrangência do *software*, ver mais em: <http://www.satscan.org>. Sobre a composição dos indicadores, ver mais em Natal (2016).

Na imagem (Figura 1) temos um exemplo de como o *software* desenha no mapa do território do município um ponto médio entre os domicílios de casos notificados e as ovitampas com maior número de ovos coletados em um determinado intervalo de tempo. A partir disso, ele delimita raios que indicam a co-presença de mosquitos e doentes. A variação de cores – branco, amarelo, laranja e vermelho – corresponde às classificações de risco e são elas que determinarão o que os agentes de endemias chamam de *zonas de combate* (Figura 2).⁶

Os raios que formam *zonas de combate* são baseados na ecologia do mosquito, que não costuma empreender deslocamentos autônomos maiores do que 500 metros. Com a *zona de combate* definida, os agentes de endemias são deslocados para a realização das ações protocolares previstas pelo Ministério da Saúde (Brasil, 2009).

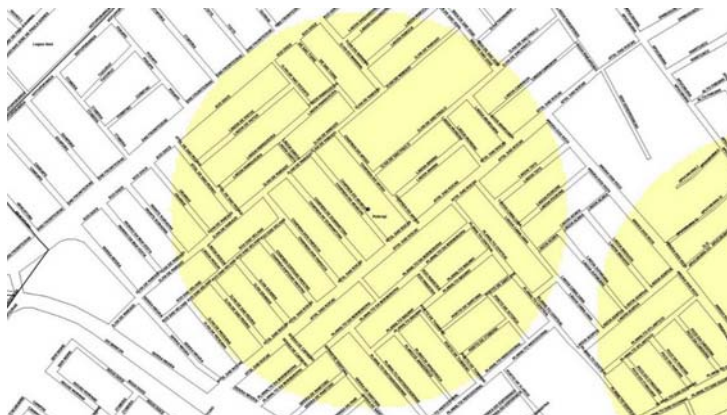


Figura 2. Exemplo de uma *zona de combate* (fonte: CCZ).

⁶ O branco indica que não há sinal de alerta por três semanas consecutivas. Nesse caso, a intervenção é de menor prioridade, não passando de campanhas educativas ou visitas de rotina. Do amarelo ao vermelho, passando pelo laranja, o risco é intensificado, exigindo formas de intervenção no combate ao mosquito (Natal, 2015). O *Aedes aegypti* era frequentemente tratado pelos agentes de endemias como “o mosquito vilão”, corroborando a manutenção de “políticas mosquitocentradas” que orientam ações de vigilância, prevenção e controle das infecções a ele associadas há mais de um século (Segata, 2016a). Não é por menos que essas ações acontecem em situações e espaços tratados pelos agentes como “zonas de combate”. Expressões publicitárias como “guerra contra o Aedes”, “todos contra o mosquito”, “um mosquito não é mais forte do que um país inteiro” são metáforas militares e de Estado-nação acionadas como uma forma de tornar conjunta a responsabilização individual. Curiosamente, elas continuam acionadas nos últimos anos, mesmo em meio às fortes divisões políticas que se construíram no Brasil, e sugerem um consenso quase durkheimiano em torno da produção do mosquito como uma alteridade matável.

No caso do *Vigi@dengue*, em consonância com as diretrizes nacionais, um agente de endemias deve visitar de 20 a 25 domicílios nas suas oito horas de trabalho diário em uma dessas *zonas de combate*. Como se pode notar na imagem, o *software* delimitada essa zona por círculos amarelos no mapa do município (Figura 2). Entre outras responsabilidades protocolares, o agente precisa atualizar o cadastro de cada domicílio para forjar os dados que serão utilizados pelo *software* de geoprocessamento. No caso de imóveis de uma *zona de combate* onde o acesso não foi possível – por não estarem presentes os proprietários/moradores ou por serem edificações fechadas ou abandonadas – eles devem comunicar os seus superiores sobre os tipos de obstáculos encontrados para que providências sejam tomadas. Uma vez que têm acesso ao domicílio, os agentes também precisam fazer a “pesquisa larvária”, verificando cuidadosamente os recipientes com água, como reservatórios, baldes, ralos, vasos sanitários e até o depósito de degelo de geladeiras mais antigas, que não são equipadas com a tecnologia *frost free*. Independentemente de haver ou não focos de criação de mosquitos, os agentes precisam orientar os moradores sobre as suas formas de prevenção e eliminação. No caso de serem identificados moradores doentes, eles devem providenciar o seu encaminhamento às unidades de saúde. Finalmente, os agentes devem fazer a aplicação dos larvicidas e inseticidas quando for o caso (Brasil, 2009). O conjunto dessas rotinas protocolares e os seus imponderáveis correspondem àquilo que Lucas e os seus colegas agentes chamam de *fazer a casa*.

A necessidade de um agente ou um grupo deles ir ao foco epidêmico (*zonas de combate*) é um ponto crítico do *Vigi@dengue*. Essa queixa de deslocamento era frequentemente acionada, pois como explicava Lucas, “o cara tem que vir lá do outro lado da cidade pra bater ponto aqui no CCZ, pra depois sair em diligência até onde tem o foco em que ele está trabalhando. Os caras estão tudo revoltados”. Nesse descontentamento também estavam incluídas as mais de duas horas de ônibus para alguns dos agentes e o uso efetivo do seu auxílio-transporte e do vale-refeição, que antes eram empregados na composição da renda familiar. Assim, considerando o tempo de deslocamento para o trabalho e os custos com a alimentação, era comum os agentes não fazerem a pausa do almoço conforme o recomendado pela diretriz. “A gente bate a meta, de umas 15 ou 20 casas e vai embora mais cedo. O importante é a meta.” Como Lucas ainda completava, às vezes, é somente nessa “horinha do almoço” que se pode encontrar o morador em sua casa para fazer o trabalho, “aí a gente manda ver”.

Uma vez que todos os domicílios dessas *zonas de combate* devem ser visitados e vistoriados, “bater a meta” torna-se o grito de ordem e de estética das equipes que saem à caça dos mosquitos e empreendem competições entre si. Além dos relatórios que devem ser preenchidos manualmente, eles passam a fotografar com os seus *smartphones* os pontos mais críticos que encontram. A identificação de larvas em algum recipiente pouco evidente, grandes populações de mosquitos adultos ou a concentração de focos em edificações públicas em situação de abandono são elementos distintivos de um “bom caçador”, que passa a “tirar onda” daqueles que têm “menos sorte” e não encontram os mosquitos. Além de circularem como uma espécie de prêmio de caça nos grupos de WhatsApp que os agentes mantêm, algumas dessas fotos são anexadas aos relatórios oficiais da política de controle para compor o cenário de catástrofe. Esse trabalho de campo dos agentes de endemia é, assim, um dos componentes centrais do programa, não tanto em respeito às suas intervenções em favor da identificação e eliminações de focos, mas como um meio de manutenção do próprio *Vigi@dengue*. A prefeitura municipal precisa prestar contas da eficiência do programa para a continuidade da dotação orçamentária que recebe do governo federal e isso se faz por meio de um relatório com estatísticas que são produzidas nessas visitas e processadas pelo *software*. Contudo, fotos ajudam a potencializar a gravidade da crise sanitária, sensibilizando mais do que tabelas e gráficos, e é por isso que elas são anexadas aos documentos e divulgadas em mídias locais de comunicação com a população.

O georreferenciamento dos ovos e das infecções produz as *zonas de combate* que movimentam o programa. Conforme Carlos, “a *tecnologia* diz pra gente onde e quando a gente tem que ir e aí direcionamos o nosso trabalho para aquela área”. Em linhas gerais, o *software* empregado no *Vigi@dengue* é uma atualização informatizada dos instrumentos quantitativos da modelagem matemática aplicada à epidemiologia. Esse tipo de instrumento tem seus marcos históricos ligados aos trabalhos de Sir Ronald Ross, que no início do século XX – atuando nos casos de malária – trabalhou em modelos que representassem hipóteses sobre “a forma e a intensidade com que os atores envolvidos na transmissão (hospedeiros, vetores e parasitos) interagem entre si e a maneira como os fatores que determinam cada uma dessas interações deve afetar a variável final: a incidência e a prevalência da doença em estudo” (Codeço et al., 2015, p. 148). Esses modelos

matemáticos são baseados em probabilidade e tanto ela quanto a estatística tornaram-se importantes instrumentos de demonstração da ciência moderna que acredita na existência de uma natureza universal e sua representação objetiva (Latour, 2005).⁷

Esse tipo de problema já foi amplamente debatido na antropologia e diz respeito à fabricação dos fatos. Latour e Woolgar (1997), por exemplo, introduziram uma nova perspectiva de trabalho nos *science studies* que permitiu a visualização do processo de criação de um fato científico. Na etnografia que fizeram em um laboratório de endocrinologia eles se preocuparam com a descrição das rotinas, a manipulação de animais, os tipos de equipamentos, os gráficos e as tabelas usadas na pesquisa. Ao invés de focarem-se na análise da validade dos resultados de uma pesquisa – suas descobertas e teorias resultantes – eles tornaram evidente o seu caráter construtivo. Ou seja, eles descrevem o modo como os cientistas inscrevem um fato científico, como eles fabricam os fatos ao invés de descobri-los como algo que existe de forma independente de suas intenções. Para eles “o fato científico, estável e estabelecido como ‘natural’ é o resultado de um processo de construção” que apenas se completaria na medida em que é capaz de apagar todo e qualquer traço de si próprio (Kropf; Ferreira, 1998; Latour; Woolgar, 1997). Em outros termos, produzir um fato requer estratégias eficazes para a eliminação dos vestígios de como ele foi produzido: invisibilizam-se os modelos, tabelas, equipamentos de alta sofisticação tecnológica além das algumas gambiarras do improvisado e, em especial, todas as tentativas malsucedidas, para que ele figure, no final, como se fosse natural.

Latour e Woolgar (1997) também mostraram que há ruídos no processo de fabricação de um fato que podem colocar em xeque algum enunciado e por isso a importância de formas poderosas de sustentação. Experimentos com resultados ambivalentes, estados mentais e outros vieses introduzem dúvidas que podem abalar a “descoberta do fato” e fazer aparecer a sua construção.

⁷ Uma incursão na história das ciências vai mostrar que a probabilidade não figurava na lista de instrumentos/métodos antes desse período. É parte do jogo considerar que invenções/descobertas, associações, passem a fazer parte do repertório de certas ciências, alterando, inclusive, alguns princípios (exemplo da mecânica para a relatividade). Aliás, a probabilidade aparece, justamente, associada à mecânica quântica e sua função de onda, e naquele momento parece se tornar uma alternativa que destronaria as certezas mais cartesianas (Hacking, 2002).

Assim, é comum o uso de ferramentas que forjem a objetividade. Carlos frequentemente repetia frases como “a matemática nunca erra” ou “computadores são confiáveis”. Elas exemplificam o tipo de crença amplamente difundida na opinião pública, especialmente quando se busca justificar ações políticas com base na ciência. Igualmente, não era difícil ver esse agente fazer uso estratégico dessas formas poderosas de sustentação, como nos momentos em que me apresentava tabelas e gráficos de variados formatos que testemunhavam em favor do programa.

Contudo, o abafamento dos ruídos da maquinaria de uma política pública local baseada em infraestruturas globais pode ter efeitos catastróficos. No caso do *Vigi@dengue* esse tipo de questão ganhava forma na subnotificação dos dados epidemiológicos. Lucas questionava a precisão do programa:

Todo dia eu converso com várias pessoas quando estou fazendo a casa. Sempre pergunto se alguém já ficou doente. A maioria diz que sim. Tem dia que visito 15 ou 20 casas e em todas tem alguém que ficou doente. Contudo, ninguém foi buscar atendimento. É muito raro hoje, quase ninguém mesmo vai ao hospital. O povo não é mais bobo. Sabe que não tem o que fazer, que não tem cura pra essas coisas. Aí o cara vai passar o dia lá na espera da UPA, morrendo de dor e passando apuros com febre, pro médico mal olhar e mandar pra casa. Isso, se achar um médico! [...] E a gente sabe que não tem teste. Não vai pra laboratório. Eles fazem um ou outro, mas vive faltando reagente. Nem testam – é mais a clínica mesmo. O médico dá aquela olhada. Lá na Zona Norte o pessoal não vai ao hospital. Eles vão lá na “farmácia do Zé”, que ele vende o “kit dengue”. Vem um saquinho com os remédios pra dor e a pessoa fica em casa mesmo, esperando passar. O povo já acostumou.

O relato de Lucas sugere que as informações geradas pelo *software* sejam baseadas em dados inconsistentes. Essa crítica é frequente entre os agentes de controle de endemias que também percebem que as *zonas de combate* tendem a ser construídas de forma assimétrica entre a entomologia e a epidemiologia. Ou seja, a modelagem que é feita pela tecnologia não comporta as particularidades comportamentais das populações de humanos e de mosquitos. O georreferenciamento se inclina para a direção dos dados que têm origem nas ovitampas, o que significa que ainda que estas sejam áreas com grandes populações de mosquitos, elas não implicam, necessariamente, problemas epidemiológicos. O resultado disso é um hiato significativo entre

a realidade vivida por essas populações e aquela produzida pela modelagem, e um dos elementos do programa que poderia suprir essa lacuna ainda está às voltas com problemas do tipo técnico. O caso é que em termos estritos, o uso de *smartphones* pelos agentes de controle de endemias era informal. Mesmo assim, esse tipo de dispositivo está na gênese do *Vigi@dengue*. A ideia original do programa era a de que fotos da presença do mosquito retiradas com os *smartphones*, *tablets* ou outros dispositivos móveis conectados à internet poderiam ser enviadas ao Centro de Controle de Zoonoses por meio do *aplicativo*. A publicação da foto no aplicativo sairia automaticamente marcada com hora e lugar, seguindo a lógica do “check in” presente em algumas redes sociais da internet, como o Facebook. Com isso, a população seria considerada ativa na política pública, ajudando na composição do georreferenciamento dos focos. Contudo, passado um ano da implementação do *Vigi@dengue*, o *aplicativo* que inspirou o seu nome ainda não está disponível para a população baixar e instalar em seus *smartphones* e *tablets*. O que se tem dito sobre isso é que a prefeitura passou a se preocupar com o modo como o aplicativo poderia fazer aparecer mosquitos demais. Como dizia Lucas, “se todo mundo que achar um mosquito tirar foto e mandar, não vai caber no mapa da cidade”.

Outra questão importante tem a ver com o protocolo utilizado no programa, que se abstém da análise dos ovos capturados. A dedução que é operada pela experiência acumulada a partir de pesquisas realizadas desde os anos de 1990 assume a premissa de que 90% do total de ovos capturados nas ovitrampas sejam de *Aedes aegypti*. A desconfiança dos agentes em torno da credibilidade do método é então ser desdobrada, pois (i) os ovos capturados podem ser de outros mosquitos, como do *Aedes albopictus*, bastante presente no território do município; e (ii) mesmo que sejam ovos do *Aedes aegypti*, eles podem provir de populações de mosquitos saudáveis – ou seja, que não estão contaminados com algum arbovírus como o zika ou aqueles que causam a dengue, a febre amarela ou a febre chikungunya.

O digital produz uma modelagem que inscreve uma realidade que é sustentada pelo empoderamento da estatística, da probabilidade e pela confiança no cálculo computacional. Em certa medida, isso suplantava alguns dos “ruídos operacionais” do *Vigi@dengue*, pois seguindo a linha de análise de construção dos fatos científicos empreendida por Latour e Woolgar (1997, p. 274, 278, grifo dos autores), “se a força da convicção é suficiente, os outros vão cessar de levantar objeções, e o enunciado vai adquirir um estatuto de fato.

Em lugar de ser puro produto da imaginação (subjetiva), ele se tornará uma ‘coisa objetiva real’, cuja existência não poderá mais ser posta em dúvida. [...] A realidade é, então, secretada”.

A questão é que a probabilidade nunca conseguiu se desvencilhar da função subjetiva da interpretação, dos estados de crenças e do controle sobre os dados diante da frequência de fenômenos aleatórios, como as populações de mosquitos e pessoas. Produzida na modelagem e baseada na estatística e sua natureza fundada no cálculo, essa ferramenta tem um *status* mais elevado do que uma “simples opinião”: números e tabelas são demonstrações poderosas. Conforme Hacking (2002, p. 14), “a probabilidade é o próprio guia da vida” e isso significa que o resultado da modelagem não é objetivo (no sentido da objetividade científica), ele é “o objetivo” no sentido daquilo que se busca encontrar. Em outros termos, no caso do *Vigi@dengue*, a estatística e a probabilidade produzem um tipo de referência que acaba por definir a ação – ou seja, ela não se revela como um *método*, mas como uma *meta*. O problema maior é que não fica calculado pelo *software* o quanto que círculos vermelhos em um mapa podem governar vidas.⁸

Trabalhando com mosquitos

Era evidente que havia desconforto entre os agentes de endemias por conta da implantação do *Vigi@dengue*. Como já mencionado, a metodologia que o precedeu era conhecida como *rotina de ciclos*, utilizada em praticamente todo o território brasileiro até 2009, quando as políticas passaram a ser domínio dos municípios, ainda que sustentadas pelo governo federal. Na *rotina de ciclos* o município era dividido em distritos, e equipes de agentes de endemias eram responsáveis por eles. A depender do tamanho e densidade dessas áreas, esses distritos também eram subdivididos em zonas fixas de atuação, e um agente era responsável por ela. Não havia uma tecnologia

⁸ Implica afirmar, seguindo Hacking (2002), que a probabilidade *não traz o resultado, mas induz a sua produção*, já que os números operam uma relação de poder. Isso tem a ver com a máxima popular de que “os números não mentem”; talvez, mais precisamente, de que “os números intimidam”. A matemática é um instrumento empoderado da ciência moderna e são poucos os que desenvolvem habilidades para o seu tratamento. Nesse sentido, os números (estatísticos e de probabilidade) ganham a confiança popular e das instituições. Para uma discussão sobre “meta” e “método” a partir de uma análise do funcionamento da psicanálise, ver Leal-Toledo (2009).

digital indicando *zonas de combate* e coordenando ações e a ideia de rotina dizia respeito às visitas periódicas a cada domicílio da zona, que se repetiam em intervalos de 60 a 90 dias. Em geral, essas zonas de atuação coincidiam com o local de domicílio do seu agente responsável e isso facilitava o seu trabalho em razão da boa familiaridade com a região, especialmente, contribuindo na sua recepção nos domicílios. Havia até uma certa sociabilidade, relatava Lucas, como “tomar um cafezinho na casa de um” ou “bater um papo na casa de outro”.

O entendimento que houve em relação a essa metodologia era o de que ela tornava o trabalho relapso, nutrindo-se a desconfiança de que muitos agentes faziam o que era chamado de “casas de ponta lápis”. Em síntese, fazer uma casa de ponta de lápis equivale a preencher o relatório do Ministério da Saúde durante o cafezinho, sem fazer a vistoria do domicílio como exige o protocolo (Segata, 2016a). Além do relatório, cada domicílio recebe uma espécie de ficha de acompanhamento onde consta a data da visita, a assinatura do agente e a descrição de alguma ocorrência. Mas, como explicava Lucas, “os caras só perguntam se está tudo bem, se alguém viu mosquito ou se ficaram doentes. Muitas vezes, nem entravam; noutras, só ficavam de papo e faziam a casa assim, só no papel mesmo, *de ponta de lápis*”.

É preciso ponderar que a acusação de que na *rotina de ciclos* se fazia a *casa de ponta de lápis* se aplica de igual modo – ou até de forma mais aguda – ao *Vigi@dengue*. Diferentemente do trabalho contínuo da *rotina*, agora é preciso “bater a meta” e entre os agentes e seus superiores, conflitos e desconfianças sobre a qualidade do trabalho se baseiam nisso. Mas o ponto crítico para a extinção da *rotina de ciclos* se baseou na ideia de que essa era uma metodologia que não estava atuando *em reposta* a uma epidemia. Como *ação preventiva*, recaiu sobre ela a acusação de ser muito onerosa, uma vez que mantinha a vigilância contínua em todo o município, incluindo as zonas do seu território que não apresentavam grande número de doentes ou focos do vetor. Além das já descritas queixas sobre os longos deslocamentos ou a alimentação na rua, com o *Vigi@dengue*, os agentes precisam lidar com situações bastante complexas, como a recusa em serem recebidos pela população sob a desconfiança de que sejam assaltantes disfarçados. Em outros casos, é preciso lidar com o constrangimento de algumas pessoas por conta da situação precária em que vivem, quando é comum que fiquem muito incomodados com as vistorias. Em outros casos ainda mais críticos, os agentes precisavam

mediar conflitos ou se esquivar deles: *fazer a casa* é mais complicado do que simplesmente cumprir o protocolo. Como Lucas explica:

Tem que ir de casa em casa numa área que tu não conhece e *caçar* os mosquitos. Às vezes, tem aquele proprietário que não está. Aí a gente precisa colocar isso no relatório. É uma coisa imensa pra preencher. Cada casa gera um relatório – é uma papelada que depois vai pra Brasília. Algumas vezes, os vizinhos dão uma ideia da hora em que os proprietários costumam estar no local. Aí a gente volta lá, pra fazer a casa. Às vezes, tem uns que não gostam disso e já te encaram, querem saber quem é que andou falando sobre a vida deles, querem saber quem deu informação e ficam furiosos porque pensam que a gente está acusando eles de serem os *donos do mosquito*; de estarmos *acusando eles de serem sujos ou culpados pelo mosquito*. Mas a gente não pode contar nada, porque dá muita briga, principalmente entre os vizinhos. [...] Em outros casos é ainda pior, porque o imóvel está fechado mesmo e a gente sabe que tem foco lá. Se tá no raio do combate, tem que entrar e *fazer a casa*. Daí precisa pegar o endereço, identificar a propriedade, acionar o dono. Muitas vezes, o dono não responde aos chamados ou mora em outro lugar. Daí tem que ir com a polícia mesmo, arrombar o lugar e *fazer a casa*. Isso dá uma confusão. Eu não me meto, não quero levar tiro, que já aconteceu por aí.

Há ruas de alguns “conjuntos” que têm o seu acesso controlado por pessoas ligadas ao tráfico e, sem ter alguém “parceiro”, que te coloque “lá dentro”, o trabalho fica inviável. Caio era um desses agentes que era “parceiro”. Como ele mesmo dizia, “eu conheço os *boy* tudo. Sei da linguagem toda”. Lucas complementava confirmando que “o Caio vai *nas parada* e entra em tudo. Entra onde ninguém entra. Ele se criou nuns conjuntos bem complicados. Os caras acham lá que somos polícia disfarçada. Aí tem que se ligar”.

A competência de Caio era largamente reconhecida e valorizada entre os agentes que conheci. Quando alguém tinha alguma dificuldade em “entrar numa rua”, buscava o seu apoio para “fazer a casa”. Carlos também reconhecia essa habilidade de Caio e dizia:

Ninguém mexe contigo se tu entra com ele [com Caio], porque ele é o cara que acaba com a dengue que deixa o pessoal doente. *Ele trabalha com os mosquitos*. O pessoal tem respeito por ele. Ele é o cara do mosquito; caça tudo. [...] Teve vez que eu já tive que pedir autorização pra traficante armado com um baita negócio, senão não dava pra entrar e fazer a rua e fazer as casas. Já vi até um

polícia ir lá no presídio pedir autorização pro chefe da coisa, que tá lá preso. *Não é fácil trabalhar com os mosquitos*. Teve um dono de comunidade que me mostrou os focos pelo sistema de câmeras que ele tinha. Os caras são equipados, eles têm câmeras pra vigiar a rua deles e daí ele me chamou pra dentro lá, lá *da boca* e me mostrou os lugares onde eu devia ir. Mostrou com as câmeras dele, e só lá eu podia ir, porque ele mesmo já tinha vistoriado tudo – nada de eu ir pra outros cantos. Aí tu só vai e faz, né.

Em outra situação:

O traficante, o chefão lá, queria ver os nossos papéis. A gente tinha feito algumas casas e apareceu foco. Aí, ele queria saber quem é que tava contaminando a rua dele com mosquito. Queria saber de quem eram os mosquitos. E a gente não pode mostrar isso. O relatório tem sigilo, sabe, mas ninguém ia bancar o tolo pra levar tiro.

A presença dos agentes de endemias provoca um desconforto moral. Receber um agente é ser visto como um “contaminador” da rua e por conta disso é comum haver conflitos entre moradores e agentes onde o digital cria a *zona de combate*. Esses embates dizem respeito à responsabilidade pela propriedade dos mosquitos e quase sempre se tornam violentos. Expressões como “os mosquitos do vizinho” ou “os mosquitos do fulano de tal” denotam que “o problema tem dono” e corroboram a perversidade da individualização das ações que marca o universo dessas contaminações – ou seja, aquela ideia de que “alguém não fez a sua parte”. Em situações que acompanhei em campo, foi preciso se resguardar ao sair de um domicílio para o outro disfarçando sinais de que tínhamos encontrado focos. Não se tratava apenas do sigilo protocolar, mas de uma questão de segurança, para preservar a relação vicinal, já que era comum que o morador de imóvel com foco passasse a receber ameaças de outros moradores. Além disso, os próprios agentes precisam garantir a sua segurança. Lucas relatava situações em que os agentes são xingados e perseguidos sob a acusação de que “nunca havia tido mosquitos antes deles aparecerem – e que o *remedinho* que colocam na caixa d’água é, na verdade, ovo de mosquito”. Também tem sido frequente a queixa de moradores de áreas que tipicamente ficam marcadas no mapa na cor vermelha que os seus imóveis têm desvalorizado. Essas áreas são vistas como perigosas e esse tipo de representação produz impactos no mercado imobiliário local. Além disso,

eu mesmo cheguei a ouvir mais de uma queixa de que os agentes são pessoas do governo americano, infiltradas – e que o zika vírus é uma arma química: “eles querem roubar a Amazônia e agora querem construir mais hotéis na costa do Nordeste”.

Por outro lado, não menos frequente é a queixa dos agentes de controle de endemias de que a população costuma achar que a sua presença efetua a eliminação permanente do mosquito. Quando os agentes retornam a uma determinada área em razão de ela ser compreendida pela *zona de combate* criada pelo digital é comum encontrarem situações mais precárias do que aquelas das visitas anteriores. Como Carlos explicava, muitas pessoas param com os cuidados, especialmente aqueles que envolvem evitar água parada, porque acham que uma vez que os agentes eliminam os focos com larvicidas, não é preciso fazer mais prevenção. Outros, ainda, como ele relatava com irritação, simplesmente não tomam qualquer cuidado com os mosquitos, porque entendem que isso é serviço da prefeitura – que os mosquitos não são deles e sim um problema de saúde pública.

Contudo, como já apontei em um trabalho anterior, uma das questões que para mim é bastante flagrante no *Vigi@dengue* e que aponta para diálogos de interesse com a antropologia urbana é o modo como o digital opera na manutenção da criação de áreas de vulnerabilidade no município (Segata, 2016b). Conforme os mapas apresentados no início do texto (Figuras 1 e 2), os raios de cores distintas que são traçados pelo *software* apontam para áreas do município onde há iminência de riscos. Círculos vermelhos são prioritários em razão do nível de infestação de mosquitos e da frequência de casos notificados. Mas há quebras de protocolo, como no caso de uma ação emblemática envolvendo a fronteira de bairros do município estudado. De um lado, uma pequena porção de praia abriga condomínios de alto padrão – espigões, como são chamados em razão da altura dos prédios – onde moram políticos, artistas e empresários conhecidos nacionalmente. Do outro, uma grande comunidade que se instalou a partir dos anos de 1970 na encosta de uma duna e que até hoje sofre em razão do descaso do poder público. O território dessa comunidade pobre está permanentemente “pintado” de vermelho nos mapas que são produzidos pelo *software*, indicando a situação de constante risco com infecções associadas ao *Aedes aegypti* a qual está submetida. Porém, em uma determinada situação, alguns casos de dengue e de zika foram notificados no bairro rico, seu vizinho. Como consequência disso, uma verdadeira força-tarefa, reunindo não apenas

os agentes de controles de endemias, mas funcionários e maquinário de outras secretarias foi mobilizada para combater o mosquito. Em apenas uma manhã, o mutirão fez uma varredura em todo o território do bairro. O lixo jogado na rua foi recolhido, depressões nos terrenos foram terraplenadas, o mato de terrenos baldios foi cortado, tubulações de esgoto foram consertadas – o que envolveu a companhia estadual de águas e esgotos – e, finalmente, foi aplicado veneno. Larvicidas foram utilizados nas áreas comuns dos condomínios e o “fumacê” foi utilizado nas áreas abertas, sobretudo onde os limites com o bairro pobre eram estabelecidos.

Carlos explicou que toda aquela movimentação aconteceu em razão dos casos e dos mosquitos. Mas, ao questioná-lo sobre o porquê de ter sido uma ação tão contundente, especialmente em uma área que não era considerada de risco alto, o antigo agente sorriu e esclareceu que era para evitar o pior, ou seja, mais contaminações por lá. “Mas até o fumacê foi usado”, eu questionei. E ele me respondeu que era para formar uma “barreira de contenção. É que o mosquito vem ali do lado, sabe?”. “Ali do lado” era uma referência ao bairro pobre, mas a ação acontecia em uma área que sequer estava marcada com cores no mapa. Quando questionado sobre o que fariam no “bairro ali do lado”, o agente apenas respondeu que iriam quando possível, “já que não adiantava fazer nada mesmo, o pessoal não cuida, não tem muito que fazer a não ser evitar que se espalhe”.

A questão que chama a atenção no diálogo com Carlos é que a prioridade não é a de eliminar a presença do mosquito em uma área, mas a de se evitar que ele vá para outra. O ponto-chave é que o mosquito também precisa colaborar com a manutenção dos programas para o seu combate. A sua eliminação completa implica a extinção das políticas e de toda a infraestrutura que elas demandam. Não é por menos que a imagem que se tem de que estas são ações de emergência é desfeita quando se conhece a própria história de Carlos, que se aposentou quando eu terminava o trabalho de campo, depois de trabalhar com os mosquitos desde 1986. Ter feito *carreira* com o *Aedes aegypti* era motivo de orgulho para ele, que começou na rua como agente e subiu na hierarquia das estruturas públicas formadas em razão das epidemias. Como ele mesmo gostava de repetir, “só não cheguei na direção geral porque esse é um cargo de gente de gravata, que é escolhido por político”.

Ainda nesse caminho, era interessante notar o tipo de orientações seguidas pelos agentes para a identificação de focos do mosquito. Em suma, era

só ir aos bairros pobres e especialmente ficar atento aos domicílios com lixo acumulado, recolhido e selecionado por catadores para ser vendido para reciclagem. Conforme Lucas, “se é pra achar mosquitos, é só ir ali”. Em linhas gerais, tanto o caso da fronteira de bairros como essas orientações que Lucas me dava endossavam a naturalização da já muito conhecida associação entre pobreza e risco. Dengue, por exemplo, é amplamente descrita na literatura como a “doença da pobreza” (Pimenta, 2015) e não é difícil perceber o quanto a população economicamente carente é tratada como culpada por suposta falta de limpeza da sua propriedade, sendo assim responsabilizada pelas contaminações, como também, quando adoecida, ser tratada como uma vítima de fatores ligados às questões ambientais (Barthe; Akrich; Rémy, 2011).

Por outro lado, Lucas complexificava essas questões quando me dizia que “o povo não tem culpa”. Para ele “as pessoas precisam trabalhar. Aquele lixo é renda. Todo mundo precisa viver. Então vai fazer o quê?”. Noutra situação, ele também faz uma análise interessante sobre a falta d’água em alguns bairros mais carentes do município. Segundo ele, onde a população precisa guardar água em razão de falta frequente, é comum encontrar ovos e larvas nos baldes e outros recipientes que servem de estoque. Contudo, a pobreza “problemática” em questão não é aquela da população, mas dos sistemas de serviços básicos – em geral, de domínio do Estado. Há um deslocamento de sentidos e de responsabilidades que vai da infraestrutura ao indivíduo (Segata, 2016b). O que eu tenho notado, seguindo o mesmo argumento de Mastrangelo (2013), em sua pesquisa sobre a prevenção da dengue na Argentina, é que a persistência de criadouros de mosquitos está mais relacionada à deficiência de fornecimento de água por parte das agências responsáveis do que com a vontade individual da população em se prevenir do mosquito. Ou seja, as carências das estruturas do Estado são obliteradas pela ênfase que as políticas dão às práticas da população (Segata, 2016b). Nas palavras do agente, fica evidenciado o hiato entre as políticas científicas globais sobre mosquito e os sentidos e práticas locais que se tem sobre ele:

A gente sabe que tem que combater o mosquito, mas não dá pra ficar sem água. Então vai fazer o quê? Vai deixar o pessoal morrer de sede? O mosquito vai lá, é claro. Mas, tem que aprender a conviver com isso. Aqui, as pessoas aprendem desde cedo a *viver com* os mosquitos. É normal. Quando a gente trabalha no combate, a gente tem que entender isso. Nem tudo que tá no papel funciona.

Na etnografia de Nading (2014) sobre a dengue na Nicarágua, esse tema também aparece amplamente descrito. O mosquito não é visto pela população pesquisada como um inimigo mortal, tal como o era para a ciência e para o Estado. Ao contrário, ainda que ele tenha trazido a dengue, ele trouxe também a atenção de políticas públicas, médicos comunitários e saneamento. Enfim, por um lado ele deu visibilidade a uma comunidade historicamente negligenciada, e por outro ele gerava complicações com protocolos internacionais de saúde e de comércio, que passaram a isolar a Nicarágua em razão das contaminações. No caso uruguaio, Cheroni et al. (2010) e Gorski (2010), mostram que o bom desempenho do controle do *Aedes aegypti* só aconteceu por meio da criação de um enfoque ecossistêmico, que permitiu que os conhecimentos locais da população constituíssem eles mesmos as práticas implementadas pelo Estado – e aí sim, caracterizando uma política ativa da população em consideração à sua relação particular com o mosquito.

É importante salientar que ainda que menos evidenciados ao longo do trabalho, outros aparatos de governamentalidade estão igualmente presentes e atuantes com o digital. É o caso da biologia, que tem construído universalmente, há mais de um século, o mosquito como a figura central dos processos de contaminação (Segata, 2016a; Tauil, 2001, 2002, 2015). A construção do *Aedes aegypti* como vetor global ainda ajuda a sustentar a infraestrutura química da saúde. Nesse ínterim, cabe destacar que a maior parte das políticas brasileiras de controle ao mosquito é baseada quase que exclusivamente no uso de produtos químicos – larvicidas e inseticidas, cada vez mais potentes, sob a alegação de formas mais resistentes do mosquito. Esse era também o caso do Vigi@dengue. A questão é que essas intervenções presumem similaridade dos corpos – sejam aqueles dos humanos, sejam os dos mosquitos – que transcendem espaços e contextos. A resistência maior de uma população de mosquitos depende da quantidade de exposição a um determinado agente químico que várias gerações anteriores sofreram. Em outros termos, não se opera com a singularidade da biologia dos mosquitos e dos seus ambientes. A infraestrutura química da saúde global – seja aquela da farmacêutica humana, seja a dos inseticidas para mosquitos – é operada por uma lógica universalizante. Facilitadas hoje pelo uso de novas tecnologias digitais, as ações atualizam e reificam os modelos que são operados desde que a hipótese de que os mosquitos eram os transmissores da febre amarela começou a ser aceita na virada de 1900. Sua razão, como a daquelas, é centrada no vetor e na evidência de seus

focos. Ao modo do passado, na estabilização da microbiologia e da medicina tropical, a “ciência universal” ganha terreno suplantando os saberes, sentidos e formas locais de relação com o mosquito e por outro, convertendo questões particulares na chave de registro das crises globais. Temos assim, em ambos os casos, formas de intervenção que dialogam com a ideia de “práticas de vida” e da governamentalidade através do conhecimento e controle da biologia (Löwy, 2006; Nading, 2014, 2017; Rabinow, 1996, 1999, 2011).⁹

Críticos da saúde ambiental também advogam contra a dimensão de toxicidade com a qual humanos e ambientes estão sujeitos nesses programas de combate ao mosquito (Augusto, 2000; Carneiro et al., 2015; Santos et al., 2011, 2015). Segundo Carneiro et al. (2015, p. 168) “a política vigente é perdulária, perigosa e inócua, por centrar no vetor as ações de controle dessa doença mediante venenos nocivos para a saúde humana, e sem obter os resultados esperados”. Produtos como o Abate, o Malathion e mais recentemente o Sumilarv têm sido amplamente utilizados no controle do *Aedes aegypti*, colocando em risco a saúde humana e de outros animais. Há mais de três décadas, por exemplo, no Nordeste brasileiro, agentes de controles de endemias colocam “o remedinho” – que é o eufemismo usado para se referir ao veneno – nas caixas d’água reservadas ao consumo humano. Um erro de cálculo é operado: a diluição do veneno, em muitos casos, ainda é feita com base na capacidade física de armazenamento do recipiente e não no volume real de água contido nele, tornando-a um risco. O problema em torno do que seja uma água potável, por exemplo, não passa apenas pela eliminação dos coliformes fecais e outros resíduos e “tratar os recipientes de água potável para consumo humano como criadouro de mosquito desqualifica os padrões de potabilidade do próprio Ministério da Saúde e retira o conceito que todos aprendemos do que seja água potável” (Augusto, 2000, p. 2). Além disso, os agentes que acompanhei não usavam luvas, e reclamavam que o veneno provoca alergia nas mãos. Aliás, não conheci um único deles que não tenha adoecido por causa de dengue, chikungunya, zika ou mesmo por todas as três infecções. Não

⁹ Desde o início do século XX, o trabalho de especialistas da Fundação Rockfeller supervalorizou o elo entre “hábito” do homem e “habitat” do mosquito. Com isso, “um controle eficiente desses insetos deveria, portanto, passar pela vigilância dos locais que os abrigam e pela eliminação sistemática das práticas” (Löwy, 2006, p. 249), controlando, assim, a própria população humana (Benchimol, 2003, 2004; Claeys-Mekdade; Nicolas, 2009; Löwy, 2006).

há roupas especiais nem o uso de repelentes, e o adicional de salubridade não tem sido pago desde a implantação do programa Vigi@dengue.

Como apregoa o jargão das políticas contra o *Aedes aegypti* no Brasil, “todos devem fazer a sua parte”. A frase repetida tantas vezes na opinião pública e nos órgãos de comunicação contém uma ambivalência fundamental, pois a cooperação entre os mosquitos e a população é um fator importante para a manutenção do *status quo* de políticas de saúde e saneamento e, especialmente, para o desenvolvimento de novas frentes de captação de recursos para o município. O Estado fica, assim, reduzido a uma espécie de autarquia de prestação de serviços. Nas emblemáticas palavras de Lucas, “sem mosquito, sem dinheiro. Sem dinheiro, sem essas diretorias especiais ou nossos empregos. O mosquito é uma mina de ouro e cada epidemia é um cheque em branco”.

Considerações finais

Pensar no modo como as nossas vidas e as dos mosquitos se cruzam e se produzem pode colocar em evidência “formas de conhecimento, práticas científicas e políticas de intervenção, fitando em particular os efeitos dessa articulação para determinados sujeitos historicamente situados”, como já mostraram Fonseca, Rohden e Machado (2012, p. 7) a respeito da relação entre saúde e ciência. Nesse caminho, ao longo deste trabalho eu busquei mostrar que a associação entre os hábitos humanos e o hábitat do *Aedes aegypti* tem favorecido políticas sanitárias baseadas na ideia de que o controle deve ser operado por meio do governo dessas populações. O ponto é que agora esse governo tem sido facilitado por uma infraestrutura global da tecnologia digital.

Ampliar o escopo de interesse do campo das relações humano-animal em meios urbanos para incluir os mosquitos pode contribuir para abertura de novas estratégias metodológicas e focos de discussão, incluindo o próprio repertório da antropologia urbana. A presença de mosquitos em certas porções do município produz novos desafios em termos de se pensar os sentidos, moralidades e a própria produção de territórios e fronteiras.

Problemas relacionados ao *Aedes aegypti* como a febre amarela e a dengue são o motivo de amplos debates no campo da saúde pública e ambiental. Contudo, a emergência da febre chikungunya e do zika vírus tem exagerado situações que nos permitem perceber as complexas interações entre sociedade

e natureza, as implicações entre desenvolvimento, organizações produtivas e sociais, políticas públicas, saúde e ambiente, sustentabilidade e cidadania (Krieger, 2014). No contexto de minha pesquisa, isso é percebido por meio de uma complexa trama de relações que se estabelece na implantação de uma metodologia de controle e vigilância do *Aedes aegypti* baseada em novas tecnologias digitais. Por conseguinte, seguir mosquitos guiado por um *software* que produz mapas de risco forja novos recortes e frentes de investigação que abrem linhas para a discussão de formas contemporâneas de governo da vida e para produção da cidade. É o caso, assim, de explorar etnograficamente a construção dessas *cidades ciborgue*: híbridos compostos de redes sociais, infraestruturas físicas, redes imaginárias (Lemos, 2004).

A intensificação de infraestruturas digitais nas cidades remodela diferentes aspectos do cotidiano, incluindo o trabalho, a sociabilidade ou compreensão que temos entre o mundo privado e os limites do Estado. No contexto particular de minha pesquisa, isso se nota no modo como o uso da tecnologia digital para o georreferenciamento dos focos epidêmicos colabora com a produção de periferias morais e geográficas. Ela altera os sentidos de cidade já que as ações guiadas pelo *software* utilizado no programa Vigi@dengue faz com que as políticas de controle de infecções operem como barricadas que distinguem e isolam áreas do território do município. Ao passo disso, populações locais de *Aedes aegypti* são convertidas em vetores globais que devem ser combatidos pelos mesmos agentes de endemias que precisam negociar seu estatuto profissional e mediar os conflitos da população humana em torno da propriedade do mosquito e da culpa presumida pelas doenças.

Novas tecnologias digitais atuam de maneira invisível e silenciosa nas políticas científicas, nas práticas dos agentes, nas disputas particulares e as suas demandas coletivas em razão de condições de trabalho. Mais que isso, ao produzir mapas com círculos coloridos que indicam graus de risco, a tecnologia transfere para as populações de pessoas e de mosquitos as responsabilidades por problemas que são, na realidade, de natureza estrutural do município. Em outros termos, o digital conforma dispositivos que catalisam instituições e definem relações entre humanos, mosquitos e seus ambientes.

Referências

AUGUSTO, L. G. S. Dengue: insustentabilidade do PEAA. In: CONGRESSO INTERAMERICANO DE ENGENHARIA SANITÁRIA E AMBIENTAL, 27., Porto Alegre. *Anais...* Rio de Janeiro: ABES, 2000.

BARTHE, Y.; AKRICH, M.; RÉMY, C. As investigações “leigas” e a dinâmica das controvérsias em saúde ambiental. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 13, n. 26, p. 84-127, jan./abr. 2011.

BENCHIMOL, J. A cidade pestilenta: a medicina social e o espaço urbano. In: BENCHIMOL, J. *Pereira Passos – um Haussmann tropical: a renovação urbana do Rio de Janeiro no início do século XX*. 2. ed. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes, 1992. p. 112-123.

BENCHIMOL, J. Reforma urbana e revolta da vacina na cidade do Rio de Janeiro. In: FERREIRA, J. F.; NEVES, L. A. *O Brasil republicano: economia e sociedade, poder e política, cultura e representações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 231-286.

BENCHIMOL, J. Febre amarela e a instituição da microbiologia no Brasil. In: HOSCHMAN, G.; ARMUS, D. (Org.). *Cuidar, controlar, curar: ensaios históricos sobre saúde e doença na América Latina e Caribe*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2004. p. 119-160.

BENCHIMOL, J. Mosquitos, doenças e ambientes em perspectiva. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 26., 2011, São Paulo. *Anais...* São Paulo: Associação Nacional de História, 2011a. p. 1-15.

BENCHIMOL, J. Hideyo Noguchi e a Fundação Rockefeller na campanha internacional contra a febre amarela (1918-1928). In: BASTOS, C.; BARRETO, R. (Org.). *A circulação do conhecimento: medicina, redes e impérios*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2011b. p. 172-199.

BEVILAQUA, C. Espécies invasoras e fronteiras nacionais: uma reflexão sobre limites do Estado. *Revista Antropológicas*, Recife, v. 24, n. 1, p. 103-123, 2013.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde. Diretoria Técnica de Gestão. *Diagnóstico rápido nos municípios para vigilância entomológica do Aedes aegypti no Brasil – LIRAA: metodologia para os índices Breteau e Predial*. Brasília, 2005.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde. Departamento de Vigilância Epidemiológica. *Diretrizes nacionais para a prevenção e controle de epidemias de dengue*. Brasília, 2009.

CAMPOS, G. et al. Zika virus outbreak, Bahia, Brazil. *Emerging Infectious Diseases*, Atlanta, v. 21, n. 10, p. 1885-1886, Oct. 2015.

CARNEIRO, F. F. et al. (Org.). *Dossiê ABRASCO: um alerta sobre os impactos dos agrotóxicos na saúde*. Rio de Janeiro: EPSJV; São Paulo: Expressão Popular, 2015.

CASTRO, L. R. *Big issues around a tiny insect: discussing the release of Genetically Modified Mosquitoes (GMM) in Brazil and beyond*. 2015. Master thesis. Maastricht University, Maastricht, 2015.

CASTRO, L. R.; HEIDRICKX, K. Winged promises: exploring the discourse on transgenic mosquitoes in Brazil. *Technology in Society*, Oxford, v. 35, n. 2, p. 118-128, 2013.

CHERONI, S. et al. Principales actividades y resultados de un estudio antropológico sobre el dengue con un enfoque ecosistémico. In: BASSO, C. (Ed.). *Abordaje ecosistémico para prevenir y controlar al vector del dengue en Uruguay*. Montevideo: Universidad de la República, 2010. p. 99-124.

CLAEYS-MEKDADE, C.; NICOLAS, L. Le moustique fauteur de troubles. *Ethnologie française*, Paris, v. 39, p. 109-116, 2009.

CODEÇO, C. T. et al. Modelagem matemática em dengue: histórico e questões atuais. In: VALLE, D. et al. (Org.). *Dengue: teorias e práticas*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2015. p. 147-169.

DINIZ, D. Vírus Zika e mulheres. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 5, p. 1-4, 2016a.

DINIZ, D. *Zika: do sertão nordestino à ameaça global*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016b.

ESCOBAR, A. Bem-vindos à Cyberia: notas para uma antropologia da cibercultura. In: SEGATA, J.; RIFIOTIS, T. (Org.). *Políticas etnográficas no campo da cibercultura*. Brasília: ABA Publicações, 2016. p. 21-66.

FISCHER, M. *Futuros antropológicos: redefinindo a cultura na era tecnológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

FONSECA, C.; ROHDEN, F.; MACHADO, P. S. Antropologia a partir das ciências: reflexões preliminares. In: FONSECA, C.; ROHDEN, F.; MACHADO, P. S. (Org.). *Ciências na vida: antropologia da ciência em perspectiva*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012. p. 7-24.

FRANCO, O. *História da febre-amarela no Brasil*. Rio de Janeiro: GB-Brasil, 1969.

GOMES, A. et al. Especificidade da armadilha *Adultrap* para capturar fêmeas de *Aedes aegypti* (Diptera: Culicidae). *Revista da Sociedade Brasileira de Medicina Tropical*, Uberaba, v. 40, n. 2, p. 216-219, 2007.

GORSKI, S. R. Discusión conceptual antropológica en el marco del abordaje ecosistémico para el control del vector del dengue. In: BASSO, C. (Ed.). *Abordaje ecosistémico para prevenir y controlar al vector del dengue en Uruguay*. Montevideo : Universidad de la República, 2010. p. 125-147.

GRISOTTI, M. Doenças infecciosas emergentes e a emergência das doenças: uma revisão conceitual e novas questões. *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 15, supl. 1, p. 1095-1104, 2010.

GRISOTTI, M. Governança em saúde global no contexto das doenças infecciosas emergentes. *Civitas*, Porto Alegre, v. 16, n. 3, p. 377-398, 2016.

HACKING, I. *L'émergence de la probabilité*. Paris: Seuil, 2002.

HARAWAY, D. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

KECK, F. Les usages du biopolitique. *L'Homme*, Paris, n. 187-188, p. 295-314, 2008.

KECK, F. Conflits d'experts: les zoonoses, entre santé animale et santé humaine. *Ethnologie française*, Paris, v. 39, p. 79-88, 2009.

KECK, F. *Un monde grippé*. Paris: Flammarion, 2010.

KENNER, A. Designing digital infrastructure: four considerations for scholarly publishing projects. *Cultural Anthropology*, Washington, v. 29, n. 2, p. 264-287, 2014.

KIRKSEY, E.; HELMREICH, S. The emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology*, Washington, v. 25, n. 4, p. 545-576, 2010.

KOHN, E. Como os cães sonham. *Ponto Urbe*, São Paulo, n. 19, p. 1-35, 2016.

KRIEGER, N. Urbanismo ecológico e igualdade sanitária: uma perspectiva ecosocial. In: MOSTAFAVI, M.; DOHERTY, G. (Ed.). *Urbanismo ecológico*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 2014. p. 518-520.

KROPF, S.; FERREIRA, L. A prática da ciência: uma etnografia no laboratório. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 3, p. 592-606, 1998.

LARKIN, B. The politics and poetics of infrastructure. *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto, v. 42, p. 327-343, 2013.

LATOUR, B. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo: Editora 34, 2005.

LATOUR, B.; WOOLGAR, S. *A vida de laboratório: a produção dos fatos científicos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

LEAL-TOLEDO, G. Meta e método: uma análise crítica da clínica psicanalítica. In: SEGATA, J.; MACHADO, N. (Org.). *Psicologia: fundamentos*. Rio do Sul: Editora da Unidavi, 2009. p. 136-165.

LE MOS, A. Cidade-ciborgue: a cidade na cibercultura. *Galáxia*, São Paulo, n. 8, p. 129-148, 2004.

LÉVI-STRAUSS, C. A lição de sabedoria das vacas loucas. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 23, n. 67, p. 206-211, 2009.

LÖWY, I. Yellow fever in Rio de Janeiro and the Pasteur Institute Mission (1901-1905): the transfer of science to the periphery. *Medical History*, Cambridge, v. 34, n. 2, p. 144-163, 1990.

LÖWY, I. Éradication de vecteur contre vaccination: la Fondation Rockefeller et la fièvre jaune au Brésil, 1923-1939. In: WAAST, R. (Ed.). *Médecines et santé*. Paris: Orstom Édition/IRD, 1996. p. 91-108. (Les sciences hors d'occident au XXe Siècle, vol. 4).

LÖWY, I. *Vírus, mosquitos e modernidade: a febre amarela no Brasil entre ciência e política*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2006.

LÖWY, I. Les politiques de vaccination au Brésil: entre science, santé publique et contrôle social. *Sciences sociales et santé*, Toulouse, v. 27, n. 3, p. 105-134, 2009.

MANCERON, V.; ROUÉ, M. Introduction: les animaux de la discorde. *Ethnologie française*, Paris, v. 39, n. 1, p. 5-10, 2009.

MASTRANGELO, A. Leishmaniasis visceral: senderos que confluyen, se bifurcan. *Salud Colectiva*, Buenos Aires, v. 8, supl. 1, p. 49-63, 2012.

MASTRANGELO, A. “El agua no se le niega a nadie”: estudio social sobre la prevención del dengue en un barrio de Clorinda, Formosa, nordeste argentino. *De Prácticas y Discursos*, Resistencia, v. 2, n. 2, p. 1-19, 2013.

MASTRANGELO, A. *Nombre y rostro, amistad y parentesco: dimensiones de la relación intersubjetiva humano/perro en un área con Leishmaniasis Visceral emergente* (Depto. Iguazú, Misiones. Argentina). Conferência oferecida no Ilea-UFRGS. Porto Alegre, 2016. Mimeografado.

MENEZES, M. *Estudo compara métodos para medir infestação por Aedes aegypti*. 2014. Disponível em: <<http://www.fiocruz.br/ioc/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=2135&sid=32&tpl=printerview>>. Acesso em: 30 maio 2016.

NADING, A. *Mosquito trails: ecology, health and the politics of entanglement*. Oakland: University of California Press, 2014.

NADING, A. Local biologies, leaky things, and the chemical infrastructure of global health. *Medical Anthropology*, Abingdon, v. 36, n. 2, p. 141-156, 2017.

NATAL. Secretaria Municipal de Saúde. Departamento de Vigilância em Saúde. Centro de Controle de Zoonoses. *Vigi@dengue*: nova abordagem na vigilância de dengue e outras arboviroses no município de Natal. Natal, 2015. Mimeografado.

NATAL. Secretaria Municipal de Saúde. *Boletim epidemiológico da dengue*. Dados referentes às semanas epidemiológicas 1 a 12 – períodos de 03/01/2016 a 26/03/2016, ano 9, n. 12, 2016.

PIMENTA, D. A (des)construção da dengue: de tropical a negligenciada. In: VALLE, D. et al. (Org.). *Dengue: teorias e práticas*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2015. p. 23-59.

RABINOW, P. Toward biotechnology. In: RABINOW, P. *Making PCR: a story of biotechnology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996. p. 19-45.

RABINOW, P. Artificialidade e Iluminismo: da sociobiologia à biossocialidade. In: BIEHL, J. (Org.). *Antropologia da razão: ensaios de Paul Rabinow*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999. p. 135-158.

RABINOW, P. Why there is no contemporary bioscience, only a modern one. In: RABINOW, P. *The accompaniment: assembling the contemporary*. Chicago: The University of Chicago Press, 2011. p. 177-188.

SANTOS, S. L. et al. Conhecimento, atitude e prática sobre dengue, seu vetor e ações de controle em uma comunidade urbana do Nordeste. *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 16, supl. 1, p. 1319-1330, 2011.

SANTOS, S. L. et al. Percepção sobre o controle da dengue: uma análise a partir do discurso coletivo. *Revista Movimentos Sociais e Dinâmicas Espaciais*, Recife, v. 4, n. 2, p. 115-130, 2015.

SEGATA, J. *Os mosquitos vilões e as casas de ponta de lápis*. Trabalho apresentado. VI Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia, 1-4 de junho de 2016, Coimbra, Portugal. 2016a.

SEGATA, J. A doença socialista e o mosquito dos pobres. *Iluminuras*, Porto Alegre, v. 17, n. 42, p. 372-389, 2016b.

SORDI, C. Guerra ao javali: invasão biológica, feralização e domesticação nos campos sulinos. *R@U: Revista de Antropologia da UFSCar*, São Carlos, v. 7, n. 1, p. 59-77, 2015a.

SORDI, C. Quem governa a invasão biológica? Um problema para a antropologia. *Novos Debates: Fórum de Debates em Antropologia*, Brasília, v. 2, n. 1, p. 270-276, 2015b.

SORDI, C.; LEWGOY, B. O que pode um prion? O caso atípico de Vaca Louca no Brasil e seus desdobramentos. *Revista Antropológicas*, Recife, v. 24, n. 1, p. 125-143, 2013.

STAR, S. The ethnography of infrastructure. *American Behavioral Scientist*, Thousand Oaks, v. 43, n. 3, p. 377-391, 1999.

STEPAN, N. The interplay between socio-economic factors and medical research: yellow fever research, Cuba and the United States. *Social Studies of Science*, London, v. 8, n. 4, p. 397-423, 1978.

TAUIL, P. Urbanização e ecologia do dengue. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 17, supl., p. 99-102, 2001.

TAUIL, P. Aspectos críticos do controle do dengue no Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 3, p. 867-871, 2002.

TAUIL, P. Prefácio. In: VALLE, D. et al. (Org.). *Dengue: teorias e práticas*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2015. p. 11-13.

TSING, A. Margens indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. *Ilha: Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 17, n. 1, p. 177-201, 2015.

VASCONCELOS, P. Doença pelo vírus Zika: um novo problema emergente nas Américas?. *Revista Pan-Amazônica de Saúde*, Ananindeua, v. 6, n. 21, p. 9-10, 2015.

WALLACE, H. *Genetically modified mosquitoes: ongoing concerns*. Penang: Third World Network, 2013.

Recebido em: 31/05/2016

Aprovado em: 06/02/2017

ONÇAS E HUMANOS EM REGIMES DE ECOLOGIA COMPARTILHADA

Felipe Sússekind*

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – Brasil

Resumo: O ponto de partida para este artigo é uma pesquisa de campo realizada entre os anos de 2006 e 2008 em fazendas de gado no sul do Pantanal que abrigavam projetos de conservação da onça-pintada, ou jaguar (*Panthera onca*). Os dois temas abordados são complementares. O primeiro poderia ser descrito como uma ecologia compartilhada, e se refere aos contrastes e composições possíveis entre as práticas de conhecimento de biólogos da conservação e aquelas de vaqueiros e caçadores do Pantanal. Trata-se, nesse caso, de um estudo de caso que permite algumas considerações sobre as relações complexas entre saberes científicos e tradicionais, problematizando as linhas de continuidade e os conflitos que surgem de um encontro desse tipo. O segundo tema diz respeito às trajetórias individuais de determinados agentes, ou atores, nos estudos de campo biológicos. Trata-se, dessa vez, de pensar o modo como ações específicas, e por vezes inusitadas, de certas onças, são incorporadas às práticas e aos conhecimentos (científicos ou não) constituídos a respeito do comportamento da espécie. Esses dois temas – a saber, conhecimento científico versus tradicional e trajetórias individuais dentro do estudo do comportamento animal – permitem uma reflexão sobre a rede de conservação da onça-pintada a partir de elementos que em geral são ocultados ou invisibilizados nos processos de circulação dos fatos científicos aqui descritos. A aposta do artigo é que o foco nesses atores abra novas perspectivas para as questões socioecológicas que a rede conservacionista em questão é capaz de capturar.

Palavras-chave: conservação, onça-pintada, Pantanal, socioecologia.

* Contato: felipesussekind@gmail.com

Abstract: *The starting point for this article is a fieldwork conducted between 2006 and 2008 on cattle ranches in the southern Pantanal that were home to jaguar (Panthera onca) conservation projects. The two themes addressed in it are complementary. The first could be described as a shared ecology, and refers to the contrasts and possible compositions between the knowledge practices of conservation biologists and those of the Pantanal cowboys and hunters. In this case, it is an example that allows some considerations about the complex relations between scientific and traditional knowledge, questioning the lines of continuity and the conflicts that arise from such a meeting. The second theme concerns the individual trajectories of particular agents, or actors, in biological field studies. It is a question of how the specific and sometimes unusual actions of certain jaguars are incorporated into the practices and knowledge (scientific or not) connected with the behavior of the species. These two themes - namely, scientific versus traditional knowledge and individual trajectories within the study of animal behavior - allow a reflection on the conservationist network of the jaguar using elements that are usually hidden or invisible in the processes of circulation of the facts described herein. The point of the article is that the focus on these themes opens new perspectives to the socioecological issues that the conservationist network in question is capable of capturing.*

Keywords: *conservation, jaguar, Pantanal, socioecology.*

1

Esse aí era o maior matador de onça. Ele achou essa onça, e chegou a dar 22 tiros nela, mas não conseguiu matar. É uma onça que tinha uma falta de um dedo. Ele foi, achou, e foi atirando, atirando. Ela entrou no mato, e ele pulou [do cavalo] e foi de a pé. Diz que a onça ficava em pé, e vinha assim, e ele atirando. Até que ele desistiu, porque começou a sentir arrepio no corpo. Ele desistiu dela.

Sempre o pessoal falava que essa onça que tinha um dedo a menos andava aqui nessa beirada de rio Piquiri, rio São Lourenço... Sempre achavam pegada dela, com a falta de um dedo. Agora já tem uns dez, quinze anos que eu não vejo mais ninguém falar disso. Ninguém sabia o que era. Era uma onça que não morria.

Estes trechos são de uma conversa com um morador da região do rio São Lourenço, aonortedoPantanal,gravadaduranteumaviagemdepesquisadecampo.¹

¹ Agradeço especialmente ao pesquisador Ricardo Boulhosa, nesse caso, pela possibilidade de acompanhar algumas das entrevistas que ele realizava nesta época (2007), entre a cidade de Poconé (MT) e os limites da rodovia Transpantaneira, para um estudo sobre o conflito entre fazendeiros e onças.

Ela mostra como as onças que escapam aos seus perseguidores são aquelas que se tornam mais conhecidas e temidas em narrativas de caça. Como podemos ver, é a partir da relação com os rastros (as pegadas sem dedo da onça) que se produz a narrativa. Há, além disso, o aspecto sobrenatural da história: é uma onça que não morre, o caçador desiste porque sente arrepio no corpo, e por aí vai. Este último elemento remete às relações que se tecem, no Pantanal, entre humanos, animais e outros seres que atravessam a fronteira entre natureza e sobrenatureza.

A história da onça sem dedo guarda algumas analogias interessantes com o caso ao qual me refiro a seguir, de uma das onças que foi objeto de estudo em um projeto científico que acompanhei durante certo tempo, entre os anos de 2007 e 2008. O projeto estava sediado na fazenda São Domingos,² localizada entre as regiões do Pantanal do Abobral e a do Pantanal do Miranda, no município de Corumbá (MS). Tinha como objetivo principal o estudo dos comportamentos, hábitos alimentares e padrões de uso do território pelas onças-pintadas. O foco principal era a predação sobre o gado doméstico, tema que é considerado determinante para a conservação da espécie nessa região. O fato de as onças se alimentarem do gado é o que justifica o conflito histórico entre fazendeiros e predadores, e esse conflito se traduz historicamente na prática da caça seletiva delas em todo o Pantanal.

Era abril de 2008 e a pesquisa estava ainda em seu início. Eu tinha chegado à fazenda com o objetivo de acompanhar a captura de uma onça para a colocação de uma das dez coleiras equipadas com radiotransmissor e sistema GPS que seriam usadas no monitoramento dos animais. A equipe do projeto na ocasião contava com três biólogos, dois veterinários e um mateiro, além de alguns cachorros que haviam sido trazidos de Poconé, no Pantanal norte. No dia anterior à minha chegada, o grupo havia chegado bem perto de uma onça, mas ela tinha escapado na última hora. O único que chegou a vê-la, na ocasião, foi Seu Mariano, que era o mateiro, ou guia de campo, do projeto.

De acordo com o relato dele, tratava-se de um “macharrão” que chegou a ser “acuado” algumas vezes. Mas a captura não tinha sido possível porque, ao contrário do que seria esperado, o animal perseguido não havia “subido” (ou seja, se abrigado em uma árvore), ficando acuado no chão, o que era uma

² Como em trabalhos anteriores, optei pela substituição dos nomes das pessoas e das fazendas citadas neste artigo.

situação reconhecidamente perigosa. O resultado era que a onça tinha matado dois cachorros, além de ferir mais dois. Seu Mariano era responsável pelo cuidado com o grupo de cães de caça que haviam sido trazidos à fazenda especialmente para essas capturas, e estava muito chateado com o acontecido. As tentativas de colocação das coleiras já se estendiam há algumas semanas na época, e os responsáveis pela pesquisa tinham prazos a cumprir e estavam sob pressão.

O incidente com os cães era mais um em uma série de infortúnios recentes, e ele atribuía parte dos problemas enfrentados pelo projeto ao período do ano em que estávamos, a Quaresma. A restrição da carne vermelha nesse período (substituída por carne de peixe) significava uma interrupção esporádica na dieta rigorosamente baseada na carne bovina por parte dos moradores da fazenda, e Seu Mariano explicou-me que era costume dos antigos moradores da região não caçarem de jeito nenhum nessa época do ano. Os biólogos do grupo, de acordo com seu argumento, eram da cidade e não acreditavam nos costumes dos antigos, mas ele considerava que os cães mortos e feridos pela onça somavam-se ao caso de uma arma de ar comprimido que tinha disparado acidentalmente na sede do projeto como exemplos das consequências advindas da quebra do tabu da caça.

Além de uma visualização muito rápida, a onça que matou os cães nessa tentativa frustrada de captura, ocorrida no mês de abril de 2008, foi identificada por Seu Mariano basicamente a partir do formato e tamanho das suas pegadas (ou “batidas”, como se diz no Pantanal). A partir dessas marcas e de sua experiência, ele seria capaz de identificá-la, dois meses mais tarde, entre as dez onças que foram capturadas e equipadas com coleiras para o estudo. Tratava-se de um macho que foi chamado pelos pesquisadores, por ocasião da captura, de “Mirão”, numa homenagem ao pai do proprietário da fazenda.³

Mais tarde, já em novembro de 2008, no começo da estação das chuvas, Mirão (já usando uma coleira GPS) seria capturado novamente, dessa vez por uma armadilha fotográfica, junto à carcaça de um bezerro que havia matado para se alimentar. Eu estava em meu segundo período de campo na fazenda

³ Entre os pesquisadores de campo que trabalham com onças-pintadas é costume dar nomes, ou apelidos, às onças capturadas. Esses nomes correspondem aos códigos das frequências de rádio correspondentes às coleiras de rádio utilizadas no monitoramento, e eram usados por vaqueiros e moradores da fazenda que colaboravam com a pesquisa reportando suas observações.

e acompanhei de perto nessa ocasião os esforços dos pesquisadores, depois de identificá-lo a partir dos registros fotográficos,⁴ em uma busca dos sinais de rádio que lhes permitiriam obter os dados armazenados no equipamento. A busca, entretanto, foi infrutífera: as imagens produzidas nesse evento seriam os últimos registros de Mirão, que nunca mais foi localizado. As possibilidades consideradas para seu desaparecimento, por parte dos responsáveis pela pesquisa, incluíam a quebra do equipamento na coleira, uma possível morte por caçadores em outra fazenda ou mesmo a ida para algum local mais remoto e inacessível.⁵

Mirão escapou então por duas vezes dos pesquisadores enquanto acompanhei o projeto; a primeira durante as tentativas de captura na Quaresma e a segunda por ocasião das imagens registradas pelas armadilhas fotográficas e da perda do sinal de rádio. Assim como no caso da onça sem dedo da narrativa que transcrevi acima, trata-se de aqui de uma fuga, um animal que resiste aos esforços de captura. Assim como naquela narrativa, são as *batidas*, ou rastros, que permitem ao mateiro identificar a onça. São esses vestígios, nos dois casos, que produzem uma narrativa. No caso de Mirão, os vestígios incluíam a carcaça de um bezerro abatido e as imagens produzidas por armadilhas fotográficas. Os elementos esperados para o rastreamento de uma onça capturada no âmbito de um estudo científico eram ondas de rádio e coordenadas GPS, mas é a falta desses sinais, nesse caso, que determina o sentido da história. O exemplo da fuga, da onça que escapa, além de aproximar o universo da caça ao da pesquisa científica, também pode ser lido nesse caso como uma espécie de brecha no processo que estou investigando; as falhas, afinal, são especialmente interessantes para se entender o funcionamento interno das redes ou dos sistemas, na medida em que tornam visíveis os processos que os constituem (Law, 2009).

Seu Mariano, o mateiro do projeto, caçava onças no Pantanal até o início da década de 1990, quando foi contratado pela primeira vez por um projeto conservacionista. Ao pensar na posição dele como intermediário entre as práticas tradicionais de caça e as práticas de conservação, é possível observarmos processos simultâneos de tradução. Por um lado, a importância ecológica da

⁴ As onças podem ser identificadas individualmente a partir dos padrões formados por suas pintas.

⁵ Relatei detalhadamente esse evento em outros trabalhos (Süssekind, 2012, 2014).

onça e a conservação estavam incorporadas ao discurso do mateiro, cujo trabalho envolvia visitas às fazendas vizinhas e conversas com vaqueiros e proprietários locais, em geral bastante resistentes à ideia de preservar predadores em suas terras. Por outro, sua experiência como caçador trazia para dentro da pesquisa o conhecimento *tradicional* da lida com os cães e da leitura fina dos rastros e sinais do ambiente.

Trazia também, ao mesmo tempo, experiências que podem ser ligadas a uma espécie de choque cultural entre o mundo dos cientistas e o dos moradores locais (o termo não é bom, na medida em que não se trata apenas de um choque, e nem somente de culturas). As considerações do mateiro sobre os infortúnios trazidos pela prática da caça no período da Quaresma, às quais me referi acima, podem ser relacionadas – esta é a minha hipótese – a um tema bem conhecido na literatura antropológica, que é o “panema”, ou “azar na caça”. O tema foi discutido por Mauro Almeida (2013) a partir dos povos ribeirinhos da Amazônia, onde há, assim como no Pantanal, uma mistura de elementos indígenas e católicos. O *panema* é percebido por esses povos, de acordo com o autor, não nos termos de uma crença, mas sim como uma força que age no mundo; algo, ele diz, como “o conceito de gravidade”, que pode ser experimentado e sentido no corpo. Trata-se de uma potência que é um componente generalizado do que Almeida (2013, p. 8-9) define como uma ontologia dos caçadores da planície amazônica: “Homens, cães, espingardas e trilhas de caça (onde se armam armadilhas) [podem] estar panema.” No caso do Pantanal, o universo da caça se confunde com o da lida com o gado, mas o conceito parece se aplicar a este exemplo.

A adesão a diferentes modos de entender as relações entre humanos e não humanos, nessa minha experiência na fazenda São Domingos, era visível também em algumas histórias que eu ouvia durante o trabalho de campo, ligadas ao tema dos seres sobrenaturais. Um primeiro exemplo envolvia o fato de que os cavalos da fazenda eram muitas vezes encontrados pela manhã com uma espécie de trança na crina. Isso deixava alguns vaqueiros bastante ressabiados, pois consideravam que aquelas tranças eram feitas pelo Saci. Um dos biólogos do projeto me explicou, de forma que me pareceu convincente, que essas tranças eram fruto da ação de pequenos morcegos vampiros que se embolavam na crina desses animais. Essa explicação, contudo, não parecia deixar os vaqueiros menos preocupados, e eles caçoavam da interpretação do biólogo: “E morcego lá faz trança?”

Dona Lita, esposa do capataz e cozinheira da “cantina” onde almoçávamos na São Domingos, me disse um dia que não deixava nunca as crianças andarem sozinhas fora de casa ao meio-dia. O perigo, segundo ela, era que elas fossem levadas pelo “Saci louro”, criatura que só as crianças viam e que os adultos, incapazes de ver, podiam identificar através de um pio muito agudo, “um canto estranho, que não é de nenhum pássaro”. Um dos biólogos que trabalhava na pesquisa com as onças estava na cantina almoçando, e, ao ouvir essa declaração, disse em tom de brincadeira que ia “colocar coleira nesse Saci”. O motorista do caminhão da fazenda, que também estava presente, respondeu por sua vez à provocação afirmando, em tom de brincadeira, que o biólogo estava “igual o cara que o Saci deixou amarrado no campo, lá no Guaicuru [um retiro de uma propriedade próxima]”. Os risos e brincadeiras envolvidos em conversas como essa indicavam, a meu ver, algo mais do que apenas motivo de piada, revelando elementos do conflito ao qual estou me referindo. Quando questionado a respeito dessa descrença no biólogo, mais tarde, o motorista comentou comigo que “a pessoa que é estudada, que tem estudo, é mais pela ciência. Só que tem muitas coisas que na cidade não tem, você não vê. Essas coisas assim não acontecem na cidade.”

O assunto dos seres sobrenaturais estava presente em muitas das conversas que tive com os moradores da fazenda naquele período. Alguns dias depois dessa pequena discussão na cantina sobre o Saci, um dos campeiros que morava no *retiro*, Dinho, mencionou, em uma entrevista semiestruturada que eu fazia, uma criatura chamada “Maozão”. Tratava-se de um ser sobre o qual eu já havia lido na etnografia de Banducci Jr. (1996), feita no Pantanal da Nhecolândia. O Maozão foi definido por ele como um “pai do mato”, um “protetor” que aparecia na mata, por exemplo, quando alguém queria abrir uma clareira e cortar árvores, ou então numa caçada desmedida na qual o caçador queria levar mais animais do que poderia comer. Seres desse tipo podiam ser encontrados principalmente em certos capões de mato, como o “aguaçuzá”, onde, de acordo com o campeiro, os bichos do mato gostavam de se abrigar quando eram perseguidos. A figura pantaneira do Maozão pode ser aproximada do tema amazônico do Caipora, o protetor ou dono dos animais com o qual os seringueiros e ribeirinhos interagem. Assim como o conceito de panema, o Caipora está inserido na “economia ontológica da caça” descrita por Mauro Almeida. Ele argumenta, a partir dos aspectos de reciprocidade envolvidos na relação com esses seres, que “Caiporas são partes de redes”, e que

essas redes envolvem “conexões não hierarquizadas de pessoas, animais, instrumentos de caça, partes da floresta e partes da casa” (Almeida, 2013, p. 21).

A exemplo da Amazônia, isso que apresenta no Pantanal como uma espécie de economia moral da natureza configura-se como um regime de existência que desafia de certa forma o dualismo moderno que situa em campos opostos humanos e animais, ou natureza e cultura. Tomar as brincadeiras a respeito do Saci a sério me parece uma forma legítima de abordar a diferença entre os mundos de pesquisadores (entre os quais me incluo) e vaqueiros. Os exemplos que mencionei apontam também, a meu ver, para a herança ou memória indígena que se faz presente no Pantanal. O que Almeida (2013, p. 16) propõe, a partir do contraste entre os regimes de conhecimento de pesquisadores e cientistas, de um lado, e de ribeirinhos e moradores amazônicos, de outro, é que “o confronto que começará a aparecer no horizonte agora não é epistemológico, e sim ontológico”. A diferença entre os regimes de conhecimento, ou modos de existência, aponta para aquilo que o autor chama de “conflitos ontológicos” (Almeida, 2013, p. 16-17). O contraste entre a onça como objeto do conhecimento científico e a onça como objeto de um conhecimento local, ou tradicional, faz com que a própria ideia de que cientistas e vaqueiros falam das *mesmas* coisas seja colocada em questão, na medida em que pressupõe um mesmo fundo comum para diferentes culturas. Ao contrário da ontologia naturalista que está na base da biologia e da antropologia, o regime metafísico que podemos entrever entre os vaqueiros do Pantanal se aproxima do que Almeida descreve para os ribeirinhos da Amazônia, pressupondo uma continuidade entre aquilo que consideramos como sendo do âmbito da natureza ou da sociedade. Relações com animais e plantas são formuladas, nesse caso, em termos que não excluem de saída os seres da natureza da esfera das relações que tomamos, dentro do regime da modernidade ocidental, como sociais ou morais.

Há, por outro lado, muitos pontos de convergência entre as práticas dos vaqueiros e caçadores tradicionais e aquelas dos biólogos e pesquisadores de campo. O rastro olfativo é o que permite aos cães farejadores levarem o caçador ao encontro dos animais que persegue, e os “trilheiros” do gado são fundamentais para o trabalho dos vaqueiros. Da mesma forma, os biólogos que trabalham com as onças raramente veem seus objetos de estudo. A presença delas é registrada a partir de rastros, na forma de vestígios ou sinais: restos de animais abatidos, *batidas* (pegadas), ranhuras em troncos de árvores, são esses os elementos que permitem reconstituir a passagem ou interpretar

as atividades dos animais estudados. Os aparatos da biologia de campo, com sinais de rádio e equipamentos de GPS, acrescentam novas pistas a serem seguidas em uma cadeia de índices, ampliando a rede sociotécnica que se articula a partir das onças.

No que se refere às capturas das onças para a pesquisa científica, estaríamos diante, nesse sentido, do que Almeida (2013, p. 16) chamou de “encontros pragmáticos”. Ou seja, a ontologia naturalista dos biólogos de campo e o regime ontológico da caça e da criação partem de premissas e compreensões diferentes acerca das relações entre os seres vivos e das suas interações, mas a captura das onças delimita uma espécie de horizonte comum ou encontro entre ontologias. Em resumo, um caso pode mobilizar sistemas GPS, cadeias tróficas, conflitos entre humanos e animais, enquanto o outro mobiliza a comunicação com cães de caça, as prescrições morais da Quaresma ou encontros com onças sobrenaturais e seres como o pai do mato, mas as duas séries, ao compartilharem o pressuposto de que haja onças na mata e que se possa encontrá-las, conectam *em rede* todos esses elementos.

2

Todas as onças monitoradas pelo estudo científico que acompanhei foram capturadas com cães farejadores e com a participação de um caçador local experiente, contratado especialmente para a tarefa. Esse tipo de caçada vem sendo utilizado por biólogos de campo que trabalham com onças desde os primeiros estudos desenvolvidos no Pantanal, no final dos anos 1970. Apesar de poderem facilmente matar os cães individualmente (e isso não é raro), as onças tendem a subir para a copa das árvores quando são acuadas pelos latidos da matilha; nessa situação, elas ficam fora do raio de ação dos cães, mas diante da mira do caçador. A participação de caçadores nos projetos de pesquisa é um tema controverso, na medida em que os mesmos são figuras tradicionalmente ligadas à eliminação das onças pelos fazendeiros.⁶ A presença deles nas capturas, por outro lado, aponta para a incorporação das práticas tradicionais de caça, e dos conhecimentos ligados a elas, às práticas conservacionistas.

⁶ Sobre a controvérsia, ver Furtado et al. (2008). É importante também mencionar que em estudos mais recentes desse tipo, a captura de onças com cães tem sido substituída por armadilhas de laço, que se mostraram igualmente eficazes para a tarefa.

No final do meu período de trabalho de campo, em dezembro de 2008, eu estava em Campo Grande e o tempo que eu tinha para terminar a pesquisa estava se esgotando. Meu principal objetivo, antes de voltar para casa, era conversar com Tião Onceiro, o caçador contratado para as capturas do projeto na fazenda São Domingos. Ele tinha participado de alguns projetos importantes de pesquisa sobre a onça-pintada no Brasil, e esse encontro me parecia fundamental para entender mais sobre as práticas de caça envolvidas nas capturas. Depois de quase uma semana de chamadas telefônicas diárias, o filho de Tião finalmente atendeu a uma ligação feita na manhã do dia 10 de dezembro de 2008. Consegui em seguida falar com o próprio Tião, marcando um encontro para dois dias depois; naquela mesma manhã, peguei o ônibus na rodoviária de Campo Grande para uma viagem até a cidade dele, um polo industrial próximo de Cuiabá, na região norte do Pantanal. Cheguei à cidade no final da noite, e no dia seguinte de manhã peguei um táxi em frente ao hotel onde me hospedei até o endereço dado por Tião. Ele mesmo me recebeu na porta, e combinou com o mesmo táxi uma corrida um pouco mais tarde para nos levar até a chácara onde mantinha seus cachorros, nos limites da cidade. Chegando lá, usei uma câmera de vídeo para filmá-lo enquanto ele me mostrava o canil, uma construção simples, de tijolo aparente, parcialmente coberta por telhas e gradeada na frente. Reproduzo trechos do nosso diálogo:

- A cachorrada do serviço é essa aí, coisa.
- Então, e tem um cachorro que o senhor bota na frente?
- É, tem um. É o *mestre* que eles falam.
- E para se dizer que o cachorro é mestre, o que ele precisa?
- Olha, você vai andando e acha a batida da onça, ou a carniça, e você põe o cachorro. Aí ele sai trilhando e vai lá na onça, esse é mestre. Agora o cachorro que você põe e ele sai louco procurando e não acha, não é mestre não.
- E quando acha a batida solta os outros?
- Os meus vão todos amarrados, eu não carrego cachorro solto não. Achou a batida ou a carniça, você pega o cachorro lá, amarra os outro num pau, manda o companheiro segurar, e você põe na batida ou na carniça, e dali ele sai. E ele dá um barruador, e eu já solto tudo. Ele barrua pertinho de você; cachorro lento, cachorro bom, devagar.
- Pelo latido a gente sabe se ele achou a onça?
- Sabe. Eu sei se é pintada, eu sei se é parda, ou eu sei se é bicho à toa.

O *barruar* dos cães é o que conduz o caçador até o local da *acuação*. Os cachorros treinados para seguir o rastro da onça são designados, de acordo com sua especialização, como mestres. Esse termo, como se pode perceber, define uma qualidade particular dos cães onceiros, e foi o tema principal das minhas perguntas:

- Mas qualquer cachorro pode virar mestre ou depende da qualidade dele?
- Rapaz, sempre a gente procura assim, de descendência. Não é qualquer um não, porque o cachorro você traz, vamos dizer assim, de família; igual a esses meus aqui. Então, esse grupo de cachorro que está aí, não tem nenhum refugo. Tudo aí é cabeceira. Você pode pôr que vai.

O *mestre* é o cachorro que torna a caçada possível, aquele que é capaz de seguir, rastrear e encontrar a onça. O termo qualifica e singulariza o cão com o qual se estabelece uma aliança. O caçador procura selecionar os mais aptos, por descendência, mas precisa saber escutar e reconhecer as qualidades de seus cães; são eles, de acordo com Tião, que fazem o caçador existir:

Então, primeiro você tem que ter confiança no material que tem, que é o cachorro. Sem o cachorro você não é nada.

Eu estava interessado, na época, em saber se havia um processo de treinamento dos cães para que eles se tornassem mestres:

- E como é que o senhor faz para treinar um cachorro? Pega ele desde novo?
- Eu gosto de pegar novo. Você põe junto com o mestre, junto com o cachorro mestre.
- Mas e se pegar uma cachorrada que nunca correu onça, e não tem nenhum mestre?
- Aí não tem jeito, tem que ter o mestre. Agora, o mestre que é o difícil, o cachorro de você pôr ele na batida e ele ir no bicho.

O que Tião afirma é que, na prática, os cachorros aprendem entre si. O que eles precisam é de um cachorro *mestre*, e não de um adestrador humano, para se tornarem onceiros. O caçador reconhece essa capacidade de aprendizado inter-específica e o que faz é propiciar a seus cães a possibilidade de desenvolverem suas habilidades. Vale lembrar, a esse respeito, que as práticas de manejo do

rebanho no Pantanal também são baseadas na percepção de que os animais se comunicam entre si. O “sinuelo” é o boi manso que costuma ser levado pelos vaqueiros quando vão conduzir uma boiada,⁷ o gado disperso pelo campo reconhece os sinais e acompanha o aquele boi manso, acostumado a seguir os cavaleiros. Os cachorros, por sua vez, têm um comportamento de matilha, e precisam de seus instintos naturais de caçadores para fazer o que fazem. Eles não podem se tornar animais totalmente domesticados, sob pena mesmo de perderem esses instintos. De fato, termos como *amansar*, ou até *domar*, talvez descrevam melhor essa relação do que *domesticar*, ou, no caso dos cães, *adestrar*.⁸ O processo através do qual um cachorro se torna mestre é orientado pela interação com a matilha, e não por um sistema qualquer de oferta e recompensa como nos métodos de adestramento ligados a outras atividades caninas. Insisti ainda no tema:

- Mas não tem nada que o senhor faz para ele aprender?
- Olha, algum cachorro, algum cachorro nasce pronto. Eu estou velho, já possuí muito cachorro bom, muito mesmo; tenho cachorro bom. Mas o melhor cachorro do mundo que eu já vi era o tal do Baixote, desse João Carlos. O único cachorro do mundo que eu já vi bom. Esse cachorro não tinha dia, não tinha hora; você podia... Podia a onça passar aqui hoje, agora; amanhã nesse horário você pôr, e pegar ela. Só que era vagaroso, e era baixinho assim. Cachorro melhor do mundo que eu já vi, e eu tenho muitos anos de caça, conheço cachorro.
- Mas era por quê? Era o faro dele?
- Não, o cachorro era fora de série. E esse cachorro era de um apartamento em São Paulo, lá, duma colega dele.
- O cachorro veio de um apartamento?
- É. E não corria bicho à toa nenhum. Barruou, era parda ou pintada.

O melhor cachorro que ele conheceu na vida tinha vindo de um apartamento em São Paulo! E além disso era um cachorro “baixote” e peludo que

⁷ O gado de corte, numerado e controlado para a produção, é diferenciado do gado manso, ou “tambeiro”, como as “vacas de leite” e os “sinuelos”. São animais chamados pelo nome, que vivem próximos à sede, perto das pessoas.

⁸ Manuela Carneiro da Cunha chamou minha atenção para esta relação entre “domesticar” e “amansar” – usando como exemplo plantas cultivadas da Amazônia – em um evento do qual participei no Uruguai, em 2015, a XI RAM.

não se parecia nem um pouco com um farejador de onças. A lógica das misturas, com a produção da “cachorrada” a partir do cruzamento e da seleção de bons reprodutores, nesse exemplo é subordinada a uma outra lógica, a do indivíduo excepcional. A capacidade de seguir o rastro da onça não é dada apenas pelo pertencimento a uma linhagem ou pelo treinamento, mas antes por uma capacidade inata: “algum cachorro nasce pronto”. Cabe ao caçador reconhecer essa capacidade e saber tirar proveito dela:

Depois ele foi nos Estados Unidos, importou esse de raça [*bloodhound*] e cruzou esse Baixote com a cadela pura. Você podia pegar no canil, igual estão os meus lá, e pôr na batida da onça, que iam embora. Então, cachorro assim não dá trabalho.

Ao longo do trabalho de campo visitei cinco locais onde havia criação de cães, entre os quais tomei nota das seguintes raças caninas, a partir de conversas com os responsáveis pelos canis: *foxhound*, *bloodhound*, *coonhound*, *rodesiano* e *beagle*. As experiências dos criadores produziam misturas, híbridos cuidadosamente selecionados a partir das características dessas raças. A raça, ou a “qualidade”, mais comumente encontrada no Pantanal é certamente o “americano” (termo que se refere, suponho, originalmente ao “foxhound americano”, versão norte-americana do típico caçador de raposas britânico). Na tradição altamente codificada das caçadas de raposa na Inglaterra, o termo “hound” é reservado para os cães de caça, sendo totalmente distinto do termo “dog”, que se refere ao cachorro doméstico, ou de casa (Marvin, 2002).

Um dos colaboradores do projeto de pesquisa, que numa certa ocasião cuidava do canil, me falou a esse respeito que os cães de caça não podiam ser criados dentro de casa porque não ficavam obedientes de jeito nenhum; não adiantava querer adestrá-los ou criá-los como bicho de estimação. Para levá-los para passear, ele os amarrava dois a dois em uma guia dividida em duas coleiras, de um modo que “um atrapalha o outro”, para tornar possível controlá-los. O cão de caça pode ser pensado, nesse sentido, nos termos da dicotomia entre *brabo* e *manso* que opera nas relações pantaneiras com outros animais, como o gado e o cavalo, para os quais são reservados termos específicos como *bagual* ou *xucro*; trata-se de um cachorro com características selvagens, que pode ser *amansado* mas não propriamente *domesticado*.

Tião descreveu-me como é através do latido do mestre que o caçador percebe quando este último “firma na batida”, e depois disso é que vai soltando

o restante dos cães. *Barruar* é o termo que descreve o uivo característico dos cães de caça (*hounds*). Ele se referiu a três papéis diferentes para os cães: além do mestre, o “do meio”, e o “bom de pau”. O primeiro tem que ser “bom de faro”, o segundo vai ajudar a perseguir e acuar a onça, e o terceiro vai segurá-la “no pau”, “subida”. A caçada é regida pela interação entre humanos e cães, envolvendo, portanto, o trabalho cooperativo entre duas espécies, cada uma delas guiada por um sentido diferente (os humanos pela visão e os cães pelo olfato) e ambas capazes de se comunicar à distância por chamados e sinais sonoros, ou seja, pela audição. É pelo som que o caçador pode saber o que vai encontrar, se uma onça subida (fácil) ou uma onça acuada no chão (perigosa). Diferentemente da caça à raposa inglesa, entretanto, na qual os cachorros são os responsáveis pelo abate do animal perseguido, no caso das onças cabe ao caçador humano o desfecho, seja ela um abate a tiros ou uma anestesia com arma de ar comprimido.

– E no caso do projeto, de pegar as onças para colocar o colar? Como é que funciona essa parceria, pra fazer a captura?

– É difícil. O caçador de fundo de quintal tem vários. Porque o projeto é o seguinte: pra você sair daqui, depende... A onça tem uma parte de lua, né? Umam gosta de andar na nova, outras na minguante, outra na cheia, quarto crescente. Então, o caçador experiente, que entende – e eu tenho pessoa de idade aqui que tem esse trem –, então, chega lá, por exemplo, pega um caçador velho desses, e você fala: “Olha, tem uma onça comendo gado meu lá.” O cara não te fala nada. Ele vai na folhinha e olha. Às vezes o cara é prático, olha na lua de noite e ele sabe que lua que é. Ele fala: agora dá certo. Tem vez que você sai e não dá, você fica dez dias e não dá certo.

A caçada da onça envolve, portanto, capacidades multiespécies. Por parte dos seres humanos engajados nela, envolve uma compreensão das relações ecológicas e da paisagem que fazem parte do conhecimento tradicional dos pantaneiros. E no caso das capturas científicas, atores ligados historicamente à eliminação de um animal tido como nocivo (uma ameaça) se convertem em atores fundamentais nas práticas de conservação de uma espécie ameaçada. Tião era uma figura emblemática desse processo. O conhecimento das fases da lua é, na fala dele, o que diferencia o “caçador experiente”, aquele que é, por assim dizer, um *mestre* em seu ofício, do “caçador de fundo de quintal”.

Um outro caçador que conheci durante a pesquisa era certamente um personagem desse tipo. Seu Inácio era um antigo morador da região onde estava sendo conduzido o estudo com as onças, e era um caso típico para as fazendas pantaneiras. Antes da chegada do projeto, ele trabalhava como capataz de uma fazenda local; além de cuidar do gado e administrar a propriedade, no entanto, possuía seus próprios cães e era procurado pelos fazendeiros vizinhos que estavam tendo problemas com onças. Depois da instalação do projeto, havia se mudado para outra região, na beira do rio Paraguai, no Pantanal do Nabileque, onde mantinha suas atividades trabalhando para o mesmo patrão. Fui visitá-lo na fazenda onde estava morando em outubro de 2008. Em um depoimento gravado nesse período, Seu Inácio descreve da seguinte forma os sentidos da onça na perseguição de sua presa:

Quando ela sai pra caçar, ela não sabe se o vento está assim, porque ela não tem faro, como o cachorro. Ela só escuta e enxerga. É igual a nós. É a mesma coisa que você sentir uma catinga dum troço; você não sabe, não sente. Então a onça, ela sai pra caçar; se ela enxergou um cervo, ou uma capivara, ela vai *assondar*. Mas se a capivara sentiu, aí a capivara vai embora. Ela não liga mais.

A ideia de “assondar” corresponde àquilo que chamamos de espreita, o tipo de caça praticado pela onça, que fica espreitando sua presa, de tocaia enquanto prepara a emboscada. Ele prossegue:

E se ela achou o cervo é a mesma coisa, se o cervo está entretido, pastando ali, está comendo, ela vai chegando, chegando, vai chegando... e o cervo não ver ela e não sentir ela, aí ela pega o cervo. Mas se o cervo sentir ela não pega. Se ele entrar pra lá, virou para lá e virou para cá, ela não sabe aonde que foi. Só se enxergar ele é que ela vai atrás, mas se não ela não vai.

O contraste oferecido por ele é entre a caçada dos cães – baseada no rastreamento olfativo e na perseguição – e a caçada da onça – que se fundamenta na aproximação furtiva e no código visual. Rastreamento e perseguição de um lado, tocaia e espreita de outro. Depois o caçador conclui seu argumento referindo-se a uma espécie de equilíbrio natural entre os seres vivos:

Porque, se ela tivesse faro, não escaparia nada dela. Ela pegava a batida do bicho e ia até alcançar. Deus põe toda a natureza bem feita. Por que se ela tivesse o faro dum cachorro, não escaparia nada dela.

Além de refletir sobre um equilíbrio de capacidades de caça a partir da intervenção divina, a atenção dele ao comportamento das onças envolve também uma capacidade de se colocar no lugar delas:

Tem onça que é *andeja*. Ela é igualzinha a nós: tem homem que não para em fazenda; trabalha ali, trabalha aqui, trabalha pra lá, trabalha pra cá, e assim é a onça também. Tem onça que tem certos lugares; vai lá, vai procurar nesses lugares dela à noite, pra comer. Ela vai, mata uma rês aqui, daqui ela sai e vai embora lá não sei pra onde. Ela vai, no campo de outro fazendeiro, ela come lá, e de lá ela parte.

Diante de uma afirmação deste tipo, penso que os biólogos de campo que conheci seriam os primeiros a concordar com Seu Inácio e reconhecer as idiossincrasias e particularidades de seus objetos de estudo. A capacidade de improviso no comportamento particular de onças pode ser exemplificada por um caso relatado por um pesquisador em um evento conservacionista que acompanhei em 2007. Na área onde ele estava fazendo sua pesquisa de campo era usada uma armadilha para caçar pacas na qual uma espingarda era disparada pela passagem do animal. Uma onça passou então a chegar às armadilhas antes dos caçadores para se alimentar, associando o barulho do tiro à disponibilidade de carne de paca.

Em geral, a tendência dos estudos científicos não é focar nos indivíduos, nas particularidades, mas antes nos traços gerais que os conectam ao coletivo, isto é, no modo como ações singulares podem conduzir a uma interpretação dos padrões de comportamento da espécie em sua interação um ambiente específico. Minha intenção aqui é oferecer contrapontos a essa tendência ao seguir as trajetórias de alguns indivíduos excepcionais ou anômalos, que revelam capacidades inusitadas como o cão de apartamento de Tião ou que têm comportamentos inesperados como o da onça que comia as pacas.⁹

⁹ A ideia do “anômalo” remete, na teoria antropológica, ao conhecido trabalho de Mary Douglas (1991) sobre os textos bíblicos do Levítico, o qual trata das espécies que não se encaixam nas categorias classificatórias sobre as quais incidem os tabus e proibições alimentares. Não é esse o sentido que estou buscando nesse caso. A ideia é mais derivada da construção do conceito de Deleuze e Guattari (1980) do “devir-animal”, na qual há um recorte do indivíduo excepcional que se destaca do bando ou da matilha e constitui um “fenômeno de borda”, como no exemplo de Moby Dick.

3

Neste ponto, me parece viável propor uma analogia meio selvagem, no sentido lévi-straussiano do termo, entre a antropologia social e a biologia da conservação. As relações entre indivíduo e sociedade, comportamentos individuais (específicos) e padrões culturais (genéricos) atravessa, de certa forma, todo o pensamento antropológico. Na primeira metade do século XX, esses foram temas caros à escola norte-americana de cultura e personalidade, por exemplo, na qual a questão de como produzir generalizações a partir do comportamento dos indivíduos aparecia como fundamental (Sapir, 2012). Lévi-Strauss (2003), em um texto muito conhecido sobre a obra de Marcel Mauss, chama também atenção para a originalidade da temática, que se traduz em um debate histórico entre psicologia e antropologia. Uma das críticas à antropologia funcionalista britânica, além disso, é a ideia de que o comportamento individual surge muitas vezes como a aplicação mecânica de um programa preestabelecido, um programa que corresponderia às regras e normas impostas pela sociedade, ao código penal, às leis.

Discutindo a noção da “vida”, Tim Ingold faz uma crítica de dupla face aos paradigmas desta última vertente da antropologia, por um lado, e aos paradigmas da etologia (estudo do comportamento animal), de outro. Neste último caso, o programa já definido de antemão corresponderia ao etograma particular de cada espécie, aos genes ou àquilo que é predeterminado por eles; os exemplares individuais de uma espécie seriam tratados como manifestações desses padrões (Ingold, 2015). O problema comum entre as disciplinas, nesse caso, é a passagem do comportamento individual ao coletivo, ou seja, o velho problema daquilo que se pode dizer sobre os coletivos a partir de pesquisas feitas com indivíduos particulares.

Assim como no caso das abordagens antropológicas, os estudos científicos também não são homogêneos. A produção de conhecimento acerca do comportamento animal envolve a articulação entre múltiplos autores, por vezes controversos. Vagando pelos campos em busca de caça, as onças monitoradas em estudos científicos de campo produzem inscrições, coordenadas que vão se acumulando em mapas. As localizações e seus respectivos horários podem ser visualizados pelos pesquisadores na tela de seus computadores, na forma de séries de pontos de cores diferentes espalhados por fotos de satélite, acompanhados de suas respectivas localizações em GPS. A superposição

dos pontos no espaço cria o que os biólogos chamam de “aglomerados”, e a informação dos respectivos horários desses registros revelam possíveis encontros ou o compartilhamento das mesmas presas pelos indivíduos de onça monitorados.

Há diversos estudos com onças-pintadas realizados especificamente na região sul do Pantanal, onde o corpo de questões e dados acumulados sobre a espécie remonta ao início dos anos 1980 (Azevedo; Murray, 2007; Cavalcanti et al., 2010; Crawshaw; Quigley, 1984; Silveira, 2004; entre outros). O trabalho de Sandra Cavalcanti é particularmente interessante e desafiador nesse campo. Pioneira na utilização de tecnologia GPS incorporada às coleiras de rádio, a pesquisa dela colocou em questão uma série de mitos, modelos e conceitos que até então eram tidos como fatos consumados a respeito do comportamento natural dos felinos (Cavalcanti et al., 2010). Os paradigmas começaram a cair por terra com o uso de uma nova tecnologia e uma abertura para novas questões. Os dados que apresento a seguir provêm principalmente de uma conversa com a pesquisadora que tive no final de 2007, na cidade de Miranda (MS), na qual ela me apresentou uma parte do material de sua pesquisa que na ocasião estava preparando para ser publicada.

Um rótulo longamente usado em relação às onças que foi questionado pela pesquisadora era o do “animal-problema”. Para questionar a validade dessa categoria, ela citou o exemplo de um velho macho de onça-pintada monitorado em seu estudo, apelidado de “Vovô”. Ele seria, a princípio, o protótipo do animal que tende a ser responsabilizado pelos ataques ao gado: previamente ferido por caçadores, quando foi capturado para a colocação da coleira tinha apenas dois dentes caninos (só um de cada lado) e os restantes estavam já bastante desgastados. Vovô, no entanto, não fazia nada daquilo que seria esperado dele; era uma onça que se alimentava de porcos-do-mato e outras presas silvestres e muito raramente atacava o rebanho da fazenda. Enquanto isso, animais jovens e saudáveis utilizavam o gado como presa principal.

Ao analisar localizações simultâneas entre diferentes onças, no mesmo dia e na mesma hora, o estudo de Cavalcanti revelou, além disso, outros fatos que diferiam do que seria esperado. Primeiro, ela constatou que não havia muita diferença nas distâncias estabelecidas entre machos e fêmeas e naquelas entre machos apenas; havia machos andando perto e convivendo uns com os outros, o que era inesperado. Seus dados mostraram ainda que os machos e

fêmeas não tinham uma época própria de acasalamento, eles se encontravam o ano inteiro. A respeito da socialidade das onças, a pesquisadora teceu a partir daí algumas considerações citando um artigo clássico sobre o gato doméstico (Leyhausen, 1979) que relativiza a oposição entre o comportamento “solitário” e o comportamento gregário, ou “social” dos felinos. Animais considerados solitários podem ter (é o que as onças monitoradas pela pesquisadora sugeriam) muito mais interações sociais do que se pensa.

Considerava-se até então, a respeito das onças, que dentro do território de um macho havia o território de duas ou três fêmeas, mas que os machos em si não sobrepunham os territórios. Pois o que a pesquisa permitiu a Cavalcanti mostrar foi justamente o contrário: na verdade, quem tinha territórios definidos eram justamente as fêmeas; os machos andavam mais, circulando por esses territórios. Colocava-se em xeque, com isso, a descrição da ocupação do território baseada na ideia do macho dominante, uma ideia tendenciosamente androcêntrica estabelecida por uma longa linhagem de pesquisadores do sexo masculino, e que teve muitas vezes como modelos estudos realizados com outras espécies de felinos, em particular os tigres na Índia.

As onças não só se tornam mais sociáveis, mas a sociedade delas passou a poder ser lida a partir do uso do território pelas fêmeas e não pelos machos. Usando como referência aqui uma expressão de Bruno Latour,¹⁰ podemos dizer que Cavalcanti deu às onças a oportunidade de se comportarem de maneira diferente do que se esperava delas. A partir do trabalho da pesquisadora, com a introdução de um novo instrumento de pesquisa e a formulação de questões originais, as ações e comportamentos das onças puderam ser interpretados de novas formas. É um exemplo de como a inclusão de novos mediadores entre aquilo que as onças fazem na natureza e aquilo que podemos dizer sobre elas significa um acréscimo na densidade da descrição.

As interpretações biológicas nas quais os agentes animais são tomados como seres que reproduzem um programa preestabelecido geneticamente, ou no máximo restrito a uma forma herdada mecanicamente de geração para geração, exclui os processos de aprendizado, improviso ou mesmo a própria dinâmica adaptativa em ato. O movimento é similar àquele que, em

¹⁰ Latour (2000) se refere a uma pesquisa baseada no comportamento de ovelhas conduzida por Thelma Rowell, uma primatóloga, afirmando que ela foi capaz de dar às ovelhas a possibilidade de estabelecerem relações sociais.

antropologia, se traduz na busca de um tipo geral, do indivíduo que pertence à determinada sociedade, que é o representante individual de uma cultura, ou de uma sociedade, sendo esta uma totalidade cujo funcionamento o antropólogo pretende descrever.

Como vimos, a excepcionalidade individual pode produzir também novos conhecimentos. Entre os comportamentos observados pelos pesquisadores do projeto que acompanhei, resta, finalmente, um último caso a ser analisado. Trata-se de um evento que diz respeito ao uso de armadilhas na captura de onças. Essas armadilhas eram construídas com grades de ferro formando grandes caixas retangulares, cuja entrada contava com um dispositivo de alçapão acionado de dentro. No fundo delas, um cercado frágil de arame mantinha preso como isca um filhote de porco vivo. Distribuídas em áreas frequentadas por onças, em capões de mata ou beira de rio, essas armadilhas eram visitadas diariamente pelos mateiros e biólogos do projeto para alimentar o porquinho durante o período de capturas. Apesar de todo esse esforço, no caso do projeto da São Domingos, nenhuma onça foi capturada com esse método.

O método tinha funcionado anteriormente, porém, em outra fazenda que havia sediado um projeto semelhante, coordenado pela mesma equipe. Localizada a cerca de 80 quilômetros de distância, ao sul, a fazenda Miranda conjugava criação de gado e atividades de ecoturismo. Quando visitei a propriedade pela primeira vez, em março de 2006, o monitoramento das onças que usavam coleiras de radiotelemetria, além de ainda fornecer dados para a pesquisa, tinha se convertido em uma atividade de turismo científico. As capturas, nesse caso, tinham ocorrido alguns anos antes, entre 2003 e 2004.

Naquele período, aconteceu que uma determinada onça, chamada “Elisa” pelos pesquisadores, começou a cair repetidamente na mesma armadilha, fato que intrigou a equipe.¹¹ As capturas com armadilhas eram raras (o uso de cães se mostrava muito mais eficaz), e esse comportamento inesperado não se repetiria com nenhuma outra onça monitorada pelo projeto. O que se pretendia na ocasião era a captura de um novo animal para a obtenção de amostras – sangue, pelos, medidas –, além da colocação de uma coleira de rádio, de

¹¹ O evento me foi narrado algumas vezes pelos biólogos que trabalhavam no projeto. Fazia parte também das apresentações que eles faziam para turistas, fazendeiros e ecologistas, contado como uma anedota de campo.

preferência com o mínimo de interferência possível no comportamento natural das onças. Diante da insistência de Elisa em ser capturada (ela havia caído cinco vezes na mesma armadilha), os pesquisadores foram obrigados a transferir a armadilha para uma nova área.

O caso pode ser entendido como mais uma brecha no sistema, algo que foge do padrão ou que não se encaixa naquilo que é esperado. Ele revela algo sobre as onças e sobre a própria experiência mesmo que não se traduza em fatos científicos. Os elementos da pesquisa implicam uma intervenção no comportamento natural de um animal selvagem, mas pressupõem que a experiência não se repita, que o dispositivo iniba a repetição. A onça Elisa, na época, estava criando filhotes pequenos, o que foi a justificativa encontrada para o fato de ela ter identificado nos porcos aprisionados dentro da armadilha uma fonte de alimento, mesmo sendo capturada e tendo passado pelo processo de anestesia e manipulação dos biólogos. Ela aprendeu alguma coisa com o problema que encontrou diante de si, e entrou em um processo que pode ser tomado como uma forma de “domesticação”, ou um “amansar”, talvez; mas o que aprendeu não era aquilo que se esperava dela. O dispositivo de captura acionado repetidamente e o comportamento inusitado podem ser lidos a partir do que Vinciane Despret (2004) chamou de práticas de “antropo-zoo-gênese”. Isto é, podemos pensar o que está em jogo nesse caso não apenas a partir dos pressupostos que o próprio experimento coloca, mas sim como um dispositivo relacional, um processo de mão dupla no qual humanos e animais são, de alguma forma, *domesticados* entre si, no sentido de que se adaptam uns aos comportamentos dos outros e se coinfluenciam. Para os biólogos, esta era talvez apenas mais uma anedota de campo, sem grande rendimento para a pesquisa: a história de um percalço para os procedimentos submetidos ao método científico. Contudo, se deslocarmos um pouco o entendimento do que a história coloca em questão, vemos que a experiência revela aspectos da adaptabilidade e da capacidade de improviso das onças que não são contemplados pelos resultados esperados ou pelos protocolos da pesquisa.

Revela também, nesse sentido, o processo de codomesticação a que estão submetidos aqueles que estão envolvidos em relações multiespécies, tanto os animais quanto os pesquisadores quando precisam aprender e se adaptar aos instrumentos e procedimentos de estudo de campo. O caso da onça Elisa é mais um exemplo da individualidade que se manifesta no comportamento

das onças. Ele tem relação com todos os outros exemplos de comportamentos anômalos e capacidades singulares que estamos perseguindo aqui, e pode nos remeter ainda, nesse sentido, à história da onça sem dedo com a qual comecei este artigo. Naquele caso, o caçador desiste da perseguição quando percebe no comportamento anômalo do animal sinais de uma sobrenatureza ameaçadora. No caso de Elisa, há também um comportamento inesperado que leva a uma desistência, mas dessa vez é a insistência da onça em cair na armadilha que obriga o pesquisador a mudar de estratégia, vendo-se obrigado a desmontar seu aparato de captura.

4

O desafio de se colocar em simetria diferentes modos de conhecimento, ou saberes, a meu ver não significa buscar um denominador comum entre eles, mas sim um regime de composição. Termos como “anedótico”, “tradicional”, ou mesmo o prefixo “etno”, funcionam muitas vezes, tanto na literatura antropológica quanto na biológica, como marcadores negativos para aquilo justamente que é “não científico”, ou que está do lado de fora da esfera da ciência propriamente dita. A aspiração ao universal talvez seja a marca específica de um tipo de conhecimento que, se por um lado envolve a pretensão legítima de afirmar coisas sobre o mundo, por outro tende a produzir uma máquina de exclusão daquilo que não se submete a determinados meios de produção de conhecimento.

Na relação entre o biólogo, que coordena os diversos aspectos de sua pesquisa, o caçador, cuja prática é entender o ambiente e encontrar o caminho, e os cachorros, que são capazes de seguir os rastros, o conhecimento não está de um lado ou de outro, mas antes na constituição de alianças. A distribuição de tarefas entre eles precisa aliar a leitura de dados e a produção de coordenadas à exploração do território. A junção das experiências práticas e modos de conhecimento envolvidos é que faz a experiência de campo funcionar, ou seja, é a cooperação entre os diferentes atores que produz o acontecimento, ou, nesse caso, a captura.

Procurei refletir neste artigo sobre uma forma de *ecologia compartilhada* capaz de incorporar aspectos de saberes científicos e saberes locais. Trata-se de uma tentativa de falar do entrelaçamento produzido pelos conflitos ontológicos e encontros pragmáticos que surgem entre pantaneiros

(vaqueiros e caçadores) e cientistas (biólogos e ecologistas). O termo refere-se também à diversidade dos mundos disputados entre os atores humanos e não humanos nas suas múltiplas relações. Nos resultados do trabalho científico, buscam-se padrões capazes de sustentar hipóteses através de dados mensuráveis e estatísticos. As idiossincrasias individuais, os temperamentos, os comportamentos diferenciadores podem ser considerados exceções às regras, ou podem produzir novas questões, como no caso do estudo de Sandra Cavalcanti citado acima.

A socialidade e as agências individuais das onças se manifestam, nas redes multiespécies que procurei esboçar, articuladas com os modos de vida de cães, bois e seres humanos. Cada um dos atores parece possuir, nesse caso, um lado domesticado e um lado selvagem, ou um lado “brabo” e um lado “manso”. Cientistas e caçadores tradicionais, onças de coleira, cães de apartamento e cães de caça, estão todos submetidos seja a processos de domesticação, seja a devires selvagens. A ideia de uma *ecologia compartilhada* tem como princípio uma recusa aos procedimentos de homogeneização e de redução. Penso que o trabalho de campo, em todos os sentidos que ele tem nesse caso, é propício para isso. O campo é o lugar da mistura, do encontro. Não só do encontro entre culturas diferentes, ou ontologias diferenciadoras, mas também lugar onde onças, gado, cães e outros animais são muito mais do que somente objetos de conhecimento.

As redes articuladas pela conservação da onça envolvem os vaqueiros e caçadores e suas histórias, assim como abarcam os sentidos dos cães e as respostas que as próprias onças propõem à experiência da qual fazem parte. Isso pode significar uma ampliação do escopo das perguntas feitas a respeito desse tipo de experimento. Ao nos afastarmos do senso comum, vemos que tanto as práticas de conhecimento *científicas* como aquelas que chamamos de *tradicionais* são processuais, e não estáticas. A ideia de um conhecimento científico puro, apartado da sociedade e da política, é tão absurda quanto aquela de um conhecimento tradicional a-histórico, preservado imutável em um formato predeterminado. O contraste que se apresenta não é, então, propriamente entre saberes científicos e tradicionais, ou entre animais domésticos e selvagens, mas antes entre, de um lado, os sistemas estáticos, previsíveis e deterministas, gerados pela reificação tanto da ciência quanto da tradição, e, de outro, os sistemas abertos, dinâmicos e criativos das redes e das interações multiespécies.

Referências

ALMEIDA, M. W. B. de. Caipora e outros conflitos ontológicos. *R@U: Revista de Antropologia da UFSCar*, São Carlos, v. 5, n. 1, p.7-28, jan./jun. 2013.

AZEVEDO, F. C. C.; MURRAY, D. L. Evaluation of potencial factors predisposing livestock to predation by jaguars. *The Journal of Wildlife Management*, Washington, v. 71, n. 7, p. 2379-2386, 2007.

BANDUCCI JR., A. *Sociedade e natureza no pensamento pantaneiro: representação de mundo e o sobrenatural entre os peões das fazendas de gado na “Nhecolândia”* (Corumbá/MS). 1996. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.

CAVALCANTI, S. M. C. et al. Jaguars, livestock, and people in Brazil: realities and perceptions behind the conflict. In: MACDONALD, D; LOVERIDGE, A. (Ed.). *The biology and conservation of wild felids*. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 383-402. Disponível em: <http://digitalcommons.unl.edu/icwdm_usdanwrc/918>. Acesso em: 25 mar. 2015.

CRAWSHAW, P. G.; QUIGLEY, H. B. *Estudos bioecológicos do Pantanal: relatório final: parte I: a ecologia do jaguar ou onça pintada no Pantanal*. Brasília: Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal, 1984.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. 1730 – Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible. In: DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mille plateaux: capitalisme et schizophrénie*. Paris: Minuit, 1980. p. 284-380.

DESPRET, V. The body we care for: figures of anthropo-zoo-genesis. *Body & Society*, London, v. 10, n. 2-3, p. 111-134, 2004

DOUGLAS, M. *Pureza e perigo*. Lisboa: Edições 70, 1991.

FURTADO, M. M. et al. Studying jaguars in the wild: past experiences and future perspectives. *Cat News*, Special Issue 4 – The Jaguar In Brasil, Bern, p. 41-47, 2008.

INGOLD, T. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes, 2015.

LATOUR, B. A well-articulated primatology: reflections of a fellow-traveller. In: STRUM, S. C.; FEDIGAN, L. M. (Ed.). *Primate encounters*. Chicago: University of Chicago Press, 2000. p. 358-381.

LAW, J. Actor network theory and material semiotics. In: TURNER, B. S. (Ed.). *The New Blackwell Companion to social theory*. 3rd ed. Oxford: Blackwell, 2009. p. 141-158.

LÉVI-STRAUSS, C. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: LÉVI-STRAUSS, C. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. p. 11-45.

LEYHAUSEN, P. *Cat behaviour*. New York: Garland STPM, 1979.

MARVIN, G. Unspeakability, inedibility, and the structures of pursuit in the english foxhunt. In: ROTHFELS, N. (Ed.). *Representing animals*. Bloomington: Indiana University Press, 2002. p. 139-158.

SAPIR, E. Cultura: autêntica e espúria. *Sociologia & Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, p. 35-60, 2012.

SILVEIRA, L. *Ecologia comparada e conservação da onça-pintada (panthera onca) e onça-parda (puma concolor), no cerrado e pantanal*. 2004. Tese (Doutorado em Biologia Animal)–Universidade de Brasília, Brasília, 2004.

SÜSSEKIND, F. A onça-pintada e o gado branco. *Anuário Antropológico*, Brasília, n. 2, p. 111-134, 2012.

SÜSSEKIND, F. *O rastro da onça: relações entre humanos e animais no Pantanal*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2014.

Recebido em: 27/05/2016

Aprovado em: 06/02/2017

JAVALIS NO PAMPA: INVASÕES BIOLÓGICAS, ABIGEATO E TRANSFORMAÇÕES DA PAISAGEM NA FRONTEIRA BRASILEIRO-URUGUAIA

Caetano Sordi*

Universidade de Caxias do Sul – Brasil

Bernardo Lewgoy**

Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Brasil

Resumo: Neste artigo, discutimos algumas reações sociais e simbólicas ao processo de invasão biológica conduzido por suínos ferais da espécie *Sus scrofa* (javali e seus híbridos com porcos domésticos) na região de fronteira brasileiro-uruguaia desde um ponto de vista etnográfico. A partir das conexões estabelecidas pelos agentes locais entre o javali e outros entes da paisagem pampiana, como o ladrão de gado, o eucalipto australiano e a gramínea africana conhecida como capim-annoni (*Eragrostis plana* Nees), sugerimos que o suíno feral e sua agência são metonímicos de processos socioambientais mais amplos, ligados às transformações que a paisagem pampiana vem sofrendo nas últimas décadas. Nesse sentido, defendemos que a espécie invasora manifesta tensões mais amplas, concernentes às relações de propriedade e trabalho no meio rural, assim como se constitui como índice mais recente da lenta decadência de um modo de vida bastante específico: a pecuária extensiva sobre campos nativos, antigo pilar da ruralidade gaúcha.

Palavras-chave: invasão biológica, javali, Pampa, pecuária.

Abstract: In this article, we discuss some symbolic and social reactions to a biological invasion process carried by feral pigs of the species *Sus scrofa* (European wild boars and its hybrids with domestic pigs) in the Brazilian-Uruguayan border from an anthropological point of view. Based on connections established by local agents

* Contato: caetano.sordi@gmail.com

** Contato: mlewgoy.bernardo@gmail.com

between boars and other entities of the landscape such as cattle rustlers, Australian eucalyptus and the South-African lovegrass (Eragrostis plana Nees), we suggest that feral pigs and their agencies are metonymic for broader socio-environmental tensions, which are in turn linked to the deep transformations the pampean landscape has undergone in the last decades. In this sense, we argue that the invasive species manifests broader tensions concerning labour relations and landownership, as well as it stands as the most recent manifestation of the slow decadence of extensive ranching on natural grasslands, formerly the very core of Southern Brazilian rurality.

Keywords: *biological invasion, Pampa, ranching, wild boar.*

Em 24 de maio de 2014, doze ativistas da causa animal e um punhado de curiosos se reuniam em frente à sede do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama) em Porto Alegre, capital do estado do Rio Grande do Sul. Vestidos de preto, os manifestantes protestavam contra uma Instrução Normativa (IN) emitida pelo órgão ambiental pouco mais de um ano antes, em 31 de janeiro de 2013, que havia liberado a captura e o abate de javalis asselvajados europeus (*Sus scrofa*) e seus cruzamentos com porcos domésticos, também conhecidos “javaporcos”, em todo o país, por tempo indeterminado.

Convocado pelas redes sociais *online*, o protesto se vinculava a atos simultâneos em outras cidades do país, sob o mote “#Ocupalbama”. Nos cartazes empunhados pelos manifestantes, liam-se frases de efeito e palavras de ordem como “Ibama: não mate, solucione”; “luto”; e “quanto vale a vida de um inocente”. De modo geral, os manifestantes exortavam o órgão a cumprir a Declaração Universal dos Direitos dos Animais das Nações Unidas de 1978, segundo a qual, “todos os animais têm o mesmo direito à vida”.

De acordo com uma das manifestantes, bióloga de formação e ativista pelo veganismo, o protesto tinha como foco impedir o que classificara como “massacre estatal de javalis patrocinado pelo Ibama”. A seu juízo, a liberação dos abates representava uma capitulação das autoridades ambientais frente às pressões do agronegócio e da indústria de armas, ambos interessados na promoção da caça ao animal. O ápice do protesto se deu quando os manifestantes, em tom solene, representaram uma espécie de velório do javali, sendo o mesmo representado por um porquinho de pelúcia disposto no centro de um

círculo composto por velas. Logo em seguida, foi a vez de os próprios ativistas se deitarem no chão, colocando-se a si próprios na posição de cadáveres a serem velados.

Como antropólogos das relações entre humanos e animais, era difícil deixar de notar o profundo contraste entre essa situação e aquela vivida por um de nós alguns dias antes na Câmara de Vereadores de Santana do Livramento, cidade fronteiriça com o Uruguai localizada a 492 quilômetros de distância de Porto Alegre. Durante uma audiência pública organizada pelo legislativo municipal para tratar da “praga do javali”, produtores de toda a região, também conhecida como Campanha gaúcha, revezavam-se no microfone para contabilizar as graves perdas produzidas pelos javalis e suas cruzas, a quem acusavam de pisotear e destruir lavouras, assorear córregos, devorar ovos da avifauna nativa, como a ema e o quero-quero, entre outras desgraças. A principal queixa contra os suínos ferais, no entanto, provinha dos ovinocultores, que atribuíam ao *Sus scrofa* um imoderado apetite por cordeiros recém-nascidos.

Nessa esteira, um criador da zona conhecida como Serra do Caverá, localizada na divisa entre Santana do Livramento e Rosário do Sul, relatou ter perdido 1800 cordeiros “na boca dos javalis” no curto espaço de apenas dois anos, ao passo que outro pecuarista, sediado em região mais próxima à linha fronteiriça, defendeu que o suíno feral ameaçava não somente a subsistência dos produtores locais, mas a própria sobrevivência da “cultura gaúcha” em um dos seus redutos geográficos mais emblemáticos. O presidente do sindicato rural, também criador de ovelhas, classificara a situação como “gravíssima”, e cobrava providências dos órgãos ambientais e de segurança pública. À esquerda, um vereador do Partido dos Trabalhadores (PT) ressaltou que, se nada fosse feito, os javalis ainda iriam comer “todas as ovelhas de Santana do Livramento”. À direita, um parlamentar do Partido Progressista (PP) asseverou que os javalis logo começariam a “entrar na cidade” e atacar vidas humanas. Em um discurso ácido, o presidente da Câmara acusou o Ibama de ser demasiado leniente com o problema, já que apenas em 2013 fora emitida a autorização definitiva para a captura e o abate da espécie invasora.

Apesar de pequenos desentendimentos verificados aqui e ali entre os diversos grupos presentes, todos pareciam convergir quanto à necessidade de controlar a proliferação dos porcos ferais o mais rápido possível, fosse por razões econômicas (supressão de reses e ameaça de bancarrota das propriedades rurais), sanitárias (dado o *status* zoonótico desconhecido dos javalis),

ambientais (pelos danos causados pelos suínos ferais à fauna e à flora do bioma pampa) ou de segurança pública (dada a necessidade de se regular o uso de armas em expedições de caça). Para o representante do Clube de Tiro local, não havia outro jeito de vencer a “guerra” contra o javali se não “desburocratizando” o registro de armas junto ao Exército, o que, no longo prazo, implicaria até mesmo uma flexibilização do Estatuto do Desarmamento, promulgado em 2003.

Diversamente do que observaríamos em Porto Alegre alguns dias depois, em nenhum momento dessa audiência pública os javalis foram colocados na posição de vítimas da violência e do desejo de sangue humanos. Ao contrário, vigorava entre os presentes uma atmosfera de unanimidade quanto ao papel de algoz representado pelo suíno asselvajado, cuja presença ameaçadora se fazia sentir a partir da exibição de um troféu de caça bem no centro do plenário: nada mais, nada menos, que uma enorme cabeça empalhada de javali macho, com suas ameaçadoras presas expostas e eriçadas pelos cervicais a corroborar materialmente as alegações de predação trazidas pelos ovinocultores. Nada mais distante, portanto, do pequeno porquinho de pelúcia trazido pelos militantes animalistas como representação do animal em seu velório simbólico.

Evocamos esse exemplo de duas posições contrastantes sobre um mesmo animal para ilustrar alguns tópicos que gostaríamos de discutir naquilo que se segue. Em termos científicos, o processo conduzido por javalis europeus e seus híbridos no Pampa brasileiro-uruguaio é um caso clássico do que biólogos e ecólogos chamariam de um processo de “invasão biológica”, que, por sua vez, ocorre quando “indivíduos de uma espécie não nativa a uma região chegam a ela com assistência humana e estabelecem uma população duradoura” (Simberloff, 2013, p. 2, tradução nossa). Ainda de acordo com a abordagem científica mais aceita, se essa população consegue se proliferar e passa a exercer impactos negativos sobre o ambiente receptor (p. ex., tomando o nicho ecológico de espécies nativas similares, ou alterando o ciclo de nutrientes dentro de um ecossistema particular), a espécie é então classificada como “espécie exótica invasora” (doravante, EEI).

Com efeito, o *Sus scrofa*, em suas mais variadas linhagens e cruzamentos, é considerado um dos vertebrados com maior potencial invasor do mundo, o que se explica por grande capacidade de adaptação ambiental, sua dieta onívora e sua alta prolificidade (Barrios-García; Ballari, 2012). Bem

por isso, o animal figura na lista das “100 piores espécies invasoras do mundo” (Lowe et al., 2004), espécie de catálogo produzido e periodicamente atualizado pelo Invasive Species Specialist Group (ISSG), consórcio de especialistas no problema vinculado à União Internacional para a Conservação da Natureza (UICN).

A UICN identifica as EEIs como a segunda maior ameaça a biodiversidade global, perdendo apenas para a supressão antropogênica de habitats naturais (Simberloff, 2011, 2013). Por esse motivo, a Convenção da Diversidade Biológica (CDB), assinada durante a Cúpula da Terra de 1992, no Rio de Janeiro, obriga seus países membros a “impedir que se introduzam, controlar ou erradicar espécies exóticas que ameacem os ecossistemas, habitats ou espécies” (Brasil, 2000, p. 12).

Desde lá, instrumentos e protocolos globais, como a supracitada lista das “100 piores espécies exóticas invasoras do mundo” (Lowe et al., 2004), têm auxiliado governos e agentes locais a promoverem políticas nacionais de controle e erradicação de espécies invasoras. No caso brasileiro, o decreto 2.519 de 16 de março de 1998, que regulamenta a CDB no país, recomenda o enfrentamento dos casos de invasão biológica a partir do princípio de precaução, segundo o qual “a falta de certeza científica não deve ser usada como justificativa para prorrogar ou deixar de implementar ações de erradicação, contenção ou controle” (Oliveira; Pereira 2010, p. 175).

Em 2006, o Ministério do Meio Ambiente instituiu uma Câmara Técnica Permanente sobre EEIs, resultado de esforços interinstitucionais que vinham sendo conduzidos pelo órgão desde 2001. O principal produto dessa Câmara Técnica foi a “Estratégia Nacional para EEIs”, aprovada pela resolução n. 5 de 21 de outubro de 2009 da Comissão Nacional da Biodiversidade (Conabio). Mesmo assim, Oliveira e Machado (2009, p. 378-379) identificam uma “dispersão dos instrumentos legais e normativos aplicados à matéria”, marcada “pela sobreposição espacial da atuação de várias instituições de fiscalização”. Longe de ser uma particularidade brasileira, essa dispersão se repete em muitos países do mundo, dado o paradoxo envolvido na regulação de seres que ignoram as fronteiras e limites estabelecidos pela sociedade humana (Bevilaqua, 2013).

Todavia, não obstante o crescente apelo do tema nas esferas leiga e científica, a assim chamada “biologia das invasões” tem sido alvo de inúmeras críticas em tempos recentes, assim como as políticas públicas desenhadas a

partir de seus princípios. Essas críticas partem não apenas de movimentos como os anteriormente descritos, de corte animalista e contrários à autorização da caça de animais exóticos, mas também de acadêmicos, pesquisadores e divulgadores científicos vinculados tanto às ciências sociais e humanas quanto às próprias ciências biológicas.

No campo das ciências sociais, a crítica à biologia das invasões enfatiza a relatividade de conceitos como “nativo” e “exótico”. Nesse sentido, muitos autores argumentam haver uma continuidade perturbadora entre as reações sociais às EEIs, de um lado, e determinados discursos racistas e xenófobos de outro (Sagoff, 2011; Subramaniam, 2001; Tsing, 1995; Woods; Moriarty, 2001). Já nas ciências biológicas, as críticas do conceito de EEI têm defendido a necessidade uma abordagem mais “neutra” sobre o assunto (Colautti; Mc Isaac, 2004), de modo a salvaguardar sua objetividade científica. Segundo Larson (2005), esse esforço passaria pela a eliminação de metáforas militares e territoriais que, inevitavelmente, impregnam o discurso da invasão biológica, seja na literatura acadêmica, seja perante o público em geral. Outros autores, como Davis (2011) e Pearce (2015), questionam a própria dimensão do impacto negativo causado pelas introduções biológicas a nível global, contrapondo-se ao tom alarmista adotado por biólogos das invasões mais ortodoxos como Daniel Simberloff (2011, 2013).

Já Lidström et al. (2015) argumentam que o excessivo foco sobre a agência deletéria de algumas espécies acaba por reduzir articulações socioambientais complexas a um binarismo contraproducente e simplista, do tipo “nativo, bom / exótico, mau”. Em contrapartida, esses autores defendem uma abordagem integrativa sobre o fenômeno das invasões biológicas, rastreando as condições que proporcionaram a expansão das EEIs em questão e os demais processos de alteração do meio ambiente e da paisagem a que esses fenômenos estão articulados.

Nessa linha, argumentaremos neste artigo que, mais do que *metáforas* para tipos humanos indesejados, as reações sociais suscitadas pelos javalis e javaporcos na fronteira brasileiro-uruguaia são, na verdade, *metonímicas* de tensões socioambientais que transcendem o processo de invasão biológica protagonizado pela espécie. Para isso, é preciso recordar a diferença entre metáfora e metonímia, de fundamental importância para nosso argumento: enquanto na primeira se estabelece uma *homologia* ou *analogia* entre os termos significantes, na segunda, a função significante se baseia em uma relação de

contiguidade ou *pertencimento* entre os termos, que normalmente se dá entre parte e todo, mas que também pode se dar entre causa e efeito, continente e conteúdo, etc.¹

De fato, o par conceitual metáfora/metonímia possui longo histórico em antropologia, tendo servido, no estruturalismo, para se discutir questões de natureza teórica como a relação entre totemismo e sacrifício, continuidade e descontinuidade, mito e ritual (Lévi-Strauss, 1989; Viveiros de Castro, 2015, p. 162-170). Aqui, por ora, evocamos o conceito de metonímia à maneira mais simplificada de Charis Thompson (2002) em “When elephants stand for competing philosophies of nature”, artigo em que essa autora analisa como diferentes disputas-chave em ciência, epistemologia, governança e justiça distributiva ressoavam e se manifestavam no manejo de elefantes no Parque Nacional de Amboseli, Quênia. Para Thompson, as controvérsias observadas em campo *sobre* os elefantes eram metonímicas dessas disputas-chave *para além* dos elefantes, já que as atualizavam e as concretizavam desde uma determinada forma.

Cremos que algo similar pode ser dito sobre o javali: em sua emergência como problema ambiental no sul do Brasil, disputas-chave e tensões constituintes de diversos campos da vida social vêm à tona, assim como seu manejo como EEI manifesta diferentes modos de engajamento (Ingold, 2000) com o ambiente e os animais. Primeiramente, apresentaremos um breve recorrido da história ambiental do bioma Pampa desde o ponto de vista das diversas introduções biológicas que o consolidaram da maneira com que o conhecemos hoje. Nesse sentido, argumentaremos que o javali não adentra e produz efeitos negativos um ecossistema “nativo” prístino e intocável, mas sim em um ambiente marcado por sucessivos projetos de domesticação da paisagem e aproveitamento socioeconômico de seu potencial produtivo. Em seguida, discutiremos as analogias traçadas pelos próprios interlocutores da

¹ Segundo o *Dicionário filosófico* de André Comte-Sponville (2003, p. 187) a metáfora “é uma figura de estilo. É uma comparação implícita que faz utilizar uma palavra no lugar da outra, em razão de certas analogias ou semelhanças entre os objetos comparados.” Já na metonímia, “uma palavra é utilizada no lugar do outra, não em virtude de uma comparação implícita, mas em razão de uma relação, mais ou menos necessária e constante, de vizinhança ou interdependência: por exemplo, quando o efeito é designado por sua causa, ou vice-versa (‘a pálida morte misturava os sombrios batalhões’), o conteúdo pelo continente (‘a rua ensurdecadora em torno de mim urrava’), o todo pela parte (se a relação for puramente quantitativa, do menos ao mais ou do mais ao menos, trata-se então de uma sinédoque: ‘trinta velas, no Cid, para designar trinta naus’)” (Comte-Sponville, 2003, p. 389).

pesquisa entre o javali e outras EEs cuja expansão ameaça a reprodução de seu modo de vida, mormente a gramínea africana conhecida como capim-annoni (*Eragrostis plana* Nees) e os monocultivos florestais de pínus (*Pinus sp.*) e eucaliptos (*Eucalyptus sp.*).

Por fim, examinaremos como a animalidade do javali – isto é, sua constituição como “força vívida, móvel, imprevisível e dotada de finalidade” (Lestel, 2011, p. 41) – estabelece uma diferença crucial no modo com que esse processo de invasão biológica é pensado e encarado pelos interlocutores, em contraste com a ameaça representada pelas EEs vegetais supracitadas. Nessa esteira, procuraremos demonstrar que, além de metonímico das transformações ambientais representadas também pelo capim-annoni e pelos monocultivos florestais, o *Sus scrofa* é sintomático da territorialização da Campanha gaúcha como fronteira política e pastoril, dadas as analogias estabelecidas entre predação suína e furto de gado, ou abigeato.

Um ambiente em constante mutação

O Pampa é um bioma campestre, temperado e subtropical, que cobre mais de 750.000 km² de área no sudeste da América do Sul. Suas planícies férteis e onduladas compreendem as províncias mais orientais da Argentina, a chamada “Metade Sul” do Rio Grande do Sul e a República Oriental do Uruguai – esta última, em toda sua integridade. Apesar da sua localização estratégica em torno do estuário platino, sua ocupação pelos poderes coloniais ibéricos foi mais lenta, tardia e demograficamente mais esparsa que em outras regiões. A cultura do gado se estabeleceu na região entre os séculos XVI e XVII por intermédio dos jesuítas espanhóis, cujas “vacarias” – extensos criatórios naturais de bovinos, equinos e muares – serviam de reservatório alimentar para suas reduções indígenas.

Com o colapso da experiência missioneira, por volta do século XVIII, o gado se feralizou e dispersou-se pelo território do atual Rio Grande do Sul, virando objeto de cobiça para os colonizadores de ambas as margens do Rio da Prata. Nesse período, o gado era mais caçado do que propriamente criado, no que também incidiu a aquisição de habilidades pastoris e equestres por parte das populações indígenas da região platina (Farinatti, 2007; Pesavento, 1994). O estabelecimento de uma economia de tipo pecuário propriamente dito – isto é, onde impera o acesso dividido à terra e aos animais (Ingold, 1980) –

desenvolveu-se quase um século depois, concomitantemente às violentas guerras de definição fronteiriça travadas entre as coroas portuguesa e espanhola e suas nações sucedâneas, entre o final do século XVIII e meados do XIX.

Como colocam Baretta e Markoff (1978, p. 593, tradução nossa), essa dinâmica de apropriação pecuária do ambiente pampiano, calcada na grande propriedade e no pastoreio extensivo, engendrou um contexto social em que “a violência e a negociação política estavam no centro da vida social e econômica”, e onde habilidades pastoris possuíam “imediate aplicação no domínio da guerra pré-moderna” (Baretta; Markoff, 1978, p. 604, tradução nossa). Ecologicamente, a introdução de animais de rebanho eurásianos alterou profundamente a paisagem do Pampa, de modo que Crosby (2011) o considera um exemplo paradigmático do “imperialismo ecológico” europeu.

Durante boa parte da sua história ambiental, o Pampa foi considerado pelas elites dos seus países como uma paisagem pobre, cuja imensidão e monotonia produziram modos de sociabilidade bárbara e incivilizada. Certa literatura oitocentista argentina e uruguaia atribuía esse barbarismo da paisagem aos violentos padrões de engajamento humano-animal requeridos pela pecuária extensiva. Para esses autores, uma reforma da sociedade implicaria uma reforma espiritual não apenas dos homens e seus costumes, mas principalmente dos seus modos de habitar e apropriar a paisagem. Em seu ensaio *Facundo: civilização e barbárie*, publicado em 1845, o escritor – e posteriormente presidente – argentino Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) argumenta que os habitantes do Pampa possuíam “uma resignação estoica frente à morte violenta” (Sarmiento, 2004, p. 60, tradução nossa), obviamente derivada das suas lidas pastoris.

Do outro lado do Rio da Prata, Barrán (2012) registra a vigência de uma batalha ideológica no Uruguai oitocentista entre uma suposta “civilização”, representada pelas cidades e a costa, e uma suposta “barbárie”, ou “atraso”, representados pelo campo e a *hinterland* fronteiriça, o que reverberava as divisões políticas da elite oriental entre as facções *blanca* e *colorada*. Para Álvarez (2012), a dicotomia agricultura *versus* pecuária era outro avatar dessa mesma batalha, sendo a primeira relacionada com a modernidade e o progresso econômico, e a segunda, com a tradição e o atraso.

No Brasil, em contrapartida, a literatura clássica sobre o Pampa tendeu a desenvolver uma visão mais positiva e apologética dessa paisagem e seu habitante prototípico, o “gaúcho”. Posteriormente, essa mesma literatura foi alvo

de críticas da historiografia marxista, que via nela uma “ideologia da produção do trabalho” (Freitas, 1980; Gonzaga, 1980) dedicada a legitimar a exploração do proletariado rural sulino. Em *Populações meridionais do Brasil* (1920), por exemplo, Oliveira Viana (2005, p. 11) fornece uma imagem quase idílica das lidas campeiras, como se estas se constituíssem quase em uma recreação para o gaúcho. O corolário dessa liberalidade, argumenta Vianna, seria o estabelecimento de relações não hierárquicas, quase democráticas, entre patrões (estancieiros) e empregados (peões), o que de fato dificilmente condiz com a realidade desses vínculos (Farinatti, 2007; Pesavento, 1994).

De qualquer modo, independentemente das suas visões contrastantes sobre a planície e seus habitantes, as elites nacionais dos três países formadores do Pampa sempre procuraram aumentar a produtividade econômica do bioma, para além do baixo retorno fornecido pela pecuária extensiva em moldes tradicionais. Durante as primeiras décadas do século XX, havia uma crença comum em Buenos Aires, Montevideu e Porto Alegre – esta última, capital de um estado então governado por uma ditadura regional de corte positivista e teoricamente “cientificista” (Pesavento, 1994) – de que um padrão mais diferenciado e produtivo de ocupação do Pampa seria possível, desde que mediado pelos mais recentes avanços da pesquisa agrônoma e veterinária. Tal concepção acabou por fomentar uma nova onda de introduções biológicas, destinadas a modernizar a pradaria de acordo com suas expectativas de modernização.

Um dos representantes mais notáveis desse movimento foi o jurista, diplomata e político Joaquim Francisco de Assis Brasil (1858-1938), que transformou sua própria estância, conhecida como Granja de Pedras Altas, em estação experimental para inovações agropecuárias. Assis Brasil e seus parceiros, vários dos quais ligados às nascentes escolas de agronomia de Pelotas e Porto Alegre, foram responsáveis pela introdução de inúmeras estirpes animais e vegetais no Rio Grande do Sul, dentre as quais o eucalipto e o cavalo árabe. O melhoramento genético do gado crioulo gaúcho também foi preconizado em Pedras Altas, a partir do seu cruzamento com raças europeias.

Do outro lado da fronteira, o aristocrata de origem argentina Aarón de Anchorena (1877-1965) repetira feitos similares em sua propriedade, localizada no departamento uruguaio de Colônia. Para além dos seus experimentos agrônomicos e zootécnicos, Anchorena dedicou sua estância – hoje em dia, residência de verão do presidente da República – a experimentos com jardinagem e aclimação de plantas exóticas, incluindo, mais uma vez, o eucalipto.

Um entusiasta da arte cinegética, o aristocrata também introduziu na propriedade diversos animais de caça maior. Um desses animais era o cervo axis (*Axis axis*), originário do subcontinente indiano. O outro, o javali europeu.

Por esse motivo, Lombardi et al. (2007) consideram que os espécimes importados por Anchorena no início do século XX foram o propágulo da invasão de javalis que hoje se faz sentir nos campos de Livramento e região. Uma vez em liberdade, os animais prosperaram na República Oriental, cruzando repetidas vezes com porcos domésticos ou domésticos feralizados. Em 1982, o país declarou o *Sus scrofa* como praga. Em 1996, como espécie de “livre caça”. Além disso, na mesma época em que Anchorena importava seus javalis, outra população da espécie se estabelecia na província argentina de La Pampa, também para propósitos cinegéticos. Tal como no Uruguai, alguns animais escaparam, cruzaram os Andes e desencadearam um processo de invasão biológica no Chile, por volta de 1958 (Skewes; Jaksic, 2015).

No Rio Grande do Sul, Debert e Scherer (2007) consideram que uma combinação entre migração espontânea e contrabando de animais acabou provocando a invasão. Cabe notar o quanto a histórica permeabilidade da fronteira brasileiro-uruguaia foi decisiva para o desencadeamento do processo, o que também remete à questão do abigeato e do contrabando como delitos prototípicos da região da fronteira. Quanto à migração espontânea dos animais, Debert e Scherer defendem que uma seca muito severa, ocorrida em 1989, baixara o nível do leito do Rio Jaguarão, facilitando a passagem de vários espécimes em um trecho de fronteira mais ao sul de Santana do Livramento.

De fato, registros da presença de porcos ferais são notavelmente mais antigos na zona de Jaguarão, Herval e Bagé que em Livramento e Rosário do Sul. Conforme os gestores da Área de Proteção Ambiental (APA) do Ibirapuitã, unidade de conservação federal que compreende boa parte da zona rural destes dois últimos municípios, os primeiros relatos de javalis no interior da unidade remontam a 2007. O crescimento exponencial dos mesmos, contudo, só se deu a partir de 2010, coincidindo com o recrudescimento das queixas de predação de ovinos. Naquele ponto, a situação evoluíra de tal forma que, já em 2011, os gestores da APA, ligados ao Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) convocaram uma primeira reunião técnica multissetorial para discutir o assunto. Representantes de órgãos ambientais uruguaios foram convidados, no que partilharam com seus equivalentes brasileiros sua tragédia mútua.

Nessa altura dos acontecimentos, no entanto, os braços do Estado brasileiro ainda se encontravam engessados frente ao javali, pois o Ibama ainda não havia emitido a Instrução Normativa contra a qual protestavam os animalistas referidos no início deste artigo. Respeitando a lógica de que agentes públicos só podem agir a partir do que dita a lei – ao contrário do cidadão comum, que pode fazer tudo aquilo que a lei não veta –, foi somente após a promulgação da IN 03/2013 que o ICMBio pôde, finalmente, estabelecer uma estratégia conjunta de manejo dos javalis com os proprietários da APA.

Ameaça vegetal, animal e a etologia da ilicitude no contexto fronteiriço

A biologia das invasões possui diversos instrumentos para modelar o desenvolvimento temporal de invasões biológicas desde o momento em que uma espécie é introduzida em um novo ambiente até seu estabelecimento definitivo junto às demais espécies autóctones (Simberloff, 2013). Os dados coletados pelos agentes do ICMBio na APA do Ibirapuitã e arredores, ainda que reveladores do modo com que os animais penetraram e avançaram sobre território brasileiro, pouco informam além do fato de que o número de avistamentos e ataques à lavoura e à produção animal aumentou consideravelmente a partir de 2010. Como, quando e por que motivos isso aconteceu, ainda é bastante difícil de precisar. Histórias de introduções e solturas intencionais abundam na região, assim como teorias conspiratórias de diversos matizes.

Para muitos habitantes locais, no entanto, existiria uma conexão bastante forte entre a recente proliferação de javalis na região de Livramento, de um lado, e a massiva expansão de florestamento industrial no lado uruguaio da fronteira, de outro. Durante a audiência pública já referida, uma veterinária da prefeitura – que posteriormente seria nomeada secretária municipal da Agricultura – chegou a levantar a hipótese de que a expansão da monocultura florestal no Uruguai estaria por trás do crescimento do número de javalis no lado brasileiro, o que contou com o assentimento de vários dos presentes. Em outras ocasiões do trabalho de campo, a relação entre as duas espécies exóticas foi constantemente trazida à baila, o que indica a vigência de uma percepção interseccional dos problemas ambientais que afetam o Pampa. Mas de que maneira javalis e monocultivos poderiam estar relacionados?

Em anos recentes, a expansão dos monocultivos florestais de eucaliptos e pinus converteu-se em uma preocupação ambiental crescente na América

do Sul, na esteira do deslocamento da indústria do cloro e do papel em direção ao sul global (Bacchetta, 2009). Ambientalistas da região platina acusam os monocultivos florestais de formarem verdadeiros “desertos verdes” no Pampa, homogeneizando a paisagem e comprometendo a biodiversidade campestre. Um bom exemplo das interpretações êmicas da relação entre os monocultivos florestais e a expansão do javali pode ser extraído do seguinte depoimento, coletado durante o trabalho de campo junto aos proprietários rurais da APA do Ibirapuitã. Trata-se das expectativas de futuro de um ovino-cultor chamado José Luiz, o qual, em tom de grande consternação, relatou-nos ter perdido 80% da sua produção anual de cordeiros para os porcos ferais. Disse-nos ele:

Tchê, eu tenho um amigo que estudou nos Estados Unidos e ele me disse o seguinte. Talvez tu não tenha nunca ouvido isso aí. Mas o cara é uma pessoa, assim, de alta cultura, ele teve estudando na Europa, estudou nos Estados Unidos, e me disse o seguinte: os americanos têm um levantamento, que diz que, no Rio Grande do Sul, nas próximas décadas, fica só reflorestamento, leite e soja. Pecuária de corte? Isso termina. Ele já me disse isso há uns 14 anos atrás, e eu acho que nós estamos realmente indo por este caminho. A pecuária tá encolhendo cada vez mais. Tá ficando em áreas marginais, em áreas de campo mais barato, tá entrando o reflorestamento, tá entrando a soja, principalmente a soja, e o gado de leite. (Transcrição, junho de 2015).

Como esse depoimento ilustra, alguns criadores de animais da região consideram que a expansão da agricultura mecanizada e dos monocultivos florestais sobre o campo nativo revela algo sobre a decadência da sua própria atividade. Para Alexandre, outro proprietário sediado no interior da APA, o declínio da pecuária como modo de vida na Campanha se daria em contiguidade causal com o problema do javali, de modo que seria difícil separá-los historicamente:

Daqui a cem anos, toda essa reserva não vai ter mais criação de ovinos e nem de bovinos. Ela vai ser só mato, e só javali. As áreas pastoris tão diminuindo a cada dez anos cerca de 10%... então, eu te diria o seguinte: o meu neto não vai sobreviver de lá [propriedade da família]. Pode ser que a minha filha sobreviva. Mas meu neto, só de árvores, não vai sobreviver. (Transcrição, junho de 2015).

Outro produtor, chamado La Hire, classificou o problema dos javalis como uma verdadeira “tragédia”, visto que o animal estaria “pressionando muita gente

a parar de criar ovelha”, sobretudo os pequenos proprietários. Como consequência disso, o campo nativo estaria correndo o risco de ser abandonado, abrindo espaço para que, no futuro, “tudo isso aqui se transforme em florestamento”.

É importante destacar que essa percepção de fatores adversos operando conjuntamente contra a permanência da pecuária tradicional transcende o grupo dos ovinocultores, abrangendo também agentes políticos, científicos e estatais locais. Em uma reunião técnica organizada pelos gestores do ICMBio no Sindicato Rural de Rosário do Sul, em maio de 2015, um biólogo da Secretaria Municipal de Meio Ambiente de Santana do Livramento fez a seguinte observação:

Muita gente não se dá conta que não é apenas um simples cordeiro que tá sendo prejudicado... é toda uma rede laneira, que a gente tem forte em Santana do Livramento. Tem a parte de genética que tá sendo perdida, porque tem muitas cabanhas fortes, que a gente tem em Santana do Livramento, que estão desistindo da produção... o tosqueador também está perdendo, porque o rebanho tá diminuindo... mas muita gente se foca só no cordeiro porque, “bah, a gente perdeu mil cordeiros lá em casa!”... mas com esses mil cordeiros, também perdeu o caminhoneiro, que começa a ter prejuízo, o da esquila também teve prejuízo... porque antigamente tu contratava cinco, mas agora tu contrata só dois para fazer a tosquia... e a parte genética, nem se fala... tem toda uma rede que envolve o produtor, a lã, o caminhoneiro, o próprio peão, que está dentro da propriedade... antigamente, tu chegava dentro de uma propriedade e tinha cinco, mas hoje tem um... às vezes tem só o produtor, nos finais de semana. Então, é importante que não se dimensione isso só pelo cordeiro, mas é toda uma cultura nossa... de um rebanho que ficou anos e anos cultivando uma genética. São coisas muito mais graves, e que o pessoal de gravata, em Brasília, muitas vezes não enxerga. (Transcrição, maio de 2015).

Para Bacchetta (2009), haveria razões suficientes para se acreditar em uma conexão entre expansão do javali e expansão dos monocultivos florestais. De acordo com suas observações no norte do Uruguai, “todos os vizinhos dos plantios coincidem em afirmar que esse animal se multiplicou e ampliou seus deslocamentos favorecidos por estas condições” (Bacchetta, 2009, p. 57). Isso porque, “tradicionalmente, o javali se abrigava na mata ciliar dos rios e arroios. Hoje, os plantios lhe dão proteção porque não há vigilância para evitar isso” (Bacchetta, 2009, p. 57).

Como registramos anteriormente, outro organismo exótico frequentemente evocado em conjunto com o javali é a gramínea sul-africana *Eragrostis plana* Nees, conhecida no Rio Grande do Sul como capim-annoni. Esse nome

advém do pecuarista e agricultor Ernesto José Annoni, cuja empresa auxiliara na dispersão da planta nos estados do sul do Brasil, durante os anos 1970. O entusiasmo de Annoni com a erva provinha de certas expectativas quanto à sua maior eficiência na conversão de biomassa, o que auxiliaria a superar a histórica baixa produtividade da pecuária extensiva a campo nativo. Assim como em muitos outros casos de introdução de gramíneas ao redor do mundo (Simberloff, 2013), o experimento acabou não cumprindo suas expectativas, e o capim-annoni tornou-se um tormento para pecuaristas e ambientalistas.

Alguns estudos estimam que a gramínea invasora cobre uma área de mais de um milhão de hectares somente no Rio Grande do Sul, sem contar os dois outros estados meridionais do país (Borges de Medeiros; Saibro; Focht, 2009). Em Livramento e região, não é incomum que se compare a “guerra” contra o javali à “guerra” contra o capim-annoni, como se ambos formassem uma dupla ameaça animal-vegetal. Tal como declarou o presidente do Clube de Tiro local durante a audiência pública supramencionada:

Se a gente pudesse exterminar o anonni, a gente terminava. Por quê? Porque é exótico. É invasor e é exótico. Ao meu ponto de vista, se a gente puder exterminar o javali por ser invasor e exótico, a gente também devia. O Clube de Tiro está aqui para proporcionar [uma solução] pessoas que estão sofrendo com isso, com o javali. (Transcrição, maio de 2014).

No entanto, ao contrário do tom de indignação que permeia as reações dos pecuaristas à ação dos suínos ferais, suas menções ao eucalipto e ao capim-annoni se revestem no mais das vezes de um tom um tanto mais resignado, próximo ao que alguns psicanalistas e filósofos ambientais contemporâneos têm chamado de “solastalgia” (Albrecht, 2005), isto é, o sentimento melancólico de impotência, individual ou social, acarretado por mudanças socioambientais de difícil identificação ou para além do controle dos sujeitos afetados. De acordo com Dominique Lestel (2011, p. 42, grifo do autor), essa diferença de percepção entre a ameaça vegetal e animal se origina da própria relação que estabelecemos com a temporalidade de cada ser, pois

[...] uma verdadeira interatividade vem com um homem que pode coordenar suas ações, através de *encadeamentos complexos e significantes*, com as do animal, pelo viés do amansamento, da domesticação, da caça, do ritual de combate etc. Esse não é o caso do vegetal. [...] A temporalidade das ações vegetais, cuja

existência não se coloca em dúvida, é por demais lenta para representar qualquer significado para o homem. Concorde-se ou não, a mobilidade interativa com o homem é um atributo maior de inteligência. Sob essa ótica é interessante notar que a ameaça vegetal, por exemplo, é sempre percebida em termos de “massa” ou de “coletivo” e vivenciada sob o modo da “propagação”, como uma epidemia, mais do que sob o da “estratégia”, como pelo animal.

Ganha relevância, nesse sentido, o fato de o comportamento do javali ser comparado, no mais das vezes, ao do abigeatário ou ladrão de gado, personagem frequente no folclore e nos registros policiais da zona fronteiriça. Eis o que nos ponderou um pecuarista, certa feita, sobre os “métodos de trabalho” comuns entre o abigeatário e o javali:

Só pra tu ter uma ideia, eu tô em zona de abigeato, de roubo de gado. E os ladrões de gado, assim como os javalis, usam o mesmo expediente: eles procuram não se exibir pra nós, né? Eles trabalham no horário em que tu tá mais recolhido, de noite ou no clarear do dia. Se bem que o ladrão de gado é racional, e o bicho é irracional: ele erra o cálculo dele – se é que ele faz o cálculo –, e aí a gente vê eles. Mas normalmente a gente não vê o javali, só sente o efeito. (Transcrição, junho de 2014).

Formulando de outra maneira, poderíamos dizer que, na percepção dos criadores, ambas as personagens compartilham um mesmo *ethos* furtivo, uma maneira de habitar a paisagem da Campanha simétrica e inversa àquela das lidas lícitas. Em contraste com as EEIs vegetais que grassam sobre o Pampa sob a forma de uma “ameaça silenciosa” que inviabiliza lenta e anonimamente a reprodução da pecuária a campo nativo, a animalidade do javali, isto é, sua capacidade de estabelecer “encadeamentos complexos e significantes” (Lestel, 2011, p. 42) com o humano em um regime temporal de mesma escala, faz com que seja percebido como sujeito dotado de intencionalidade, ao qual se pode atribuir uma responsabilidade direta.

Como no caso do abigeatário, seu horário de “trabalho” é à noite, momento em que os criadores e seus peões estão mais recolhidos. Da mesma forma, os dois agentes deixam marcas similares de sua passagem pela propriedade, como cercas danificadas, rastros e pegadas. Identificado como agente intencional pelos pecuaristas e portador de uma índole “bandida”, o javali se torna antagonista de um conflito pensado não apenas em termos econômicos

e ecológicos, mas também morais e atinentes aos códigos de honra que permeiam a vida e as relações de trabalho e propriedade na Campanha.

Nos episódios de furto de ovelhas e reses, é frequente que se deixem apenas as cabeças dos animais a campo, como desafio e afronta ao proprietário. Analogamente, o javali deixa as carcaças semidevoradas dos cordeiros e novilhos que consome como lembrança de sua presença feral. Marlene Spaniol (2015), ademais, registra que o abigeato é a ocorrência policial mais frequente nos municípios da fronteira brasileiro-uruguaia, respondendo a 60,16% dos crimes registrados entre 2012 e 2013 em Livramento (444 ocorrências) e 67,4% em Quaraí (122 ocorrências). Já José Luiz Bica de Mélo (2004, p. 141) afirma que, por trás do que chama de “usos políticos do abigeato” na fronteira brasileiro-uruguaia, existiriam “interesses de diversos setores: dos consumidores, dos comerciantes de carne clandestina e também dos próprios proprietários dos animais”.

Nesse contexto, destaca-se a tradicional desconfiança dos órgãos de vigilância sanitária quanto à mobilidade dos rebanhos para além dos limites das propriedades em que estão registrados. Em verdade, esse é um tópico bastante sensível na relação entre inspetores veterinários, já que sempre há o risco de uma alegação de abigeato ocultar o extravio intencional de animais para outra propriedade ou mesmo para o outro lado da fronteira, sem que isso seja notificado. Ao longo do chamado *corredor internacional*, extenso caminho de terra que corre junto à divisa entre os dois países, é comum que se abaixe a cerca com o intuito de que o gado atravessasse a *linha* por conta própria.

Na paisagem pastoril da Campanha, vigora certo *continuum* entre as habilidades requeridas pelas lidas campeiras “lícitas” e suas contrapartidas “ilícitas”, como o furto direto de reses a campo ou seu extravio indireto para o outro lado da fronteira. Em um contexto de múltiplas tensões envolvendo proprietários e trabalhadores rurais, isso faz com que os próprios peões de estância sejam encarados, muitas vezes, como ladrões de gado em potencial. Quanto a esse ponto, é relevante registrar que um manual da Brigada Militar publicado em 2002 sobre “como evitar o abigeato”, assim recomendava:

Confira seus rebanhos periodicamente, em especial o de ovinos, no mínimo de 15 em 15 dias, para apurar se está sofrendo a ação de abigeatários;

Exija, quando for empregar alguém, referências, por escrito, do emprego anterior; informações da Brigada Militar e, se possível, folha corrida de antecedentes junto à Polícia Civil;

Cuidado quando despedir um empregado e o mesmo responder com frases irônicas do tipo: – Pense bem no que o senhor vai fazer...; – O senhor não deveria me despedir...; – Isso não vai ficar assim...; Nestes casos, avise a Brigada Militar, dando o nome do elemento, endereço e se possível, o motivo da dispensa. (Brigada Militar, 2002 apud Bica de Mélo, 2004, p. 142-143).

Em suma, tudo leva a crer que a analogia entre o javali e o ladrão de gado se nutre da percepção de que ambos compartilham uma *etologia da ilicitude* que equaliza o furto à predação, num sentido ecológico das práticas, e a feralização à traição, num sentido moral que, por sua vez, aproxima o caso do javali ao dos cães pastores que se asselvajam e passam a atacar os rebanhos que outrora protegiam. Também neste caso, os animais são tratados como “bandidos”, sendo o sacrifício dos mesmos um expediente punitivo bastante recorrente.

Em sua etnografia sobre a relação entre lobos e pastores no Quirguistão, Nicolas Lescureux (2006, p. 470, tradução nossa) aponta que, “para os olhos dos criadores [...], certos comportamentos lupinos seriam diretamente relacionados a práticas humanas”. A longa coabitação entre uns e outros teria levado a uma percepção do lobo não como objeto ou simples elemento do mundo natural, mas como “um vizinho, um competidor, e até mesmo como um predador antropófago; em suma, um *alter ego*” (Lescureux, 2006, p. 472, tradução nossa).

Em um sentido histórico, confrontos agonísticos entre humanos e animais conformam a paisagem da Campanha da mesma maneira que as introduções biológicas tratadas no item anterior. Sua constituição como fronteira pastoril remete a um passado no qual o gado era mais caçado (*preado*) do que criado, e mesmo após a consolidação da propriedade sobre a terra e os animais, modos de apreensão positiva dos rebanhos continuaram persistindo, como a doma, a marcação e o rodeio.

Já sua constituição como fronteira política forjou-se através do constante enfrentamento entre luso-brasileiros e *castelhanos* pela “posse de terra e gados” (Freitas 1980, p. 24). Nesse confronto, o abigeato e o extravio de reses era um dos dispositivos bélicos mais frequentes, como bem relata Saint-Hillaire (2002, p. 112) em várias passagens de sua *Viagem ao Rio Grande do Sul*:

Os portugueses, após a guerra, tomaram dos espanhóis um número considerável de animais; são acusados por estes de terem iniciado estes roubos, antes mesmo de começadas as hostilidades. Por seu turno, os portugueses acusam os

espanhóis de terem sido os primeiros a dar exemplo desses furtos [...]. Segundo o caráter bem conhecido dos gaúchos, é lícito crer que, logo proclamada a independência, aproveitaram eles os primeiros momentos de desordem a fim de pilhar o gado nas estâncias dos portugueses e que estes, por sua vez, também o roubavam das estâncias espanholas.

Assim, na história técnica e social do Pampa, as *tasksapes* – ou “paisagens técnicas” (Ingold, 2000) – pastoril e política se confundem de tal modo que é difícil dissociá-las, quanto mais estabelecer os limites precisos entre as operações de guerra, preia e furto. Nesse sentido, Barrán (2012) aponta em sua *Historia de la sensibilidad en el Uruguay* que os mesmos meios empregados pela pecuária tradicional da Campanha – a faca, o laço, a boleadeira, a garrocha, etc. – também serviram, classicamente, para fazer a guerra. E a guerra, como vimos, sempre teve nessa região um componente de roubo, de extravio, de pilhagem. Destarte, não é por pura coincidência que as reações sociais ao javali na Campanha gaúcha se desdobrem em um idioma da beligerância, um idioma da guerra.

Como prega um texto de apresentação da Associação Gaúcha de Controle do Javali Asselvajado (Agaja), o javali seria “o único entre os predadores nocivos e exóticos a compensar parcialmente suas perdas na agricultura e criação com o consumo de sua saborosa carne, quando este lhes retorna o que surruiu”. A uma forma de aquisição violenta, opõe-se outra forma de aquisição violenta. Por meio da caça, homem e javali se quitam. Como espólio, ademais, pode-se consumir a sua carne, com todas as reverberações simbólicas de uma incorporação da sua potência ameaçadora, no sentido proposto por Carlos Fausto (2001) e outros etnólogos amazonistas.

Considerações finais

Ao longo deste artigo, procuramos situar o problema dos javalis no Pampa brasileiro-uruguaio em um conjunto de coordenadas mais amplas, que vão além da sua definição como EEI e único grande vertebrado cuja caça é permitida no Brasil. Pelo conjunto de configurações socioambientais aqui elencadas, tendemos a concordar com Lidström et al. (2015) quando estes argumentam que narrativas sobre invasões biológicas necessitam ser desdobradas para além da agência dos organismos invasores em si, mas também

devem levar em conta sua articulação com processos de maior complexidade e mais longa duração.

No caso do javali na fronteira sul, a metáfora da predação com o abigeato mostrou-se metonímica de tensões sociais que ultrapassam a agência individual do *Sus scrofa* em si, espelhando e dramatizando questões que se efetivam num plano propriamente social e político das relações humanas delimitado pela questão da propriedade. Já as analogias com o capim-annoni e os monocultivos florestais se articulam em uma fenomenologia apocalíptica (Dalla Bernardina, 2009) da pecuária sulina como forma de vida declinante, na esteira do avanço de outros cultivos sobre suas terras tradicionais e de sua condição cada vez mais marginal no sistema agropecuário gaúcho e nacional.

Referências

ALBRECHT, G. Solastalgia, a new concept in human health and identity. *Philosophy Activism Nature*, Melbourne, n. 3, p. 41-44, 2005.

ÁLVAREZ, M. F. T. Tornar-se nativo / a resistência do liso. In: STEIL, C. A.; CARVALHO, I. C. M. (Org.). *Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012. p. 153-173.

BACCHETTA, V. L. *A fraude da celulose*. Porto Alegre: Dacasa, 2009.

BARETTA, S. R. D.; MARKOFF, J. Civilization and barbarism: cattle frontiers in Latin America. *Comparative Studies in Society and History*, Cambridge, v. 20, n. 4, p. 587-620, 1978.

BARRÁN, J. P. *Historia de la sensibilidad en el Uruguay*. Montevideo: Banda Oriental, 2012.

BARRIOS-GARCÍA, M. N.; BALLARI, S. A. Impact of wild boar (*Sus scrofa*) in its introduced and native range: a review. *Biological Invasions*, Dordrecht, v. 14, n. 11, p. 2283-2300, 2012.

BEVILAQUA, C. Espécies invasoras e fronteiras nacionais: uma reflexão sobre os limites do Estado. *Revista Antropológicas*, Recife, v. 24, n. 1, p. 104-123, 2013.

BICA DE MÉLO, J. L. O velho e o novo da violência rural na fronteira Brasil-Uruguay. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 19, n. 1, p. 121-150, 2004.

BORGES DE MEDEIROS, R.; SAIBRO, J. C. de; FOCHT, T. Invasão de capim-annoni (*Eragrostis plana* Nees) no bioma Pampa do Rio Grande do Sul. In: PATTA PILAR, V. de et al. (Ed.). *Campos sulinos: conservação e uso sustentável da biodiversidade*. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2009. p. 317-330.

BRASIL. *A Convenção sobre Diversidade Biológica – CDB*. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2000.

COLAUTTI, R.; Mc ISAAC, H. A neutral terminology to define invasive species. *Diversity and Distributions*, Hoboken, v. 10, n. 2, p. 135-141, 2004.

COMTE-SPONVILLE, A. *Dicionário filosófico*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

CROSBY, A. *Imperialismo ecológico: a expansão biológica da Europa 900-1900*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

DALLA BERNARDINA, S. Le gibier du apocalypse: chasse et théorie du complot. *Ethnologie française*, Paris, v. 39, n. 1, p. 79-88, 2009.

DAVIS, M. Don't judge species on their origins. *Nature*, London, v. 474, p. 153-154, 2011.

DEBERT, A. J.; SCHERER, S. B. O javali asselvajado: ocorrência e manejo da espécie no Brasil. *Natureza e Conservação*, Curitiba, v. 5, n. 2, p. 31-44, 2007.

FARINATTI, L. A. E. *Confins meridionais: famílias de elite e sociedade agrária na fronteira sul do Brasil (1825-1865)*. 2007. Tese (Doutorado em História)–Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

FAUSTO, C. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp, 2001.

FREITAS, D. O mito da “produção sem trabalho”. In: FREITAS, D.; DACANAL, J. H.; GONZAGA, S. (Org.). RS: cultura e ideologia. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1980. p. 7-24.

GONZAGA, S. As mentiras sobre o gaúcho: primeiras contribuições da literatura. In: FREITAS, D.; DACANAL, J. H.; GONZAGA, S. (Org.). RS: cultura e ideologia. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1980. p. 113-131.

INGOLD, T. *Hunters, pastoralists and ranchers: reindeer economies and their transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

INGOLD, T. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2000.

LARSON, B. M. H. The war of the roses: demilitarizing invasion biology. *Frontiers in Ecology and the Environment*, Washington, v. 3, n. 9, p. 495-500, 2005.

LESCUREUX, N. Towards the necessity of a new interactive approach integrating ethnology, ecology and ethology in the study of the relationship between Kyrgyz stockbreeders and wolves. *Social Science Information*, London, v. 45, n. 3, p. 463-478, 2006.

LESTEL, D. A animalidade do humano e as “comunidades híbridas”. In: MACIEL, M. E. (Org.). *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e zoopolítica*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011. p. 23-54.

LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus, 1989.

LIDSTRÖM, S. et al. Invasive narratives and the inverse of slow violence: alien species in science and society. *Environmental Humanities*, Durham, v. 7, n. 1, p. 1-40, 2015.

LOMBARDI, R. et al. *El jabalí en el Uruguay*. Montevideo: Centro Interdisciplinario para el Desarrollo, 2007.

LOWE, S. et al. *100 of the world's worst invasive alien species: a selection from the Global Invasive Species Database*. Auckland: ISSG, 2004.

OLIVEIRA, A. E. S.; MACHADO, C. J. S. Quem é quem diante da presença de espécies exóticas no Brasil? Uma leitura do arcabouço institucional-legal voltada para a formulação de uma Política Pública Nacional. *Ambiente & Sociedade*, São Paulo, v. 12, n. 2, p. 373-387, 2009.

OLIVEIRA, A. E. S.; PEREIRA, D. G. Erradicação de espécies exóticas invasoras: múltiplas visões da realidade brasileira. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, n. 21, p. 173-181, 2010.

OLIVEIRA VIANA, F. J. *Populações meridionais do Brasil*. Brasília: Senado Federal, 2005. (Edições do Senado Federal, v. 27).

PEARCE, F. *The new wild: why invasive species will be nature's salvation*. London: Icon Books, 2015.

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

SAGOFF, M. Who is the invader? Alien species, property rights and the Police power. In: ROTHERHAM, I. D; LAMBERT, R. A. (Ed.). *Invasive and introduced plants and animals: human perceptions, attitudes and approaches to management*. London: Earthscan, 2011. p. 79-108.

SAINT-HILLAIRE, A. *Viagem ao Rio Grande do Sul*. Brasília: Senado Federal, 2002.

SARMIENTO, D. F. *Facundo*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2004.

SIMBERLOFF, D. The rise of modern invasion biology and American attitudes towards introduced species. In: ROTHERHAM, I. D; LAMBERT, R. A. (Ed.). *Invasive and introduced plants and animals: human perceptions, attitudes and approaches to management*. London: Earthscan, 2011. p. 121-135.

SIMBERLOFF, D. *Invasive species: what everyone needs to know*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

SKEWES, O.; JAKSIC, F. M. History of the introduction and present distribution of the European Wild Boar (*Sus scrofa*) in Chile. *Mastozoología Neotropical*, v. 22, n. 1, p. 113-124, 2015.

SPANIOL, M. (Re)estruturação das ações de segurança pública, prevenção, repressão e controle, através da Enafron, ante as principais incidências criminais na fronteira Brasil-Uruguai. In: MALMANN, M. I.; MARQUES, T. C. S. (Org.). *Fronteiras e relações*: Brasil-Uruguai. Porto Alegre: Edipucrs, 2015. p. 183-198.

SUBRAMANIAM, B. The aliens have landed! Reflections on the rhetoric of biological invasions. *Meridians*: feminism, race, transnationalism, Bloomington, v. 2, n. 1, p. 26-40, 2001.

THOMPSON, C. When elephants stand for competing philosophies of nature. In: LAW, J.; MOL, A. (Ed.). *Complexities*: social studies of knowledge practices. Durham: Duke University Press, 2002. p. 167-190.

TSING, A. L. Empowering nature, or: some gleanings in bee-culture. In: YANAGISAKO, S.; DELANEY, C. (Ed.). *Naturalizing power*: essays in feminist cultural analysis. New York: Routledge, 1995. p. 113-143.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas canibais*: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify: n-1 edições, 2015.

WOODS, M.; MORIARTY, P. V. Strangers in the land: the problem of exotic species. *Environmental Values*, Cambridge, v. 10, n. 2, p. 163-191, 2001.

Recebido em: 30/05/2016

Aprovado em: 06/02/2017

DOS GALHOS ÀS GRADES: COTIDIANO E RELAÇÕES INTERESPÉCIES NO “BOSQUE”. REFLEXÕES SOBRE AS INTERAÇÕES FACE A FACE ENTRE HUMANOS E MACACOS-DE-CHEIRO (*SAIMIRI SCIUREUS SCIUREUS*) NA CIDADE (BELÉM-PA)

Flávio Leonel Abreu da Silveira*

Matheus Henrique Pereira da Silva**

Universidade Federal do Pará – Brasil

Resumo: A partir da experiência etnográfica junto às paisagens do zoo do Bosque Rodrigues Alves, na cidade de Belém (PA), nos voltamos às relações entre humanos e não humanos, mais diretamente às interações cotidianas entre tratadores, biólogos, médicos veterinários e a espécie de primata conhecida por mico-de-cheiro (*Saimiri sciureus sciureus*), bem como as interações com os visitantes e transeuntes que deambulam no interior e no entorno da área verde, envolvendo cuidados sob a ótica do bem-estar animal, no caso da equipe da fauna, até as relações de comensalismo, possibilitando experiências multissensoriais entre humanos e micos, apontando para deslocamentos quanto à perspectiva e às atitudes em relação aos não humanos na urbe amazônica.

Palavras-chave: Amazônia, área verde, cidade, zoo.

Abstract: Based on the ethnographic experience in the zoo of Bosque Rodrigues Alves, in the city of Belém (PA), we focus on the relationships between humans and non-humans, specifically the daily interactions between carers, biologists, veterinarians and the primate specie known as squirrel monkey (mico-de-cheiro) (*Saimiri sciureus sciureus*), as well as the interactions with the visitors and passersby that walk in and around the green area, involving the care for the animals' well-being, in this case the fauna team, and even the relationships of commensalism, allowing multisensorial

* Contato: flabreu@ufpa.br

** Graduando em Ciências Sociais (bolsista Pibic/CNPq). Contato: matheusk11@hotmail.com

experiences between humans and monkeys, pointing to the displacement of perspectives and attitudes towards the non-humans in the urban Amazônia.

Keywords: Amazon, city, green areas, zoo.

Paisagens coexistenciais: interações entre humanos e primatas urbanos

Neste artigo, a partir de etnografia¹ realizada no Jardim Botânico Bosque Rodrigues Alves (JBBRA), em Belém, propomos uma reflexão acerca das relações interespecíficas humanos-não humanos, ou ainda, entre símios humanos e primatas não humanos, que nos coloca questões senão apenas de classe ou de ordem – se consideramos a proximidade filogenética entre ambos os grupos, certamente algumas ponderações acerca do olhar e de suas interações como um fenômeno de relação entre diferenças, quicá de ontologias. É preciso ampliar a potência do olhar e do seu (des)encontro (Silveira; Silva, 2015) entre seres sencientes, desde aquilo que os aproxima até aquilo que os tensiona ou comunica. Não se trata de perscrutar as verdades do olhar não humano, o que seria se não difícil, até certo ponto, impossível, mas sim, de mediante um cruzamento de olhares refletir sobre a possibilidade interpretativa de uma comunicação interespecífica na cidade.

Portanto, se, como aponta laconicamente John Berger (2009), o zoo é o local onde se daria o desencontro entre o animal e o humano, isso seria uma verdade diante dos horrores da prisão e de sua devassidão panóptica, com uma impossibilidade ética de vislumbrar o Outro não humano pela sua diferença – ou, simplesmente de objetificá-lo até a negação de sua alteridade e o seu aprisionamento numa jaula. Enfim, o desencontro, aqui, se daria em um distanciar-se de alteridades como oposições binárias excludentes: ou se é humano ou não, ou se é gente ou bicho, ou se é racional ou irracional, ou se é civilizado ou selvagem, ou... ou. Persiste uma camada espessa de arrogâncias, expressões de senso comum e de ignorâncias em relação ao Outro não humano.

Todavia, se partirmos do pressuposto que os prendemos para melhor vislumbrá-los e, a partir da distância nos enxergarmos como humanos, pensamos

¹ Trabalho concebido a partir do Projeto de Bolsa de Produtividade do CNPq, intitulado “Estudo antropológico das interações de humanos com os não-humanos no Bosque Rodrigues Alves, na cidade de Belém (PA). Paisagens de evasão, conservação da biodiversidade e imaginário urbano”.

que, por mais patética que seja tal constatação, neste artigo, quando se trata de considerar as relações entre os animais de vida semilivre e os profissionais nomeados de “tratadores” – incluindo-se, ainda, outros agentes –, cuja relação com os primeiros animais mostra-se intensa sob a ótica do bem-estar animal, é preciso refletir sobre as negociações de sentidos, as permutas e os cruzamentos de olhares para a obtenção de uma coexistência temporária no zoo que envolve diversos engajamentos multiespecíficos, objetivando o estabelecimento de condições propícias à continuidade da vida.

Sendo assim, temos outra forma de experimentação/compartilhamento do olhar que seria própria aos jogos entre naturalização da cultura e culturalização da natureza (Escobar, 2005), quando se torna exequível (e “natural”) manter não humanos em cativeiro para o nosso deleite, criando, quando possível, cenários miméticos de uma natureza-artifício na qual o cativo figura, e fulgura, decalcado do meio, como a expressão de sua existência [a natureza] distante. Se há uma coexistência assimétrica nessa forma de experienciar a *zoopolis* (Wolch, 1996), nota-se que ela precisa ser mediada pela possibilidade de convívio e de permanência nos espaços praticados (De Certeau, 1994), envolvendo uma multiplicidade de *affectés* (Favret-Saada, 1990) e afecções (Deleuze; Guattari, 1980). As pessoas possuem um grande interesse e carinho pelos micos-de-cheiro que deambulam pelo “Bosque” – como é comumente chamada a área verde estudada –, mas certamente existem algumas tensões que reverberam nos mundos possíveis dos viventes em relação, as quais são constituídas nas interações ecológicas e simbólicas que ocorrem cotidianamente no zoo.

As relações entre humanos e micos nos espaços do JBBRA implicam a existência de um jogo simmeliano (Simmel, 1983) de proximidade e distância, de enquadramento proxêmico (Hall, 1986), que define não apenas marcas e sinais de suas presenças nas paisagens construídas do Bosque, mas a possibilidade de trocas e de interações complexificadoras das dinâmicas ecoantropológicas nas paisagens coexistenciais interespecíficas, como expressões híbridas/mestiças de humanos e não humanos em relação.

Portanto, se a presença humana no interior do Bosque manifesta-se, por vezes, pelo grande descarte e acúmulo de lixos² – especialmente nos finais

² Sobre a presença do lixo urbano como um indicativo “arqueológico” de sítios com a presença humana ver o trabalho de Magni (2006).

de semana –, percebe-se que, quanto aos micos, os seus rastros (restos de comidas dispersos pelo chão e no gradeado), pela via do descarte, também são uma realidade. Sendo assim, tais evidências indicam que ambos, de maneiras diversas, obviamente, inscrevem seus trajetos no local também por meio da dispersão de resíduos. A questão envolvendo os resíduos humanos tem impacto direto no forrageamento realizado pelos pequenos primatas, que se banqueteiam com os restos ou mesmo pela oferta de alimentos, provocando movimentações entre os bandos. Os micos tendem a acompanhar as movimentações dos humanos, que por sua vez deslocam o seu olhar em direção aos primatas buscando contato. O que fica evidente é a vontade recíproca de interagir, movida por motivos distintos que mesclam interesse alimentar de uma parte e representações acerca da natureza de outra. De qualquer maneira, ambos os agentes estão implicados numa interação ecológica interespecífica denominada de comensalismo (Radhakrishna; Sinha, 2011).

Tais agenciamentos não somente compõem imagens e misturas de natureza e de cultura, como possibilitam refletir sobre problemáticas acerca de como se efetua tal convívio diário, além, é claro, dos engajamentos possíveis de humanos junto aos outros-animais na cidade. Permite-nos refletir sobre as implicações das práticas e das atitudes humanas que remontam aos problemas de conservação da espécie (quanto à ética e quanto ao bem-estar animal), seja pelo manejo no zoo, nesse caso, realizado pelos tratadores – em aliança com biólogos e médicos veterinários –, e/ou nas atividades de compartilhamento de espaço e de comida junto a humanos no interior e no entorno do Bosque.

Ao acompanharmos a equipe da fauna que atua no local, os visitantes nas diversas mediações do Bosque e os passantes em seu entorno, foi possível o estabelecimento tanto de conversas “informais” como de entrevistas, objetivando uma experimentação etnográfica que tornasse viável a descrição de zonas de contatos e de engajamentos N-dimensionais (Fuentes, 2010), presentes na construção de dinâmicas ecológicas próprias ao devir das relações interespecíficas, de como se desdobram enquanto fenômenos nas paisagens. Elas envolvem ritmos e atividades diárias incidindo em dinâmicas da/na cidade – também referentes à construção de nichos negociados entre humanos e não humanos – imanentes à impressão de marcas na paisagem (Berque, 1998) e às territorialidades constituídas na interação, e também referentes à construção de nichos negociados entre humanos e não humanos. Como apontou Donna Haraway (2003) acerca das espécies, problematiza-se o *viver com*

entre animais humanos e não humanos implicando uma miríade de organismos vivos, suas disposições e motivações na tessitura de suas interações.

Intentamos neste artigo realizar uma descrição das maneiras diversas pelas quais os agentes (tratadores, biólogos, médicos veterinários, comerciantes e passantes) se distribuem ao longo das paisagens, configurando, segundo os seus movimentos – sempre relacionais –, zonas de contatos potenciais de (des)encontros, envolvendo humanos e não humanos, especialmente os micos-de-cheiro. Como já esboçado nos parágrafos anteriores, entre outros engajamentos, nos voltamos mais diretamente para a questão do forrageio e suas relações com a presença humana naquele contexto, pois os macacos circulam em bandos e, após compartilharem ou receberem o alimento das pessoas, dispersam-se e desaparecem; em outros momentos circulam pelo gradeado interagindo de variadas maneiras, ultrapassando os limites esquadrinhados para as práticas do espaço (De Certeau, 1994) – diante de suas singularidades em termos de escolhas quanto à interação com humanos³ – e que são “destinadas” aos entes de vida semilivre que ocorrem no Bosque.

Sobre bandos, tratadores e engajamentos *multiespecíficos* no zoo

A espécie de primata *Saimiri sciureus sciureus* é relativamente pequena, estima-se o tamanho de seu corpo, em média, em 30 cm e a cauda, entre 30 e 40 cm. O peso de uma fêmea adulta gira em torno de 500 a 750 g, já um macho teria a correspondência de 700 a 1100 g (Bicca Marques; Silva; Gomes, 2006); os indivíduos apresentam pelagem com tonalidades amarelo-esverdeadas e pretas. Trata-se de uma espécie de hábitos diurnos. Pela manhã, forrageiam, tornando-se visíveis em suas movimentações pelo Bosque, quando entram em contato com os humanos no interior e em seu entorno; também deambulam à tarde em busca de comida. Ao longo do dia, intercalam atividades de coleta de alimentos, socialidades intragrupo e descanso; à noite, dormem em grupo.

³ A bibliografia sobre interações entre humanos e primatas é significativa. Aqui, citamos aquelas que consideramos as mais representativas para o artigo em questão, tais como Fuentes (2007, 2010); Fuentes, Shaw e Cortes (2007); Leite, Duarte e Young (2011); o trabalho de Magalhães (2008) é interessante para a reflexão que realizamos. A discussão realizada por Gordo et al. (2013) sobre o sauíim-de-Manaus (*Saguinus bicolor*), espécie de primata que habita fragmentos florestais na área urbana manauara, é inspiradora.

A alimentação consiste basicamente em frutas da época, resinas de vegetais, insetos, pequenos pássaros, rãs, aranhas, ovos de aves, flores e caracóis espalhados por todo o Bosque, tornando-se fonte de disputas dentro do próprio bando no qual costumam locomover-se, mas também entre outros grupos da espécie que se distribuem territorialmente na área verde urbana. Estima-se a quantidade de micos no Bosque entre 40 a 50 indivíduos, distribuídos em bandos distintos. Durante uma conversa com o primatólogo José Silva Júnior (em 07/08/2014), do Museu Emílio Goeldi, ele informou que nos anos 80 teria libertado 6 ou 8 micos-de-cheiro no Bosque, e a partir daí a população de desenvolveu, certamente com o acréscimo de outros indivíduos.

Sendo o local uma área voltada à conservação da biodiversidade e à preservação da cobertura vegetal, há uma série de elementos que contribuem para a proliferação da espécie (Baldwin, 1985; Baldwin; Baldwin, 1981). Um dia pela quarentena (em 16/06/2015), enquanto acompanhávamos Távison, biólogo que atua no Bosque, ele afirmou, referindo-se aos micos, que a área é “um ambiente ideal para eles se reproduzirem”, em função da disponibilidade de alimentos e de recursos presentes naquele fragmento urbano de “floresta neotropical”. Os primatas que vivem no fragmento de floresta urbana possuem seu ciclo de reprodução ligado à sazonalidade climática, e desse modo estaria relacionado ao período de maior precipitação pluviométrica, pois “eles se reproduzem mais nesse período”, acrescentou Gelson (em 18/06/2015).

Os micos compõem o acervo da fauna de vida semilivre do JBBRA. “Esses macacos são chamados de macaco-de-cheiro, vulgarmente chamados, porque são verdinhos, parece um cheiro-verde. São pequenos!”, comentou o tratador Moisés em conversa realizada no setor da fauna (em 20/09/2014). No entanto, sabe-se que tais animais recebem essa denominação devido a suas práticas de se limparem cuidadosamente com as patas. Depois, costumam urinar sobre a cauda e a encharcam com as mãos, gerando um “mau” cheiro, daí a alusão ao cheiro.

Ao caminharmos ao longo do Bosque, mas também nas calçadas do seu entorno, é possível perceber que há uma zona de contato envolvendo o compartilhamento de nichos, que se traduzem em formas de convívio e de vizinhança, com possibilidades de interações face a face, pois os primatas, preferencialmente, circulam pelos estratos vegetais baixos de até 15 metros e, não raro, junto às avenidas movimentadas (Magalhães, 2008), na medida em

que coexistem nas paisagens do Bosque através de linhas de engajamentos com outras espécies de vida livre ou em cativeiro, com tratadores, biólogos, médicos veterinários, ou mesmo com visitantes e/ou transeuntes que circulam naquele contexto.

Os tratadores realizam suas atividades diárias junto às jaulas e gaiolas, sendo responsáveis pela composição do plano alimentar dos animais confinados do zoo, e, acompanhados por biólogos e médicos veterinários, se encarregam do bem-estar das espécies representativas da biodiversidade local. No entanto, a sua atuação não diz respeito apenas aos animais em cativeiro, pois cotidianamente disponibilizam aos micos-de-cheiro cerca de duas basquetas⁴ matinais contendo frutas, como: bananas, mamões, mangas, entre outras, de acordo com a época de frutificação das espécies vegetais. Há, portanto, uma preocupação com a presença dos primatas não apenas pelo fato de serem muito numerosos e, por isso, necessitarem de suplemento alimentar em relação ao que encontram nas matas do JBBRA, mas também devido aos seus constantes agenciamentos de táticas de pilhagem em relação aos alimentos fornecidos aos animais em cativeiro, como deixaremos mais claro adiante.

A distribuição das basquetas foi modificada ao longo do período em que realizamos a etnografia: primeiramente, localizavam-se em frente à antiga cozinha, sobre o tronco de uma árvore cortada e a outra na grade lateral do recinto dos jabutis e guarás. Desde agosto de 2015, devido à construção e à inauguração⁵ da nova cozinha, da reforma do setor extra da fauna, entre outros, um dos comedouros foi realocado para frente da nova cozinha e o outro continuou no mesmo lugar. Os micos demoraram algumas semanas até encaminharem-se rumo ao novo lugar do comedouro, enquanto isso, aos poucos, os tratadores foram diminuindo a porção dos alimentos na antiga localidade, observando a movimentação dos animais.

A partir de nossas observações, é possível perceber que por volta das sete e meia da manhã, os grupos de micos começam a sua agitação nas proximidades da cozinha, pois os tratadores ficam incumbidos de distribuir os alimentos até as oito e meia da manhã. Trata-se da “primeira alimentação do dia, antes

⁴ Categoria nativa utilizada por tratadores e biólogos referente ao recipiente de alumínio onde os alimentos são servidos.

⁵ Para mais informações, ver Bosque... (2015).

deles comecem a circular atrás de insetos”, afirmou Gelson. Além disso, há distribuição de um complemento alimentar, pois “tem a ração que a gente coloca junto com as frutas, uma ração para primatas”, acrescentou o biólogo Távison (em 16/06/2015).

Os pequenos primatas estão habituados ao ritual cotidiano de comensalidade. Portanto, diariamente aguardam a dádiva nutricional que lhes é ofertada. Todavia os micos exigem certa pontualidade na distribuição do repasto, pois caso ocorra atraso em relação ao horário da entrega do alimento, segundo Neto (em 07/05/2015), outro biólogo que atua no Bosque, mostram-se impacientes, uma vez que:

Acaba variando [o horário de distribuição]. Ontem, por exemplo, o nosso fornecedor de frutas acabou se atrasando, então deu nove e meia e a gente não tinha colocado essa bandeja que eu te falei, com bananas e mamão, então eles foram à porta da cozinha reclamar: “Ei! Cadê a nossa comida?” Então eles apareceram, entendeu?

Vários primatas descem das árvores e avançam pela estrutura física da cozinha, não raro, adentrando-a. “Os macacos que aparecem geralmente no setor de fauna [...] cozinha da fauna, são os macacos... *que priorizam o bando*” (ênfase nossa), disse Moisés. Sobretudo em relação àqueles que se alimentam nos vasilhames dispostos, pois em certas ocasiões alguns micos circulam “sozinhos” pelas especialidades do Bosque. Algumas vezes, “roubam” os mantimentos que estão em vias de preparo, ou que permanecem depositados em guarda de mantimentos e, mesmo, nos carros de mão, destinados aos animais que se encontram nos recintos à espera da visita dos tratadores, que distribuirão seus alimentos.

Certo dia (em 24/10/2015), numa de nossas visitas ao local, o tratador Gelson colocou bananas na bandeja em frente à antiga cozinha e afirmou: “Não demora eles chegam aqui! Sentem o cheiro da fruta!” Assoviou, bateu na bandeja com uma faca e produziu outras vocalizações, chamando-os. Então, indagamos a Gelson: “E o senhor chamando assim, eles vêm?” “Vêm!”, respondeu. Logo pudemos observar que desciam vários macacos, movimentando-se rapidamente pelos galhos e apanhando as frutas. Velozes, buscavam os alimentos, em meio a alguns conflitos, e sumiam na mesma velocidade que apareciam. Em outra ocasião caminhamos e conversamos com o biólogo Neto (em 07/05/2015):

- Como eu te falei o cheiro do que os tratadores cozinham aí, a alimentação para o peixe-boi e outros animais acaba atraindo eles, também, ou então, pelo Bosque. O cheiro os atrai. Eles acabaram de comer, se for dar comida eles vão comer.
- Eles têm o olfato mais desenvolvido?
- Os primatas têm o olfato, a audição, os sentidos mais desenvolvidos que os nossos. Então, qualquer barulho de galhos eles ficam alertas!

Aqui é preciso deixar claro que essa possibilidade evoca a potência mesma da explosão de um acontecimento: *encontro interespecies*, carregado de intencionalidades e de sentidos, onde os (des)encontros e as partilhas de afinidades entre seres vivos (consubstanciados nas imagens da natureza e da cultura amazônica) indicam formas de socializações a partir de experimentações multissensoriais, engendradas no caminhar com o outro no mundo urbano (Pink, 2007, 2008, 2009) – a exemplo do cheiro dos alimentos e/ou o “chamado” dos tratadores – bem como nos contatos e alianças com os não humanos e viventes outros em meio a uma floresta (botânica e simbólica), e por isso em seus desenvolvimentos e crescimentos *along lines* (Ingold, 2011), nas quais as relações configuram formas interacionais de organismos entre si. Trata-se de emaranhamentos de linhas e devires no espaço-tempo que conformam sociações interespecíficas que se associam desde as suas diferenças coligadas nas paisagens.

Ao depositarem os alimentos na segunda basqueta, percebe-se que os micos descem para buscá-los. Eles exercem tal agência junto aos comedouros dos recintos de diferentes espécies em cativeiro, quando ocorre o convívio entre os primatas e outros animais. No chamado recinto dos jabutis, os pequenos primatas interagem com duas espécies de jabutis e aves como araras, garças e guarás, por exemplo. Outra interação entre não humanos se dá pelo “roubo” de comida pelos grupos de micos nesse mesmo recinto ou noutros, exigindo que os tratadores disponham de mais alimentos para a promoção do comensalismo, uma vez que é sempre necessário contar com a margem de saque realizado pelos primatas durante a distribuição dos alimentos. Atualmente, durante as novas adaptações exigidas pelo Ibama, as araras foram deslocadas para o lado esquerdo ao recinto com a construção de novas arquiteturas feitas para o seu deslocamento sobre um córrego do pequeno lago. Entretanto os micos continuam, cotidianamente, buscando os alimentos, sendo necessário que o Neto (biólogo) os vigie, afastando-os com um pequeno jato de água, lançado durante a sua vigília ante a aproximação dos micos.

Certamente, o comensalismo implica formas de socialidades *com* os tratadores, seja no que se refere aos animais confinados nos recintos ou aos pequenos primatas, portanto os animais se aproximam dos humanos. Há uma experiência proxêmica que varia de acordo com a espécie em relação, joga-se o social na tensão entre proximidade e distância, negociada a partir do reconhecimento recíproco e convivial das alteridades. Não se trata de mera convivência, mas de uma experiência de convivialidade sutil e cotidianamente delineada pelo estabelecimento de laços interespecíficos complexos, onde os agentes se afetam reciprocamente, a exemplo da alteração no regime de tempo onde há um maior investimento nas interações como o forrageamento dos micos.

Sendo assim, ao receberem alimentos fáceis dos tratadores, passantes e/ou dos visitantes, os primatas não enfrentariam certas situações que envolvem outros agentes na dinâmica ecológica e, nesses termos, não se exporiam às interações com predadores, pois nossas observações nos mostram que ao descerem em busca de bananas dispostas nas basquetas os micos evitam caminhar no solo, onde poderiam entrar em relações de predação, especialmente com jiboias (que predam tanto no sistema arbóreo quanto no solo), espécie de serpente não venenosa encontrada no Bosque.

As negociações aí são múltiplas e emergem de vetores distintos, diariamente. Tratadores e animais cativos; tratadores e micos; espécies diversas entre si que compartilham o mesmo cativeiro; espécies confinadas em recintos e micos – mas, também, com cotias, pacas, sabiás brancos, entre outros; e todo um sistema ecológico existente no Bosque. Os animais, dessa forma, compartilham entre si os alimentos preparados e servidos em basquetas de alumínio e bandejas de plástico espalhadas pelo recinto: no chão para os animais terrestres e sobre suportes de madeira para as aves. A observação de temporalidades relativas ao cronograma de alimentação compartilhado pelos animais cativos, mas também pelos primatas, aponta para a existência de táticas ligadas ao comportamento dos animais, que agenciam seus movimentos com a flora, as estruturas do zoo e outros materiais ao longo do Bosque, imputando ao tratador uma “negociação” de sentidos na dinâmica de (des)encontros cotidianos.

Os macacos, no decorrer do dia, também buscam forragear junto a outros recintos em busca de frutas. Assim, como agentes, engajam-se através de uma malha (Ingold, 2010, 2011) de materiais (galhos, gradis, bandejas, carros de mão, entre outros elementos) que envolvem agenciamentos *com* humanos

e outros viventes. No caso dos tratadores, os seus engajamentos dizem respeito aos processos vitais que são continuamente desenvolvidos no contexto do zoo, implicando práticas de conservação imanentes às deambulações que realizam e que constituem formas de socialidades com animais cativos, ou de vida semilivre como são os micos, justo ao longo dos seus trajetos pela área, uma vez que no caso dos pequenos primatas, tais relações são efetuadas no cruzamento cotidiano de tratadores e de micos-de-cheiro pelos espaços e instalações do Bosque. Ora, trata-se de interações interespecíficas que se dão a partir de seus caminhos traçados nas paisagens de coexistência, onde marcam (Berque, 1998) suas presenças mediante um emaranhado de movimentos, gestos, relações visuais recíprocas, odores e contatos possíveis nas interações humanas/não humanas, correlatas, ademais, às territorialidades *humanais* construídas e negociadas desde as relações simbólico-práticas presentes no contexto do Bosque.

Durante as descidas dos micos em busca de alimentos é possível notar que, em certas ocasiões, quando há tentativa de tocá-los por parte das pessoas, ou quando são tocados, rapidamente movimentam-se tentando desviar ou se desvencilhar do contato, por vezes ensaiando “ataques”, a exemplo de mordidas. Por certo, oferecem “resistências” e estabelecem “negociações” quanto à proximidade e ao contato; devido a isso, não se trata de meras reações comportamentais “influenciadas” por um ambiente externo, pois humanos e não humanos tornam-se *companion-agents* (Despret, 2013), efetuando engajamentos multiespecíficos entrelaçados em processos vitais de contatos e de trocas, nos quais se vinculam pela coexistência, desdobrando-se em jogos interespecíficos de negociações de gestos e símbolos em ato, como expressões interculturais mutuamente agenciadas. Cultura, aqui, não diz respeito ao humano *per se*, mas à própria invenção primata ao agenciar o agenciamento humano mediante táticas de jogar o jogo social *com* ele e, por isso, mesmo, de (re)inventar a cultura na ação como possibilidade interespecífica, como gesto e como forma social em devir *com* o humano.

Por outro lado, diante das recomendações estabelecidas de não tocar nos animais e de não alimentá-los, especialmente por ordem da administração e da equipe da fauna do Bosque, os tratadores Paulo Vitor e Gelson discorrem:

Exatamente, o animal fica até agressivo! Muitas vezes a pessoa pega no animal e não sabe pegar. Não tem aquela cautela pra pegar no animal. Essas coisas que

podem acontecer. O bicho lhe bicar, lhe morder. Por que um animal desses, se você vê bem um animal desses aqui, um, por exemplo, esses saguis, esse macaco-de-cheiro que fica solto aí de bando, aí. Ele é um animal dócil, animal manso, mas se você pegar nele, ele vai lhe morder, que ele é acostumado solto e não vai querer que você incomode ele. Entendeu? Se uma criança pegar ele vai morder porque uma criança não sabe o que tá fazendo. E a pessoa não tem aquele conhecimento sobre a reação do bicho na hora, né. (Paulo Vitor, em 09/10/2014).

– Não, se tirar um pedaço de alguma coisa, dá na mão deles. Porque o macaquinho, ele desce. A gente sempre alerta pra não pegar neles, pra não tocar.

– Por quê?

– Porque eles atacam! Porque tu vai pegar um, aí um grita. Aí os outros tudo vão começar, aí vão querer te morder. (Gelson, em 09/10/2014)

O gesto humano de tocar noutro primata implica uma potência de afecções nas quais humanos e não humanos tornam-se “perigosos” entre si pelo contato: a possibilidade da veiculação de zoonoses de um ao outro e o ato violento de bater ou de ser mordido colocam ambos em tensão. É certo que no contexto do Bosque a busca humana pelo toque do animal é muito mais uma forma de congraçamento interespecífico que qualquer outra coisa; no entanto, a forma como os micos interpretam a agência humana, e a partir daí articulam gritos altos na presença de um suposto ato violento, prenunciando os perigos de tal encontro, tende a dinamizar todo o bando de macacos via comunicação do medo – o medo aqui é um vetor de relação interespecífica.

Em tais situações, a partir do toque conferido ou da tentativa dele associado à oferta de alimento, em pouco tempo junta-se um bando próximo aos humanos, configurando negociações de sentidos e de territorialidades no encontro a partir de suas movimentações cotidianas, seja pela relação visual recíproca ou pelo ato comensal. Portanto, espaços como as bancas de vendas de produtos comestíveis e as calçadas são praticados pelos primatas na interface com os humanos, emergindo um nicho espacial cujos “efeitos de borda” se tensionam com outros grupos da mesma espécie, uma vez que “são extremamente territoriais”, como reforçou Moisés certa vez, disputando, assim, espaços de interação com os humanos. O estabelecimento de uma relação de distanciamento pelos micos-de-cheiro, que ficam à espreita, contribui para o desenvolvimento de suas habilidades de fuga, ou de desvio ante o contato humano.

No caso dos tratadores, o “tocar” pode estar ligado a um estreitamento de vínculos com os animais no zoo, ou alguma relação especial com eles (Estebanez, 2008), pois os distanciamentos, entendidos como expressões próximas, são erigidos no acesso privilegiado aos recintos e demais espacialidades do Bosque. A proximidade experimentada é constituída na frequente interação com o animal, sendo permeada por ambiguidades, podendo afetar a gestão de tratos e cuidados. Abaixo são evocadas outras imagens dos micos pelos tratadores Gelson e Moisés:

- Pode dar comida na mão pra eles, só não pode tocar de volta neles...
- Não pode tocar neles, dando a comida assim ele vem pega na tua mão com a mãozinha, deixar a banana e pegar neles, eles mordem mesmo! As pessoas pensam que são domesticados, domesticados assim que são mansos e tal... Mas não pode tocar... (Gelson, em 16/11/2014)

Mas eles são superdóceis, são agressivos quando estão em bandos, mas sozinhos são dóceis! Dificilmente a gente tem um acidente a nível de visitantes, a não ser que se queira pegar no animal ou o animal sentir acuado e pode atacar, mas fora isso são supertranquilos, sem problema nenhum. (Moisés, em 20/11/2014).

As condições climáticas e o regime pluviométrico variáveis, como observados no período da etnografia realizada (entre fevereiro de 2014 e agosto de 2016), produzem grandes impactos na economia dos tratos e dos cuidados a serem realizados naquele contexto, pois desde a estiagem e as altas temperaturas registradas com o fenômeno El Niño, há impacto no forrageamento dos micos ao longo do gradeado que delimita o Bosque, ou mesmo seus saltos pelos galhos e copas da flora tornam-se menos intensos, pois o forte calor tende a contribuir para um clima mais seco, diminuindo a incidência de chuvas, em detrimento dos elevados níveis de umidade e da emblemática chuva da tarde na capital paraense.

A circulação dos micos se dá principalmente nos horários de menor temperatura e com um maior sombreamento propiciado pelas árvores, como disse Moisés em uma conversa informal. Os animais sofrem sensivelmente com tais alterações ambientais que, por vezes, se desdobram em diversos relatos sobre problemáticas e acidentes com os não humanos, que nesse caso podem ocorrer com maior frequência.

Em decorrência de outras mudanças climáticas, como a chegada do intenso período de chuvas, há uma notável proliferação de viventes não humanos,

tais como fungos, bactérias entre outros, que são potenciais agentes ecológicos de doenças e desequilíbrios no regime alimentar, distribuídos principalmente pelo vento, flora (a exemplo de árvores com galhos de curta poda) e pelos animais ao longo do Bosque. Outro acontecimento são algumas notáveis “ausências” no campo visual dos visitantes, especialmente os micos, que figuram normalmente em sucessivos encontros com os passantes no interior e no entorno do zoológico nos horários em que há maior demanda de alimentos. Durante sua circulação, os macacos obtêm comida via coleta/captura, ou pela distribuição por parte dos tratadores, por volta das dez da manhã e às quatro da tarde.

Algumas dessas imagens são evocadas no diálogo com o tratador Moisés (em 25/11/2014):

- E nesse período de chuva, você falou que muda a dieta deles...
- É, esse período de chuva agora já tá, muda um pouco em relação aos viveiros externos: nos casos dos patos verifica-se a comida, ela é posta bem mais cedo para eles tentarem aproveitar. Da feita que chove à tarde, inunda tudo e ninguém come mais nada. Então a gente também precisa de comedouros fechados, locais estratégicos pra isso, é o que a gente já observa também, oh! Percebeu?! A gente já não tem visto mais macaco-de-cheiro aqui! Antigamente descia aos “milhares” e ficavam aqui, ficavam gritando, esse horário agora. Por que não tem mais? Porque a gente tá em época de frutificação de árvores: açaí, manga, pupunha, taperebá, tucumã, tão tudo florescendo, tão tudo dando, tudo dando alimento. Então eles já, se não, eles estão todos aqui no Bosque, mas estão tudo atrás, de vez enquanto eu vejo uma manga caindo. Uma manga despencando, são eles que estão comendo. Aí, como têm em abundância aí, eles já sabem que tem aqui. Mais ou menos no período de maio, julho eles vão começar a descer de novo. Eles vão procurar, não tem mais onde achar. [...] Uma outra preocupação, também, porque é uma nova demanda de alimentação, é mais comida, mais banana, mais mamão [...] Hoje as araras já comem mais tranquilamente porque eles não estão atacando, mas nesse período aí, a gente tem que colocar tanto alimentação para eles quanto para as araras, senão eles roubam toda comida! Aí não tem como comer. A arara tem que descer para comer com o jabuti, batata doce... Então tudo isso, né! É uma época que contém açaí, eles comem açaí com as araras, açaí para os papagaios. Conforme a fruta da época, também animais comem, silvestres.

Os bandos de micos-de-cheiro operam certa desestabilização no ritmo vital de outros animais, com suas passagens que envolvem o “roubo” de alimentos em alguns viveiros, implicando maior demanda de alimentos para as

espécies. O exemplo mais evidente foi quando ocorreu o deslocamento das araras para uma estrutura elevada – foram construídas duas coberturas para as aves e seus comedouros, com a extensão de alguns troncos conectados para o livre trânsito dos psitacídeos – situada sobre o lago dos peixes e dos marrecos, interconectada ao recinto onde permanecem; a partir de então, percebeu-se que com a abertura dos comedouros os macacos continuaram, como de costume, a sua busca por alimentos, pois as aves não apresentavam qualquer empecilho quanto a isso, exigindo, assim, a vigilância por parte da equipe de biólogos, que afastavam os micos com finas borrifadas de água, segundo o biólogo Neto, até que “os micos se acostumassem” a não pegar os alimentos.

O excessivo descarte de lixo, com uma significativa quantidade de matéria orgânica, é um atrativo a mais no forrageio dos pequenos primatas, que deambulam ávidos pelas lixeiras se banquetecendo com resíduos. Se há uma preocupação dos técnicos do zoo com *animal welfare* (Dawkins, 2004) das espécies confinadas nos recintos, quando se trata dos micos de vida semilivre não é diferente. Há, sabidamente, dificuldade no controle sobre os bandos que investem sobre as lixeiras, assim como uma preocupação com o fato de que os humanos alimentam os macacos com comidas que não sejam frutas. Existem, ainda, problemas relacionados aos conflitos que emergem no seio dos próprios bandos, como indica o biólogo Távison (em 16/06/2015):

Aqui acontece às vezes que eles brigam entre eles, sei lá, por liderança do bando, aí eles brigam, se machucam. Um dia desses a gente encontrou um caído, que estava meio ferido, aí a gente pega, traz para tratar, depois do tratamento a gente tenta reintegrar ao bando, porque eles são animais que vivem em bando, isoladamente não seria muito bom para ele, não iria sobreviver.

Porém, assim que algum membro do setor da fauna percebe qualquer problema em um macaco, relacionado ao seu comportamento, hábitos alimentares, ferimentos, entre outros, o mesmo é capturado com o uso do “sonar” (rede empregada para a atividade) e encaminhado para a quarentena, sob estrita supervisão da equipe. Os animais apresentam comportamentos diferenciados em situações de desconforto, principalmente pela multiplicidade de agenciamentos efetuados no ambiente com os humanos, operantes na ingestão de alimentos não recomendáveis, doenças provindas de fungos e outros agentes etiológicos, resultando, assim, em aspectos que afetam desde o apetite até suas dinâmicas reprodutivas no Bosque.

No decorrer do dia os macacos obtêm alimentos diversos que são oferecidos pelos visitantes, apesar das recomendações realizadas pela administração e pela equipe da fauna local. Não é raro observar as pessoas distribuindo alimentos altamente danosos à saúde animal, tais como pastéis, tapiocas, churros, biscoitos, bombons e balas, entre outros. É preciso, dessa forma, um maior controle e um movimento mais intenso dos técnicos nos dias de maior movimento de pessoas, em especial nos domingos. Em certos dias é possível observá-los descendo pela fiação até as lixeiras, quando revolvem o material e dispersam resíduos, nutrindo-se dos restos de alimentos que podem ser altamente prejudiciais.

Em determinadas situações os micos são intensamente fotografados pelos visitantes, que, movidos pela insaciabilidade do olhar fotográfico (Urry, 1992) e por certo voyeurismo ligado ao exótico, buscam um registro seja nas árvores ou nas imediações dos viveiros, uma vez que são constantemente vistos circulando pelos espaços e negociando a visualidade em troca de comida fácil.

Das paisagens do Bosque emanam imagens sensíveis e dinâmicas relacionadas a experiências de caráter biocultural. Nelas, a presença do biodiverso está entrelaçada aos construtos humanos, sendo difícil estabelecer cisões no *continuum* cultura-natureza ali presente, diante da proliferação de formas híbridas que emergem de *naturalcultural encounters* (Fuentes, 2010). Tais paisagens, no nosso ponto de vista, seriam rotineiramente evocadoras de um fértil “campo de possibilidades” (Velho, 1994), especialmente quanto às interações entre humanos e não humanos no mundo urbano. Existe, assim, uma malha complexa de engajamentos (Kohn, 2007) abertos que se delineiam a partir de devires humanos e não humanos em relação, desdobrando-se numa ecologia do possível no mundo urbano, envolvendo uma ecologia dos fluxos de energias e de matérias, por certo, mas também de símbolos.

Dos galhos às grades, percorrendo zonas de contato

Numa manhã ensolarada (em 24/04/2015), por volta das sete e meia da manhã, caminhamos pela calçada na avenida Rômulo Maiorana, localizada no bairro do Marco, cidade de Belém. Estávamos no entorno do Jardim Botânico Bosque Rodrigues Alves e seguimos em direção à barraca do Cláudio, localizada na esquina com a avenida Lomas Valentinas, onde se vende café da

manhã, tapiocas e pães aos *habitués* que diariamente vem ao local realizar o desjejum. Se estávamos interessados no café servido na banca, entendida enquanto espaço de sociabilidade comensal de significativa frequência no contexto do bairro, algo mais nos estimulava a visitar o local, pois existem outros *habitués* que circulam naquele ponto além dos humanos.

A nossa intenção naquele dia era a de acompanhar as possíveis interações envolvendo humanos e a intensa movimentação de pequenos micos, pois comumente esses animais visitam o local em busca de alimentos disponíveis, devido ao fato de que uma grande quantidade de pessoas realiza as suas refeições matinais na barraca do Cláudio – mas não apenas nela⁶ –, jovem que mantém o negócio familiar voltado à venda de lanches.

Naquele dia aproveitamos também para tomar um café. Logo avistamos um bando de macacos movimentando-se ao longo do gradil, à distância. Venciam o trajeto rapidamente. Ficou evidente que desenvolveram habilidades para se deslocarem sobre as grades, apoiando-se nas suas extremidades pontiagudas, ações que realizaram com extrema agilidade até alcançarem o estabelecimento de Cláudio, desde os galhos dos quais desciam até o deslocamento sobre construto humano e a aproximação com as pessoas. Portanto, vinham ao encontro da barraca movidos pela intenção de estabelecer contato com os humanos que ali se alimentavam. Havia uma intencionalidade evidente e uma abertura às negociações interespecies pautadas no deixar-se ver e/ou tocar e o comensalismo.

A forma que encontraram para alcançar o gradil e sua extensão se constituía a partir da aproximação da ramagem situada nas extremidades dos galhos; em meio à grande agitação e vocalizações dos primatas, seguiu-se a descida pela extensão vertical dos postes de iluminação e galhos da flora que, porventura, tocavam as grades e a murada.

Ao chegarem próximo da barraca diminuíram o ritmo da movimentação, posicionaram-se e avaliaram o cenário que se apresentava a eles. Há intencionalidade e agência nos seus gestos que se revelam nos primeiros olhares que trocam com os humanos – interesses recíprocos, mas diversos, os aproximam –, pois se instaura ali uma relação face a face entre primatas humanos e não

⁶ Fonseca da Silva (2014) mostrou a complexidade existente no entorno do Bosque, especialmente no que se refere às atividades dos trabalhadores informais naquele contexto.

humanos. Uma relação proxêmica envolvendo negociações próprias ao jogo social de proximidade-distância colocaria os diferentes grupos em interação.

O movimento de descerem através das barras de ferro e de se agarrarem a elas, apoiando-se e permanecendo na vertical em posição de agenciarem alimentos é, rapidamente, modificado para ações mais diretas de interação, tais como subir nas cadeiras e, mesmo, descer até a calçada, compartilhando alimentos juntamente com as pessoas no local: recebem pães e tapiocas recheados, mas também roubam alimentos das mãos das pessoas. O recebimento de alimentação, por vezes, segue-se de conflitos e gritos estridentes entre membros do bando, na disputa de um naco de pão ou de uma tapioca.

A relação de Cláudio com os animais, no entanto, é ambígua. Ele parece saber que os macacos tanto atrapalham os seus clientes quanto são um atrativo para a frequência de sua banca. O jovem espanta os primatas com um pano de prato que segura, girando-o com o braço erguido que, não raro, é acompanhado de sons e de falas do tipo “vão ’bora!” – geralmente, quando a situação de pilhagem está incontrolável, prejudicando o seu negócio, como foi possível observar em diferentes momentos.

Naquele dia, como eram esperadas, as interações entre micos-de-cheiro e as pessoas aconteceram. Cláudio preparou uma tapioca e a segurou com a mão para que alguns macacos⁷ pudessem pegá-la. Divertia-se ao alimentar os animais: primeiro, fingia entregar os pedaços de tapioca, puxando-a em seguida para evitar que pegassem e, por fim, entregava-os. Alguns primatas mais afoitos desceram ávidos pela iguaria, outros, temerosos e desconfiados, permaneciam no gradil à espera que pudessem receber algum tipo de alimento do rapaz.

Enquanto olhávamos a cena e preparávamos as câmeras fotográficas para registrarmos a explosão do evento interespecífico que presenciávamos, um dos primatas que observava o entorno – e, por certo, nos observava – desceu rapidamente pelo gradeado, em nossa retaguarda, pulando entre as cadeiras em que havíamos sentado. Entre o espanto e admiração humanos, ele nos encarou a meia altura por alguns instantes e tomou uma de nossas tapiocas.

⁷ Aqui é preciso fazer uma ressalva destacando o caráter positivo, no sentido simmeliano (Simmel, 1983) da sociação, entre micos e humanos, ou ainda, no sentido de ressaltar a interação afetuosa com os não humanos em meio urbano, mas isso não significa dizer que dar tapiocas aos primatas seja adequado – e saudável – para eles enquanto animais silvestres.

Aos pulos alcançou o gradil e banqueteu-se com o repasto nos galhos de uma árvore até que se dispersou no bando, desaparecendo em seguida no Bosque.

Os micos são vistos rotineiramente deslocando-se pelos gradis que aparecem em várias partes do Bosque. Eles circulam comumente pelos estratos verticais da floresta, desde onde os galhos estendem-se à cerca que contorna toda a extensão do Bosque e, por certo, a partir de onde acessam as fiações elétricas, servindo de linhas à movimentação dos animais e que, por isso, aparecem como definidoras de percursos que se estendem até mesmo ao chão, às calçadas e em determinadas situações à travessia da avenida movimentada que contorna a área verde urbana, quando vão em busca de frutas no carrinho do vendedor situado no outro lado da avenida.

“A questão desses macacos é – na verdade dos macacos em si – é que eles trabalham por bando”, vaticinou o tratador Moisés durante o preparo dos alimentos na cozinha (em 03/06/2015). Movimentam-se em diferentes horários: pela manhã, por volta das sete e meia às oito e meia, e um pouco mais tarde, às dez horas. À tarde circulam com maior intensidade entre as quatro e cinco horas. Nota-se que os animais retiram-se para as copas da cobertura vegetal nos períodos de altas temperaturas, incluindo o período entre 12 até as 14 horas, mesmo diante do sombreamento oferecido pela flora sobre as calçadas e gradeados.

O que parece claro é que tais temporalidades constituem-se em momentos de maior ou menor visibilidade e, por isso, de agência por parte dos primatas, onde a sua presença conspícua se evidencia no estabelecimento de zonas de contatos e de negociações movidas pelo jogo de proximidade-distância, quando se intensificam as interações interespecíficas diante de uma rítmica de (des)encontros e de atividades diárias com os humanos. Tais interações se efetivam em lugares onde há maior possibilidade de receberem alimentos, sobretudo junto às bancas com comercialização de comidas (tapiocas, tacacá, batatas fritas, entre outros) que se distribuem na esquina da avenida Rômulo Maiorana com a avenida Lomas Valentinas, e na avenida Almirante Barroso no cruzamento com a segunda, perímetro extremamente movimentado e ruidoso.

Percebe-se que na banca do Cláudio os micos descem quase diariamente, misturando-se através das grades e deambulando pelo chão com os humanos, recebendo como ofertas de comidas tapiocas e pães. Descem pelas extensões de galhos, alguns ainda ultrapassam o gradeado, apontando para a problemática da poda irregular da flora. Numa manhã, em meio ao Bosque, nos arredores

do setor da fauna, conversamos com o biólogo Távison sobre o assunto (em 16/06/2015):

- Outra coisa que a gente vê, é que essas árvores possuem os galhos muito próximos ao gradil. Há alguma medida em relação à poda?
- Sim. O setor de flora, eles tem essa preocupação junto com o setor de fauna, a gente faz esse monitoramento, também, dessas árvores que estão passando por cima do gradil para a rua. Sempre fazem uma poda, eles estão fazendo agora, estão com um projeto de podar todas as árvores que estão por cima do gradil, inclusive, não é só com os macacos que a gente tem essa preocupação, mas com as preguiças também. Tem algumas umbaubeiras que estão com os galhos para fora do Bosque, a gente está tendo essa preocupação de identificar onde, porque os animais, com o vento da chuva, o galho pode quebrar e eles caírem no meio da rua, na calçada, ou no gradil. Um dia desses caiu uma iguana no gradil e ela se machucou, caiu em uma ponta do gradil. Estamos tendo essa preocupação de fazer essa poda ao redor do Bosque, para evitar esse tipo de acidente.

Há o fluxo de animais, pois a sua circulação ocorre mediante as conexões com o entorno do Bosque, mais especificamente através da flora, pois os galhos possibilitam uma ampliação dos movimentos dos animais para além dos limites físicos do Bosque. Ou seja, ao longo de toda a sua extensão – envolvendo uma quadra inteira – existem condições para deambulações da fauna (especialmente, micos, preguiças e iguanas através das árvores, além de um número significativo de aves) e a possibilidade de ocorrerem contatos com humanos. Não raro acontecem interações envolvendo acidentes, tais como a queda de animais, principalmente preguiças, morcegos, iguanas e micos-de-cheiro. Andando pela calçada do Bosque, na avenida Rômulo Maiorana, em certa ocasião encontramos uma preguiça-comum (*Bradipus variegatus*) caída no chão junto a galhos quebrados. Estava desacordada devido à queda. Logo, junto à população, acionamos a equipe da fauna, que imediatamente auxiliou o animal no local. Em seguida, levaram-no à quarentena para avaliações quanto ao seu estado de saúde. Depois, foi reconduzida a uma árvore. Nota-se a necessidade constante de podas da flora no interior do Bosque. Segundo Távison (em 16/06/2015):

Um dia desses a gente encontrou um caído [mico-de-cheiro], que estava meio ferido, aí a gente pega, traz para tratar, depois do tratamento a gente tenta

reintegrar ao bando, porque eles são animais que vivem em bando, isoladamente não seria muito bom para ele, não iria sobreviver. A gente tenta reintegrar ao bando, e às vezes acontece deles errarem o cálculo do pulo, ou pularem em um galho podre e caírem.

A configuração das imagens em torno dos micos-de-cheiro emerge a partir de um processo que ordena o mundo da cultura em relação ao mundo da natureza, via olhar civilizador (Elias, 1994) que tensiona o selvagem e o doméstico, reificando a liminaridade dos dispositivos metafísicos do zoo (Estebanez, 2008, 2010; Marvin, 2008) que conflituam “humanos civilizados” e “animais selvagens”/“exóticos” – aqui, transpostos aos animais de vida semilivre –, diante da possibilidade de seus “ataques” e da periculosidade mediante certos contatos. Amiúde tais imagens relacionam-se a uma legitimidade conferida ao ambiente natural a partir das características animais, nesse caso visto nas imagens de seus saltos, de sua força, de seus movimentos bruscos e de repousos nos galhos das árvores, por exemplo. Por certo, tais ambivalências opõem, ainda, o animal selvagem ao doméstico, remetendo, por redundância, às categorias dicotômicas de natureza e cultura, como imagens construídas por oposição excludente no mundo ocidental.

Entretanto, a complexidade dos laços interestespecíficos coloca a problemática de imagens para além da referida oposição, como apontou Agustín Fuentes (2007), pois a emergência de outra imagem ligada a um conjunto de relações estabelecidas *in-between* (Fuentes, 2007) é possível, na medida em que os micos, como indica a etnografia, estão amplamente integrados ao convívio com os humanos *na* cidade, participando da economia (comensal e simbólica) em suas práticas de forrageamento e de circulação dentro e no entorno do Bosque, portanto, no contexto *da* cidade. Tais questões envolvem amplas atividades que possibilitam de certa forma a expansão de um hábitat na coprodução de nichos, quando os micos negociam espaços com humanos. Porém, isso não significa segurança para os primatas não humanos, pois mesmo obtendo grande simpatia e carinho de parte da população, como foi demonstrado, não sendo cativos, quando circulam também estão à mercê de maus-tratos e de outras situações que envolvem os humanos, como atropelamentos, por exemplo. Certa vez (em 13/01/2015), Távison alertou-nos sobre as situações perigosas para os micos:

Aconteceu que um rapaz queria levar [um mico-de-cheiro]. A gente não sabe com qual frequência isso acontece, se foi a primeira vez que ele tentou, não

sabemos, nós não temos fiscalização. Não dá para colocar uma pessoa fixa aí fora fiscalizando. A gente conta com a boa vontade das pessoas, que quando veem sempre ligam, aí a gente vai lá correndo, tentar coibir esse tipo de prática.

Outros (des)encontros ocorrem principalmente numa das laterais do Bosque, mais especificamente naquela que corresponde à avenida Almirante Barroso com avenida Lomas Valentinas, onde há uma parada de ônibus com intensa circulação de pessoas e tráfego de carros, além de barracas de venda de comidas. Outro dos pontos marcantes está localizado na avenida Rômulo Maiorana: a frutaria do Seu Louro, que se localiza nos arredores de um ponto de táxi. Os macacos são comumente alimentados por passantes na calçada e nos gradeados, algumas vezes com as pessoas subindo no gradil e disponibilizando o alimento no topo das lacunas de entremeio, ou simplesmente deixando bananas nos moirões e nos gradis. Todavia, em certas ocasiões os micos são vistos descendo pelo gradeado e, a partir daí, atravessando a rua em busca de frutas. Durante uma conversa com o rapaz que ajuda Seu Louro na banca, um dos micos fez a travessia, e logo foi auxiliado por um taxista que estava em seu local de trabalho. Na ocasião (em 04/07/2015) o rapaz narrou sobre tal itinerário:

E os alimentos eles descem e pegam... Descem. Comem na mão. Os caras dão! Aí eles pegam na mão. Eles descem e vão embora, sobem de novo. Tem gente que passa aí todo dia? Todo dia! Tem uns que vêm aqui e compram uma bananinha, especial para os macaquinhos, aí a gente dá para eles. Aí levam e dão lá para eles.

Quando os micos realizam a travessia da rua, recebem o alimento e retornam em aliança com os taxistas, ou as pessoas da banca (vendedores, clientes e outros personagens que sociabilizam em tais espaços), ajudando-os quando necessário e até fazendo com que motoristas de carros diminuam a velocidade de seus veículos ao sinalizarem a passagem dos pequenos primatas. Em outra esquina – na Perebebuí, no cruzamento com Rômulo Maiorana –, os micos são vistos descendo o gradil e atravessando a rua em direção à barraca de coco. Em conversa com o filho do dono do estabelecimento, Ribamar, ele afirmou que além de descerem também vasculham o lixo. “Esses macacos são vira-latas. Mexem no lixo e derrubam!”, contou-nos em tom bem-humorado. Porém, em algumas situações não é

possível evitar acidentes relacionados a tais movimentos. Sobre os perigos concernentes às passagens pela rua, o tratador Moisés e o biólogo Távison argumentaram:

É... Isso a gente sempre orienta as pessoas a não fazerem isso, por quê? Porque esses animais, às vezes até a pessoa tem uma boa vontade, compra fruta para querer dar, só que assim, o animal ele acaba tendo... É, quando ele olha a pista [...] [no] outro lado, aquilo que já foi dado pra ele, ele olha aquilo como sendo território dele, então quando ele atravessa a pista ele não tem o senso de segurança. Ele olha ali, eu recebi comida ali, então é seguro eu atravessar. Isso é muito perigoso, nós já tivemos alguns acidentes com macacos... Macaquinhos aqui na Vinte e Cinco que foram atropelados infelizmente, mas assim [...] vai e compra, as pessoas acostumam, dão banana [...] um vai e desce, pega e come, desce e volta, e pensa que a área fora do parque se torna segura para ele, aí que é, aí que ocorre os acidentes. Acabam sendo atropelados, machucados, então geralmente a gente já faz a poda, isso é, uma pessoa de fora, a gente faz a poda na lateral do Bosque para deixar as árvores bem altas para que eles não venham a descer pelas, pelas, pelos galhos e pelas grades, precisa ter todo esse cuidado justamente para evitar isso, mas infelizmente é difícil de controlar [...]. (Moisés, em 31/08/2014)

– Há, ou houve algum problema, algum acidente ao redor do Bosque, ou aqui dentro com esses micos-de-cheiro?

– Aconteceu, mas quando eu não trabalhava aqui. Eu ouvi a história de que aqui atrás tem uma banca de frutas, né!? Aí um deles foi querer atravessar para pegar comida lá, aí ele foi atropelado por um carro. (Távison, em 16/06/2015).

As ruas enquanto espaços praticados no contexto do entorno do Bosque compõem-se da vida urbana *com* os micos, mediante as dimensões relacionais que estes estabelecem através delas, ou seja, a partir de suas itinerâncias *com* os humanos, os pequenos primatas praticam-nas à sua maneira. Ora, neste sentido, compartilham com os humanos uma ecologia de odores e de sabores que envolvem os cheiros de alimentos palatáveis nas barracas (suas instalações, ocupações nas calçadas e meio-fio), os horários propícios às descidas e as dimensões ecossistêmicas que facilitam suas agências (clima, flora, entre outros) e possibilitam a sua presença na tessitura da malha urbana com seus ritmos e interações coexistindo num espaço fluido, enquanto (des)dobramento de socialidades *humanimais*.

Traçando linhas, indicando nós

A possibilidade de observar as interações interespecíficas na urbe emergiu em nossa pesquisa através de uma investigação etnográfica, que se desdobrou desde o exercício de uma etnografia no mundo urbano, na medida em que, ao experimentarmos as caminhadas como formas de vivenciar a dinâmica de seus espaços, considerando as interações humanas e não humanas, acessamos dimensões sociais que constituem narrativas na/da cidade que falam de suas paisagens coexistenciais interespecíficas.

Nesses termos, as experiências cotidianas de interação entre humanos e macacos no Bosque Rodrigues Alves, e em seu entorno, são efetuadas mediante o estabelecimento de negociações de sentido que se revelam na ocupação/construção de nichos numa zona de contato, vivenciada de forma interespecífica através de distanciamentos e de proximidades que instauram posições diferenciais no jogo das socialidades. As últimas sempre negociadas, emergindo como expressões formais de *interações humanais* nas paisagens praticadas do Bosque.

Tais posições surgem não somente pela existência de grades de ferro que separam os micos dos animais em cativeiro na relação de copresença no zoo, mas, também, mediante os engajamentos interespecíficos que acontecem no interior do Bosque – envolvendo a equipe da fauna, que objetiva com suas práticas e manejos a conservação da biodiversidade confinada ou de vida semilivre, buscando o bem-estar animal – e, em seu exterior, com passantes, comerciantes, taxistas, entre outros, que interagem cotidianamente alimentando os micos-de-cheiro, estabelecendo, principalmente, relações recíprocas.

Os (des)encontros diários nas calçadas entre humanos e micos também compreendem falas, olhares e toques, ou ainda, posições e gestos assumidos que indicam formas de relação constituídas na temporalidade compartilhada dos espaços praticados, no entorno do Bosque. Sendo assim, da extensão vertical do gradil de onde o mico se posiciona, o seu olhar encontra o do humano que para e o observa ou caminha observando-o, aponta e indica, estende a mão e o alimenta, num jogo de ações que indicam outras ações – lembrando as reflexões de Humberto Maturana (1990, 1992)⁸ –, obtendo respostas

⁸ O jogo interacional, neste caso, tem relação com o fato de que “o que se observa depende do observador” e de que, ao observar e especificar “determinada coisa como uma unidade”, ele identifica o restante

inteligentes dos micos. Enfim, estabelecendo comunicações interespecíficas, pois há interações mútuas vividas nas socialidades que respeitam itinerários, as espacialidades dos recintos e seus entornos, a malha de elementos que compõem os materiais e os espaços onde habitam os animais, o gradil, as calçadas, as ruas, entre outros elementos presentes no mundo urbano belenense que configuram uma ecologia urbana que merece ser mais bem compreendida.

Finalmente, etnografias multiespecíficas (Kirksey; Helmreich, 2010) como a que propomos neste estudo, permitem um aprofundamento sobre as atitudes e as percepções acerca do *outro não humano*, pois a existência dos animais – e quando falamos animais fica difícil separá-los dos vegetais – dá-se conjuntamente àquela dos humanos ao longo do Bosque, uma vez que ambos figuram naquele contexto citadino a partir de seus agenciamentos nas paisagens, por certo, desde as suas diferenças coligadas e de produção de complexidades.

Referências

- BALDWIN, J. D. The behavior of squirrel monkey (*Saimiri*) in natural environments. In: ROSENBLUM, L. A.; COE, C. L. (Ed.). *Handbook of squirrel monkey research*. New York: Plenum Press, 1985. p. 35-53.
- BALDWIN, J. D.; BALDWIN, J. I. The squirrel monkeys, genus *Saimiri*. In: COIMBRA FILHO, A.; MITTERMER, R. (Ed.). *Ecology and behavior of neotropical primates*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Ciências, 1981. p. 277-330.
- BERGER, J. *Why look at animals?*. London: Penguin Books, 2009.
- BERQUE, A. Paisagem-marca, paisagem-matriz: elementos da problemática para uma geografia cultural. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Org.). *Paisagem, tempo e cultura*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1998. p. 84-91.
- BICCA MARQUES, J. C.; SILVA, V. M.; GOMES, D. Ordem primates. In: REIS, N. et al. (Ed.). *Mamíferos do Brasil*. Curitiba: Gráfica Oficial do Estado do Paraná: Sociedade Brasileira de Zoologia, 2006. p. 101-148.

como cenário (Maturana, 1990) e, neste sentido, se encontra imerso numa malha de relações ecológicas complexas no contexto em que se dão as interações.

BOSQUE completa 132 anos com ampla programação. *Agência Belém*, 25 ago. 2015. Disponível em: <<http://www.agenciabelem.com.br/noticias/detalhes/116444>>. Acesso em: 30 maio 2016.

DAWKINS, M. S. Using behaviour to assess animal welfare. *Animal Welfare*, Wheathampstead, v. 13, p. 3-7, 2004.

DE CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mille plateaux: capitalisme et schizophrénie*. Paris: Minuit, 1980.

DESPRET, V. From secret agency to interagency. *History and Theory*, Malden, v. 52, p. 29-44, 2013.

ESCOBAR, A. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? In: LANDER, E. (Org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 133-168. (Colección Sur Sur).

ELIAS, N. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

ESTEBANEZ, J. Les jardins zoologiques ou l'exotique a porte de main. *Le Globe*, Genève, n. 148, p. 49-67, 2008.

ESTEBANEZ, J. Ceux qui sont proches: les soigneurs au zoo. *Sociétés*, Bruxelles, v. 2, n. 108, p. 47-57, 2010.

FAVRET-SAADA, J. Être affecté. *Gradhiva: Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie*, Paris, n. 8, p. 3-9, 1990.

FONSECA DA SILVA, C. R. Trabalho, sociabilidade e convivência nas paisagens do Bairro do Marco – Belém, PA. 2014. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Sociais)–Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém, 2014.

FUENTES, A. Monkey and human interconnections: the wild, the captive, and the in-between. In: CASSIDY, R.; MULLIN, M. (Ed.). *Where the wild things are now: domestication reconsidered*. Oxford: Berg, 2007. p. 123-145.

FUENTES, A. Natural cultural encounters in Bali: monkeys, temples, tourists and ethnorimatology. *Cultural Anthropology*, Washington, v. 25, n. 4, p. 600-624, 2010.

FUENTES, A.; SHAW, E.; CORTES, J. Qualitative assessment of macaque tourist sites in Padangtegal, Bali, Indonesia, and the Upper Rock Nature Reserve, Gibraltar. *International Journal of Primatology*, Dordrecht, n. 28, p. 1143-1158, 2007.

GORDO, M. et al. The challenges of survival in a concrete jungle: conservation of the Pied Tamarin (*Saguinus bicolor*) in the urban landscape of Manaus, Brazil. In: MARSH, L.; CHAPMAN, C. (Ed.). *Primates in fragments: complexity and resilience*. New York: Springer, 2013. p. 357-370.

HALL, E. *A dimensão oculta*. Lisboa: Relógio D'água, 1986.

HARAWAY, D. *A companion species manifesto: dogs, people, and significant otherness*. Chicago: Prickly Paradigm, 2003.

INGOLD, T. *Bringing things to life: creative entanglements in a world of materials*. Manchester: University of Manchester, 2010. (Realities Working Paper, 15).

INGOLD, T. *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. New York: Routledge, 2011.

KIRKSEY, S. E.; HELMREICH, S. The emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology*, Washington, v. 25, n. 4, p. 545-557, 2010.

KOHN, E. How dogs dream: amazonian natures and the politics of transspecies engagement. *American Ethnologist*, Arlington, v. 34, n. 1, p. 3-24, 2007.

LEITE, G.; DUARTE, M.; YOUNG, R. Human-marmoset interactions in a city park. *Applied Animal Behaviour Science*, Amsterdam, n. 132, p. 187-192, 2011.

MAGALHÃES, T. *Ecologia comportamental de macaco-de-cheiro (Saimiri sciureus) em ambiente seminatural, Belém, Pará*. 2008. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Biológicas)–Instituto de Ciências Biológicas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2008.

MAGNI, C. *Nomadismo urbano: uma etnografia sobre moradores de rua de Porto Alegre*. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2006.

MARVIN, G. L’animal de zoo: un rôle entre sauvage et domestique. *Techniques & culture*, Paris, v. 50, n. 1, p. 102-119, 2008.

MATURANA, H. O que se observa depende do observador. In: THOMPSON, W. I. (Org.). *Gaia: uma teoria do conhecimento*. São Paulo: Gaia, 1990. p. 61-76.

MATURANA, H. Conhecer o conhecer. *Ciência Hoje*, São Paulo, v. 14, n. 184, p. 44-49, 1992.

PINK, S. Walking with video. *Visual Studies*, Abingdon, v. 22, n. 3, p. 240-252, 2007.

PINK, S. A urban tour: the sensory sociality of ethnographic place-making. *Ethnography*, London, v. 9, n. 2, p. 175–196, 2008.

PINK, S. *Doing sensory ethnography*. London: Sage, 2009.

RADHAKRISHNA, S.; SINHA, A. Less than wild? Commensal primates and wildlife conservation. *Journal of Biosciences*, Bangalore, v. 36, n. 5, p. 749-753, 2011.

SILVEIRA, F.; SILVA, M. Acerca do olhar do outro, ou sobre “tratadores” e animais em cativeiro. Por uma etnografia no “zoo” em contexto urbano (Belém–PA). *Caderno Eletrônico de Ciências Sociais*, Vitória, v. 3, n. 1, p. 54-74, 2015.

SIMMEL, G. Sociologia. In: MORAES FILHO, E. (Org.). *Simmel*. São Paulo: Ática, 1983.

URRY, J. The tourist gaze and the “environment”. *Theory, Culture & Society*, London, v. 9, p. 1-26, 1992.

VELHO, G. *Projeto e metamorfose*: antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

WOLCH, J. Zoopolis. *Capitalism Nature Socialism*, Abingdon, v. 7, n. 2, p. 21-47, 1996.

Recebido em: 31/05/2016

Aprovado em: 01/03/2017

A SORTE DA CARNE. TOPOLOGIA ANIMAL NOS ANDES MERIDIONAIS*

Francisco Pazzarelli**

**Universidad Nacional de Córdoba / Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas – Argentina**

Resumo: Este artigo apresenta uma análise etnográfica das relações estabelecidas durante a matança e as carneadas de animais de criação em uma comunidade aborígine do noroeste da Argentina, na região dos Andes meridionais. Argumenta-se que a topologia que se exprime a partir desses processos expõe os modos em que o espírito (ou ánimo) dos animais e a relação de sorte que eles compartilham com os pastores devem ser tirados para fora dos corpos, na tentativa de transformá-los em carne comestível. Assim, as operações de separar, dobrar e envolver, junto com o processo de desidratação, tornam-se relevantes na hora de compreender as relações entre distintos corpos e as conexões potenciais entre diferentes lados do mundo.

Palavras-chave: Andes meridionais, animais, corpo, vísceras.

Abstract: This paper presents an ethnographic analysis of the relationships established during the killing and slaughter of farm animals in an Aboriginal community in the northwest of Argentina, in the region of the Southern Andes. It is argued that the topology that expresses these processes exposes the ways in which the espíritu (or ánimo) of animals and the relationship of luck they share with pastors should be drawn out of the body, to turn it into edible meat. Thus, operations of separating, folding and wrapping, together with the dehydration process become relevant in order to understand the relationships between different bodies and potential connections between different sides of the world.

Keywords: animals, body, meridional Andes, viscera.

* Versões preliminares deste artigo foram apresentadas no Congreso Argentino de Antropología Social, no Seminário de Antropologia da USFCar, no Núcleo de Antropologia Simétrica do MN-UFRJ e na XI RAM. Agradeço a todos os organizadores e comentadores desses eventos a possibilidade de ter apresentado e discutido com eles minhas notas sobre Huachichocana. O trabalho de campo e a pesquisa foram parcialmente financiados graças ao projeto FONCyT PICT-2013-0365. O conteúdo do texto é de minha responsabilidade.

** Contato: fpazzarelli@hotmail.com

Os mundos

Cheguei em Huachichocana dois dias depois de acontecer um episódio um pouco complicado entre uma família de pastores e um dos seus animais. Quase secretamente, contaram-me que o marido da pastora havia tido problemas para matar uma das suas cabras, pois como a faca não tinha *passado bem*, o animal não morreu devidamente e tinha sofrido. Porém, bem longe daquele corpo agonizante no chão – que eu imaginava enquanto escutava a história –, explicaram-me que a cabra tinha se levantado, com o pescoço meio cortado ainda, e começado a gritar aborrecida como que desafiando o homem que não conseguia matá-la. Os filhos presentes, que estavam ajudando, correram e seguraram novamente o animal no chão para que o encarregado de cortar o pescoço terminasse com o seu trabalho, dessa vez completamente. Ele conseguiu, mas a situação tinha sido muito *feia* e durante os poucos segundos que passaram, quebraram-se todos os protocolos e resguardos vinculados às matanças cotidianas dos animais. Claramente, a cabra não tinha *morrido bem* e quando eu cheguei todos ainda estavam atentos à manifestação de qualquer *senal* ou indício de alerta sobre o *ánimu* do animal querendo voltar para se vingar deles e da sua *sorte*. O clima parecia-se com aquele do mês de agosto, quando a voracidade da Pachamama espreita à volta de qualquer caminho e todo mundo fica especialmente cuidadoso. No terceiro dia sem *senais*, porém, a incomodidade familiar desapareceu e nunca mais voltaram a falar do assunto.

Este trabalho se ocupa de alguns dos problemas que sugere a situação anterior, acontecida em Huachichocana, uma pequena comunidade aborígene localizada entre as regiões das quebradas¹ e do altiplano de Jujuy (departamento Tumbaya, província de Jujuy), entre os 3200 e os 4000 metros de altitude, no noroeste da Argentina. Esses problemas vinculam-se com algumas discussões clássicas da etnografia e etnologia andina, especialmente no que respeita às relações constantes entre diferentes mundos, frequentemente considerados três e desde uma perspectiva estratigráfica: “mundo de cima”, “este mundo” e “mundo de baixo” ou “mundo de dentro” (Allen, 2002; Fernández Juárez, 1995; Harris; Bouysse-Cassagne, 1988; Platt, 2002;

¹ Na geografia local, “quebrada” se refere aos vales muito estreitos, encaixados entre montanhas e com ladeiras abruptas; em ocasiões, constituem-se em “passos” entre regiões ou lugares.

Vilca, 2009). As conexões entre esses mundos (ou como sugiro depois, lados do mundo), são potencialmente múltiplas, embora atualizadas em situações que geralmente se encontram atravessadas por algum tipo de código sensível. Exemplos clássicos são os oferecimentos rituais de comidas, bebidas e outras substâncias a diferentes seres (animais, Pachamama, montes, vertentes de água, *almas* dos mortos) ou a fome extra-humana que, habitando “outros lados”, projeta-se sobre este mundo sob a forma de doenças, desequilíbrios ou *desgraças*: diferentes tipos de predação ou contrapredação conhecidos sob os modos verbais do *comer*, *agarrar*, *soplar*, *marar*, entre muitos outros (Fernández Juárez, 1995; Spedding, 1995; Vilca, 2009). Essas discussões, então, encontram-se em relação estreita com aquele caráter interfagocitário argumentado para boa parte da socialidade andina, que inclui a região *jujeña*, e com os modos em que as relações sensíveis (culinárias e corporais) se manifestam em diferentes situações (Bugallo; Vilca, 2011; Lema; Pazzarelli, 2015; Pazzarelli, 2016).²

No intuito de apresentar certas variações sobre esses problemas, aqui discuto algumas situações etnográficas que se focam nas mencionadas relações, considerando o lugar que nelas têm os corpos dos animais. Analiso algumas características das matanças e carneadas de animais de criação (cabras e ovelhas), para indagar sobre as formas nas quais as carnes, as suas umidades e alguns órgãos internos estão em conexão com os pastores. Interessa-me particularmente as relações topológicas que definem a saída dos *ánimus* dos corpos dos animais, e o entendimento da *sorte* como uma relação sensível e multiplicada entre diferentes seres. Ao falar de topologia aponto, de maneira geral, para as relações que os processos de manipulação de carnes, couros, ossos e vísceras colocam na hora de compreender a transformação de animais em carne comestível: relações de proximidade e separação, aberturas, dobras, envoltórios. Mas também me interessa explorar o potencial dessas relações no momento de pensar as conexões entre diferentes lados do mundo, que parecem fazer das topologias corporais uma das suas matérias mais interessantes.

² Inclusive, as mortes “naturais” das pessoas são consideradas expressivas da conclusão da transformação dos corpos em comida e da ingestão que deles fará a terra: pois a *Pachamama* nos cria e nos come (ver também, Isbell, 1997).

Criar

Em Huachichocana as pessoas falam de si mesmas sempre e em primeiro lugar como pastores e criadores.³ Ainda que também dediquem muito dos seus esforços às roças, as atividades principais estão vinculadas com os animais domésticos e inclusive muitos dos cultivos são para os animais comerem. Os *huacheños* cuidam especialmente de cabras e ovelhas, ainda que alguns deles também tenham lhamas, vacas, porcos, cavalos, galinhas, burros, patos, além de uma grande quantidade de cachorros e gatos. Poderia se dizer que são criadores a tempo completo, e algumas famílias se ocupam de até quase 800 animais; a maioria deles cabras e ovelhas, sobre as quais vou me deter aqui.

Os cuidados e as atenções para com os animais são constantes, começando nas primeiras horas da manhã e estendendo-se até as últimas horas da noite. No entanto, em situações especiais (chuva, perigo de predadores, doenças) as pessoas ficam acordadas a noite inteira ou diretamente dormindo com os animais perto do curral (ou dentro dele). Essas atividades envolvem, em primeiro lugar, as tarefas vinculadas com os distintos tipos de alimentação (no curral, com mamadeira, alimentação forçada), dentre os quais se destaca o pastoreio dos animais realizado a cada dia e que supõe a saída das pessoas para percorrer durante horas as montanhas, seguidas dos seus rebanhos. O pastoreio supõe também movimentos estacionais que envolvem a mudança das famílias até outras residências (chamadas *postos*), onde passam algumas semanas ou meses com seus animais aproveitando a água e os pastos locais. Além disso, ocupam-se da atenção de doenças (desde torções nas patas até tirar os pio-lhos), de múltiplas formas de treinos (sobre como comer, como mamar, como caminhar), do cuidado das mães e das crias, e de diferentes tipos de atenções rituais (eventos anuais de *señaladas* ou marcação de animais, por exemplo). Há também as atividades ditas produtivas – ordenha, tosquiada, matanças – que se projetam para geografias próximas sob a forma de trocas e vendas de queijos, carnes e lãs. Assim, quase a totalidade da vida das pessoas, desde pequenas, acontece no curral ou perto dele.

³ Embora não seja objetivo deste trabalho, é importante ressaltar que as plantas também são *criadas*, ou seja, compartilham um campo de referências similar ao da criação dos animais (Lema, 2014).

Essa proximidade é motivo das “criações mútuas”, tão comentadas nos Andes, que dão forma às relações de parentesco entre os pastores e seus animais (para essa e outras regiões próximas, ver Bugallo e Tomasi, 2012; Lema, 2014). Nesse sentido, as atividades mencionadas acima acabam por definir um pertencimento mútuo que aponta para um tipo particular de família, da qual faz parte o pastor, seus parentes humanos e seus animais de criação (Lema; Pazzarelli, 2015; Pazzarelli, 2016). Essa ideia poderia se reportar à definição do parentesco como “mutualidade do ser”, que refere à possibilidade de pensar a existência dos seres como intrínsecas a outros (Sahlins, 2013). Essa condição de mutualidade, com amplas ressonâncias na etnografia andina, é lograda no compartilhamento cotidiano de alimentos, cuidados e afetos, que permite resumir as tarefas da criação na ideia de “fazer crescer os outros”. Articula-se, aliás, com a noção de *sorte* que, como veremos, faz da pessoa um criador e dos animais, criados. No caso *huacheño*, uma das melhores expressões dessa relação é a consideração do rebanho como parte da família dos pastores, onde um dos chamativos cotidianos para os animais é o de *filhos e filhas*. É essa condição familiar dos animais que se revela como especialmente problemática nas matanças e nos processos de carneada e desidratação das diferentes partes corporais.

Matar

Cabras e ovelhas são mortas muito frequentemente, a cada três dias às vezes, para fornecer carne à cozinha cotidiana. E embora essa frequência nas matanças varie entre famílias e entre momentos do ano, a morte de animais nos currais é uma situação cotidiana para todos. Porém, não se trata de um processo ordinário e pelo contrário encontra-se referenciado num complexo repertório técnico que exige uma execução muito precisa. Esse repertório possui um conjunto recorrente de operações, presente seja nas carneadas para a comida diária quanto nas matanças feitas para festas ou eventos rituais, e é o que descrevo a seguir.⁴

⁴ Os devires do consumo de sangue e carne, assim como os usos dos couros, variam, claro, segundo os contextos; mas em todos eles, os processos de matança e carneadas que permitem *fazer e secar* a carne são, até onde entendo, idênticos.

Tudo começa com o *fazer carne*: a matança por degolamento que se faz *passando a faca*. As famílias sempre possuem um lugar destinado para isso, que às vezes só se encontra marcado por uma pedra do lado de fora do curral. Sobre esta se coloca o animal escolhido, que é derrubado sobre o seu costado esquerdo e com a cabeça e o olhar orientados para o leste ou o *sol da manhã*. A faca, pequena e bem afiada, *passa* rapidamente uma vez pelo pescoço, fazendo um corte profundo para evitar qualquer tipo de grito ou sofrimento. É um processo que envolve geralmente duas pessoas: uma delas segura a cabeça do animal por detrás enquanto o degola e a outra se ocupa, primeiro, de segurar as patas e, depois, de colher o sangue numa panela ou prato. As primeiras gotas, porém, caem no chão na forma de uma pequena *ch'alla* ou libação, sempre mantendo a orientação da cabeça. Esse olhar para o *sol da manhã* replica-se em muitos outros eventos vinculados com a renovação de certas relações (com as roças, os animais)⁵ e, nesse caso, é para o leste que o *ánimu* do animal *sairá*. Quando o sangue diminui, termina-se de aprofundar o corte para deixar o corpo pronto para a chacina. Durante os segundos que dura o sangramento, porém, os encarregados da matança observam o animal morrer, procurando por indícios de sofrimento e estando atentos à manifestação de qualquer tipo de *sinal* (*seña*) que alerte se alguma coisa não estiver indo na direção correta. Afirma-se que é um momento delicado onde tudo pode sair mal,⁶ a situação que abre este texto é um exemplo claro disso.

Quando a faca *passa* e o corpo separa-se da cabeça é quando a carne se *faz*; dessa boa matança e bom morrer depende que a carne seja muita, gorda e com sustança. Em várias ocasiões explicaram-me que embora a pastora escolha um animal gordo para matar, no momento de abrir o corpo ele pode estar *vazio*, sem carne ou ter virado um animal completamente magro. Isso porque, talvez, ele não morreu *bem* – ou seja, a faca não *passou* de forma correta – e a carne não foi *feita* (cf. Archetti, 1992). Uma boa morte é também um requisito indispensável para a renovação das relações de criação, pois de outro modo o *ánimu* do animal se vingaria do pastor. Quando se *mata bem* e

⁵ Observa-se também durante os carnavais, os rituais de marcação de animais, as oferendas para a Pachamama e inclusive na orientação das portas e entradas dos currais e casas.

⁶ Outros gestos podem acompanhar esse momento: colocar pequenas pedras no lombo do animal morto para que o rebanho se regenere; molhar a ponta da faca com o sangue e marcar com ela a lã e os orifícios do animal (olhos, orelhas, boca, nariz, úbere).

sem maltrato, diversamente, a cabeça separa-se do corpo – embora fique unida temporalmente ao couro – da mesma maneira em que o *ánimu* separa-se do animal para ir até o *sol da manhã* e voltar sob a forma de *sorte* para aumentar os rebanhos (cf. Bugallo; Tomasi, 2012; Bugallo; Vilca, 2011). Assim, ao mesmo tempo em que *matar bem* separa de forma definitiva o animal da sua família do curral, habilita-se que as relações de criação do pastor não estejam comprometidas no futuro.

Similarmente a outras regiões dos Andes, o *ánimu* (ou *ánimo*) é um dos vários possíveis *espíritus* que os seres vivos (entre eles, animais e pessoas) possuem e sobre os quais é preciso intervir; uma boa criação, por exemplo, é a que permite um bom crescimento dos *ánimus* dos rebanhos (Bugallo; Vilca, 2011). Em Huachichocana, o *ánimu* é o *espíritu* mais importante, aquele que habilita a existência de uma pessoa ou animal e que se separa definitivamente do corpo no momento da morte para logo desaparecer.⁷ Trata-se de uma relação similar à do “duplo que anima”, tal como foi argumentado por Taylor (1974), mas sem as conotações de uma força vital genérica ou abstrata. Pelo contrário, os *ánimus* parecem ser muito concretos, diferenciados, e sempre se referem a seres e relações específicas (de forma similar à argumentada por Ricard Lanata, 2007, p. 82; ver também Allen, 1982). Aliás, nem sempre pertencem aos seres mais facilmente identificados como “vivos”, pois montanhas, lagoas e vertentes também possuem *ánimus*.

O *ánimu* não está dentro do corpo, ou ao menos não completamente. Fala-se, diversamente, que ele está *junto* ou *com* ele – como se fosse uma sombra. Porém, ao explicar o seu descolamento durante a morte do animal, diz-se que o *ánimu* *sai* no momento da separação da cabeça. Essa relação, pensada como o movimento de algo que sai de um lugar para chegar a outro, é colocada também no caso de doenças (principalmente, das pessoas) que envolvem uma perda temporal do *ánimu* que *saiu* do corpo. Nesses casos, deve ser recuperado mediante técnicas dos *curandeiros* antes de ser *agarrado*, *roubado* ou até ingerido por seres perigosos. A maioria das doenças têm essa

⁷ As referências espontâneas e explícitas aos *ánimus* só se fazem em alguma situação de comprometimento: quando um acidente ou doença deixou uma pessoa sem seu *espíritu*, por exemplo. Mas inclusive nesses casos, as conversações sobre o assunto são escassas e muito reguladas. Em paralelo aos argumentos deste texto, poder-se-ia dizer que o silêncio e os cuidados na hora de falar estão no mesmo plano de regulação das aberturas corporais, nesse caso referida à saída de palavras.

conotação: a *perda do ánimo* está sempre vinculada com a existência de múltiplos seres famintos, especialmente não humanos que não moram completamente neste lado do mundo. Embora todos eles ameaçadores no cotidiano, alguns podem virar especialmente perigosos após algum problema – uma falta de respeito, por exemplo – e ficar querendo roubar o *ánimu* de alguém para comê-lo. Nesse sentido, o processo de adoecimento manifesta um descolamento ou *roubo do espírito*, que é temporal num primeiro momento; o doente ficará vivo enquanto o seu *ánimu* não for comido (e o descolamento não seja definitivo) e dependerá por enquanto da *expertise* do *curandeiro* para trazê-lo de volta. As variações nos motivos, processos e resoluções dos adoecimentos são múltiplas e não são objeto deste trabalho, mas as suas características principais comentadas acima estão conectadas com as relações que definem as matanças dos animais.

Assim, o cuidado extremo que as pessoas colocam no degolamento tem a ver com o fato de essa *saída* apontar para um atravessamento que, de forma mais ou menos potencial, conecta diferentes lados: o *ánimu* deve *sair* do corpo, se dirigir para o leste e não voltar para este mundo. Ao mesmo tempo, ele convive com o perigo potencial da atuação dos seres famintos que talvez queiram aproveitar o degolamento e tentem desviar e levar o *espírito* para os seus lados.⁸ Em outras palavras, essa situação do *ánimu* já parece sugerir que, antes de uma distinção substancial entre o que está dentro e fora dos corpos, a *saída* é uma relação que se desenvolve numa topologia corporal e que aponta para o atravessamento entre diferentes lados do mundo. Essa topologia continua se desenrolando no processo de carneio, já que o degolamento não é suficiente para que esse corpo se torne comestível: dele ainda é preciso tirar e *fazer secar* outras coisas.

Extrair e desidratar

As carneadas começam com a esfoladura do corpo do animal, que está no chão, de peito para cima. Inicia pela área do esterno, com um corte pouco profundo, e estende-se para as costas, passando pelas patas que são desarticuladas

⁸ Por isso, as matanças não devem ser feitas nas terças-feiras nem nas sextas-feiras, pois são dias *maus* e das *bruxas*.

e separadas. Fica então a carne exposta. O couro, embora já descolado quase totalmente da carne, ainda está unido à coluna e ficará apoiado no chão até o carneio finalizar, como uma espécie de manta que evita que a carne fique suja de terra.

O próximo passo é a abertura do abdômen, desde o pescoço até o cóccix; retiram-se, então os pulmões, os rins e o coração. Os intestinos são retirados e manipulados como se faz com os fios de lã, armando um tipo de novelo de carne enquanto seus conteúdos são esvaziados. Logo depois são lavados, cortados e cozinhados.⁹ A exceção é uma porção do cólon ascendente (a dos giros centrípetos e centrífugos), que nas cabras e ovelhas já possui naturalmente a forma de um disco ou novelo plano, pois o intestino está dobrado sobre si mesmo: essa parte é chamada de *curral* e evoca ao próprio *curral* dos animais. Como tal, o *curral* não pode ser desfiado como o resto dos intestinos e deve ser esvaziado mediante um corte longitudinal, logo depois assado nas brasas e comido por algum dos membros da família; se for desarmado, por descuido ou incompetência, isso seria um indicio de *má sorte*, pois o curral “verdadeiro” também se desarmaria.

O estômago (nas suas quatro divisões) é também esvaziado e colocado a secar em algum lugar protegido do sol direto e dos cachorros; depois de umas horas, ou no dia seguinte, será limpo e cozinhado.¹⁰ O seu conteúdo (vegetais que estavam sendo digeridos no momento da morte), chamado de *push* ou *pushno*, é sempre jogado no mesmo lugar, geralmente perto do curral. Esse espaço, o *pushnero* ou *pushnera*, lentamente vai tomando a forma de uma acumulação piramidal que pode alcançar um metro e meio de altura à medida que os conteúdos jogados vão se desidratando e endurecendo.¹¹

Extraí-se também a vesícula biliar, a *hiel*, separando-a do fígado com a faca. O fígado e o pâncreas, ou *cuchilla*, são então retirados e separados para comer. A *hiel*, diversamente, será colocada para secar num lugar já definido, sobre o teto da casa, sobre um muro ou num prego; esse processo é

⁹ Os intestinos são cozinhados quase imediatamente – para que não fiquem podres – em alguma das típicas comidas pós-carneadas: *churrasquinho de miúdos*, geralmente, mas às vezes *sopa de miúdos* ou *cozido de tripas*.

¹⁰ A *panchera* (o quarto estômago ou abomaso) já seca é utilizada para coalhar leite e fazer queijos.

¹¹ Uma pastora já velhinha explicou-me que isso era assim porque todos os *finados do curral* tinham que permanecer juntos. Algumas ideias sobre as “vitalidades” das matérias semidigeridas (*pushno*, entre elas) foram desenvolvidas em outro trabalho (Pazzarelli; Lema, 2015).

especialmente considerado porque a *hiel* retém, enquanto está úmida, uma parte da *sorte* do pastor. Finalmente, separam-se as costelas do esterno, mediante movimentos precisos da faca e cuidando para não quebrar nenhum osso durante o processo; nos ossos também fica a *sorte*. Quando tudo isso foi feito, acaba-se de separar a carne com ossos do couro, que será pendurada no interior da casa, com uma pequena panela embaixo para coletar as últimas gotas de sangue. Pendurar também tem suas regras, pois a carne deve ficar *volteada*, ou seja, com o interior do corpo voltado para fora já que de outro jeito *pareceria viva* e ficaria *volteada* também a *sorte*.

Voltear

Voltear é um verbo que tem muitas ressonâncias e aplicações cotidianas, mas em geral se refere às consequências, na maioria das vezes negativas, do fato de alguma coisa virar e ficar de cabeça para baixo (como uma moeda quando vira sobre si mesma). Inclusive pode ser usado em expressões de cuidado, do tipo *não faz isso porque a tua sorte vai se voltear*. No caso da carne pendurada, a relação é mais oblíqua: a carne deve ser *volteada* – no sentido de deixar para fora o que estava dentro – para que a *sorte* não *se volteie*. A indicação de que *a carne que não é volteada parece viva* é indispensável para entender isso, porque até o processo de desidratação atuar (até a noite, pelo menos), esse corpo animal ainda será considerado *fresco* e não completamente comestível. O fato de *voltear* a carne, assim, é uma tentativa de “apagar” a condição do animal enquanto ele estava vivo; condição que, como mostrarei, segue enquanto as carnes e os ossos estejam úmidos.¹² Por isso, sobre a carne fresca caem cuidados especiais para que nem os cachorros – nem outros animais ou crianças – a *roubem*; nesse caso a *sorte* do pastor iria embora. Sugere-se também que essa carne não deve ser consumida fervida,¹³ pois ela é muito amarga e azeda, sabores que localmente têm uma grande potência e apontam para as partes animais que concentram muita energia. Uma dessas partes é a

¹² É possível desmembrar ainda mais o corpo para pendurá-lo em vários pedaços (sem quebrar os ossos), procedimento ainda mais efetivo para que a carne *não pareça viva*.

¹³ Porém, pode ser comida grelhada sobre as brasas. Aqui vale a pena ressaltar que o grelhado constitui uma forma acelerada de desidratação, já que tecnicamente essa carne, embora recentemente carneada, não seria *fresca*.

hiel, que além de reter o sabor mais amargo de todos é de suma importância durante as carneadas; como já mencionei, tem que ser extraída com cuidado, sem quebrá-la porque nela também está a *sorte* do pastor. Sua desidratação é um dos processos mais prolongados, sendo objeto de resguardos similares aos da carne *fresca*.

Finalmente, os encarregados da carneada pegam o couro do animal, que às vezes continua unido com a cabeça, para dobra-lo sobre si mesmo e acomodar as patas para deixá-lo *dormindo* em algum lugar dentro da casa, com a cabeça orientada para o leste. Explica-se que devem ser tratados como roupas, pois os couros são *as roupinhas dos animais* e todo o processo tem o objetivo de deixá-lo *como ele é de verdade*, como quando o animal estava vivo e o couro ainda envolvia as carnes. Assim dobrado e acomodado ficará, no mínimo, umas horas (embora possa ficar vários dias também) até alguém pegá-lo e colocá-lo para secar ao sol, no pátio – então a cabeça pode ser separada e reservada para futuras comidas rituais. Nesse momento, e da mesma forma que acontece com a carne, os couros devem pendurar-se *volteados*, com o seu interior para fora e expostos ao ar e ao sol, ao inverso da forma em que *dormiam*. Se não fosse assim, *pareceriam vivos* e o pastor teria a sua sorte *volteada*.

Se o degolamento habilita a renovação da *sorte* ao liberar corretamente o *ánimu*, a carneada e a desidratação operam num sentido similar, separando as partes do corpo do animal que devem ser apropriadamente secadas (como a *hiel*) e manipulando carnes e couros para que percam a sua condição de *frescos*. Levando a sério o processo técnico mencionado aqui, o que está em jogo são justamente os fluidos daquilo que se está desidratando: as relações associadas a carnes, ossos e *hiel* desaparecem junto com as suas umidades. Nesse sentido, pode-se dizer que a carne *fresca* (enquanto úmida) está mais viva do que morta. Mas como é pendurada *volteada*, ela assume uma topologia que inverte a relação dentro-fora que caracteriza o animal vivo e se revela, então, incapaz de envolver nenhum *ánimu*; nem sequer aquele que deixou ir minutos antes. De outro lado, no mesmo momento em que a carne é *volteada*, o couro é dobrado para “simular” um animal vivo, embora adormecido, sugerindo “esquecer” o degolamento e a morte – de fato, várias vezes eu confundi os couros dobrados com animais vivos adormecidos quando chegava de visita em alguma casa. Pode-se imaginar, então, que a situação do *ánimu* que acabou de deixar o animal é complexa: não tem carne nem ossos onde voltar (porque eles estão *volteados*) e o couro está dobrado, como qualquer animal vivo que

já tem um *espírito* que envolve com suas *roupas*. Tudo parece indicar que esse *ánimu* solto deve deixar rapidamente este mundo e não ficar vagando, exposto a perigos. No dia seguinte, a carne já estará seca e o couro será *volteado* e exposto ao sol; explicita-se, então, que agora se trata só de carne.

Um desdobramento paralelo disso aparece quando os *huacheños* sugerem que o *estar* e o *parecer* também dependem do olhar. Uma carne mal pendurada vai *parecer viva* no olhar dos predadores (pumas, raposas, cachorros), que então poderiam se aproximar até a casa e roubá-la, levando também parte da *sorte* dos pastores (pois se trata de *carne fresca*). De outro lado, o couro adormecido deve *parecer vivo* para o *ánimu* solto, num intento de apagar o rastro violento da morte; mas também deve *parecer vivo* para confundir os seres famintos – não humanos – que não devem saber que um *ánimu* foi liberado. Isso sugere que, ao menos parcialmente, os esforços pela adequação topológica de carnes e ossos após a matança têm os olhares externos como referentes.

Os processos de “apagar” ou “simular” a vida de um animal através de *voltear*, dobrar e desdobrar as suas partes corporais não só aponta para o afastamento do *ánimu*, mas também para a necessidade de secar a carne para fazê-la comestível. Poder-se-ia dizer que enquanto o degolamento *faz carne*, a desidratação faz carne comestível para as pessoas; de outro modo, comeriam carne que ainda está, ou parece, viva. Isso diz respeito à posição familiar que essas partes de corpos úmidas ainda retêm e que problematiza o seu consumo – especialmente mediante o fervido, uma técnica que aproveita as umidades e sucos da carne. Por posição familiar estou me referindo àquele conjunto de relações que fizeram daquela cabra ou ovelha um animal criado e daquela carne uma matéria com *sorte*.

Sorte fresca

O domínio semântico e prático de *sorte* é amplo, sempre vinculado às capacidades de um pastor para conduzir boas relações de criação, com resultados férteis. Em etnografias de lugares muito próximos à Huachichocana, ela foi definida como “uma energia vital que permite a reprodução e regeneração da vida, desenrolando-se através da relação pessoa-animal” (Bugallo; Tomasi, 2012, p. 220, tradução minha). Tirando as considerações já mencionadas acima sobre a ideia de uma vitalidade muito geral, o interessante dessa

definição é que ela coloca a *sorte* como desdobrada nas relações entre pessoas e animais, como habitando uma mesma rede. Nesse sentido, quando se escuta que uma pessoa *tem sorte para cabras*,¹⁴ e então terá sucesso no momento de criar, essa afirmação se refere menos a uma relação de propriedade do que a um agenciamento. Em outras palavras, quando se diz que alguém *tem sorte*, isso aponta para um conjunto de relações onde o pastor é só um dos termos. Por exemplo, fala-se que a *sorte* depende do fato de a pessoa ter sido escolhida pelos animais que deseja criar, processo que se inicia nos primeiros anos da infância.

Do outro lado, ela pode ser afetada por feitiçaria humana ou por motivo de alguma doença do pastor. Geralmente, essas doenças, sejam temporais ou crônicas, manifestam-se como afeções ou dores recorrentes no fígado e na *vesícula* (biliar) que deixam as pessoas sem forças e sem *sorte*; vale a pena ressaltar que se trata dos mesmos órgãos considerados nos animais. Se a feitiçaria ou as doenças (que muitas vezes podem ser a mesma coisa) são muito efetivas, uma pessoa pode inclusive perder a sua *sorte* e ficar sem capacidades para a criação. E também acontecem *perdas de sorte* que ninguém consegue explicar (finalmente, ninguém pode saber com certeza de que elementos está composta a sua *sorte*), surgindo hipóteses muito variadas e nem sempre constatadas. Inclusive, como foi mencionado acima, espera-se que os *ánimus* liberados no degolamento influam positivamente na *sorte* futura (por isso o cuidado na hora de deixá-los sair): diz-se que um *ánimu* bravo pode chamar seus parentes animais ainda vivos e convencê-los de abandonar as pessoas, ou seja, intimá-los a quebrar a relação de pastoreio que se define, quase exclusivamente, pela *sorte*.

Ter sorte é condição para a constituição de uma pessoa como criador ou pastor e isso a aproxima às noções já comentadas para os *ánimus*. A *sorte*, porém, não é um *espírito* – ou pelo menos, nunca me falaram isso – e não parece habilitar a existência das pessoas como o *ánimu* faz, mas define sim a possibilidade de elas virarem criadoras. E ser criador em Huachichocana se refere a uma condição que se expressa nos momentos produtivos da vida, quando as pessoas podem trabalhar, especialmente desde a adolescência até antes da

¹⁴ Uma pessoa também poder ter *sorte* para outros animais ou para plantas (batatas, milho, favas). Como foi mencionado na nota 3, as plantas também são criadas e isso também envolve relações com a *sorte*.

velhice. Fala-se, de outro modo, que as crianças devem *provar a sua sorte*, começando a lidar com animais desde pequenas, até saber se elas *têm sorte* para algo. De outro lado, ao referir-se a algum ancião que já não consegue trabalhar por si mesmo, fala-se que ele *tinha sorte para* tal ou qual coisa, mas que já a perdeu. Poder-se-ia dizer, então, que enquanto os *ánimus* definem a possibilidade da existência, a *sorte* habilita uma existência plena, a do criador.

No mesmo momento que se constitui a posição de pastor, porém, constitui-se a de criado: o fato de *ter sorte* define também a transformação de um animal num animal capaz de ser criado – pois, ao contrário do sentido comum, nem cabras nem ovelhas são animais domésticos *a priori*, eles devem virar criados e ser incorporados na família do curral mediante os cuidados já comentados. Essa capacidade de ser criado, de se transformar em *parte da família*, é a que fica parcialmente nas umidades e faz necessário abrir o corpo e expor o seu interior ao sol para que a carne seque e vire comestível. Em outras palavras, se a carneada tem que lidar com a necessidade – e dificuldade – de transformar um animal criado em carne comestível, tarefa que começa com o degolamento e liberação do *ánimu*, é porque o corpo do animal está ainda cheio de *sorte*. E a *sorte* é um conceito *fresco* e úmido que deve ser manipulado sob a forma de uma topologia particular que habilita a desidratação.

Porém, embora pudesse ser considerada uma parte íntima do pastor, a *sorte* encontra-se fora dele, ao menos parcialmente. Claro, o “fora” aqui é relativo, pois se constitui como tal só por estar “dentro” dos animais de criação. Em outras palavras, parte da *sorte* do pastor fica “dentro” dos animais e compartilha – novamente, de forma parcial – o mesmo “interior” dos *ánimus*. Uma parte da *sorte* está sempre num outro lado que, porém, nunca é completamente outro, pois trata-se de um animal familiar. A *sorte*, assim, não está em um lugar e talvez também não seja indicado perguntar se ela é uma característica individual ou coletiva (pertence à cabra, ao rebanho, à família ou ao pastor?), se corresponde ao domínio prático de uma espécie (animais ou pessoas?), ou inclusive se constitui um conceito que pode ser distribuído entre “partes” e “todos”. Mais perto, quicá, das propriedades de um objeto fractal (Wagner, 1991), a *sorte* seria tudo aquilo que parece ser – a *sorte* de uma cabra, de um rebanho, de uma pessoa e da família –, às vezes de forma simultânea e sem que nenhuma dessas relações – nem a soma de todas elas – consiga totalizar uma ideia de *sorte* capaz de abranger todas as contingências onde ela se exprime. Aliás, as suas relações introduzem-se nas formas e fisiologias dos corpos

– das vísceras e ossos –, fazendo impossível distinguir o que está sendo carneado: é bÍlis ou é *sorte*? É carne *fresca* ou é *sorte*? Na verdade, é a operação de distinção o que estaria fora de lugar. Poder-se-ia dizer, em câmbio, que é bÍlis *porque* é sorte – e vice-versa.

Topologias

A topologia que os exemplos anteriores exprimem ressoam em outras análises sobre os mundos amerÍndios, que focam também as relações dentro-fora ou continente-conteúdo. O melhor exemplo talvez sejam as análises dos mitos feitas por Lévi-Strauss, onde se reconhece a relevância da topologia corporal no entendimento da mitologia do mel, do tabaco e da cerâmica, onde as vísceras e as excreções ocupam um lugar privilegiado (Lévi-Strauss, 2008, 2010).

Nos Andes, relações semelhantes foram entendidas no que diz respeito ao código do envolver-desenvolver, do dobrar e do desdobrar. Especialmente a partir do universo dos têxteis, são interessantes as etnografias que apontam para a (onto)lógica dessas operações, onde envolver um corpo é “convertê-lo em humano” (Arnold; Yapita, 1998, p. 41). Isso se torna especialmente relevante inclusive quando os envoltórios são as barrigas das mulheres grávidas (Platt, 2002). Mas trata-se de “envolver” o quê? No último caso, o parto constitui-se num operador metafísico que permite *passar* seres de outro mundo para este: o interior do ventre da mulher é ao mesmo tempo as trevas do interior da terra e o mundo *chullpa*, universo pré-solar e ancestral, de onde sairão novos parentes para este lado do mundo. Em outras palavras, se envolver é transformar algo em humano isso só revela que o que está sendo envolvido não é deste lado do mundo. E para deixar a ideia ainda mais clara, os interlocutores de Platt assinalam que não se deve esquecer a diversidade ontológica dos “outros lados”, que pode ser tão grande como a nossa, povoada de múltiplos seres; ou, nas palavras deles, “os interiores [adentros] são de toda classe” (Platt, 2002, p. 131, tradução minha).¹⁵

É interessante reter as relações topológicas que revelam essas análises na hora de voltar à etnografia que apresento neste trabalho, pois em

¹⁵ Segundo a etnografia de Platt (2002, p. 131), afirma-se que os diferentes tempos e modos da gestação devem-se ao fato de cada mulher possuir um “dentro” diferente.

Huachichocana as pessoas também se encontram preocupadas com a manipulação de vísceras, com as aberturas corporais e com os envoltórios numa lógica têxtil – lembremos, entre outras coisas, que os intestinos são esvaziados manipulando-os como fios de lã e que os couros são chamados de *roupinhas* dos animais. Trata-se de abrir e desdobrar para habilitar que aquilo que ficava dentro saia para fora e fique exposto no mundo solar, um movimento que é explicitado na sobre-exposição característica da desidratação de partes corporais, o *fazer secar*. Ao mesmo tempo, como já sugeri acima, essas mesmas carnes *frescas volteadas* revelam-se incapazes de *parecer vivas* porque a sua capacidade de envolver o *ánimu* foi desarmada.

Em outras palavras, deve-se virar o corpo pelo avesso, como se fosse um bolso tecido, mas evitando que nesse caminho se *volteie* a sorte. Existe aí, entre o dar volta e o não *voltear*, um componente de gradação das conexões entre dentro e fora (os *ánimus* que são liberados e não devem voltar) e entre “dentros” (a *sorte* multiplicada entre diferentes corpos e que deve ser controlada). A carneada, assim, apresenta-se transversal ao código das envolturas, enquanto a *sorte* não pode evitar o código das umidades que, por sua vez, é modulado na relação dentro-fora. Mas o processo que toma lugar em Huachichocana tem outros desdobramentos – nesse caso num sentido literal –, que nos obriga a perguntar o que acontece com um corpo que é deliberadamente aberto e exposto. As ideias anteriores parecem apontar que o que está dentro não é “deste lado” do mundo e que desenvolver os corpos revelaria que todos sempre têm um “outro” dentro.

Os lados do mundo

Parece interessante aqui lembrar brevemente alguns dos múltiplos sentidos que os diferentes mundos têm ao serem nomeados nas línguas andinas, quéchua e aimará.¹⁶ Especialmente no que refere ao *manq* “*apacha*”, as referências nunca se reduzem ao “mundo de baixo” e sempre têm outras conotações que assinalam que *embaixo* é também um *dentro*, que está “apertado

¹⁶ Seria impossível resumir aqui as diferentes leituras que esses mundos tiveram na antropologia e etno-história andina. Por enquanto, o que me interessa é levantar algumas das relações topológicas que eles envolvem, sobretudo aquelas que se referem às “passagens” entre mundos, ressaltando as suas ressonâncias (relevantes, a meu ver) com os processos *huacheños* de matanças e carneadas.

e escondido” (Harris; Bouysse-Cassagne, 1988, p. 224). No mesmo sentido, esse mundo também não está muito longe deste lado, o mundo solar, nem ambos seriam necessariamente parte de uma estratigrafia inamovível – embora às vezes se manifeste dessa maneira (Allen, 2002; Harris; Bouysse-Cassagne, 1988).¹⁷ Inclusive, referências às mudanças intempestivas de mundos, os chamados *pachakutis*, não só apontam para um inverter do mundo (onde o que está embaixo passa para cima e vice-versa, como a palma de uma mão que se vira), mas também a um “voltar para dentro” (*cutintatha*) ou “destorcer o torcido” (*cutiquipaata*) (Harris; Bouysse-Cassagne, 1988, p. 243). Em outras palavras, poder-se-ia dizer que a vida que se conhece “neste lado” do mundo poderia ser destorcida para deixar sair o “outro lado”, aquele de dentro. Destaque-se, antes de continuar, a quantidade de referências topológicas implicadas nas relações comentadas e a importância concedida ao *sair*, como operação de atravessamento de mundos.

Assim, mais do que espaços substancializados em uma geografia cósmica inalterável, os diferentes mundos podem ser pensados como “dimensões ou estados de existência” (Allen, 2002, p. 48), que eu chamo aqui de lados do mundo, cujas conexões podem ser graduadas. As matanças e carneadas supõem um processo deliberado de sacar para fora o que estava dentro que acaba por explicitar o atravessamento de diferentes lados. Mas devo deixar claro que esse atravessamento não responde aqui a causas fortuitas ou a alguma agência desconhecida: os *ánimus* não se descolam livremente dos corpos durante as carneadas, como aconteceria nos processos de doenças. Aqui eles são deliberadamente soltos.

É importante ressaltar, porém, que a forma em que o *ánimu* deixa o corpo do animal é diferente das formas vinculadas com a *sorte*. O primeiro *sai*, como se o degolamento e o sangue abrissem uma porta, ainda que possa voltar como doenças e vinganças caso for maltratado durante a matança, como já mostrei. As pessoas se ocupam de propiciar uma boa saída para o *ánimu*, e o deixam seguir seu caminho até o *sol da manhã*. A *sorte*, de outro modo, é extraída de formas mais diretas e mediante manipulações muito evidentes. Após a abertura do corpo do animal, a *hiel* é procurada com as mãos entre as

¹⁷ “O *manq*” *apacha*, então, não é uma esfera separada do nosso mundo, como o inferno cristão, mas o clandestino e o segredo do nosso mundo. Seu tempo próprio é o crepúsculo; seu poder é ambíguo” (Harris; Bouysse-Cassagne, 1988, p. 248, tradução minha).

vísceras, separada do fígado com uma faca e colocada para secar; logo depois, carnes e ossos são pendurados, como discuti acima. Essa diferença é importante, porque traduz outra distinção fundamental: enquanto o *ánimu* do animal só pertence a ele e a sua *saída* do corpo exprime-se, poderíamos dizer, num sentido figurado (trata-se de um descolamento que é pensado e descrito como uma *saída*), a *sorte* é uma relação estabelecida com o pastor e a sua extração dentre as vísceras é, digamos, literal. E quando as pessoas remexem entre os órgãos na procura pela *hiel* ou mancham suas mãos de sangue manipulando as carnes, elas estão preocupadas também com uma parte delas que não desejam deixar à deriva, como possível alvo de predadores.

E embora esse processo não suponha necessariamente que os *ánimus* estejam completamente dentro ou fora de algo, os exemplos acima comentados só podem ser compreendidos na forma da relação marcada pelas diferentes variações do *sair* que coloca a topologia das matanças e das carneadas. É essa insistência em marcar as chacinas como processos de abertura, saídas, envolturas e dobras, o que aproxima esses eventos do resto de situações onde diferentes lados do mundo são atravessados ou colocados em contato. Esse traspasso, inevitavelmente perigoso como sugere o caso da cabra que não queria morrer, é modulado mediante técnicas de degolamento, carneio e desidratação que se ocupam de manejar *ánimus* e *sortes*. Em outras palavras, as tarefas de liberar e conduzir os *ánimus* para o *sol da manhã* e *fazer secar* as umidades são consequências do fato de ter aberto e desembrulhado o corpo do animal, expondo e liberando o seu “dentro”.

Assim, este lado do mundo não está muito longe de outros: a distância pode ser só um couro de cabra. Mas cada “lado” também não se reflete completamente em outro, e sempre supõe um novo desdobramento que faz impossível conhecer completamente onde está, por exemplo, a *sorte*. Os diferentes “lados do mundo”, como estados de existência (Allen, 2002), convivem em todos os seres, e a relação entre eles depende de como essas conexões sejam manejadas. Nesse sentido, o pavor surgido no caso da cabra que não queria morrer vinha menos do espetáculo sangrento que da certeza de haver liberado incorretamente um *ánimu* – do animal –, de haver possivelmente magoado a *sorte* – que se encontra “entre” o pastor e seus animais – e de ter seguramente acordado a fome de quem sabe quais seres. Mas, na verdade, todas as carneadas têm sempre uma quota, embora mínima, de incerteza: só várias horas depois (às vezes, dias), quando a carne secou corretamente e ninguém sofreu

ataques ou doenças sem motivo, as pessoas se convencem de que a matança foi bem-feita. A composição heterogênea da qual o mundo das pessoas faz parte requer modulações constantes, embora, é claro, nunca absolutas (Lema; Pazzarelli, 2015; ver também Harris; Bouysse-Cassagne, 1988¹⁸).

Essa composição encontra nas topologias corporais dos animais uma das suas expressões: a *sorte* está multiplicada em diferentes relações e vísceras, e fora existem outros lados que estão dentro. E só através de uma operação de desenvolver é que “outros lados” se revelam, embora nunca se tenha certeza se foi possível desenvolver tudo.

Referências

ALLEN, C. Body and soul in quechua thought. *Journal of Latin American Lore*, Los Angeles, v. 8, n. 2, p. 179-196, 1982.

ALLEN, C. *The hold life has: coca and cultural identity in an Andean community*. Washington: Smithsonian Institution Press, 2002.

ARCHETTI, E. *El mundo social y simbólico del cuy*. Quito: CePlaes, 1992.

ARNOLD, D.; YAPITA, J. D. *Río de vellón, río de canto: cantar a los animales, una poética andina de la creación*. La Paz: Hisbol: Ilca, 1998.

BUGALLO, L.; TOMASI, J. Crianzas mutuas. El trato a los animales desde las concepciones de los pastores puneños. *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, v. 42, n. 1, p. 205-224, 2012.

BUGALLO, L.; VILCA, M. Cuidando el ánimo: salud y enfermedad en el mundo andino (puna y quebrada de jujuy, argentina). *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, Paris, 2011. Disponível em: <<http://nuevomundo.revues.org/61781>>. Acesso em: 15 fev. 2016.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, G. *El banquete aymara: mesas y yatiris*. La Paz: HISBOL, 1995.

¹⁸ “[...] o ‘universo’ não se concebe como uma totalidade indiferenciada que abarca tudo, nem como um fluxo primordial, mas como uma composição, um encontro de elementos iguais e opostos” (Harris; Bouysse-Cassagne, 1988, p. 225, tradução minha).

HARRIS, O.; BOUYSSSE-CASSAGNE, T. Pacha: en torno al pensamiento aymara. In: ALBÓ, X. (Comp.). *Raíces de América*: el mundo aymara. Madrid: Alianza América: Unesco, 1988. p. 217-281.

ISBELL, B. De inmaduro a duro. Lo simbólico femenino y los esquemas andinos de género. In: ARNOLD, D. (Comp.). *Más allá del silencio*: las fronteras del género en los Andes. La Paz: Ilca, 1997. p. 253-300.

LEMA, V. Criar y ser criados por las plantas y sus espacios en los Andes septentrionales de Argentina. In: BENEDETTI, A.; TOMASI, J. (Comp.). *Espacialidades altoandinas*: avances de investigación desde el Noroeste argentino. Buenos Aires: FFyL-UBA, 2014. p. 301-338.

LEMA, V.; PAZZARELLI, F. Memoria fértil. Crianza de la historia en Huachichocana. *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, Paris, 2015. Disponível em: <<http://nuevomundo.revues.org/67976>>. Acesso em: 15 fev. 2016.

LÉVI-STRAUSS, C. *La alfarera celosa*. Barcelona: Paidós, 2008.

LÉVI-STRAUSS, C. *Mitológicas II*: de la miel a las cenizas. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.

PAZZARELLI, F. La equivocación de las cocinas. Humos, humores y otros excesos en los Andes. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 59, n. 3, p. 49-72, 2016.

PAZZARELLI, F.; LEMA, V. *Masticar, digerir, deshidratar*: lógicas de la transformación em uma *ch'alla* de arrieros. 2015. Trabalho apresentado. Primeras Jornadas sobre el Altiplano Sur: Miradas Disciplinarias. Instituto Interdisciplinario Tilcara/UBA, Tilcara, 2015.

PLATT, T. El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes. *Estudios Atacameños*, San Pedro de Atacama, v. 22, p. 127-155, 2002.

RICARD LANATA, X. *Ladrones de sombra*: el universo religioso de los pastores del Ausangate (Andes surperuanos). Lima: IFEA-CBC, 2007.

SAHLINS, M. *What kinship is-and is not*. Chicago: Chicago University Press, 2013.

SPEDDING, A. Semiótica de la cocina paceña andina o “porquerías que se hacen pasar por comida” (Un bosquejo inicial). *UNITAS*, La Paz, n. 10, p. 51-60, 1995.

TAYLOR, G. Camac, camay e camasca dans le manuscrit quechua de Huarochiri. *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, v. 63, n. 1, p. 231-244, 1974.

VILCA, M. Más allá del “paisaje”. El espacio de la puna y quebrada de Jujuy: ¿comensal, anfitrión, interlocutor?. *Cuadernos FHyCS*, Jujuy, v. 36, p. 245-259, 2009.

WAGNER, R. The fractal person. In: STRATHERN, M.; GODELIER, M. (Ed.). *Big men and great men: personifications of power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. p. 159-173.

Recebido em: 30/05/2016

Aprovado em: 06/02/2017

O SEXO E A MORTE DOS TOUROS. A CONTROVÉRSIA TAURINA E O OCASO DA TRAGÉDIA

Oscar Calavia Sáez*

Universidade Federal de Santa Catarina – Brasil

Resumo: O artigo explora as claves simbólicas da tourada espanhola e do movimento antitaurino que postula a sua erradicação. Em que pese o acirramento do seu antagonismo, “taurinos” e “antitaurinos” têm em comum algumas diferenças com o paradigma “moderno” de separação natureza/cultura (ou humano/animal) e elaboraram, cada um por seu lado, uma identificação entre os humanos e os seus animais de escolha. Essa identificação – que no caso das touradas remete ao tema clássico do sacrifício – põe em jogo noções sobre gênero e sexualidade.

Palavras-chave: animalismo, gênero, sexualidade, touradas.

Abstract: I explore the symbolic keys of the Spanish bullfight, as well as those embedded in the growing anti-bullfight movement. Notwithstanding their rampant antagonism, bullfight lovers and bullfight haters share a stand against the “modern” nature/culture (animal/human) divide. They both build, albeit in a divergent fashion, an identification between the humans and their chosen animals. This identification, that in bullfight redirects to the classical anthropological theme of sacrifice – is grounded on sex and gender conceptions.

Keywords: animalism, bullfight, gender, sexuality.

As touradas espanholas levam séculos sendo motivo de polêmica; bem mais tempo do que levam sendo um símbolo ou uma festa *nacionais*. Mas essa polêmica tem se acirrado contemporaneamente até se tornar a mais intensa (no sentido emotivo e no sentido semântico) de todas as que envolvem direitos animais. A opinião antitaurina tornou-se majoritária, sobretudo entre a população espanhola mais jovem e urbana. Junto com os argumentos em comum com outros movimentos

* Contato: occs@uol.com.br

animalistas, ela usa um léxico agressivo – *atraso, barbárie, selvajaria, primitivismo, incultura, aberração, irracionalidade* – que alveja uma identidade e uma tradição nacionais controversas. A tendência antitaurina alimenta e se alimenta das tensões entre os nacionalismos centrais e periféricos,¹ e entre o catolicismo e uma tendência laicista com tintas crescentemente anticlericais ou antirreligiosas. Na polêmica sobre os touros há muito mais do que uma controvérsia animalista. O touro de que falamos não é apenas um animal empírico, ele simboliza tudo aquilo que diz simbolizar e muito mais que não consegue se exprimir de outro modo.

Contextos não ditos

Começarei num ponto muito periférico do mundo dos touros, tratando de um romance taurino, *Los mozos de Monleón*, que nunca foi objeto de muita atenção. Em espanhol, a palavra “romance” designa um poema narrativo (e cantado) em versos octossílabos, que foi o gênero por excelência da épica popular espanhola. Recolhidos em coletâneas desde o Renascimento, os *romances* continuavam a ser garimpados por folcloristas e filólogos em inícios do século XX, quando várias versões de *Los mozos de Monleón* foram anotadas, com sua música. Vejamos uma delas:

Los mozos de Monleón
se fueron a arar temprano
para dir a la corrida [no original, *joriza*; *corrida*: tourada]
y remudar con despacio; [*remudar*: trocar de roupa]
al hijo de la viuda [no original, *veyuda*]
el remudo no le han dado. [a mãe lhe nega a roupa limpa]
– Yo a la corrida he de ir
aunque lo busque prestado.
– Permita Dios si allá vas
que te traigan en un carro, [*carro*: charrete, obviamente]
las abarcas y el sombrero [*abarca*: tipo de calçado simples, uma sola de esparto
atada com fitas]

¹ As touradas têm sido recentemente proibidas pelo governo autônomo da Catalunha, não sem críticas de quem considera hipócrita a manutenção dos *correbous*, festas rurais taurinas porém catalãs. Embora o antitaurinismo esteja inserido também no abertzalismo basco, o forte enraizamento das touradas em algumas cidades bascas tem impedido que se tomem lá medidas semelhantes.

de los indiestos colgando! [*indiestos*: estacas laterais da carroça, que seguram a carga]
Se cogen los garrochones, [*garrochón*: um tipo de lança usada na tourada]
se fueron la nava abajo, [*nava*: terra plana e sem árvores]
preguntando por el toro,
y el toro ya está encerrado.
En el medio del camino
al vaquero se encontraron.
– ¿Cuánto tiempo tiene el toro?
– El toro tiene ocho años. [os touros costumam ser *lidiados* com mais ou menos cinco]
Muchachos, no entréis a él;
mirar que el toro es muy malo,
que la leche que mamó
se la di yo por mi mano.
– Si nos mata que nos mate,
ya venimos sentenciados.
Manuel Sánchez llamó al toro,
nunca lo hubiera llamado:
por el pico de una abarca
toda la plaza arrastrando.
– Compañeros, yo me muero;
amigos, yo estoy muy malo;
tres pañuelos tengo dentro [tenta estancar a hemorragia com lenços]
y este que meto son cuatro.
Al rico de Monleón
le piden los gües y el carro. [*gües*: bois]
A la puerta la viuda
arrecularon el carro.
– Aquí tenéis vuestro hijo
como lo habéis demandado.
A eso de los nueve meses
la madre sale bramando;
los vaqueriles arriba,
los vaqueriles abajo,
preguntando por el toro,
y el toro ya está enterrado
(Versão de G. Menéndez Pidal, 1935 apud Puerto, 1988).²

² Nessa transcrição me permiti modificar alguns termos dialetais, tais como *veyuda* = *viuda* ou *joriza* = *corrida*.

Los mozos de Monleón foi uma das peças populares que Federico García Lorca publicou em partitura harmonizada para piano, e nessa versão alcançou certa difusão na discografia erudita. É curioso que um poeta que flertou com o surrealismo, como Lorca, tenha simplificado o romance eliminando a sua coda, fazendo-o acabar no verso “como lo habéis demandado” e evitando assim o seu segmento mais obscuro. A única análise que conheço desse romance (Puerto, 1988) o define como uma tragédia de confronto entre a autoridade da mãe e a rebeldia do filho, que deseja afirmar a sua condição de homem na tourada, mas parece vítima da maldição materna. Os conflitos entre gerações – alegorias de uma tensão geral entre tradição e modernidade – foram temas caros às vanguardas literárias espanholas do século XX; e o castigo fatal de filhos desobedientes já era um tema muito frequente do *romancero* popular. Mas essa leitura é tão incompleta como a versão de Lorca.

Essa exclusão dos últimos seis versos aponta a dificuldade de assimilar seu conteúdo. A mãe de Manuel Sánchez, em lugar de sair presto a conferir o resultado de sua maldição, aparece apenas *nove meses* depois (um chavão de oito sílabas a que os romances recorriam para aludir a um nascimento), como se o desfecho da tragédia tivesse sido uma fecundação, e não uma morte.³ Ela reaparece em cena não chorando e se lamentando, mas *bramando* como os bovinos, percorrendo de um lado a outro os currais, e procurando não seu filho Manuel Sánchez, mas “o touro” – que já está “enterrado”, outro dado estranho porque o destino dos touros mortos não é a sepultura, mas o consumo. Bem antes no romance, o vaqueiro avisa aos jovens que se abstenham de participar na tourada: Manuel Sánchez, o filho maldito da viúva, se enfrenta com um touro órfão (ele foi amamentado por mãos humanas, as do vaqueiro).

Que fazer com isso tudo? Esse tipo de relatos em que matador e vítima trocam seus papéis, em que um humano reaparece em forma de animal, em que uma imolação equivale a uma gravidez, e em que uma viúva age levada por algo que está mais para ciúme de amante que para amor materno, se encontram com frequência nesse mundo pagão que a antropologia sempre frequentou, mas não, pelo menos à primeira vista, no cristão campo de Salamanca em que o romance foi recolhido.⁴ Ninguém, nem os camponeses

³ Outra versão reproduzida por Puerto acrescenta alguns versos em que um padre confere os últimos sacramentos a Manuel, e a viúva desmaia ao ver o cadáver do filho, mas mantém o resto da conclusão.

⁴ Diga-se de passagem, a vontade de entender a cultura popular espanhola como “realista” – isto é, desprovida de fantasias pagãs – foi por longo tempo uma constante desse campo de estudos.

nem os escassos folcloristas que têm se ocupado de sua tradição, tem destilado nada a partir desses enigmas, de modo que toda a secção final do romance tem a consistência dos lapsos e dos sonhos. Mas é precisamente nessa condição sub-reptícia, quando algo que se transmite no relato passa a ser um não dito no metarrelato, que a atenção a um mito pode fazer diferença: ele fala sobre o que é de praxe deixar na sombra. Para encontrar um comentário adequado desse mito devemos passar desse mundo das touradas rurais para o outro, bem mais conhecido, das touradas profissionais.

Interpretações antropológicas

O mundo das touradas tem uma vasta vertente erudita,⁵ que se estende da poesia à história ao ensaio, e no qual a antropologia tem um papel menor. Não faltam estudos antropológicos sobre a infinita variedade do mundo taurino rural, e sobre o seu enraizamento arcaico, mas o mundo das touradas profissionais tem interessado pouco à antropologia profissional. A peça mais famosa a elas dedicada pode ser um ensaio de Julian Pitt-Rivers (1984),⁶ que – sem recorrer a esse rótulo – encaminhou o tema das touradas para os estudos de gênero. A tourada é, diz ele, tão obviamente *sacrificial* – veja-se o estilo sacralizante de todos os detalhes da tourada, muito alheio ao de um espetáculo esportivo – que faz desaparecer uma questão central: qual seria o destino desse sacrifício? Para Pitt-Rivers, seria o de conciliar a relação agônica entre os sexos própria da cultura mediterrânea.⁷ A tourada põe essa conciliação em mãos de um oficiante, o *torero*, que na festa aparece inicialmente como sacerdote-sacrificador, transforma-se depois numa mulher sedutora e vai se

⁵ O mundo das touradas organiza uma cultura peculiar e enormemente intrincada, que abrange desde taxonomias da cor da pelagem dos touros ou da forma dos seus chifres a uma jurisprudência do ritual, passando por elaborações históricas ou filosóficas e debates com o antitaurinismo. Uma grande quantidade de informações contidas neste artigo procede do saber do autor como “nativo” (embora muito longe de ser um *aficionado* ou um especialista). Mas todas elas podem ser conferidas em revistas e livros especializados, e na enciclopédia *Los toros* de José M. Cossio, publicada em 12 volumes de 1943 a 1996, que teve ainda em 2007 uma edição popular de 30 volumes (Cossio, 2007).

⁶ A versão que utilizo é uma posterior (Pitt-Rivers, 2002), aparecida numa revista taurina; uma edição crítica do artigo original, que acrescenta outros materiais de interesse.

⁷ Bem resumida por um texto de Germaine Tillon (2000, p. 53, tradução minha), tratando de sua versão marroquina: as mães “se sujeitam aos seus filhos e sujeitam as suas filhas, mas inculcando aos dois com aplicação o terror do outro sexo: doravante, os filhos desconfiarão de todas as mulheres (salvo de sua mãe) enquanto as filhas terão medo de todos os homens, e (também) do seu pai”.

retransformando em homem até chegar ao momento do sacrifício em que a espada penetra numa ferida prévia do touro, comparável a uma vagina aberta. A interpretação de Pitt-Rivers pode ser exotizante e excessiva, especialmente nesse ponto final, mas toda ela, em conjunto, alude a associações simbólicas facilmente perceptíveis, a uma sexualização muito explícita dos ingredientes da festa. As touradas, segundo Pitt-Rivers, equilibrariam a relação agônica entre o masculino e o feminino: constituiriam assim um desses rituais de tempera funcionalista, capazes de resolver no plano das fantasias as tensões irresolúveis da vida cotidiana.

A minha interpretação segue as linhas gerais da interpretação de Pitt-Rivers, e de Delgado Ruiz – à qual aludirei mais tarde –, que a revisou parcialmente. Mas o faz seguindo caminhos paralelos: aproveitando alguma de suas observações, acrescentando outras, e se desmarcando de sua conclusão.

É explícito para os nativos, taurinos ou antitaurinos, que as touradas são uma encenação da masculinidade. A associação do touro com a virilidade não precisa ser detalhada, mas o é em todos os terrenos, da retórica ao artesanato à culinária. O *torero*, da sua parte, põe em jogo todo o repertório masculino: coragem física, desprezo do perigo e da dor, domínio, sobrançeria. Não apenas na arena: o *torero* seria um objeto eminente de desejo feminino. De um desejo perigoso, pois casar com um *torero* condena a um sofrimento polivalente (apenas superado por quem é ao mesmo tempo – algo nada incomum – esposa e mãe de *torero*). Uma norma não escrita das touradas veda a presença da esposa do matador no espetáculo, de mau agouro; e as ficções poéticas – sem excesso de fantasia – sempre outorgam a este uma ou várias amantes, sobre as quais não pesa esse tabu. A presença e a atitude das mulheres na tourada são, por assim dizer, marginais à sua gramática e essenciais à sua pragmática. Elas não têm papel nenhum no rito, mas a sua presença – e às vezes seu entusiasmo explicitamente tingido de erotismo – enfatiza o sentido da atuação do *torero*.

Não há como negar essa glorificação da masculinidade que aparece em primeiro plano; mas ela é apenas um elemento de um complexo em que há outras associações contrárias. A começar pelo mais visível: o traje do *torero*, elaborado segundo uma moda do século XVIII – quando as touradas foram regulamentadas na sua forma atual – tomou mais tarde conotações femininas. Pitt-Rivers não duvidou à hora de definir o *torero* como um *travesti* – de fato, tem sido por vezes fonte de inspiração para a moda feminina espanhola. Exatamente o mesmo pode se dizer das suas posturas, passos e gestos,

e de toda a técnica e a apresentação corporal do *torero*. Sem que haja, que eu saiba, normas explícitas a esse respeito, a ideia de um *torero* barbado é incongruente; pelo contrário, é compulsório o uso de uma *coleta* – pequeno rabo-de-cavalo ou coque –, signo do *torero* na ativa. Em épocas em que esse arranjo de cabelo era intolerável para um homem, a *coleta* podia consistir num aplique colocado na nuca do *torero* apenas para o momento da tourada.

De um modo mais sutil porém mais contundente, o vocabulário da tourada (especializado e extensíssimo), tem sido uma fonte sempre disponível do vocabulário da sedução. Praticamente qualquer termo e qualquer evento da tauromaquia pode se aplicar à descrição do encontro erótico entre homem e mulher – dentro de uma concepção mal adaptada, com certeza, à ética amorosa atual. Isso, aliás, de um modo simétrico: mulher e homem podem, nesse jogo verbal, ocupar igualmente a posição do touro.⁸ Na arena, frente ao touro, o *torero* não está em funções de macho: sua ação é sempre mínima, sutil, aparentemente passiva; ele provoca, incita, elude. Mesmo no momento de matar, a força que afunda a espada no corpo do touro deve ser também a da sua investida, e portanto essa “hora de la verdad” é o momento de mais perigo para o *torero*, porque sem o chamariz alternativo do pano, as hastes do touro vão dirigidas diretamente sobre seu corpo. O motivo mais comum de morte de *toreros* tem sido a perfuração da virilha, com hemorragia da artéria femoral. E, como Pitt-Rivers cuida de destacar, o *torero* não pode, nesse momento, tirar o corpo fora, usando a espada de lado, o que seria “assassinar o touro” e não matá-lo. A analogia desse momento culminante com uma cópula mortal, que às vezes pode ser recíproca, dispõe de muitos índices a partir dos quais se explicitar, embora a exegese nativa o evite discretamente.

É bom lembrar que, embora muito rara, existe a *torera*, e ela não é em absoluto uma inovação pós-moderna: já houve *toreras* no século XVIII – Goya retratou alguma, nas suas gravuras de touradas – e, embora sua ação na arena, com o mesmo traje e a mesma prática, suscite opiniões contrárias entre os taurinos, ela não altera em absoluto o rito e o *status* de uma tourada.⁹

⁸ “Muito touro para pouco *torero*” é, por exemplo, um modo frequente de aludir à superioridade (uma superioridade “sexual”) da mulher de um casal: é sempre o touro macho o usado como referência para a mulher nessas alegorias.

⁹ A mesma coisa pode se dizer a respeito da homossexualidade de um e outro *torero*, conhecida ou eventualmente assumida: ela não põe nenhum obstáculo simbólico ao papel desempenhado na festa.

Já a substituição de um touro por uma vaca seria absolutamente impensável; os festejos com vacas estão a rigor fora da tauromaquia, e não incluem a morte do animal. O verdadeiro e insubstituível macho da tourada é o touro.

Manuel Delgado Ruiz (1986), no seu livro sobre as touradas, partiu das ideias de Pitt-Rivers para dar um passo mais nessa interpretação *generizada* da festa e fazê-la mais sociológica e mais política. Em lugar de um confronto paradigmático masculino/feminino, ele identifica na tourada profissional uma teoria implícita da socialização. O homem é um bruto sem domar, e sua domesticação, sua redução ao mundo do trabalho e da família fica por conta da mulher, que recorre para isso à sedução e à sexualidade; os instintos podem ser redirecionados para a (re)produção se há uma mulher em funções civilizadas que se ocupe disso. O que pode ser visto na arena é a amplificação trágica desse processo: o progressivo desgaste da besta entre seduções e feridas. Para que a tourada aconteça, o touro deve morrer; para que a vida social aconteça, o homem deve também morrer enquanto touro. Vale a pena lembrar que esse homem é um proletário, urbano ou rural: com raras exceções, o *torero* surge desse meio, e a própria tourada na sua forma clássica – tourada *a pé* – significou, no século XVIII, o triunfo do protagonismo popular num universo festivo até então próprio da aristocracia, que realizava as touradas a cavalo.¹⁰

A interpretação de Delgado Ruiz não está muito longe de um discurso quase explícito entre as classes populares espanholas:¹¹ formula uma associação simbólica que é, certo, a de uma cultura subalterna que está em franco retrocesso, em meio a vastas mudanças do mercado de trabalho, da instituição

¹⁰ As touradas a cavalo continuam a existir, mas são vistas pelos taurinos como um gênero “menor”. E dentro das touradas “a pé” o cavaleiro permanece como uma figura vilificada, a do “picador”, objeto preferido das vaias do público tão logo insiste na sua tarefa – um ponto destacado por Pitt-Rivers. Embora inflijam ao touro um sofrimento não menor, e representem um encontro muito mais desigual que o do toureiro a pé, as touradas a cavalo figuram num discreto segundo plano das iras antitaurinas: conheci pessoas que não suportavam a ideia de presenciar uma tourada a pé, mas chegavam a apreciar uma tourada a cavalo, onde a beleza e a habilidade de um dos animais reduzia o outro a uma espécie de sombra ameaçadora...

¹¹ Num artigo posterior de título provocativo (Delgado Ruiz, 2000), o autor indica que essa mesma alegoria aparece no romance *Pamela*, de Richardson, um autor do século XVIII inglês, que mostra a transição de um conceito da mulher como ser eminentemente pecaminoso a um conceito vitoriano (e de raiz calvinista) da mulher como civilizadora. Mas o romance de Richardson tem um final feliz, em que o “touro” acaba manso “como uma vaca”. Seu inverso, com a mulher domesticadora tornada mulher fatal, poderia ser o célebre filme de Nagisa Oshima conhecido internacionalmente – também na Espanha – como *O império dos sentidos*. O título japonês do filme incluía uma palavra espanhola: *Ai no korida* (de corrida) – “tourada amorosa”; no cartaz japonês, a sombra de um touro se projetava sobre os amantes.

familiar e dos papéis de gênero. Embora nas polêmicas entre taurinos e antitaurinos os argumentos ligados ao gênero sejam muito secundários, essas últimas mudanças têm tido um papel de destaque na progressiva rejeição às touradas: essa mensagem implícita que sugerem Pitt-Rivers e Delgado Ruiz pode parecer tão intolerável como a própria festa que as codifica.

Gênero e espécie

Dentro de um seminário que tratou comparativamente das relações de gênero na Amazônia e na Melanésia, Marilyn Strathern (2001, p. 226) incluiu uma formulação irretocável da sua tese de que o gênero não é uma superestrutura do sexo:

Men and women are sources of metaphors about maleness and femaleness, but in combination as well as separation, and this I take as the most interesting relationship between them.

Assim, os signos do masculino e do feminino não correspondem exclusivamente a homens e mulheres: são patrimônio de ambos, potências ativadas em função de relações concretas. No mesmo volume, as contribuições de alguns etnólogos como Descola (2001, p. 91-114) sugeriam um papel menor da dualidade de gênero nas sociedades amazônicas, ou a rigor seu englobamento pela oposição entre consanguinidade e afinidade. Ou seja, por uma relação com o Outro que se manifesta plenamente na caça, na guerra e no canibalismo (Viveiros de Castro, 2000) e que assim equaciona as relações de afinidade (e gênero) com as que se estabelecem entre espécies. Não por acaso, os dramas matrimoniais contados pelos mitos ameríndios enfrentam cônjuges humanos e animais. O argumento *melanésio* de Strathern poderia se estender assim à relação *amazônica* entre humanos e animais – se aproximando muito, desse modo, à definição lévi-straussiana do totemismo: a diferença entre as espécies, como a diferença entre os sexos, é uma fonte de metáforas para qualquer outra relação inter ou intragrupal. Não se trata tanto de oposição entre humanos e animais, mulheres e homens, mas entre potências que são ativadas dependendo da relação focada em cada momento.

Os meus comentários a respeito das touradas podem ser organizados de acordo com esse conjunto de ideias. A tourada coloca em cena os papéis de

gênero, mas não – como poderia parecer à primeira vista – representados por homens e mulheres, senão como qualidades distribuídas entre um conjunto de atores que inclui todos os humanos e os animais implicados na festa. Do mesmo modo que o contraste entre animal e humano transcende os limites do encontro entre o touro e o humano para ser um sinal também da relação entre homens e mulheres. Os gêneros se opõem como espécies na mesma medida em que as espécies se opõem como gêneros.

Esse jogo é suscetível de múltiplas realizações de um canto a outro do planeta: a das touradas se distancia claramente dos modelos “melanésio” e “amazônico” aos quais acabo de aludir. A diferenciar as touradas do complexo da predação amazônica concorre especialmente o conceito de *bravura*, que deve ser completamente separado de noções como “selvagem” ou “natural”. O touro *bravo* não é um animal “selvagem”; ele procede de um espaço aberto onde se cruzam a vida selvagem e a agricultura e sua própria agressividade é culturalmente induzida (veja-se infra, nota 15). A *bravura* faz parte de um inventário de virtudes – atribuídas ao touro – tipicamente *humanista*, fazendo par especialmente com a “nobreza”. Por outro lado, as relações entre o ser humano e o touro não são percebidas como equivalentes a relações de afinidade/inimizade (como as que no modelo amazônico encarnam as diferentes espécies), pois é a filiação o que fica em destaque: o touro leva a marca do seu criador e, junto com seu nome próprio, cada touro é conhecido também pelo sobrenome desse criador: ele é “um Mihura”, “um Vitorino”. O touro *bravo* equidista entre o selvagem e o doméstico (como entre o consanguíneo e o afim): é um devir que parte do primeiro num movimento nunca completo ao segundo, e que nunca se resolve na domesticação. A *bravura* pode ser *burlada* pelas astúcias da arte, mas isso nunca transformará o touro em xerimbabo,¹² nem as touradas em rodeio ou em circo.

Comparando as touradas com os rituais melanésios de Strathern (1988), é outro contraste o que vem à luz: nestes, a reprodução sexuada dos porcos é englobada no trabalho doméstico da mulher que por sua vez é englobado na ação ritual pública do homem: a culminação do processo é uma troca entre

¹² Essa possibilidade aparece, no entanto, como milagre em alguns velhos rituais rurais como o do Touro de San Marcos (Caro Baroja, 1974). O touro vira, nesse aso, um “xerimbabo” do santo.

homens. As touradas são, pelo contrário, fruto de um trabalho marcadamente masculino (lembre-se, como exemplo extremo, aquela função nutriz do vaqueiro de Monleón) e o feminino aparece em destaque precisamente no produto final, seja no aspecto feminino do matador, seja na presença de mulheres como destinatárias da morte do animal. A dualidade de gênero não se instala na produção da festa mas na sua consumação; não está na sua infraestrutura mas na sua expressão.

Num artigo sobre o universo simbólico do catolicismo rural espanhol (Calavia Sáez, 1997), eu mesmo tracei um contraste entre metáforas vegetais – as múltiplas aparições da árvore sagrada – e metáforas animais, quase todas elas taurinas. Quando não incompatíveis, esses dois conjuntos dividem seus domínios com nitidez, e o meu artigo correlacionava isso com diferenças ambientais (de um lado, a relação entre a aldeia e o bosque; do outro, a relação entre aldeias separadas por interstícios que incluem, é claro, as fazendas de criação do touro bravo), mas sobretudo com um registro sociológico. As metáforas “vegetais” acompanham representações do social em que a aliança e a própria sexualidade que a fundamenta são elididas, e a comunidade se postula como um corpo que se perpetua por si mesmo, como essas árvores sagradas que, real ou aparentemente, se reproduzem mediante algum modo de clonagem. Já no universo “do touro” as dualidades agônicas – entre comunidades vinculadas por alianças e inimizadas tradicionais – passam a primeiro plano, junto com a sexualidade que lhe serve como metáfora geral ou como pretexto histórico. Pensar *vegetalmente* aponta para a autoctonia, para a encenação ritual ou narrativa de um mundo endógamo, daquela famosa “doçura de viver entre si” de que Lévi-Strauss falou. Pensar *animalmente* aponta para a cisão, para o conflito. Para a sexualidade, na medida em que o sexo é a primeira das cisões humanas ou o motivo preferido de disputa.

O romance de *Los mozos de Monleón*, com que iniciamos a análise, tem a virtude de reduzir todo este último conjunto à sua mínima expressão, constituindo algo assim como o átomo da tauromaquia: a filiação cindida segundo gêneros (mãe/filho), a identidade cindida segundo espécies (humano/touro) e, mediando entre um lado e outro, essa aproximação entre gestação e morte. As touradas não apenas põem em jogo as dualidades mais básicas com que uma cultura pode ser construída, como o fazem nas versões mais fortes destas, e com a morte como mediadora – toda uma tragédia.

Sacrifício e tragédia

Delgado Ruiz conclui seu livro falando da tourada como um dos raros exemplos de rito sacrificial que sobrevivem num mundo avesso ao próprio conceito de sacrifício. A identificação da tauromaquia como sacrifício, como Pitt-Rivers já percebeu, é uma constante dos trabalhos a respeito,¹³ muito mais como axioma que como argumento. Talvez não pareça necessário argumentar: a tourada é trágica, não dramática nem competitiva: o próprio termo “tauro-maquia”, – como o termo *bullfight* com que é conhecida em inglês – é uma péssima tradução.¹⁴ Na tourada ninguém duvida sobre o desfecho, e deve ser o único espetáculo do presente ao qual se assiste sabendo que pelo menos um dos seus protagonistas morrerá.¹⁵ Nada de fundamental se altera – muito pelo contrário – nos casos em que o *torero* também morre.¹⁶ Por muito que a morte de um *torero* possa ser descrita na hora como um acidente indesejável, ela é uma culminação, um “sacrifício perfeito” por cima do sacrifício habitual. A glória suprema é a do *torero* morto na arena: os monumentos taurinos comemoram esse episódio. A morte do *torero* Paquirri galvanizou no começo dos anos 1980 uma festa que passava por um mau momento, e algo parecido aconteceu, mais recentemente, com as atuações temerárias de outro *torero*, José Tomás: as imagens que o mostravam continuando na lida totalmente ensanguentado correram mundo, e fizeram mais por manter o prestígio da festa que todas as declarações de patrimônio cultural.

E no entanto toda essa glosa sobre o sacrifício esbarra num problema léxico: as touradas não são “um sacrifício” em nenhum dos sentidos que esse termo tem em espanhol. Nada tem a ver com o sacrifício cristão: a teologia cristã conta com um sacrifício fundador que exclui doravante qualquer outro sacrifício independente, e se renova mediante um ritual, o da missa, visivelmente incruento. Sejam quais sejam os vínculos das touradas

¹³ Veja-se, para um caso de tauromaquia rural brasileira, a coletânea de Bastos (1993).

¹⁴ A má tradução é assumida pelos antitaurinos quando se referem, por exemplo, à vileza de uma luta desigual. “Esporte” poderia ser uma tradução ainda pior. “Arte” é a categoria preferida pelos taurinos, que exigiria outra discussão à parte.

¹⁵ Há uma possibilidade excepcional de indulto do touro que mostrou uma excelência muito além do comum: ele é então devolvido à fazenda como reprodutor.

¹⁶ As mortes de *toreros* na arena se tornaram raras no último meio século da festa; eram antes um destino final muito comum.

com o cristianismo, eles estão “ao lado”: ninguém pretende ganhar o céu com elas.¹⁷ O uso corriqueiro do termo “sacrifício” em espanhol é acintosamente *dessacralizado*: ou bem designa o abate utilitário de animais, ou aponta a noções de restrição, de austeridade, de poupança para algum investimento.

As touradas são um sacrifício apenas para os antropólogos, mas mesmo nesse caso falta também essa dimensão “vertical” que nas teorias clássicas faz do sacrifício o modo essencial de relação com a divindade. As touradas não servem para consagrar um poder religioso ou político, não produzem qualquer noção de totalidade social ou religiosa, não são um símbolo do Estado mesmo quando o chefe de Estado as preside: ele está “ao lado” também, em nenhum momento o foco da festa se desvia em sua direção.

A tourada, em geral, *não produz*: é claro que ela sustenta um enclave na economia espanhola, com alguns milhares de empregos vinculados às mil e uma destrezas exigidas para a criação do touro, a preparação dos trajes, o adestramento dos *toreros* e os mil e um ofícios de um espetáculo barroco; mas, globalmente, é uma festa muito dispendiosa que precisa de subsídios. As análises de Pitt-Rivers ou Delgado Ruiz, relevantes se pensarmos em alegorizações mútuas do ritual e a vida profana, se perderiam se quisessem se impor em termos de eficácia simbólica; ninguém espera obter das touradas algo assim como integração social, harmonia entre os sexos (em que pese a Pitt-Rivers) – ou uma válvula de escape à violência social, como já pretendeu alguma interpretação etológica canhestra. A melhor prova disso pode ser a dificuldade que os taurinos têm para encontrar argumentos favoráveis à sua festa que não se remetam à sua discutida estética: as touradas são um fim em si mesmas, não produzem mais nada.

Contudo, as touradas foram durante muito tempo, e para boa parte da população espanhola, um centro da vida, esse tipo de jogo absorvente de que Geertz falou, ou esse fato social total de Mauss. Um papel que só faz sentido se passarmos de entender o sacrifício como produção de algum tipo de efeito a entendê-lo, parafraseando Bataille (1949), como dispêndio final, como consumo último que coroa um sistema de produção, como coda destrutiva que

¹⁷ Em que pesem as pitadas de catolicismo popular espalhadas pelo meio taurino, e ao já citado aspecto sacralizante, as touradas não são um evento religioso, e a Igreja Católica foi a primeira instituição que tentou aboli-las.

finaliza uma construção social.¹⁸ Uma sociedade está em mãos não de quem produz, mas de quem determina e controla seu modo supremo de consumo. As touradas, tão difíceis de encaixar em algum ramo de atividade – Arte? Esporte? Cultura? – se definem espontaneamente como a contra-atividade por excelência, elas são *La Fiesta*.

Outrora despercebidas entre tantos outros divertimentos que implicavam animais, as touradas passaram a atrair o interesse dos artistas e intelectuais europeus a partir de finais do século XVIII – quando começaram a se sobressair como um espetáculo de imolação gratuita, cada vez mais isolado no meio de um mundo justificado pela utilidade. No início do século burguês, as touradas representavam o escândalo de um povo que, em lugar de velhos heróis (reis e cortesãos) ou novos heróis (homens de ciência, intelectuais, empresários) cultuava *matadores*. Ou o de um país, obviamente atrasado na carreira do progresso, em que a máxima expressão do consumo público estava não em mãos de suas elites (como a ópera), mas cifrado numa festa popular – popular pelos seus protagonistas e pelo seu público. Foi, diga-se de passagem, a única “revolução” chegada a termo num país cujas estruturas de poder permaneceram imutáveis: a nação passou a ser simbolizada por um festejo popular, no qual foram se condensando todos os dilemas e as aporias. Não é que as relações de gênero tivessem que recorrer às touradas para se exprimir ou para se equilibrar simbolicamente; foram as touradas que incorporaram o imaginário do gênero no mesmo movimento em que iam incorporando o do conflito político (a guerra civil como tauromaquia), o da religião (o cristianismo como religião de morte), ou a própria descrição geográfica do país (a península Ibérica como uma “pele de touro”). A tourada foi capaz de significar *tudo*, antes de tornar-se, para boa parte da sensibilidade contemporânea, um ritual sem sentido.

O discurso sobre as touradas tem insistido em vê-las como a expressão – sublime ou lamentável – de um país trágico. Mas creio que esse discurso deveria se inverter: nada na cultura espanhola indicava um gosto pela tragédia até que as touradas forneceram essa chave de interpretação para uma história nem mais nem menos trágica que outras.¹⁹

¹⁸ Os comentários sobre a tauromaquia de Leiris (2001) flertam nesse sentido com as ideias de Bataille, sem chegar a assumir a relação, o que, de resto, seria a tônica do encontro entre ambos os autores (Giobellina Brumana, 2014).

¹⁹ Num exame da literatura clássica espanhola chama a atenção a ausência quase total do gênero “tragédia”,

Controvérsia

Apesar do que disse pouco antes, os taurinos vêm ensaiando argumentos novos para além dos exauridos apelos à estética e à tradição, e dentre eles merecem destaque os ecológicos: os taurinos argumentam que é o negócio das touradas o que sustenta grandes áreas de bioma “nativo” na península, as *dehesas* em que os rebanhos de gado bravo são criados no meio de uma vegetação de sobreiros e azinheiras e de uma ampla fauna selvagem. Eventualmente fazem contrastar a vida em liberdade das manadas de *bravos* (garantida pela morte violenta da maior parte de seus machos) com o tratamento do gado pela indústria da carne, e costumam provocar os adversários dizendo que seus argumentos só seriam válidos em boca de vegetarianos. Os antitaurinos entendem tudo isso como sofismas repugnantes: o espetáculo cruel não tem sequer a desculpa utilitária de granjas e matadouros, e quanto à preservação ambiental espera-se, talvez ingenuamente, que ela seja assumida pelo Estado, mantendo essas áreas junto com o próprio gado *de lidia*.

Os taurinos têm divulgado também – num contexto em que ganha novas conotações – uma velha tese dos seus eruditos: o touro *de lidia* não é uma raça natural, mas criada por uma seleção humana; e é como resultado dessa manipulação *cultural* que o touro possui uma *natural* agressividade.²⁰ O corolário disso é claro, embora não necessariamente explícito: mesmo se não pode se dizer que ele escolha esse destino, o touro não é uma vítima passiva, ele tem uma intencionalidade, ele “quer” atacar (*embestir*). Os antitaurinos têm se virado também para esse aspecto da questão, repudiando o discurso da agressividade natural – e de quebra o da criação cultural. Quanto à investida

tão importante em outras literaturas europeias; um efeito, provavelmente, do zelo de um cristianismo incompatível com o caráter irresolúvel da tragédia. A primeira “tragédia espanhola” foi a rigor obra de autores franceses: a ópera *Carmen* – tão elogiada por Nietzsche – na qual a tourada aparece como ambiente mas também como uma espécie de roteiro oculto: a protagonista é apunhalada pelo seu amante enquanto o touro morre lá perto, na arena (Huebner, 1993).

²⁰ Uma parte essencial da criação de gado bravo consiste na seleção dos reprodutores mediante touradas incruentas realizadas numa pequena arena dentro da fazenda (as *tientas*) em que *toreros* profissionais ou amadores testam a “bravura” de uma seleção de touros. Os mais “bravos” – um conceito complexo que não significa apenas agressividade – são destinados a sementais, e os outros, sacrificados a seguir, porque depois de *maleados* não servem mais para a tourada.

do touro, ela é interpretada como uma reação apavorada aos apupos de uma multidão ensandecida.²¹

Mas o que os animalistas enfrentam nesse caso não é alguma versão da dicotomia cultura/natureza, ou da reificação do animal, como poderia acontecer nas polêmicas com as vivisseções, o uso de animais em testes científicos, a indústria da carne ou da pele. Nada impede que o entusiasta das touradas seja, no resto do tempo, um devotado protetor dos animais. De fato, no mundo tau-rino – e excetuando-se, é claro, a crueldade da morte – o tratamento do touro está a um mundo de distância do que se reserva ao gado de corte, e muito perto do que se reserva a um animal de estimação, até de uma estimação em grau supremo. Cada touro tem um nome pessoal junto ao sobrenome da sua *ganadería*. A retórica das touradas se excede tratando de sua beleza e sua bravura, dedicam-se lhe canções sentimentais em que com frequência se fala dele com um diminutivo afetuoso – *el torito* – e ao touro morto se reserva, em alguns casos, a mesma honraria que ao *torero*, dar a volta à arena entre aplausos e aclamações (certo que ele dá essa volta arrastado por umas mulas). O eventual indulto de um touro talvez constitua o momento mais emotivo que pode acontecer numa tourada. No outro extremo, os touros que mataram um *torero* têm seu nome perpetuado junto ao deste. Frente à praça de touros de Linares, onde em 1948 Manolete, talvez o *torero* mais emblemático do século XX, foi morto por Islero, levanta-se uma estátua de bronze dedicada... ao touro. Há outra, num lugar mais discreto, dedicada a Manolete. De fato, esse público que acode à praça para ver o touro ser ferido com lanças, arpões e espadas, possui no entanto um conceito peculiar da diferença entre isso e a tortura, e pode chegar a reagir com certa violência contra quem ultrapassa, por prazer ou por torpeza, essa fronteira. Isso certamente não comove os animalistas, que entendem toda essa subjetivação do touro não como um matiz, senão como um refinamento na barbárie. A virulência da controvérsia se acirra pela proximidade entre alguns aspectos da sensibilidade de seus contendentes.

²¹ Isso denota uma ignorância real ou tática do que acontece numa praça de touros, onde a situação básica é de silêncio, quebrado em momentos especiais por músicas, aclamações, assobios ou vaías. Uma das situações em que as vaías proliferam é quando o touro não ataca (*embiste*) e fica indiferente às provocações, o que acontece com uma certa frequência. Mas nesse caso o objetivo não é exasperar o touro, mas exigir sua substituição; o touro então é retirado e sacrificado pelos métodos habituais de um matadouro.

De todas as abominações (reais e simbólicas) que a sensibilidade animalista poderia conceber, a tourada é a pior, precisamente em função dessa aproximação. Taurinos e animalistas têm muito em comum: jogam com um conjunto muito parecido de relações, organizadas em sentidos opostos. Refiro-me a esse cruzamento entre o contraste sexual e o contraste entre espécies, e às noções a respeito da morte. Dentro desse conjunto de noções comuns, a tourada se situa num polo diametralmente oposto ao tipo mais comum de animalismo. Este (vejam-se as etnografias de Segata, 2012 e Pastori, 2012) se foca nas capacidades e nas sensibilidades comuns a humanos e animais: isso permite que o divisor seja borrado, e os animais integrados como membros da família. A diferença entre humano e não humano é substituída por uma diferença de grau no exercício da humanidade: os animais de estimação entram nessa família como filhos, identificados como crianças e como tais tutelados. E se a sexualidade foi, dentro das tradições humanistas, um recordatório da animalidade que persistia no seio da condição humana, não poderia estranhar que ela seja excluída dessa humanização para além dos limites da espécie: o animal de estimação, esse novo filho da família humana, é, por excelência, um animal castrado.

Há muitos motivos, simbólicos e práticos, pelos quais o animal-criança precisa ser castrado. A sexualidade em si representa um dualismo equipolente e anti-hierárquico: para que se instaure a assimetria na relação entre os sexos é necessário conceituar um deles como menor de idade, como irmão mais jovem ou mesmo (lembramos da costela de Adão) como uma espécie de filho. Mas esses supostos são sistematicamente desafiados pela irrupção da atividade sexual: não é de outro modo no caso dos animais de estimação, que se tornam intratáveis ou incontroláveis por causa do cio – ameaçando ainda com a formação de uma população semisselvagem de animais “de rua”.

A castração não é para os animalistas um detalhe, nem uma medida egoísta para a comodidade dos donos: insistem nela como um bem para o animal, que com ela evita uma série de doenças e tem uma vida mais longa. Essa castração não é vista como atentado à sua integridade: faz parte da mesma preocupação pelo controle de riscos que interessa também aos humanos.

Que a castração seja vista como garantia de um prolongamento da vida aponta também a noções menos explícitas sobre a vida e a mortalidade. Afinal, a relação entre a sexualidade e a morte, que as touradas evocam do modo mais acintoso, não é apenas uma tese psicanalítica, nem uma obscura imagem

poética: ela é parte do cânone da biologia evolucionista, que nos diz que a separação de sexos faz sentido para seres efêmeros que, como espécie, podem se beneficiar de uma rápida recombinação genética.

Bom para a espécie, péssimo para os seus indivíduos. A civilização da que os animalistas fazem parte não nega (longe disso) a sexualidade. Mas a sexualidade deve ser função da subjetividade, uma fruição e uma forma de sociabilidade livre. A biotecnologia, em suas diversas expressões, dissolve seu vínculo necessário com a reprodução, e de quebra com a morte. Os projetos mais alvissareiros dessa biotecnologia apontam para variações da clonagem humana que, num mesmo movimento, tirariam de cena a sexualidade e a morte como fatalidades da existência humana. Por vertiginosa que seja, essa perspectiva não é mais impensável e, o que é mais importante, parece desejável para uma parcela crescente da população. A tauromaquia nunca foi um expoente da tradição, ou um arcaísmo sobrevivente: antes disso, ela subverteu ordens simbólicas anteriores, quando o *torero* ocupou o centro de uma areia onde antes os aristocratas encenavam a cavalo o domínio. Mas, com sua celebração da sexualidade e da morte do humano e do animal, tornou-se afinal o signo do passado frente a um hiper-humanismo que aspira a superar essas condições levando os animais (alguns animais, pelo menos) consigo.

Mas a polêmica taurina pode ser uma dessas disputas em que, imperceptivelmente, dois se atacam contra um, porque os taurinos estão longe de negar esse credo contemporâneo que condena o seu espetáculo preferido. Os animalistas desafiam essa dualidade natureza-cultura fundadora da civilização ocidental, e o fazem em nome da sua superação pela cultura: para o animal não humanizado restariam *reservas naturais* – que mesmo assim contam com justificações recreativas e educativas, e controlam os seus habitantes com pulseiras eletrônicas. Os taurinos, da sua parte, levantam a bandeira de uma visão trágica da vida, mas dificilmente a endossam longe da tourada. Lá, no mundo profano, é bem mais provável que em sua maioria adiram a esse mesmo credo hiper-humanista dos seus adversários que aspira ao cancelamento do que há de animal na condição humana. Para eles, as touradas teriam o mesmo papel que as reservas naturais têm para os animalistas: um enclave para a preservação, longe das relações efetivas, de uma dimensão outra do mundo, significativa mas impossível de assumir.

Referências

BASTOS, R. J. de M. (Org.). *Dioniso em Santa Catarina: ensaios sobre a farra do boi*. Florianópolis: UFSC, 1993.

BATAILLE, G. *La part maudite*. Paris: Éditions de Minuit, 1949.

CALAVIA SÁEZ, O. Naturaleza, religión y cultura tradicional. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Madrid, v. 53, p. 134-176, 1997.

CARO BAROJA, J. El toro de San Marcos. In: CARO BAROJA, J. *Ritos y mitos equívocos*. Madrid: Istmo, 1974. p. 77-110.

COSSIO, J. M. *Los toros*. Madrid: Espasa Calpe, 2007. 30 v.

DELGADO RUIZ, M. *De la muerte de un dios: la fiesta de los toros en el universo simbólico de la cultura popular*. Barcelona: Península, 1986.

DELGADO RUIZ, M. La administración de las pasiones. El torero como heroína sexual calvinista. *Revista de Estudios Taurinos*, Sevilla, n. 12, p. 53-70, 2000.

DESCOLA, P. The genders of the gender: local models and global paradigms in the comparison of Amazonia and Melanesia. In: GREGOR, T. A.; TUZIN, D. (Ed.). *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*. Berkeley: University of California Press, 2001. p. 91-114.

GIOBELLINABRUMANA, F. *El lado oscuro: la polaridad “sagrado/profano” y sus avatares*. Buenos Aires: Katz, 2014.

HUEBNER, S. Carmen as “corrida de toros”. *Journal of Musicological Research*, New York, v. 13, n. 1-2, p. 3-29, 1993.

LEIRIS, M. *Espelho da tauromaquia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2001.

PASTORI, É. O. *Perto e longe do coração selvagem: um estudo antropológico sobre animais de estimação em Porto Alegre, Rio Grande do Sul*. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)—Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

PITT-RIVERS, J. El sacrificio del toro. *Revista de Occidente*, Madrid, n. 36, p. 27-47, 1984.

PITT-RIVERS, J. El sacrificio del toro. *Revista de Estudios Taurinos*, Sevilla, n. 14, p. 77-118, 2002.

PUERTO, J. L. Los mozos de Monleón: oscura tragedia ritual. *Revista de Folklore*, Valladolid, n. 95, p. 154-159, 1988.

SEGATA, J. *Nós e os outros humanos, os animais de estimação*. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

STRATHERN, M. *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press, 1988.

STRATHERN, M. Same sex and cross-sex relations. Some internal comparisons. In: GREGOR, T.; TUZIN, D. *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*. Berkeley: University of California Press, 2001. p. 221-244.

TILLION, G. *Il était une fois l'ethnographie*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Atualização e contra-efetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo do parentesco. *Ilha: Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 2, n. 1, p. 5-46, 2000.

Recebido em: 28/05/2016

Aprovado em: 06/02/2017

A BRUTIDADE ENTRE VAQUEIROS E BÚFALOS NO BAIXO ARAGUARI – AMAPÁ*

Pedro Stoeckli**

Ministério do Desenvolvimento Social e Agrário – Brasil

Resumo: O presente artigo aborda a atividade do vaqueiro no trabalho com o búfalo do pântano (*Bubalus bubalis*) em uma região de várzea amazônica a partir de pesquisa etnográfica. Em diálogo com o debate sobre a domesticação, primeiramente descrevo alguns aspectos do trabalho dos vaqueiros com os rebanhos de búfalos, como dobrar, derrubar e marcar o gado. Ao considerar essas atividades, destaco um termo que aparece constantemente na descrição que vaqueiros fazem dos búfalos e de seu trabalho com eles, o bruto. Ao propor a centralidade da expressão brutidade, que os vaqueiros utilizam em sua compreensão dos búfalos, proponho que essa noção é um conceito que intermedia e orienta as ações e interações entre os dois seres. Nesse processo, a brutidade acaba por constituir como o próprio vaqueiro pensa a si e a sua atividade.

Palavras-chave: animais não humanos, antropologia da técnica, búfalos, domesticação.

Abstract: This article is based on original ethnographical research and discusses the activity of the cowboy in his work with the swamp buffalo (*Bubalus bubalis*) in an Amazonian lowland region. In order to establish a dialogue with the current debate on the topic of domestication, I firstly describe some aspects of the cowboys' work with the herds of buffaloes, such as *dobrar*, *derrubar* and the marking of the cattle. While presenting these activities, I highlight a term that constantly appears in the description that the cowboys make of the buffaloes and of their work with them, the term *bruto*. Thus, I emphasize the centrality of the expression *brutidade* (brutality) that the cowboys use in their understanding of the buffalo. I propose that this term is

* Este artigo é elaborado a partir de alguns argumentos apresentados na tese de doutorado defendida por mim em 2015 (cf. Stoeckli, 2015b). A pesquisa de campo etnográfica foi realizada nos meses de abril de 2012, de agosto a novembro de 2012, e de março a maio de 2013.

** Contato: pedro.stoeckli@gmail.com

a concept that intermediates and guides the actions and interactions between the two beings. While doing so, the brutidade ultimately constitutes how the cowboy thinks about himself and his activity.

Keywords: anthropology of the technique, buffalo, domestication, non-human animals.



Figura 1. Vaqueiro derruba e amarra um búfalo para furar seu septo (foto do autor).

Introdução

O búfalo do pântano (*Bubalus bubalis*) é um animal de origem asiática com alta capacidade de adaptação a ambientes alagados e que foi introduzido no norte do Brasil a partir de 1895 (Marques, 2000), principalmente nas regiões de campos de várzea periodicamente alagáveis.¹ Nas últimas décadas, os rebanhos de gado bubalino aumentaram vertiginosamente (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2015).

Em seu modo de pecuária extensiva, a bubalinocultura se caracteriza por demandar baixa manutenção, pois, comparados com outras formas de criação animal (como o gado bovino), os búfalos mantêm condições físicas e crescimento da população mesmo em condições climáticas adversas, tais como períodos de escassez de pastos ou de alagamento dos mesmos por muito tempo (Moreira; Costa; Valentim, 1994).

Esta pesquisa foi realizada em fazendas às margens do rio Araguaari, Amapá, onde há uma concentração de fazendas de rebanhos de búfalos. O sistema de criação de gado bubalino na região é eminentemente voltado para a produção de carne.² Nessas fazendas, trabalham pessoas que se autodenominam *vaqueiros*.³ Em sua maioria, os vaqueiros da região são trabalhadores que não têm posse da terra e que trabalham como assalariados, e a pessoa pode estar trabalhando como vaqueiro em determinado momento, mas já ter trabalhado em outros ofícios. Então, é considerado vaqueiro aquele que está trabalhando na vaqueirice, lidando com o gado e com as atividades relativas à sua manutenção.

A escolha pelo contexto desta pesquisa com comunidades amazônicas que vivem e trabalham com os búfalos se deu muito influenciada por estudos clássicos sobre as relações entre humanos e rebanhos, tais como *Os nuer*, de Evans-Pritchard (1940), e a etnografia de Tim Ingold (1976), *The Skolt Lapps today*. Inspirado pela retomada do debate sobre técnicas e relações entre humanos

¹ Pesquisadores sobre a bubalinocultura apontam que o búfalo é o animal ideal para o ambiente de várzea, pois ele se desloca no território de acordo com os períodos de seca e cheia (Marques; Lopes; Martinez, 2003, p. 58), e mantém um ritmo de crescimento mais acelerado quando comparado com outros bóvidos nesse tipo de pastagem (Mazza et al., 1990).

² Algumas fazendas produzem queijos para o consumo de seus funcionários ou para o comércio local, entre os moradores da região, mas essas são minoria e a atividade é intermitente.

³ Uma boa descrição etnográfica sobre vaqueiros em outro contexto pode ser vista no livro de Álvaro Banducci Júnior (2007).

e animais não humanos na antropologia brasileira (Mura, 2011; Sá, 2013; Sautchuk, 2007; Segata, 2012; Sússekind, 2010; Vander Velden, 2012), o contexto da criação bubalina amapaense se apresentava como um bom estudo de caso para o desenvolvimento de um debate sobre um modo específico de domesticação em um bioma com sazonalidades muito características.

Como exploro nesse artigo, algumas características são associadas ao búfalo a partir de seu comportamento e atributos, o que pode ser visto em determinadas ações durante o manejo do animal. Dentre essas, destaco o que os vaqueiros chamam de *brutidade* como um possível eixo de compreensão da relação entre vaqueiros, búfalos e os elementos técnicos e ambientais que são presentes naquele contexto. Para isso, descrevo algumas práticas com os animais e como essas compõe o que pode ser considerado um constante sistema de domesticação dos animais e, em reflexo, das pessoas.

Essas são concepções que ilustram o tema amplo deste artigo, qual seja, o de entender os animais e os humanos a partir de seus modos de relação.

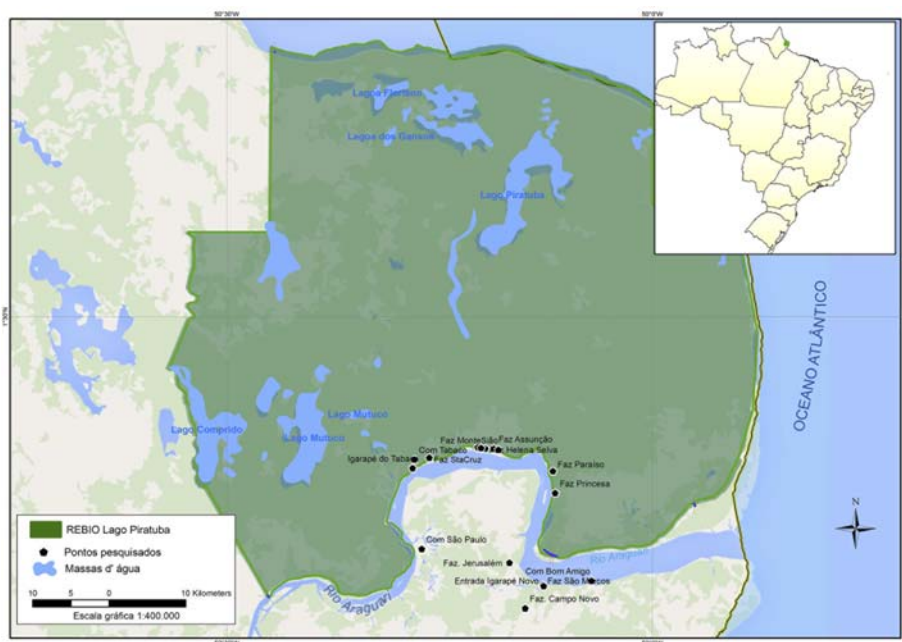


Figura 2. A Reserva Biológica do Lago Piratuba e pontos de referência da pesquisa (elaborada a partir de marcação por GPS).

Bravo e manso

Quando cheguei às fazendas do baixo Araguari pela primeira vez, eu esperava encontrar áreas tomadas por rebanhos de búfalos e vaqueiros em constante trabalho com os animais. Contudo, logo em meus primeiros dias, eu perceberia que os vaqueiros tendiam a ter relativamente pouco contato com o gado que cuidam e que esse trato se dava em áreas mais distantes da margem do rio e das sedes das fazendas, onde estão localizadas as moradias.

Durante os primeiros momentos do trabalho de campo, tive poucas oportunidades de observar algum evento diretamente relacionado com os búfalos e me sentia ávido por uma oportunidade de ver como os vaqueiros lidavam com aqueles animais. Assim como em outras propriedades, na fazenda em que eu estava hospedado a maior parte do gado fica espalhada pelo interior do terreno e os vaqueiros não têm contato constante com os búfalos.

Certo dia, os vaqueiros haviam reunido parte do rebanho no curral próximo da sede da fazenda para separar algumas *vacas*⁴ para serem ordenhadas na manhã seguinte. Por volta das 17h, um garoto dentre os mais novos que estavam de passagem pela fazenda, e que eu não conhecia tão bem, laçou e montou um cavalo, sem a necessidade de uma sela. Apesar de toda sua perícia, que muito me impressionou, os demais garotos comentavam todo o processo com constantes chistes, como se ele fosse desajeitado e não dominasse bem o cavalo. Como eu entenderia mais tarde, o tom jocoso com frequência acompanha os vaqueiros quando assistem uns aos outros em ação, e é tão mais intenso quanto maior for o grupo.

Acompanhei a pé os adolescentes que se aproximavam do curral, enquanto o jovem vaqueiro tocava o grupo de búfalos por trás da sede. Quando me aproximei o suficiente, assisti ao vaqueiro mais experiente da fazenda rodando seu laço em meio aos enormes búfalos que se movimentavam de forma a evitá-lo. Eu carregava a câmera a tiracolo e comecei a fotografar e a filmar a cena, impressionado pelo tamanho dos animais e pela imagem do pequeno vaqueiro em meio ao gado, o que proporcionava uma boa noção de quão grandes e pesados são os búfalos.

⁴ Utilizo itálicos em termos que são considerados como categorias dos animais pelos vaqueiros – como em *garrote*, *vaca*, *bravo*, *manso*, etc.

O vaqueiro vestia uma camiseta amarela que gerava um forte contraste com os tons monocromáticos do barro seco sobre a cor preta dos búfalos. Maravilhado com o poder da imagem que a situação proporcionava,⁵ acabei por me esquecer de onde eu estava e dos possíveis perigos de estar próximo aos búfalos sem estar sobre um cavalo. Só me dei conta disso quando outro vaqueiro apareceu por trás de mim com os braços abertos e fazendo barulho para espantar uma *vaca* e dois *bezerros* que se aproximavam e que representavam um perigo em potencial, por poderem me “estranhar”.

Após o susto, me preocupei em não sair mais de perto dos demais vaqueiros, mesmo daqueles que tinham metade da minha idade. Mais tarde aqueles vaqueiros me diriam que com aquele gado não há tanto perigo, já que aquele é o gado *manso* da fazenda, o que implica que há também o gado *bravo*.

Instigado pela ideia de que há búfalos *bravos*, eu perguntava com frequência como um vaqueiro sabe reconhecê-los. Pelo constante contato com os animais da fazenda, os vaqueiros sabem quais reses são *domesticadas*, termo que utilizam como referência às mais dóceis e acostumadas à presença e ação humanas. Mesmo entre os animais *domesticados*, um búfalo “pode ser manso o que for que, se estressa, é de uma hora para a outra”, um vaqueiro me disse. Isso pode ocorrer, por exemplo, quando o animal fica com o “sangue quente”, debaixo do calor do sol, razão que leva os vaqueiros a preferirem lidar com os búfalos nas primeiras horas do dia.

Ao descrever o comportamento prévio à atitude agressiva, esse vaqueiro disse que o animal começa a agir diferentemente, como se estivesse assustado. O búfalo “mete o rabo entre as pernas e fica com os olhos vermelhos”. Nessa situação, se o animal corre em direção à pessoa é “para pegar mesmo”, e a única saída possível é correr também. “E o que tiver na frente dele, ele vai pegar. O que tiver na frente...”

Em relação a esse tipo de conceituação que os vaqueiros fazem dos búfalos, acho válido remeter a debates sobre o tema da domesticação dos animais. Sobre o tema, Jean-Pierre Digard (1988) pondera que nenhuma espécie animal pode ser considerada como total e permanentemente domesticada. Nesse sentido, a ação de domesticar é necessariamente contínua, cotidiana e deve ser renovada, caso contrário, os animais podem se “desdomesticar” e retornar

⁵ Desenvolvi argumentos sobre o uso da câmera e de outros instrumentos de imagens em um artigo recente também oriundo desta pesquisa. Cf. Stoeckli (2015a).

à vida selvagem.⁶ Por isso, Digard (1988, p. 50, tradução minha) concebe o processo de domesticação como uma “socialização da natureza”, combinada com a característica de animais para ser “bom para pensar”:

A domesticação animal, em um sentido amplo, não só em seu aspecto de processo histórico finito, mas como um ato constantemente renovado e mantido, implementa um conjunto de relação sincrônica entre a produção e o uso de animais e a organização das sociedades e dos sistemas de representação, cuja compreensão exige o estudo do fenômeno como um todo.

Em outra vertente, François Sigaut (1988) considera que o processo de domesticação envolve também uma *familiarização* recíproca entre humanos e animais.

Acredito que a concepção da domesticação e familiarização como processo contínuo é pertinente para compreender as relações entre humanos e bubalinos na região do baixo Araguaari, pois esse tipo de noção aparecia com frequência na fala dos vaqueiros. Isso implica que os animais podem se “desdomesticar” e retornar a um estado “selvagem”, o que atribui à concepção de domesticação um caráter de processo contínuo. Como definem os vaqueiros, o búfalo deve ser constantemente “domesticado” para não ficar “mateiro”, embrenhando-se muito adentro no território distante da sede da fazenda. Isso poderia levá-lo a se tornar *bravo*, a atacar pessoas, uma tensão constante entre seu amansamento e asselvajamento.

Em uma obra dedicada ao tema das mudanças na relação com renas em diferentes povos pastoris, Tim Ingold (1980) visa demonstrar como transições entre modelos de relações com os animais podem ser eixos analíticos para a compreensão de diferentes modos econômicos. Para isso, o autor aponta (Ingold, 1980, p. 82) que a forma de manutenção dos rebanhos não depende somente de características particulares dos animais, mas sim da finalidade das relações produtivas que ligam humanos e animais não humanos. Nesse sentido, o modo de relação com objetivos voltados à comercialização dos animais, que corresponderia à atividade de pecuária do contexto da bubalinocultura, é chamado por Ingold de *rancher*, situação em que os grupos de animais são domesticados, mas não necessariamente domados.

⁶ Dentre os exemplos que Digard (1988, p. 31) cita de animais que retornam a um dito estado selvagem se não forem constantemente domesticados estão abelhas, coelhos, porcos, cavalos, gado e felinos.

Essa noção de um modo de produção de tipo *rancher* parece pertinente ao meu estudo de caso, pois ali os vaqueiros deixam claro que há um controle da reprodução e desenvolvimento dos rebanhos, sem contudo uma necessidade de que todos os animais sejam domados, *mansos*. Tal como descrito pelos vaqueiros, há pelo menos três estágios mais gerais de ferocidade dos búfalos. O mais extremo desses seria o búfalo totalmente *bravo*, como os *orelhudos*, animais que nascem longe das fazendas e vivem sem contato com humanos, que podem ser asselvajados e ariscos, fugindo da presença humana ou, pior, atacando pessoas.

Um estágio mais amansado seria quando o animal reconhece a presença dos vaqueiros e obedece em certo nível aos seus comandos sonoros, físicos e espaciais (como quando é cercado pelos vaqueiros montados). Contudo, esse gado tem sempre a possibilidade de se reverter a um estado de *bravo* caso não seja manejado com frequência, ou mesmo de incorrer em episódios em que fique de “sangue quente”. Por último, há o nível de animais totalmente *mansos*, caso mais raro, em que as reses chegam a ter nomes ou “apelidos” e se reconhecem neles. Esse é o caso das *vacas* que são ordenhadas e dos *bois* *cavalos* que trabalham como animais de carga nas fazendas.

De mesmo modo, na atividade do vaqueiro, a dificuldade real não é só saber separar búfalos *bravos* de *mansos*, mas saber interpretar quando um búfalo *manso* pode apresentar comportamento agressivo. Esse foi um dos temas que mais tentei explorar nas conversas sobre como os vaqueiros entendem o comportamento dos búfalos, mesmo em momentos em que lidavam com o gado considerado mais *manso*.

Alguns aspectos do trabalho da vaqueirice: dobrar, derrubar e marcar o gado

Os campos de várzea da região do rio Araguari são marcados por duas estações bem distintas. No período chuvoso, os animais passam mais tempo pastando e os vaqueiros lidam com os búfalos com menos constância, em geral, realizando algum tipo de manutenção periódica na fazenda ou separando *vacas* prestes a parir. Por isso, durante a estação de chuvas, chamada de *inverno*, os vaqueiros se movimentam em pequenos botes, os *casquinhos*, e embarcações chamadas de *rabetas*, denominação do motor.

Em contraste, a época menos chuvosa corresponde ao período mais quente do ano, o *verão*, quando os búfalos tendem a se expor menos ao calor e procuram permanecer em poças para regular sua temperatura (Marques, 2000).

É nessa estação que boa parte do manejo do gado é realizada, quando os vaqueiros trabalham a maior parte do tempo a cavalo. Durante o *verão*, várias atividades importantes acontecem, como as *ações* de vacinação, castração e *férreas* (marcação na pele a ferro candente).

E são justamente as atividades com búfalos um dos principais marcadores de tempo na região. Assim, se por um lado a maior referência sazonal é a alternância entre *verão* e *inverno*, por outro, atividades como essas vão ditando o cotidiano do trabalho na vaqueirice. Propondo um agrupamento dos meses a partir dessas principais atividades (não necessariamente igual à divisão das estações), é possível traçar o seguinte esquema:

Época do ano	agosto a janeiro <i>verão</i> – seca	fevereiro a julho <i>inverno</i> – chuvas/maré
Deslocamento	cavalos	<i>casquinhos</i> , <i>rabetas</i>
Atividades	reorganização do gado	acompanhamento periódico
Tarefas	vacinação, castração, <i>férreas</i>	manutenção de cercas

A atividade da vaqueirice, mesmo quando praticada em equipes (como no caso de fazendas maiores), é, na maior parte do tempo, bastante individual, para não dizer solitária. Seja na manutenção de cercas ou no trajeto percorrido a pé, a cavalo ou em um *casquinho*, o vaqueiro, com frequência, passa boa parte do tempo sem a companhia de outros humanos. É importante notar que, quando sozinho, perigos inerentes à sua atividade se tornam mais agudos e o vaqueiro deve ser cauteloso, pois, em caso de acidente, não poderá contar com a ajuda de *camaradas*.

Durante parte da pesquisa de campo, houve ocasiões em que não era possível acompanhar parte do trabalho com o gado, que normalmente é feito por apenas um vaqueiro que adentra o território montado em um cavalo, se é *verão* (seca), ou em um *casquinho*, se é *inverno* (época alagada). Essa diferença é tão marcada que, na mudança de estações, onde antes se via um igarapé, no *verão* restam apenas poças ou trilhas que pouco se destacam no solo seco.

Característica marcante de um sistema de criação extensivo, os rebanhos de búfalos se movimentam por boa parte dos campos e terrenos, que têm pouca ou nenhuma separação por cercas. Isso faz com que a atividade da vaqueirice seja, também, a constante busca pelo gado e sua eventual realocação de um

terreno para outro, conjunto de tarefas que se dão pelo território, marcado por igarapés, *malhadas* (áreas de descanso do gado), pastos e currais.

De fato, o modo como os vaqueiros descrevem suas atividades via de regra passa por uma relação de como aquela ação se dá em alguma parte do território em que habitam, o que se aproxima do que o antropólogo britânico Tim Ingold (2000) chamou de *taskscape* em um primeiro momento e, posteriormente, incluiu na noção de *meshwork* (Ingold, 2007), uma rede de atividades, locais, vivências e possibilidades.

De mesmo modo, no trabalho com o búfalo, os vaqueiros fazem uso de uma linguagem específica para se referirem às suas atividades cotidianas. Nessa descrição, o termo *dobrar* aparece com frequência e, por isso, me pareceu constituir uma concepção importante na relação com o animal. Assim, os vaqueiros dizem que vão *dobrar* o gado na *malhada* para descrever que irão atrás do gado no interior da fazenda. Podem, também, ser “convidados” para ajudar a *dobrar* o gado em uma fazenda vizinha, isto é, auxiliar em alguma atividade. A palavra era dita com regularidade e questionei, com frequência, os vaqueiros para tentar chegar a uma compreensão mais clara.

Em um sentido estrito, *dobrar*, como a palavra em si sugere, remete à tarefa de mudar a direção na qual o gado se movimenta, levando-o à área desejada pelo vaqueiro. Além desse significado – que conota um direcionamento espacial – o termo engloba também a ideia de subjugar, obrigar, coagir. *Dobrar* é, portanto, dominar, domar, fazer render-se, e, com, frequência, um vaqueiro pode se referir ao ato de domar um búfalo como *dobrar* o animal. Com efeito, a marcada presença da noção de *dobrar* o gado como uma forma de relação cotidiana do vaqueiro com o búfalo remete à ideia de que lidar com o gado é, sobretudo, torná-lo domesticado.

Esse processo é exercido principalmente por meio de ferrões e facas, mas também de amarras, cordas e laços com os quais os vaqueiros lidam com os búfalos e que definem, em sua perspectiva, a própria atividade da vaqueirice. Portanto, uma parte considerável da interação com os animais se faz por meio de amarras e conexões ao animal.⁷

⁷ Sobre esse aspecto, Tim Ingold (2000, p. 61) sustenta o argumento de que a história das relações entre humanos e animais não humanos, que é normalmente registrada como uma libertação do estado selvagem do ser, deveria ser narrada pela transição de relações de confiança às de dominação por meio de instrumentos técnicos que infligem dor e castigo aos animais.

Resultado direto dessa domesticação dos búfalos é que seus corpos têm várias marcas e sinais a serem lidos e interpretados, algo que é considerado uma habilidade básica da atividade da vaqueirice. Dentre as distinções dos búfalos, há características físicas como o chifre, a cor, a face e o tamanho. E há, também, os signos que os humanos imprimem sobre os animais, sejam marcas de ferro, sinais nas orelhas ou cortes nos chifres. Assim, ao longo de sua vida, os búfalos são marcados de diversas maneiras pelos vaqueiros, seja para registrar em seu corpo quem é seu proprietário, seja para assinalar alguma transição de *status*, como de *inteiro* a *castrado*, ou de não vacinado a vacinado.⁸

Desse modo, um olhar treinado é capaz de diferenciar idade, peso e categoria do animal, além de poder reconhecer o gado de uma propriedade ou de outra, se a rês é vacinada, se o macho é castrado, se é uma *vaca* que já teve cria. Por isso, ao tentar conversar sobre búfalos com os vaqueiros, eu logo descobriria que existe um vocabulário básico sobre os animais que deveria ser minimamente dominado para possibilitar perguntas que fizessem algum sentido. Nesse vocabulário, as classificações mais fundamentais e imediatas de uma rês baseiam-se no sexo, na idade e na capacidade ou estágio reprodutivo.

As marcas são normalmente realizadas nos búfalos em momentos específicos em que os vaqueiros pedem uma *ajuda* a *camaradas* de outras fazendas para se juntarem e realizarem o que comumente chamam de uma *ação*. Nesses eventos, os atos de vacinação, castração e *férreas* (a marcação na pele a ferro candente) reúnem vários búfalos de uma mesma propriedade a serem manejados e marcados de uma só vez. A maior parte das ocasiões em que um búfalo tem seu corpo marcado é durante os seus dois primeiros anos de vida, quando sai de uma condição de *bezerro* a *mamote* (no final do período em que ainda mama).

Em um típico dia de trabalho de uma *ação*, os vaqueiros começam reunindo o rebanho em um amplo curral, para separar as *vacas* de seus bezerros. Separados os animais que serão vacinados ou castrados, o processo se dá por meio de uma sequência em que os vaqueiros isolam um jovem búfalo, o perseguem montados a cavalo (de modo a cansá-lo) e o derrubam no solo, utilizando-se de laços e de uma manobra pela qual puxam o animal pelo rabo, jogando seu próprio corpo ao chão para gerar o peso e a força necessários para desequilibrá-lo.

⁸ Acredito que, por si só, o tema das formas como o gado é marcado mereça uma análise comparativa que trace estilos característicos em diferentes regiões e com diversos tipos de animais.



Figura 3. Vaqueiro derruba bezerro para ser vacinado e marcado (foto do autor).

Quando o búfalo cai, o vaqueiro se senta sobre o bezerro segurando seu rabo entre as pernas e sua cabeça virada sobre seu corpo, com o objetivo de imobilizá-lo. É apenas quando o animal está imóvel que aquele que é responsável por ministrar a vacina corre em direção ao bezerro com a pistola veterinária e dispara o remédio. Na sequência, o bezerro tem um pedaço de sua orelha cortado com uma faca de cozinha ou com o “terçado” (grande facão usado nas fazendas), o que lhe marca como um búfalo vacinado e o diferencia daqueles que ainda o devem ser.

A cada episódio de vacinação a que o bezerro é submetido, ele recebe um novo sinal em seu corpo que, daquele momento em diante, irá diferenciá-lo de outros ainda não imunizados. De modo geral, as marcas e sinais nas orelhas e em outras partes do corpo do búfalo servem como um prontuário veterinário permanente. Cada marca é composta por uma combinação de fendas, buracos ou aberturas cortados em torno das extremidades de uma ou ambas as orelhas.

Igualmente, a castração é um processo realizado em quase todos os bezerros machos, de modo que a fazenda mantém poucos machos *inteiros* para se desenvolverem como *garrotes* e se tornarem reprodutores. A depender do tamanho da área da propriedade, pode mesmo haver somente um *garrote* em todo o plantel. Como me explicaram os vaqueiros, se criados muito próximos,

búfalos machos *inteiros* tendem a entrar em conflito com outros machos, o que pode levar à morte de algum dos animais. Essa é uma das razões pelas quais os bezerros são castrados e transformados em *boi*, situação em que não disputam pela reprodução com as fêmeas da fazenda.⁹



Figura 4. Um *garrote* e uma *vaca* (foto do autor).

Para ilustrar esse tipo de perigo, em certa ocasião presenciei um enorme *garrote* atacando um jovem macho em um campo aberto. Da sede da fazenda, do outro lado de um igarapé, os vaqueiros que eu acompanhava assistiam à cena relativamente tranquilos e comentavam entre si se o *mamote* em fuga conseguiria sobreviver ao ataque do macho que o perseguia. Comentavam também sobre as “armas” do *garrote* – seus grandes chifres. Como me explicaram, é comum que machos mais velhos ataquem e matem os machos mais jovens ainda não castrados, o que os vaqueiros interpretam como uma clara competição pelo monopólio da reprodução. Assim, a analogia que fazem com “armas” é oriunda do perigo que os chifres dos búfalos representam aos outros

⁹ Diz-se também que animais castrados ganham peso mais rapidamente, atingindo o ponto de abate em idade mais jovem.

animais, mas também aos humanos que domam e manejam o gado. Por essas razões, os machos das fazendas são quase todos castrados.

A dinâmica da castração é semelhante à de outras ações com o gado, em que as reses são previamente reunidas pelos vaqueiros e mantidas agrupadas em um dos cantos de uma das áreas cercadas da fazenda. Formam-se grupos de dois ou três vaqueiros montados a cavalo que se aproximam do gado a ser manejado, batendo suas cordas nas reses e selecionando um bezerro para destacá-lo dos demais.

Quando sai do grupo, o bezerro escolhido põe-se a correr pelo campo e começa então a perseguição dos vaqueiros.¹⁰ Por vezes, o bezerro consegue alguma vantagem ao realizar uma curva brusca ou frear de repente, mas em geral não tem chance contra a perseguição coordenada dos vaqueiros e seus cavalos, que perseguem os bezerros em campo aberto até cansá-los e laçá-los.

Exaustos por correrem debaixo de sol quente, normalmente os bezerros ficam com a respiração ofegante, com a língua para fora. Primeiro, os vaqueiros laçam o bezerro pelo pescoço ou pelos chifres, enquanto o companheiro laça as suas pernas. Nesse momento, os cavalos “guentam”, isto é, param de correr e começam a puxar a corda para trás. Um dos dois conjuntos de vaqueiro e cavalo então corre realizando a “rapada”, o tensionamento da corda de supetão e a puxada das pernas da rês, derrubando-a.

Algumas vezes, esse processo pode “quebrar” o búfalo, principalmente os mais jovens. As lesões mais comuns são fraturas nas pernas do animal. Presenciei um dos bezerros sair desse processo com a perna dianteira quebrada, tendo dificuldade de se reunir ao grupo. Os vaqueiros me disseram, sem muita preocupação, que aquela fratura poderia vir a sarar e ele se desenvolver normalmente, ou poderia mesmo se complicar e impedi-lo de pastar e se alimentar adequadamente, o que, fatalmente, o levaria à inanição.¹¹

De qualquer modo, os vaqueiros são enfáticos em dizer que os búfalos aguentam mais esse tipo de *laçada* do que os bovinos, que “quebram” mais facilmente. Durante todo o processo o animal é constantemente ofendido e recebe castigos, como chutes e tapas, se não age da maneira desejada pelos vaqueiros, como no caso em que não permanece imóvel após ser derrubado.

¹⁰ Realizo uma descrição minuciosa desse processo no quarto capítulo de minha tese de doutorado. Cf. Stoeckli (2015b).

¹¹ Outra situação relativamente comum é ver bezerros ficarem caídos por muito tempo depois de castrados, esgotados fisicamente e com os corpos superaquecidos por todo o processo debaixo do sol quente.

Um ponto significativo de toda essa ação de *laçadas* e derrubadas dos animais ficou claro quando o vaqueiro responsável por aquele rebanho me explicou que o processo de vacinação poderia ser feito de maneira mais simples, colocando o gado na parte interna do curral e selecionando os bezerros para passarem, um de cada vez, pela *manga*, um cercado em forma de funil que dirige o gado para o curral ou para outra parte interna dele. Porém, mesmo que exista a possibilidade de lidar com o gado em locais confinados e sem a necessidade do laço, é mais comum que os vaqueiros realizem ações de *laçadas* com *camaradas* vindos de fazendas próximas.

Os vaqueiros dizem, sempre que conversam sobre o assunto, que as *laçadas* dos búfalos em campos abertos são uma fonte de diversão, o que parece ser mesmo o caso.¹² Contudo, acredito que há também outra dimensão importante nessas práticas. Ao optarem por lidar com o gado fora das restrições de um curral ou manga, há aí o importante efeito de desenvolvimento e manutenção das habilidades necessárias à vaqueirice – o uso do laço, o desenvolvimento de técnicas de amarras e de derrubada dos animais.

Uma inspiração direta desta pesquisa são os aportes teóricos de Tim Ingold (2000), que busca compreender as técnicas como capacidades de ação e percepção do ser situado em um ambiente específico, o que implica em mudanças importantes no foco da pesquisa. Como afirma o autor (Ingold, 2000, p. 5, 316), habilidades (*skills*) são algo tanto biológico quanto cultural, ao mesmo tempo uma forma de conhecimento e de prática.¹³ Essa conceituação nos convida a observar habilidades de determinados contextos de modo mais amplo, com suas relações com animais não humanos, ambientes e objetos.

Não menos importante, lidar com o gado em áreas abertas contribui também para o desenvolvimento da capacidade de melhor compreender o comportamento dos búfalos. Portanto, mesmo que uma parte considerável do trato com os animais possa ser feita em ambientes confinados, o dia a dia do

¹² Essa noção de diversão também aparece quando os vaqueiros comparam a atividade da vaqueirice com outros ofícios. Em uma conversa com um vaqueiro da fazenda Campo Novo, ele me explica que já trabalhou com a pesca em alto mar, mas que considera o trabalho com gado mais “divertido”. Pelo conhecimento que tive das práticas de pesca costeira pela pesquisa de Carlos Sautchuk (2007), conversei com ele sobre os perigos de ambos os ofícios, ao que Dario se mostrou taxativo: trabalhar com búfalos é ainda mais perigoso do que a pesca marítima em pequenos barcos.

¹³ Outros apontamentos teóricos pertinentes sobre a noção de *skill* foram feitos mais recentemente por Carole Ferret (2014).

vaqueiro envolve muito trabalho em campos abertos, quando essas habilidades devem ser acionadas e necessitam estar bem consolidadas. Essa é uma via pela qual é possível compreender, então, as *ações* coletivas de trato com o gado nas fazendas – enquanto exercitação e demonstração pública das habilidades envolvidas na lida com o os animais.

Felipe Sússekind (2010, p. 49) observou algo semelhante nos rodeios que presenciou na região do Pantanal, que ele considerou como uma *dimensão esportiva ritualizada* do trabalho dos vaqueiros. Em ambos os contextos de vaqueirice, há o exercício e demonstração de habilidades que são imprescindíveis em outros momentos, quando da lida solitária com o gado no campo.

Assim, aquilo que os vaqueiros chamam de *ação* com o gado, ou simplesmente uma *laçada*, envolve desde a criação e a manutenção de redes de socialidade entre *compadres* de fazendas próximas, até o exercício de habilidades essenciais à vaqueirice. Por isso, ampliar a compreensão das habilidades do vaqueiro (como sugerido pela noção de *skill*) nos leva a enfatizar seu contínuo aprimoramento e manutenção com elementos técnicos (como a corda, facão, etc.) em um determinado contexto (marcado por sazonalidades bem distintas, nesse caso).

Nesse sentido, me parece bem pertinente a concepção elaborada por Jean-Pierre Digard (1988), para quem a domesticação é um processo contínuo. Pois, se os próprios vaqueiros apontam que essas *ações* com o gado são importantes para tornar um búfalo *manso*, pode-se também argumentar que por meio desse exercício de habilidades com o animal o próprio vaqueiro é, por sua vez, domesticado, acostumado e treinado no trabalho com o búfalo.

E esses processos têm uma finalidade pragmática de marcar o gado e protegê-lo contra doenças, objetivando garantir a prosperidade do plantel de uma fazenda, missão inerente ao trabalho do vaqueiro. Contudo, essa interação não ocorre sempre de forma pacífica entre homens e gado.

Covardia com coragem

Se é claro que o búfalo pode ser uma mercadoria, um bem, um investimento, é importante ressaltar que ele constitui também uma atividade com riscos próprios, como os vaqueiros explicavam com frequência. Os búfalos, disse um vaqueiro, podem se acostumar muito rapidamente com uma pessoa. Porém, podem também estranhá-la com maior rapidez, “de uma hora para

outra”. Dessa forma, um búfalo pode variar de comportamento de uma maneira imprevisível mesmo para aqueles que têm muita experiência com a pecuária, o que faz com que o vaqueiro tenha que estar sempre alerta às menores mudanças no humor do gado.

Esse tema é recorrente em explicações que me foram dadas sobre a atividade com os bubalinos. Quando conversávamos sobre os búfalos que criam, com frequência o assunto caminhava para o potencial perigo que é trabalhar cotidianamente com animais desse porte e característica. Nesse contexto, é essencial que um vaqueiro saiba interpretar o humor do gado com que trabalha, algo que é adquirido a partir da experiência. O típico comportamento presságio de agressividade foi descrito por um vaqueiro, Seu Maguari, em uma das primeiras conversas que tivemos sobre o assunto:

– Cês vão pro lado dele e ele já está desconfiado. Desconfiado por quê? Mete logo o rabo entre as pernas, fica com os óios vermelhos. Aí a pessoa, que está domando ele, já sabe que ele já tá bravo. Se ele estiver fora dum pau [cerca, ou amarra] e ele correr em cima da pessoa, é pra pegar mesmo. Se ele estiver amarrado ele começa a dar logo aqueles assopro pra arrebentar logo o cabresto. Se ele é macio do nariz ele fica duro do nariz.

– Como assim duro do nariz?

– Porque pelo nariz a gente governa ele. Se ele fica macio a gente leva pra maior parte aí. Mas numa dessa que ele fica bravo ele já não obedece mais pelo nariz.

– Isso que o senhor está falando é o boi cavalo?

– É o boi cavalo. Aí ele já não obedece mais pelo nariz. Tudo fica duro nele. Ele peca ali até arrebentar aquele cabresto e se não arrebentar ele fica dando aquela chifrada no pau. E o que tiver na frente dele ele vai pegar.

– E o boi que tá assim solto aí pra dentro?

– Ah, aí é o boi bravo.¹⁴ Se você estiver no campo, ele tá tomando conta de gado, se for garrote e você estiver cercando o gado lá, pode ir com ferro num garrote daquele, vai ser difícil, que ele vai logo lhe encontrar [perseguir o vaqueiro]. O que você tem que fazer é sair fora dele, correr mesmo. Se depois se você até [tem ajuda de outro] vaqueiro, tudo bem, vai. Deu uma enganada assim e um

¹⁴ Apesar de Maguari aqui entender o boi solto no campo como o boi *bravo*, esse não é o entendimento comum. Ele sabia de meu interesse naquele momento sobre o comportamento de búfalos bravos, por isso interpretou a pergunta dessa maneira. Búfalos soltos nos campos das fazendas são considerados *mansos* e raramente são *bravos*.

meteu a corda, laçar ele, tudo bem, aí o outro já tem que estar com outra corda pra laçar. Aí você domina ele. Aí você pega, cobre ele, tomba ele, serra ele...

– O que é serrar?

– Serrar o chifre dele. O chifre dele que é a arma dele. Mas é assim mesmo. Aí ele fica bravo. Mas se pegar [se o búfalo atacar] com aquele toco de chifre dele, o animal não tomba. Não fura, mas bate. Porque quando ele fica bravo...

A vaca é a mesma coisa. Uma vaca de bezerro, se ela for brava, cê não encosta no bezerro dela. Pra pegar, pra trazer ela. Ela corre atrás. Trabalhar com eles é na covardia. Tem que ser assim, dois, três vaqueiros, e de coragem! Porque, se você tiver um companheiro medroso, não adianta, cê vai morrer só você.

– Mas na covardia com coragem?

– Covardia com coragem. Porque cê laça e o outro já tem que tá com a corda pra ajudar. Porque ele [o búfalo] é bruto. Se o cavalo for fraco ele arrasta o cavalo. Tomba o cavalo. Ele vem e mata o cavalo. Numa coisada [chifrada] mata o vaqueiro que ficou ali.

– E o bovino, tipo o nelore, é bravo assim?

– É. Ele é bravo, mas a gente domina mais fácil, muito mais fácil. Ele pode ser bravo, mas a gente domina.

[...]

– Mas e o búfalo manso, ele é mais manso que um boi normal, assim, um nelore, por exemplo?

– Aí quando ele é manso, um boi que é manso mesmo, cê pode fazer o que quiser com ele. Aí ele não desconfia de ninguém não. Quando disser que é manso manso, pode fazer o que quiser dele [...] Cê domando o búfalo... Olhe, eu tomo conta de 200 reses. O gado que eu tomo conta é manso. Entra qualquer uma pessoa desconhecida e não tem uma rês, vamos dizer assim, que seja brava pra correr em cima. Aí você pode dizer assim: o gado é manso. Esse gado é manso. (Conversa com Seu Maguari, na fazenda Paraíso, em setembro de 2012).

Essa foi uma das primeiras falas que consegui registrar com um gravador e considero-a emblemática para o argumento deste texto. Dentre os pontos abordados, está a noção de que um búfalo domesticado é *duro* ou *macio* do nariz, a compreensão de que o trato com os búfalos é feito na covardia por vaqueiros de coragem e de que o búfalo é um animal *bruto*. Essas concepções sobre os búfalos constituem um retrato de um ser cercado de noções antropológicamente relevantes, o que me instigou a pesquisar o tema.

A noção de que animais devem ser constantemente domesticados (ou “acostumados”) é bastante presente no trato com o gado e se estende a outros animais de criação. Nas ocasiões em que acompanhei o amansamento tanto

de búfalos como de cavalos para o trabalho cotidiano na vaqueirice, o processo envolveu bastante uso de força e contenção, principalmente por meio de amarras e do laço.

No caso dos búfalos, o processo da doma se dá principalmente por meio dessas amarras e uso de ferrões. Quando querem conter um búfalo (como para cortar uma parte de seu chifre, por exemplo), primeiro os vaqueiros laçam a rês pela cabeça e pelas pernas, amarrando-a de maneiras diversas até derrubá-la. Se a rês está no começo de seu amansamento, ela primeiro recebe a perfuração do septo nasal, por onde passa uma trança de linha de *nylon* amarrada em forma de anel. O nariz é uma das regiões mais sensíveis dos búfalos e é acionado como meio de forçar o animal a obedecer ao comando do vaqueiro que o comanda. Esse anel de corda permanecerá no focinho do búfalo e, dali em diante, será controlado por outras amarras que passam por dentro dele.

No que diz respeito a esse processo de doma, em diferentes momentos em que eu tentava compreender como os vaqueiros veem e lidam com os búfalos, era necessário passar pela comparação que eles fazem com os bovinos. Várias de suas explanações baseavam-se nos contrastes que trazem de suas experiências prévias como vaqueiros de bovinos, seja em outras regiões, seja em outros tempos na pecuária local.

Morfologicamente, as duas espécies se parecem muito, principalmente para um observador que não tem experiência com gado. Contudo, os vaqueiros reconhecem muitas diferenças entre bovinos e bubalinos, sobretudo em seu comportamento e suas intencionalidades. Em meus cadernos de campo, há várias passagens como a seguinte:

Ontem eu conversava com Dario e perguntei a ele sobre os búfalos e bovinos. Apontei um garrote grande e gordo entre o rebanho à nossa frente para iniciar a conversa. Dario me diz que prefere búfalos a bovinos. Ele diz que bovinos são ariscos, enquanto o búfalo é mais selvagem e aguenta mais porrada. É mais bruto. Ele complementa que quando embarcam os dois animais [para enviar para o abate] eles fazem isso separado, pois os búfalos batem nos bovinos.

Durante as conversas que tive com os vaqueiros sobre o seu ofício, sobre o ambiente em que trabalham e, principalmente, sobre os búfalos, gradativamente uma palavra foi se destacando. Eu ouvia com frequência a noção de *bruto*, comumente apresentada com uma adaptação do que seria sua qualidade, a *brutidade*. Nas primeiras vezes em que ouvi os vaqueiros se referirem

aos bubalinos como *brutos*, tomei nota, colocando o termo em meio a outros. Somente com a sua repetição contínua (e passados vários episódios em que os observei em ação) foi que percebi que, ao falaram de animais *brutos*, eles estavam me apresentando um conceito que consideram essencial em sua atividade.

Mesmo que a palavra seja de uso comum e seu significado de entendimento imediato para boa parte dos lusófonos, o uso desse termo para se referir a um animal de criação faz referência a uma forma de relação mais ampla. Nesse caso, a proposta de um trabalho de campo extenso, preferencialmente ao longo de meses, é de fato essencial para que o pesquisador acesse de maneira precisa o campo semântico das palavras. Pois só pude perceber esse significado quando a constante referência à *brutidade* dos búfalos teve tempo de decantar na compreensão que eu ia acumulando sobre aquele lugar, aquelas pessoas, aqueles animais com que viviam e trabalhavam.

Após ouvir esse termo de vaqueiros em momentos distintos, comecei a entender que, talvez, o que eles chamavam de *bruto* era, em grande parte, o que eu compreendia como bruto, mas que também carregava outros sentidos, uma concepção que eles atribuíam ao búfalo e que descrevia a forma como consideram que devem lidar com tal animal. Além disso, a ideia de *bruto* passava a noção daquilo que podia vir a ser trabalhado e ter seu estado transformado, algo que condiz com as atividades constantes da vaqueirice. Ou, dito nos próprios termos dos vaqueiros, aquilo que deve ser domesticado.

Parece-me que o próprio fato de que bubalinos tendem a agredir os bovinos quando confinados a um mesmo espaço contribui para que os vaqueiros os considerem mais *brutos* que os outros bovídeos com que trabalham. Instigado por esse tipo de colocação relativamente espontânea, eu tentava estimulá-los a falar mais sobre essa comparação. Uma das maneiras com que eu obtinha maior desenvoltura em suas falas era questionando se eles preferiam trabalhar com búfalos ou bovinos e por quê.

Como me explicou um o vaqueiro, que diz já ter trabalhado com grandes rebanhos de bovinos na Ilha do Marajó, em sua maioria nelore (raça de tipo zebu), existem muitas diferenças de trato. Em sua fala, o bovino é “gado mais cismado, mas é um gado mais leve, você controla melhor”. Outro vaqueiro complementa que nelore é o “gado mais cismado que tem. Se tem 200 e você chega, ele fica cismado, são necessárias mais pessoas para lidar com nelore”.

Já com búfalos, quando *mansos*, um vaqueiro consegue lidar com uma manada inteira, ele diz. Mas isso, ressalta, se os búfalos são *mansos*. Nesse tipo

de explicação, está a ideia de que o búfalo apresenta muita distância entre o comportamento amansado e o asselvajado. Por isso, esse vaqueiro me explica, para lidar com búfalo *bravo*, “tem que ser na covardia”, com pelo menos três vaqueiros destemidos, corajosos. Ou seja, na *covardia* na relação de desvantagem numérica do búfalo, mas, ainda assim, com *coragem* do ponto de vista do vaqueiro.

É justamente nesse contraste que questões interessantes aparecem, constituindo o que os vaqueiros consideram polos opostos de comportamento dos animais. Um dos contrastes mais importantes para o argumento deste texto é o binômio *bruto* x *melindroso* (ou *cismado*), representativo da distinção entre *bubalino* x *bovino*. No caso, o búfalo é descrito como um ser *bruto*, mais resistente, que “guenta mais porrada” e tem o comportamento mais linear se domado, enquanto o bovino é *cismado*, imprevisível, “quebra fácil” quando derrubado.

Como exposto ao longo do texto, há diferentes processos de amansamento por meio dos quais esses animais se “acostumam” aos vaqueiros. Frequentemente, esses amansamentos são realizados por meio de cordas, amarras, chicotes e força, o que os vaqueiros chamam de *dobrar* o gado, sempre por meio da *brutidade*, como argumentei.

Por outro lado, treinar os animais para o convívio e o trabalho nas fazendas envolve ainda outro aspecto da questão, a saber, o processo reverso de domesticação do humano. Se a domesticação é uma forma de *socialização*, ela também altera e conduz as atividades dos humanos. Assim, quem domestica é, também, domesticado em uma determinada relação. Ou, em outras palavras, o modo de relação faz o animal, mas também o humano. E, aqui, interessa-me um tipo específico de produção de humanos, os chamados *vaqueiros*, que não *são*, mas se *tornam* vaqueiros a partir de determinadas práticas, habilidades e atributos que eles apontam compor seu ofício.

Conclusão: a *brutidade* como categoria de relação

Teóricos como Sigaut (1988) e Cassidy (2007) observam que não apenas é necessário repensar a domesticação frente às novas tecnologias e arranjos entre humanos e animais, mas também reconhecer a domesticação como um termo que remete a processos diversos. Nesse mesmo sentido, Nerissa Russell (2002, p. 293) propõe que, além de questionar se os animais são domésticos, é preciso também investigar as práticas específicas de domesticação em cada contexto. Isso requer compreender suas dimensões por meio de práticas de

familiarização, propriedade e regulação da reprodução, dinâmicas que podem remeter a aspectos sociais mais amplos.

Por isso, tanto Sigaut (1988) quanto Digard (1988) defendem o caráter recíproco da relação de domesticação e, assim, entendem que esses processos têm efeitos tanto sobre o homem quanto sobre o animal. Nesse mesmo sentido, Cassidy (2007) abandona posições que tendem a enxergar a relação com animais como vias de mão única, passando mesmo a pensar em termos como mutualismo, simbiose e reciprocidade.¹⁵

Ao buscar apresentar a atividade da vaqueirice na cultura de búfalos em áreas de várzea no rio Araguari a partir de uma perspectiva relacional, entendi o esforço de retratar o búfalo por um conjunto de práticas e relações intermediadas pela criação do animal. Por isso, ao longo deste texto apresentei as diferentes concepções que usualmente são colocadas em ação para descrever os búfalos e outros animais em comparação com eles.

Quando colocados em contraste, podemos sugerir o seguinte esquema de oposições:

sangue quente	x	calmo
bravo	x	manso/domesticado
castrado	x	inteiro
duro	x	macio/mole (pescoço, cara, nariz)
selvagem	x	domesticado
bruto	x	melindroso

A partir de características creditadas ao animal, como força e rusticidade (pois *guentam muita porrada*), os vaqueiros estabelecem o seu atributo de *bruto* como o princípio por meio do qual a relação pode ser estabelecida. Proponho que esta seja uma chave explicativa para elucidar as relações entre vaqueiros e búfalos, que atinge seu cume naquilo a que os vaqueiros se

¹⁵ Em um texto mais recente, Jean Segata sugere, a partir de sua pesquisa etnográfica, que interessa à antropologia a transformação que pessoas e animais causam em si nos processos de suas relações. Nesse sentido, propõe o autor: “Falar de si através de um animal talvez não se resuma a uma simples projeção simbólica, mas faça aparecer um processo de se traduzir no outro – de se fazer aparecer nele, de se transformar mutuamente” (Segata, 2012, p. 44).

referem como a *brutidade*. Em suma, a noção e relação de *brutidade*, expressa quando o vaqueiro afirma ter que lidar com búfalos de forma *bruta* por eles serem *brutos*, pode ser entendida como uma incorporação pelos humanos desse mesmo princípio relacional da *brutidade*.

E essa *brutidade* é exercida principalmente por meio das amarras, cordas e laços com os quais os vaqueiros lidam com os búfalos e que definem, em sua perspectiva, a própria atividade da vaqueirice. Portanto, uma parte considerável da interação com os animais se faz por meio de amarras e conexões, em que o laço pode ser também entendido como a mediação dessa *brutidade*.

Ao pensar nos termos dos processos de domesticação que modificam também o humano, sugiro que, nas relações entre vaqueiros e búfalos, acionar constantemente a noção de *bruto* para explicar uma característica que os vaqueiros consideram essencial do animal – e que faz com que tenham que ser tratados na *brutidade* – é um processo reflexivo sobre a própria atividade do vaqueiro. Isso não é dizer que, ao chamar o búfalo de *bruto*, os vaqueiros estejam metonimicamente se chamando de *brutos* (mesmo que isso possa ser dito por algum vaqueiro em determinada situação). É, penso, apontar para uma forma de relação predominante na pecuária extensiva de bubalinos.

Seguindo essa pista, no caso da criação extensiva de búfalos nas várzeas dessa região amazônica, tratei de diferentes tipos de interação e de como os seres se constituem mutuamente. Ou, em outros termos, de uma relação de *domesticação mútua*, tal como proposto por Dominique Lestel (2002, p. 56), para quem essa relação é uma característica essencial das comunidades híbridas de humanos e animais não humanos que partilham uma determinada racionalidade. Isso é seguir a questão deixada pelo autor (Lestel, 2002, p. 56) sobre quais mudanças ocorrem na racionalidade de um agente quando ele interage regularmente com outro agente que possui habilidades muito diferentes das que ele próprio possui.

No caso desta etnografia, é possível dizer que os vaqueiros reconhecem nos búfalos o atributo (ou habilidade) de *bruto* e afirmam que, para *domesticar* esses animais, eles devem posicionar sua ação em uma mesma escala de *brutidade*, criando, então, sintonia e acesso àquilo que julgam ser essencial no animal. Nesse caso, o laço, além de elemento técnico constante na atuação do vaqueiro, é também uma via de ação pela qual o vaqueiro expressa concepções sobre como lidar com o gado, seja no ato de *dobrar* o gado, seja em amarras e derrubadas nos animais no processo de torná-los *mansos*.

Assim, não basta ver a relação entre dois seres (búfalo e vaqueiro), mas é preciso também entender sua forma de relação, que passa pelo meio (os campos de várzea e suas distintas estações), pelos objetos técnicos (facões, selas, currais) e por outros seres (cavalos, cachorros), ampliando a visão para um sistema domesticatório, tal como proposto por Digard (1990). Mais do que isso, a maneira como vaqueiros e búfalos se relacionam é influenciada, senão definida, pelo intermédio entre os dois seres, o que é feito sobretudo por meio do *laço*, elemento técnico inerente à atividade do vaqueiro no contexto de criação extensiva de várzeas.

Nesse sentido, sugiro que a *brutidade* não está necessariamente, ou fundamentalmente, nem no búfalo nem no vaqueiro, mas na relação entre eles. Nessa equação, o laço e outros elementos técnicos são vistos como uma intermediação material desse atributo. Se o *laço* é o meio de relação, a *brutidade* é a sua forma.

Para concluir, neste artigo busquei entender a relação entre vaqueiros e búfalos no contexto de criação de várzeas amazônicas por meio de uma perspectiva relacional. Nesse contexto, búfalos são tidos como *brutos* e, para lidar com eles, os vaqueiros afirmam ter de recorrer à *brutidade*, exercida primordialmente em formas de relação que se dão por meio do laço e outros elementos técnicos.

Referências

BANDUCCI JÚNIOR, Á. *A natureza do pantaneiro: relações sociais e representação de mundo no Pantanal da Nhecolândia*. Campo Grande: Editora da UFMS, 2007.

CASSIDY, R. Introduction: domestication reconsidered. In: CASSIDY, R.; MULLIN, M. (Ed.). *Where the wild things are now: domestication reconsidered*. New York: Berg, 2007. p. 1-25.

DIGARD, J.-P. Jalons pour une anthropologie de la domestication animale. *L'Homme*, Paris, v. 28, n. 108, p. 27-58, 1988.

DIGARD, J.-P. *L'Homme et les animaux domestiques: anthropologie d'une passion*. Paris: Fayard, 1990.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *The Nuer: a description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*. Oxford: Oxford University Press, 1940.

FERRET, C. Towards an anthropology of action: from pastoral techniques to modes of action. *Journal of Material Culture*, London, v. 19, n. 3, p. 279-302, 2014.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Banco de dados agregados: pecuária: efetivos/rebanhos*. 2015. Disponível em: <<http://www2.sidra.ibge.gov.br/bda/pecua/default.asp?t=2>>. Acesso em: 30 maio 2016.

INGOLD, T. *The Skolt Lapps today*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

INGOLD, T. *Hunters, pastoralists and ranchers: reindeer economies and their transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

INGOLD, T. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2000.

INGOLD, T. *Lines: a brief history*. London: Routledge, 2007.

LESTEL, D. The biosemiotics and phylogenesis of culture. *Social Science Information*, London, v. 41, n. 1, p. 35-68, 2002.

MARQUES, J. R. F. *Búfalos: o produtor pergunta, a Embrapa responde*. Brasília: Embrapa, 2000.

MARQUES, J. R. F.; LOPES, C. A. C.; MARTINEZ, G. B. *Produção animal nas várzeas do Rio Amazonas*. Belém: Embrapa Amazônia Oriental, 2003.

MAZZA, C. A. et al. *Composição botânica da dieta de bubalinos na Nhicolândia, Pantanal Sul-Mato-Grossense*. Corumbá: Embrapa-CPAP, 1990.

MOREIRA, P.; COSTA, A.; VALENTIM, J. *Comportamento produtivo e reprodutivo de bubalinos mestiços Murrah-Mediterrâneo em pastagem cultivada de terra firme, no Estado do Acre*. Rio Branco: Embrapa-CPAF-Acre, 1994.

MURA, F. De sujeitos e objetos: um ensaio crítico de antropologia da técnica e da tecnologia. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 17, n. 36, p. 95-125, 2011.

RUSSELL, N. The wild side of animal domestication. *Society & Animals*, Leiden, v. 10, n. 3, p. 285-302, 2002.

SÁ, G. J. S. *No mesmo galho*: antropologia de coletivos humanos e animais. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.

SAUTCHUK, C. *O arpão e o anzol*: técnica e pessoa no estuário do Amazonas (Vila Sucuriju, Amapá). 2007. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

SEGATA, J. *Nós e os outros humanos, os animais de estimação*. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

SIGAUT, F. Critique de la notion de domestication. *L’Homme*, Paris, v. 28, n. 8, p. 59-71, 1988.

STOECKLI, P. Do bravo ao manso por meio de uma lente: aproximações imagéticas à criação de búfalos. *Illuminuras*, Porto Alegre, v. 16, n. 40, p. 133-166, 2015a.

STOECKLI, P. *Laços brutos*: vaqueiros e búfalos no baixo Araguari – Amapá. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2015b.

SÜSSEKIND, F. *O rastro da onça*: etnografia de um projeto de conservação em fazendas de gado do Pantanal Sul. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

VANDER VELDEN, F. F. *Inquietas companhias*: sobre os animais de criação entre os Karitiana. Rio de Janeiro: Alameda, 2012.

Recebido em: 31/05/2016

Aprovado em: 01/03/2017

CENTAURUS DE MOTOCICLETA: O CAVALO COMO TESTEMUNHA DO “PROCESSO DOMESTICATÓRIO” DO GAÚCHO

Marília Floôr Kosby*

Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Brasil

Daniel Vaz Lima**

Flávia Maria Silva Rieth***

Universidade Federal de Pelotas – Brasil

Resumo: O presente artigo discute como gaúchos e cavalos compartilham uma trajetória de relações que configuram um processo domesticatório comum, no universo da pecuária no pampa brasileiro – considerando tal processo como parte dos movimentos das elites econômicas e políticas no sentido de burocratização e racionalização do trabalho e da produção nas estâncias de criação de gado bovino. A noção de “sujeição” dos cavalos domados, como fruto da negociação de forças que envolve o emprego das técnicas da chamada doma tradicional ou doma gaúcha, empreendimento em que se privilegia o uso da força bruta como forma de “ensinar” os equinos, acompanha a histórica burocratização da pessoa do trabalhador rural da lida campeira. Os dados etnográficos que embasam esta pesquisa foram elaborados a partir de trabalho de campo realizado entre os anos de 2010 e 2014, com o intuito de subsidiar as análises do Inventário Nacional de Referências Culturais – Lidas Campeiras na Região de Bagé/RS, bem como seus desdobramentos.

Palavras-chave: doma, domesticação, humano/cavalo, pecuária.

Abstract: The present article discusses how gaúchos and horses share a path of relations which set a common domesticating process, in the universe of cattle breeding in the Brazilian Pampa – considering such process as part of movements of the economical and political elites with the intention of bureaucratization and rationalization of

* Doutoranda em Antropologia Social. Contato: floorkosby@gmail.com

** Doutorando em Antropologia. Contato: dvlima.vaz@gmail.com

*** Contato: riethuf@uol.com.br

the work and the production at cattle farming ranches. The idea of “submission” of the tamed horses, as a result of the negotiation of forces which involve the use of the techniques called as traditional taming or gaúcha taming, a venture in which the use of brutal force is privileged as a way to “teach” the horses, follows the historical bureaucratization of the rural worker in the campeira handling. The ethnographic data on which this research is based were elaborated from field work carried out between the years of 2010 and 2014, with the purpose of subsidizing the analysis of the National Register of Cultural Reference – Campeiras Handling in the Bagé Region/RS, as well as its developments.

Keywords: cattle breeding, domestication, human/horse, taming.

*Entrego a saudade deste meu pingaço
Que vai bem guardada na garrão de potro.*

Jairo Lambari Fernandes

Introdução

O cavalo é testemunha dos episódios mais espetaculares da história humana – invasões mongóis, conquista do Novo Mundo, guerras napoleônicas, colonização do oeste americano –, compartilhando com os cavaleiros do horror dos combates, mais do que da glória. Prolongamento da energia, da força e da inteligência de seu mestre, o cavalo também esteve presente no cotidiano das cidades, do campo, das fazendas, das usinas, nas mais diversas civilizações que se constituíram durante a história da espécie humana sobre a Terra.¹ E mais: além do valor laboral e bélico, emprestou ao homem seu porte, sua postura, fortificando-o, engrandecendo-o sobre um pedestal, o que é capaz de criar a distinção entre os que têm poder e os que a estes estão subjugados.

Assim Jean-Pierre Digard (2004) introduz *Une histoire du cheval: art, techniques, société*, livro em que o antropólogo busca construir um conhecimento histórico a respeito do cavalo e a inseparável presença humana em seu entorno, assentado na premissa da excepcionalidade desse animal frente aos

¹ Há registros de a interação *Homo sapiens sapiens* e equídeos ocorrer já há cerca de 30.000 anos, o que pode ser observado em representações artísticas desse período, encontradas em desenhos de cavalos na caverna Chauvent, em Ardèche, na França (Digard, 2004).

demais. Para Digard, tal excepcionalidade se constrói a partir das tentativas humanas de submeter e controlar o cavalo, dada a ambivalência entre sua incomparável resistência à domesticação (tardia e interminável²) e a afinidade ao homem uma vez alcançada sua submissão (jamais definitiva). Assim, segundo o autor, o ato de submeter um animal que em estado selvagem é um herbívoro pacífico e encarna ao mesmo tempo vitalidade, potência, rapidez, impetuosidade, impaciência, elegância e harmonia de formas forja o homem que o faz com a mesma magnificência e lisonjeio que este atribui ao cavalo, mais do que a qualquer outra criatura. Um ser superior, crê-se tal homem, nas palavras de Digard. Um ser superior ao qual nada, nem ninguém, saberá resistir. O valor utilitário é, portanto, ultrapassado pela reciprocidade na troca de atributos simbólicos.

O ímpeto de Digard em *Une histoire du cheval* é contar uma história do cavalo que não tem continuidade no tempo tampouco uniformidade no espaço, senão uma multiplicidade de formas de “estar com o cavalo”, de utilizá-lo, representá-lo, variáveis conforme a época, o ambiente, as sociedades: “Un régiment de cavalerie ne fonctionne pas comme un club equestre, ni une hacienda comme une tribu bédouine [...] l'équitation gaúcho n'est pas l'équitation cow-boy [...]” (Digard, 2004, p. 10). Montar, encilhar e ensinar um cavalo não são meramente técnicas, mas se atrelam a hábitos, formas de organização e visões de mundo, tornando a história do cavalo inseparável da dos homens e das peculiaridades do que Digard chama de as diferentes “culturas equestres”.

Alimentando-se dos argumentos de Digard, o presente estudo pretende traçar um esboço de como gaúchos e cavalos compartilham um processo domesticatório comum no universo do estabelecimento da pecuária no pampa brasileiro, sendo tal processo uma trajetória de negociações entre humanos e entre humanos e animais, provocadas pelos movimentos das elites econômicas e políticas no sentido de burocratização e racionalização do trabalho e da produção nas estâncias de criação de gado bovino. Nessa esteira, os dados etnográficos que embasam este artigo foram elaborados a partir de trabalho de campo realizado entre os anos de 2010 e 2014, com o intuito de subsidiar as investigações do *Inventário Nacional de Referências Culturais – Lidas*

² Segundo Digard (1999), o cavalo foi um dos últimos animais domésticos da atualidade a sofrerem processos de domesticação, há cerca de 5000 anos. Sobre a domesticação do cachorro se tem registros que remontam a 14.000 anos; a do boi, a da cabra, a do cordeiro e a do porco iniciaram-se há 10.000 anos.

*campeiras*³ na região de Bagé/RS (Rieth et al., 2013), bem como seus desdobramentos. É aporte também um levantamento bibliográfico acerca das normativas estatais para o estabelecimento das estâncias no Rio Grande do Sul e nos países platinos, configurando a empresa burocrática e o ideal racionalista da consolidação da propriedade particular da terra e de seus usos, bem como do recrutamento de trabalhadores/exércitos atuantes nas chamadas guerras de fronteira, além da valorização da constituição de famílias de trabalhadores: garantia transgeracional de mão de obra especializada no serviço campeiro, criação e laços de compadrio e paternalismo, alocados na expressão “de confiança”. Além disso, os aspectos relacionados ao que trazemos como racionalização do trabalho se referem às tentativas de empreendimento de técnicas de doma e de pastoreio “racionais”, que não necessariamente são aquelas passadas de pai para filho – um outro exemplo disso é a implementação de escolas agrícolas ou agropecuárias, com o intuito inicial de “socializar” indivíduos marginalizados a partir da sua qualificação como mão de obra para o trabalho rural.

A ideia de “processo domesticatório” defendida por Jean-Pierre Digard (1999) consiste em pensarmos que todas as culturas possuem relações de proximidade/afastamento com determinadas espécies de não humanos, o que torna a domesticação um fato social universal e particular. Assim, cabe salientar

³ Lida campeira é uma denominação êmica e corresponde ao conjunto dos ofícios e atividades relacionados à manutenção de uma estância e seus rebanhos. Um homem campeiro é aquele que conhece como tratar com os animais de criação, sua saúde, nascimento, reprodução e eventual abate; ele também zela por manter os animais dentro dos limites da propriedade de terra que constitui a estância. É comum que os campeiros detenham e pratiquem saberes sobre doma de equinos, esquila de ovinos, inseminação de vacas, feitura e conserto de aramados. Neste estudo, a categoria “campeiro” diz respeito a esses homens que têm como principal atividade o cuidado de bovinos e equinos, em estâncias de pastoreio extensivo (ou seja, de não confinamento). É possível que, por questões pessoais, alguns campeiros não se reconheçam como “gaúchos”, mas, certamente, todo aquele que possui legitimidade para se colocar como tal deve conhecer muito bem a lida campeira. O INRC – Lidas Campeiras na Região de Bagé (1ª Fase) atende a uma demanda da Prefeitura Municipal de Bagé (RS), financiada e acompanhando a metodologia do INRC – Inventário Nacional de Referências Culturais/IPHAN, acolhida pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel), por intermédio do curso de Bacharelado em Antropologia. A execução do trabalho teve como equipe os seguintes pesquisadores: Profª. Flávia Rieth (coordenadora), Marília Floôr Kosby, Liza Bilhalva Martins da Silva, Marta Bonow Rodrigues, Pablo Rodrigues Dobke, Daniel Vaz Lima; os consultores: Profª. Claudia Turra Magni (consultora em imagem), Profª. Erika Collisson (consultora em geografia), Prof. Fernando Camargo (consultor em história); e os colaboradores: Vanessa Duarte, Camile Vergara, Cristiano Lemes da Silva, Fabíola Mattos Pereira, Thais Pedrotti, Tiago Lemões, Profª. Karen Mello (FURG).

que não há um marco histórico depois do qual determinada espécie tornou-se domesticada em uma certa cultura, mas existem elementos estruturais que mediam as atuais e constantes ações no sentido de manter relações de domesticação com alguns animais ao longo das gerações.

Na linha de pensamento de Tim Ingold, domesticação será entendida como socialização, inserção de determinadas espécies no convívio social com determinadas sociedades da espécie humana. Assume-se, assim, que as fronteiras entre humanos e animais, cultura e natureza, são instabilizadas pelas negociações entre humanos e não humanos na sociabilidade que envolve as práticas domesticatórias (Latour, 2002, 2004). Homens e animais submissos, sob confiança, o estão pelas diretrizes das mesmas forças dominadoras, pela mesma estrutura hierarquizante, conforme Tim Ingold (2000). Este autor vê a domesticação como um processo de passagem da confiança para dominação que acontece de homens sobre animais, bem como de homens sobre homens – coadunando os fenômenos de servidão de bichos e de humanos, como em continuidade nas sociedades onde acontecem. O aporte etnográfico que corrobora essa escolha teórica é também fundamentado pelos relatos de ex-trabalhadores rurais e sindicalistas sobre as condições precárias do trabalho na pecuária e a exploração dos peões, muitas vezes denunciando situações que poderiam ser classificadas como de servidão.

A tangência entre a noção de “sujeição” dos cavalos domados e a de crescente burocratização da pessoa do peão campeiro – atentando para as forças e estratégias empregadas na realização de tais ensejos – pode ser vista a partir das técnicas empregadas na chamada “doma tradicional” ou “doma gaúcha”, empreendimento em que se privilegia o uso da força bruta como forma de ensinar os equinos a não desempenharem comportamentos que fogem ao ideal imposto pelo tipo de montaria desejada.

Em suma, não se trata de estabelecer uma continuidade temporal entre a domesticação de animais e a sujeição de homens à empresa capitalista do agronegócio, mas de tentar traçar uma estrutura de relações que se transforma a partir de algumas categorias etnográficas, como: “racional”, “tradicional”, “xucro”, “sujeito”, “violência”. A ideia é compreender como homens campeiros se tornaram trabalhadores “de confiança” para os estancieiros, a partir das técnicas que esses campeiros privilegiam quando querem montar ou domar seus cavalos “com confiança”. Analisa-se, para tanto, também a situação extrema contrária dessa relação de afinidade, qual seja, os casos em que

o primor pelo uso racionalizado⁴ da propriedade (de terras, animais e homens), extingue o uso do cavalo – podendo muitas vezes, inclusive, substituí-lo por motocicletas. É importante salientar, já de início, que não se trata de afirmar que a domesticação de determinada espécie se consolida mais conforme se fortalecem as relações capitalistas. Trata-se, porém, de descrever as articulações entre as transformações nos modos produtivos e a relação entre humanos e animais. A estratégia metodológica inspirada pelos interlocutores (peões, domadores, campeiros, estancieiros) é comparativa, por exemplo: olhar para o pastoreio “racional” para conseguir perceber o que é o pastoreio “tradicional”, considerado seu oposto radical e aquele onde atua o par gaúcho/cavalo.

“Aprendendo a ser gente”: entre as dubiedades na normatização da vida nas estâncias, a domesticação dos homens, o asselvajamento do gado

Conforme apontam os trabalhos de Ondina Fachel Leal (1989, 1992a, 1992b, 1997), a constante afirmação da virilidade, da honra e da valentia, por meio da dominação da natureza (associada aos animais e às mulheres), profundamente experienciada na lida campeira, é atributo fundamental à construção da identidade masculina do gaúcho. Assim, ao mesmo passo em que o convívio contínuo com os animais aponta para sua domesticação e amansamento, há a necessidade de que os homens, para se tornarem homens, dominem os animais; quanto mais *xucro*⁵ for o animal, mais potência é atribuída àquele que o dominar. Há, portanto, num contexto de domesticação,⁶ a tentativa de manter relações de caça, a partir da afirmação e mesmo construção de atributos selvagens na relação com os animais. Ao utilizarem o laço e o relho e investirem contra os bovinos de forma violenta, os homens assumem frente àqueles a condição de

⁴ No sentido cartesiano, de conseguir planejar e prever etapas de atuação, e controlar os resultados.

⁵ O animal *xucro* é aquele que não foi domado. No entanto, se um animal foi domado e mantém características bravias ou pouco dóceis, ele também pode ser chamado de *xucro*.

⁶ Em *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*, Tim Ingold (2000) faz uma crítica à modernidade ao definir domesticação como uma noção somente possível a partir de sociedades industriais. Para o autor, o pensamento moderno, que estabelece uma separação hierárquica da humanidade e da natureza – estando aquela um degrau acima da selvageria, por ter passado por processo civilizatório – cria as condições necessárias para que se pensem os animais como seres sem intencionalidade. Assim, a domesticação seria um processo de passagem de relações de confiança para relações de dominação dos homens sobre os animais. A instalação e o desenvolvimento da pecuária na região pampiana é um exemplo de empreendimento capitalista moderno, como se verá mais adiante.

uma espécie de predador,⁷ fazendo com que a proximidade dos humanos desencadeie nos animais reações de ataque e/ou fuga – tais reações definem as graduações de comportamento entre *xucros* (mais bravios) e *mansos* (mais dóceis); este últimos se deixam dominar, sem reagir como presas⁸ frente a predadores.

A relação com o cavalo tem especificidades: é de potencialização dos atributos do campeiro, embora tal fim seja atingido prioritariamente pelo uso da submissão física do animal pelo homem. Um cavalo bom para a lida campeira é aquele que ajuda o homem a controlar os rebanhos, que sabe embretar uma vaca, que reúne a tropa com agilidade e rapidez inibindo os bois que tentam desgarrar. Percebe-se a continuidade entre cavalo e cavaleiro nas palavras de um interlocutor, ao ver a inabilidade de um peão para colocar uma vaca na mangueira: “Não adianta o cavalo ser bom se a cabeça do cara não funciona direito. É a mesma coisa que o cara estar mal montado [com cavalo ruim para o trabalho, lento].” Enquanto o interlocutor dizia isso, o peão batia o relho insistentemente na cabeça do cavalo, que não se tornava mais rápido por causa disso. Aqui, vale parafrasear Digard (1999), quando este se pergunta, em *Les français et leurs animaux: ethnologie d’un phénomène de société*: “Tal cachorro, tal dono?”

Os gaúchos primam por um manejo *tradicional*,⁹ em que seja necessário o uso do cavalo, do laço, das esporas, em detrimento dos chamados manejos *racionais*, em que o gado fica manso a ponto de seguir o peão – como um cão segue o dono (o que se verá detalhadamente mais adiante).

No entanto, as pesquisas do *Inventário Nacional de Referências Culturais – Lidas campeiras na região de Bagé/RS* (Rieth et al., 2013), afirmam a consolidação daquilo que Fachel Leal sinalizava já nas duas últimas décadas do século XX, qual seja, um avanço tamanho de técnicas científicas para

⁷ Utilizamos o termo “predador” por observação do comportamento mais dos animais do que dos humanos. Ao serem açoitados ou tratados com violência, os bovinos reagem da mesma forma como quando são atacados por cães, fugindo, ou quando possível atacando.

⁸ Em *Hunters, pastoralists and ranchers: reindeer economies and their transformations*, Ingold (1980) afirma que a domesticação não é definida pelas características particulares dos animais, mas se manifesta numa multiplicidade de relações (caça, pastoreio, *rancher*) variando conforme o tipo de vínculos produtivos que são estabelecidos com os humanos. Assim, podem existir animais domados entre caçadores e seleção reprodutiva em economias voltadas para a subsistência.

⁹ O sentido êmico do uso do termo “tradicional” para se referir ao manejo com os rebanhos alude àquilo que é feito com base na força física, envolvendo o perigo, a brutalidade. Sociologicamente tratando, na exploração da mão de obra, nos laços de compadrio e na dedicação diária total aos trabalhos de manutenção do rebanho e da propriedade rural.

a racionalização do trabalho com o gado e a ausência de condições dignas de vida no campo, aliadas à burocratização das relações de trabalho, que inviabilizaram a manutenção das relações tradicionais na pecuária da região em questão. O universo do pastoreio tradicional situa os gaúchos em uma posição ambígua: ao mesmo tempo em que a lida “bruta e insalubre” os compõe como homens – e eles sentem falta de “pegar um cavalo e juntar umas vacas” –, os direitos advindos de uma legislação trabalhista e o conforto da cidade afastam-lhes da vida campeira. Vista a crescente escassez de mão de obra para a lida com bovinos e demais ofícios ligados à manutenção das estâncias e propriedades rurais onde se realiza a pecuária, somada ao esvaziamento da população rural de tais localidades e a inserção de técnicas científicas de reprodução e criação dos animais, atentar-se-á para as transformações e manutenções nas relações que o manejo dos gaúchos com os bovinos possuem com a construção da masculinidade desses homens, que recorrem campos e rebanhos de motocicleta, inseminam vacas, não castram touros e residem na cidade.

A drástica transformação do universo campeiro, rapidamente citada acima, é o ápice de um processo iniciado já em meados do século XIX. Referências historiográficas (César, 1978; De Nigris, 2011; Garcia, 2010; Nahum, 1968; Palmisano, [s.d.]; Pesavento, 1980, 1986, 1988, 1990; Salvatore, 1992) apontam para o desenvolvimento da pecuária extensiva¹⁰ no pampa como sendo o próprio processo de concomitante e crescente domesticação de homens¹¹ e animais – em que homens que caçavam gado eram caçados por homens que criavam gado para servirem de mão de obra nas estâncias e de contingente militar nas constantes revoluções e guerras de fronteira (Chasteen, 2003).

A primeira grande mudança, que deslocou a relação de preação ou caça do gado selvagem para a de sua criação, foi o cercamento das estâncias, em meados do século XIX, inicialmente com vegetação e pedras, depois com fios de metal intercalados por piques de madeira e moirões de pedra, os chamados

¹⁰ Pode-se dizer que a criação de gado bovino unicamente para fins econômicos (de mercado e, em ínfima escala, de subsistência), tal como acontece na região estudada, é um tipo de pastoreio extensivo-predatório, a propósito do conceito que Tim Ingold (1976 apud Sautchuk; Stoeckli, 2012) emprega para o manejo das renas pelos skolts, do norte da Finlândia. O uso do cavalo pelo gaúcho complementa tal argumento e não é subsumido pelos casos em que a motocicleta é utilizada.

¹¹ Para Jean-Pierre Digard (1999), a domesticação é uma ação, não um estado. É produto de um exercício contínuo de interação com a espécie humana balizado por estruturas sociais. Para o autor, a domesticação é um exercício atual, ininterrupto e constante ao longo do devir histórico dos coletivos humanos (Lewgoy et al., [s.d.]).

aramados ou alambrados (Moreira, 1999).¹² O mesmo empreendimento que fez do cavalo instrumento indispensável para se arrebanhar o gado – e possibilidade de existência e sobrevivência para caçadores nômades –, ao se apri-morar, cria barreiras para sua utilização.¹³

A bibliografia historiográfica aponta para o século XVIII como marco de início da criação de gado com fins econômicos, na fronteira entre os territórios que hoje abarcam o sudoeste do Rio Grande do Sul e o norte do Uruguai, com o intuito de suprir as necessidades de couro da produção industrial britânica e de charque para o abastecimento dos centros escravistas americanos (Palermo, 2013). Os milhares de cabeças de bovinos e equinos presentes nessa região do pampa possibilitaram que ela se transformasse em uma imensa zona de produção ganadeira cuja importância se eleva quando decaem as exportações de ouro e prata para a península Ibérica. No entanto,

también generaría grandes conflictos por la propiedad de tierras y ganados, haciendo de esos territorios una suerte de gran frontera entre los imperios ibéricos. La ganadería, la escasa población y la casi ausencia de controles estatales, generaron el marco adecuado para el surgimiento de un tipo social, el *gaucho* y una forma de producción, la *estancia*... (Palermo, 2013, p. 28, grifo do autor).

¹² Dessa forma o dono da estância conseguia controlar seus peões e impedir o uso de sua propriedade por *gauchos* nômades, geralmente tropeiros sem a posse da terra, que habitavam na região. Esses gaúchos sem nacionalidade definida transitavam facilmente entre os atuais territórios brasileiro, uruguaio e argentino, e tinham como principal atividade retirar o couro do gado *vacum* e vendê-lo no mercado informal, na região de domínio português e para a metrópole hispânica. O modelo de transação econômica praticado por esses gaúchos era possível porque havia o gado nessa região; ao mesmo tempo, era considerado ilegal porque os animais soltos pelos campos eram de propriedade real – tanto da coroa portuguesa quanto da espanhola (Kosby; Leston Jr.; Rieth, 2010).

¹³ É fato recorrente nessa bibliografia a descrição de que o uso do cavalo por indígenas, como os charruas e minuanos, foi vivenciado de forma ambígua, estando no cruzamento entre a liberdade e a estagnação. A mobilidade que o cavalo dá ao índio está presa às atualizações da sistematização da produção do gado. O pastoreio a cavalo está associado à pecuária e ao aramado, que sedentarizaram grupos de índios, o que correspondeu à extinção quase total de sociedades inteiras. Ao mesmo tempo em que se tinha o meio para andar muito, esse meio veio acompanhado de seus próprios obstáculos. Digard (2004) inclui a domesticação de cavalos asselvajados (marrons) por indígenas americanos como um dos exemplos mais espetaculares de domesticação de equinos de que se conhece mais recentemente – a primeira reação dos indígenas ao verem esses animais, enormes e impetuosos, foi de pavor – como se a aparição de um cavaleiro fosse a mesma de um monstro. No entanto, dentre muitos grupos indígenas, o autor cita os araucanos chilenos e do pampa argentino, que, graças à montaria, desde primórdios do século XVII passaram a fazer guerra principalmente com cavalaria, mudaram de uma economia baseada na horticultura, coleta e caça de lhamas à uma atividade econômica que visava progressivamente a constituição de tropas (bovinas, equinas e ovinas).

Desde a formação dos grandes *rodeos*,¹⁴ antes do cercamento das estâncias, o desenvolvimento da pecuária no pampa meridional é, ao mesmo passo, o mote de surgimento da figura do gaúcho (contrabandista, guerreiro) e a instância de seu disciplinamento (trabalhador rural, escravo, militar), que vai rearranjando o conteúdo de valores visões de mundo elencados na constituição daquilo que é ser gaúcho. A necessidade de garantir as fronteiras das propriedades e dos rebanhos, bem como o ímpeto de converter “sensibilidades bárbaras em civilizadas”¹⁵ (Barrán, 1989, 1990), competiram para a domesticação dos homens que domesticavam os rebanhos de animais. O estabelecimento da propriedade privada dos rebanhos, que outrora foram bens comuns, obrigou também humanos a se vincularem a relações produtivas voltadas para o mercado e se subjugarem às ordens de um patrão/senhor. Dessa forma, a transformação da lida com os rebanhos bovinos em trabalho, atividade racionalmente executada com fins econômicos e com vistas à manutenção de uma empresa capitalista, sustentada em valores como a ordem e a burocracia, a *estância*, atinge seus objetivos quando imprime nos homens responsáveis pelos rebanhos o *ethos* necessário à sua sustentação.

Quanto ao trabalho campeiro como forma de socialização daqueles que de alguma forma instauram a desordem, é interessante conhecer a história da instituição educacional Conjunto Agrotécnico Visconde da Graça, situado em Pelotas (RS), abrangendo uma área equivalente a 200 hectares, dentro do perímetro urbano da cidade. Fundado no início da década de 1920, o Patronato Agrícola Visconde da Graça tinha como objetivo “qualificar mão de obra livre para o trabalho na agricultura e retirar dos centros urbanos os chamados desvalidos de sorte, os pobres órfãos e aqueles marginalizados que atrapalham

¹⁴ Segundo Guilhermino César (1978, p. 38): “O rodeio (reunião do gado em pleno campo, em lugares certos [os piquetes]), nas estâncias oitocentistas, era dado de seis em seis meses, via de regra. Nessa ocasião marcavam-se as reses mais novas e castravam-se os novinhos destinados ao engorde.” Os rebanhos variavam entre mil, cinco mil, dez mil, trinta mil cabeças de gado.

¹⁵ Em *Facundo*, publicado originalmente em 1845, Domingo Faustino Sarmiento (1996) opõe civilização e barbárie para se referir aos dois tipos de sensibilidades que atuavam na sociedade argentina na primeira metade do século XIX (lembrando a porosidade das fronteiras desse país com o estado do Rio Grande do Sul). Assim, Sarmiento vinculava a civilização às cidades e a barbárie ao contexto rural. Barbárie, conforme Barrán (1989, 1990), ao analisar a obra de Sarmiento, se refere ao tipo de sensibilidade que pratica a violência física como forma de dominação hierárquica (do Estado sobre os cidadãos, dos amos sobre os subordinados), que se relaciona com o sexo e o riso de forma permissiva, que exhibe a morte macabramente e até com festa, que não distingue trabalho de brincadeira.

para o bom desenvolvimento dos centros” (Vicente, 2010, p. 60). Nesse sentido, a instituição escolar acaba por responsabilizar-se pela socialização e reprodução de normas de caráter familiar como a imposição de limites, regras e horários daqueles que por questões jurídicas se encontram sob a sua guarda (Silva; Pereira; Vergara, 2011).

O processo domesticatório de que tratamos aqui tem impulso em uma preocupação das autoridades da região de fronteira Uruguai/Brasil, já no século XVII. Hernando Arias de Saavedra, primeiro governante uruguaio, em 1618, escreve ao rei Felipe III, queixando-se das ordens de Francisco de Alfaro, Oidor de la Real Audiencia de Lima, as quais autorizavam a todos dispor como bem comum do gado abundante na região meridional pertencente à Espanha:

[...] dio por bienes comunes los ganados de que abia gran suma en esta provincia y con esta libertad no solo se aumento el número de los ociosos y bagamundos por tener en el campo la comida segura, empero quedo destruido e menoscabado el ganado bacuno por no matar sino bacas y terneras hembras. (Rela, 2001 apud Palermo, 2013, p. 29).

Ainda conforme Palermo, a mão de obra das estâncias de pecuária dessa “unidade político-geográfica” ou “sociedade territorial contínua”, que era (e é) a fronteira, configurou-se em escrava, semisservil e assalariada. Quanto aos homens negros, o estatuto de escravos, garantido pela cor da pele, se manteve nas estâncias uruguaias e brasileiras até a década de 1880 – o que não garante o fim de relações servis de trabalho após esse período.¹⁶ No que diz respeito aos não negros, a dominação ficava por conta do “disciplinamento forçado da mão de obra”. Foi instituído no Uruguai, durante a ditadura do Coronel Lorenzo Latorre (1876-1879), o Código Rural, cujo projeto data de 1874 e teve inspiração no Código Rural De La Provincia de Buenos Aires e em documentos semelhantes da Bélgica, França e Espanha. O Código Rural contém regras e punições para o uso dos recursos naturais e organização do espaço e

¹⁶ Interlocutor do INRC-Lidas Campeiras na Região de Bagé/RS, um estancieiro de família pecuarista tradicional, criadora de gado desde primórdios do século XIX, na região de Arroio Grande, sudeste do Rio Grande do Sul, diz que desde as gerações mais antigas “sempre se preferiu o negro para a lida campeira, porque é um serviço muito bruto”. A fala do estancieiro relaciona “o negro” com sujeitos submetidos a trabalhos servis e de grande risco para a integridade física, o que fica dado pela sua original condição de mão de obra escravizada.

da produção rural, visando a garantia e desfrute racional do “direito mais sagrado do homem em sociedade – o direito à propriedade” (Proyecto..., 1874, p. 6, tradução nossa). Guilhermino César cita também *Administración de estancias y demás establecimientos pastoriles en la campaña de Buenos Aires*, escrita por Juan Manuel de Rosas em 1825, publicado em 1856, e *Instrucción del estanciero*, escrito por José Hernández e publicado em 1881. Além das obras em língua espanhola, em *O Conde de Piratini e a Estância da Música: administração de um latifúndio rio-grandense em 1832*, o próprio César compila as cartas do Conde de Piratini com instruções para o capataz de sua estância localizada na campanha gaúcha, e mais algumas cartas com conteúdo políticos e sociais. A correspondência reunida começa em 1804 e se aproxima de 1887, e segundo o autor tem importância justificada porque

nos seus diferentes artigos, compendia-se a vida obscura, afanosa e espartana do camponês oitocentista. As relações entre o senhor e o escravo, entre o capataz e os peões, entre os estancieiros e os vizinhos, acham-se ali registradas de forma lapidar. (César, 1978, p. 23).

A historiografia mostra os intentos do Estado e das oligarquias rurais em burocratizar a produção e as relações sociais do meio rural e o quanto tais medidas foram significativas para a formação do estado do Rio Grande do Sul e as regiões limítrofes de Uruguai e Argentina. No entanto, embora se reconheça a importância de conhecer a oficialidade dos fenômenos planejados pelo Estado e as elites nesse processo, imprescindível na bibliografia sobre o tema estão os trabalhos etnográficos de Ondina Fachel Leal sobre os homens que se formaram nesse universo da lida com os rebanhos no pampa.¹⁷ Na tese de doutorado *The Gaúchos: male culture and identity in the Pampas* (Leal, 1989), a antropóloga faz uma profunda análise de como esses homens – que são reconhecidos como gaúchos por sua perspicácia e legitimidade quanto aos saberes e fazeres do manejo com o gado e demais animais envolvidos na pecuária – alocam na dominação da natureza por meio da força física seus valores identitários de masculinidade, honra e coragem.

A relevância dessa obra, principalmente por sua densidade etnográfica, permite que se visualize a “cultura gaúcha” como entrelaçada pelas visões de

¹⁷ Ver também Howes (2009), Lima (2013, 2015), Mattos (2003), Sordi (2013).

mundo negociadas por humanos na sua relação com os animais, que viveriam com eles o mesmo histórico de submissão e sujeição a regras impostas pelos ideais de progresso e civilização. Ancorada em uma perspectiva dualista das relações natureza e cultura, animalidade e humanidade, a autora descreve muito bem como eram definidos esses domínios e o quanto era importante para o *ethos* das sociedades pecuaristas¹⁸ que a cultura englobasse a natureza, com seus regramentos, disciplinas, obediências – mesmo que para isso a principal ferramenta utilizada fosse a força física e a imolação corporal por meio de violência, atributos reativos imanentes aos animais de grande porte, como cavalos e vacas, ou seja, alocados no âmbito da natureza. Não é de se estranhar que, numa sociedade militarista e belicosa, homens também sejam “domados para serem xucros”, e que todo o esforço em discipliná-los não elimine de seu comportamento (quicá reforce) a brutalidade e a audácia, necessárias a aqueles que devem ser obedecidos no contexto hierárquico da cultura gaúcha.

Sendo assim, a máxima muitas vezes ouvida no campo de que “gente é gente e bicho é bicho”, torna-se menos essencialista ao passo que, no mesmo contexto, também se ouve que “a lida ensina a gente a ser gente”. Resta-nos ver como o cavalo, este “animal intermediário”,¹⁹ nos permite conhecer de que “gente” se está falando.

Entre o “tradicional” e o “racional”: o cavalo como mediador das transformações nas relações dos humanos com a natureza na lida campeira

Dona Percília, 82 anos, integra a quarta geração de uma família de pecuaristas da região da fronteira do Rio Grande do Sul com o Uruguai. Ela administra, junto com a filha Miriam, que reside no Rio de Janeiro, as propriedades

¹⁸ A respeito da relação entre pastores e ambiente corresponder ao âmbito do pensamento ocidental dominante, no que confere à prerrogativa de fazer com que as condições climáticas e ambientais correspondam os interesses humanos, ver Haudricourt (1962).

¹⁹ Digard (1999) afirma que entre americanos e europeus, o cavalo de montaria está numa condição intermediária entre os dois polos opostos de classificação dos animais nessas sociedades – animais de companhia e animais utilitários. Segundo o autor, nenhum animal utilitário está tão próximo dos de companhia do que o cavalo. Atendo-se à equitação como esporte, ou “mais que um esporte”, Digard entende que há entre cavalo e cavaleiro uma forte carga simbólica, dada pelo corpo a corpo de ambos; o uso correto do cavalo exige conhecimentos anteriores e posteriores à montaria; até por isso, o esporte é tido como “socialmente fechado”, pois prescinde que haja um aprendizado mútuo de longo tempo. Assim, montar um cavalo traduz-se em um modo de vida compartilhado entre animal e homem, onde este se ocupa daquele em diferentes aspectos.

rurais que herdou da parte de sua mãe, assim como os campos que vieram a formar o patrimônio familiar a partir do casamento com o agrônomo bageense Nilo Romero, de 90 anos de idade. As propriedades estão distribuídas pelos municípios gaúchos de Candiota, Bagé e Aceguá, bem como pelo Uruguai; nelas, além da criação de gado, pratica-se também a agricultura, tanto de grãos quanto de pastagens – o que é bastante comum nas propriedades de largas extensões de campo na região em questão.

Dentre as propriedades administradas por Dona Percília, há uma particularidade da qual a fazenda Conquista é a representante mais significativa. Nessa estância, que há 47 anos serve de laboratório para Nilo Romero, é implantado exclusivamente um tipo de pastoreio rotativo chamado Voisin.²⁰ Em síntese, no pastoreio Voisin o campo é dividido em módulos cercados por um único fio de arame eletrificado, para os quais os rebanhos são encaminhados rotativamente, quase que diariamente. Nesses módulos os animais se alimentam de pastagens e, ao defecarem, deixam o esterco como adubo para a próxima leva de pasto – não são utilizados insumos químicos e artificiais, portanto. Nas propriedades rurais em que é implantado o Voisin, cavalo, laço e cachorro são deixados de lado, pois o gado é criado de forma mansa, com manobras lentas e com métodos que excluem a presença de qualquer elemento de agressividade, já que o peão utiliza apenas um alicate isolante e um cajado para suspender a cerca. Segundo Nilo Romero, devido às características acima elencadas, o pastoreio Voisin é também chamado de “racional”, por priorizar uma exploração controlada dos recursos naturais, sem que haja a imposição da adequação das pastagens e dos animais às necessidades do agronegócio – ou seja, seria criado, técnica e planejadamente, um sistema de pastoreio em que a produtividade se dá “naturalmente”, sem que o solo precise responder a insumos artificiais e sem que o gado precise ser dominado pelo peão.²¹

²⁰ Nome alusivo ao francês André Voisin, bioquímico que publicou, em 1957, o livro *Produtividade do pasto*, possivelmente a primeira obra de relevância sobre manejo ecológico de pasto. A partir de então, Voisin tornou-se referência mundial no que diz respeito à implantação de formas sustentáveis de aumento da produtividade na pecuária.

²¹ Para um produtor contrário à instalação do pastoreio Voisin, há uma justificativa que explica sua preferência pelo pastoreio extensivo: teria o gado um senso de territorialidade, que é deturpado quando os rebanhos são movimentados periodicamente, conforme a intenção do criador. Esse “confinamento” do gado seria responsável pela má qualidade de vida dos rebanhos e da produção, já que altera seus ciclos de alimentação e reprodução, diretamente relacionados com o reconhecimento de determinados territórios pelos animais. Sobre a aproximação entre as noções de caça e criação na lida campeira, ver Kosby (2014).

Geralmente, no Voisin se lida apenas com gado de engorde, comprando-se animais magros, ainda não “terminados”, ou seja, ainda sem a cobertura de gordura necessária para que sejam abatidos. Ao contrário, no pastoreio tradicional, é feito o ciclo completo, de cria, recria e engorda (ou terminação). A cria envolve desde o manejo reprodutivo, em que as fêmeas passam pelo acasalamento e pelo controle da prenhez, até o parto e amamentação dos terneiros. A recria abrange desde a desmama dos filhotes até a fase de acasalamento das fêmeas e a engorda dos machos que não serão utilizados como reprodutores. A engorda é a fase posterior, em que se faz a terminação dos animais para o abate.

A grande dificuldade, que praticamente inviabiliza a implantação do pastoreio Voisin, diz respeito à escassez de mão de obra para a lida racional. Segundo Dona Percília, “o gaúcho sente falta do cavalo”, os peões não querem manejar o gado a pé – por mais manso que este seja. As experiências com peões na Conquista mostram que eles preferem a aventura de lidar com gado bravo, e não se adaptam ao pastoreio racional. Nas palavras de Dona Percília:

Eu tenho 1 hectare, tem 200 bichos, e do lado tem outro hectare que tá à disposição... Então, o animal come aqui, eu vou ali, abro a porteira e vou-me embora. Claro! O animal sai de onde ele comeu e vai pro outro, ele vai sozinho, ele sabe que vai mudar! Quer dizer que, o gado é manso, não, não, nada, tudo é fácil... Mas o gaúcho não gosta. Ele gosta de judiar do gado... o relho, o cachorro... Eles gostam é do cavalo, é de laçar... é, eles não gostam, eles gostam é da vida de gaúcho, mesmo. E o gaúcho é... Isso tem dificuldade, o Voisin é difícil de funcionar. Porque eles não querem.

A ausência do cavalo denuncia a extinção da figura do caçador; vaca e peão ao rés do chão são pastor e rebanho, numa aparente simbiose – a criação, porém, segue sendo predatória para fins de mercado. Onde fica o gaúcho sem o cavalo, sem a fuga da vaca?

No mesmo sentido, a maioria dos campeiros não abre mão de domar os cavalos com técnicas tidas como tradicionais, o “jeito gaúcho de domar”²² –

²² Jacques (2008, p. 41) entende que se desenvolveu no pampa uma “escola de equitação gaúcha”, sendo a integração da escola de equitação ibérica, voltada para a guerra, e a escola índia, que entendia o cavalo como “continuação de seu ambiente”. De acordo com o autor a sociedade que se formou no pampa desenvolveu o que chama de cultura do cavalo, que se reflete nos diversos tipos de provas e eventos onde o cavalo é o elemento central.

nas quais o uso da força física é fundamental. A *doma tradicional* ou “antiga”,²³ criticada pelos adeptos da *doma racional*, deixa o cavalo “mais sujeito” (sensível da boca), obedecendo mais rápido aos comandos dados a partir das rédeas. Domadores, como Seu Nelson, interlocutor do INRC-Lidas Campeiras na Região de Bagé/RS, questionam as domas racionais, pois consideram que o animal não fica preparado para o trabalho nas atividades pastoris. Seu Nelson, que atualmente vive num bairro periférico de Bagé (RS), domou por muitos anos cavalos para a lida campeira; segundo ele, um cavalo para ficar bom para o serviço do campo demora cerca de um ano para ser domado.²⁴ Ele também chama sua doma de “antiga”, pois, embora adote técnicas das domas ditas racionais, a principal técnica que utiliza é a de *puxar o queixo*.²⁵ “Tem gente que não puxa, por isso que ficam ‘cru’, rapaz!”

Um dos aspectos relevantes para conceber a relação entre os campeiros e os cavalos é a importância dada pelos interlocutores à personalidade do cavalo (um animal “igual ao homem”, individualizado) como agente preponderante na escolha do tipo de técnica de doma a ser utilizada.²⁶ Cabe lembrar que no universo abordado pela pesquisa, há o reconhecimento das chamadas domas “racionais”, nas quais o emprego de reforços e castigos não privilegia a coerção via violência física. O domador aciona as diferentes domas conforme a interação estabelecida com o cavalo. Por outro lado, a criação da diferença: para

²³ Para a descrição dessa técnica, ver Lima (2013, 2015).

²⁴ Joanna Latimer e Lynda Birke (2009), no artigo “Natural relations: horses, knowledge, technology”, abordando os cavalos como poderosos agentes de identidade, focam na relação dos humanos com os equinos a análise de como o pensamento euro-americano manipula a separação das categorias natureza e cultura, humano e não humano, agenciando para isso diferentes combinações ontológicas, epistemológicas e idiossincráticas. A feitura de tipos diversos de cavalos (de trabalho, de passeio, de esporte) carrega de atributos significantes a constituição de diferentes estilos de vida (de elite, pastoris, bucólicos), reproduzindo também a estratificação social, as elites e comunidades rurais. Segundo as autoras, um dos fatores que impulsionaram sua pesquisa foi o aumento crescente de interesse por cavalos no Reino Unido, nos últimos anos.

²⁵ A etapa denominada “puxar o queixo” ocorre da seguinte maneira: o cavalo é derrubado e depois manea-do, ou seja, é preso nas patas dianteiras e traseiras por uma corda de couro ou náilon, a chamada *maneia*, para não se debater, ou seja, se agitar com violência visando resistir à ação numa tentativa de se desprender. Feito isso, amarra-se e aperta o *bocal* (tira de couro) no queixo do cavalo. No bocal estão anexadas as rédeas, pelas quais os agentes colocados atrás do cavalo irão puxar o queixo na direção do peito dando alguns tirões, até o animal *patear*, o que significa dizer que está demonstrando resistência. Puxa-se três vezes para cada lado. O objetivo é deixá-lo “sensível de boca” e assim, na próxima etapa que é o ato de montar, ele já possa atender aos comandos do domador.

²⁶ Em comparação, o gado bovino é visto como uma espécie grupal, coletiva.

os entrevistados, a doma racional não deixa o cavalo “sujeito”. Para Demétrio Xavier,²⁷ que é pesquisador das culturas pampianas e já fez alguns cursos de doma, a doma racional também é violenta, quando o uso de esporas sem pontas não evita que se machuque os cavalos, apenas mantém os ferimentos sob a pele, como hematomas.

A chamada “doma racional” ou “doma gentil”, muito citada entre os domadores gaúchos como oposta à doma tradicional, segue os princípios da *natural horsemanship*, cujo criador e principal difusor é o domador estadunidense Monty Roberts, autor do afamado *O homem que ouve cavalos* (Roberts, 2001). A doma propagada por Roberts, que se inspirou nas técnicas de doma dos *cherokees*, indígenas norte-americanos, é ensinada em universidades e *workshops*.²⁸ Em “‘Learning to speak horse’: the culture of ‘natural horsemanship’”, Lynda Birke (2007) explora um conjunto de práticas, comportamentos e saberes que visam o controle dos cavalos pelo homem a partir do conhecimento mútuo entre eles, sem a necessidade do uso da força física. Os defensores do uso de tais técnicas argumentam que a cooperação por parte dos cavalos aos anseios dos humanos é obtida com menos exposição de ambos à violência se forem usados comandos gentis. A autora expõe algumas transformações ocorridas no mundo da equitação como responsáveis pela expansão e disseminação de formas de interações entre humanos e cavalos que rejeitam as duras e cruéis práticas de criação e domas tradicionais – ou seja, anteriores ao estabelecimento de um sistema de relações políticas mais amplas que o mundo dos cavalos e suas pessoas, sistema este balizado por lutas pelos direitos dos animais e políticas ambientais.

Mas há ainda outro tipo de doma referido pelos interlocutores, a chamada “doma índia”, conjunto de saberes, técnicas e formas de se relacionar com

²⁷ Demétrio de Freitas Xavier é músico, radialista e pesquisador, e apresenta e produz o programa de rádio Cantos do Sul da Terra. Demétrio é interlocutor do INRC-Lidas Campeiras na Região de Bagé/RS e compõe, junto com campeiros, pesquisadores e artistas, a rede de pessoas indicadas como conhecedoras de diferentes aspectos da constituição das lidas campeiras como referências culturais da região pampiana.

²⁸ Segundo Roberts (2001, p. 57) a filosofia do domador deve ser não a imposição/violência (“você deve fazer”) e sim a confiança, trabalhando numa espécie de convite (“você vai gostar de fazer isso”). De acordo com o autor, o cavalo é um animal “voador”, enquanto o homem é um animal “lutador”. O cavalo só quer “reproduzir e sobreviver”, e a qualquer sinal de perigo sua tendência é fugir, voar. O homem preocupa-se, segundo o autor, com a caça e o domínio dos outros animais “para comê-los e utilizá-los para seus fins”. Por isso é responsabilidade do homem conquistar o encontro e transpor a barreira, ou seja, cabe ao domador mostrar ao cavalo que não é predador.

o equino fundamentadas na cultura dos índios ranqueles,²⁹ da província argentina de La Pampa (Reyna Martínez, 2007). Em *La doma india de la pampa argentina, aplicada al caballo criollo casanareño*,³⁰ do zootecnista Luis Miguel Reyna Martínez, o autor afirma que a doma de origem ranquel:

[...] no enseña como corregir vicios de comportamiento, que se presentan en los caballos que pueden ser de dos clases, generados por la doma o por las condiciones de cría y mantenimiento, no enseña como corregir los distintos vicios que presentan, sencillamente por que no es una doma correctiva, sino una doma preventiva, una doma que nos pone en el lugar del caballo, nos muestra su naturaleza, su comportamiento y de acuerdo a estas como tratarlo. Esta en contra de antropomorfizar la relación con el caballo, no esta de acuerdo con la cría de caballos estabulados, por consiguiente nunca tendrá los vicios de estabulación. Pone límites claros en la relación, por consiguiente nunca tendríamos los vicios provenientes de la doma como moverse al montar, acelerarse, un caballo asustadizo que huya al jinete, que nos rape el cabestro, que tire para atrás y corte las sogas, que no se deje tocar alguna parte de su cuerpo, que no se deje agarrar, que camine al ensillarse, que no se deje montar, que no camine. De esta manera contaríamos con la obediencia necesaria de un animal, que nos haría disfrutar la monta a caballo y el cual disfrutaría también de nuestra compañía. (Reyna Martínez, 2007, p. 41).

A doma índia, portanto, é baseada na observação do comportamento do cavalo em manada e prioriza a socialização deste com vistas a que ele se acostume e tenha gosto pela interação com os humanos. As técnicas de aproximação com o cavalo seguem recursos de mimese do comportamento deste – pensando comparativamente aos outros tipos de doma, é como se a doma

²⁹ O argentino Oscar Scarpati Schmid, fundador da escola de doma índia argentina, conheceu as técnicas de doma e aspectos da filosofia ranquel com o índio Don Cristobal Luna. A etnia ranquel é originária de territórios pertencentes hoje à República Argentina. Os ranqueles fazem parte da chamada Nação Mapuche, mas sua matriz são os povos het e tehuelche. Embora tenha tido sua cultura “araucanizada” pela chegada dos mapuche ao seu território, os ranqueles, durante quase todo o século XIX, mantiveram alianças com os tehuelches – excursionando com eles pelo oeste da Província de Buenos Aires, ao sul da Província de Córdoba, por Mendoza, San Luis e Santa Fe.

³⁰ Segundo o autor, no Departamento de Casanare (Colômbia) há uma relação tradicional na doma de cavalos, que implica a fortaleza masculina se expressar na possibilidade e coragem de se manter montado sobre um cavalo que corcoveia – o que é muito próximo da relação que o gaúcho tem com a doma. Isso implicaria uma grande dificuldade, por impedimentos culturais, de implantação da doma índia no cavalo casanarenho.

índia não implicasse uma intervenção da cultura na natureza. Assim, parece haver um intuito de diluir a própria dualidade natureza/cultura, ao invés de “incluir” o cavalo na cultura dos homens, estes buscam se mesclar ao ambiente do qual as “naturezas” do cavalo e do homem são continuidade – em alguns momentos, o homem buscando se comportar como se ele fosse outro cavalo. Segundo Reyna Martínez (2007, p. 55, tradução nossa), “domar sem violência não é domar a beijos”, ou seja, é necessário demonstrar que o homem é hierarquicamente superior, requerendo obediência:

Según la experiencia práctica y las charlas con Scarpati, al caballo es indispensable mostrarse jerárquicamente superior y esto no significa ser violentos, podemos reprender al caballo de muchas maneras, sin partírles un palo en la cabeza, sin rebentarles la boca, sin darles patada. Esto no significa que alguna vez no se tenga que dar una palmada, una sacudida o utilizar un tono de voz fuerte, para dejar claro quién es superior, pero son formas totalmente distintas de mostrar jerarquía. (Reyna Martínez, 2007, p. 55).

E, embora os campeiros e demais interlocutores deste estudo construam as descrições de suas práticas tradicionais de domas de equinos, há muito tempo os índios ranqueles também faziam comparações no mesmo sentido. Em *Una excursión a los indios ranqueles* (Mansilla, 1966) – publicado originalmente no ano de 1870, em um periódico – o militar argentino Lucio V. Mansilla descreve o ponto de vista dos indígenas a respeito de suas formas de domar, em contraposição às práticas dos não indígenas:

En seguida marché, me acompañaban Ramón y cincuenta de los suyos al son de cornetas. Ramón montaba un caballo bayo domado por él. Parecía un animal vigoroso. –Yo no soy haragán, amigo –me dijo–. Yo mismo domo mis caballos; me gusta más el modo de los indios que el de los cristianos. –¿Y qué, doman de otro modo ustedes? –le pregunté. –Sí –me contestó. –¿Cómo hacen? –Nosotros no maltratamos el animal: lo atamos a un palo; tratamos de que pierda el miedo: no le damos de comer si no deja que se le acerquen; lo palmeamos de a pie; lo ensillamos y no lo montamos, hasta que se acostumbra al recado, hasta que no sienta ya cosquillas; después lo enfrenamos, por eso nuestros caballos son tan briosos y tan mansos. Los cristianos les enseñan más cosas, a trotar más lindo, nosotros los amansamos mejor. Hasta en esto, dije para mis adentros, los bárbaros pueden darles lecciones de humanidad a los que les desprecian. (Mansilla, 1966, p. 290).

Mansilla era comandante do setor da fronteira *contra* os indígenas, mas expressou sua observação sobre a humanidade dos “bárbaros” na descrição que faz da relação de docilidade destes para com os cavalos. Do outro lado, os indígenas elencam, entre as “coisas boas” que a sua maneira de domar tem, o amansamento – todas as etapas da doma índia têm por finalidade tirar o medo do cavalo, amansá-lo.³¹ Enquanto na doma gaúcha o comportamento bravio do homem é exacerbado e procura a submissão do cavalo à força física, na doma índia, é a docilidade do homem que permitirá ter-se um cavalo dócil para a montaria.³² Como bem percebeu Lima (2013, 2015), são as categorias de “violência” e “não violência” os principais parâmetros de classificação e diferenciação entre os tipos de domas apresentados pelos interlocutores, assim como, na doma gaúcha, é a “preparação para o trabalho” que estabelece a continuidade entre animal e homem e nos permite enxergar como a socialização dos mesmos para a “lida brabíssima” é um processo contínuo (cotidiana e historicamente), que exige sujeição e coerção.

Considerações finais

François Sigaut (1988), baseado em uma conferência proferida por Digard,³³ critica o uso do conceito de *domesticação*, chegando a sugerir sua extinção, por considerar inevitável o reconhecimento de que sua utilização não cabe mais no desenvolvimento que os estudos sobre as relações entre humano e animais tiveram nas últimas décadas. Para Sigaut, o termo “domesticação” não deve ser tomado como uma essência – pois ele é empírico, descreve uma realidade aparente – nem como o fim óbvio da proximidade entre humanos e animais. Para isso, dá exemplos de animais que são trazidos para o ambiente de convívio com os humanos, com a condição de que sejam

³¹ Para a descrição das etapas da doma índia, ver Reyna Martínez (2007).

³² Demétrio Xavier, que conviveu por um período com Oscar Scarpati e alguns de seus cavalos de demonstração, diz que a relação de docilidade e obediência do cavalo índio é para com seu cavaleiro, já que a doma índia prevê a preparação dos equinos para a guerra. Segundo o interlocutor, o cavalo ranquel aprende comportamentos de “predador”, atacando com patas dianteiras e dentes quando ordenados a isso. Dessa forma, a cavalaria mapuche teria sido responsável pelos 300 anos de tentativas frustradas dos espanhóis em dominar esses povos indígenas – só acontecendo o sucesso espanhol quando da invenção do tiro em sequência.

³³ Seminário “Zootechnie comparée”, apresentado por Jean-Pierre Digard, em 1985-1986 na École des Hautes Études en Sciences Sociales.

mantidas suas características selvagens – como é o caso de gatos utilizados para caçar camundongos em celeiros; dá-se comida a eles, mas evita-se que se tornem amigos da família, sob o risco de perderem as propriedades de caçadores.³⁴ Ao mesmo tempo em que tais animais devem não temer ao homem, deixando de fugir deste, precisam manter seus atributos “naturais”³⁵ bravios. Acontece que, para isso, há todo um investimento lógico humano, que acarreta negociar com os animais as graduações daquilo que se tem por mais ou menos “doméstico” (que não quer dizer menos familiarizado) ou mais ou menos “selvagem”. A própria “selvageria” de machos bovinos reprodutores pode ser vista como algo construído, já que sua familiarização é muito custosa e seu afastamento dos humanos torna-os menos perigosos do que medrosos. Assim, os requisitos até então elencados como condições para se descrever um animal domesticado – a posse do animal, sua familiarização e o uso econômico – se tornam independentes e não imprescindíveis em conjunto.

Sigaut dá vários exemplos de como é difícil nas sociedades modernas conceber que é possível e necessário que se compatibilize a exploração de determinadas espécies com a manutenção de seu estado “selvagem”. E isso não diz respeito apenas à salvaguarda da vida dos animais em questão, mas a manutenção e perpetuação de modos de vida e princípios epistemológicos e humanos tradicionais, tão sofisticados quanto as filosofias e tecnologias modernas/ocidentais.

E já que se está problematizando o conceito de domesticação, façamo-lo ao extremo, estendendo sua realidade empírica à relação das gentes com

³⁴ Algumas negociações semelhantes são feitas também quando animais de consumo são dados de presente a crianças, ou quando animais de trabalho são criados tão próximos de humanos que chegam a ter medo dos seus coespecíficos.

³⁵ Descola (2005) afirma que o progresso tecnológico da genética põe em xeque a ideia de que o substrato natural da humanidade é alheio ao controle domesticador da educação e do costume. Formula, assim – por já em estudos anteriores mostrar que nem todas as sociedades humanas fazem a divisão cosmológica entre natureza e cultura –, pressupostos para que também não se substancializem as categorias de humanidade e animalidade. Para Descola (1996, 2005), a consolidação do paradigma cosmológico naturalista ocidental se dá no período entre 1500 e 1800, pautado pelas “revoluções” cosmológicas promovidas pelas ciências naturais. No que diz respeito às relações entre humanos e seres da natureza, esse paradigma oscila entre uma matriz focada no “predatismo” predominante (expressa na exploração crescente dos recursos naturais) e algumas variações de “reciprocidade” e “protecionismo” (presentes nos movimentos conservacionistas e de defesa animal). De qualquer forma, as separações ontológicas natureza/cultura, humano/não humano, humanidade/animalidade, são reforçadas e reproduzidas pelo naturalismo em todas as suas versões.

aqueles que são passíveis de ser, autoritariamente, considerados em processo de “ser gente” – ainda mais quando é possível que dentre estes últimos se encontre quem construa sua existência atrelada à relação com os cavalos mais do que com os humanos.³⁶ O cavalo, tal como se relaciona com os campeiros, é testemunha do quão ambígua pode ser a busca (histórica, por que não?) por sujeitar outrem: as técnicas de doma tidas como violentas, as “tradicionais”, exacerbam reações “selvagens” no cavalo para imediatamente suprimi-las; as características “gentis” apontadas nas outras domas não são capazes de preparar um cavalo para a lida campeira, mas podem transformar presas pacíficas em feras guerreiras, predadoras; a racionalização do pastoreio bovino desce o peão do cavalo, suprime a violência e a postura de caçador, mas à tamanha “domesticação” é impossível ao gaúcho sujeitar-se sem se extinguir.

Referências

BARRÁN, J. *Historia de la sensibilidad en el Uruguay*: tomo 1: la cultura bárbara: 1800-1860. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental: Facultad de Humanidades y Ciencias, 1989.

BARRÁN, J. *Historia de la sensibilidad en el Uruguay*: tomo 2: el disciplinamiento: 1860-1920. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental: Facultad de Humanidades y Ciencias, 1990.

BIRKE, L. “Learning to speak horse”: the culture of “natural horsemanship”. *Society & Animals*, Leiden, v. 15, n. 3, p. 217-239, 2007.

CÉSAR, G. *O Conde de Piratini e a Estância da Música*: administração de um latifúndio rio-grandense em 1832. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes: Instituto Estadual do Livro: Universidade de Caxias do Sul, 1978.

³⁶ Muitos ex-peões ou trabalhadores campeiros aposentados, quando dada a impossibilidade de ficarem morando no campo, mudam-se para bairros periféricos das cidades do sul do Rio Grande do Sul, instalando em tais territórios ambientes em que se faz o convívio diário com cavalos. São estes locais hospedarias, centros de doma, cocheiras, pistas de rodeio e gineteadas. Além do mais, há o crescente desemprego nas estâncias e a mecanização das mesmas, que envolve, em alguns casos, o deslocamento motorizado diário do campo para a cidade.

CHASTEEN, J. *Fronteira rebelde*. Porto Alegre: Movimento, 2003.

DE NIGRIS, P. El Uruguay del 900. *Literatura para secundaria*, 2011. Disponível em: <<http://paola-literatura.blogspot.com.br/2011/02/el-uruguay-de-1900.html>>. Acesso em: 30 maio 2016.

DESCOLA, P. Constructing natures: symbolic ecology and social practice. In: DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. (Ed.). *Nature and society: anthropological perspectives*. London: Routledge, 1996. p. 82-102.

DESCOLA, P. *Par de-là nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.

DIGARD, J.-P. *Les français et leurs animaux: ethnologie d'un phénomène de société*. Paris: Fayard, 1999.

DIGARD, J.-P. *Une histoire du cheval: art, techniques, société*. Paris: Actes Sud, 2004.

GARCIA, G. B. *Terra, trabalho e propriedade: a estrutura agrária da Campanha rio-grandense nas décadas finais do período imperial (1870-1890)*. Niterói: UFF, 2010.

HAUDRICOURT, A.-G. Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui. *L'Homme*, Paris, v. 2, n. 1, p. 40-50, 1962.

HOWES, G. *De bota e bombacha: um estudo antropológico sobre identidades gaúchas e o tradicionalismo*. 2009. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)– Centro de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Federal de Santa Maria, 2009.

INGOLD, T. *Hunters, pastoralists and ranchers: reindeer economies and their transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

INGOLD, T. *The perceptions of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2000.

JACQUES, B. B. *Registros da eficiência da equitação gaúcha: primeiros escritos*. Jaguarão, 2008.

KOSBY, M. F. *Lidas bravíssimas na pecuária do pampa sul-rio-grandense: entre caça e criação*. 2014. Artigo apresentado como trabalho de conclusão da disciplina Territorialidades, Cosmologias e Ontologias Ameríndias, ministrada pelo professor Sérgio Baptista da Silva, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – UFRGS, no primeiro semestre do ano letivo de 2014.

KOSBY, M. F.; LESTON Jr., O.; RIETH, F. Inventário Nacional de Referências Culturais – Bagé (1ª fase). In: CONGRESSO DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS, 19., 2010, Pelotas. *Anais...*, Pelotas: Universidade Federal de Pelotas, 2010. Disponível em: <http://www2.ufrgs.br/cic/2010/cd/pdf/CH/CH_00540.pdf>. Acesso em: 30 maio 2016.

LATIMER, J.; BIRKE, L. Natural relations: horses, knowledge, technology. *The Sociological Review*, Keele, v. 57, n. 1, p. 1-27, 2009.

LATOUR, B. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru: Edusc, 2002.

LATOUR, B. *Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia*. Bauru: Edusc, 2004.

LEAL, O. F. *The Gaúchos: male culture and identity in the Pampas*. 1989. Tese (Doutorado em Antropologia)–University of California, Berkeley, 1989.

LEAL, O. F. O mito da Salamandra do Jarau: a constituição do sujeito masculino na cultura gaúcha. *Revista de Psiquiatria do Rio Grande do Sul*, v. 14, n. 1, p. 8-11, jan./abr. 1992a.

LEAL, O. F. Honra, morte e masculinidade na cultura gaúcha. *Cadernos de Antropologia*, Porto Alegre, n. 6, p. 7-21, 1992b.

LEAL, O. F. Do etnografado ao etnografável: “o Sul” como área cultural. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 3, n. 7, p. 201-214, nov. 1997.

LEWGOY, B. et al. *Espelho animal: antropologia das relações entre humanos e animais*. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, [s.d.]. Projeto de pesquisa. Mimeografado.

LIMA, D. V. *O campeiro e o cavalo na doma: um estudo etnográfico sobre a relação entre humanos e animais no pampa Sul-Rio-Grandense*. 2013. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais)–Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2013.

LIMA, D. V. “*Cada doma é um livro*”: a relação entre humanos e cavalos no pampa-sul-rio-grandense. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia)–Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2015.

MANSILLA, L. V. *Una excursión a los indios ranqueles*. Buenos Aires: Kapelusz, 1966.

MATTOS, E. V. *Aqui: memorial em olhos d’água – ensaio etnográfico*. [S.l.], 2003.

MOREIRA, I. *O espaço rio-grandense*. São Paulo: João Guizzo, 1999.

NAHUM, B. *La estancia alambrada*. Montevideo: Editores Reunidos: Arca, 1968. (Enciclopedia Uruguaya, v. 24).

PALERMO, E. *Tierra esclavizada: el norte uruguayo en la primera mitad del siglo 19*. Montevideo: TierrAdentro, 2013.

PALMISANO, T. *El campo de la modernización*. Buenos Aires, [s.d.].

PESAVENTO, S. *República Velha Gaúcha: frigoríficos, charqueadas, criadores*. Porto Alegre: Movimento: IEL, 1980.

PESAVENTO, S. *Pecuária e indústria: formas de realização do capitalismo na sociedade gaúcha do século XIX*. Porto Alegre: Movimento, 1986.

PESAVENTO, S. *A burguesia gaúcha: dominação do capital e disciplina do trabalho: RS 1889-1930*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.

PESAVENTO, S. *História do Rio Grande do Sul*. 5. ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1990.

PROYECTO de Código Rural de la República Oriental del Uruguay. Montevideo: Asociación Rural del Uruguay, 1874. Disponível em: <<https://archive.org/details/proyectodecdigo00uruggoog>>. Acesso em: 30 maio 2016.

REYNA MARTÍNEZ, L. M. *La doma india de la pampa argentina, aplicada al caballo criollo casanareño*. Trabajo de Grado de la Facultad de Zootecnia. Bogotá: Universidad de La Salle, 2007.

RIETH, F. et al. *Inventário Nacional de Referências Culturais – Lidas campeiras na região de Bagé/RS (relatório final)*. Pelotas: Complexo Criativo Flor de Tuna, 2013. 3 v.

ROBERTS, M. *O homem que ouve cavalos*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

SALVATORE, R. Reclutamiento militar, disciplinamiento y proletarización en la era de Rosas. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. E. Ravignani”*: Tercera Serie, n. 5, p. 25-47, 1992.

SARMIENTO, D. *Facundo: civilização e barbárie no pampa argentino*. Porto Alegre: UFRGS: EdPucrs, 1996.

SAUTCHUK, C. E.; STOECKLI, P. O que é um humano? Variações da noção de domesticação em Tim Ingold. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 2011/2, p. 227-246, 2012.

SIGAUT, F. Critique de la notion de domestication. *L’Homme*, Paris, v. 28, n. 108, p. 59-71, 1988.

SILVA, C. L.; PEREIRA, F. M.; VERGARA, C. Signos, práticas e representações: um estudo antropológico sobre a reprodução da cultura gaúcha em uma escola agrícola de Pelotas/RS. In: CONGRESSO DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS, 20., 2011, Pelotas. *Anais...*, Pelotas: Universidade Federal de Pelotas, 2011. Disponível em: <http://www2.ufpel.edu.br/cic/2011/anais/pdf/CH/CH_01413.pdf>. Acesso em: 30 maio 2016.

SORDI, C. *De carcaças e máquinas de quatro estômagos: estudo das controvérsias sobre o consumo e a produção de carne no Brasil*. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)—Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

VICENTE, M. A. *O Patronato Agrícola Visconde da Graça em Pelotas/RS (1923-1934): gênese e práticas educativas*. 2010. Dissertação (Mestrado em Educação)—Faculdade de Educação, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2010.

Recebido em: 31/05/2016

Aprovado em: 01/03/2017

CÃES E PRECONCEITO NA ÁFRICA DO SUL: UM DIÁLOGO ENTRE LITERATURA E ETNOGRAFIA*

Antonádia Borges**

Universidade de Brasília – Brasil

Resumo: *Coadunando ficção literária e etnográfica, o presente artigo toma como inspiração o romance Disgrace de Coetzee, os chamados discursos de ódio atribuídos a Julius Malema e a experiência dos moradores de fazenda na região de Kwazulu-Natal para problematizar disputas entre “ideais de existência” que têm cães como mediadores. O objetivo aqui é atentar para o efeito epistemológico que o entendimento das trocas de insultos por meio dos animais pode ter sobre nossa compreensão do racismo na África do Sul e alhures, e sobre o papel da antropologia a esse respeito.*

Palavras-chave: *África do Sul, humanos e animais, John Maxwell Coetzee, racismo.*

Abstract: *Bringing together a novel (Disgrace, by Coetzee), Julius Malema's so-called hate speeches and farm-dwellers eviction experiences in Kwazulu-Natal, the paper aims to analyse disputes on “existence ideals” that entail dogs as mediators in South Africa and beyond. Insults through animals challenge our understanding of persistent racism and offer an opportunity to an anthropological self-critic.*

Keywords: *humans and animals, John Maxwell Coetzee, racism, South Africa.*

* O presente artigo desenvolve argumentos esboçados no encontro anual da Anpocs em 2014, em mesa sobre a experiência etnográfica, a literatura e as relações entre o conhecimento, a arte e seus efeitos políticos, da qual participaram Ana Lúcia Modesto, Regina Coeli Machado e Suely Kofes, a quem sou profundamente grata. O argumento também se beneficiou dos comentários colhidos no encontro do Grupo de Estudos de Teoria Antropológica (Gesta). Agradeço à Mariza Peirano, pela minuciosa leitura, e ao parecerista anônimo, pelas edificantes sugestões.

** Contato: antonadia@gmail.com

A dog is social history that can bark.

Sandra Swart

Em seu clássico de 1964, Leach (2000) voltava-se para os insultos que, aludindo a qualidades animais, tornavam tangível a separação entre quem enunciava e quem era objeto do achincalhe: uns humanos, outros animais. O principal interesse de Leach era demonstrar por uma via aparentemente inusitada o quanto a segmentação do real em unidades discretas se fazia por meio da produção de interstícios, de espaços vazios:

If [...] we are only able to perceive the environment as composed of separate things by suppressing our recognition of the non-things which fill the interstices, then of course what is suppressed becomes especially interesting [...] the gap[...] is filled in with tabooed ambiguity[...] these marginal, ambiguous creatures are specifically credited with the power of *mediating*. (Leach, 2000, p. 330, grifo meu).

Contemporaneamente, a literatura que recebe no mais das vezes a alcunha de pós-humanista também aposta no rendimento analítico da noção de mediador. Nela vemos o termo ser acionado com o fim de superar preceitos iluministas, próprios de abordagens pouco afeitas aos efeitos desestabilizadores que a atenção à performatividade traz (Law, 2004). Sua intenção parece não ser preencher buracos – os interstícios, de que nos fala Leach –, mas indicar os limites dos conhecimentos baseados na separação entre sujeitos e objetos, sujeitos e sujeitos e entre objetos e objetos. Em suma, trata-se de propostas interessadas em demonstrar a importância de se atentar para o discurso ou as palavras não como representações de ideias, mas como efeitos de reticularidade (Sá, 2013).

Assumindo tal postura, neste artigo tomarei ficção literária e ficção etnográfica como matérias de igual rendimento, sem equipará-las em suas supostas qualidades imanentes, na medida em que tal oposição nem sequer se faz pertinente para o propósito mais geral de estudar justamente seus efeitos. O presente texto tem como objeto de reflexão discursos de ódio entre humanos que se agredem por meio de analogias envolvendo certas propriedades associadas aos cachorros, a fim de tornar bestializadas as pessoas-alvo da comparação.

Na África do Sul contemporânea, pessoas são comparadas a cães para se afirmar ora que são animalizadas como cachorros, ora para dizer que elas são menos humanas que esses bichos. A eficácia das qualidades selecionadas para a agressão parece-nos ser garantida por um não dito, ou seja, por uma enunciação que alude de forma tangencial a um conjunto de predicados ausente dentre os humanos considerados por isso “menos que gente”, as quais são, concomitantemente, qualidades supostas como da “natureza humana” percebidas nos animais e que os tornariam passíveis de afeto e respeito.¹ O objetivo aqui é atentar para o efeito epistemológico que tal entendimento das trocas de insultos por meio dos animais pode ter sobre nossa compreensão do racismo na África do Sul e alhures, e sobre o papel da antropologia a esse respeito.

Os efeitos das acusações que lançam mão dos cães não derivam apenas da precisão de sentido das palavras empregadas nos discursos de ódio, mas especialmente de sua obliteração seletiva – da obliteração do que conecta. Por ora, é pertinente explicitar a perspectiva pragmática por mim adotada nesta análise, com ecos em produções distintas, acerca da eficácia de insultos que se apoiam em animais como *terceiro*.² A exemplo do que dizem autoras como Favret-Saada (1977) e Peirano (2006), palavras “fazem”, atuam, não pelo seu sentido “preciso”. “Não ditos” podem tanto quanto enunciados explícitos, afinal o fato de não os vermos/escutarmos não significa que não existam, que não tenham implicações.

Cães são os Outros

Refletir sobre a dupla valência dos cachorros nos discursos racistas, na sua triangulação com brancos e negros, tem algumas consequências. A primeira delas diz respeito à constatação de que nem cães nem pessoas seriam dotados de propriedades intrínsecas para além do contexto de sua relação, apropriação e transformação mútuas. A partir dessa premissa, procuro aproximar

¹ Nunca é excessivo insistir na ancoragem histórica, diversas e muitas vezes em violenta disputa acerca do que constitui a “natureza humana” (cf. Sahlins, 2008). No sul da África, uma proeminente forma de registro literário em inglês é o relato que mescla de maneira nostálgica, ora entusiasta, ora crítica, a memória colonial e o testemunho pessoal. Neles, as vicissitudes narradas são protagonizadas por cães dotados de qualidades como generosidade, argúcia e lealdade (Ferreira, 2002; Fitzpatrick, 2010).

² A noção de *terceiro* encontra inspiração nos escritos de Charles Peirce (1992), para quem o entendimento resulta de uma relação entre distintas consciências a propósito de um objeto.

analiticamente o frequente recurso aos cães como mediadores e a produção de Si e do Outro como incomensuráveis, inegociáveis, incomunicáveis. Recorro às considerações de Archie Mafeje, para quem o conceito amplamente aceito de alteridade indica o quanto a antropologia, ao estabilizar seu modo de conhecimento sobre essa divisão entre Eu e Outro, a partir de inspirações epistemológicas coloniais, acaba por se restringir à tarefa de taxonomização de um real tornado unívoco, *conditio sine qua non* para a existência da disciplina em moldes perscrutadores (Borges et al., 2015). Seguindo esse autor, a constatação de um real estabilizado, dotado de propriedades intrínsecas, imutáveis e incontestes, não só não deveria ser nosso objetivo, como deveria ensejar um ímpeto contestador, próprio do que ele chama de ontologia combativa.

As considerações de Mafeje (2001) a tal respeito, somadas à experiência de campo, me levam a afirmar que o expediente aparentemente alheio e distante de aludir aos cães para apreciar os humanos aproxima-se bem mais do que possamos imaginar daquilo que fazem os antropólogos afeitos à noção de alteridade. Por essa razão, parece-nos profícuo entender como no pós-*apartheid* experiências de racismo e segregação seguem sendo vividas a partir da produção constante de um Outro como criatura bestial, muito amiúde equiparada aos cachorros. Por outro lado, ideais de uma vida isenta de racismo lançam mão dos cachorros para enunciar o quanto o horizonte utópico de tal convivialidade é violentamente solapado, não se tratando, portanto, de um fenômeno intransponível, porque inscrito na “natureza” dos corpos.³

Ideais de existência

Desde 2006, tenho passado em torno de dois meses, anualmente, na África do Sul. Meu lugar naquele país, no entanto, é menos definido por sua localização espacial e mais em termos de ações desenroladas ao longo do tempo. Nesses últimos anos estivemos (outros companheiros de investigação e eu) nos movendo em Kwazulu-Natal, acompanhando nossos anfitriões,

³ Haraway (2004, p. 331) desenvolveu a ideia de “companion animals”, a fim de demonstrar como as premissas do ideário humanista e humanitário deveriam ser desestabilizadas: “Dogs confront us with [...] many questions, ethical, ontological, political [...]”. Constatação de natureza semelhante encontramos em Le Guin (2014) acerca de seu processo criativo. Para a autora, ao contrário do que se pensa, a ficção científica não alude a tempos ou espaços futuros, mas a possibilidades e inspirações ignoradas, porém presentes, nos mundos em que existimos.

alguns já amigos íntimos, vinculados de forma direta ou indireta ao Landless People Movement (LPM). O LPM preponderantemente congrega em suas bases moradores de fazenda, isto é, ex-trabalhadores que residem em propriedade alheia, onde outrora trabalharam, e que lutam por ter seus direitos de residência nessas mesmas propriedades assegurados. Por essa razão, prefiro definir nossa investigação como um lugar-evento (Borges, 2004), ou seja, como um emaranhado de efeitos, de procedências e trajetórias diversas que não pode ser explicado por uma cadeia causal linear. Como se verá adiante, nessa intrincada composição entrelaçam-se humanos e também animais, em suas apreciações mútuas.

Tenho insistido no fato de que se nós estamos fazendo pesquisa, também nossos anfitriões estão constantemente investigando saídas para seus dilemas cotidianos relacionados à sua luta política de fundo – que é a restituição de terras que lhes foram usurpadas ou das quais ficaram alijados ao longo de mais de um século de deliberações legais do Estado sobre um volume restrito de território destinado a populações não brancas naquele país.⁴ Dito de outro modo, nós somos pesquisadores e as pessoas que nos recebem em suas vidas também o são (Borges, 2009). De alguma maneira, nossas inquietações surgem dessa oportunidade que nos é dada de pesquisar o processo de pesquisa alheio, de observar quais são os problemas que nossos anfitriões se colocam, as soluções que cogitam para essas questões, os caminhos que percorrem em busca da melhor saída para seus dilemas.

Em linhas gerais, para usar um termo palatável (ainda que eivado de dubiedades), podemos dizer que nossos anfitriões têm como problema central em suas vidas a terra, ou em suas terras, a vida. Para esse ponto faço convergir dois feixes de relações que me parecem esclarecedores da imbricação entre noções de terra e de vida ou, em uma palavra, *ideais de existência*.⁵ Acreditando que haja uma relação entre o que pode ser considerado desejável ou abominá-

⁴ Na África do Sul, a categoria “black” tem sido usada para abrigar pessoas que outrora seriam colocadas nos escaninhos estatais como *Bantu* (hoje, *Africans*), *Coloured* (falantes de *Afrikaans*) e *Asian* (hoje, *Indian*). O sentido contemporâneo, ao mesmo tempo em que alude, contrapõe-se à categoria racista que funcionava como guarda-chuva antes do fim do *apartheid: non-white*.

⁵ A partir do que propõe Povinelli (2012), prefiro *ideais de existência* à vida, para não cair na cilada do humanismo seletivo que impera no que a mesma autora chama de “late liberalism”, capaz de se infiltrar e prosperar nas entrelinhas mesmo em escritos que consideramos desafiadores da ordem epistêmica e política hegemônica.

vel e o tipo de vínculo e sentido que as pessoas dão simultaneamente às suas vidas e às suas terras, lançarei mão (i) do romance de J. M. Coetzee (2000), *Disgrace*, publicado em 1999,⁶ e de (ii) ficções etnográficas⁷ extraídas de meu trabalho de campo no país, que tocam em problemas vividos contemporaneamente por pessoas negras nos movimentos de luta por terra, contrários aos privilégios dos brancos.

A história sul-africana é amplamente conhecida através de uma narrativa modernista, linear, evolucionista em larga medida, que detalha as investidas de um conflitivo projeto colonial europeu que deitou raízes naquele território, gradualmente ali instalando um Estado autoritário, cujo princípio central de governo era o racismo. Essa narrativa, por um lado, espelha de modo nítido um longo processo de violência que, a fim de privilegiar os brancos, procurou capturar e imobilizar as populações não brancas daquele país. Ela incorre em dois efeitos perversos que, no entanto, não teria intencionalmente o objetivo de fomentar. Primeiramente, hegemônica – e, ainda assim caricatural, mas que ao fim e ao cabo é a que chega aos nossos ouvidos –, deposita pouca ou nenhuma ênfase na agência, na resiliência, na revolta dos sujeitos não brancos nesse processo de escalada do autoritarismo racista. Em outras palavras, essa narrativa, que se pretende denunciadora, acaba muitas vezes por obliterar as ações de resistências e as negociações violentas em que tomaram parte os não brancos, ao longo dos últimos séculos na atual África do Sul.

Outro aspecto importante quando compramos a narrativa hegemônica por seu valor de face é a suposição de que os sujeitos históricos são os mesmos, independentemente de quem conta a história. Não damos muita importância ao fato de que nós mesmas, quando nos voltamos ao passado, tornamos redivivas disputas transcorridas, imputando-lhes motivações que nascem de

⁶ A escolha desse romance é proposital. Seu autor foi laureado com o prêmio Nobel de literatura, e essa obra específica foi transformada em um filme hollywoodiano de ampla circulação. A despeito das controvérsias a respeito da literatura de Coetzee na África do Sul, onde o autor é alvo de críticas políticas que identificam racismo em seus escritos, é inegável que sua obra tem uma audiência ampla que, não raro, apenas conhece algo daquele país graças à sua pena.

⁷ A noção de ficção etnográfica por mim defendida tem o propósito político e teórico de rechaçar o estatuto da demonstração heurística e das formas de invalidação dos argumentos etnográficos que se ancoram nos princípios de irrefutabilidade da ciência moderna, colonial. O intuito é demonstrar o caráter profícuo da pesquisa minuciosa por ensejar associações analíticas capazes de criar entendimentos ficcionais, isto é, antagônicos a qualquer retorno ou redutibilidade ao “real do mundo”. Para uma contribuição que caminha na mesma direção, ver Nyamnjoh (2015).

nossas perspectivas atuais.⁸ Neste último aspecto me deterei brevemente, a fim de (i) entender como, em *Disgrace* e na vida cotidiana das pessoas negras que conhecemos em Kwazulu-Natal, a terra é um objeto de controvérsia e (ii) refletir sobre a triangulação com os cachorros como forma de ir além da reiteração do racismo, da afirmação da irredutibilidade e da incomunicabilidade em que essas mesmas controvérsias se ancoram.

Sem terra, sem cães

Uma das personagens centrais de *Disgrace* é a jovem Lucy, cujo pai de 53 anos fora professor de comunicação em uma universidade sul-africana. No romance, essa jovem branca⁹ busca refúgio no campo, em uma pequena fazenda. Lésbica, vê-se sozinha com os trabalhadores negros da fazenda quando sua companheira se vai. No romance, esse cenário vem à tona quando o pai, David Lurie, viaja ao campo em busca da filha, depois de ter sido afastado de seu posto acadêmico por uma acusação de assédio sexual. Tragicamente, à chegada do pai se segue um assalto à propriedade, com o estupro de Lucy por jovens negros, sendo um deles ao menos “parente” de Petrus, ajudante de Lucy, que a respeito deles diz: “my family, my people” (Coetzee, 2000, p. 201). No ataque, com exceção da *bulldog* chamada Katy, todos os cães são assassinados: “Dobermanns, German Shepherds, ridgebacks, bull terriers, Rottweilers. ‘Watchdogs, all of them’” (Coetzee, 2000, p. 61) – nenhum *kaffir dog* entre eles.¹⁰ No romance de Coetzee, a violência do estupro e a posterior constatação da gravidez de Lucy, assim como sua decisão de dar à luz, compõem um cenário aterrador que emblema o sofrimento de pessoas tanto capturadas pela intolerância, como incansavelmente em busca de saídas desse labirinto (Nashef, 2009).

⁸ Em um texto já bastante criticado e hoje expandido pelo próprio autor, Mbembe (2002, p. 263) lançava luz sobre o problema das narrativas voltadas a “hipostasiar” a África, especialmente no que concerne à escravidão, colonialismo e *apartheid*: “By resorting to expedients and failing to address these central questions about life – its forms, its possibilities, and what denies it – African criticism, dominated by political economy and by the nativist impulse, has from the outset inscribed the quest for political identity within a purely instrumental and short-term temporality.”

⁹ Dando vazão artística às ambiguidades próprias da “Nova África do Sul” (Coetzee, 2000, p. 23), no romance praticamente não há menção à “raça”. Apenas na página 171, Petrus é definido como “an African”.

¹⁰ “Kaffir” é um termo derogatório usado na África do Sul para se insultar africanos negros (*black*, como esclarecido acima).

Essa reviravolta no argumento do romance pode evocar diversas interpretações. Dentre elas, menciono apenas duas, plausíveis. Pode ser apontada uma reação especular à voracidade sexual do pai em relação à sua aluna Melanie Isaacs, Melanie–Meláni, “the dark one” (Coetzee, 2000, p. 164). Outra leitura possível recordaria a legislação sul-africana moderna, que proibia o romance, a paixão, o intercuro sexual entre pessoas de raças diferentes, vendo no estupro da mulher branca uma alegoria do sofrimento experimentado por um sem-número de pessoas tolhidas em seus desejos, como propõe Moutinho (2004).¹¹

Neste ponto, esclareço que minha solidariedade irrestrita com Lucy não implica desprezo pelos outros personagens desse cenário de dores e conflitos. Para ser mais precisa, refiro-me aqui aos chamados “moradores de fazenda”, como talvez o fossem os personagens criminosos do romance, parentes de Petrus, definido assim pelo pai de Lucy: “She has a man who helps sometimes. Petrus. An African” (Coetzee, 2000, p. 171). Em minha pesquisa na região de Kwazulu-Natal, conheci diversas famílias que haviam sido trabalhadoras em fazendas de brancos, isto é, que viviam em terras alheias, vendendo sua força de trabalho geralmente em troca do teto precário que as abrigava. Ao contrário do que se passa no romance, na história sul-africana de padrões modernistas praticamente não há espaço para essas pessoas e suas moradas.

Quando se narra a vida da população negra sul-africana durante o *apartheid*, dois espaços de segregação são privilegiados: as *townships* urbanas e as *homelands* rurais. Havia, entretanto, pessoas, famílias inteiras, que não estavam nem em um lugar nem em outro: não eram proprietários de terra que haviam sido desalojados e colocados à força em cidades, e tampouco viviam em bantustões, em “homesteads” tradicionais sob a batuta de um chefe “tradicional” – não raro em conluio com as autoridades do *apartheid* que os indicavam para ocupar tais cargos, ora em desacordo, ora com o apoio das comunidades (Ntsebeza, 2005). Esses cativos que trabalhavam em fazendas de

¹¹ Na história sul-africana, 50 anos de legislação segregacionista explícita coroaram um projeto em que se buscava romper, por distintos e perversos meios, qualquer elo que os colonizadores pudessem haver tido com ancestrais não brancos, garantindo que a *Swart Gevaar* – a ameaça negra – estaria para sempre banida tanto do interior de seus corpos quanto do alcance de suas vistas. O pai discorda de Lucy, que chama os três homens que invadiram sua fazenda e seu corpo de estupradores. Segundo David, o que eles queriam era “mating”, acasalar, colocar uma semente “not the woman not in love but in hatred, mixed chaotically, meant to soil her, to mark her, like dog’s urine” (Coetzee, 2000, p. 199, grifo meu).

proprietários brancos, obliterados das narrativas mestras, eram outrora mais fáceis de apagar do cotidiano porque era simples livrar-se deles, como reitera Lucy, quando adverte seu pai:

As for Petrus, he is not some hired labourer whom I can sack because in my opinion he is mixed up with the wrong people. That's all gone, gone with the wind [...] Wait until you have heard Petrus's side of the story. (Coetzee, 2000, p. 133).

O fato de se encontrarem nessa fenda, nesse entrelugar pouco explicitado nas narrativas convencionais, ajuda a entender seu parco poder de barganha quando hoje, em tempos democráticos, o assunto é a reparação de violências que sofreram durante o *apartheid*.¹² Os moradores de fazenda que conhecemos, organizados em torno do LPM, querem ter uma terra que seja sua – embora jamais tenham sido proprietários, ou seja, jamais tenham tido a titularidade de nada. Sua demanda é considerada absurda aos olhos do observador mais liberal, tendo em vista que atualmente os moradores de fazenda não podem legalmente ser expulsos das casas e do pequeno entorno de terras que circunda suas moradias, localizadas no interior de fazendas de brancos – como alerta Lucy a David.

No entanto, uma coisa é a grande narrativa modernista e as leis que asseguram seu direito de ficar onde estão, e outra é o dia a dia de muitas dessas famílias que se veem constantemente violentadas e gradualmente despejadas de suas casas. A presença de famílias de moradores que já não mais trabalham

¹² Moutinho (2004), ao se dedicar ao romance *Disgrace*, atentando para os enunciados de David Lurie e sua filha, faz uma síntese analítica pertinente acerca do ponto de vista hegemônico sobre o processo de reforma da terra. No romance, Petrus é lembrado como “ajudante” de Lucy. Em outro momento, ela esclarece para seu pai: “In fact, since March, co-proprietor” (Coetzee, 2000, p. 62). A incongruência entre uma afirmação e outra pode ser entendida se considerarmos que, com a ajuda financeira do pai (Coetzee, 2000, p. 60), Lucy comprou a fazenda. Em suma, podemos cogitar que ele fosse um “morador de fazenda”, como os ativistas do LPM. No entanto, a licença poética do autor, em harmonia com o senso comum de seu personagem principal, permite que ele sugira a Lucy que “venda a fazenda para Petrus” (Coetzee, 2000, p. 159), como se o “ajudante” tivesse solvência para isso. Como o personagem justifica essa metamorfose vertiginosa de um ajudante em fazendeiro? “Petrus has borrowed a tractor [...] In a matter of hours he has ploughed the whole of his land. All very swift and businesslike; all very unlike Africa. In olden times, that is to say ten years ago, it would have taken him days with a hand-plough and oxen” (Coetzee, 2000, p. 151, grifo meu). Sobre os desafios intrínsecos aos programas de redistribuição de terra e compensação de dívidas históricas em um contexto desenvolvimentista e racista, ver, dentre outros, Ntsebeza e Hall (2006).

para os fazendeiros é considerada especialmente indesejável porque, segundo os últimos, ter moradores negros em suas terras desvaloriza o preço de suas propriedades no mercado. Velhos proprietários ou seus sucessores tentam se livrar a todo custo desses moradores quando desejam vender suas terras. Se não logram fazê-lo, muito frequentemente os novos proprietários, sem vínculos de qualquer ordem com essas pessoas, acabam por expulsá-las definitivamente de suas terras. Em um ou outro caso, as táticas empregadas para que as famílias saiam das terras “espontaneamente” são bastante semelhantes: proíbe-se que as pessoas circulem pelo interior da fazenda, o que impede as crianças de usarem atalhos até a escola¹³ ou os adultos de se deslocarem mais rapidamente à cidade; proíbem-se visitas de seus parentes; proíbe-se que entrem seus mortos; que visitem os túmulos de seus ancestrais; que colham água; que criem gado; que tenham cães.

A crueldade é pungente, inadmissível e nos deixa com a sensação de estarmos diante de uma suposta humanidade em comum, que se desrespeita, que se agride em termos misóginos, racistas. Para evitar a dolorosa paralisia que nos assalta quando estamos diante de casos de violência tão inaceitáveis, volto meu olhar para a incompatibilidade e o conflito que emergem entre fazendeiros (em sua absoluta maioria, brancos) e os moradores negros que vivem no interior de suas fazendas, tomando os animais como um terceiro (Peirce, 1992). Os animais nos revelam como regimes de construção de Si na África do Sul contemporânea ainda passam, muitas vezes, pelo deslocamento do Outro para um espaço não civilizado. Esse Outro pode ser tanto humano quanto animal. Humanos ou animais podem ser maltratados por serem meras bestas, assim como podem igualmente ser respeitados por serem, em suma, gente, isto é, merecedores de respeito e compaixão. A questão aqui é discutir algumas controvérsias acerca da definição de quais humanos e quais animais são ou não considerados gente.¹⁴

¹³ Ao etnografar a luta dos moradores de fazenda pelo direito ao funeral, dediquei-me a analisar um conflito jurídico entre um fazendeiro branco que sequestrara uma família no interior de sua fazenda, chegando a denunciar e levar a juízo três meninas (de 13, 9 e 6 anos de idade), ao fim condenadas, por terem caminhado de suas casas, pelo interior da fazenda, com o objetivo de chegar à escola onde estudavam (Borges, 2008).

¹⁴ No romance de Coetzee, após o massacre dos cães de Lucy, David se envolve com Bev Shaw, amiga de Lucy que tem uma clínica veterinária. Nela, a principal função de David passa a ser proporcionar um fim indolor, sem crueldade, a animais desenganados.

Cães africanos

O confisco e o encarceramento dos animais são denunciados pelos moradores de fazenda como parte das estratégias usadas pelos fazendeiros brancos para garantir a ironicamente chamada *constructive eviction*, ou seja, a saída “espontânea” dos moradores negros de suas terras, dado que sua sobrevivência se torna inviável: sem mobilidade, sem água, sem roça, sem animais.¹⁵ Anteriormente, por se tratar de cabras e vacas, encontrei conforto na literatura para relacionar a indignação dos moradores negros violentados ao fato de tais animais serem fundamentais em suas vidas, um elo entre seu cotidiano mundano e instâncias transcendentais, por assim dizer, presentes não somente na sua nutrição, mas na comunicação ritual com seus ancestrais.¹⁶

Por outro lado, para os que conhecem a obra de Coetzee, a relação entre humanos e não humanos não é uma novidade. Ao menos em dois de seus livros (*A vida dos animais* e *Elisabeth Costello*), essa é a viga mestra de seu argumento. Trago à baila uma vinheta de campo, a fim de aproximar a análise proposta da ficção literária à da ficção etnográfica, a propósito dos animais como terceiro na produção e transformação do preconceito e do racismo.¹⁷ Embora vacas e cabras sejam onipresentes nas ações e discursos das pessoas com quem fazemos pesquisa na região de Kwazulu-Natal, cães se mostraram uma via privilegiada para entender as questões aqui postas. Lá, como no romance *Disgrace*, por vezes são os cães os animais violentados.

Um de nossos melhores amigos e o anfitrião mais solícito na África do Sul se chama Mangaliso Khubeka. Ao longo de seus mais de 60 anos, Mangaliso se dedicou a inúmeros afazeres: jogador de futebol, trabalhador fabril, motorista de

¹⁵ Toquei tangencialmente nesse assunto ao falar de um conflito entre um morador e o proprietário da fazenda, que tinha como tema o “impounding” de alguns animais do morador (cabras e vacas), confiscados pelo fazendeiro porque os bichos pastavam fora da área delimitada para a família de moradores (Borges, 2010).

¹⁶ Kuper (1982) é uma referência clássica, contestada por autores como White (2010) e Guy (2014). No entanto, enquanto o primeiro toma o argumento de Kuper por seu valor de face e atribui sua ineficácia para o entendimento de fenômenos contemporâneos, dadas as mudanças trazidas pelo capitalismo à cultura tradicional, o último recorre a evidências documentais do período colonial para demonstrar a violenta regulação estatal do papel do gado na organização social, ou seja, na produção da cultura. Guy frisa o quanto a contenção e a taxação do rebanho responderam pelo confinamento territorial e pela subordinação de todos, mas especialmente das mulheres, a arranjos de casamento insatisfatórios, sem ancoragem na cosmologia ou na tradição.

¹⁷ Pensemos com Haraway (2004), por exemplo, nas confrontações proporcionadas por animais, que temos em clássicos como *The island of Doctor Moreau* de Wells, ou em *Animal farm* de Orwell.

van, etc. Nos últimos tempos se tornara a maior liderança do LPM. Por razões diversas, Mangaliso foi gradualmente afastado dessa organização (Rosa, 2011). Concomitantemente ao seu alijamento institucional, Mangaliso conseguiu receber do Estado sul-africano uma fazenda, em resposta a um pleito por reparação (redistribuição) que apresentara junto com alguns de seus familiares, há aproximadamente uma década. Apesar de afastado do movimento, Mangaliso não deixou de lutar pelos direitos dos moradores de fazenda. Em uma de nossas visitas a ele, em janeiro de 2011, já em sua própria fazenda, entre os muitos assuntos que vieram à tona, falamos de seu cachorro, chamado Satan (Satã).¹⁸ Como sintetiza Suzman (1994, p. 225), a nomeação zulu permite às pessoas “to communicate their feelings indirectly, without overt confrontation and possible conflict”. Segundo esta autora, comentários sociais dirigidos à comunidade – e aqui podemos pensar também nos fazendeiros brancos da região – podem assumir a forma de nomes com conotação negativa, como Satã (Suzman, 1994, p. 267). Assim, reconhecendo a importância dos nomes, era inevitável dar-se conta de como lidavam com seus demônios de forma muito peculiar, lembrando que enquanto alguns como eles o trazem para perto de si – o caso dos mineiros na Bolívia com El Tío (Taussig, 1980) –, outros o rejeitam.¹⁹

Em oportunidades anteriores, quando nos aproximávamos da fazenda, Satã costumava ir até o portão principal, em silêncio, um pouco distante, sem demonstrar alarde, como que dizendo: “Estou vendo vocês, vocês estão me vendo?” Naquele dia, porém, enquanto falávamos sobre Satã, ele nos olhava, preso a uma corda. Sabendo da candura de Satã, perguntei a Mangaliso a razão para estar atado. Mangaliso dizia que, apesar de agora ter finalmente sua terra, não podia deixar o cão solto, pois os fazendeiros vizinhos (brancos, e em sua maioria em conflito aberto contra os moradores negros que viviam no interior de suas propriedades ou contra vizinhos fazendeiros negros que, como o próprio Mangaliso, muito recentemente receberam do Estado terras em restituição aos seus pleitos),

¹⁸ Notemos que o nome não somente é algo introduzido pelo colonizador, como comunica ao falante exclusivo de inglês algo que não seria entendido se pronunciado em zulu (Velden, 2013).

¹⁹ “[...] o diabo, chamado por eles de ‘cão’, é considerado ‘chefe’ de todos os cachorros que vivem entre os homens”, nos diz Velden (2009, p. 131), acerca dos Karitiana. No entanto, como frisa o mesmo autor, as ressalvas em relação ao caráter dos cachorros não os levam a se afastar desses animais: “Os Karitiana projetam sobre os cães características que são, em princípio, não sociais e, em tese, problemáticas para a convivência entre humanos e animais [...] mesmo assim, os cachorros estão lá, em bom número, na aldeia, perfeitamente familiarizados pelos Karitiana e adaptados à vida em ‘sociedade’” (Velden, 2009, p. 136-137).

persistiam em sua prática de envenenar ou assassinar os cachorros dos negros. Mangaliso nos disse: “Eles nos odeiam tanto quanto odeiam nossos cachorros.”

Azevedo (2013) apresenta em sua tese de doutorado o diálogo que teve com um desses fazendeiros brancos, vizinho de Mangaliso, quando da morte de um dos cães na casa de Mangaliso. O homem veio até a casa e ironicamente perguntou se a família faria um “funeral ritual”. A intervenção sarcástica do fazendeiro branco adiciona ao termo “funeral” a qualidade de “ritual”, produzindo um discurso relativista por um lado (porque reconhece a cultura alheia) e bestializante por outro (afinal, cães e seus donos compartilham rituais). De acordo com a autora, na ocasião, a apreciação geral foi semelhante à que tivemos quando falávamos de Satã: o fazendeiro produzira com aquelas palavras seu afastamento tanto da família de Mangaliso quanto de seus cachorros. Ou seja, os lançava no polo das bestas “tradicionais”.²⁰

Satã é o que a literatura especializada chama de um *Canis africanis*. Por serem africanos, nativos, cachorros desse tipo nunca foram considerados propriamente “puros” para serem classificados como uma raça. Entendidos como “just a dog”, desprezados como párias, tornaram-se conhecidos pela alcunha derogatória “kaffir dog”. No entanto, como demonstram as diversas controvérsias bibliográficas sobre o assunto, mais que qualquer outro, “Africanis is the true dog of Africa”. No contexto mais recente de “African Renaissance and heritage creation”, como o nomeiam alguns autores, “in a diametrically opposite marketing strategy, the Africanis dog is promoted as completely free of European breed’s influence [...] as autochthonous and ‘authentic’.” (Swart, 2003, p. 193 et passim). É um cachorro que pode ser ágil, mas que normalmente encontra-se languidamente contemplando seu arredor. Que pode acompanhar seu dono na caça ou no pastoreio, advertindo-o da presença de animais predadores ou ameaçadores como um porco-espinho, mas que raramente ataca humanos. Em suma, não é um *watch dog* como os da personagem Lucy. Considerados “worthless”, são misturados com os preferidos *greyhound* (Swart, 2003, p. 198) para fins mais produtivos. A esses cães *africanis*, os brancos atribuiriam as mesmas propriedades que aos seus donos negros: “‘vicious’, ‘wretched’ and ‘uncivilized’ [...] animals of lowly status, undisciplined,

²⁰ Segata (2012) sustenta que o trato com os animais de estimação é facilitado por técnicas e discursos que os afastem de seu “estado natural”, ou seja, que os “civilizem”.

uncontrollable and prone to disease” (Tropp, 2002, p. 455-456). Os predados desses cães, sua endogeneidade, seu conhecimento tácito do território, sua mobilidade, seu desrespeito às fronteiras das propriedades privadas, sua recusa em obedecer a um único propósito na vida, passaram a ser alvo de cerceamento e segregação, como o eram seus donos. Desde o século XIX, há registros de matança em massa dos cães de caça dos africanos, levadas a cabo por oficiais do Estado, a serviço de projetos de conservação de florestas estatais, ou seja, de criação de reservas, planejadas para salvaguardar a propriedade e limitar a mobilidade dos africanos, garantindo assim o “capitalist agriculture’s success”. Cachorros africanos e seus donos, entendidos como “poachers, trespassers, predators and vermin”, eram alvo de um “broader onslaught on their lives and livelihoods” (Tropp, 2002, p. 466), que ironicamente se disfarçava por trás de ideários conservacionistas, lançando mão de veneno no extermínio.

Como mencionado em um conhecido livro de Steinberg, *Midlands*, os fazendeiros brancos na região de Kwazulu-Natal, ao longo de um século, também caçaram esses cães, tentando bani-los e expulsando os moradores de fazenda que os tivessem em suas casas (Steinberg, 2002, p. 225). Não por coincidência, escolho mencionar essa obra. Em seu romance, Steinberg narra o assassinato do filho de um fazendeiro branco na mesma região onde fazemos pesquisa, ocorrido em 1999. O autor, após entrevista com as partes envolvidas e investigação em arquivos, constrói um argumento que tem mais uma vez os animais no centro da cena. O fazendeiro branco, alegando dificuldades financeiras, proíbe os moradores de sua fazenda de terem suas cabeças de gado, pois necessita ocupar toda a área com sua própria produção. As novas regras são humilhantes demais para os moradores, especialmente para os homens jovens, desempregados, que perdiam, após a decisão do dono da fazenda, sua única chance de conseguir pagar o dote de um casamento.²¹ Essa obra, baseada em pesquisa documental, demonstra como perduram, na atualidade, investidas contra os cães impetradas durante todo o período colonial – como os massacres descritos por Tropp (2002) –, a fim de garantir a constituição de territórios intransponíveis (fazendas privadas, *game reserves*, etc.), isto é, livres do trânsito de sujeitos que não sejam

²¹ Dote conhecido como *Ulobola* que, como vimos acima, trata-se de uma tradição fortemente informada por políticas coloniais de imobilização dos classificados como não brancos (especialmente os chamados *Bantu*) e taxação sobre suas casas e rebanhos.

os proprietários legais dessas terras.²² Segundo Mangaliso, e também a partir dos dados coletados por Steinberg, taxar e confiscar o gado ou caçar e matar os cães foi e continua sendo uma forma de assassinar lentamente os negros, sem dúvida distinta daquela adotada por quem invade uma propriedade para torturar e assassinar seus donos (como o vimos ficcionalizado em *Disgrace*), mas igualmente dolorosa e reveladora das violentas modalidades de intolerância.

Hate speeches

A história da domesticação dos cães na África do Sul, assim como a atribuição de qualidades por assim dizer “culturais” a eles, pode ser relacionada à emergência de uma noção de propriedade privada da terra sustentada pela compulsória segregação espacial da população não branca daquele país. Embora seja um *topos* bastante comum na literatura e nos depoimentos orais, não posso negar que eu mesma vi, em diversas ocasiões, fazendeiros levando seus cães nas cabines de suas caminhonetas enquanto os trabalhadores negros eram transportados na parte traseira, ao relento e sem segurança. Pessoalmente, escutei de pessoas brancas que seus cães, por não estarem habituados ao convívio com negros, eram com esses violentos e latiam mais quando uma pessoa negra deles se aproximava. Ainda que muitas pessoas negras tenham cachorros em suas casas – na cidade ou no campo –, as que conheci dizem que o cachorro não deve adentrar o espaço doméstico, o interior da morada.

Essas observações que pessoas negras ou brancas fazem sobre seus cachorros não são declarações universais e perenes. Devem ser observadas e entendidas num contexto de enunciação cujo terceiro é a pessoa branca ou negra no ângulo oposto da triangulação. Voltando a *Disgrace*, o assassinato dos cachorros é visto como uma crueldade inominável pelo pai de Lucy. Sua indignação e consciência da vilania do massacre crescem ao longo do romance, quanto mais ele se envolve na tarefa de sacrificar animais desacreditados na clínica veterinária da amiga de Lucy (um “animal refuge”, cf. Coetzee,

²² Bevilaqua (2011) chama atenção para a investida contemporânea dos aparatos estatais sobre os cachorros, em especial das instituições que legislam sobre expressões de agressividade e as punem com base em critérios pensados para coagir humanos. A autora demonstra que tais controvérsias indicam o quanto os critérios de inteligibilidade com que nos constituímos como humanos e modernos seguem refratários à transformação.

2000, p. 72). A suposta diferença entre os dois modos de matar, no entanto, é contestada por uma mulher falante de *Xhosa* que leva sua cabra para a clínica. Dado o quadro sem esperanças, à dona da cabra é aconselhada uma injeção letal. Ofendida, a mulher deixa a clínica com a cabra em seu colo. Dessa feita, fica no ar o mesmo incômodo, só que às avessas: que tipo de pessoa mataria uma cabra com uma injeção letal e chamaria isso de “quite end” (Coetzee, 2000, p. 83)? Não saberiam que as cabras são animais nascidos para o sacrifício, canais privilegiados para se comunicar com as sombras, com os ancestrais? Aqui não estamos somente diante de uma oposição entre negros e brancos, mas diante de modos em competição de entender o que caracteriza não a humanidade (em um sentido humanista), mas o que compõe aquilo que chamo *ideais de existência*.²³ O pai de Lucy e a dona da cabra compartilham algo. Para ambos, aquele que é capaz de tamanha vilania com os animais não merece ser qualificado como humano. Por meio dos cães (e, eventualmente, de outros animais), as pessoas avaliam suas humanidades.

Além desse, haveria outro lugar discursivo onde homens e cães se aproximam: as palavras de ordem usadas em discursos políticos, especialmente aquelas entoadas nas *liberation songs*, atualmente classificadas como discursos de ódio (*hate speeches*) por seus detratores.

Ao menos desde 2010, tem ocupado o centro do debate midiático sul-africano a figura de Julius Malema (líder “jovem”, banido em 2012 do Congresso Nacional Africano (CNA), condenado por “discursos de ódio” e fundador de um novo partido, o Economic Freedom Fighters (EFF), pelo qual é membro do parlamento nacional desde 2014). Malema é notório pelas controvérsias que suscita. Sugeriu nacionalizar algumas empresas privadas, como as mineradoras. Ainda quando membro do CNA, afirmou desconfiar da denúncia de estupro contra o presidente Jacob Zuma, pois a mulher denunciante, Fezeka Kuzwayo, havia tomado café da manhã ao deixar o hotel no dia do crime, o que indicaria seu conforto com a situação. Podem-se mencionar ainda as mais recentes *performances* de Malema e outros parlamentares do EFF, que passaram a frequentar o parlamento vestindo macacão vermelho e capacete ou guarda-pós e lenços. Com seus

²³ Uma ilustração pungente desse conflito é composta por Krog, Mpolweni e Ratele (2009), em sua investigação sobre o desprezo dos membros do Tribunal de Verdade e Reconciliação para com o depoimento da Senhora Konile, que teve seu filho assassinado por forças clandestinas do aparato estatal no *apartheid* e testemunhou ter tomado conhecimento do crime por meio de um sonho, no qual uma cabra lhe aparecia de maneira pouco usual, indicando-lhe indubitavelmente a gravidade do ocorrido.

trajes, recordam o massacre dos mineiros de Marikana, a coloração socialista de seu partido e o trabalho doméstico das mulheres negras. Em suas *performances*, exigem de maneira jocosa que o presidente Zuma, agora seu inimigo, devolva os recursos públicos gastos em sua residência particular ao erário, sendo algumas vezes forçados pela segurança do parlamento a se retirar do recinto. Outra faceta notória de Malema é seu estilo de vida perdulário, criticado por alguns como signo evidente da corrupção que assola o atual governo sul-africano e louvado por outros como emblema das conquistas garantidas pelas políticas promotoras do *black economic empowerment*.²⁴ De tudo isso, o que o traz para este texto é o uso que faz em suas falas públicas de músicas cantadas nos tempos de luta contra o *apartheid*, entre as quais uma em especial – *Ayasab’ amagwala*.²⁵

Ayasab’ amagwala [os covardes estão amedrontados]
dubula dubula [atire atire]
ayeah
dubula dubula
ayasab ‘a magwala
awu yoh
aw dubul’ibhunu [atire no bôer]
awe mama ndiyekela [me deixe mãe]
awe mama iyeah [mãe]
awe mama iyo [mãe]
iii yoh
dubula dubula
Ziyareypa/rapa lezinja [esses cachorros estupram]
ay iyeah
ay iiiyo
Aw dubul’ibhunu
Dubula dubula
Ay iyeah

²⁴ A ambivalência de Malema e seu “consumo conspícuo” têm desafiado os esforços analíticos e os limites morais de diversos cientistas sociais sul-africanos. Dentre outros, ver Posel (2013).

²⁵ Cherry (2015, p. 236) considera o epíteto *hate speech* um sinal de “sanitisation of the language of struggle”: “The debate culminated in a court challenge by AfriForum representing Afrikaans farmers, to Julius Malema.” A *performance* de Malema foi considerada inconstitucional e, após longa controvérsia, ele saiu condenado.

Entoada com variações em protestos públicos, a canção acima é amplamente referida como aquela em que se diz “atire nos fazendeiros” (*dubul’ibhunu*).

Em diversas manifestações políticas das quais participei ao longo dos anos em que tenho ido à África do Sul, especialmente durante funerais que os moradores de fazenda conseguiam realizar a despeito da recusa por parte dos proprietários brancos das terras em que se encontravam as tumbas, escutei canções como essa, de autoria de Peter Mokaba. Porém, talvez por ter presenciado inúmeras atrocidades dos proprietários contra os moradores, nunca me surpreendi com passagens que explicitavam um desejo de “meter bala” nos fazendeiros (*-bula*, do inglês, *bullet*). O que sempre me chamou atenção foram versos, como o último desta música de protesto, que diz “ziyareypa lezinja”, literalmente, esses cachorros (*-inja*) estupram (*-reyya* ou *-rapa*, do inglês, *to rape*). Sempre que possível, ou seja, quando a repressão policial não os impede de entoar seus cantos dos tempos da luta contra o *apartheid*, as pessoas erguem seus punhos e abrem seus pulmões dizendo “amandla, awetu” (que o povo tenha o poder para resistir) e, em meio a pisadas ritmadas no solo (“toyitoyi”), diversos gritos de guerra como, por exemplo, “fazendeiros são cães” ou outras construções do gênero são entoadas. O termo em zulu “ibhunu”, na opinião das pessoas que conheço, falantes dessa língua, refere-se bem mais a fazendeiro do que a bôer ou *white*, como estabelecido na controvérsia atual em que se viu envolvido Malema.²⁶

Minha reflexão nasce de uma experiência etnográfica muito específica que de forma alguma se presta a generalizações; por isso, busco somente sugerir que os diferentes significados atribuídos ao termo – de um e outro lado da querela – nos ajudam a pensar na relação entre humanos e animais, como dobradiça que articula preconceito e convivialidade na África do Sul contemporânea, ensinando-nos sobre meandros pouco evidentes da persistente segregação. Creio que possamos observar essa junção ao menos por duas vias: pela do que é ressaltado e pela do que é obliterado. A ênfase dada à afirmação “vamos atirar nos bôeres” (entendidos como brancos que falam *Afrikaans* ou latifundiários donos de terras expropriadas das mãos

²⁶ Em *Disgrace*, David se surpreende ao encontrar a filha Lucy transformada em uma “solid country woman”, a “boervrou” (Coetzee, 2000, p. 60), isto é, uma mulher bôer.

negras durante o período colonial e do *apartheid*), acompanhada de uma interpretação incisiva acerca da intolerância explícita ali encerrada, diz muito a respeito de como ainda hoje naquele país são os negros os obrigados a se controlar e a se comportar segundo os preceitos – chamados de democráticos – que garantem a integridade dos brancos. Em outras palavras, ao manifestarem seu repúdio àquele verso, os brancos alertam a opinião pública sobre sua vulnerabilidade diante da violência que pode ser cometida contra eles por parte dos negros – como o vimos no romance *Disgrace* ou em *Midlands*. Já por meio do verso esquecido pelos debates midiáticos e desconhecido de quem não fala zulu (“esses cães estupram”), uma controvérsia de igual ou pior teor poderia ser fomentada, tendo em vista que o estupro é um tema candente, levantado pela opinião pública daquele país (Gqola, 2016), que caminha *in tandem* com as reflexões sobre as taxas de disseminação do vírus HIV e de enfermidades relacionadas à AIDS e à vulnerabilidade das mulheres.²⁷ O fato de tal verso não ser mencionado nos debates públicos deixa algumas perguntas no ar: por que não se alude a essa acusação contra os brancos, a que denuncia seu suposto protagonismo em estupros? Não é tal afirmação igualmente detratora e ameaçadora da aclamada harmonia alcançada na Nova África do Sul, após tantas décadas de esforços conjuntos? Se mantivessem o princípio interpretativo referencial que pauta sua análise e rechaço ao verso “dubul’ibhunu”, como manifestariam os brancos seu repúdio a uma acusação, tão alegórica quanto a ameaça de balas, de serem cães estupradores?

A exemplo do que se passa quando pessoas são equiparadas a cachorros e vice-versa, podemos constatar uma predileção pelo que será dito, enfatizado (atire nos bôeres) e o que será omitido, ocultado (esses cães estupram). David Lurie, personagem central de *Disgrace*, assim reflete sobre a incomensurabilidade entre as formas de segmentação do real de que nos fala Leach. O pai de Lucy “would not mind hearing Petrus’s story one day. But preferably not reduced to English [...] he is convinced that English in an unfit medium for the

²⁷ O pai de Lucy, quando investe sobre sua aluna Melanie, o faz a despeito de ela lhe dizer: “No, not now!” Segundo ele, “she does not resist. All she does is avert herself [...]”, o que o leva a concluir que não se tratou de um estupro: “Not rape, not quite that, but undesired nevertheless, undesired to the core” (Coetzee, 2000, p. 25). Por sua vez, a respeito dos três jovens negros e de sua filha, David não tem dúvida de que se tratou de um estupro.

truth of South Africa” (Coetzee, 2000, p. 117).²⁸ Em suma, a crítica à música feita por quem condena a incitação ao ódio contra os brancos não alcança esse verso pela ênfase seletiva que orienta a divulgação, especialmente a midiática, daquilo que interessa. Caso houvesse um entendimento generalizado da língua zulu, seria incontornável ressaltar o caráter metafórico ou parabólico da poesia. Como demonstra a literatura especializada, a equiparação de homens a cachorros, com conotação negativa, é recorrente em apreciações que os falantes de zulu têm sobre si mesmos em casos de incesto, como, por exemplo:

If a man (termed umthakathi [...] evil-doer) were to commit incest with his own sister or with a young wife of his father, his own people would rise up against him *in horror*. The father himself [...] would put “*the dog*” to death for having thus shamed them [...] the ancestral spirits themselves will inflict punishment. (Krige, 1988, p. 224, grifo meu).

Menos que comparar os bôeres a cães, a constatação (eles estupram) revela uma capacidade de trazê-los para perto de si, de torná-los vis e vulneráveis como qualquer pessoa, sem com isso abdicar da possibilidade de menosprezá-los e de aventar hipóteses para puni-los (atirar neles).²⁹ Em outras palavras, seria pouco razoável não assumir que Peter Mokaba seria uma espécie de bardo (Mafeje, 1967) e que seu ponto de vista sobre os brancos não se trataria de um relato naturalista do real, mas de uma expressão política amparada na licença poética, uma ficção etnográfica.

²⁸ O trabalho de investigação de Krog, Mpolweni e Ratele (2009) constata que o testemunho da Senhora Konile foi em grande medida desacreditado pela incongruência e pela falta de sentido de suas palavras, traduzidas ao inglês, televisionadas para todo o mundo e registradas nos arquivos do Tribunal de Verdade e Reconciliação. Somente ao recuperar as gravações e transcrições em *Xhosa*, os autores puderam se dar conta da plausibilidade do que declarava a mãe do rapaz assassinado pelo Estado.

²⁹ Se tomarmos o argumento de Stépanoff (2009) a propósito da metamorfose xamânica no maciço siberiano de Altai, podemos sugerir que a associação de cães a predados humanistas em nosso caso não implica sua transformação ontológica: cães não deixam de sê-lo, quando à sua identidade se sobrepõe uma humana. Os humanos tampouco deixam de sê-lo quando lhes são atribuídas qualidades animais vis (e.g., cães estupradores). Uma transformação distinta da sobreposição, que prefiro chamar de fusão por subtração, ocorre, no entanto, quando sobre suas vidas se dispõe com um desprezo análogo ao destinado de maneira seletiva a certos animais, em situações particulares (Singh; Dave, 2015). Verifica-se tal transformação por subtração em uma afirmação recorrente nas já mencionadas declarações prestadas majoritariamente por mulheres aos Tribunais de Verdade e Reconciliação: “Meu filho foi morto como um cachorro” (Cabanillas, 2013).

Desfazer a fazenda

A natureza poética das canções em língua zulu é um consenso entre estudiosos do tema (Erlmann, 1996; Gunner; Gwala, 1994; Sitas, 2004). Intrigada com o fato, perguntei a um amigo se minha interpretação estaria correta. Thabo Manyathi, ativista e ex-pesquisador da Association for Rural Advancement (AFRA), organização não governamental dedicada a apoiar pessoas em luta pela reforma da terra, especialmente moradores de fazenda, sem titubear, me respondeu:

Antonádia,

No. He did not mean *really* shooting the boer, that's not the real meaning of the song. The song refers to the system of apartheid and oppression and indeed the white farmers were the backbone of that system and they came *to represent* that system. The farm was and is still the reservoir of racism and apartheid. But I think Malema is just mocking them to serve himself. (grifo meu).

Não me deterei sobre a última afirmação de Thabo acerca dos interesses mais recônditos de Julius Malema, um homem com grandes e evidentes aspirações políticas. Aproveito apenas para recuperar o uso e o sentido atribuído à terra na África do Sul e sua relação com um regime segregacionista que segue apartando homens e mulheres e seus cães entre os que, sim, produzem e os que supostamente não o fazem, sendo os primeiros brancos e os segundos, negros. Penso que convidar Thabo para nossa elucubração ajude a esclarecer muitas das inquietações aqui suscitadas, especialmente as que dizem respeito à persistência do racismo na África do Sul contemporânea.

Diante das nem sempre bem-sucedidas tentativas de restituição de terras na África do Sul nos últimos anos, foi sendo construído um consenso acerca da incapacidade produtiva das famílias negras que receberam terras em reparação a perdas sofridas durante o *apartheid* e dos riscos que essas transferências de terras acarretariam. As implicações desse raciocínio liberal podem ser vistas no parlamento sul-africano, onde novas leis (*acts*) de emendas à reforma da terra são constantemente postas em discussão. Novos projetos, voltados para a produção agrícola, distanciam-se de debates preocupados em garantir à população negra soberania sobre a terra que lhes foi usurpada e que reivindicam de volta.

O pensamento governamental na Nova África do Sul não conseguiu desafiar a lógica desenvolvimentista, adepta da ideia de que a terra pertence às

peessoas, e não o contrário, e, ademais, que a terra (assim como os animais e as pessoas) tem como fim último a produção (Mafeje, 1991). Em tom de júbilo, as associações de fazendeiros (de *ababhunu*, conforme Thabo) constataam que o governo do Congresso Nacional Africano, quando age razoavelmente, está ao seu lado, senão, atua contra o desenvolvimento. Ao contrário do que sucede atualmente naquele país, no texto ficcional de Coetzee uma saída alternativa se desenrolava a partir da percepção crescente de Lucy acerca de seus privilégios. Se, no início do romance, temos elementos para entender que ela comprou sua fazenda, que Petrus trabalhava para ela como “the dog-man” (Coetzee, 2000, p. 64), quando seu pai retorna para visitá-la, depois do ataque que ambos sofreram, David observa a casa construída por Petrus.³⁰ A mesma incompreensão diante da decisão da filha de levar adiante a gravidez e de aceitar a oferta de Petrus para adotar a ela e ao bebê o assalta por completo quando ela cogita “sign the land over to him. I will become a tenant on his land” (Coetzee, 2000, p. 204).

Perplexidade semelhante à de David diante da proposta de Lucy constitui o pano de fundo que sustenta a afirmação feita por Thabo. Segundo ele, seu combate e o dos moradores de fazenda seguem sendo contra o que *representa* o *ibhunu/boer/white farmer*. Lutam para pôr fim à violência física e à discriminação ideológica acerca de sua incapacidade atávica e da de seus animais (cães, cabras, etc.) para a terra, sob seus pés e em suas mãos. Lutam para que os fins e sentidos dados à terra pelos negros não sejam mais obliterados e atacados como ilegítimos ou anacrônicos.

O preconceito e o menosprezo de certos brancos por um negro inespecífico, tomado como incapaz – seja por sua bestialidade ou por sua irracionalidade/improdutividade –, ainda imperam nas entrelinhas dos debates públicos naquele país. Esse juízo subjaz, mesmo que de modo tangencial, ao sentimento de vulnerabilidade que assola muitas pessoas brancas (não necessariamente *ababhunu*, no sentido dado por Thabo) incapazes de reconhecer a relação assimétrica, de violentas raízes coloniais, a amparar o racismo explícito e a ética liberal dos que seguem identificando a terra essencialmente como um meio de produção. Ao apostar no desenvolvimento econômico de matriz modernista e sua noção específica de existir para o mercado, essa perspectiva que se crê

³⁰ “Petrus house has become a reality. Grey and featureless, it stands on an eminence east of the old farm-house” (Coetzee, 2000, p. 197).

democrática e pluralista continua a excluir e a apartar de seu campo de relações homens e mulheres negras, moradores de fazendas, trabalhadores rurais e, não nos esqueçamos, seu *Canis africanis* – uns e outros necessariamente entendidos como objetos no liberalismo tardio (Povinelli, 2012).

Considerações finais

Para encerrar, retomo a analogia entre essa forma de segregar os razoáveis dos imprestáveis, os merecedores de afeto dos desprezíveis, para pensar nos desafios que ainda assaltam muito da antropologia, na medida em que formas *hegemônicas* de produção de conhecimento nessa disciplina ancoram-se no estabelecimento de divisões e hierarquias e atentam para as propriedades ressaltadas de unidades discretas e separadas, não raro obliterando os interstícios de que nos falara Leach. Em que medida a alteridade como pedra angular de nossa epistemologia não se assenta sobre um conceito excludente de humanidade, todavia amparado em um ideário racista de modernidade?

O experimento reflexivo que proponho neste texto voltou-se para essa difícil questão, para a problematização da separação entre Eu e Outro. Em minha experiência de campo na África do Sul ou nas páginas de literatura aqui mencionadas, vemos que, ao aludir aos cães para apreciar os humanos, as pessoas demonstram um fazer etnográfico distinto daquele que normalmente se propõe. Se, em uma primeira mirada, revelam intolerância e racismo, demonstram igualmente um modo de conhecer e de enunciar tal conhecimento que se ampara não na autoridade exclusiva de quem conhece, classifica e demarca a diferença. A triangulação que se produz entre pessoas e animais desestabiliza a onisciência humanista na qual irrefletidamente nos fiamos. Embora antropólogos possam considerar seu modo de conhecer mais simétrico, a desatenção ao que está no intervalo entre Eu e Outro (no interstício) não deixa de se sustentar na pressuposição de superioridade e, não raro, na isenção de sua/nossa perspectiva analítica. Protegidos pelo escudo de uma possível ciência, julgamos que racistas são os outros, perdendo assim a oportunidade de refletir sobre a violência intrínseca à atuação dos que detêm o monopólio da análise, da classificação, em uma palavra, da segregação. Em suma, creio que tal mal-estar deveria servir para que antropólogos pudessem se transformar, não mais se arvorando privilégios pelo fato de serem semelhantes em sua produção de (menosprezo pela) diferença.

Referências

AZEVEDO, A. *Mulheres de Zuluness: casa e casamento entre a família Khubeka falante de isiZulu na África do Sul*. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

BEVILAQUA, C. B. Normas jurídicas e agências não humanas: o caso dos cães perigosos. *Avá, Tucumán*, n. 19, p. 199-225, 2011.

BORGES, A. *Tempo de Brasília: etnografando lugares-eventos da política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

BORGES, A. À Corte: notas etnográficas sobre conflitos fundiários na África do Sul. In: KANT DE LIMA, R. et al. (Org.). *Reflexões sobre Segurança Pública e Justiça Criminal numa perspectiva comparada*. Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, 2008. p. 192-199.

BORGES, A. Explorando a noção de etnografia popular: comparações e transformações a partir dos casos das cidades-satélites brasileiras e das townships sul-africanas. *Cuadernos de Antropología Social*, Buenos Aires, n. 29, p. 23-42, 2009.

BORGES, A. Uma propriedade, diversas propriedades: etnografia, comparação e a distribuição de benefícios públicos no Brasil e na África do Sul. In: NEIBURG, F. et al. (Org.). *Brasil em perspectiva*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2010. p. 10-30.

BORGES, A. et al. Pós-anthropologia: as críticas de Archie Mafeje ao conceito de alteridade e sua proposta de uma ontologia combativa. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 30, n. 2, p. 347-369, 2015.

CABANILLAS, N. Incorporando la nación: mujeres africanas ante la comisión de verdad y reconciliación sudafricana. *Nómadas*, Bogotá, n. 38, p. 99-113, 2013.

CHERRY, J. Emzabalazweni. Singing the language of struggle, past and present. In: DEDAIC, M. N. (Ed.). *Singing, speaking and writing politics: South African political discourses*. Amsterdam: John Benjamins, 2015. p. 221-245.

- COETZEE, J. M. *Disgrace*. London: Vintage Books, 2000.
- ERLMANN, V. *Nightsong*: performance, power, and practice in South Africa. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- FAVRET-SAADA, J. *Les mots, la mort, les sorts*: la sorcellerie dans le Bocage. Paris: Gallimard, 1977.
- FERREIRA, A. *Zulu dog*. New York: Straus and Giroux, 2002.
- FITZPATRICK, P. *Jock of the Bushveld*. Cape Town: Alinea, 2010.
- GQOLA, P. D. *Rape*: a South African nightmare. Johannesburg: Jacana, 2016.
- GUNNER, E.; GWALA, M. (Ed.). *Musho!*: Zulu popular praises. Johannesburg: Wits University Press, 1994. (African Historical Sources Series).
- GUY, J. Colonial transformations and the home. In: HEALY-CLANCY, M.; HICKEL, J. *Ekhaya*: the politics of home in KwaZulu-Natal. Durban: UKZN Press, 2014. p. 23-47.
- HARAWAY, D. *The Haraway reader*. London: Routledge, 2004.
- KRIGE, E. J. *The social system of the Zulus*. Pietermaritzburg: Shuter & Shooter, 1988.
- KROG, A.; MPOLWENI, N.; RATELE, K. *There was this goat*: investigation the Truth Commission Testimony of Notrose Nobomvu Konile. Durban: University of Kwazulu-Natal Press, 2009.
- KUPER, A. *Wives for cattle*: bridewealth and marriage in Southern Africa. London: Routledge & Kegan Paul, 1982.
- LAW, J. *After method*: mess in social science research. New York: Routledge, 2004.
- LEACH, E. Animal categories and verbal obscenities. In: HUGH-JONES, S.; LAIDLAW, J. (Ed.). *The essential Edmund Leach*: vol I. New Haven: Yale University Press, 2000. p. 324-343.

LE GUIN, U. K. *Keynote*. 8 maio 2014. Palestra proferida. Disponível em: <<https://vimeo.com/97364872>>. Acesso em: 28 maio 2016.

MAFEJE, A. The role of the bard in a contemporary African community. *Journal of African Languages*, v. 6, parte 3, p. 193-223, 1967.

MAFEJE, A. *The theory and ethnography of African social formations: the case of the interlacustrine kingdoms*. Dakar: Codesria, 1991.

MAFEJE, A. *Anthropology in post-independence Africa: end an era or the problem self-redefinition*. Nairobi: Heinrich Boll Foundation, 2001.

MBEMBE, A. African modes of self-writing. *Public Culture*, Durham, v. 14, n. 1, p. 239-273, Winter 2002.

MOUTINHO, L. “Raça”, sexualidade e gênero na construção da identidade nacional: uma comparação entre Brasil e África do Sul. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 23, p. 55-88, jul./dez. 2004.

NASHEF, H. A. M. *The politics of humiliation in the novels of JM Coetzee*. London: Routledge, 2009.

NTSEBEZA, L. *Chiefs and the politics of the land in South Africa*. Leiden: Brill, 2005.

NTSEBEZA, L.; HALL, R. (Ed.). *The land question in South Africa: the challenge of transformation and redistribution*. Johannesburg: HSRC Press, 2006.

NYAMNJOH, F. Incompleteness: frontier Africa and the currency of conviviality. *Journal of Asian and African Studies*, Leiden, v. 50, n. 2, p. 1-18, 2015.

PEIRANO, M. Temas ou teorias? O estatuto das noções de ritual e de performance. *Campos*, Curitiba, v. 7, n. 2, p. 9-16, 2006.

PEIRCE, C. S. The doctrine of chances. In HOUSER, N.; KLOESEL, C. (Ed.). *The essential Peirce: volume 1*. Bloomington: Indiana University Press, 1992. p. 142-154.

POSEL, D. The ANC youth league and the politicisation of race in South Africa. *Thesis Eleven*, London, v. 115, n. 1, p. 58-76, 2013.

POVINELLI, E. The will to be otherwise/the effort of endurance. *The South Atlantic Quarterly*, Durham, v. 111, n. 3, p. 453-475, 2012.

ROSA, M. Mas eu fui uma estrela do futebol! As incoerências sociológicas e as controvérsias sociais de um militante sem-terra sul-africano. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 365-394, 2011.

SÁ, G. Afinal, você é um homem ou é um rato? *Campos*, Curitiba, v. 14, n. 1/2, p. 243-259, 2013.

SAHLINS, M. *The Western illusion of human nature with reflections on the long history of hierarchy, equality and the sublimation of anarchy in the West, and comparative notes on other conceptions of the human condition*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2008.

SEGATA, J. Os cães com depressão e os seus humanos de estimação. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 2011/2, p. 177-204, 2012.

SINGH, B.; DAVE, N. On the killing and killability of animals. Nonmoral thoughts for the anthropology of ethics. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Durham, v. 35, n. 2, p. 232-245, 2015.

SITAS, A. *Voices that reason: theoretical parables*. Johannesburg: Unisas, 2004.

STEINBERG, J. *Midlands*. Jeppestown: Jonathan Ball, 2002.

STÉPANOFF, C. Devenir-animal pour rester-humain. Logiques mythiques et pratiques de la métamorphose en Sibérie méridional. *Images Re-vues*, Paris, n. 6, 2009. Sem paginação.

SUZMAN, S. Names as pointers: Zulu personal naming practices. *Language in Society*, Cambridge, v. 23, n. 2, p. 253-272, 1994.

SWART, S. Dogs and dogma: a discussion of the socio-political construction of Southern African dog "breeds" as a window on social history. *South African Historical Journal*, Pretoria, v. 48, n. 1, p. 190-206, 2003.

TAUSSIG, M. *The devil and commodity fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980.

TROPP, J. Dogs, poison and the meaning of colonial intervention in the Transkei, South Africa. *Journal of African History*, New York, v. 43, n. 3, p. 451-472, 2002.

VELDEN, F. F. V. Sobre cães e índios: domesticidade, classificação zoológica e relação humano-animal entre os Karitiana. *Avá, Tucumán*, n. 15, p. 125-143, 2009.

VELDEN, F. F. V. “A gente chama de qualquer jeito”. Notas sobre a onomástica dos animais de criação entre os Karitiana, Rondônia. *Revista Antropológicas*, Recife, v. 24, n. 1, p. 15-43, 2013.

WHITE, H. Outside the dwelling of culture: estrangement and difference in postcolonial Zululand. *Anthropological Quarterly*, Washington, v. 83, n. 3, p. 497-518, 2010.

Recebido em: 30/05/2016

Aprovado em: 01/03/2017

CONVERSÕES E PREDISPOSIÇÕES À PROTEÇÃO DE ANIMAIS DE RUA: VOCACÕES, SENSIBILIDADES E MORALIDADES

Andréa Barbosa Osório*

Universidade Federal Fluminense – Brasil

Resumo: Protetores de animais de rua dedicam-se a cuidar ou retirar das ruas animais que julgam não deverem estar ali, sobretudo cães e gatos. Na raiz desse tipo de ação parecem estar processos de sensibilidade ao sofrimento animal conjugados com processos morais. A partir de entrevistas com protetores fluminenses, este artigo pretende discutir algumas narrativas sobre predisposições e conversões à proteção animal. As primeiras incluem uma memória de animais de estimação na infância como um elemento importante do desenvolvimento de uma atenção ao sofrimento animal; as segundas se referem ao alinhamento a novos valores e identidades na idade adulta. Em ambos os casos, a relação com um ou mais animais é enfatizada como importante para o desenvolvimento de novas sensibilidades e/ou de engajamentos específicos e ações concretas, descortinando uma série de processos que agenciam animais e humanos.

Palavras-chave: conversões, predisposições, protetores, sensibilidades.

Abstract: Homeless animal protectors are volunteers who rescue, care for and donate abandoned animals for human adoption. In the base of this kind of actions there seems to be processes that raise sensitivities to animal suffering along with moral issues. This paper aims to discuss interviews with protectors in Rio de Janeiro estate, Brazil, focusing on predispositions and conversions to the animal cause. These include a memory of pets in childhood as a relevant element in developing attention to animal suffering and an alignment to new values and identities in adulthood. In both cases, relations with one or more animals are important to the development of new sensitivities and/or concrete actions that gives visibility to animal as well as human agency.

Keywords: animal protection, conversions, predispositions, sensibilities.

* Contato: andrea_osorio1@yahoo.com.br

Introdução

Vêm surgindo no país, recentemente, os primeiros estudos sobre protetores de animais de rua, como os desenvolvidos por Osório (2011a, 2011b, 2013, 2016a, 2016b, 2016c), Matos (2012), Santos (2014), Lewgoy, Sordi e Pinto (2015), Pastori e Matos (2015) e Pinto (2016). Nenhum analisa mais detidamente a forma como alguém passa a se ver, a atuar e a se considerar um protetor. Para compreender melhor o engajamento em ações de proteção a animais de rua no Brasil contemporâneo, foram entrevistadas 19 mulheres e 1 homem no estado do Rio de Janeiro.¹ As entrevistas foram efetuadas entre 2013 e 2014 e concentraram-se no Grande Rio e litoral norte fluminense (Macaé e Rio das Ostras).

Como, quando e por que cada entrevistado se tornou um protetor? Quais fatores ou eventos são enfatizados quando perguntados como se envolveram na proteção animal? Quais valores e sensibilidades emergem nesses discursos? Por trás da proteção, parece estar uma sensibilidade ao sofrimento animal. Nesse sentido, percebe-se a confluência de “discursos emocionais” (Abu-Lughod; Lutz, 1990) nas representações sobre o sofrimento animal e aspectos morais na ideia de que os humanos detêm uma responsabilidade sobre esse sofrimento, tanto na sua causa² quanto na sua solução.

Foi perguntado como cada entrevistado se envolveu em atividades de resgate de animais de rua. Três formas diferentes puderam ser percebidas: a) uma que remete à infância; b) uma que enfatiza o contato com outros protetores; e c) uma terceira que enfoca os próprios animais. No primeiro caso, apresentam-se sensibilidades inatas ou desenvolvidas na infância como justificativas para o engajamento em atividades de proteção animal. No segundo, essas atividades são exercidas em contextos específicos, marcadas pela intervenção de outros protetores que iniciam e/ou recrutam os entrevistados, ou pelo encontro de uma rede de protetores, normalmente *on-line*. No terceiro, as

¹ Com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (Faperj) e participação de Mirila Greicy Bittencourt como bolsista de Iniciação Científica, a quem devo um agradecimento especial.

² As razões para a existência de uma população de rua animal são localizadas, pelos entrevistados, nas atitudes humanas. Abandono de filhotes e animais idosos, ignorância, falta de esterilização, liberdade para sair da casa, negligência, recusa em custear tratamentos médicos, percepção do animal como descartável, falta de consciência, de responsabilidade e de coração formam um conjunto unissono de acusações. Em outras palavras, não reside no animal nenhuma responsabilidade por estar na rua.

conversões à proteção são marcadas pela presença de um animal de estimação na idade adulta. A interação com ele cria ou faz emergir sensibilidades específicas que convertem um dono³ de animal em protetor.

Analisei parte dessas trajetórias em outro momento (Osório, 2016b). No presente artigo, a ênfase recai sobre narrativas de predisposição (Pallota, 2005; Shapiro, 2007) e de conversão (Jacobsson, 2014; Jamison; Wenk; Parker, 2000; Lowe; Ginsberg, 2002; Shapiro, 2007). Processos de predisposição incluem uma memória de animais de estimação na infância como um elemento importante do desenvolvimento de uma atenção ao sofrimento animal (Pallota, 2005; Shapiro, 2007). Processos de conversão se referem ao alinhamento a novos valores e identidades na idade adulta. A literatura de base dessas comparações analisa ativistas de direitos dos animais (Jacobsson, 2014; Jamison; Wenk; Parker, 2000; Lowe; Ginsberg, 2002; Pallota, 2005; Shapiro, 2007), ao passo em que aqui enfoco protetores de animais de rua.

A ordem de apresentação dos entrevistados segue uma cronologia geracional entre os que se sensibilizaram com o abandono animal desde a infância, conforme os relatos colhidos, e aqueles que despertaram para o sofrimento animal apenas quando adultos. Esse corte geracional também diferencia os que possuem animais de estimação desde a infância e aqueles que o fazem quando adultos. A ênfase na geração, contudo, não deve obscurecer a percepção dos entrevistados de que repousa no animal, em ambos os casos, um papel ativo em suscitar uma sensibilidade humana relativa a seu sofrimento, agenciando humanos em relações interespecíficas.

Moralidades e sensibilidades

Foi perguntado aos entrevistados “o que faz um protetor?” e “como defini-lo?”. As respostas foram complementares e podem ser lidas em conjunto:⁴ salva vidas, respeita e ajuda os animais, ama e defende os animais, tem

³ No âmbito do movimento pelos direitos dos animais, alguns pretendem uma distinção entre dono e tutor ou guardião. Como entre os entrevistados não se observou as noções de guarda ou tutoria, e em diversos momentos se afirma ter ou haver tido um animal, preferi utilizar o termo “dono”. O verbo ter, nesse contexto, não necessariamente indica posse e é a forma como designamos também relações entre humanos: ter um amigo, um irmão, um filho, etc.

⁴ Apesar das respostas em termos de atividades parecerem se referir à primeira pergunta, também são usadas para responder à segunda.

sensibilidade quanto ao abandono, tem o dom de proteger, se compadece de seu sofrimento, dá uma vida digna ao animal, dá lar temporário, é um educador, é um objetivo, é uma atividade, é uma obrigação do ser humano, é uma responsabilidade, é um instinto, é uma necessidade, é uma ocupação, é um trabalho voluntário, é uma missão, é ter amor e consideração pelos animais, é um dom, é ter solidariedade, é um trabalho de coração, é um *hobby*, é gratificante, é uma segunda profissão. O protetor resgata, recolhe, cuida, esteriliza e doa os animais de rua. Em alguns casos, ele gerencia colônias.

Dentre as respostas, destaco: a) um eixo emocional, formado pelas noções de amor, sofrimento, sensibilidade e coração; b) um eixo moral, formado pelas noções de missão, obrigação, dignidade, respeito, consideração, responsabilidade, proteção, defesa, ajuda, salvamento, solidariedade e educação. O eixo emocional é marcado pela sensibilidade ao sofrimento animal e pela noção de amor pelos animais. Amor e sofrimento formam uma espécie de antítese, posto que este seria causado pela ausência daquele. O eixo moral é marcado por uma percepção de que cabe aos humanos a obrigação de salvar os animais do sofrimento, considerado um mal. Entram nesse eixo questões éticas nas relações com os animais.

Entre os dois eixos, percebe-se que são destacadas atividades (resgatar, cuidar, proteger, doar, trabalhar, educar, *hobby*, segunda profissão, ocupação) e processos emocionais (amor), morais e éticos (respeito, consideração, gratificação, solidariedade). A definição de quem é o protetor está relacionada ao que ele faz e as motivações estão relacionadas às sensibilidades e moralidades em questão.

Alguns entrevistados apresentam vocações (Weber, 1989), no sentido de que a proteção aparece como um destino, uma missão, um dever no mundo. Conforme será apontado adiante, entre esses se percebe uma identidade inata e essencializada: nasce-se assim, é-se desde sempre, desde a infância. Outros apresentam conversões (Jacobsson, 2014; Jamison; Wenk; Parker, 2000; Lowe; Ginsberg, 2002; Shapiro, 2007), isto é, se tornam protetores após um contato com animais de estimação que transformam sua percepção sobre esses animais e seu sofrimento. As respostas apresentam a mesma relação entre emoção e moral encontrada por Osório (2011b), Matos (2012), Lewgoy, Sordi e Pinto (2015) e Pinto (2016) em suas reflexões acerca de protetores brasileiros. A sensibilidade para o sofrimento animal é o estopim para uma ação de proteção vista como uma obrigação moral e uma responsabilidade humana.

Predisposições de infância

A literatura especializada tem sugerido que ter um animal de estimação na infância é um fator de predisposição à empatia para com o sofrimento animal (Jacobsson, 2014; Pallota, 2005) e que faz parte do desenvolvimento de uma atitude de cuidado dos animais (Shapiro, 2007). Essa atitude, ressaltando Shapiro (2007), é marcada por uma contínua sensibilidade e capacidade de resposta às necessidades deles. Mas ter um animal de estimação pode ser um fator que cria essa empatia ou atitude de cuidado também na idade adulta, como observado pelo autor. Shapiro (2007, p. 166, tradução minha) sugere que, entre ativistas de direitos dos animais norte-americanos, “o que começa como uma certa sensibilidade ao sofrimento, se cristaliza como um passatempo – ser voluntário no abrigo local – então se torna uma vocação e, finalmente, se torna um estilo de vida”. O autor traça um gradiente entre a sensibilidade ao sofrimento e o estilo de vida dos ativistas.

A análise de Shapiro (2007) não sublinha as redes de recrutamento e trata vocações e conversões à causa animal como eventos pessoais isolados, ao passo em que outras análises argumentam que são processos compartilhados (Jacobsson, 2014). Por outro lado, a noção de vocação, se lida no viés weberiano (Weber, 1989), toma o sentido de um destino, uma missão, um dever no mundo, que são ideias expressas por alguns entrevistados fluminenses para definir o que a proteção animal significa. Já a noção de conversão mobilizada aqui deriva de um uso da sociologia da religião para elementos relativos ao cotidiano ou a aspectos de religião secular (Jacobsson, 2014) ou religião funcional (Jamison; Wenk; Parker, 2000). Movimentos seculares podem ser considerados como religião quando funcionam como uma religião (Jamison; Wenk; Parker, 2000, p. 307, tradução minha): “Eles fornecem um significado em torno do qual os indivíduos se aglutinam, interpretando a vida através de um sistema de crenças, símbolos, rituais e prescrições comportamentais.”

Pallota (2005), em pesquisa sobre motivações para o engajamento em movimentos de direitos dos animais nos Estados Unidos, encontrou também o recurso à infância como um elemento recorrente de seus entrevistados. A autora se refere a essas situações como fatores de predisposição. Outros fatores são as contingências situacionais e os pontos de virada [*turning points*]. A predisposição se refere a uma ordem interior, presente no momento de virada, tal como experiências de infância e traços de personalidade. As contingências

reportam eventos que fazem o ativista entrar em contato com o movimento e tendem a ser concomitantes ao ponto de virada que, por sua vez, é o momento decisivo quando há uma transformação da identidade pessoal e uma mudança no estilo de vida.⁵ É bom frisar que a autora trata do ativismo em direitos dos animais concomitantemente à adoção de uma vida vegana.

A maioria dos entrevistados de Pallota (2005) identifica uma preocupação com os animais desde a infância, que toma as formas de resgate de animais, de um desejo de não os comer ou de uma atração por eles. Já na idade adulta, alguns reportam laços com animais individuais que foram responsáveis por trilharem o caminho do ativismo. Nesse caso, não são predisposições, mas contingências. Ela chama de “esquema animal” a todas essas situações caracterizadas por uma sensibilidade para com os animais. Esse esquema é encontrado, em maior ou menor intensidade, numa boa parte dos relatos colhidos entre protetores fluminenses.

Embora Pallota (2005) indique que estar predisposto não leva, necessariamente, a um engajamento em uma causa, alguns entrevistados fluminenses narram sua experiência dessa forma. Mais do que um caminho que leva da predisposição ao engajamento, alguns operam uma identificação entre ambos: a predisposição e o engajamento emergem como uma coisa só. Assim, para a maioria dos predispostos não há um ponto de virada e, consequentemente, nenhuma contingência que marque o início de resgates. Eles ocorrem espontaneamente.

Eu sempre fiz, mas eu fui acabando ficando com o cachorro. Aí de uns quatro anos para cá, eu coloco para adoção. [...] Foi quando eu era pequenininha, foi quando eu tinha sete anos, eu peguei uma cachorrinha da rua toda cheia de lama. Aí eu peguei, levei, dei banho e falei para minha mãe que “é minha, é minha, é minha” [risos]. Ficou comigo alguns anos. Depois, infelizmente, deixaram o portão aberto e ela fugiu e foi atropelada. (Adelma,⁶ 38 anos).

Adelma narra um evento de infância que subsume a proteção à retirada de um animal da rua, independentemente de sua posterior doação. Apenas

⁵ Os pontos podem não ser eventos únicos e datados, mas processos e gradientes pelos quais os sujeitos descrevem ter passado.

⁶ Todos os nomes são fictícios.

há quatro anos ela desenvolve uma postura mais alinhada aos procedimentos atuais de protetores, que incluem a doação do animal.

Muito, desde que eu nasci. Eu passo... eu sou protetora de animais, eu sou muito conhecida nas redes sociais. E eu não faço parte de nenhum grupo: eu dou apoio a todos. [...] Primeiro, eu já nasci assim. A minha... lá em Salvador, eu morava num bairro em Salvador, e eu desde pequenininha eu gostava de animais. E eu com três anos, minha mãe falava que ela tinha uma cadela, ela tinha uma cadela que ela falava que quando ela dava cria eu mamava junto com ela, com os cachorros juntos. Aí depois eu pegava os animais na rua, doentes, e levava para debaixo da minha cama. Minha mãe não sabia: eu dividia minha comida com o animal, resto de papinha minha eu dava pro animal e ficava com ele. Eu acredito que eu já nasci protetora, entendeu? Eu não tenho aquela conversa de “não, é porque eu aprendi” não. Eu já nasci, entendeu? (D. Adriana, 71 anos).

D. Adriana, a entrevistada mais velha da amostra, nos dá um relato comovente em que as fronteiras entre humanos e animais são borradas: ela mamava na cadela como se fosse um filhote. É pungente em seu relato a noção de uma natureza protetora inata, marcada por eventos como compartilhar as tetas com uma ninhada ou sua própria comida com os filhotes. Afirmativa, D. Adriana se diferencia, em seus próprios termos, dos demais protetores: ela não aprendeu, nasceu sabendo. As atitudes da infância apenas o atestam.

Não, isso tá no DNA. Desde criança a gente faz isso. Eu e minha irmã. [...] Eu acho que é instinto, né, que você vê e você quer proteger, pegar um animal em perigo e querer proteger. Acho que começou aí. A gente era pequenininha e muitas das vezes minha mãe nem entendia isso. Mas a gente queria que... que acontecesse, né, proteger o animal. (Alice, 40 anos).

Alice, como Adelma e D. Adriana, resgata animais desde a infância, junto com a irmã. “DNA” e “instinto” são as noções que utiliza para marcar essa identidade inata. Nos três relatos, as mães aparecem como as figuras domésticas e de afeto privilegiadas, em posição de negar ou de favorecer a presença do animal.

Na realidade, é... não houve uma forma de se envolver, porque desde pequeno, né, fui criado pela minha avó e minha avó era uma pessoa que [se] caiu um pas-sarinho do ninho, ela subia, falava: “Coloca no ninho, ele tem família, você não

tem direito de mexer na vida dele, você não tem direito de desviar o caminho dele, entendeu? Então você tem a obrigação de cuidar, de zelar. É obrigação sua.” Então fui criado assim e continuei até hoje. É... na realidade é assim: eu tenho 47 e, assim, eu... a minha vida toda eu sempre procurei algo para mim, algo pessoal que me realizasse, entendeu? Então entrei em artes plásticas, comecei a ajudar as pessoas, a ensinar mosaico, sabe? A dar aula para pessoa da melhor idade, sabe? Fazer tanta coisa e eu não me sentia útil. Não me sentia útil. Porque lidar com pessoas é completamente diferente do que você lidar com animais. E aí, quando eu comecei a lidar com animais, a gratidão deles, a consideração deles era tão grande, que me fez tornar como se fosse uma obrigação minha. Então hoje eu decidi viver minha vida para eles. (Alberto, 47 anos).

Alberto retrata a mesma predisposição de Alice, porém não debita esse chamado à sua natureza biológica, mas à sua criação. A avó é a figura marcante que o ensina a amar e respeitar os animais. Ao contrário das narrativas anteriores, ele não menciona resgatar animais desde a infância, mas localiza um momento atemporal em que passa a “lidar” com eles. E, ao contrário das falas anteriores, Alberto opta por “viver para eles”, em oposição a seus trabalhos anteriores no quais “ajudava” pessoas. Essa opção talvez seja o mais próximo de um ponto de virada (Pallota, 2005) que se observa nos relatos desse grupo, contudo ele não é um ponto propriamente dito, mas o influxo de uma série de experiências pessoais.

A oposição entre humanos e animais observada na fala de Alberto é muito comum entre protetores, como se fosse necessário extrair uma justificativa para a proteção animal na comparação. Via de regra, essa justificativa recai na obrigação humana de cuidar dos animais, como nos ensinamentos de sua avó, mas igualmente numa hierarquização moral na qual animais são mais valorizados do que humanos, como nas noções expressas por ele de que animais seriam mais “gratos” e teriam mais “consideração” por quem os ajuda do que os humanos.⁷ Essa hierarquização legitima a escolha de Alberto de ser protetor

⁷ Não pretendo, neste artigo, discutir se animais têm moral ou não. Do ponto de vista dos protetores analisados aqui, parece-me que os animais de estimação estão inseridos na mesma lógica moral humana, se tornando exemplos de conduta moral para os humanos. Entretanto, como seres intrinsecamente bons, eles não parecem deter o mesmo poder de escolha dos humanos, que podem tanto provocar sofrimento como estancá-lo. Não há referências a animais de estimação fazendo mal a alguém nem a outros animais. Qualquer agressividade do animal é explicada em termos biológicos e contextualizada de modo a eximi-lo de escolha. Numa indicação preliminar, sugeriria que os animais se tornam um

em tempo integral, embora ela apareça sob a forma de uma obrigação moral e de uma vocação (Weber, 1989). Observa-se, neste grupo de entrevistados, que as predisposições se apresentam como vocações, mas também como identidades inatas ou essencializadas, em sua maioria.

Conversões adultas

Algumas narrativas indicam que uma sensibilidade para o sofrimento animal emerge da convivência com animais particulares, animais de estimação dos protetores em questão, na idade adulta. Essa convivência é pedagógica, pois ensina sobre os animais e abre um campo novo de experiências. Um processo de generalização posterior faz com que as experiências de uma relação particular sejam universalizadas para a espécie animal de estimação e, assim, o cuidado do animal de casa é extrapolado para os animais de rua. É a mesma convivência que gera sensibilidades e predisposições nos relatos anteriores, porém, no presente grupo, desenvolvidos ou despertados na idade adulta.

Os relatos a seguir demonstram que ações de proteção não são necessariamente produto de infâncias vividas junto a animais e, portanto, que tais identidades podem ser vistas como construídas, e nem sempre são essencializadas. Em ambos os casos, está-se falando não apenas sobre si, mas sobre relações interespecíficas e as consequências de tais relações nas ações, sensibilidades e moralidades humanas. O animal é um elemento importante e trazido à tona na constituição das ações de proteção e dos próprios protetores enquanto tais. Nesse sentido, ele não é apenas o paciente das ações de proteção, mas um elemento ativo na construção dessas ações e das identidades relacionadas a elas.

Foi com a relação com o animal, a relação com o animal que era o meu, que me despertou para essa, para abraçar essa causa. E a partir do momento que você tem o contato com ele, você sabe que ele tem os mesmos sentimentos, né? Ele

elemento fabuloso que versa sobre a moralidade humana, mesmo quando retratada a partir de condutas animais. Por exemplo, os animais “gratos” contrastam, na fala de Alberto, com humanos ingratos. Mas, se os animais não têm escolha, aparentemente não têm moral. Sua conduta é explicada numa oscilação entre natureza e cultura, entre aspectos biológicos e moralidades humanas, dependendo do contexto das ações animais e humanas. Na qualidade de fábula, contudo, não são os comportamentos animais que estão em questão, mas os comportamentos e as moralidades humanas. Desenvolvi esse argumento um pouco mais em Osório (2016c).

tem afeto, amor, sente medo, sente frio, sente fome, sente sede assim como a gente. Então, é essa relação é que... descobrir essa relação é que despertou, para mim, esse cuidado. (Cátia, 45 anos).

Cátia narra a emergência de uma sensibilidade afinada às necessidades dos animais a partir de sua convivência com eles. O cuidado do animal de estimação a leva a entender a necessidade de cuidado de animais de rua.

Pois é, cara, eu fico às vezes me perguntando isso. Eu não sei. Eu nunca tive um sonho de ser protetora um dia. [...] As coisas foram meio que acontecendo, né. [...] Um belo dia eu achei que eu queria ter um gato. Uma gata. Um gatinho. Aí apareceu um gatinho na porta da minha casa: [nome]. Comecei a cuidar da [nome] [...] só que aí a [nome] estava grávida. Aí tá, aí nasceu os gatos, comecei a botar tudo para dentro. [...] Aí, por daí para lá, começou a aparecer gato na minha porta. [...] Aí foi indo. E aí, eu comecei a vestir a roupa do protetor mesmo. (Damiana, 50 anos).

Pegando meu primeiro filhote. [...] Aí, desde então, começou a se salvar vidas e colocar-se para adoção. (Carla, 31 anos).

Embora os excertos de Damiana e Carla não destaquem tanto a emergência de uma sensibilidade ao sofrimento, o sentido está presente ao longo das entrevistas. Carla descreve, de forma mais breve, a percepção de que os animais devem ser retirados da rua: “salvar vidas”. Ela percebe a rua como um risco e um sofrimento.

Damiana passa a resgatar animais que observa virem até ela. Esse é seu ponto de virada (Pallota, 2005). O animal detém, portanto, o poder de suscitar sensibilidades e ações nos protetores que não são nem inatas, nem derivadas das experiências de infância, tampouco oriundas de relações com outros protetores. Aqui há eventos marcantes para o engajamento na proteção animal, mais do que qualidades inatas. A ênfase recai na emergência de sensibilidades relacionadas a atitudes de cuidado (Shapiro, 2007). É a essas sensibilidades que me refiro aqui como conversões.

Jacobsson (2014, p. 313, tradução minha), a respeito de ativistas de direitos dos animais veganos suecos, sugere que

[...] um elemento marcante da vida religiosa no ativismo pelos direitos dos animais [são], de fato, as fortes experiências de despertar e conversão que os

ativistas testemunham, após as quais eles veem o mundo a partir de uma nova luz e se sentem compelidos a agir.

A autora afirma que a experiência da conversão apresenta um movimento de um estado de não iluminação a uma nova consciência sobre o mundo, incluindo um lugar de salvador das almas em sofrimento. Nesse sentido, animais podem ser percebidos como tendo almas, não apenas como seres sencientes, e os convertidos dedicam-se a tarefas de salvação.

Parece-me que os entrevistados fluminenses desse grupo passam por um processo similar ou análogo. As diferenças repousam no tipo de mudanças pessoais empreendidas por ativistas de direitos dos animais que, na amostra de Jacobsson (2014), se tornam veganos, membros de instituições e presentes em protestos públicos, que não é o caso dos protetores fluminenses aqui analisados. Não obstante, a conversão parece apresentar um mesmo fator moral que a autora sueca identifica e que perpassa várias correntes de bem-estaristas e abolicionistas animais.

Jacobsson (2014) indica que a recorrência de narrativas de conversão entre ativistas de direitos dos animais demonstra que esta é tanto uma experiência individual quanto social e compartilhada. No caso dos protetores analisados, essa experiência é advinda de animais de estimação e, portanto, não permite necessariamente que se extrapolem os limites de uma relação interespecífica particular. Conforme apontado por vários autores (Ingold, 1995; Leach, 1983; Thomas, 1988), animais de estimação são uma categoria específica com a qual engendramos relações (e simbolismos) distintas das que mantemos com outros animais. Daí que experiências similares com animais de estimação possam gerar, entre alguns, um engajamento em movimentos de direitos dos animais e, entre outros, um engajamento em ações de bem-estar, ou mesmo não suscitar engajamento algum.

Herzog (1993) tenta traçar paralelos entre conversões religiosas e ativismo em direitos dos animais. Segundo o autor, 1) os ativistas experimentam mudanças em crenças fundamentais, alterando suas visões de mundo ao que costumam chamar de um “novo paradigma”; 2) mudanças no estilo de vida também são observadas; 3) há uma necessidade de espalhar uma mensagem, normalmente tomada como uma verdade ignorada ou negada por não adeptos; 4) muitos experimentam um senso de pecado, resultado não da culpa individual, mas de um estilo de vida moderno; 5) como nos fundamentalismos religiosos, afirma ele,

tomam sua perspectiva como correta, Verdadeira (com maiúsculo) e justa. Tais paralelos seriam apontados pelos próprios ativistas entrevistados pelo autor.

Creio que os pontos um, três e cinco podem ser observados entre protetores fluminenses, embora se refiram a conteúdos distintos. Alguns entrevistados alteram sua visão da condição dos animais de rua, passam a divulgar essa visão, sobretudo pela divulgação do protocolo da posse responsável,⁸ e tomam esse protocolo e sua visão do sofrimento animal como verdadeira. Mirando apenas um grupo específico de seres, as consequências para o estilo de vida são menos dramáticas do que entre ativistas dos direitos dos animais veganos, por exemplo.

Jamison, Wenk e Parker (2000) chamam a atenção para o uso da analogia religiosa dentro do movimento animalitário. Segundo eles, Francione e Charlton (1992) teriam incluído os direitos dos animais como uma crença religiosa em um guia para ativistas, especialmente em sua argumentação jurídica acerca da recusa de alunos em participar de aulas de dissecação e vivissecação. Baseados nos próprios ativistas, Jamison, Wenk e Parker (2000) testam as possibilidades de que o movimento pelos direitos dos animais possa ser considerado, analiticamente, como uma religião. Analisando fatores como conversão, formação de comunidades, credo, códigos e culto (rituais), apontam positivamente não apenas para a formação de uma religião secular, mas para uma substituição de religiões tradicionais entre os ativistas analisados nos Estados Unidos e na Suíça.

Para os autores, “crenças religiosas moralmente persuasivas frequentemente se originam de experiências de conversão” (Jamison; Wenk; Parker, 2000, p. 310, tradução minha). Os informantes, relatam os autores, narram com frequência eventos que os sensibilizaram para a retórica e iconografia do movimento, dando início ao processo de mudança. Essa iconografia é analisada como parte do repertório simbólico do movimento e ritualisticamente utilizada para a conversão de novos adeptos.⁹ Passando por “epifanias emocionais” (Jamison; Wenk; Parker, 2000) ou “choques morais” (Jasper;

⁸ Ver Osório (2011a, 2013). O protocolo indica uma série de ações de cuidados de animais de estimação, com ênfase para a esterilização e a restrição de acesso à rua. Esses dois fatores são privilegiados nas explicações sobre a origem da população de rua animal. Abandono, nesse contexto, não se resume a deixar um cão ou gato que tinha dono na rua, desfazendo-se do animal, mas inclui toda a população de animais que se reproduz livremente na rua.

⁹ Ver Pallota (2005) e Jacobsson (2014). Osório (2011b) também observa a força da iconografia veiculada *on-line* em um grupo de apoio ao resgate de gatos de rua, no qual se publicizava um “antes” e um “depois” formado por animais em estado deprecioso e seu restabelecimento a partir da ação dos protetores. Há mais considerações acerca da iconografia *on-line* em Osório (2016c).

Poulsen, 1995), facilitadas pelos argumentos do movimento, as conversões se consolidam naquilo que Pallota (2005) chama de ponto de virada.

Segundo Jamison, Wenk e Parker (2000), conversos costumam formar comunidades. Buscando inclusão, juntam-se para compartilhar uma visão comum e sustentar mutuamente os novos comprometimentos. Nesse sentido, seus entrevistados participavam de reuniões regulares, que são analisadas, ainda, a partir de sua ritualização. É interessante marcar que os autores descrevem processos de isolamento e escárnio e acusações que variam em intensidade da irracionalidade à insanidade. Esses processos também foram observados entre as protetoras fluminenses, entre as quais algumas reportam terem sido consideradas loucas, ou referem-se a si mesmas dessa forma, por resgatarem animais de rua. Cássia, 33 anos, diz que “acreditava que eu era a única louca, assim, que tinha vontade de fazer essas coisas” até encontrar outros protetores *on-line*. Damiana, 50 anos, diz que “algumas pessoas acham ‘nossa que mulher maluca’, entendeu? Mas não é isso.” Isoladas, algumas entrevistadas encontram uma comunidade de conversos na internet, um espaço pródigo em processos de autorrecrutamento (Jasper; Poulsen, 1995) que foram analisados em outro momento (Osório, 2016b).

Pinto (2016) também identifica a insanidade como parte de argumentos críticos à proteção animal. Ao analisar a legitimidade das protetoras em interseção às questões de gênero, a autora indica que elas

são consideradas por muitos como mulheres problemáticas que, ao invés de investir em relações com outras pessoas, gastam todo o seu tempo e dinheiro no cuidado com os animais. Por esse motivo, são muitos os relatos de mensagens recebidas pelas protetoras carregadas de estereótipos e preconceitos por dedicarem suas vidas à causa animal. Assim, a proteção aos animais é considerada sob a ótica de uma fuga da realidade, e por esse motivo muitas vezes não é vista como uma ação social, mas como efeito de distúrbios que atingem essas mulheres. (Pinto, 2016, p. 139-140).

Um argumento ouvido também por Santos (2014, p. 180) em um debate na Câmara Municipal do Rio de Janeiro, no qual uma protetora relatou as dificuldades enfrentadas por protetores e animais de rua, acrescentando: “Temos problemas até com nossos maridos, com nossas famílias, que dizem que nós somos loucos.” “Proteloucas” (Pinto, 2016, p. 142) aos olhos dos outros, algumas protetoras podem ver a si próprias como desajustadas até compreenderem que se trata de uma ação social, como indica Pinto (2016), e que, portanto,

conformam um movimento social mais amplo. Enfocando aspectos de gênero, é possível perceber um esvaziamento do protagonismo feminino pelo questionamento da racionalidade de suas agentes nessas ações e movimentos. De maioria feminina (Osório, 2016a), a proteção a animais de rua pode sofrer críticas tipicamente machistas e/ou misóginas. O encontro de uma comunidade de adeptos ajuda a superar essas e outras formas de crítica e escárnio.

Com relação ao credo, os autores enfatizam o aspecto proselitista do movimento de direitos dos animais, sublinhado igualmente por Herzog (1993). Entre os entrevistados de Jamison, Wenk e Parker (2000), uma natureza boa se contrapõe a uma natureza humana má, numa espécie de misantropia encontrada amplamente no universo dos protetores de animais de rua brasileiros que pesquiso (Osório, 2016c). Aqui, como lá, “os humanos são singularmente responsáveis pelo sofrimento animal” (Jamison; Wenk; Parker, 2000, p. 315, tradução minha) e os animais são percebidos como inocentes e moralmente superiores.

Como produto dos processos de conversão, os autores apontam, ainda, para a formação de novos códigos de conduta e regras inspirados pelos novos valores. Um viés ascético foi observado, especialmente na adoção do veganismo. A ascese aparece também nos relatos dos protetores fluminenses, porém não associada à adoção do veganismo, mas visível no uso do tempo. Uma rotina marcada pelo cuidado dos animais resgatados emerge nas narrativas acerca do tempo de trabalho não remunerado, obscurecendo tempos de lazer e, em alguns casos, impedindo-os.

Shapiro (2007) chama de experiência de conversão ao processo de se tornar um ativista de direitos dos animais, sublinhando um momento de súbita consciência acerca do sofrimento animal. Esse momento inclui “reconhecer que é possível, talvez moralmente obrigatório, cuidar desses outros” (Shapiro, 2007, p. 158, tradução minha). Esse senso de obrigação moral é encontrado entre os entrevistados fluminenses, bem como o sentido de cuidado nas ações de proteção empreendidas por eles.

Porém, o impacto do engajamento em atividades de proteção animal não parece ser tão forte entre os entrevistados, em termos de mudança de estilo de vida,¹⁰ quanto entre ativistas de direitos dos animais, sobretudo os que se

¹⁰ Lowe e Ginsberg (2002) sugerem que o ativismo em direitos dos animais nos Estados Unidos constitui um estilo de vida.

tornam veganos e participantes ativos de instituições dedicadas a divulgar e protestar contra a condição animal no capitalismo tardio. Daí que a presente análise tenha tido dificuldades em encontrar estudos sobre o recrutamento de bem-estaristas, já que os abolicionistas propõem uma mudança social bem mais radical do que os primeiros. Ou, talvez isso se deva, como sugere Descola (1998, p. 23), a que

o horror legítimo ao sofrimento desnecessário, e mesmo a consciência de uma responsabilidade moral da espécie humana em assegurar o bem-estar dos seres com os quais ela partilha o planeta, são as principais motivações da sensibilidade ecológica nos países latinos. Em contrapartida, nos países do norte da Europa e Estados Unidos parecem ganhar terreno as teses mais radicais da *deep ecology*, que considera todos os componentes do meio natural como sujeitos de direitos homólogos aos humanos.

No caso aqui em análise, se trata menos dos seres com os quais partilhamos o planeta do que aqueles com os quais partilhamos a casa, o sofá e até mesmo a cama. Mas, como alerta Descola (1998), os que se orientam pelos direitos dos animais não fogem à regra de beneficiar os animais considerados mais próximos aos humanos. Se, num caso, a proximidade é literal e engloba, preferencialmente, animais de estimação, como entre os protetores aqui analisados, no outro a proximidade é medida por diversos índices, como “comportamento, fisiologia, faculdades cognitivas ou da capacidade que lhes é atribuída de sentir emoções” (Descola, 1998, p. 23). Não obstante, creio que a comparação é elucidativa, pois demonstra pontos de tangenciamento e de afastamento entre indivíduos que buscam, cada grupo a seu modo, melhorar as condições de vida de animais não humanos.

Agência animal

Suscitar sensibilidades, procurar protetores e produzir identidades são parte do que Despret (2013, p. 30, tradução minha) chama de uma agenda política que “credita os animais com interesses, vontades, preferências e intenções que devem ser levadas em conta”. O animal com um ponto de vista, uma perspectiva e uma agência é tornado um sujeito. Numa análise crítica dos conceitos de agência e perspectiva, Despret (2013) indica que “agência” emerge

na década de 1970 como crítica ao estruturalismo e que era classicamente compreendida como intencional, racional e premeditada. “Perspectiva”, por sua vez, repousa na ideia de subjetividade. O seu uso no contexto de relações humano-animal demandou uma recategorização dessas noções, de modo que um ator racional autônomo desse lugar a seres distintos cujas capacidades cognitivas são muito variadas.

Para uma reflexão sobre a agência animal, Despret (2013, p. 38, tradução minha) toma a ideia deleuziana de *agencement* como ponto focal:

[...] um *agencement* é uma relação de forças que faz alguns seres capazes de fazer outros seres capazes, de uma forma *plurivocal*, de modo que o *agencement* resista ser desmembrado, resista distribuições com um corte claro. [...] Agência é o produto desse *agencement*; não há agência sem *agencement*. Em outras palavras, a agência de um ser testemunha a existência de um *agencement*. [...] Agência parece muito intimamente ligada a um mundo de experiências sensoriais. [...] A experiência sensorial acontece onde organismos vivos tocam um ao outro, afetam e são afetados um pelo outro. Nós reconhecemos uma experiência sensorial como a experiência concreta na qual cada um dos atores-a-ser [*becoming-actors*] efetuam em outros o poder de serem afetados. Uma experiência sensorial é um fluxo de forças. Essas são as forças que sintonizam, agenciam [*agence*] (ao invés de congregarem) o *agencement*, e essas são as forças que desempenham e articulam a agência. Força deve ser compreendida em termos de seu poder de afetar outras forças com as quais está relacionada e de ser afetada por outras forças, por sua vez.

De forma sucinta, não há agência unilateral e a agência não depende de um aparato racional, mas de uma experiência mediada por um corpo. “Agência, portanto, aparece claramente como a capacidade de fazer outros fazerem coisas, mas de incitá-los, inspirá-los ou requisitá-los a fazerem coisas” (Despret, 2013, p. 40, tradução minha). A agência é relacional e cria efeitos entre as partes, não como uma relação entre ativo e passivo, mas num fluxo que dá ao outro a chance de fazer também. Para a autora, agência não significa independência, mas, ao contrário, dependência de outros seres. Ela nomeia os agentes nesse fluxo de “agentes-companheiros”. Toda agência se torna, assim, “interagência”.

Creio que muito do que Despret (2013) teoriza pode ser observado nos relatos fluminenses. Os animais são vistos exatamente nessa “relação de forças que faz alguns seres serem capazes de fazer outros seres capazes” (Despret, 2013, p. 38, tradução minha). Não apenas sua presença e a experiência sensorial

do corpo doente ou sadio permite identificar, junto a outros fatores mais propriamente morais, aspectos do sofrimento animal, mas essa experiência transforma tanto humanos (que se tornam, então, protetores) quanto animais, que passam a ganhar uma agência que não lhes era creditada. Afetando-se mutuamente, tocando-se mutuamente, convivendo num mesmo espaço, humanos e animais engendram relações nas quais fazem, um ao outro, capazes.

O animal que “tem afeto, amor, sente medo, sente frio, sente fome, sente sede assim como a gente”, como diz Cátia, 45 anos, é um animal corporal e sensorialmente compreendido – ou experimentado. Ao suscitarem sensibilidades, lidas numa chave moral por alguns entrevistados, os animais tornam-se agentes. Assim, mesmo entre aqueles que não foram exatamente convertidos, mas estavam predispostos – inclusive no gradiente de Shapiro (2007) entre sensibilidades, passatempo, vocação e estilo de vida – a agência animal é visível através do *agencement*. Na raiz tanto dos processos de conversão quanto de predisposição parecem estar sensibilidades e *agencements* que dão subjetividade e agência aos animais, e que por isso mesmo transformam humanos e animais em relação.

Quando alguma entrevistada se refere aos animais que procuram por ela, como nos excertos abaixo, não se trata de animais conhecidos, mas de uma interpretação das ações animais como contendo significado tanto para humanos quanto para os próprios animais. É um conhecimento que o animal¹¹ deteria sobre a pessoa mais capacitada a lhe oferecer o que ele precisa naquele momento, em geral comida, companhia ou cuidados médicos.

[...] aí por daí pra lá, começou a aparecer gato na minha porta. Eu disse “gente, esses bichos devem mandar mensagem por tambor, fumaça”... porque o gato, o branco que tem lá em cima, o [nome], ele olhava assim por baixo do portão: “Miau, miau!” Falei “não é possível isso gente”! Esses gatos começaram... aí foi indo. E aí, eu comecei a vestir a roupa do protetor mesmo. E é impressionante, as coisas vão acontecendo, né? Vão acontecendo. (Damiana, 50 anos).

[...] mas o protetor é terrível, porque ele ouve o bicho em qualquer lugar. Você tá passando numa rua com cem pessoas, ninguém ouve o bicho, só você. Você ouve aquele miado [e pensa]: é um gato! Não tá maluca não, é um gato. É um gato, é um gato sim. Você volta lá três vezes até achar o gato. O gato sabe que é você que ele tem que chamar. Ele chama você, entendeu? (Berenice, 43 anos).

¹¹ Aparentemente, se trata de um conhecimento intuitivo.

Aqui os animais são sujeitos que procuram pessoas, têm subjetividade, interesses e agência. Essa procura do animal pelo humano é um exemplo de *agencement* no qual a “interagência” fabrica protetores e, simultaneamente, agenciamentos animais e humanos. Berenice reforça sua identidade de protetora, já que até “o gato sabe” que ela é capaz de ajudá-lo. A vítima que chama sua salvadora não é um objeto a ser resgatado, mas um sujeito capaz de se comunicar, de buscar ajuda e de reconhecer quem pode oferecê-la.

Considerações finais

Em algumas narrativas de predisposições, tanto quanto nas narrativas de conversão, percebe-se a confluência de sensibilidades específicas sobre o sofrimento animal que são perpassadas por uma experiência sensorial e por uma leitura moral de viés religioso secular. Se o sofrimento dos animais é moralmente condenável, tanto mais por ser causado pelos humanos, é obrigação humana combatê-lo. Mas a percepção dessa obrigação traz, em sua raiz, um despertar para o cuidado do animal embasado em relações interespecíficas particulares, mesmo quando visto como inato.

No caso dos entrevistados que apresentam predisposições, a relação interespecífica na infância parece ser um fator altamente relevante para que constituam identidades inatas ou essencializadas. Entre os convertidos, essa mesma relação interespecífica, na idade adulta, suscita sensibilidades similares que se consolidam em ações de proteção e cuidado de animais de rua. Porém, observa-se no conjunto das narrativas que não são quaisquer animais. Há uma ênfase em cães e gatos, que formam uma categoria especial mais próxima dos humanos e à qual se estende, muitas vezes, a própria humanidade (Ingold, 1995; Leach, 1983; Thomas, 1988): aqueles animais que “[têm] afeto, amor, sente[m] medo, sente[m] frio, sente[m] fome, sente[m] sede assim como a gente”, como diz Cátia, 45 anos.

Parece-me que tais sensibilidades, precoces ou tardias, formam um dos elementos que homogeneizam um grupo cujos membros não apresentam trajetórias idênticas. Essa homogeneidade configura o que Jamison, Wenk e Parker (2000, p. 307, tradução minha) chamam de “sistema de crenças, símbolos, rituais e prescrições comportamentais” que dão não apenas o caráter de religião secular a essa faceta do movimento animalitário, como consolidam o grupo como uma coletividade.

Pretendi, neste artigo, explorar algumas dessas crenças. Valeria indicar, embora preliminarmente, que o *modus operandi* dos resgates e os protocolos utilizados para se doar um animal, e mesmo tornar um animal adotável, têm essa qualidade ritual que apontam os autores e são seguidos por todos os entrevistados de forma muito similar. Da mesma maneira, a noção de posse responsável indica um tipo de prescrição comportamental nas relações com animais de estimação. Tais fatores parecem corroborar a noção de que, entre os protetores de animais de rua, a proteção também apresenta aspectos de religião secular, embora tendo elegido classes especiais de animais como sagrados.¹²

Predispostos ou conversos, vocacionados ou devotados, os entrevistados analisados aqui percebem e descrevem agências animais, ou melhor, “interagências” (Despret, 2013) que suscitem sensibilidades e constroem identidades humanas. Entre os predispostos, essa agência é descrita de forma mais difusa do que entre os convertidos, mas isso parece se dever aos processos de virada (Pallota, 2005) experimentados pelos segundos, que tornam mais marcante o *agencement*.

Embora eu tenha distinguido analiticamente as trajetórias e identidades, há pontos em comum entre ambos os grupos, como espero ter sublinhado. Não se trata de uma dicotomia dentro do movimento de proteção animal, nem de uma oposição, mas de percepções diferentes sobre as trajetórias dos protetores. Essas autopercepções não parecem ter impacto sobre os valores bem-estaristas professados pelos entrevistados que, no geral, são homogêneos. Tampouco criam hierarquias ou cisões internas, até onde foi possível averiguar.

De fato, todos são devotos de uma mesma causa e encontram pontos em comum nos quais a defesa dos animais é um problema moral. Nesse sentido, independentemente da trajetória, é na opção moral pelo bem-estar animal, compreendido aqui pelas atividades características dos entrevistados em

¹² Sahlins (2003) apresenta uma argumentação sobre a sacralidade do cão na sociedade norte-americana baseado nas reflexões sobre comestibilidade de Leach (1983), o que indica que mesmo fora dos movimentos bem-estaristas e de direitos dos animais aspectos normalmente vinculados à religião podem permear as relações ocidentais com os animais. Se um gradiente for útil, tal relação seria mais fortemente religiosa entre os ativistas de direitos dos animais do que entre donos de animais de estimação: uns incluiriam uma gama quase universal de animais como sagrados, enquanto outros teriam classes menores. Os protetores entrevistados, por outro lado, conjugam da especificidade das classes animais destes últimos, ao passo em que, diferentemente deles, se aplicam a melhorar suas vidas seguindo um senso de obrigação moral mais próximo dos primeiros. Não se trata, tão somente, de uma diferenciação quantitativa, mas esses modos de sacralização não parecem ser idênticos.

questão, que ambos os grupos analiticamente divididos podem se ver como vocacionados, no sentido do senso de obrigação e missão, embora uns descrevam ter essa vocação inata, como um dom, enquanto outros a tenham despertado pelo contato com animais específicos.

Referências

ABU-LUGHOD, L.; LUTZ, C. A. Introduction: emotion, discourse, and the politics of everyday life. In: ABU-LUGHOD, L.; LUTZ, C. A. (Ed.). *Language and the politics of emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p. 1-23.

DESCOLA, P. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 23-45, 1998.

DESPRET, V. From secret agents to interagency. *History and Theory*, Malden, v. 52, n. 4, p. 29-44, 2013. Disponível em: <www.vincianedespret.be/papers/from-secret-agents-to-interagency/>. Acesso em: 1 mar. 2015.

FRANCIONE, G. L.; CHARLTON, A. E. *Vivisection and dissection in the classroom: a guide to conscientious objection*. Jenkintown: The American Anti-Vivisection Society, 1992.

HERZOG, H. A. "The movement is my life": the psychology of animal rights activism. *Journal of Social Issues*, Hoboken, v. 49, n. 1, p. 103-119, 1993.

INGOLD, T. Humanidade e animalidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 10, n. 28, 1995. Disponível em: <http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_28/rbcs28_05>. Acesso em: 17 set. 2014.

JACOBSSON, K. Elementary forms of religious life in animal rights activism. *Culture Unbound*, Linköping, v. 6, n. 2, p. 305-326, 2014.

JAMISON, W. V.; WENK, C.; PARKER, J. V. Every sparrow that falls: understanding animal rights activism as functional religion. *Society & Animals*, Leiden, v. 8, n. 3, p. 305-330, 2000.

JASPER, J. M.; POULSEN, J. D. Recruiting strangers and friends: moral shocks and social networks in animal rights and anti-nuclear protests. *Social Problems*, Oxford, v. 42, n. 4, p. 493-512, 1995.

LEACH, E. Aspectos antropológicos da linguagem: categorias animais e insulto verbal. In: DAMATTA, R. (Org.). *Edmund Leach*. São Paulo: Ática, 1983. p. 170-198.

LEWGOY, B.; SORDI, C.; PINTO, L. Domesticando o humano para uma antropologia moral da proteção animal. *Ilha: Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 17, n. 2, p. 75-100, 2015.

LOWE, B. M.; GINSBERG, C. F. Animal rights as a post-citizenship movement. *Society & Animals*, Leiden, v. 10, n. 2, p. 203-215, 2002.

MATOS, L. G. de. *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. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

OSÓRIO, A. Posse responsável: moral, ciência e educação ambiental em um grupo de protetores de gatos de rua. *R@U: Revista de Antropologia da UFSCar*, São Carlos, v. 3, n. 2, p. 51-75, 2011a.

OSÓRIO, A. Humanidade e não-humanidade: notas sobre um grupo de protetores de gatos de rua. In: SEMINÁRIO DE PESQUISA DO INSTITUTO DE CIÊNCIAS DA SOCIEDADE E DESENVOLVIMENTO REGIONAL, 4., 2011, Campos dos Goytacazes. *Anais...* Campos dos Goytacazes: Instituto de Ciências da Sociedade e Desenvolvimento Regional, 2011b. p. 1-17. Disponível em: <<http://www.uff.br/ivspesr/images/Artigos/ST11/ST11.1%20Andrea%20Barbosa%20Osorio.pdf>>. Acesso em: 16 maio 2016.

OSÓRIO, A. A cidade e os animais: da modernização à posse responsável. *Teoria & Sociedade*, Belo Horizonte, v. 21, n. 1, p. 143-176, 2013.

OSÓRIO, A. Mãe de gato? Reflexões sobre o parentesco entre humanos e animais de estimação. In: BEVILAQUA, C. B.; VANDER VELDEN, F. (Org.). *Parentes, vítimas, sujeitos*: perspectivas antropológicas sobre relações entre humanos e animais. Curitiba: Ed. UFPR; São Carlos: Ed. UFSCar, 2016a. p. 53-75.

OSÓRIO, A. Sociabilities and sensitivities: recruitments in homeless animal care. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, Brasília, v. 13, n. 2, p. 143-159, 2016b.

OSÓRIO, A. Compaixão, moral e sofrimento animal entre protetores de gatos de rua. *Iluminuras*, Porto Alegre, v. 17, n. 42, p. 51-82, 2016c.

PALLOTA, N. R. *Becoming an animal rights activist: an exploration of culture, socialization, and identity transformation*. 2005. Tese (Doutorado em Filosofia)–Graduate Faculty, University of Georgia, Athens, 2005.

PASTORI, E. O.; MATOS, L. G. “Da paixão à ajuda animalitária”: o paradoxo do “amor incondicional” no cuidado e no abandono de animais de estimação. *Caderno Eletrônico de Ciências Sociais*, Vitória, v. 3, n. 1, p. 112-132, 2015.

PINTO, L. *Resgatando afetos: um estudo antropológico sobre redes urbanas de proteção animal*. 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016.

SAHLINS, M. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

SANTOS, P. S. *De abandono, proteção e outras formas de relação com animais: motivações, interações e diferenças no Rio de Janeiro e no sertão nordestino*. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia)–Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014.

SHAPIRO, K. The caring sleuth: portrait of an animal rights activist (1994). In: DONOVAN, J.; ADAMS, C. J. (Ed.). *The feminist care tradition in animal ethics: a reader*. New York: Columbia University Press, 2007. p. 153-173.

THOMAS, K. *O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 6. ed. São Paulo: Livraria Pioneira, 1989.

Recebido em: 31/05/2016

Aprovado em: 06/02/2017

CORPOS COMENSURÁVEIS: PRODUÇÃO DE MODELOS ANIMAIS NAS CIÊNCIAS BIOMÉDICAS*

Iara Maria de Almeida Souza**

Universidade Federal da Bahia – Brasil

Resumo: A utilização de modelo animal, em especial camundongos e ratos, é uma prática consolidada nas pesquisas biomédicas, que visam, usualmente, caracterizar processos biológicos ou testar tratamentos, medicamentos em animais não humanos antes de verificar se os resultados se aplicam aos humanos. Tal uso de animais se assenta na proximidade genética entre humanos e roedores, portanto, na suposição de que os processos biológicos de humanos e animais são similares. Os corpos dos animais são tratados como substitutos ou representativos dos humanos, mas isso não significa dizer que são apenas representações cognitivas, eles são também encarnações de ações e práticas que constituem tipos de questões científicas e indicam que perguntas podem ser respondidas. O que este trabalho pretende interrogar são os modos práticos de produção de modelos animais. Como os animais se tornam portadores de doenças relevantes para os humanos? Como tornar seus corpos comensuráveis aos nossos?

Palavras-chave: modelo animal, pesquisa biomédica, prática científica, relação humano-animal.

Abstract: The use of animal models, particularly mice and rats, is a well established practice in biomedical research, aiming usually at characterizing biological processes or testing drugs and treatments in non humans before trying if they are applicable to humans. Such use of animals is based on the existence of genetic similarities between human and rodents, since human biological processes are assumed to be analogue with animals. Animal bodies are treated as substitute or representative of human bodies in experiments, but this does not mean they are only cognitive representations:

* Este trabalho é um resultado do projeto “Vidas experimentais: conhecendo o inexplorado mundo do biotério e seus habitantes”, financiado pelo CNPq, processos nº 482129/2011-5 e 308374/2014-2.

** Contato: imas@ufba.br

they are also incarnations of actions and practices that guide scientific questions and interrogations. This paper intends to explore the practical means of production of animal models: how animals become carriers of diseases relevant to humans? How to make their bodies commensurate to ours?

Keywords: *animal model, biomedical research, human animal relations, scientific practice.*

Introdução

Diariamente, durante um período de seis meses, Joana descia ao biotério da instituição na qual realiza pesquisa para seu mestrado. Lá o objeto de seu interesse era um lote de cem camundongos (cujo número foi decrescendo ao longo do tempo) que atuavam em seu projeto. Em alguns dias ela apenas os observava em suas caixas, noutras vezes, manipulava seus corpos: inoculava parasitas, administrava medicamento, retirava amostra de sangue, e, em certos momentos determinados, ela os sacrificava, coletava seu sangue, além de pequenos fragmentos de tecido que eram postos em lâminas de vidro, preservados, depois vistos no microscópio e submetidos a vários testes. As inscrições produzidas a partir dessa série de ações foram transformadas em tabelas e imagens que serão, ao final, incorporadas nas análises apresentadas em sua dissertação de mestrado.

Enquanto ela desenvolve seu trabalho, cientistas vinculados a um laboratório vizinho, cuja pesquisa guardava semelhanças com a dela, conseguiram publicar em uma revista científica estrangeira um artigo sobre o tratamento experimental de doença de Chagas, enfermidade também investigada por Joana. Uma vez que conclua seu trabalho, Joana pretende fazer o mesmo. Os achados encontrados por ela tomarão a forma de artigo(s) publicado(s) em periódico(s) científico(s), preferencialmente em língua inglesa, o que permite ampliar o escopo de seus possíveis leitores.

Todos os pesquisadores e técnicos do biotério aos quais farei referência neste artigo, quer sejam anônimos como os autores do artigo¹ ou nomeados como Joana, Bartira, Nina, Beatriz, trabalham em uma instituição pública

¹ Prefiro não apresentar as referências do artigo que uso para garantir o anonimato de seus autores, bem como de seus colegas de instituição.

de pesquisa da área de saúde, que se destaca na produção de conhecimento biomédico, principalmente acerca de “doenças negligenciadas”, aquelas que embora atinjam grande contingente de pessoas, usualmente de camadas populares, não interessam à indústria farmacêutica. Doença de Chagas é uma delas, bem como esquistossomose, leishmaniose, leptospirose, etc. Dessa instituição fazem parte o biotério onde vivem camundongos, ratos e *hamsters*, bem como os laboratórios e o curso de pós-graduação dos quais falarei aqui.

O curto relato sobre a pesquisa de Joana e o artigo publicado por seus colegas – que serão retomados adiante –, por um lado, nos mostram que a produção de conhecimento que se dá em um local pretende ter um alcance para além das fronteiras nacionais, fato nada surpreendente se temos em conta o caráter global da biomedicina (Fraser, 2009). Por outro lado, apontam também para o modo como corpos de animais estão intimamente implicados na ciência biomédica. Com efeito, organismos vivos de não humanos se converteram ao longo dos últimos dois séculos em um componente essencial na produção de conhecimento nessa área e são usados em larga escala como modelos para investigações de interesse e relevância para a saúde humana² (Birke, 2012).

Mas o que define o modelo animal? Segundo Leonelli e Ankeny (2013, p. 209, tradução minha), “organismos-modelo usualmente são definidos como espécies não humanas extensivamente estudadas com o objetivo de compreender uma gama de fenômenos biológicos, com a esperança de que os dados, modelos e teorias gerados serão aplicáveis a outros organismos, particularmente àqueles que são de muitos modos mais complexos do que o original”. Ainda, segundo as autoras,

os organismos-modelo são sempre tomados como representações de um grupo mais amplo de organismos, além deles próprios, e servem como base para a articulação de processos que são compartilhados, segundo se pensa, por vários outros tipos de organismos (ou todos), particularmente aqueles processo cujas bases moleculares podem ser articuladas. (Leonelli; Ankeny, 2013, p. 210, tradução minha).

² Algumas técnicas correntemente em uso, como os experimentos *in vitro*, ou seja, em culturas de células, ou *in silico*, com simulações computacionais, já contribuíram efetivamente para a redução do número de animais utilizados em pesquisa experimental, pois usualmente só será testado em um organismo vivo aquilo que mostrou bons resultados no modelo *in vitro* ou *in silico*. Em todos os casos, *in vivo*, *in vitro* ou *in silico*, estamos falando de modelos.

É do processo prático de construção e uso dos modelos animais na pesquisa em biomedicina que tratarei neste artigo. O interessa aqui não é discutir os aspectos cognitivos relativos ao uso de modelos, interrogando em que medida estes representam – mais ou menos fielmente – uma realidade da qual são uma amostra reduzida e simplificada. Modelos não são antes de tudo representações abstratas, são encarnações de ações que conduzem à formulação de certos tipos de questões científicas (Frieze, 2009). Tendo isso em conta pretendo descrever práticas relativas à modelagem animal levadas a cabo em uma instituição pública de pesquisa na área de saúde.

Sendo essa a minha questão principal, poderia parecer óbvio que o artigo começasse abordando as ações que têm lugar no biotério, envolvendo a transformação do “animal vivo” em “animal analítico” (Lynch, 1988). No entanto, optei por tomar, de início, alguma distância com relação ao local em que camundongos e pesquisadores se confrontam de modo mais direto. A primeira sessão deste texto aborda a versão do modelo animal tal qual apresentada no artigo científico ao qual me referi acima. Essa escolha pode soar ainda mais inusitada uma vez que inverte a cronologia das ações, pois é preciso primeiro fazer o trabalho com os corpos dos bichos vivos para que, depois de mortos, sua existência de algum modo se prolongue e se faça presente na publicação. Ainda assim preferi tratar inicialmente da versão do modelo animal que circula fora do biotério, porque me interessa explorar como o processo de construção do modelo é exposto ao público – mesmo que seja um público especializado como aquele que lê os periódicos científicos. Em seguida apresento as ações levadas a cabo no biotério, onde camundongos e pesquisadores interagem localmente. Nessa última parte me deterei mais especificamente, embora não exclusivamente, no trabalho realizado por Joana com seus camundongos. Tal inversão pode nos permitir perceber com mais clareza o que é visível e considerado como relevante na exposição do animal para as instâncias situadas fora do biotério e o que permanece velado ou subentendido acerca do trabalho experimental. Por fim pretendo refletir sobre essas duas dimensões da prática de experimentação animal na ciência biomédica a fim de (re)articular as diferentes versões do animal.³

³ O material empírico apresentado neste artigo foi obtido no âmbito de uma investigação sobre a relação entre humanos e animais na ciência, que envolveu a realização observação e, principalmente, de entrevistas com técnicos e pesquisadores que trabalhavam diretamente com animais em uma instituição pública de pesquisa, como dito acima.

Modelo animal na literatura científica

O artigo a que me referi acima, escrito em inglês, foi publicado em um periódico há poucos anos. Tem como objetivo analisar os efeitos da administração de uma droga em baixa dosagem em camundongos com infecção cardíaca crônica provocada por *Trypanosoma cruzi* (TC daqui por diante). Na introdução, para justificar a relevância da questão tratada, é dito que essa é uma doença grave e endêmica em muitas regiões da América Central e do Sul. É feita referência ao modo como a enfermidade se desenvolve em humanos, iniciando-se como uma infecção aguda que pode evoluir (em 30% dos casos) para a sua forma crônica. Os humanos são mencionados no artigo apenas nesse momento. Em seguida, os autores se apoiam na literatura para descrever a doença, o comportamento de células e parasitas, dialogando com textos que tratam desses temas a partir do uso de modelos experimentais.

As informações sobre os animais estão concentradas na detalhada seção de materiais e métodos. Ali o leitor é informado acerca da quantidade de camundongos usados no experimento (100), sua linhagem (balbi/c), peso e onde eles foram criados (no biotério da instituição). Além disso, o texto afirma que todas as diretrizes éticas estabelecidas pelas regulamentações foram seguidas. O desenho da pesquisa envolvia a seleção de 30 animais para atuar como grupo-controle, isto é, que permaneceriam não infectados ou tratados. O restante dos camundongos foram inoculados com TC, cuja cepa foi precisamente identificada. Essa parte é escrita em uma linguagem altamente técnica e específica à forma como foram obtidos os parasitas (de outros camundongos), qual a diluição deles para a inoculação e mais uma quantidade de outras informações.

A isso se segue a descrição do modo como o experimento foi desenvolvido ao longo do tempo. Depois de inoculados os animais, o desenvolvimento da infecção foi acompanhado durante 180 dias (mas não é explicitado em que consiste esse acompanhamento). Entre os animais infectados muitos morreram no decorrer do período, ao final restaram 60 sobreviventes, que superaram a infecção aguda e ingressaram na fase crônica da doença. Estes foram separados em dois grupos, um dos quais recebeu medicamento e o outro permaneceu sem tratamento. Não bastou mencionar qual era a droga, foi preciso identificar qual seu fabricante, o lote de fabricação, a dosagem e o tempo de uso. A forma de administração do medicamento e quem se incumbia dessa tarefa, entretanto, não merecem qualquer referência.

Outro item descrito com muitos pormenores técnicos é o modo de testar a resposta imunológica. São informados anticorpos, fixadores, corantes, equipamentos, dosagem de proteína, *kit* de testagem e ainda mais elementos, compondo uma rede organizada para fazer a resposta imunológica aparecer. Além disso, o leitor é informado de que testes foram realizados em dois pontos no tempo. Em cada um desses, foram sacrificados três animais por grupo dos infectados. Ao final de 30 dias os que ainda não haviam sucumbido à doença foram mortos. O método de sacrifício é especificado, a exsanguinação, bem como o anestésico usado. Mais pormenores técnicos são relatados: o destino dado ao sangue e aos órgãos retirados, a forma de obtenção das lâminas de diferentes tecidos, o microscópio, temperatura em que os materiais são mantidos. É descrito também como as células são quantificadas e o método estatístico empregado, etc. Várias dessas lâminas, cujo árduo processo de obtenção foi cuidadosamente apresentado, aparecerão depois como imagens no artigo e atuarão como evidências das afirmações feitas. Justamente, é depois dessa longa seção de materiais e métodos que os resultados são apresentados. A comparação entre os achados obtidos no grupo dos camundongos tratados e não tratados (os controle não são mencionados) é mostrada em gráficos e imagens, que sustentam a conclusão de que a droga utilizada em baixas doses funciona como imunoestimulante. Na conclusão, o artigo discute os resultados obtidos e os compara com outros achados experimentais que discutem o comportamento das células do sistema imunológico, mas não é refeita explicitamente a relação com a doença em humanos.

Antes de prosseguir para o tópico seguinte, gostaria de destacar dois pontos: primeiro, é a importância da doença investigada – miocardiopatia crônica causada por infecção de TC – para os humanos que sustenta a relevância da pesquisa e, conseqüentemente, do artigo. Isso quer dizer que se não houvesse uma possível utilidade para as pessoas, o experimento com animais não se justificaria. Atender ao critério de “beneficência”,⁴ inclusive, é um dos requisitos necessários para que o Comitê de Ética no Uso de Animais (Ceua) conceda (ou negue) a permissão para pesquisa. A despeito disso, na sequência do texto as referências aos humanos desaparecem. A discussão com a literatura, a comparação

⁴ É claro que em tese os beneficiários das pesquisas podem ser também animais. A leishmaniose, por exemplo, é uma doença que atinge tanto humanos quanto animais e tem sido largamente investigada na instituição.

com achados similares e as conclusões se fazem em diálogo com outros estudos também de caráter experimental. Ao final não é possível determinar se os achados relativos aos animais serão testados e/ou validados em humanos. Esse tipo de interrogação permanece em aberto; na verdade, ela sequer é colocada.

Além disso, o artigo científico envolve sempre um diálogo com outros cientistas, as referências e remissões feitas no texto à literatura tanto dão testemunho dessa conversação quanto a prolongam. A publicação em periódico é justamente um dos modos pelos quais a ciência produzida em um local se conecta com outros e ganha mobilidade, capacidade de se deslocar para outros contextos. No caso do artigo analisado para que isso acontecesse foi fundamental a publicação em inglês. Mas, além disso, a referência a instrumentos, substâncias e seus fabricantes, medidas estatísticas, linhagem do camundongo e mais outros elementos padronizados e “objetivamente” identificáveis também são modos de assegurar que aquela realização local atravessasse as fronteiras mais facilmente. Ou seja, aquilo que aparece no artigo é o que facilita o movimento e desloca o local (Fraser, 2009), enquanto vários outros elementos do local, fundamentais para o experimento e para a existência do artigo, mas não transportáveis facilmente, são omitidos. É desses outros aspectos que pretendo tratar na parte seguinte deste artigo. Tratarei de várias dimensões envolvidas na prática de modelagem que estão ausentes ou apenas muito vagamente mencionadas no relato feito no artigo. Por exemplo, é dito que os animais vivem nas dependências da instituição. Mas o que mesmo isso significa? Como é possível ter acesso aos animais? O que é feito com eles na prática? Qual é mesmo o sentido dado à expressão “acompanhamento do animal”? Quem faz isso?

A prática local de produção do modelo animal

Para falar do modo como a construção de modelo se faz na interação direta entre pesquisadores e animais, mantendo alguma paridade com o artigo apresentado anteriormente, vou me apoiar basicamente no relato feito por uma pesquisadora que trabalha com camundongos e TC, embora, eventualmente, quando for mais esclarecedor, recorrerei a falas de outras pessoas que atuam em áreas de pesquisa próximas. Mas antes de entrar propriamente no modo como os animais são manipulados, levados a imitar as patologias humanas, vou descrever brevemente o biotério, local onde os animais vivem e onde as manipulações feitas por pesquisadores acontecem.

O biotério

O biotério é o local em que nascem, vivem e morrem os animais que são recrutados para a participação em pesquisas. Esse biotério especificamente, como disse, faz parte de uma instituição pública de pesquisa na área biomédica. Nada há de distinto na arquitetura do prédio que indique para quem chega à instituição que ali funciona um local que abriga camundongos, ratos e *hamsters*. Ele só se destaca das demais construções em seu torno pelo forte odor que por vezes emana dele e alcança aqueles que passam nas suas proximidades, quando a ração dos animais está sendo esterilizada; segundo um dos técnicos, o cheiro se assemelha ao de feijão queimado.

Na entrada do biotério, do lado direito, há um grande quadro preso à parede contendo escalas e horários de trabalho, informações sobre a lavanderia e liberação de animais para pesquisas, além de avisos eventuais. À esquerda do quadro de avisos há uma pequena sala onde ficam o coordenador do biotério e uma funcionária. Esse escritório de ar bastante impessoal, com seus computadores, telefones, impressoras e papéis sobre a mesa é o *locus* por excelência da burocracia e nada nele lembra explicitamente a relação com os animais, mas aí são tomadas várias decisões sobre suas vidas, por exemplo, acerca do fornecedor da ração que os alimentará ou o material de limpeza utilizado em suas caixas.

Diferente dos laboratórios com seus livros, bancadas, equipamentos e substâncias químicas, quando se ultrapassa o limiar da sala da coordenação, é possível notar que esse espaço possui uma organização peculiar. No galpão central, área que separa os dois setores principais, o de criação e o de experimentação, impera uma grande máquina de aspecto fabril. É o equipamento usado para higienizar as caixas onde vivem os animais. Nessa parte também está o aparelho de autoclave, que esteriliza, submetendo a altas temperaturas, tudo aquilo que entra nas salas habitadas pelos bichos: ração, água, caixas, dispositivos lúdicos. Não só as coisas precisam ser imaculadamente limpas, há também uma série de exigências relativas ao asseio das pessoas. Ninguém adentra na criação ou experimentação sem se paramentar com macacão, gorro, máscara, sapatilha e luva descartáveis, e, em algumas partes, um banho prévio é imprescindível. Assepsia é uma palavra-chave, pois nada pode infectar os roedores que aí habitam a não ser a doença que os pesquisadores desejam produzir neles para estudar.

A grande maioria dos animais atravessará esse galpão central ao deixar o setor de criação, onde todos nascem e vivem até o recrutamento para pesquisa, em direção ao setor de experimentação, quando efetivamente iniciará seu trabalho como modelo. Provavelmente seu corpo, já sem vida, cruzará mais uma vez o local, sob a forma de fragmentos transformados em lâminas de pesquisa levado aos laboratórios ou como carcaça congelada recolhida pela empresa que faz o serviço de incineração do material infectante.

O que acontece entre esses cruzamentos? Para compreender melhor o que se passa quando os animais atravessam o galpão central do biotério, precisamos saber mais sobre os espaços que ele interliga: o setor de reprodução/ criação e o de experimentação.

No setor de criação são reproduzidos e cuidados camundongos antes de ingressarem em qualquer experimentação, os *hamsters* são reproduzidos em outro lugar e os ratos, como são usados em menor escala, quando necessário, são solicitados a outros biotérios que os produzem. Na criação vivem as matrizes, ou seja, casais de camundongos selecionados para reprodução por representarem melhor as características das diferentes linhagens. O trabalho deles é o de prover novos animais que logo mais ingressarão nos experimentos. Eles também produzem os seus substitutos, novos casais que cumprirão com as suas tarefas quando eles não mais procriarem a contento. Em geral os casais, formados pelos técnicos, vivem juntos ao longo de suas vidas enquanto suas ninhadas são generosas. Quando as crias nascem, permanecem na companhia dos pais, sendo amamentadas pela mãe por 21 dias, quando se dá o desmame e a prole é separada. Os filhotes viverão doravante em uma caixa com alguns irmãos do mesmo sexo. A mãe mal tem tempo para se estressar com a perda das crias, dizem os técnicos, pois logo em seguida dará à luz mais uma ninhada. Alguns de seus filhos são selecionados para formar novos casais de matrizes, enquanto a maioria passará a compor o contingente de animais em “estoque”, aqueles que, em seguida, serão recrutados para a experimentação.

O setor de experimentação fica no lado oposto ao da criação. Nessa ala vivem os animais que estão engajados em experimentos. Por conta da circulação de pesquisadores – a maioria deles estudantes de graduação ou pós-graduação –, é um lugar mais aberto à presença de pessoas que não fazem parte do estafe do biotério. Afora isso, as diferenças entre essa parte do biotério e a criação não é tão notável, apenas poucos elementos, como uma esteira ergométrica usada em alguns experimentos, por exemplo, nos

mostram que se trata de outro setor. O modo de organização das salas nas duas seções é bem similar.

Nos dois setores, as habitações dos animais ficam em salas com portas envidraçadas, para que seu interior permaneça visível sem a necessidade da entrada constante de pessoas. Em cada cômodo há caixas transparentes acopladas a uma estrutura metálica semelhante a uma estante. Essa armação é parte do sistema de ventilação que troca o ar dos microisoladores a cada minuto, assim os animais não sentem o cheiro de seus excrementos. A temperatura local está sempre em torno de 21 graus. Há também em cada sala um aparelho de fluxo, usado para garantir a permanência do ambiente livre de contaminação quando se faz qualquer procedimento com animais, pois ele lança uma barreira de ar em sua abertura impedindo as trocas entre o seu interior, onde o animal é manipulado, e o exterior.

Ademais, há uma norma rígida controlando a iluminação. As salas são completamente isoladas do mundo exterior, não há janelas permitindo a entrada de luz. A existência de dia e noite, importante para o bem-estar dos animais, é produzida artificialmente, por assim dizer. As lâmpadas ficam acesas entre as 7 e as 19 horas. No restante do tempo ficam apagadas. Mesmo quando, em uma situação eventual, alguém precisa comparecer à noite ao biotério, a iluminação não é acionada, usam-se pequenas lanternas para não incomodar os animais. A exigência de não importunar os roedores de modo algum significa que não se deve perturbar seu sono, longe disso. As espécies criadas no biotério possuem hábitos noturnos, portanto, é justamente ao escurecer que eles se tornam mais ativos, quando não há nenhum humano por perto para vigiá-los. Como diz Bartira, uma técnica do biotério:

Quando não tem claridade, aí é que eles vão ter o momento deles de se espalharem, né, de brincarem... porque eles têm hábitos noturnos, então, é à noite que eles brincam, faz e acontece. [...] De dia eles ficam quietinhos, quando a gente entra, tá aquele montinho, no quentinho... Quando eles não ouvem barulho durante o dia aí ficam quietinhos.

Bartira fala de um montinho de animais dormindo uns sobre os outros. Com efeito, nenhum animal vive sozinho em uma caixa, todas elas contêm entre dois e cinco animais, este é o número máximo permitido para que não haja desconforto e disputa por espaço. O microisolador é forrado com cama de

serragem, possui na parte superior um suporte, uma espécie de grade, para o bebedouro e a comida. Tudo isso é trocado semanalmente. No dia da troca os animais são levados das caixas nas quais estão para outras idênticas, contendo tudo imaculadamente limpo. A limpeza foi feita na higienização. Tanto os microisoladores já lavados, bem como a água, a comida, a serragem e os iglus – elementos lúdicos – foram esterilizados no aparelho de autoclave.

Em todos os setores do biotério há uma rotina nas atividades das salas, alguns dias são destinados à limpeza e outros, a trocas de caixas. Os técnicos organizam todo o ambiente, reúnem vários elementos para o cuidado dos animais, se encarregam de nutrir, limpar, identificar e cuidar deles. Tanto na criação quanto na experimentação os animais – alguns diabéticos, hipertensos, chagásicos, com leptospirose, etc. – ficam sob os cuidados dos técnicos durante toda sua vida. Quando os pesquisadores chegam ao biotério para observá-los, manipulá-los ou colher o material para suas investigações, estes estão alimentados, sem sede, em microisoladores limpos. Cada pesquisador pode encontrar seus animais graças às etiquetas de identificação postas nas caixas. Se algum deles adoece ou morre, ele é avisado pelo técnico, e ao chegar ao local, o animal já foi retirado do convívio com outros. Enquanto os técnicos mantêm os cuidados básicos com os animais, os pesquisadores, a maioria bolsistas de iniciação científica, pós-graduandos ou pós-doutores, portanto pessoas em um momento inicial da trajetória de cientista, fazem as manipulações com animais que são requeridas pelos experimentos.

Os experimentos

Soubemos pelo artigo descrito anteriormente que os animais usados como modelo vivem nas instalações fornecidas pela instituição de pesquisa – que acabamos de descrever sinteticamente –, e fomos informados também, sem muitos detalhes, de que há um comitê de ética que avalia os projetos. Com efeito, nessa instituição – supostamente em todas – as investigações só são iniciadas quando recebem a aprovação do Ceua, que julga se a pesquisa é viável, pertinente, relevante, benéfica e se os procedimentos a serem realizados com os animais são adequados do ponto de vista técnico e ético. Como o modo de atuação do comitê não foi objeto de investigação nessa pesquisa, vamos nos contentar com essa breve informação sobre “as diretrizes éticas” seguidas pela pesquisa tal qual anunciada no artigo. Após apreciação do Ceua,

o projeto pode ser iniciado. Então é preciso solicitar ao biotério a quantidade de animais que será usada no experimento, para que estes sejam retirados da criação e enviados ao setor de experimentação.

Como prosseguir a partir daí? Para garantir a simetria com o artigo discutido na seção prévia deste texto e compreendermos melhor o que se passa no setor de experimentação do biotério, vou usar como exemplo a pesquisa feita por Joana, mestranda de um dos cursos de pós-graduação da instituição, que também toma como tema de investigação a doença de Chagas e trabalho com camundongos. Mas antes da descrição mais minuciosa de seu trabalho com animais experimentais, é melhor conhecermos um pouco de sua história. A estudante de pós-graduação ingressou na instituição como bolsista de iniciação científica de um laboratório, quando cursava ciências biológicas. O encargo atribuído inicialmente a ela foi treinar as técnicas requeridas pelas pesquisas do laboratório, incluindo o aprendizado sobre a lida com camundongos, e só após essa fase ela pôde se engajar efetivamente em algum projeto. O primeiro passo do treinamento consistiu em seguir o curso de manipulação de animais oferecido pela instituição – em que não há efetivamente bicho sendo tocado, mas vídeos mostrando a técnica correta para tratá-los e tocá-los. O aprendizado oferecido pelo curso, sem dúvida, é insuficiente para permitir que as pessoas saiam dele e imediatamente comecem a manipular animais. Para que isso acontecesse foi preciso passar por um treino prático. Joana, assim como todos os outros iniciantes, foi introduzida no trabalho com camundongos por alguém mais experiente, em seu caso o instrutor foi um técnico do laboratório, antigo na função e muito habilidoso. Segundo diz, foi ele quem a ensinou a ter cuidado e respeito pelos animais e a não estressá-los. A destreza para tocá-los com firmeza e cuidado não foi uma aquisição imediata, levou um tempo para ser adquirida. Na primeira vez em que foi fazer uma manipulação, diz Joana, suas mãos tremiam e o camundongo, percebendo seu temor e falta de domínio da situação, se voltou várias vezes para mordê-la e deu-lhe umas “beliscadas”, que só pegaram na luva. Ter medo dos bichos não é raro entre os novatos, ser mordido por eles nessa fase tampouco é infrequente. Por isso é uma praxe nos laboratórios que só pessoas com mais experiência e habilidade manipulem objetos infectantes ou animais infectados.

Uma vez que ela já tinha sido suficientemente treinada, recebeu sua primeira incumbência de pesquisa. Em geral bolsistas de iniciação científica (IC) se responsabilizam por uma investigação relativamente simples acoplada a um

projeto “guarda-chuva” de alcance mais amplo, cuja execução é distribuída entre vários pesquisadores com níveis diferentes de *expertise*, compreendendo ICs, pós-graduandos, pós-doutorandos ou doutores já bem estabelecidos na carreira. A parte que envolve manipulação de animais em geral é deixada aos pesquisadores iniciantes. No caso de Joana o projeto tinha como objetivo descobrir quais eram as cepas de TC responsáveis pela infecção que dizimou rapidamente uma família inteira. O laboratório havia recebido sangue dos contaminados e deveria descobrir qual ou quais eram aquelas cepas e clones de TC dotados de tamanha virulência. Como os camundongos participaram dessa pesquisa? Primeiro os corpos de alguns animais se prestaram ao cultivo e multiplicação dos parasitas recuperados do sangue dos humanos. Eles foram, então, identificados e depois inoculados em um grupo maior de camundongos, pois o experimento também visava produzir dados sobre o comportamento dos parasitas nos corpos dos animais e a devastação produzida por eles em vários órgãos e tecidos.

No mestrado a questão dela já não era apenas observar comportamento biológico de parasitas, mas analisar as diferenças genéticas entre clones de uma única cepa, a colombiana, já bem estabilizada no laboratório, tendo “circulado muito” por lá, para saber quais alterações nos genes podem responder por sua maior ou menor resistência ao medicamento mais usado para doença de Chagas. Mais uma vez era preciso multiplicar os parasitas e reacender sua agressividade, abrandada pela acomodação ao meio de cultura no qual eles vivem sem enfrentar os desafios postos pela luta para sobreviver em um organismo vivo. Esse é um procedimento bastante comum nas pesquisas. Os laboratórios possuem algumas cepas de agentes patogênicos que fazem parte de seu leque de interesses de investigação, como o TC, por exemplo, que, como disse antes, são mantidas vivas em um meio que contém os nutrientes necessários à sua sobrevivência. A cada vez que se inicia uma pesquisa, então, a primeira tarefa a ser desempenhada é “passar” o parasita para um número relativamente pequeno de animais, chamado de pré-grupo. Tal denominação se deve ao fato de que suas vidas/mortes não constam no desenho experimental da pesquisa, portanto, não é preciso informar nada sobre eles na seção de materiais e métodos dos trabalhos acadêmicos.

O pré-grupo muitas vezes é constituído por camundongos bastante jovens, cujo sistema imunológico é pouco desenvolvido, pois os parasitas que, como disse, perdem a virulência porque vivem em meio de cultura, se forem inoculados em organismo com defesas mais robustas talvez não sobrevivam,

mas ali no corpo indefeso de animais imaturos se multiplicam e recuperam o ímpeto e o vigor para a infecção. Os animais da pesquisa de mestrado de Joana tinham 21 dias, eram recém-desmamados. Uma solução contendo parasitas foi injetada em suas barrigas. Depois de alguns dias de espera, quando a infecção atinge seu pico de acordo com o que a literatura informa, o sangue deles foi extraído e submetido ao exame de parasitemia. Esse passo é importante porque, embora os animais visivelmente estejam contaminados, a carga parasitária pode variar e, a depender do resultado do exame, o sangue pode ser diluído ou adensado para chegar à concentração de TC adequada para a inoculação dos grupos. A quantidade de parasitas usados para produzir infecção nos animais, portanto, corresponde a um padrão estabelecido, informação que constará da publicação de qualquer artigo com base nesse experimento.

Usualmente, nas pesquisas também são selecionados um punhado de animais, em número variável, para atuar como grupo-controle. Na prática isso significa que um montante dos camundongos é mantido saudável e sem infecção enquanto durar o período de acompanhamento dos animais. Suas vidas, diferentemente daquelas dos animais que compõem o pré-grupo, são explicitamente computadas e mencionadas na exposição dos aspectos metodológicos da pesquisa em trabalhos acadêmicos. Mas eles não recebem muita atenção, as informações sobre eles não são detalhadas ou elaboradas. No artigo descrito antes, eles foram citados apenas uma vez, em uma menção que apenas atestava a existência do grupo e declarava o número de seus componentes. Na realização do experimento, ao contrário, eles se fazem presentes do início ao fim e usualmente são submetidos às mesmas manipulações que os outros, mas sem os componentes patogênicos ou as drogas para tratamento.

Qual o sentido de manter esse grupo saudável e ao mesmo tempo estressá-lo submetendo-o à tensão das picadas ou entubação? Eles servem, pelo contraste, de testemunha do modo como a doença e/ou tratamento afetam efetivamente os demais. De certo modo a existência do controle se assemelha à prática de pesquisa com humanos chamada de duplo cego. Essa estratégia é usada em ensaios clínicos nos quais pacientes são divididos em dois grupos, um dos quais recebe a droga a ser testada enquanto ao outro é administrada uma substância inócua. Ao final do ensaio, os resultados dos dois grupos são comparados de acordo com certos parâmetros de modo a se estabelecer se o medicamento é eficaz ou não. No caso do controle na experimentação animal, o fato de eles permanecerem vivos pode atestar, por exemplo, que a morte de

camundongos infectados por TC se deu pela ação efetiva dos parasitas e não por conta de outros aspectos ambientais, já que os bichos de controle permaneceram saudáveis. Ainda que não adoeçam, a vida desse grupo não é tão fácil assim, pois eles têm que ser sujeitados a todos os estressores aos quais os outros são submetidos. Assim, se o animal infectado recebe diariamente a uma picada com agulha para retirar sangue a fim de avaliar a carga parasitária, o mesmo acontecerá com o controle sadio, ainda que seu sangue não seja analisado na busca por parasitas. E ao final do experimento seu destino é o sacrifício, independentemente de sua boa condição de saúde, porque nenhum animal sobrevive à pesquisa da qual participa.

No desenho experimental da pesquisa de Joana, além do conjunto dos camundongos saudáveis e daqueles que foram infectados mas não receberam tratamento, três grupos de 30 animais foram constituídos, um para cada tipo de clone. Depois de fazer a infecção injetando os parasitas retirados do pré-grupo no abdômen de cem bichos, Joana esperou de cinco a sete dias para deixar o TC se multiplicar no corpo do animal – a literatura já descreveu o comportamento de cada clone, portanto, o pico parasitário é relativamente previsível –, e após esse tempo foi feito o exame para verificar se a infecção efetivamente “pegou”, pois pode acontecer de o sistema imunológico responder de modo a deter o avanço da doença ou de a virulência dos parasitas ser baixa e os bichos não apresentarem parasitas. No caso, a infecção deu certo.

O próximo passo foi esperar mais um tempo para que a infecção se tornasse crônica – é importante lidar com os casos crônicos, pois nos humanos muitas vezes a contaminação pelo TC só é descoberta quando a doença já invadiu órgãos e tecidos como o músculo cardíaco, por exemplo. Essa invasão e a deposição de ovos dos parasitas, formando pequenos ninhos, é o que faz com que o coração daqueles infectados apresente hipertrofia. Durante o período de espera pela cronificação da doença Joana ia diariamente olhar seu animais, muito deles morriam ainda na fase aguda da doença, por isso foi necessário formar grupos com um número grande de camundongos, para que ao final restasse um número suficiente para fazer os testes necessários.

Além de ver os bichos através das caixas todo dia, em períodos determinados ela colhia sangue da cauda do camundongo – mesmo dos controles – para ver o progresso da infecção. Isso quer dizer que ela abria cada uma das caixas, que contém em geral cinco animais – a menos que algum(uns) tenha(m) morrido – e escolhia ao acaso um deles para fazer o teste; não era

necessário fazer a cada vez a coleta em todos os animais, se acredita que o resultado obtido naquele camundongo vale para os demais. Assim, ela pegava um camundongo qualquer, escolhido casualmente e o colocava em um dispositivo de contenção, uma espécie de tubo que imobiliza seu corpo deixando a cabeça, as patas e o rabo livres. Quando ele estava impedido de se movimentar, era dada uma pequena furada na cauda, o sangue coletado era posto imediatamente na lâmina a ser lida com o microscópio. Antes que o camundongo voltasse para o sossego de sua caixa, o local da picada no rabo era cauterizado. Segundo Joana, a picada da agulha não doía, mas a cauterização, sim, era um tanto dolorosa, o sofrimento, entretanto, era leve e passageiro. Como ela sabe disso? Observando o comportamento do animal em sua caixa, logo que ele retornava, ela o via com os demais, agindo como se nada tivesse acontecido, não raro brincando com os companheiros.

Mesmo quando não era preciso fazer qualquer manipulação com eles, como disse, Joana ia ao biotério observá-los, pois era preciso verificar como eles estavam, olhar seu pelo, seu comportamento, contar os mortos e registrar quando isso aconteceu. Embora ao vê-los ela tenha uma percepção mais abrangente dos animais, apenas os dados de mortalidade eram registrados, para compor os cálculos estatísticos que seriam depois apresentados sob a forma de gráficos em um artigo ou na dissertação. Ela diz, por exemplo, que antes mesmo da morte chegar para um animal é possível ver sua aproximação:

Noto os pelinhos mais arrepiados, eles ficam quietinhos, aí já sei que eles vão morrer. Os que vão morrer não ficam como os outros, correndo, com os pelinhos bonitinhos, brilhantes. Então eles já tão com a infecção avançada, às vezes os olhinhos não abrem direito, eles ficam quietinhos e os pelinhos bem arrepiados.

Mesmo percebendo que alguns animais estavam prestes a morrer, ela se abstinha de interferir, deixava a doença seguir seu curso e cumpria o protocolo. Este determinava que eles só receberiam medicamento depois de 30 dias, à exceção do grupo-controle, que jamais seria tratado, ainda que fosse objeto das mesmas manipulações que os demais. A partir do trigésimo dia da infecção eles passaram a tomar diariamente uma dose da droga para combater o parasita durante três meses. Para dar o remédio ao camundongo é preciso pegá-lo pelo pescoço, com firmeza e cuidado, imobilizar sua cabeça sem sufocá-lo, depois introduzir na sua garganta uma agulha bem fina, com uma

esfera na ponta; a administração do remédio feita desse modo garante que cada animal receba precisamente a quantidade determinada da droga, pois a entubação, esse é o nome do procedimento, impede que ele cuspa ou que seja perdida parte do medicamento. O grupo de controle, embora não recebesse a droga, passou pelo mesmo ritual, recebendo uma gota de uma solução inócua.

Ao longo de 90 dias a cena se repetia de segunda a sexta-feira, no fim de semana todos descansavam. Joana diz que no início os camundongos resistiam mais à “entubação”, mas depois acabaram se acostumando. Segundo ela porque aprenderam que aquilo passava logo e suas vidas em breve voltavam ao ritmo anterior. Beatriz, uma mestrande que trabalha em uma pesquisa similar à de Joana no mesmo laboratório, diz que circula por lá uma anedota: depois de certo tempo os animais ficam tão acostumados ao tratamento que acabam segurando a agulha com as patinhas e se entubando eles mesmos. Mesmo não tendo que lutar contra a oposição do animal à entubação, quando ele se habitua à rotina do tratamento, o procedimento é delicado e arriscado, se feito com pressa pode resultar na perfuração do esôfago e, conseqüentemente, na morte do bicho. Por isso, fazê-lo requer paciência e atenção. Beatriz conta que descobriu seu modo de administrar o remédio, ela vai introduzindo a agulha aos poucos, a cada vez que encontra uma resistência, recua e depois reinicia até conseguir chegar ao estômago do animal.

Quando acaba o tratamento, logo de imediato alguns animais são sacrificados para coleta de sangue e tecidos. Depois de 15 dias mais alguns são escolhidos para novo sacrifício e ao final aqueles que restaram são mortos para a conclusão do experimento. Os animais são eutanasiados pelo método de exsanguinação, isso significa que primeiro eles são anestesiados e depois o sangue é retirado da cavidade cardíaca. Joana se sente desassossegada com essa fase do trabalho, pela quantidade de animais mortos e pelo modo como isso é feito. Antes de fazer o sacrifício ela acaricia o camundongo e fala para ele algumas palavras em tom suave, a fim de que a morte seja mais leve. Ela diz:

É, os sacrifícios [me incomodam], é que eu tinha que sacrificar vários animais, tipo de três em três animais de cada grupo eram sacrificados, aí se tinha vários grupos era muito animal sacrificado [...] ter que sacrificar o animal, anestesiá-lo e ver o processo dele de anestesia, depois você fazer a exsanguinação, você abre o peritônio e o coração tá batendo ainda e você ver que é você que tá matando, né. Você percebe o animal dormindo, mas tá vivo, é você que tá eutanasiando.

Beatriz dá mais detalhes de como é feito o sacrifício:

É, a gente utiliza o anestésico e o analgésico, né, depois que eu vejo que já começou a fazer o efeito, que o animal não está mais respondendo aos estímulos... Eu vou com uma pinçazinha, eu toco na pata dele, quando ele se mexe, quer dizer que ele ainda tá sentindo, se eu cortar ele ainda vai sentir dor, então eu espero até quando ele não tem mais estimulozinho, aí eu sacrifico. [...] Primeiro eu abro o peito pra fazer essa coleta pra hemocultura, porque tem que ser direto do coração. [...] A gente conta as costelinhazinhas, entre a terceira e quarta costela, a gente faz essa incisão direto no coração e aí a gente coleta [...] Porque aí vai ter um sangue mais estéril. E depois eu abro o peritônio pra coletar os órgãos, no caso como, é doença de Chagas, né, então a gente tem que tirar o coração, né, os músculos esqueléticos, o baço e o fígado que a gente faz estudos, é, de drogas, né. O coração dá para ver ele inteiro, visualmente dá pra observar se ele tá aumentado.

O dia de sacrifício exige um trabalho intenso e meticuloso, pois logo que o animal é aberto, todo o material tem que ser imediatamente processado, caso contrário os tecidos corporais são degradados por enzimas. É preciso que a cada morte de animal sejam coletados sangue e os órgãos de interesse da pesquisa, todo o material é cortado em fatias finíssimas, criopreservado, rotulado, para não haver confusão sobre o grupo do animal e qual a data de seu sacrifício. Sem isso as amostras podem ser confundidas e, conseqüentemente, o trabalho é perdido, por isso é preciso o máximo de atenção para a realização dessa tarefa.

Mas os afazeres de Joana não se concluem com isso, é preciso fazer a análise histoquímica, a imunofluorescência e mais outros procedimentos técnicos que tornam os resultados da pesquisa visíveis. Como o objetivo é examinar o DNA do parasita e comparar do ponto de vista genético os clones não resistentes aos resistentes, há ainda um longo trabalho pela frente. Diz ela:

Aí quando eles já estão bem anestesiados a gente faz essa exsanguinação, primeiro porque a gente precisa do sangue com os parasitas, né, aí depois a gente guarda o material pra análise histopatológica pra fazer histoquímica, imunofluorescência, essas técnicas específicas de patologias. [...] Eu estudei a parte do DNA mitocondrial, né, pra ver se tinha uma característica diferente, porque é o DNA mitocondrial que tem padrões diferentes, né, e aí a gente começou a observar esses padrões e alguns marcadores moleculares também do DNA nuclear dos parasitas e aí a gente viu que só foi um alelo, um único clone que diferiu com relação à cepa parental, né. [...] É preciso ter tudo certinho, que às vezes você tá tentando coisar, ali tem um reagente que não tá funcionando, né, e aí

você tem que mudar esse reagente, é muita coisa viu, é muito detalhe. E histórica, da mesma forma você padroniza, vê que o nível de padronização não deu certo, botou enzima e não amplificou, não visualizou nada, você tem que ficar tentando são várias tentativas, né... Pra quantidade de material que você tem e aí até você conseguir, isso demanda tempo. [...] Ideal é que os experimentos fiquem perfeitos e as fotos bonitinhas para publicar.

Ao final, depois de manipular animais, adoecendo-os e tratando as doenças, a fim de seguir os comportamentos dos parasitas e sua interação com os medicamento nos corpos de camundongos, através da observação direta dos animais e, principalmente, do exame de fragmentos de seus corpos como sangue e tecidos – com a ajuda de formol, fixantes, corantes, microscópio, etc. –, é preciso analisar a constituição genética dos diferentes clones de TC com a ajuda de mais outros tantos instrumentos. Um dos resultados esperados desse trabalho todo é a obtenção de boas imagens para funcionar como testemunhas confiáveis das afirmações que são feitas sobre o fenômeno estudado, que aparecerão na dissertação de mestrado e em artigos publicados preferencialmente em inglês em revistas de grande impacto.

Corpos comensuráveis

Joana faz pesquisa sobre doença de Chagas, bem como Beatriz, sua colega, e os autores do artigo do qual falei antes. Quando uma pessoa, como qualquer um desses dos quais falei, ingressa em um laboratório, este já é dotado de uma configuração, tem problemas e doenças com os quais trabalha, animais-modelo preferenciais, técnicas e modos padronizados de proceder que são incorporados pelos novos membros. O aprendizado do trabalho se faz menos pela aquisição de conhecimentos abstratos e gerais e mais pelo treinamento prático oferecido por alguém experiente que já está há mais tempo no local. Mas não podemos menosprezar também o ensinamento oferecido pelas próprias entidades vivas com as quais os pesquisadores se encontram, um camundongo pode deixar claro o modo como prefere ser segurado e seu corpo, ao mostrar resistência à ponta da agulha, indica como a entubação deve ser feita. Os próprios parasitas que circulam no laboratório há tempo se deixam conhecer pela sua maior ou menor virulência e comportamentos no corpo das cobaias. Uma parte desse conhecimento acaba por se tornar formalizado e padronizado. No caso das pesquisas realizadas no local com doença de Chagas, Joana trabalhou com uma das cepas de TC que

já “circula” por ali há tempos, por isso, a concentração adequada de parasitas para contaminação dos animais foi determinada anteriormente. Também o uso de camundongo como modelo para essa doença, segundo disse Joana, já foi validado no passado e se tornou assim uma espécie de caixa-preta.

No laboratório quando se diz que organismos-modelo são usados para investigar determinadas doenças, como a de Chagas, isso quer dizer que ele é utilizado para explorar e articular mecanismos subjacentes generalizáveis, por exemplo, o sistema imune, como no estudo publicado, ou a relação entre DNA e sua expressão, como na pesquisa de Joana. Aliás, a genética não importa apenas para explicar determinada característica do parasita. Ela também é fundamental para a escolha do modelo, pois o camundongo que participa no experimento é de uma linhagem purificada, ou seja, cada animal é idêntico ao outro, do ponto de vista genético. Por isso quando Joana faz suas coletas de sangue ao longo do trabalho para testar a carga parasitária, ela abre a caixa e escolhe aleatoriamente qualquer um dos animais, sem precisar testar todos os indivíduos, pois eles são virtualmente iguais, não só na aparência, mas também em seu DNA. Além disso, uso do camundongo se justifica pela sua proximidade genética com os humanos, o que em tese faz com que seja possível projetar a existência de uma homologia entre mecanismos básicos presentes no corpo do modelo e da espécie-alvo, no caso, a humana. O que importa na analogia entre os modelos e os humanos, quando se trata de saúde, usualmente são elementos que se constituem enquanto categorias biomédicas bastante abstratas como proteínas, células, genes ou micróbios, obtidos pela análise de amostras advindas de corpos de animais de laboratório.

Foi precisamente quando a pesquisa em biomedicina se reorientou para uma concepção genética e molecular (Logan, 2001) que a vasta diversidade de espécies anteriormente utilizadas nas pesquisas em ciências da saúde se encolheu e os roedores, principalmente os camundongos, como aqueles usados por Joana e pelos autores do artigo, se converteram em “padrão-ouro” da pesquisa experimental e passaram a predominar como organismos-modelo⁵ graças à crescente padronização dos animais, resultado do processo de purificação

⁵ Desde o final do século XIX, o uso de animais em experimentos já havia se intensificado, mas as espécies empregadas eram bastante diversas: cães, rãs, cavalos, vacas, pombos, borboletas, tartarugas, etc. (Asdal, 2008). Os organismos eram escolhidos de acordo com sua disponibilidade, suas características, os interesses do pesquisador e suas técnicas de coleta. E o sucesso do experimento dependia em grande medida da escolha correta do animal (Burian, 1993).

genética das linhagens, através de sucessivos cruzamentos entre irmãos por muitas e muitas gerações, até que os camundongos se transformassem, de acordo com C. C. Little, em “reagentes biológicos puros ao serviço de inúmeras linhas de pesquisa” (Rader, 2004, p. 25, tradução minha).

Conceber o animal como um reagente biológico, similar a vários outros insumos utilizados nos dispositivos laboratoriais, significa sustentar que as práticas de laboratório são exitosas na medida em que conseguem isolar e analisar eventos causais lineares (Fraser, 2009). Com isso não pretendo dizer que os cientistas concebiam os corpos ou saúde como eventos causais simples e diretos, mas que em seus trabalhos usualmente eles estão voltados para a compreensão de uma pequena cadeia causal, reduzindo – abstratamente – a complexidade dos fenômenos para torná-los mais facilmente manejáveis, aliás, isso já está mesmo pressuposto na própria definição de “modelo” apresentada anteriormente.

De todo modo, gostaria de enfatizar, primeiro, que o interesse da ciência em processos biológicos específicos, em genes, células, moléculas, proteínas que se tornaram cada vez mais relevantes na biomedicina já nos conduz a um ponto importante na compreensão do modo como os modelos são atuados na prática: não se trata de uma comparação direta de organismo a organismo, ou seja, entre o corpo, em sua totalidade, do animal e do humano, mas de aspectos bastante particulares de processos biológicos que se dão no corpo do animal e, de modo supostamente análogo, no humano (Nelson, 2012).

Segundo, chamo a atenção, para o fato de que achados da pesquisa experimental, como aquela feita por Joana ou por seus colegas, autores do artigo, apenas hipoteticamente terão efeitos equivalente em humanos. Para ter alguma certeza sobre isso, o experimento precisaria prosseguir com várias fases até a realização de ensaio clínico com humanos. Nem Joana nem os outros pesquisadores vão estender suas investigações a esse ponto. As consequências de suas conclusões para a saúde humana permanecerão, ao menos por hora, indeterminadas.

Ainda assim, ao justificar a experimentação pela relevância da pesquisa sobre a doença de Chagas para a saúde humana, o artigo vincula o destino daqueles animais a pessoas que padecem (ou podem padecer) dessa enfermidade, pois em tese aquilo que é válido para os animais valerá de modo similar para os humanos. Isso significa que os corpos dos humanos e dos animais são tratados como comensuráveis. Mas qual é essa medida comum? A possibilidade de tratar os dois corpos como entidades comensuráveis não envolve

uma correspondência direta de um organismo total a outro (Nelson, 2012). Ao contrário, é sempre acentuado um aspecto específico de suas existências corporais; no artigo, o aumento de células T nos camundongos tratados com baixas dosagens (diferente daqueles não tratados) pode indicar um caminho de tratamento para os humanos. Na pesquisa de Joana importa avaliar o modo como uma pequena variação genética, em apenas um alelo de diferentes clones de TC, tem consequência para o modo como o parasita responde à droga e, assim, afeta distintamente certos tecidos do corpo do camundongo.

A conclusão que se pode extrair disso é que a comensurabilidade possível entre os corpos é uma comensurabilidade parcial, envolve medidas bastante específicas e quantificáveis. Além disso, para que esse aspecto particular seja evidenciado, os dois exemplos mostram que é necessário mobilizar uma série de componentes do dispositivo instrumental do laboratório, como substâncias químicas, aparelhos, ferramentas de cálculos estatísticos, instalações para abrigar animais, etc. Portanto, seria mais apropriado falar, ao invés de modelo animal, de uma *assemblage*-modelo, envolvendo o animal como um de seus componentes (Leonelli; Ankeny, 2013).

Justamente porque a pesquisa com modelo animal mobiliza um grande aparato, envolvendo coisas e habilidades humanas, por mais que os pesquisadores desejem que seus achados tenham consequências positivas para a saúde humana – e para eles é apenas isso que justifica os sofrimentos aos quais eles submetem os animais –, é pouco provável que sejam eles a dar os passos que conduzem aquela pesquisa ao ensaio clínico. A maioria permanece na pesquisa experimental ao longo de suas carreiras. Alguns pesquisadores com os quais conversei têm uma trajetória vinculada à dos animais que lhes servem de modelo. Nina, uma doutora com posição estável na instituição, por exemplo, há mais de dez anos segue fazendo experimentos com ratos sobre fibrose hepática, uma condição que, segundo o argumento dela, é extremamente importante para os humanos, pois representa o estágio que precede a cirrose, doença quase sempre fatal. Nina jamais passou dos experimentos com ratos para a pesquisa com humanos, embora a saúde destes últimos esteja no horizonte de todo seu esforço investigativo. E para fazer esse tipo de pesquisa ela só conta com o rato, porque os corpos dos camundongos nesse caso se recusam a adoecer de modo similar ao humano. Para Nina, trabalhar com ratos não foi exatamente uma escolha, camundongos seriam preferíveis para ela, pois para eles existe uma série de dispositivos padronizados, comercializados, fáceis de encontrar e usar, enquanto para o rato, bem menos

presente nos laboratórios do que os camundongos, encontrar produtos próprios para eles demanda muito mais esforço e vários dos equipamentos e dispositivos têm que ser adaptados para o uso com esse animal específico.

A existência desse aparato nos leva a um outro ponto. Se vários dos componentes do biotério onde os animais vivem, como as caixas, as estantes, os produtos de limpeza, as variadas rações, etc. são insumos adquiridos de empresas que produzem e comercializam itens destinados ao consumo de laboratórios e biotérios, a padronização nesses recintos se fez em grande medida concomitantemente ao surgimento e multiplicação de fornecedores dos materiais que compõem a infraestrutura de pesquisa (Birke, 2012; Friese, 2009; Leonelli, 2012). Uma vez que eles se estabeleceram, o uso de determinados tipos de equipamentos e substâncias padronizados passou a ser um requisito básico da pesquisa, por isso no artigo é mencionada a droga usada, qual seu fabricante e o lote. Mas nem todos os itens que compõem o aparato experimental são declarados explicitamente; alguns deles, tomados como dados, permanecem implícitos.

Por exemplo, é pressuposto que todo modelo animal vive em um ambiente controlado, que é também ele parte da prática de modelagem. A vida dos camundongos – eles mesmos padronizados geneticamente – se dá sob condições bastante homogêneas: em caixas ou microisoladores, higienizados em máquinas de lavar construídas para esse fim com o uso de produtos químicos específicos, acopladas a estantes que trocam o ar, com cobertura de maravalha ou algo similar, se alimentando de ração, em temperatura ambiente regular, usando elementos lúdicos, sendo injetados e tratados com agulhas desenhadas para a função, assim como são os imobilizadores, etc. É todo esse conjunto que torna o modelo confiável. Mas muitos desses aspectos tão importantes para a realização dos experimentos são omitidos.

Lembremos que no artigo produzido por pessoas do laboratório, o ambiente é mencionado de modo vago, quando se diz que os animais vivem em instalações da instituição. A padronização desse local está pressuposta nessa frase. Isso porque as condições em que os animais vivem se tornaram suficientemente estabilizadas, de modo que não precisam ser detalhadas para que o animal experimental seja tratado como testemunha confiável daquilo que o autor sustenta ter obtido com o experimento. O ambiente em que ele vive é ao mesmo tempo fundamental para a credibilidade do fenômeno e implícito, porque é considerado como similar a outros do mesmo tipo, povoado dos mesmos componentes, mantido sob os mesmos controles. Sendo assim, ele pode ser

ignorado e tratado como mero o pano de fundo para que os fenômenos de interesse aconteçam. Isso quer dizer que embora o ambiente faça parte da construção do modelo, pois o organismo experimental é sempre situado, quando apresentado em uma publicação o modelo é mostrado como um animal sem contexto, na medida em que sua situação fica implícita (Leonelli et al., 2014).

Voltemos à questão, por que alguns elementos bastante padronizados são explicitados no artigo, enquanto outros, como o biotério, são omitidos? A seção de materiais e métodos pretende fornecer aos leitores informações sobre como a pesquisa foi conduzida. As descrições detalhadas apresentadas nessa parte visam, por um lado, fornecer elementos que permitam a outros replicarem o experimento; por outro lado, dão aos leitores a chance de fazer uma avaliação da qualidade científica do trabalho. Mas bem poucos descrevem as condições de habitação dos animais e outros detalhes sobre os procedimentos realizados com eles, e menos ainda falam da relação entre os humanos/experimentadores e os seus modelos (Smith; Birke; Sadler, 1997).

Há algo na ciência moderna que talvez conduza a essa omissão. De acordo com Stengers (2002), a singularidade de ciência experimental moderna é a produção de situações, com o uso de dispositivos experimentais, que autorizam a afirmação de que é a própria natureza quem fala (e não o cientista ou o autor dos dispositivos). Para ela, foi esse o grande passo dado por Galileu ao conceber o experimento do plano inclinado.

E a singularidade desse dispositivo [experimental] é que ele *permite ao seu autor que se retire*, que deixe o movimento *testemunhar* em seu lugar. É o movimento, encenado pelo dispositivo, que fará calar outros autores, que desejariam compreendê-lo de outro modo. O dispositivo opera, portanto, em um duplo registro: fazer falar o fenômeno para calar os rivais. (Stengers, 2002, p. 104, grifo da autora).

Este acontecimento contingente, a invenção experimental, foi fundamental para a constituição das ciências modernas, pois daí em diante o experimento conferiu o direito ao experimentador de falar em nome das coisas, se tornou fonte de autoridade na ciência experimental e aquilo que sustenta sua reivindicação de verdade (Stengers, 2002). Além disso, a ciência moderna também se assenta na possibilidade de medida e quantificação; até o momento, ainda não se mede o grau de envolvimento, por exemplo, entre o experimentador e o seu animal experimental.

Isso não quer dizer, contudo, que a ciência seja apenas reiterativa porque ela só encontra aquilo que já estava previamente dado em seus instrumentos de medida. Quando disse antes que Joana – ou qualquer outra pessoa que ingressa no laboratório – já encontra um mundo previamente configurado, isso não implica negar a possibilidade de descoberta e invenção. Nem tudo está respondido previamente, há desafio e imaginação, a pessoa peleja para saber o modo mais adequado para realizar um procedimento ou se debate com uma pergunta difícil de responder. Muitos pesquisadores disseram que um dos aspectos mais instigantes do seu trabalho é a necessidade de continuamente colocar novas perguntas e correr riscos. Mas a aventura da descoberta não é, nesse ambiente, de modo nenhum um empreendimento individual, um cientista de laboratório é alguém em uma posição muito diferente daquela de Malinowski deixado só em uma praia do Pacífico.⁶ Ainda que esse laboratório, contando com relativamente poucos pesquisadores, não seja um exemplo claro de “big science”, é um *locus* de trabalho coletivo com muitas divisões internas e hierarquias; por exemplo, usualmente apenas pessoas que estão no início da carreira vão ao biotério realizar as tarefas com os animais, aqueles que ocupam uma posição hierárquica superior e bem estabelecida deixam aos seus estudantes esse trabalho. Além disso, aos iniciantes é oferecido um problema mais simples, porém articulado a um projeto “guarda-chuva”. Quando Joana entrou no laboratório sua missão era caracterizar as cepas e observar seus comportamentos no organismo. No mestrado, a pesquisa ganhou complexidade, ela não apenas descreveria os efeitos de clones de uma cepa nos animais, mas também investigaria suas respostas aos medicamentos para posteriormente estudar a composição do DNA e tentar estabelecer uma correlação entre o perfil genético e uma maior ou menor resistência ao medicamento.

É importante dizer isso porque, embora em muitos casos a motivação para o ingresso na carreira de pesquisador envolva uma ideia vaga de ser o autor de uma grande descoberta e se tornar uma espécie de herói da ciência ao encontrar a cura para o câncer, por exemplo, quando se ingressa efetivamente no trabalho, o estudante de graduação, pois é nessa fase em geral que se entra em um laboratório, mesmo sustentando o ideal de que seu trabalho contribui

⁶ Claro que não estou afirmando que a antropologia é uma ciência que se faz individualmente, em que não se herdem problemas e histórias, ela não era assim nem mesmo para Malinowski, mas quis trazer isso ao texto para comparar a ciência feita no laboratório com uma imagem muito cara à antropologia.

para o avanço da saúde humana, logo se envolve em tarefas em que ele tenta, para usar a metáfora de Kuhn (1989), montar uma pequena parte de um grande quebra-cabeça coletivo, e para encontrar a resposta que procura trilhará caminhos que já foram parcialmente percorridos e seguirá as pegadas deixadas por seus antecessores. Não é necessário e nem possível sempre inventar um método novo e colocar uma questão que represente um avanço sem precedentes na ciência. Boa parte das vezes, criar algo realmente novo envolve – como na nossa área – se inspirar em soluções encontradas por colegas que trabalham com outros problemas e tentar experimentar como eles funcionam na sua área. Por exemplo, no artigo mencionado no início, os autores afirmam que a inspiração para a investigação dos efeitos de uma droga sobre o sistema imune nos casos de doença de Chagas veio das pesquisas sobre câncer.

Ainda podemos falar de outro aspecto que parece reforçar o caráter coletivo do trabalho no laboratório. Dissemos que na configuração laboratorial estabelecida, os animais já estavam lá, trabalhando antes que quase todos os indivíduos que estão atualmente engajados nas pesquisas chegassem. Manipular e sacrificar animais não é um acontecimento recente no laboratório, mas é uma novidade na história de cada um, que tem de adquirir destreza, habilidade, dominar o medo e enfrentar o embaraço afetivo representado pela tarefa de sacrificar entidades vivas, dotadas de consciência e movimento. Esse aprendizado pode ser mais ou menos bem-sucedido, mas é sempre conduzido por outro membro mais antigo e experiente do laboratório, que já incorporou as técnicas e habilidades e agora introduz os demais naquele universo. O guia ensina como adoeecer e tratar o animal, como lidar com a sua senciência, introduz o novíço no circuito de “troca corporal” com o camundongo, envolvendo um fluxo excessivo e não volicional de troca de cheiro, de vocalizações, movimentos corporais de ambos, dos pesquisadores e dos animais (Svendsen; Koch, 2013). O camundongo com seu corpo e comportamento também ensina algo aos humanos. O pesquisador aprende a prestar atenção aos sinais dados pelos animais. Joana, por exemplo, sabe identificar os sinais de aproximação da morte dos camundongos e adquiriu o costume de acariciar e conversar com eles antes de sacrificá-los, nesses momentos se abre um circuito de afeto corporificado e uma relação de intersubjetividade entre seres que têm uma existência corporal comum (Svendsen; Koch, 2013). Esse circuito de troca, entretanto, é interrompido com o corte – em sentido literal e metafórico – do corpo do animal no sacrifício, aí então o organismo tornado inanimado

é desfeito, fragmentado em partes e preparado para análise de sangue, tecido, proteínas, células, genes. Aí se completa a transição de “animal naturalístico” para “animal analítico” (Lynch, 1988). A atividade de produção de fragmentos de tecidos fixados em lâminas, congelados e rotulados é responsável por extrair do animal tudo que se encontrava dado potencialmente no camundongo vivo. É esse trabalho que finalmente vincula de modo definitivo os corpos dos animais à saúde humana e à ciência, pois são as análises das amostras que darão corpo e constarão como evidências nos artigos científicos. Não gostaria de afirmar, entretanto, que o corpo do animal é fragmentado e reduzido a categorias médicas ou a encarnação material de conceitos abstratos; com efeito, penso que há muitas versões dos corpos animais e dos corpos humanos, que se relacionam entre si de modos heterogêneos. Os fragmentos são abstrações, mas elas podem ser apreciadas com mais complexidade se nós as revincularmos às experiências vividas entre humanos e animais. E ao restabelecer esses vínculos, mostramos também como o local e global se relacionam, como no movimento dos fatos científicos elementos do local – ainda que cruciais para a pesquisa – se ausentam enquanto outros se tornam presentes no global.

Referências

ASDAL, K. Subjected to Parliament: the laboratory of experimental medicine and the animal body. *Social Studies of Science*, London, v. 38, n. 6, p. 899-917, 2008.

BIRKE, L. Animal bodies in the production of scientific knowledge: modelling medicine. *Body & Society*, London, v. 18, n. 3-4, p. 156-178, 2012.

BURIAN, R. M. How the choice of experimental organism matters: epistemological reflection on an aspect of biological practice. *Journal of the History of Biology*, Dordrecht, v. 26, n. 2, 351-367, 1993.

FRASER, M. Standards, populations, and difference. *Cultural Critique*, Minneapolis, n. 71, p. 47-80, 2009.

FRIESE, C. Models of cloning, models for the zoo: rethinking the sociological significance of cloned animals. *BioSocieties*, Cambridge, n. 4, p. 367-390, 2009.

- KUHN, T. S. *Estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1989.
- LEONELLI, S. When humans are the exception: cross-species databases at the interface of biological and clinical research, *Social Studies of Science*, London, v. 42, n. 2, p. 214-236, 2012.
- LEONELLI, S.; ANKENY, R. A. What makes a model organism? *Endeavour*, Oxford, v. 37, n. 4, p. 209-212, 2013.
- LEONELLI, S. et al. Making organisms model human behavior: situated models in North-American alcohol research, 1950-onwards. *Science in Context*, Cambridge, v. 27, n. 3, p. 485-509, 2014.
- LOGAN, C. A. “[A]re Norway rats ... things?”: diversity versus generality in the use of albino rats in experiments on development and sexuality. *Journal of the History of Biology*, Dordrecht, v. 34, n. 2, p. 287-314, 2001.
- LYNCH, M. Sacrifice and the transformation of the animal into a scientific object: laboratory culture and ritual practices in the neuroscience. *Social Studies of Science*, London, v. 18, n. 2, p. 265-289, 1988.
- NELSON, N. C. Modeling mouse, human, and discipline: epistemic scaffolds in animal behavior genetics, *Social Studies of Science*, London, v. 43, n. 1, p. 3-29, 2012.
- RADER, K. A. *Making mice: standardizing animals for American biomedical research, 1900–1955*. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- SMITH, J. A.; BIRKE, L.; SADLER, D. Reporting animal use in scientific papers. *Laboratory Animals*, v. 31, n. 4, p. 312-317, 1997.
- STENGERS, I. *A invenção das ciências modernas*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2002.
- SVENDSEN, M. N.; KOCH, L. Potentializing the research piglet in experimental neonatal research. *Current Anthropology*, Chicago, v. 54, n. 7, p. 118-128, 2013.

Recebido em: 27/05/2016

Aprovado em: 01/03/2017

SER OU NÃO SER: PODERIA UM CHIMPANZÉ FAZER A PERGUNTA DE HAMLET?

Eliane Sebeika Rapchan*

Universidade Estadual de Maringá – Brasil

Walter Alves Neves**

Universidade de São Paulo – Brasil

Resumo: Os estudos sobre comportamento de primatas não humanos, particularmente aqueles dedicados aos chimpanzés, realizados a partir da década de 1960, têm exposto um conjunto de conhecimentos sobre as capacidades cognitivas e a complexidade dos comportamentos individuais e coletivos desses animais que sugerem reflexões tanto sobre o lugar e o papel da vida social em seu desenvolvimento quanto sobre a extensão e a profundidade das características singulares de cada chimpanzé. Ambas as dimensões são, aliás, profundamente associadas pelas perspectivas das ciências sociais e humanas. A discussão sugerida visa pontuar os resultados obtidos em pesquisas sobre chimpanzés selvagens e de laboratório relacionados a temas como emoções e sentimentos, consciência, teoria da mente, noção de pessoa e capacidade simbólica com o intuito de contribuir com as discussões sobre a viabilidade, ou não, de se considerar a existência de uma “subjetividade animal”.

Palavras-chave: laboratório, relações entre humanos e animais, subjetividade, trabalho de campo.

Abstract: Studies on non-human primates behavior, particularly those dedicated to chimpanzees conducted from the 1960s, have exposed discoveries about their cognitive skills and their individual and collective complex behavior what suggests reflections about both the place and the role of social life in their development, as the extent and the depth of the unique characteristics of each chimpanzee. Both dimensions are indeed deeply associated with the prospects of social and human sciences.

* Contato: esrapchan@gmail.com

** Contato: waneves@ib.usp.br

The discussion suggested aims to point out the results obtained in research on wild chimpanzees and laboratory-related topics such as emotions and feelings, consciousness, theory of mind, the notion of person and symbolic capacity in order to contribute to discussions on the feasibility, or not, to consider the existence of an “animal subjectivity.”

Keywords: *field work, laboratory, human animal relations, subjectivity.*

Introdução

Os chimpanzés possuem imensas e inegáveis semelhanças com os humanos em termos genéticos, anatômicos, cognitivos, comportamentais e sociais e, por isso, foram escolhidos para esta reflexão sobre subjetividade animal. Isso não quer dizer, contudo, que adotaremos aqui uma perspectiva gradualista dos chimpanzés em relação aos outros animais não humanos. Temos à disposição boas teorias tanto para explicar a história evolutiva conjunta de certas espécies quanto para demonstrar que cada espécie é única. Há também bons argumentos para o desenvolvimento de pontos de vista mais relacionais (Ingold, 1994, 1996, 1998).

Desse modo, nossa proposição aqui não é eleger os chimpanzés como espécie privilegiada na comparação com os humanos e, assim, estabelecer um rubicão de novos critérios para quem sejam “nós” e “eles”, nem ignorar todo o universo constituído pelas pesquisas dedicadas a explorar os temas sugeridos neste artigo em várias espécies não humanas. Nossa escolha se justifica pelo volume de pesquisas já acumuladas sobre os chimpanzés, que são a espécie não humana mais estudada quando o assunto é cultura (McGrew, 1998, p. 309; Rapchan, 2004), pela celebrada semelhança genética identificada entre nós (The Chimpanzee Sequencing and Analysis Consortium, 2005) e pelas reações, ideias e sentimentos que os chimpanzés são capazes de provocar no pensamento dito ocidental, como o crânio de Yorick nas mãos do jovem Hamlet.

Assim, selecionamos sete conjuntos de fenômenos e reflexões sobre o comportamento de chimpanzés para analisar o tema “subjetividade animal”. São eles: a vida social; as emoções, os sentimentos e a consciência; a cognição, em especial, o uso de ferramentas e questões sobre aprender e ensinar; a teoria da mente; a noção de pessoa (Mauss, 1978); as relações híbridas entre humanos e animais; e as concepções antropológicas e primatológicas de cultura.

Trata-se de uma lista extensa constituída por temas complexos. Destacado de um volume de produção muito maior, o material selecionado reflete debates correntes e posicionamentos de alguns dos teóricos mais influentes em suas respectivas áreas de conhecimento e visa demonstrar como eles se articulam em torno de um eixo de questões em relação às quais a antropologia pode colaborar significativamente. Tais questões correspondem às articulações entre capacidade simbólica e cultura. Vale, ainda, sinalizar que esses temas não serão necessariamente tratados na sequência supramencionada, mas aparecerão no texto à medida que se articulem com resultados de pesquisa ou debates relevantes para a antropologia.

Cada tópico será cotejado sob duas perspectivas: de um lado, a que reconhece a importância daquele dado fenômeno para os humanos acompanhada de indicações de alguns dos caminhos teóricos das ciências sociais que selecionamos para reflexão. De outro, a apresentação do quanto se sabe, até o momento, sobre a existência desses mesmos fenômenos entre os chimpanzés e quais as consequências disso para se pensar sobre semelhanças e diferenças entre nós que não se encontram exclusivamente no plano material (genético, anatômico, fisiológico), mas se manifestam também em aspectos comportamentais e sociais, por exemplo. Aliás, também nesse sentido, esse exercício visa contribuir para reforçar o poder explicativo das abordagens relacionais que buscam superar as fronteiras entre categorias analíticas como natural e social, corpo e mente, material e imaterial, etc.

Essa trajetória culminará num debate crucial, complexo e delicado que enfocará um dos temas mais contemporâneos e quentes do debate sobre as semelhanças e diferenças entre humanos e chimpanzés, a saber: a discussão sobre se certos indícios registrados por primatólogos podem ser aceitos como fenômenos simbólicos e como isso afeta as concepções antropológicas de cultura, no sentido humano.

Chimpanzés são seres profunda e essencialmente sociais

O chimpanzé é um animal social. A espécie evoluiu na direção da sociabilidade, o que significa, segundo Robin Dunbar (Dunbar, 1998; Dunbar; Schultz, 2007), antropólogo, psicólogo evolutivo e especialista em comportamento de primatas, que eles têm um cérebro social. Essa característica os habilita a reconhecer e distinguir a face de cada membro de seu grupo, identificar

quem não é do grupo, interessar-se por acontecimentos tais como atividades sexuais, troca de informações, formação e dissolução de grupos e movimentos em torno do reforço ou do enfraquecimento da posição do macho alfa. Ou seja, um chimpanzé é totalmente habilitado a reconhecer sua própria singularidade e as de outros da sua espécie. Tais habilidades, interesses e predisposições são muito importantes para a sobrevivência em grupos sociais como os dos chimpanzés.

Assim, ainda de acordo com Dunbar (1998), para crescer e viver em grupos nos quais territorialidade, conflitos intergrupais, hierarquia, subgrupos dinâmicos, *status* e posição de alfa relativamente instável são dimensões relevantes da vida social é preciso saber, e ser capaz de reavaliar constantemente, com quem se pode fazer alianças, quem é aliado de quem, quem está em conflito com quem. As vantagens diretas decorrentes da vida social, sobrevivência física, possibilidade de partilha de alimentos, proteção, ajuda e interações dependem fortemente das habilidades de cada indivíduo observar e usar as informações obtidas na e a partir da vida em grupo (Dunbar, 2003). Em outras palavras, otimizar oportunidades sexuais, saber quem é aliado e quem é inimigo são informações – ou, antropomorfizando, são “fofocas” (Dunbar, 2004) – essenciais à vida social, mesmo entre os chimpanzés.

Além disso, podemos acrescentar, ser um animal social, para um chimpanzé selvagem, significa também possuir capacidades cognitivas que permitem aprender com seus semelhantes as habilidades necessárias para a sobrevivência física, emocional e social segundo os padrões comportamentais de seu grupo, tais como o modo de fazer *grooming*, que é um *display* social muito importante relacionado à catação praticada nos pelos dos companheiros para retirar piolhos, formigas, terra ou gravetos e sinaliza submissão, alianças e vínculos. Costuma ocupar extensa parte do tempo dispendido num dia em atividades sociais, segue padrões comportamentais grupais e está associado ao *status* de seus praticantes. Além do *grooming*, pescar cupins, fazer ninhos, proteger partes do corpo de arranhões e ferimentos ou cuidar dos filhotes também se constituem em práticas socialmente aprendidas.

Devemos também acrescentar que, tanto nas florestas quanto em laboratórios, pesquisadores têm registrado singularidades e diferenças entre os chimpanzés em relação a uma gama extensa de aspectos que vai das diferentes habilidades para os cuidados maternos às diversas predisposições em favor do contato com humanos (Goodall, 1991), passando por perfis diversificados em

relação a traços de comportamento como curiosidade, ludicidade, agressividade e outras.

O que se pode pensar sobre isso? Em primeiro lugar, que a vida social e a experiência de cada chimpanzé em particular nesse contexto forjam singularidades, ou seja, seres com características próprias. Em segundo lugar, que, por serem animais sociais, tais singularidades são verificáveis, em princípio, em qualquer chimpanzé, seja o que nasce, cresce e vive nas florestas entre os de sua espécie, seja o que convive com humanos em zoológicos, parques ou laboratórios.

Emoções, sentimentos e consciência: o inato, o social e o simbólico

O neurocientista e neurobiólogo Antônio Damásio define emoções como um conjunto de reações corporais. Tais reações são associadas a impulsos neurais que estimulam o organismo para a ação. Eles se manifestam desde o início da vida e são profundamente relacionados às experiências pessoais. A alegria (sob a forma do prazer), o medo, o repúdio, a tristeza e a raiva são emoções.

Os sentimentos são expressões emocionais mais prolongadas moduladas pelo sistema cognitivo. Preocupação, antecipação, cinismo, frustração, pessimismo são sentimentos. Segundo Damásio, não é possível conceber, para os humanos, emoções ou sentimentos isolados da razão. Ainda, para Damásio (2010, p. 18), duas das principais características da consciência se encerram na relação entre o sujeito pensante, no caso, o humano, e “os numerosos conteúdos exibidos da minha mente, independentemente de sua nitidez ou ordem [...]” e no fato de tal ligação ser *sentida*.

Em relação aos chimpanzés, os pesquisadores registraram variações nas reações emocionais em relação a diferenças sexuais, dominância e personalidade (Buirski; Plutchik; Kellerman, 1978). Em relação à expressão física das emoções, há trabalhos que observam a existência de vínculos entre lateralidade nas expressões faciais e expressão de emoções (Lyddy, 2002) ou, ainda, evidências cutâneas da expressão de emoções (Leavens; Aureli; Hopkins, 2004).

Damásio sugere que não se podem estabelecer analogias consistentes entre o comportamento de chimpanzés e o comportamento humano a partir da ótica dos “sentimentos”. O autor é categórico ao delinear diferenças profundas entre as emoções, os sentimentos e a consciência dos humanos e de outros seres vivos.

Para Damásio, as emoções humanas são processos determinados biologicamente e dependem de mecanismos cerebrais estabelecidos de modo inato, anatômica e fisiologicamente, apesar de o aprendizado e a cultura alterarem as expressões dessas emoções e lhe conferirem significados próprios (Damásio, 2000, p. 75). Segundo o autor, as emoções humanas são singulares com relação às de qualquer outro ser vivo devido a seus vínculos com juízos, valores e princípios abstratos complexos (Damásio, 2000).

Para pontuar claramente como observa tais distinções, Damásio (2000, p. 57) afirma: “Imagino que algumas criaturas não humanas que exibem emoções, mas que provavelmente não têm o tipo de consciência que possuímos, podem muito bem formar as representações que denominamos sentimentos sem saber que fazem isso.” Do ponto de vista antropológico, pode-se afirmar com fortes convicções baseadas em mais de um século de registros etnográficos que há associações consistentes entre esses elementos (juízos, valores, abstrações, representações) e as capacidades simbólicas humanas e que eles são centrais na articulação dos modos de vida coletivos que chamamos de cultura.

Assim, a mediação entre reações emocionais e sentimentos está intimamente relacionada à consciência. Há diferentes tipos de consciência num ser vivo. Restringindo a análise a apenas duas categorias, há uma consciência que se refere às necessidades básicas de sobrevivência e reprodução (alimento, abrigo, encontro de parceiros sexuais, identificação de perigo ou risco, entre outros) e aquela associada à percepção de si e dos outros com os quais se estabelecem relações (mãe e irmãos, grupos familiares extensos, dominantes e iguais, grupo social e espécie). Essas duas categorias de consciência, por si só, constituem um universo analítico bastante amplo e comum a muitos seres vivos.

No caso dos humanos, a consciência sobre si e sobre o grupo é mediada por várias categorias que são organizadas em planos, extremamente nuançados, a maioria deles definidos por recortes nos quais as fronteiras são estabelecidas por critérios de pertencimento fortemente relacionados a categorias cujos significados não se baseiam exclusivamente em lógicas de sobrevivência e reprodução. A família, a aldeia, o clã, as amizades formais, a classe, o gênero, a etnia, a região, a religião, a pátria, a língua ou a humanidade são coletivos resultantes de mecanismos de classificação de si e dos outros carregados de valores e de representações. Ou seja, remetem à nossa capacidade simbólica.

Assim, o fato de pesquisadores como Damásio enfatizarem a dimensão anatômico-fisiológica dos sentimentos não sustenta, com base na semelhança genética entre ambas as espécies (entre 95% e 98%), o estabelecimento de comparações lineares entre os sentimentos de chimpanzés e de humanos. As características que definem essencialmente um chimpanzé e um humano e permitem reconhecimento e identificação de cada um com seus pares e semelhantes são distintas, mesmo considerando todas as variações individuais no interior de uma mesma espécie e levando em conta os casos em que chimpanzés e humanos crescem e vivem em íntima proximidade.

O caso da emblemática chimpanzé Washoe, aliás, não é uma exceção, mas confirma essa regra social (Fouts, 1998). Washoe foi um dos filhotes resgatados dos projetos da Nasa na década de 1970, quando os EUA abandonaram os testes com foguetes tripulados por animais. Ela participou do projeto-piloto do casal Gardner. Esses psicólogos norte-americanos pretenderam testar a hipótese segundo a qual chimpanzés não falam não por serem incapazes, mas por não possuírem sistema vocálico. Assim, criaram filhotes num sistema de paternidade cruzada em laboratório onde todos só se comunicavam através da Linguagem Americana de Sinais (ALS).

Washoe tornou-se proficiente e cresceu sem se identificar com chimpanzés selvagens, reconhecendo-se como membro do coletivo formado por chimpanzés e humanos que convivia cotidiana e intensamente no laboratório do projeto desenvolvido pelo casal Gardner (Fouts, 1998). Como sabemos disso? Quando perguntada, através da ALS, com quem ela se parecia, a partir de estímulos sugeridos por fotografias, Washoe afirmava ser parecida a humanos e aos chimpanzés do laboratório, mas se achava muito diferente dos chimpanzés selvagens.

Segundo Damásio (2000), se é possível aceitar a emergência da consciência como um avanço biológico significativo, por outro lado, a extensão da consciência possibilitada pela memória e pelo registro autobiográfico, pelo registro dos fatos e pela memória operacional está diretamente associada ao desenvolvimento do neocórtex em humanos. Por isso a consciência é tão importante para Damásio na discussão sobre os sentimentos: as emoções só podem ser conhecidas pelo indivíduo por meio da consciência.

Ou seja, não basta existirem as reações articuladas que constituem a emoção, é preciso haver um *self* para que a emoção seja percebida como parte de algo em nosso organismo, em nosso ser (Damásio, 2000). A existência de

um *self*, por sua vez, implica uma consciência de si, em relação ao outro e ao mundo que dependem de referenciais simbólicos e de capacidades de abstração com projeção nas representações de si, dos outros e das coisas. Implica a capacidade para a produção de significados. O *self*, por essa via, é o substrato da subjetividade humana.

Etnocentrismo, totemismo: pertencimento social e pensamento abstrato

Jane Goodall figura entre as pioneiras a pesquisar comportamento de chimpanzés selvagens em seus habitats nativos. Ela iniciou o trabalho na reserva de Gombe (Tanzânia) na década de 1960 a convite do famoso paleoantropólogo Louis Leakey, que pretendia encontrar modelos vivos de comportamento social que o ajudassem a pensar sobre o material que encontrava nos sítios africanos onde trabalhava. Uma das peculiaridades de Goodall era sua falta de formação acadêmica especializada no início da carreira. Leakey procurava alguém muito interessado, mas que não tivesse os vícios acadêmicos da psicologia ou da biologia (Goodall, 1988; Jahme, 2001). Essa configuração proporcionou descobertas surpreendentes sobre nossos parentes mais próximos, que revolucionaram a primatologia e tendem a afetar profundamente a antropologia.

Por exemplo, as “guerras chimpanzés” registradas por Jane Goodall (1988) em Gombe, tornaram-se paradigmáticas e foram adotadas como parâmetros para discussões sobre conflitos intra e extragrupais a partir da influência de fatores evolutivos e dinâmicas sociais relativos a comportamentos que resultam em ferimentos graves ou mortes. Goodall (1988, 1991) registra, com tristeza e desespero, a cisão de um grupo a partir da recusa de alguns em aceitarem o novo macho alfa. Formam-se, então, dois grupos de indivíduos que se conhecem e, em muitos casos, são parentes. A pesquisadora narra organização de patrulhas armadas com paus pelo grupo maior e original que passa a patrulhar, em fila indiana, as fronteiras de seu território e mata qualquer membro do grupo dissidente que venha a encontrar até não restar ninguém (Goodall, 1988, 1991).

Em termos antropológicos, os fenômenos associados ao sentimento de pertencimento a determinado grupo associado à incorporação da visão de mundo desse mesmo grupo, via socialização, é denominado etnocentrismo. O estranhamento e mesmo a repulsa e a iniciativa para o confronto direto entre grupos humanos são também associados ao etnocentrismo.

O etnocentrismo foi tratado pela teoria evolutiva por, pelo menos, quatro técnicas de pesquisa distintas, apesar de articuladas em relação ao pressuposto da predominância da herança genética na causalidade do fenômeno. O trabalho de R. Paul Shaw (1985) é um dos pioneiros, mais influentes e polêmicos na defesa de argumentos sociobiológicos, baseados nas associações diretas entre partilha de genes e comportamentos que indicam o pertencimento a um grupo, para explicar a predisposição à guerra. Em trabalho posterior, Shaw e Wong (1989) tentam demonstrar que há uma associação direta entre o “nosso grupo” e os “nossos genes”. Shaw, aliás, ironiza as análises da guerra exclusivamente orientadas por perspectivas baseadas nas dinâmicas socioculturais afirmando que os genes “mantêm a cultura na coleira”.

Joshua Goldstein (1987) é um historiador dedicado a pesquisas sobre relações internacionais que critica duramente essa abordagem lembrando que os autores apenas repetem premissas da sociobiologia e desconsideram os quatro fundamentos que têm orientado a crítica à ideia de que humanos, no geral, são propensos à guerra: 1) os humanos não são inerentemente agressivos e violentos; 2) o comportamento humano é mais moldado pela cultura que por seus genes; 3) os agrupamentos sociais humanos não são determinados pelos genes, mas por outros fatores (ecologia, cultura, geografia, política, etc.); e 4) traços comportamentais não seriam selecionados para configuração de grupos sociais mesmo que os grupos humanos fossem definidos apenas por semelhanças genéticas.

Ross A. Hammond, do departamento de ciência política, e seu colega Robert Axelrod, da Escola Gerald F. Ford de Políticas Públicas, ambos da Universidade de Michigan, por outro lado, fizeram simulações usando teoria dos jogos baseada em princípios evolutivos para tentar oferecer explicações para o uso de critérios fenotípicos na adoção de estratégias etnocêntricas (Hammond; Axelrod, 2006).

Ainda na direção das explicações baseadas em determinismo genético encontramos o zoólogo Richard Dawkins, que, na década de 1970, tornou-se famoso ao propor que toda a vida seria regida pela necessidade de reprodução dos genes. A chamada teoria do “gene egoísta” (Dawkins, 2006), ousada e universalizante, sugere que os grupos de seres vivos baseados em herança de sangue (parentesco biológico) e as guerras clânicas são facilmente explicáveis pela teoria genética do biólogo evolucionista W. D. Hamilton, que postula uma visão da evolução concentrada no gene e atribui o altruísmo a causas genéticas. Para Dawkins somos apenas máquinas comandadas por genes. Por

essa perspectiva, nossas guerras são, assim como as “guerras” registradas por Goodall em Gombe, em última análise, promovidas pela agência dos genes.

Carsten de Dreu é um psicólogo dedicado a estudar comportamento pela perspectiva da diversidade entre grupos e das *performances* coletivas. Ele e sua equipe (De Dreu et al., 2011) verificaram a presença do hormônio oxitocina em situações em que se verifica comportamento etnocêntrico. Segundo os resultados dos testes, a oxitocina aparece em situações que motivam o favoritismo no interior de um grupo e, em menor grau, na desvalorização dos que não pertencem ao grupo. Sem questionar a presença do hormônio nas situações analisadas, há um fator importante a ser considerado, que é sua presença entre humanos. Ou seja, assim como ocorre em situações em que o que está em jogo é o estresse ou o desejo sexual, a presença de hormônios é um fenômeno mensurável. Contudo, justamente por se tratar de humanos, os fatores associados precisam ser analisados como fenômenos que ocorrem num mundo cultural de significados, e não em um mundo neutro.

Em resumo, essas explicações excessivamente rígidas e essencialmente naturalísticas não se sustentam diante da prerrogativa de que os humanos operam em um universo simbólico. Dentre os vários argumentos apresentáveis destaca-se o antropológico. Segundo ele, a definição de Nós, em que pese o reconhecimento de relações de parentesco e de aliança, não se sustenta exclusivamente pela semelhança física ou pelo reconhecimento da filiação biológica, mas, sim, pelo sentimento de pertencimento a um grupo e pelo autorreconhecimento como membro de um determinado coletivo.

Isso ocorre porque, quando influenciados pelo etnocentrismo, definimos quem somos Nós e quem são os Outros a partir de julgamentos que fazemos sobre o Outro a partir dos valores e referenciais de mundo partilhados por Nós no interior de dada cultura. Em outras palavras, o etnocentrismo é um fenômeno que se sustenta por atribuições simbólicas (Mithen, 2002).

Há, por fim, uma outra abordagem, também evolucionista, mas pautada em perspectivas menos deterministas e mais relacionais. Nessa direção, o arqueólogo Steven Mithen propõe um modelo para análise da evolução da mente humana baseado em pesquisas dedicadas a analisar a evolução da inteligência, da cognição e da vida social de mamíferos, primatas em particular. Mithen (2002) trata esses resultados a partir da teoria modular da mente.

Segundo essa teoria, humanos possuem quatro módulos relacionados às inteligências natural, social, comunicativa e técnica. Segundo Mithen (2002),

chimpanzés possuem os mesmos módulos de inteligência. Contudo, diferentemente dos chimpanzés, os humanos apresentam uma “fluidez cognitiva”, ou seja, os conteúdos cognitivos de cada módulo de inteligência podem se deslocar e se unir. Para o autor, esse fenômeno é parte da história evolutiva humana, que, por sua vez, está diretamente associada à origem dos humanos comportamentalmente modernos e que possibilita, por exemplo, a associação entre elementos classificados no módulo naturalista e elementos classificados no módulo social, permitindo que nos tornássemos capazes de elaborar tanto o pensamento totêmico quanto o etnocentrismo.

Se observarmos atentamente, tanto o totemismo quanto o etnocentrismo promovem associações de semelhança, descendência ou parentesco entre humanos e não humanos (Lévi-Strauss, 1986, 2012). No caso do totemismo, é coerente associar um certo grupo humano à descendência de uma onça, de uma serpente ou de uma águia, que por sua vez podem estar associadas à floresta, aos rios e às montanhas. Tudo se articula num sentimento de pertencimento a um coletivo formados por coletivos caracterizados por uma diversidade que reúne pares que são humanos, animais e parcelas do relevo, sem que o todo seja visto como incoerente ou como uma manifestação infantil da mentalidade indígena.

No caso do etnocentrismo, podem-se observar associações elaboradas sobre o grupo vizinho, seja ele parceiro, inimigo ou competidor, em relação ao qual se pretende marcar diferenças profundas. Isso sugere um duplo potencial. De um lado, a classificação de humanos, membros de outras sociedades, usando critérios hierárquicos de inferioridade, como macacos, piolhos de macaco ou mesmo dejetos repugnantes (Boas, 2010; Lévi-Strauss, 1976) em contraste com o próprio grupo formado por seres tidos como humanos “verdadeiros”. De outro lado, a associação entre seres não humanos e mesmo entre coisas e expressões de alteridade, divindade ou parentesco (Mauss, 2015).

Cognição de chimpanzés: o caso do uso de ferramentas

A descoberta da fabricação e do uso de ferramentas por chimpanzés foi uma das coisas mais incríveis do século XX, o que a tornou uma das mais importantes áreas de pesquisa em primatologia. A partir de 1990 os primatólogos ocidentais conseguiram acumular registros relevantes sobre variações em relação ao uso de ferramentas entre chimpanzés selvagens na África (McGrew, 1992; Whiten et al., 1999; Wrangham et al., 2001).

Vale ressaltar que o interesse pelo uso de ferramentas, num esforço para aproximar humanos e chimpanzés, é fortemente influenciado pelo fato que toda exploração paleoantropológica, além dos ossos, busca, nas ferramentas, indícios para gerar modelos sobre comportamento (Klein, 2009; Mercader et al., 2007; Neves, 2013). Ao se valerem desse recurso, primatólogos visam oferecer parâmetros sustentáveis de comparação entre humanos e chimpanzés já consagrados na paleoantropologia pelas comparações entre humanos comportamentalmente modernos e hominídeos, a partir de uma perspectiva evolutiva. As ferramentas também oferecem fortes evidências acerca da variabilidade de comportamentos, numa ótica mensurável e objetiva, o que é bastante confortável para os parâmetros das práticas científicas das biociências, se comparados, por exemplo, ao comportamento social, mais movediço, nebuloso e difícil de registrar com precisão.

Muitos primatólogos chamam de “cultura material” a produção e o uso de ferramentas por chimpanzés, bem como as variações intergrupais em relação a esses padrões (Boesch, 2003; Davidson; McGrew, 2005; Gruber et al., 2009; Morgan; Abwe, 2006; O’Malley et al., 2012; Schöning et al., 2008; Van Schaik; Deaner; Merrill, 1999; Van Schaik; Pradhan, 2003; Whiten; Schick; Toth, 2009). Eles consideram que o fato de a variabilidade no uso e na produção de ferramentas não ser diretamente causada por herança genética, mas por aprendizado social, é suficiente para associar o atributo “cultural” a esses fenômenos.

Entretanto, antes de aceitar a denominação “cultura material” como adequada para o conjunto de objetos que chimpanzés usam e criam é necessário observar se ela é apenas um agregado funcional de coisas que tornam possíveis ações relacionadas à edibilidade dos recursos disponíveis ou se esses objetos, além disso, são mediadores de comportamentos que escapam da dimensão puramente funcional da existência. Para isso, tais comportamentos devem produzir sentidos para quem utiliza os objetos e os de seu grupo. As ferramentas só serão objetos culturais se possuírem este segundo atributo, mesmo que se considere, no caso das ferramentas dos chimpanzés, o altíssimo grau de inteligência relacionado à sua confecção e uso, bem como os sofisticados padrões cognitivos necessários para aprender sua confecção e funcionamento.

Considerando os artigos sobre o assunto observa-se que as variações no uso de ferramentas por chimpanzés são fortemente relacionadas à edibilidade dos recursos disponíveis e à sobrevivência no interior de um grupo. Mesmo o

uso de ferramentas como “*display social*” não escapa desses referenciais. Por isso mesmo elas não são “cultura material”, mas meios para manter a vida individual e coletiva.

É relevante também observar que chimpanzés usam apenas um tipo de matéria-prima para produzir cada ferramenta. Humanos, por sua vez, usam dois ou mais tipos de matéria-prima até para fazer objetos tão simples quanto um lápis. Isso depende de operações recursivas e combinatórias de caráter simbólico que são tipicamente humanas.

Mithen (2002) observa que, apesar da diversidade de matéria-prima disponível no entorno dos chimpanzés, eles escolhem apenas aquilo que é reconhecido por sua inteligência técnica. De acordo com Mithen isso ocorre porque os módulos de inteligência especializados dos chimpanzés não estão conectados. Então eles podem, por exemplo, caçar um colobus vermelho, mas não usam os ossos ou o pelo de sua presa para fazer uma ferramenta.

Os chimpanzés apreciam muito a carne desse pequeno macaco que habita as copas das árvores. Alguns grupos de chimpanzés organizam-se em estratégias coletivas de caça para obter essas presas. Entretanto, não há registros de que chimpanzés produzam um modelo abstrato de ferramenta que permita a experimentação de diferentes materiais, como ossos, dentes ou pelos, para produzi-la. Assim, as ferramentas usadas pelos chimpanzés seguem sendo produzidas a partir de pedras, pedaços de pau, folhas ou varas flexíveis. Desse modo, caçar um macaco e consumir sua carne é provavelmente uma ação relacionada ao módulo de inteligência natural, enquanto fazer ferramentas estaria associado ao módulo de inteligência tecnológica.

Sendo assim, não se observam indícios de subjetividade animal em relação ao uso de ferramentas por chimpanzés, seja porque elas não têm marcas ou adornos particulares que as associam ao seu produtor ou usuário, seja porque sua produção e uso não são formas mediadoras da expressão de uma individualidade associada a significados particulares produzidos ou atribuídos a um chimpanzé em especial.

Chimpanzés têm uma teoria da mente?

A capacidade de compreender intencionalidade surge nos humanos em seu primeiro ano de vida e a capacidade de compreender crenças em torno de quatro anos. A cognição humana opera com símbolos linguísticos e normas

culturais, ou seja, com intencionalidade partilhada. A existência da cultura (humana) implica atividades coletivas e partilha de artefatos simbólicos (Tomasello et al., 2005).

Há, atualmente, registros da capacidade de monos em perceber a intencionalidade de outros. Contudo, isso não é suficiente para produzir atividades sociais e culturais como as humanas. Para tentar encontrar respostas, o psicólogo Michael Tomasello tem desenvolvido, no Instituto Max Planck, há alguns anos, pesquisas envolvendo a observação das capacidades cognitivas de pequenos chimpanzés e humanos, ambos na faixa etária de dois a cinco anos. A hipótese de Tomasello e de seu grupo é que os humanos expressam claramente uma “intencionalidade partilhada”, ao contrário dos chimpanzés (Tomasello et al., 2005, p. 676). Formas únicas de cognição humana criaram a cultura e a possibilidade de evolução cultural (Tomasello et al., 2005, p. 690) porque humanos conseguem deixar registros sobre o que aprenderam, os quais se constituem em patrimônios culturais, e chimpanzés não fazem isso. Assim, mesmo que um chimpanzé produza algo incrível isso não se transformará em patrimônio para seu grupo ou para sua espécie.

Justamente por isso, segundo Tomasello e seu grupo, pode ser que chimpanzés tenham cultura, num sentido amplo. Contudo, isso é muito distinto do que entendemos por culturas humanas (Tomasello et al., 2005).

O debate sobre as “culturas” de chimpanzés

A primatologia japonesa desde suas origens dialoga com a sociologia (Asquith, 1996) e procura observar e explorar as características e as dinâmicas da vida coletiva. A primatologia ocidental, por sua vez, reuniu os recursos necessários para tratar dos fenômenos verificados em campo, lentamente. O primeiro artigo que sugeriu o termo “cultura” para tratar da variação entre comportamentos verificada entre chimpanzés selvagens foi escrito por McGrew e Tutin (1978) em relação ao *grooming* praticado por chimpanzés na reserva de Gombe (Tanzânia) e na floresta de Taï (Costa do Marfim). Esses dois lugares figuram entre as locações em torno das quais se constituíram dois dos mais antigos centros de pesquisa contínua sobre comportamento de chimpanzés selvagens, desde a década de 1960.

William McGrew e Carole Tutin eram jovens doutorandos quando visitaram as duas áreas e perceberam as variações comportamentais nos dois

grupos. Em seu esforço para explicar as diferenças encontraram o compêndio produzido por Kroeber e Kluckhohn (1952), que tentava oferecer subsídios.

Contudo, somente a partir do final da década de 1990 um número significativo de primatólogos passou a publicar trabalhos associando o termo “cultura” aos conjuntos de variações do comportamento que se organizam em padrões reconhecíveis para cada população de chimpanzés selvagens. O conjunto de comportamentos variantes já registrado gira em torno de 39. Há três aspectos importantes relacionados a esses comportamentos, que são seu componente social, ou seja, eles são aprendidos no interior do grupo e não herdados; seu componente cognitivo, que implica a existência de uma capacidade de aprender tais comportamentos, e seu componente de transmissão, que está relacionado aos mecanismos associados a tal aprendizado.

As características desses comportamentos levaram os primatólogos a incorporar alguns aspectos da definição que os antropólogos culturais Alfred Kroeber e Clyde Kluckhohn sistematizaram numa iniciativa de oferecer uma definição consensual de cultura na década de 1950, que são: inovação, disseminação, standardização, durabilidade, difusão, tradição (Lestel, 1998). A essas características McGrew e Tutin (1978) somaram a não subsistência (que corresponde a comportamentos que podem contemplar a obtenção de alimento, mas não se restringem a isso) e a naturalidade (fenômeno cuja causa não está associada à influência humana) (Lestel, 1998).

O problema é que já há muitas décadas as concepções de Kroeber e Kluckhohn são consideradas rígidas, antiquadas e deslocadas em relação às concepções contemporâneas de cultura na antropologia, que, apesar de toda a diversidade, colocam os símbolos, os significados e as formas de representação como elementos centrais e indispensáveis das culturas humanas. Ou seja, se as concepções de cultura de Kroeber e Kluckhohn servem, ou serviram inicialmente para explicar os fenômenos relativos aos chimpanzés sinalizando o ápice do conhecimento já acumulado sobre a complexidade do seu comportamento, não se pode afirmar o mesmo em relação às culturas humanas.

Assim, o descompasso permanece, em que pese a gradual aproximação da sociobiologia promovida pelos primatólogos que operam com a noção de cultura para explicar comportamento social aprendido entre chimpanzés e o conseqüente afastamento das ideias de Kroeber e Kluckhohn sobre cultura na antropologia. Por isso, as iniciativas das biociências pautadas na associação da cultura exclusivamente às suas bases biológicas não explicam os fenômenos

culturais humanos nem justificam a denominação de cultura para os fenômenos identificados entre não humanos.

Há uma diferença qualitativa entre o fenômeno que a maioria dos primatólogos chama “cultura” e o fenômeno reconhecido hoje pelos antropólogos socioculturais como cultura. Os comportamentos complexos e variáveis já registrados entre chimpanzés e outros primatas não humanos são certamente expressões de sua grande complexidade social e de suas extensas capacidades cognitivas (Rapchan, 2005, 2010, 2012; Rapchan; Neves, 2005). Mas, nem por isso, são culturais.

Em relação especificamente à subjetividade, pode-se observar que a dimensão simbólica relativa à expressão da cultura exerce um papel central e indispensável. É a capacidade simbólica que oferece os elementos abstratos para a constituição da subjetividade de um indivíduo em relação a si mesmo, ao seu grupo social, a outros humanos (intersubjetividade ou etnocentrismo) e à natureza. E é também ela que possibilita a expressão da subjetividade a partir de códigos reconhecidos e elaboráveis pelo grupo de modo tal que todas as modulações realizadas pelo indivíduo através da linguagem, da arte, do comportamento ou da produção de conhecimento são, de algum modo, decodificáveis e mediam as fronteiras porosas entre o indivíduo e o coletivo. Daí a capacidade simbólica ser essencial, por essa perspectiva, na constituição da subjetividade humana.

Contudo, ao contrário dos argumentos de muitos biocientistas, tal capacidade não se resume à linguagem nem está restrita por ela. A linguagem é mais uma das formas de expressão do universo simbólico, ou abstrato, se preferirem.

Noção de pessoa: questões jurídicas, éticas e antropológicas

No início do século XX, Marcel Mauss (1978) dedicou-se a refletir sobre a noção de “pessoa” a partir de referenciais socioantropológicos sem se preocupar em dar conta de análises linguísticas ou psicológicas. Sua proposta foi demonstrar, a partir de dados históricos e etnográficos, que a noção de “pessoa”, enquanto uma das categorias do espírito humano, não é inata e está diretamente submetida a configurações sociais e culturais de cada sociedade. Segundo Mauss, as formas e razões de ser “pessoa” entre os humanos, ao mesmo tempo em que estariam submetidas às categorias aristotélicas (espaço,

tempo, causa, todo, gênero, substância, etc.) também se pautariam no direito e na moral (costumes, religiões, estrutura social e mentalidades). Ou seja, os conteúdos relacionados a ser uma pessoa são modulados pela história e pela cultura.

Mauss (1978) defende que nunca houve cultura humana em que o equivalente à palavra “eu-mim” não tenha existido. Ou seja, em todas as culturas os seres humanos produzem significados para seu corpo e sua individualidade moral, social, espiritual e corporal. Tal reconhecimento, no entanto, também inclui a preocupação do autor em demonstrar o quanto são recentes na história humana:

- a palavra filosófica “eu”;
- a “categoria do eu”;
- o “culto do eu” (aberração);
- o respeito ao eu, em especial o “eu” dos outros.

Entretanto, meio século depois da primeira edição do texto de Mauss em 1938, a primatologia começou a oferecer uma profusão de dados sobre comportamentos de monos e outros primatas, ao lado de outras disciplinas, que têm colaborado para a elaboração de questões acerca dos direitos de animais não humanos ao mesmo tempo em que reforçam cogitações sobre a atribuição de alteridade a não humanos (Rapchan, 2010; Rapchan; Neves, 2014; Stanford, 1998), sobre a possibilidade de extensão da condição de pessoa a não humanos (Cavaliere; Singer, 1995; Lestel, 2004) e também exigem um debate sobre o reposicionamento ético em relação a animais não humanos (Armstrong; Botzler, 2003; Beauchamp; Frey, 2011; Gruen, 2011). Tais debates convergem, entre outras coisas, para uma tendência da filosofia chamada genericamente aqui de pós-humanismo (Teubner, 2006), mas também questionam concepções clássicas de “natureza humana” que se tornaram ultrapassadas porque elaboradas a partir do ponto de vista ocidental e patriarcal (Haraway, 1990, 2007), porque isolaram os humanos da natureza (Ingold, 1994) ou porque tentaram purificar as categorias que distinguem o humano do não humano (Latour; Woolgar, 1997).

Surgem questões como pensar juridicamente os animais como “pessoas de direitos” que implicam discutir o que é ético em termos de conduta e manejo em relação a animais que estão em cativeiro sob o controle e a

responsabilidade de reservas, parques, zoos, laboratórios, empresas de entretenimento ou proprietários particulares.

Nesse cenário, as ciências humanas e sociais devem se reencontrar com o clássico tema das relações natureza/cultura, a fim de oferecer mais parâmetros relativos à extensão e à qualidade das interações possíveis entre humanos e não humanos – evolutivas, simbólicas ou orientadas por razões práticas (Lestel, 2004, p. 15) – diante do que se tem descoberto sobre animais não humanos e sobre o quanto se aproximam do que outrora era tomado como exclusivamente humano, retomando debates sobre como equacionar o lugar e o papel dos domínios universal e local nas interfaces com a natureza, na expressão da humanidade e na produção de culturas (Lestel, 2004, p. 132-133, 135).

De fato, e infelizmente, a amplitude do tratamento sobre quão específicos são os humanos e quais os termos das relações entre humanos e outras espécies tende a restringir-se à medida que apenas um campo de conhecimento, que se pode chamar genericamente de biociências ou de humanidades, pretenda ser o depositário de todas as respostas. Nesse sentido, são bem-vindas todas as iniciativas que se proponham a retornar às relações natureza/cultura, sob um viés interativo (Lestel, 2004, p. 15) e relacional, a partir de perspectivas inovadoras, considerando tanto os aspectos simbólico-culturais quanto as dimensões naturais da interação, encarando os animais como objetos da ciência mas também como objetos de representações e de usos práticos que, na medida em que fazem parte de nossa vida social num sentido amplo, também integram nosso universo de pensamento.

Por essa via, pode-se pensar sobre a animalidade dos seres humanos e sobre a manifestação de características outrora concebidas como exclusivamente humanas em outros seres, ao mesmo tempo em que se pode avaliar como e até onde os humanos (inclusive os cientistas) projetam a própria humanidade, externamente a si mesmos, sobre seres e entidades não humanos, ao se relacionarem com eles.

Desse modo, as aproximações conceituais entre humanos e não humanos precisam ser problematizadas adotando-se perspectivas mais plurais. Por exemplo, é válido revisitar noções tais como “comunidades”, “culturas”, “tradições”, “sujeitos” ou “pessoas”, “indivíduos” refletindo sobre os seus sentidos e considerando até que ponto elas seriam razoavelmente aplicáveis a animais não humanos, particularmente àqueles cujo comportamento depende fortemente da cognição, a qual, por sua vez, está intimamente relacionada aos

fortes vínculos que o animal constitui com seu grupo e, eventualmente, com seres de outras espécies, como os humanos. Em contrapartida, a identificação precipitada entre humanos e outros animais pode sugerir conclusões antropomorfizantes que não são verificadas e, sim, logicamente induzidas.

Essas observações colocam a possibilidade de se refletir sobre três questões que são consequências diretas dos contatos intensos, prolongados, comuns e profundos estabelecidos entre primatólogos e primatas não humanos nas condições dadas pelas pesquisas de campo e em laboratório a partir de sugestões levantadas pela antropóloga Pamela Asquith (2011).

De um lado, há uma tensão entre o profundo envolvimento pessoal dos pesquisadores e a necessidade de adequar a pesquisa aos rígidos padrões de objetividade postos pela sociobiologia e dominantes na primatologia, principalmente a partir da década de 1980. De outro lado, a adoção de termos correntemente usados nas ciências sociais e humanas, como “tradição”, “comunidade”, “cultura” ou “poder” para tratar de fenômenos associados a primatas não humanos é uma forma contemporânea e elaborada de antropomorfização que expressa tanto as simetrias identificadas pelos primatólogos em relação a outros primatas quanto seu esforço e desejo de, ao aproximar humanos de não humanos, estender tanto possibilidades teóricas e explicativas quanto direitos e proteções, na medida em que englobam humanos e não humanos sob a condição de, por exemplo, seres culturais.

Por fim, os resultados de pesquisa em primatologia obtidos nas últimas décadas somados ao grande risco a que os monos estão submetidos em vários pontos do planeta colocam questões éticas que dizem respeito à proposição e à adoção de medidas que garantam as condições de existência de indivíduos, grupos e espécies.

Outra perspectiva possível é analisar as fortes relações estabelecidas entre certos humanos e outras espécies animais (Lestel, 2004, p. 14) como associações em que se partilham não somente interesses, mas também emoções e vínculos, o que promove a emergência do que o filósofo e etólogo Dominique Lestel chamou de “comunidades híbridas” homem/animal que possibilitam a elaboração de concepções tais como “indivíduos animais” e “pessoas animais” (Lestel, 2004, p. 14). Lestel é professor e pesquisador da École des Hautes Études en Sciences Sociales e tem explorado as possibilidades de reduzir distâncias entre humanos e animais tornando as fronteiras entre ambos mais fluidas. Sua estratégia é escrutinar temas caros à filosofia, como

a amizade por exemplo, para verificar se as definições filosóficas, clássicas e contemporâneas, excluem ou incluem os animais não humanos.

Nesses casos, a perspectiva de análise é necessariamente relacional, mas o discurso elaborado ainda não equacionou plenamente o problema de colocar os humanos como os porta-vozes, os analistas e os produtores de significados explicitados.

Considerações finais

A partir dos elementos apresentados, gostaríamos de sugerir alguns caminhos para a discussão sobre subjetividade animal enquanto categoria e pensá-la a partir de três possibilidades: como categoria possível (porque válida a partir dos fenômenos observados ou das teorias produzidas); como categoria indefinida (porque não equacionada em termos de objeto ou de método, apesar de aparecer em referências de pesquisadores); ou como categoria inviável (porque fenômenos e teorias apontam em direção oposta à sua verificação).

Para isso, optamos por explicitar algumas reflexões valendo-nos da teoria antropológica já consagrada ou nos apropriando de certos pontos de vista antropológicos para pensar sobre o que ainda não foi equacionado, mas já se manifesta como questão relevante para a reflexão sobre a subjetividade em primatas não humanos:

1) A individualidade é, como fenômeno e como categoria de pensamento, algo diferente da subjetividade. Qualquer ser vivo representa expressões de individualidade. A sua própria alimentação e reprodução, para tratar de itens básicos de sobrevivência, depende de cada indivíduo. Pesquisas recentes demonstram que até entre seres fortemente sociais, como as abelhas, operárias podem boicotar a abelha rainha e alimentar paralelamente outras larvas exclusivamente com geleia real, buscando benefício próprio (Hrdy, 1999). Já a subjetividade implica a consciência de si em alto grau e está associada à articulação simbólica de tudo que se refere ao eu, mediada pelo sentimentos, já mencionada por Damásio (2010).

Há continuidades comportamentais significativas entre humanos e outros primatas não humanos que têm sido fartamente documentadas. As explicações sobre tais fenômenos fundam-se na existência de grande proximidade genética entre as espécies e no fato de se tratar de espécies essencialmente sociais, mas há ainda muitas lacunas no conhecimento acumulado em relação a isso.

Dai as explicações disponíveis se distribuírem num espectro que vai da opção pela predominância causal dos genes ou da vida social, em detrimento do outro fator, até as análises mais relacionais pautadas em referências que enfatizam participações equilibradas do herdado e do adquirido na configuração de certas habilidades cognitivas ou no surgimento de certas características comportamentais.

Tanto humanos quanto monos possuem um cérebro complexo que se combina com formas complexas de vida social. Nossos cérebros são dotados de características anatômico-fisiológicas herdadas, são equipados com módulos de inteligência técnica, natural, social e comunicativa (Mithen, 2002) e desenvolvem suas capacidades cognitivas em ambientes que, simultaneamente, demandam e estimulam certas habilidades, tal como o reconhecimento de faces dos membros do grupo e o interesse pelos eventos ocorridos no grupo relacionados a todo o tipo de associação ou conflito. Sexo, amizade e poder produzem vínculos sociais essenciais e conhecer sua dinâmica oferece informações igualmente essenciais. Por meio de tais informações podem-se avaliar as vantagens e riscos resultantes das associações com cada indivíduo do grupo (Dunbar, 1998).

Considerando os altos graus de neotenia verificados entre humanos e monos, que demandam cuidados ostensivos e contato dos recém-nascidos com os adultos por períodos prolongados, pode-se considerar que esses fatores indicam a existência de processos consistentes de estabelecimento de individualidades mediados tanto pelas configurações do amálgama das características de inteligência herdadas quanto pelos dos estímulos recebidos e pela vivência social.

2) O conhecimento acumulado sobre as características, complexidade e capacidades dos primatas nos coloca novos valores, padrões e compromissos éticos que precisam ser discutidos em perspectiva multidisciplinar e não podem ficar restritos ao meio acadêmico ou ao sistema jurídico, mas devem estender-se a todos os setores da sociedade.

3) Nas formas predominantemente adotadas pela primatologia na produção de conhecimento, a linguagem comum (estabelecida nas observações de campo) atribui agência aos chimpanzés enquanto a terminologia técnica (fortemente influenciada pela sociobiologia) evita isso. É fundamental que se façam análises mais profundas sobre esses registros de pesquisa, bem como sobre os mecanismos e pressupostos que orientam a produção de conhecimento na

primatologia, para que o avanço no debate sobre as características da individualidade de primatas não humanos possa avançar.

4) A rigor, o termo “cultura de chimpanzés” e seus congêneres (como “tradição”, “poder” e “capacidade simbólica”) usados amplamente pelos primatólogos em seus artigos são expressões elaboradas e sofisticadas de antropomorfismo que se reproduzem amplamente na comunidade acadêmica (Asquith, 2011). As reflexões sobre a possibilidade de existência de subjetividade em seres não humanos certamente também não parecem escapar dos fatores associados às formas supramencionadas de antropomorfismo. Ou seja, o antropomorfismo pode não ser apenas a causa que leva certos pesquisadores a identificar comportamentos não humanos a comportamentos humanos, mas pode ser uma estratégia de pesquisa e aproximação, consciente ou inconsciente.

Desse modo, a suposição de existência de subjetividade pode ser a consequência da adoção de estratégias antropomorfizantes por parte dos pesquisadores, o que, por sua vez, pode ser analisável a partir de, pelo menos, quatro parâmetros: empatia em relação aos animais estudados; limitação de linguagem disponível para descrever os fenômenos observados de tal modo que o uso de expressões antropomórficas facilite descrições e compreensão; expressão das características e limites do cérebro humano em conhecer formas de vida diferentes do humano; ou ainda, talvez, o antropomorfismo seja o único, ou o melhor caminho para compreendermos certos fenômenos como, por exemplo, o comportamento, as emoções e as habilidades cognitivas de não humanos.

5) Por fim, devemos evitar confundir os atributos da espécie com os animais de dada espécie, propriamente dita, porque os primeiros são históricos, produtos do conhecimento e carregados de valores e de significados expressos em modelos e definições que visam oferecer explicações universalizantes. Já os segundos correspondem a formas de existência manifestas nos fenômenos que tentamos contemplar e compreender, com os quais interagimos diretamente e que se individualizam nas relações que estabelecemos com eles.

Tal conhecimento, atualizado no presente, pode, inclusive, num futuro não muito distante, oferecer subsídios para que se possa questionar até mesmo a validade da categoria “espécie” como um princípio classificatório válido. Por isso, que a consciência sobre as diferenças entre os modelos teóricos e os seres reais opere apenas em nível analítico e abstrato e que não seja muito

viável para a maioria das disciplinas colocar isso em prática o tempo todo, não podemos descartar a percepção de que se trata de elementos distintos, um é o fenômeno e o outro são os mecanismos acessíveis para efetuar o reconhecimento, registro, análise e compreensão de tal fenômeno.

O arqueólogo cognitivo Stephen Mithen (2002) propõe dois modelos para representação da inteligência, a partir da análise de resultados obtidos sobre comportamento e capacidades cognitivas de chimpanzés que foram cotados com dados e análises levantados a partir de pesquisas paleoantropológicas. Um se aplica aos nossos ancestrais e aos chimpanzés. O outro se aplica aos humanos comportamentalmente modernos.

Procurando escapar de uma concepção de mente estritamente modular, sugere que ambos possuem, ao menos, três tipos de inteligências relativas a capacidades sociais, naturalísticas e técnicas relacionadas a um módulo geral de inteligência. Ainda, segundo o modelo, apenas os humanos comportamentalmente modernos possuem uma fluidez cognitiva geral, capaz de gerar metarrepresentações ou conceitos de conceitos, como sugere o antropólogo cognitivo Dan Sperber em parceria com Hirschfeld (Sperber; Hirschfeld, 2004). Essa capacidade de produzir abstrações é plena e generalizada e remete, por sua vez, à capacidade simbólica que invade todas as nossas formas de pensar.

Essa capacidade simbólica é a responsável pelo potencial e pela habilidade de cada humano, em sua singularidade, de produzir e reproduzir significados de caráter simbólico com alcance individual ou coletivo em todos os domínios apresentados anteriormente neste artigo, ou seja, vida social; emoções, sentimentos e consciência; cognição; teoria da mente; noção de pessoa; relações híbridas entre humanos e não humanos; e cultura. Em cada um desses domínios, a expressão da singularidade se manifesta associada à produção de significados que fundamentam a possibilidade de existência de uma subjetividade que se agrega a um coletivo, pois, afinal, somos todos seres sociais.

Em outras palavras, essas questões remetem ao sempre recorrente problema da produção de sentidos. Ou seja, caso seja possível que os chimpanzés possuam “sentimentos” que possam de algum modo ser mediados por alguma das facetas de suas consciências, esse produto precisaria, ainda, adquirir sentidos e ser expresso e comunicado em consonância mínima com seus respectivos significados para que seja comensurável aos sentimentos humanos.

Em síntese, considerando as implicações do problema mencionadas acima, não é possível equivaler ou mesmo comparar os sentimentos humanos aos

dos chimpanzés devido à ausência de um elemento explicativo central, aliás muito caro à antropologia sociocultural, que é o fato de o *Homo sapiens* comportamentalmente moderno produzir significados em tal grau de complexidade e profusão a ponto de contaminar, por meio de seu exercício de produção simbólica, tudo aquilo que venha a ser integrado a seu universo de pensamento, inclusive os próprios chimpanzés.

Assim, e assumindo a perspectiva segundo a qual, até o momento, as pesquisas já produzidas sobre o tema (Boesch, 1991; Biro; Matsuzawa, 2001; Crockford et al., 2004; King, 2004; Luncz; Witting; Boesch, 2015) não apresentaram resultados que tenham demonstrado expressões consistentes de capacidade simbólica em chimpanzés (Call; Tomasello, 2008), dado inclusive que a capacidade simbólica humana apresenta-se como um fenômeno total (Mauss, 2015) pois influenciou todos os domínios da mente e da vida social (Klein, 2009; Mithen, 2002; Rapchan, 2005; Rapchan; Neves, 2005) e, provavelmente, não se manifestará de outro modo, caso apareça em outra espécie, defendemos que não há resultados de pesquisas sobre primatas ou qualquer outro ser não humano capaz de expressar-se simbolicamente. Contudo, simultaneamente, não se pode descartar a recorrência dessa atitude incorrigivelmente humana, particularmente em situações de empatia profunda e contato intenso de pesquisa, inclusive quando se trata do pesquisador registrando a contrapartida “afetiva” do animal com o qual se relaciona intensamente e que resulta na projeção das habilidades humanas sobre comportamento de não humanos quando se verifica alguma semelhança entre eles. Como já sugeriram Gould e Lewontin (1979), Ingold (1990) e Galef e Heyes (1996), analogias em relação a comportamentos verificados em espécies diferentes não significam, necessariamente, identidade em termos de bases evolutivas; podem ser, simplesmente, coincidências (Rapchan, 2005, 2010). Ou seja, não basta comparar os comportamentos e verificar que eles se parecem para afirmar, com fundamentação, que eles têm a mesma história de formação.

De outro lado, numa via mais diretamente associada ao registro e análise comparativos e interespecíficos do comportamento, é provável que os primatólogos não consigam descrever a produção e a manipulação de símbolos por nossos parentes mais próximos no reino animal porque estes não possuem essa capacidade simbólica. Isso, contudo, não impede a exploração, no limite, das relações entre capacidade simbólica e habilidade para reproduzir e manipular símbolos. Pesquisas futuras sobre comunidades de humanos e não humanos

no âmbito das relações de pesquisa, no convívio em espaços partilhados rurais e urbanos e nas representações da natureza e da cultura, por exemplo, poderão oferecer resultados relevantes e impactantes sobre as concepções vigentes acerca da definição do humano e dos novos parâmetros necessários para se considerar as relações entre humanos e não humanos.

Referências

ARMSTRONG, S. J.; BOTZLER, R. G. (Ed.). *The animal ethics reader*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

ASQUITH, P. J. Japanese science and western hegemonies: primatology and the limits set to questions. In: NADER, L. (Ed.). *Naked science: anthropological inquiry to boundaries, power, and knowledge*. New York: Routledge, 1996. p. 239-258.

ASQUITH, P. J. Of bonds and boundaries: what is the modern role of anthropomorphism in primatological studies?. *American Journal of Primatology*, Hoboken, v. 73, n. 3, p. 238-244, 2011.

BEAUCHAMP, T. L.; FREY, R. G. (Ed.). *The Oxford handbook of animal ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

BOAS, F. *A mente do ser humano primitivo*. Petrópolis: Vozes, 2010.

BIRO, D.; MATSUZAWA, T. Use of numerical symbols by the chimpanzees (Pan troglodytes): cardinals, ordinals and the introduction of zero. *Animal Cognition*, Berlin, v. 4, n. 3-4, p. 193-199, Nov. 2001.

BOESCH, C. Teaching among wild chimpanzees, *Animal Behaviour*, London, v. 41, n. 3, p. 530-532, 1991.

BOESCH, C. Is culture a golden barrier between human and chimpanzee? *Evolutionary Anthropology*, New York, v. 12, n. 2, p. 82-91, Apr. 2003.

BUIRSKI, P.; PLUTCHIK, R.; KELLERMAN, H. Sex differences, dominance, and personality in chimpanzees. *Animal Behaviour*, London, v. 26, p. 123-129, 1978.

CALL, J.; TOMASELLO, M. Does the chimpanzee have a theory of mind? 30 years later. *Trends in Cognitive Sciences*, London, v. 12, n. 5, p. 187-192, 2008.

CAVALIERI, P.; SINGER, P. (Ed.). *The great ape project: equality beyond humanity*. New York: St. Martin's Press, 1995.

CROCKFORD, C. et al. Wild chimpanzees produce group specific calls: a case for vocal learning?. *Ethology*, Berlin, v. 110, n. 3, p. 221-243, 2004.

THE CHIMPANZEE SEQUENCING AND ANALYSIS CONSORTIUM. Initial sequence of the chimpanzee genome and comparison with the human genome. *Nature*, London, v. 437, n. 7055, p. 69-87, 2005. Disponível em: <<http://www.nature.com/nature/journal/v437/n7055/full/nature04072.html>>. Acesso em: 30 maio 2016.

DAMÁSIO, A. *O mistério da consciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

DAMÁSIO, A. *O livro da consciência: a construção do cérebro consciente*. Lisboa: Temas e Debates, 2010.

DAVIDSON, I.; MCGREW, W. C. Stone tools and the uniqueness of human culture. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, London, v. 11, n. 4, p. 793-817, 2005.

DAWKINS, R. *The selfish gene*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

De DREU, C. K. W. et al. Oxytocin promotes human ethnocentrism. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, Washington, v. 108, n. 4, p. 1262-1266, 2011.

DUNBAR, R. The social brain hypothesis. *Evolutionary Anthropology*, New York, v. 6, n. 5, p. 178-190, 1998.

DUNBAR, R. The social brain: mind, language, and society in evolutionary perspective. *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto, v. 32, p. 163-181, 2003.

DUNBAR, R. Gossip in evolutionary perspective. *Review of General Psychology*, Washington, v. 8, n. 2, p. 100-110, 2004.

DUNBAR, R.; SCHULTZ, S. The evolution of the social brain: anthropoid primates contrast with other vertebrates. *Proceedings of the Royal Society of London B*, London, v. 274, n. 1624, p. 2429-2436, 2007.

FOUTS, R. *O parente mais próximo*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1998.

GALEF, G. B.; HEYES, C. M. (Ed.). *Social learning in animals: the roots of culture*. San Diego: Academic Press, 1996.

GOLDSTEIN, J. S. The emperor's new genes: sociobiology and war. *International Studies Quarterly*, v. 31, n. 1, p. 33-43, 1987.

GOODALL, J. *In the shadow of man*. New York: Houghton Mifflin Harcourt, 1988.

GOODALL, J. *Uma janela para a vida*. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

GOULD, S. J.; LEWONTIN, R. C. The spandrels of San Marco and the Panglossian paradigm: a critique of adaptationist programme. *Proceedings of the Royal Society of London B*, London, v. 205, n. 1161, p. 581-598, 1979.

GRUBER, T. et al. Wild chimpanzees rely on cultural knowledge to solve an experimental honey acquisition. *Current Biology*, Cambridge, v. 19, n. 21, p. 1806-1810, 2009.

GRUEN, L. *Ethics and animals: an introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

HAMMOND, R. A.; AXELROD, R. The evolution of ethnocentrism. *Journal of Conflict Resolution*, Thousand Oaks, v. 50, n. 6, p. 926-936, 2006.

HARAWAY, D. *Symians, cyborgs, and women: the reinvention of nature*. New York: Routledge, 1990.

HARAWAY, D. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.

HRDY, S. B. *Mãe Natureza: uma visão feminina da evolução*. Rio de Janeiro: Campus Elsevier, 1999.

INGOLD, T. An anthropologist looks at biology. *Man*, London, v. 25, p. 208-229, 1990.

INGOLD, T. Humanity and animality. In: INGOLD, T. (Ed.). *Companion encyclopedia of anthropology*. London: Routledge, 1994. p. 14-32.

INGOLD, T. (Ed.). *Key debates in anthropology*. London: Routledge, 1996.

INGOLD, T. From complementarity to obviation: on dissolving the boundaries between social and biological anthropology, archaeology and psychology. *Zeitschrift für Ethnologie*, v. 123, p. 21-52, 1998.

JAHME, C. *Beauty and beasts: woman, ape, and evolution*. New York: Soho Press, 2001.

KING, B. J. *The dynamic dance: nonvocal communication in African great apes*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

KLEIN, R. G. *The human career*. Chicago: University of Chicago Press, 2009.

KROEBER, A. L.; KLUCKHOHN, C. *Culture: a critical review of concepts and definitions*. Cambridge: Peabody Museum, 1952. (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, v. 47).

LATOUR, B.; WOOLGAR, S. *A vida de laboratório*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

LEAVENS D.; AURELI, F.; HOPKINS, W. D. Behavioral evidence for the cutaneous expression of emotion in a chimpanzee (*Pan troglodytes*). *Behaviour*, Leiden, v. 141, n. 8, p. 979-997, 2004.

LÉVI-STRAUSS, C. Raça e história. In: LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976. p. 328-366.

LÉVI-STRAUSS, C. *Totemismo hoje*. Lisboa: Ed. 70, 1986.

LÉVI-STRAUSS, C. *Estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 2012.

LESTEL, D. L'innovation cognitive dans des communautés hybrides homme/animal de partage de sens, d'intérêts et d'affects. *Intellectica*, Paris, v. 1-2, n. 26-27, p. 203-226, 1998.

LESTEL, D. *L'animal singulier*. Paris: Seuil, 2004.

LUNCZ, L. V.; WITTING, R. N.; BOESCH, C. Primate archaeology reveals cultural transmission in wild chimpanzees (*Pan troglodytes verus*). *Philosophical Transactions of Royal Society B*, London, v. 370, n. 1682, p. 1-9, Nov. 2015.

LYDDY, F. Lateral bias in chimpanzee expressions of facial emotion. *Trends in Cognitive Sciences*, London, v. 6, n. 9, p. 369-371, 2002.

MAUSS, M. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção do EU. In: MAUSS, M. *Antropologia e sociologia*: vol. 1. São Paulo: EPU: Edusp, 1978.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2015. p. 183-294.

McGREW, W. C. *Chimpanzee material culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

McGREW, W. C. Culture in nonhuman primates?. *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto, v. 27, p. 301-328, 1998.

McGREW, W. C.; TUTIN, C. E. Evidence for a social custom in wild chimpanzees. *Man*, London, v. 13, p. 234-251, 1978.

MERCADER, J. et al. 4,300-Year-old chimpanzee sites and the origins of percussive stone technology. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, Washington, v. 104, n. 9, p. 3043-3048, 2007.

MITHEN, S. *A pré-história da mente*. São Paulo: Ed. Unesp, 2002.

MORGAN, B. J.; ABWE, E. E. Chimpanzees use stone hammers in Cameron. *Current Biology*, Cambridge, v. 16, p. R632-633, 2006.

NEVES, W. A. *Um esqueleto incomoda muita gente...* Campinas: Ed. Unicamp, 2013.

O'MALLEY, R. C. et al. The appearance and spread of ant fishing among the Kasakela Chimpanzees of Gombe. *Current Anthropology*, Washington, v. 53, n. 5, p. 650-663, 2012.

RAPCHAN, E. S. Os parentes de nossos parentes: um ensaio sobre a sociedade e as culturas dos chimpanzés sob uma perspectiva antropológica. *Revista de Etologia*, São Paulo, v. 6, n. 2, p. 101-117, 2004.

RAPCHAN, E. S. Chimpanzés possuem cultura? Questões para a antropologia sobre um tema “bom para pensar”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 48, n. 1, p. 227-280, 2005.

RAPCHAN, E. S. Sobre o comportamento de chimpanzés: o que antropólogos e primatólogos podem ensinar sobre o assunto?. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 16, n. 33, p. 227-266, 2010.

RAPCHAN, E. S. Cultura e inteligência: reflexões antropológicas sobre aspectos não físicos da evolução em chimpanzés e humanos. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 3, p. 793-813, jul./set. 2012.

RAPCHAN, E. S.; NEVES, W. A. Chimpanzés não amam! Em defesa do significado. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 48, n. 2, p. 649-698, 2005.

RAPCHAN, E. S.; NEVES, W. A. Etnografias sobre humanos e não humanos: limites e possibilidades. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 57, n. 1, p. 33-85, 2014.

SCHÖNING, C. et al. The nature of culture: technological variation in chimpanzee predation on army ants revisited. *Journal of Human Evolution*, London, v. 55, n. 1, p. 48-59, 2008.

SHAW, R. P. Humanity's propensity for warfare: a sociobiological perspectives. *Canadian Review of Sociology & Anthropology*, Toronto, v. 22, n. 2, p. 159-183, 1985.

SHAW, R. P.; WONG, Y. *The genetic seeds of warfare: evolution, nationalism, and patriotism*. Boston: Unwin Hyman, 1989.

SPERBER, D.; HIRSCHFELD, L. A. The cognitive foundations of cultural stability and diversity. *Trends in Cognitive Sciences*, London, v. 8, n. 1, p. 40-46, 2004.

STANFORD, C. B. The social behavior of chimpanzees and bonobos. *Current Anthropology*, Chicago, v. 39, n. 4, p. 399-420, Aug.-Oct. 1998.

TEUBNER, G. Rights of non-humans? Electronic agents and animals as new actors in politics and law. *Journal of Law and Society*, Hoboken, v. 33, n. 4, p. 497-521, 2006.

TOMASELLO, M. et al. Understanding and sharing intentions: the origins of cultural cognition. *Behavioral and Brain Sciences*, New York, v. 28, n. 5, p. 675-735, 2005.

VAN SCHAIK, C. P.; DEANER, P. O.; MERRIL, M. Y. The conditions for tool use in primates: implications for the evolution of material culture. *Journal of Human Evolution*, London, v. 36, n. 6, p. 719-741, 1999.

VAN SCHAIK, C. P.; PRADHAN, G. R. A model for tool-use traditions in primates: implications for the coevolution of culture and cognition. *Journal of Human Evolution*, London, v. 44, n. 6, p. 645-664, 2003.

WHITEN, A.; SCHICK, K.; TOTH, N. The evolution and cultural transmission of percussive technology: integrating evidence from paleoanthropology and primatology. *Journal of Human Evolution*, London, v. 57, n. 4, p. 420-435, 2009.

WHITEN, A. et al. Culture in chimpanzees. *Nature*, London, v. 399, n. 6737, p. 682-685, 1999.

WRANGHAM, R. W. A. et al. (Ed.). *Chimpanzee cultures*. Cambridge: Harvard University Press: Chicago Academy of Sciences, 2001.

Recebido em: 31/05/2016
Aprovado em: 01/03/2017

Espaço Aberto

TRAJETÓRIAS DE UMA ANTROPOLOGIA DA SAUDADE: ENTREVISTA COM BELA FELDMAN-BIANCO

Beatriz Ribeiro Machado*

Universidade Federal de Viçosa – Brasil

Leonardo Vilaça Dupin**

Universidade Estadual de Campinas – Brasil

Victor Cezar de Sousa Vitor***

Universidade de Brasília – Brasil



Bela Feldman-Bianco (foto: Fábio Durso).

* Mestranda em Extensão Rural. Contato: beatrizribeiro.ufv@gmail.com

** Doutorando em Ciências Sociais. Contato: leodupin@hotmail.com

*** Mestrando em Antropologia Social (bolsista CNPq). Contato: v2.cis.10@gmail.com

Entrevistar Bela Feldman-Bianco é uma tarefa no mínimo honrosa e instigante. As contribuições de Feldman-Bianco dentro da antropologia brasileira já datam de mais de três décadas. Ela é uma das mais importantes autoras nas pesquisas em antropologia política no Brasil, tendo presidido Associação Brasileira de Antropologia (ABA) nos anos 2011-2012. Em 27 de abril de 2016, conversamos com ela durante um seminário sobre ensino e pesquisa da antropologia¹ na Universidade Federal de Viçosa (UFV), do qual participou junto a outros grandes nomes da antropologia, que foram por nós definidos como “nossos livros vivos”.

Feldman-Bianco tem interesse por temas como globalização, migrações e deslocamentos, reconstrução de nação, colonialismo/pós-colonialismo, memória e identidades, a partir de um foco em cultura e poder. Como discorre na entrevista, de um engajamento político que a levou por interessar-se em “fazer reforma agrária” e “fugir” da temática indígena, acabou encontrando e se encontrando na pesquisa sobre temáticas relacionadas à migração e construção social da saudade. Contingencialmente, anos mais tarde, depois de passar por instituições como Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) e ABA, os deslocamentos compulsórios de Belo Monte colocaram novamente a questão indígena em seu caminho, que a estimularam a desenvolver uma perspectiva global das migrações e deslocamentos.

Em sua trajetória, Feldman-Bianco graduou-se em Ciências Sociais na USP, tornou-se mestre e doutora em Antropologia pela Universidade de Columbia e ainda realizou pós-doutorado em História por Yale, nos EUA. Ocupou, entre 1987 e 1991, a cátedra de Professor Titular em Estudos Portugueses na Universidade de Massachusetts Dartmouth e, em 2008, a cátedra Hélio e Amélia Pedrosa junto ao Center for Portuguese Studies and Culture e ao Departamento de Sociologia dessa mesma universidade. Mais recentemente, no segundo semestre de 2015, ocupou a cátedra Unesco/

¹ O evento “O ensino e a pesquisa de antropologia na Mata mineira” teve como objetivo refletir coletivamente e trocar experiências sobre a formação de antropólogos e a produção de conhecimentos na área, no contexto particular da Zona da Mata mineira, contando com a coordenação do Prof. Douglas Mansur da Silva (UFV), Prof. Guillermo Vega Sanabria (UFV), Profa. Raquel dos Santos Souza Lima (UFV), Profa. Cristina Dias da Silva (UFJF), Prof. Luzimar Paulo Pereira (UFJF) e Prof. Raphael Bispo dos Santos (UFJF), além de palestras e mesas-redondas com a participação da Profa. Rogéria Dutra (UFJF), Profa. Elizabeth Pissolato (UFJF), Prof. Marcelo Camurça (UFJF), Profa. Sheila Maria Doula (UFV), Prof. Marcelo José Oliveira (UFV), Profa. Ana Luisa Borba Gediell (UFV), Prof. Carlos Reyna (UFJF) e Profa. Maria de Fátima Lopes (UFV).

Memorial da América Latina, tendo ministrado o curso “Desloca(Migra)mentos mentes”. É atualmente professora colaboradora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social e diretora-adjunta do Centro de Estudos de Migrações Internacionais (Cemi) na Unicamp e pesquisadora do CNPq, nível 1. Também coordena o Comitê Migrações e Deslocamentos da ABA e representa a Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC) no Conselho Nacional de Imigração (CNIg).

Timidamente, durante o *coffee break* do seminário, encontramos abertura e coragem para nos aproximarmos e propor uma entrevista, e ela prontamente aceitou. Assim, no *hall* do prédio onde acontecia o evento, nos intervalos que se sucediam, sentados em uma espécie de arquibancada, a entrevista aconteceu de maneira informal, mas com muita solicitude da entrevistada, que pode falar livremente sobre sua trajetória.

Ali, Feldman-Bianco relatou sobre o início de sua vida acadêmica, suas contribuições para a pesquisa antropológica brasileira, assim como sobre suas atividades em instituições como a ABA e a Capes. No texto que se segue, por uma questão didática, dividimos as falas em quatro eixos temáticos. Mais do que um depoimento pessoal, a fala da professora e pesquisadora é um documento sobre suas contribuições para a antropologia brasileira nas últimas décadas.

Agradecemos em especial à professora e pesquisadora Bela Feldman-Bianco, que além de nos contemplar com esta entrevista – em tom de conversa –, se dispôs a nos ensinar e contribuir com este trabalho do início ao final de sua execução, através de suas revisões e considerações sobre o texto.

O início da carreira e o engajamento na antropologia

Em inícios dos anos 1960, eu me sentia muito dividida entre dois campos. Eu queria ser atriz e cursar a Escola de Arte Dramática! Ao mesmo tempo, queria estudar ciências sociais. Por coincidência, os dois vestibulares foram marcados para as mesmas datas. Tive que escolher! Aparentemente o meu lado político foi mais forte e eu decidi prestar vestibular para as ciências sociais para a alegria da minha mãe que não via com bons olhos o meu interesse pelo teatro! Naquela época, o vestibular da USP era bem diferente. Havia 30 vagas para o período diurno e outras 30 para o noturno. Como eu trabalhava durante o dia, optei pelo curso noturno. Havia

provas escritas e provas orais, todas eliminatórias! Na última prova oral, fui entrevistada pelo Fernando Henrique Cardoso, que me perguntou por que eu queria fazer ciências sociais. De pronto, respondi: “Porque quero fazer reforma agrária!” Lembro que eu queria muito trabalhar na Sudene [Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste] ou no Incra [Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária]. Nunca aconteceu, até porque houve o golpe de 1964. Mas mostra o meu engajamento político. Primeiro, escolhi sociologia e não antropologia! Eu gostava muito da antropologia, mas, naqueles tempos, a Sociologia I, sob a liderança do mestre Florestan Fernandes, era mais forte. Havia toda uma discussão sobre questões relacionadas a desenvolvimento e subdesenvolvimento que despertavam o meu interesse. Na época, consegui uma bolsa de estudos no âmbito de uma pesquisa sobre padrões de vida da classe operária, coordenada pela Lenina Pomerantz, que era da Faculdade de Economia da USP e, ainda, um emprego de meio-período com o arquiteto Vilanova Artigas, com quem aprendi muito sobre os dilemas da arte e técnica. Mas, depois do golpe de 1964, o Artigas se exilou no Uruguai e a Lenina, que havia ido estudar na União Soviética, não pôde voltar ao Brasil por um bom tempo! Como o meu marido fazia medicina em tempo integral, eu é quem sustentava a casa! Tinha que trabalhar! Consegui um emprego na Lintas Publicidade Internacional em pesquisa qualitativa, especialmente discussões em grupo, os assim chamados *focus groups*. Essas discussões em grupo forneciam subsídios para campanhas publicitárias, e nos faziam entender os padrões de consumo das donas de casa. Trabalhei, primeiro, com um excelente sociólogo/antropólogo, o Renato Jardim Moreira, que havia sido assistente do Florestan Fernandes antes de se tornar publicitário. Ele era ótimo! Foi com quem aprendi a pensar antropológicamente. Eventualmente o Renato foi trabalhar na Shell e eu fiquei no seu lugar. Mas eu também queria continuar a estudar! Primeiro, devido à influência do Rodolfo Azzi (que também fazia pesquisa qualitativa para a publicidade), pensei em fazer uma especialização em psicologia social. Por isso, me matriculei na Psicologia da USP, mas lá os cursos disponíveis eram na área da psicologia experimental, que não era o que eu estava procurando. E acabei, circunstancialmente, encontrando a antropologia. De alguma forma, a publicidade (que constituía à época um grande mercado de trabalho para cientistas sociais) e o meu interesse em comunicação de massas me levaram à antropologia!

Mas não foi tão simples. Há que se lembrar que estávamos vivendo num estado ditatorial. E era muito complicado continuar a viver no Brasil. Tivemos a possibilidade de sair do país quando o meu marido recebeu uma proposta para trabalhar com um pesquisador brasileiro na New York University. Fui falar com o mestre Florestan Fernandes, porque queria aproveitar minha estada em New York para voltar a estudar. Tendo em vista a minha experiência em publicidade, disse para ele que queria estudar comunicação de massa! Mas a resposta dele foi um categórico “não!”: “Se você for para os Estados Unidos, tem que estudar antropologia.” Lembro que reagi, “mas não quero estudar índio!”. Daí o Florestan disse: “Mas deixa de ser burra! Antropologia não é só [estudar] índio! [risos]. A nossa sociologia é muito mais próxima à antropologia do que à sociologia americana. Se fizer comunicação de massa, você não vai gostar porque se trata de uma outra sociologia.” E ele escreveu uma carta me apresentando para o Charles Wagley, professor de Antropologia da Columbia, que era um brasilianista casado com uma brasileira, Cecília Roxo, e que havia iniciado seus estudos no Brasil com uma pesquisa sobre os Tapirapé e, mais tarde, participado, com seus alunos, do projeto da Unesco sobre a questão racial. Em um de seus livros, *An introduction to Brazil*,² há um capítulo muito bonito, cujo título traduzido para o português seria “se eu fosse brasileiro”, em que apresenta suas sugestões para o Brasil, que ele amava muito. Então, assim que cheguei à New York, fui conversar com o Charles Wagley. Obviamente, entreguei a carta do Florestan dirigida a ele, já adiantando: “Eu quero estudar comunicação de massas!” Ele falou: “Não, mas não! Você tem que estudar antropologia, que é mais próxima da sociologia brasileira!” [risos]. Agradei e, como sou teimosa, me inscrevi como ouvinte num curso de comunicação de massas da New York University. Mas logo percebi que eles tinham toda a razão porque, naquele curso, comunicação de massas era sinônimo de *marketing*! Coincidentemente, naquela época, por intermédio da Judith Shapiro, que havia estudado os Yanomami, entrei numa rede social de antropólogos “brasilianistas” da Columbia que estavam em fase de redação de suas teses de doutorado através do quais comecei a me inteirar mas sobre a antropologia norte-americana. Daí voltei a conversar com o Charles Wagley, que sugeriu para eu me candidatar a dois programas de pós-graduação em

² Ver Wagley (1963).

antropologia, não só no da Columbia University, mas também no da CUNY [City University of New York]. Fui aprovada em ambos. Eu poderia ter começado a estudar uns seis meses antes se tivesse optado pela CUNY, mas os meus amigos da Columbia disseram: “Não! Tem que esperar porque a Columbia é melhor!” E eu optei por fazer meu mestrado e Ph.D. na Columbia! Mais tarde, o Programa da CUNY se tornou excelente!

Naqueles anos, a conjuntura norte-americana era interessante. Saímos do Brasil após o ato institucional nº 5, de dezembro de 1968, quando a ditadura militar endureceu e a situação brasileira se tornou dramática. Chegamos em New York no auge dos grandes movimentos sociais, feminismo, Black Power, Young Lords, que era o movimento dos porto-riquenhos. E, naquela época, os Estados Unidos ainda estavam em guerra contra o Vietnã e as manifestações contra a guerra eram contínuas. Os estudantes do programa de pós-graduação em antropologia da Columbia eram muito interessantes e politizados, gente de vários *backgrounds*, bem diversificada, inclusive da esquerda americana. Éramos contra a guerra do Vietnã, íamos às demonstrações em Washington, participávamos também das manifestações feministas, entrando em contato com feministas de vários matizes. Vivemos os anos Nixon, o Watergate! Conheci os Black Painters e os Young Lords. Fiz pesquisa no Lower Side de Manhattan sobre drogas. E também militava contra a ditadura brasileira junto com exilados e brasilianistas. Foi um período muito intenso e estimulante em várias frentes, me fez pensar muito, abriu a minha cabeça! Liberação feminista, liberação de tudo! Deixei meu marido. Me liberei! Acho que eu já era liberada, mas me liberei mais! Foi durante esse processo que me tornei antropóloga.

Vivências migrantes e interesses de pesquisa

Migrar é um processo complexo. A minha volta [dos EUA] ao Brasil foi bem complicada! Cheguei na Unicamp depois da minha defesa de tese [na Columbia]. Defendi em fevereiro de 1980 e viajei em seguida para o Brasil, para começar o semestre em março. Depois de sair de São Paulo para viver em Nova York, por uma boa época não pude voltar por motivos políticos! Me senti exilada. Sofria porque eu queria estar no Brasil. E reelaborava o passado brasileiro no cotidiano americano, cozinhando cuscuz, feijoada, ouvindo música brasileira! E, depois, quando voltei ao Brasil, compreendi que realmente

não se volta. Você volta a um outro lugar, mesmo sendo o mesmo lugar. Você muda, o lugar e as pessoas mudam também e, o pior, algumas nem mudam – mas já não é o mesmo lugar! Você passa por um processo semelhante ao emigrar e chegar a um novo país! Essa experiência pode ser muito sofrida, mas é, ao mesmo tempo, muito rica. Aprende-se muito, inclusive em termos intelectuais! Quando comecei a pós-graduação na Columbia, a minha reação aos diversos cursos que fiz, era: por que é que estão fazendo essas perguntas? Minha postura foi sempre crítica! E quando você volta, é a mesma coisa: novamente você começa a perguntar sobre as perguntas que estão sendo feitas. O grande desafio é entender como o conhecimento está sendo elaborado e a partir de onde está sendo formulado, já que estamos expostos a formas diferentes de produzir conhecimento. Esse processo de perguntar, criticar, repensar e problematizar é extremamente rico. É a forma de descobrirmos os nossos próprios caminhos! Porque nos força a repensar e a reelaborar! Na Columbia, a minha orientadora era a Joan Vincent, uma inglesa com um *background* em história, ciência política e antropologia e que, como os meus professores de sociologia da USP, estava tentando unir Max e Weber. Eu logo me interessei pela antropologia da política. Como vivíamos numa ditadura militar no Brasil, quis entender por que e como o golpe foi aceito tão facilmente ao nível local. Naquela época, a leitura de *Os donos do poder*,³ do Raymundo Faoro, me influenciou. No livro, Faoro cita um coronel da República que diz “o governo mudou, eu estou com o governo”. Talvez, ingenuamente, eu quis entender esse aforisma a partir da mudança do populismo para o autoritarismo. Mas, de fato, a tese reconstrói cem anos da história social de um município da Grande São Paulo, cujos primeiros 80 anos se assemelhavam a Macondo dos *Cem anos de solidão*⁴ do Gabriel García Márquez, mas os últimos 20 foram de grande interpenetração com São Paulo, devido à especulação imobiliária. Meu estudo focaliza as carreiras políticas dos chefetes locais: o “coronel” da Primeira República, que era um simples major, ficou no poder, junto com sua “panelinha” por quase 50 anos! Durante o Estado Novo, o novo chefe era o Zé Grileiro que influenciou a política local por outros 40 anos. Através dessas histórias de vida, expus as interconexões entre público e privado, a recorrente

³ Ver Faoro (1958).

⁴ Ver García Márquez (2014).

corrupção e os processos de dominação e de acesso ao poder através das transformações da localidade no contexto do capitalismo global. Trato da política no sentido antropológico: família, parentesco, compadrio, patrão-cliente. Mostro como um lugarejo caipira se tornou um subúrbio de São Paulo, as continuidades e descontinuidades sociais e o papel ativo desempenhado pelos líderes locais nas permanências e transformações. Numa primeira fase, orientei várias dissertações sobre política ao nível local.

Mas dado o meu interesse na intersecção entre antropologia e história, em 1984, decidi fazer um pós-doutorado em história, com o David Montgomery, especialista em história do trabalho do Departamento de História de Yale. A minha ideia inicial era transformar a minha tese num livro. Mas fiquei fascinada com a assim chamada “história do cotidiano”, que é muito antropológica, e aproveitei o tempo para ler, estudar. Entrementes, recebi um convite para ocupar a cátedra de Professor Titular em Estudos Portugueses, em um *campus* da Universidade de Massachusetts, que fica no sudeste de Massachusetts, onde a população da maioria das cidades é historicamente formada por sucessivos contingentes imigrantes de portugueses e seus descendentes, de Portugal continental, dos Açores, da Madeira e de Cabo Verde, ex-colônia de Portugal. A universidade estava à procura de alguém que pudesse envolver docentes e alunos em pesquisas sobre os portugueses da região. Quando me chamaram para uma entrevista, me levaram para conhecer um dos bairros portugueses de New Bedford, conhecida como a cidade baleeira retratada por Melville e também como a “capital dos portugueses na América”. Nesse *tour*, fui apresentada à Casa da Saudade, onde funcionavam uma biblioteca portuguesa, o centro de assistência ao imigrante, cursos de inglês e português, o clube de futebol, etc. Também me levaram para conhecer o cais, onde estavam ancorados e de onde saíam os barcos de pesca portugueses. Essa excursão trouxe à tona lembranças de minha infância e adolescência no Bom Retiro – um bairro judeu de São Paulo. Me deu muita vontade de realizar pesquisa sobre migrantes portugueses e seus descendentes nessa cidade. Pedi uma licença sem remuneração da Unicamp e aceitei o convite. De imediato, o que mais me chamou a atenção foram os símbolos de várias camadas de tempos e espaços portugueses nessa cidade industrial americana. Pareciam fotografias de tempos e espaços já vividos. Lembravam também a casa da minha avó paterna, com fotografias de parentes que nunca conheci e símbolos da vida anteriormente vivida pela família em Kiev, na

Ucrânia e, depois, em Rovno [Polônia]. Lembravam também a minha própria divisão de vida vivida entre o Brasil e os Estados Unidos. Por isso, fiquei com muita vontade de estudar o significado das representações e práticas de tempos e espaços anteriores à emigração em New Bedford. Foi assim que iniciei meus estudos sobre questões migratórias, centralizando a minha atenção na construção social da saudade, tanto ao nível do eu quanto da nação. Para além de formular um projeto de história oral sobre a imigração portuguesa no sudeste de Massachusetts, iniciei pesquisa de campo sobre a construção social da saudade e suas intersecções com gênero, raça, classe, etnicidade e nacionalismo. Essa pesquisa teve várias fases, inclusive me levou a realizar uma comparação triangular entre os portugueses de New Bedford e São Paulo e os brasileiros de Lisboa. Mas um dos primeiros resultados foi um videodocumentário, intitulado *Saudade* (1991),⁵ com base no projeto de história oral, que resultou também no meu envolvimento na área de antropologia visual. Na minha volta à Unicamp, formei com outros colegas o Centro de Estudos de Migrações Internacionais (Cemi), onde desenvolvi um programa integrado de pesquisas, intitulado “Identidades: reconfigurações de cultura e política: estudos de caso de movimentos de populações, signos e capitais”, financiado pelo Programa de Auxílio aos Centros de Excelência [Pronex, MCT/CNPq 1997-2004]. Dentre outros projetos, continuei a pesquisar New Bedford e, atualmente, estou em fase de redação de uma história social dessa cidade sob a ótica das migrações.

Experiências de “serviços” à comunidade antropológica

Fui representante da área de antropologia na Capes durante o triênio 2005-2008. Foi um grande desafio, uma experiência muito importante para mim, aprendi muito sobre política científica! A Miriam Grossi, a quem substituí, me estimulou a expandir o número de programas da área. Também, logo percebi que havia uma demanda reprimida e as possibilidades de expansão na era Lula. Por isso, durante a minha gestão, investi na criação de cursos novos. Assim que fui nomeada, decidi ir ao congresso da REA/Abanne [Reunião

⁵ Versões em inglês e português disponíveis *on-line*, respectivamente, em <https://vimeo.com/8990792> e <https://www.youtube.com/watch?v=YFZQy7sfYe4>.

Equatorial de Antropologia e ABA Norte Nordeste], que foi realizado em Manaus em 2005. Para além de iniciar vários contatos, marquei, com antecedência, uma reunião com antropólogos de várias universidades da Amazônia Legal. Tanto a Ufam quanto a Universidade Federal do Acre estavam interessadas em criar novos programas de pós-graduação. A Ufam estava inicialmente interessada em criar um programa em ciências sociais, mas, quando expliquei que tal programa seria localizado na área de sociologia e não de antropologia, mudaram de ideia. O reitor da Ufam, que era um homem de visão, conseguiu recursos no MEC para a contratação de dez doutores em antropologia, contando com a orientação da ABA, então sob a presidência da Miriam Grossi, na realização dos concursos. De meu lado, consegui o apoio da Capes para a elaboração de um programa de mestrado e doutorado induzido. Foi uma grande vitória, pois, naquela época, o único mestrado existente na Amazônia, da UFPA, havia sido encerrado. Também nessa REA, entrei em contato com a Marina Cardoso, professora da UFSCar, a quem sugeri a criação de um mestrado em antropologia, aliás um programa que deu muito certo e que já conta com um doutorado. Também consegui criar um grupo de trabalho, intitulado Povos, Línguas e Culturas da Amazônia Legal, com a participação de colegas especialistas, vários dos quais que inclusive lecionavam em universidades da região – como Alfredo Wagner, Jane Beltrão e Luiza Garnelo –, que resultou num relatório final sobre o “estado das artes” da antropologia cultural/social, arqueologia e antropologia linguista na Amazônia Legal. Além da criação do programa induzido da Ufam, outro resultado desse grupo de trabalho foi a criação do programa de mestrado e doutorado da UFPA, com foco em três dos quatro campos da antropologia. Ainda, percorri o Nordeste, onde havia uma demanda reprimida por cursos de pós-graduação em antropologia. Imagine, em 2005, só havia dois programas em antropologia social na região; um mais antigo, da UFPE [mestrado e doutorado], e um mestrado bem recente na UFRGN, criado na gestão da Miriam Grossi à frente da Capes. O programa de mestrado e doutorado da UFBA só foi criado em 2006. Hoje há sete programas de mestrado e três de doutorado. Ainda viajei para outras regiões do país: onde havia demanda para a criação de programas de antropologia, lá estava eu. No que concerne à avaliação, conseguimos aumentar os prazos para o mestrado e doutorado. Mas devo salientar que a representação na Capes não é um trabalho individual. Há necessidade de apoio da comunidade científica. Também contei com um

excelente representante-adjunto, o Gustavo Lins Ribeiro, na época professor da UnB, que me ajudou muito com a formulação do Qualis-Livros e Qualis-Revistas Eletrônicas. Além do mais, também convidei colegas de várias universidades na formação de um pequeno núcleo para o trabalho de avaliação, trabalho que, aliás, eu detestava! Devo destacar que o Antônio Carlos de Souza Lima, presidente da ABA entre 2015-2016, foi minha “mão direita” em questões relacionadas à Amazônia Legal, acompanhando-me em todas as conversações sobre a Amazônia Legal, no âmbito da Capes. Não somente me acompanhou, mas eu passava a palavra para ele falar sobre a Amazônia, já que ele era o especialista, e não eu. Como vocês podem ver, eu não trabalhei sozinha, trabalhei com a comunidade, com colegas que colaboraram comigo! E isso é um grande ganho!

Outro grande desafio foi presidir a ABA, que é uma associação científica que se destaca por sua incessante atuação em prol de ações políticas e sociais dirigidas à defesa de direitos humanos de diferentes segmentos populacionais – sejam eles indígenas, quilombolas, moradores do campo ou das cidades ou ainda migrantes transnacionais, entre outros – e por sua especial atenção às minorias étnicas, raciais e de gênero. Aliás, Desafios Antropológicos foi o cognome dado à nossa plataforma de gestão para o biênio 2011-2012, já que a nossa proposta focalizava os dilemas, desafios e perspectivas que estavam ocorrendo no contexto de processos de expansão e transformação da antropologia no Brasil. Foram vários os desafios e só foi possível confrontá-los porque houve um trabalho colaborativo com os membros da diretoria, conselho diretor, comissões e comitês. Presidir uma associação significa também saber delegar, contar com colegas de várias áreas. Para além das comissões e comitês existentes, criamos a comissão editorial e os comitês Gênero e Sexualidade; Povos Tradicionais, Meio Ambiente e Grandes Projetos; Deficiência e Acessibilidade; Migrações Internacionais [hoje denominado Migrações e Deslocamentos] e uma comissão de comunicações, a única que não funcionou, já que a ABA precisa de assessoria de comunicação e constatamos que uma comissão não substitui a necessária assessoria. Ainda mudamos o nome da antiga Comissão de Educação para um mais abrangente, Educação, Ciência e Tecnologia, sinalizando a importância de diálogos não só com as ciências humanas, mas também com as *hard sciences* e a afirmação da antropologia na elaboração das políticas científicas. Criamos ainda um “fórum de desenvolvimento” e ainda focalizamos a

questão da ética na pesquisa nas ciências sociais, sob a liderança de Luiz Fernando Dias Duarte e Cynthia Sarti, que foram respectivamente vice-presidente e tesoureira da ABA na nossa gestão e que continuaram nessa lide eventualmente conseguindo, no decorrer dos anos, resultados positivos no que concerne ao reconhecimento das especificidades da pesquisa em ciências humanas em relação aos das ciências exatas.

O biênio 2011-2012 foi de trabalho intenso. A questão indígena, devido à construção da hidrelétrica de Belo Monte, se tornou parte do nosso cotidiano. Até criamos uma seção no *site* da ABA dedicada às notícias sobre essa problemática, que continua sendo atualizada. E, assim que iniciamos a nossa gestão, ante a possibilidade de licenciamento para início das obras dessa hidrelétrica, tivemos a ousadia de realizar, logo após a nossa posse e em menos de três semanas, o evento “Belo Monte e a Questão Indígena”, organizado pelo novo comitê Populações Tradicionais, Meio Ambiente e Grandes Projetos, com o apoio da Comissão de Assuntos Indígenas e em parceria com a UnB, Memorial Darcy Ribeiro e Inesc. Convidamos diferentes protagonistas para exporem seus pontos de vista sobre Belo Monte: lideranças indígenas, antropólogos, representantes governamentais, de ONGs e de movimentos sociais das populações tradicionais. O impacto dos grandes projetos de desenvolvimento na vida cotidiana das populações tradicionais, especialmente Belo Monte, resultou em dois dos *e-books* publicados em nossa gestão, *Belo Monte e a questão indígena*,⁶ com contribuições de lideranças indígenas, e *Desenvolvimento, reconhecimento de direitos e conflitos territoriais*,⁷ ambos acessíveis em <http://www.portal.abant.org.br/index.php/e-books>. Mas, além de Belo Monte, nos confrontamos com o assassinato de um antropólogo que foi vítima de homofobia, remoções urbanas, devido à especulação imobiliária, recorrentes conflitos entre fazendeiros e os Guarani-Kaiowá, resultando em assassinatos de lideranças indígenas, além do recorrente alcoolismo e até suicídios de jovens, etc. Como estudiosa das migrações, comecei a perceber que havia padrões similares entre o que estava acontecendo ao nível das migrações transnacionais e esses diferentes “deslocamentos” – assassinatos, remoções rurais e urbanas, políticas em relação

⁶ Organizado por João Pacheco de Oliveira e Clarice Cohn (2014).

⁷ Organizado por Andréa Zhouri (2012).

às favelas e periferias – que exigiam a nossa atenção à frente da ABA, sobretudo em relação às atuais políticas de governança tecnocrata, militarização e securitização da pobreza. Foi assim que comecei a formular uma perspectiva global das migrações e deslocamentos, através da realização de vários simpósios, que se iniciaram com um pós-evento realizado logo após a 28ª RBA, intitulado “Deslocamentos, Desigualdades e Direitos Humanos”.⁸ Ao mesmo tempo, a questão da internacionalização e nossos diálogos e intercâmbios não só com sociedades científicas do país, mas também com as do exterior principalmente através da WCAA, World Council of Anthropological Associations [Conselho Mundial das Associações Antropológicas, criado no Brasil, no final da presidência de Gustavo Lins Ribeiro à frente da ABA], assim como da IUAES [International Union of Anthropological and Ethnological Sciences, ou União Internacional de Ciências Antropológicas e Etnológicas] foram importantes tanto do ponto de vista acadêmico quanto político, já que em várias instâncias pudemos contar com o apoio dessas associações, em forma de petições, como no caso dos Guarani-Kaiowá e de Belo Monte, durante a nossa gestão. No nível acadêmico, esses diálogos acadêmicos transacionais resultaram também na publicação de livros e dossiês, como *Desafios da antropologia brasileira* [alguns dos textos publicados em inglês em um dossiê da *Vibrant*]⁹ por mim organizado e *Margens da violência: subsídios ao estudo do problema de violência nos contextos mexicanos e brasileiros*,¹⁰ ambos acessíveis em <http://www.portal.abant.org.br/index.php/e-books>. E, finalmente, dedicamos também atenção à divulgação científica além-muros acadêmicos, na realização de uma semana de antropologia na cidade de São Paulo, por ocasião da 28ª Reunião Brasileira de Antropologia, com eventos em vários museus paulistas. Para mim, presidir a ABA foi uma honra e um grande aprendizado em todos os sentidos! Foi uma etapa importante. Agora, estou concentrando os meus projetos de pesquisa e minha atuação política em questões relacionadas às migrações e deslocamentos, em suma, nos desloca(migra)mentos.

⁸ Nesse sentido, ver, por exemplo, o dossiê “Deslocamentos” (Ciência e Cultura, 2015).

⁹ Ver Feldman-Bianco (2013).

¹⁰ Organizado por Antônio Carlos de Souza Lima e Virginia García-Acosta (2014).

Referências

CIÊNCIA E CULTURA. São Paulo, v. 67, n. 2, abr./jun. 2015. Disponível em: <http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_issuetoc&pid=0009-672520150002&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 30 maio 2016.

FAORO, R. *Os donos do poder*. Porto Alegre: Globo, 1958.

FELDMAN-BIANCO, B. (Org.). *Desafios da antropologia brasileira*. Brasília: ABA, 2013.

GARCÍA MÁRQUEZ, G. *Cem anos de solidão*. 85. ed. Rio de Janeiro: Record, 2014.

LIMA, A. C. de S.; GARCÍA-ACOSTA, V. (Org.). *Margens da violência: subsídios ao estudo do problema de violência nos contextos mexicanos e brasileiros*. Brasília: ABA, 2014.

OLIVEIRA, J. P. de; COHN, C. (Org.). *Belo Monte e a questão indígena*. Brasília: ABA, 2014.

SAUDADE. Produção: Bela Feldman-Bianco. Direção: Bela Feldman-Bianco, Michael Majoros e Peter O'Neill. Watertown: Documentary Educational Resources, 1991. color. 58 min.

WAGLEY, C. *An introduction to Brazil*. New York: Columbia University Press, 1963.

ZHOURI, A. (Org.). *Desenvolvimento, reconhecimento de direitos e conflitos territoriais*. Brasília: ABA, 2012.

Recebido em: 31/05/2016

Aprovado em: 01/03/2017

ENTREVISTA COM CHRISTIAN BROMBERGER

Arlei Sander Damo*

Ruben George Oliven**

Ari Pedro Oro***

Cornelia Eckert****

Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Brasil



Christian Bromberger (foto: acervo pessoal).

* Contato: arleidamo@uol.com.br

** Contato: ruben.oliven@gmail.com

*** Contato: arioro@uol.com.br

**** Contato: chicaeckert@gmail.com

O antropólogo francês Christian Bromberger esteve em Porto Alegre em meados de novembro de 2015, como convidado do evento “Diálogos Internacionais sobre Esporte, Lazer e Educação Física”, realizado na ESEF/UFRGS. Na ocasião ele também esteve proferindo uma palestra no Instituto Latino-Americano de Estudos Avançados (Ilea/UFRGS), intitulada “Um outro Irã”. Esta foi a segunda ocasião em que Bromberger esteve no Brasil, sendo que a primeira delas foi em 2007, por ocasião da realização da VII Reunião de Antropologia do Mercosul. Em 2008, *Horizontes Antropológicos* aproveitou a organização de um número dedicado à temática esportiva, um dos temas sobre os quais Bromberger tem se dedicado, para publicar um texto inédito de sua autoria. Desta vez realizamos uma entrevista, abordando a trajetória e a obra deste que é tido como um dos maiores especialistas franceses sobre o Irã, tendo, inclusive, dirigido o Instituto Universitário de Pesquisa no Irã. A entrevista foi transcrita por Nadège Mézié, traduzida por L’Atelier des Mots e revisada e editada por Arlei Sander Damo.

Entrevista

Arlei Sander Damo: Tenho a impressão de que você não é muito conhecido no Brasil, o que não faz justiça à extensão, diversidade e qualidade de sua obra. Então, para começar, sugiro que você fale um pouco de sua trajetória.

Christian Bromberger: Eu comecei fazendo estudos de letras clássicas, latim e grego. Inicialmente, passei num concurso para professor universitário de letras clássicas. Paralelamente, eu havia seguido os cursos de André Leroi-Gourhan, depois de ter passado por um curso de etnologia no Museu do Homem. Ele me havia dito: “Vou te fazer a mesma pergunta que Marcel Mauss me fez quando eu era estudante: ‘você vive de rendas?’.” Eu não vivia de rendas, então Leroi-Gourhan me disse: “Faça de preferência o concurso para professor universitário; penso que você será etnólogo, mas é melhor estar protegido economicamente.” Passei no concurso e depois eu segui os cursos do centro de formação à pesquisa etnológica dirigido por Leroi-Gourhan e por Roger Bastide. Foi aí que encontrei também Jacques Gutwirth, que era um de nossos formadores. Depois disso, fui nomeado para um liceu para ensinar francês, latim e grego no interior, em Orléans. Porém eu retornava regularmente a Paris e tinha previsto de trabalhar na ilha de Socotra, no sul da Arábia

Saudita. Eu seguia os cursos de sul-arábico de Maxime Rodinson, que era um sábio especializado sobre o Oriente Médio, mas era muito difícil ir à ilha de Socotra. E naquele momento, no Museu do Homem, estava sendo organizada uma equipe para trabalhar no Irã. O persa é uma língua indo-europeia, relativamente próxima das línguas que eu tinha estudado, e a “ocasião faz o ladrão”. O acaso tem sempre um papel importante na vida. Há alguns que terminam na Grand-Combe [risos], há outros que, de repente, nos corredores do Museu do Homem, ouvem falar sobre um grupo de pesquisas no Irã. Enfim, por que não o Irã? Então eu fui, em 1971, e lá eu escolhi trabalhar numa província do norte do país. Ao mesmo tempo, fui nomeado professor assistente na universidade de Aix-en-Provence, uma universidade com a qual tive vínculo ao longo de toda a minha carreira.

Em seguida fui designado para o CNRS, o Centro Nacional da Pesquisa Científica, durante dois anos e depois tive a oportunidade de ensinar na Itália, na Suíça e na Argentina, como professor visitante. Também me afastei de Aix temporariamente, mas bem mais tarde, para dirigir o Instituto Universitário de Pesquisa no Irã, onde fiquei três anos de maneira contínua, nos anos 2000. Então o que dizer, além disso? Eu fui, de 1995 a 2005, nomeado no Instituto Universitário da França, que é uma espécie de “pré-Collège de France”, cuja grande vantagem era não ter senão um terço das obrigações de ensino e receber financiamento para fazer minhas pesquisas. Isso fez com que eu pudesse ir regularmente ao Irã.

Ari Pedro Oro: Falando de seus mestres, você mencionou Bastide. Você sabe que, para a antropologia brasileira, ele é um ícone. Ele viveu quase 20 anos no Brasil, fazendo pesquisas de campo; ele publicou muito, sobretudo na área das religiões africanas no Brasil. Qual lembrança você tem do Bastide como pessoa, como intelectual? Ele falava do Brasil quando ensinava?

Christian Bromberger: Eu lembro de um curso sobre as classes etárias e as diferenças culturais. Foi um curso que frequentei quando era estudante de etnologia. Ao mesmo tempo, guardo a lembrança de uma pessoa muito calorosa. Nos anos 1970, tínhamos constituído um grupo de pesquisa sobre o Mediterrâneo, e Bastide participava dele. Ele chegava com seus charutos [risos]... Ele era de Anduze, uma pequena cidade de Cévennes, onde nós fomos fazer um estágio com os estudantes. Ele nos dizia: “Vocês compreendem, eu

fui fazer meus estudos em Paris e lá as pessoas nos convidavam para as suas casas, mas comíamos na cozinha, assim mesmo, sem preparação, enquanto que em Anduze, no mundo mediterrâneo, quando se recebe alguém, ah!, é preciso começar a preparar um dia antes, ir fazer as compras, usar os estoques de comida.” E ele tinha ficado muito impressionado, como jovem estudante que chega a Paris, pelos hábitos culturais diferentes em matéria de hospitalidade. Então sim, ele era tão cultivado e caloroso que tínhamos muito prazer em estar com ele. Isso foi alguns anos apenas antes de sua morte. E eu me lembro de ter escrito um artigo em homenagem a Roger Bastide, precisamente sobre o pequeno povoado de Cévennes.

Ruben George Oliven: Na sua escolha pelos clássicos e depois pela etnologia, você teve uma influência da casa, da família?

Christian Bromberger: Não. Eu tive, sobretudo uma influência negativa. Eu pensei “eu não vou passar minha vida estudando textos clássicos”. Eu achava muito bonita a poesia de Píndaro, de Virgílio, mas eu pensava, eu prefiro estudar pessoas em vez de livros. Por outro lado havia Leroi-Gourhan. Ele não era um bom orador, mas quando eu comecei a fazer seus cursos, eu pensava “ora, isso me interessa! Eu tenho vontade de fazer isso” em vez de ir traduzir Virgílio ou Píndaro, mesmo que seja muito bonito.

Ruben George Oliven: E sua família, era uma família onde havia um ambiente intelectual?

Christian Bromberger: Mais ou menos. Foi uma escolha pessoal. A atmosfera familiar não pesou sobre isso.

Ari Pedro Oro: E Lévi-Strauss, teve alguma influência em sua carreira?

Christian Bromberger: Lévi-Strauss, eu não o tinha conhecido durante meus estudos. O que aconteceu, visto que estamos falando de coisas pessoais, é que tinha escrito um pequeno artigo, em 1976, sobre os nomes próprios de um vilarejo do sul da França, e o enviei para Lévi-Strauss. Vocês sabem, quando se é jovem, ousa-se tudo [risos]! Ele me respondeu: “Você fez um artigo extraordinário.” Então quando você tem 25 anos e alguém como Lévi-Strauss

diz isso... Começamos a nos corresponder e eu o encontrei algumas vezes, mas sobretudo nos escrevíamos. Então, há temas que o interessavam mais ou menos. Por exemplo, sobre futebol, ele nunca respondeu [risos].

Arlei Sander Damo: Eu imagino, ele não gostava nem mesmo de jazz...

Christian Bromberger: Exatamente... Em todo o caso, fui muito influenciado pelo *La pensée sauvage*¹ e pelo *Le totémisme aujourd'hui*,² que eu achei obras notáveis. De outra parte, Leroi-Gourhan me influenciou muito sobre a importância do trabalho empírico, embora ele próprio não tenha feito etnologia. Fui relativamente apaixonado pelas obras do estruturalismo de Lévi-Strauss, sobretudo aquelas que colocavam em causa Lévy-Bruhl e que o haviam precedido nas questões sobre “mentalidade primitiva”. Isso me interessou muito.

É preciso também dizer que o ambiente junto de Lévi-Strauss e Leroi-Gourhan não era o mesmo. O ambiente de Leroi-Gourhan era relativamente familiar, rústico, tomava-se vinho tinto. No caso de Lévi-Strauss, era muito mais intelectual, e seguia as tendências. Logo, de intelectuais que bebiam de preferência uísque [risos]. Eram dois mundos diferentes, socialmente e intelectualmente.

Arlei Sander Damo: Você falou um pouco do Irã, mas o que o levou ao futebol?

Christian Bromberger: Retornei do Irã em 1982, em plena guerra Irã-Iraque, era um período de repressão. Eu me interessava pela cartografia etnológica, em fazer estudos sobre as técnicas extremamente rigorosas sem levar muito em conta os temas, os indivíduos. Eu me interessava, como falei há pouco, por Cévennes, no sul da França. Se estudamos o que interessa aos etnólogos, por que não estudar aquilo que interessa às pessoas? As velhas tradições na França do sul são interessantes, os velhos sistemas de parentesco, mas não é isso que apaixona as pessoas e, a partir daquele momento, eu pensei

¹ Lévi-Strauss (1962a).

² Lévi-Strauss (1962b).

que era preciso também estudar os temas que fazem vibrar as pessoas, pelos quais elas se apaixonam, pelos quais elas têm interesse, gritam, brigam, etc.

Ruben George Oliven: É isso que você chama de paixões ordinárias...

Christian Bromberger: É isso. São paixões que não chegam a ser reconhecidas como paixões numa sociedade. Paixões ordinárias porque são paixões socialmente admitidas. Fazer artesanato é permitido; amar o futebol é permitido. Bom, depois, há paixões, não sei, pornográficas, isso não é abertamente admitido. Logo, as paixões ordinárias, para mim, são paixões que são socialmente permitidas. E então, entre aquelas permitidas, de fato, está o futebol. Naquele momento, retornando do Irã, fui ver jogos de futebol, o que eu não tinha feito desde muito tempo, e vendo o que estava acontecendo, eu pensei “por que não estudar isso em vez do rito da Virgem Maria, nos Alpes, à procura de velhos de barba branca que me contarão como isso aconteceu 50 anos atrás?”. Isso não quer dizer que eu recuse os temas mais convencionais, mas levar em conta as paixões e a maneira pela qual isso revela alguma coisa de uma sociedade, e não simplesmente para descrever a paixão das pessoas, mas para ver o que isso significa, como isso funciona e o que isso quer dizer, é isso que me interessa.

Arlei Sander Damo: A propósito, contribuições como a sua ajudaram a mudar o *status* da temática esportiva nas ciências sociais, mas não mudou tanto, não? Ainda é um tema secundário, colocado de lado. Por quê?

Christian Bromberger: Porque há uma falta de legitimidade do assunto, que está ligada, sobretudo, ao fato de que os intelectuais, ao menos na Europa, se interessaram muito pouco por esse tema, como atores e não tanto como especialistas. Vocês sabem, fala-se do futebol como ópio do povo, como alguma coisa cheia de vulgaridade onde haveria ao mesmo tempo histórias de corrupção, etc. É verdade que há histórias de corrupção no futebol, mas este não era um tema digno de interesse como podiam ser as peregrinações, os partidos políticos ou a classe operária, etc. [...] Os jogos, e sobretudo os jogos populares, espetáculos onde as pessoas dizem palavrões, não é a classe operária tal como se sonhou, aquela que deve fazer reivindicações políticas. Logo, é um tema muito pouco legítimo. E, para dizer a verdade, felizmente eu não comecei a trabalhar sobre isso porque teria tido uma carreira muito mais difícil [risos].

Ora, para mim me parece que, frequentemente, uma sociedade revela o essencial dela mesma através dessas margens ou daquilo que é considerado como margens. Falava-se das paixões ordinárias e a do futebol, em particular, porque é o tipo de tema onde todo mundo tem alguma coisa a dizer, o que é muito confortável quando você estuda o Gilan, que além de mim e de duas ou três pessoas no mundo, ninguém conhece [risos]. Ninguém vai me dizer que não é assim. Enquanto que todo mundo pensa alguma coisa do futebol. É mais delicado e, ao mesmo tempo, ninguém acredita realmente no seu aspecto revelador.

Ari Pedro Oro: Você fez uma aproximação entre pelos e religião, e futebol e religião também... Nesse campo há um problema teórico, há a religiosidade, há, por exemplo, o que podemos nomear a religião secular, que pode estar presente na medicina, na ciência, nas ideologias políticas, etc., de grandes acontecimentos e o futebol também como religião da maioria, etc. Há aqueles que falam de reencantamento do mundo através da religião; em qual área você se situa?

Christian Bromberger: Já estive num debate em que alguém utilizava a noção de ritual a toda hora. Pessoalmente, eu sou muito reservado quando a isso, em meu livro *Le match de football*³ há um capítulo sobre o futebol como ritual, com o argumento de que podemos caracterizar essas grandes reuniões como rituais. Todavia, são rituais sem exegese. Não é como um ritual convencional, como a missa, onde se sabe o que significa o fato de tomar a hóstia. Em todo o caso, há de fato uma série de elementos rituais tais como: a repetição, a reunião, o fervor, mas não há nada que nos diga de onde nós viemos e aonde nós vamos, como podem dizer-nos as religiões. E por isso eu desconfio da extensão e de uma banalização do conceito de ritual. Para o futebol, eu cheguei a essa noção de ritual sem exegese, sem promessa de futuro, sem mensagem sobre a origem, etc., com toda uma série de atributos do ritual que vêm provavelmente da religião ela mesma, como o fato de se levantar em alguns momentos da partida, como o fato de que há superstições nos vestiários.

³ Bromberger (1995).

Ari Pedro Oro: Os ídolos...

Christian Bromberger: Sim, os ídolos! Estive nos vestiários dos jogadores de futebol no Irã, onde se passa embaixo do Corão antes de entrar no gramado. O goleiro tem versos do Corão em suas luvas. Mas não se pode dizer, no entanto, que se trata de um ritual religioso. Eu acredito que seria um excesso dizer isso. Bem, religião secular, eu aceito sim, mas enfim, vocês veem, nesse sentido eu sou relativamente reservado tendo em vista os riscos desses usos conceituais demasiadamente alargados. O que me interessa nos fenômenos em relação a esses grandes conceitos é saber o que os diferenciam em vez do que os assemelham. E é sobretudo isso que é interessante; é ver a diferença específica em vez da convergência genérica.

Ruben George Oliven: Você acredita que há uma espécie de “obesidade conceitual” nas ciências sociais hoje? No sentido de que tudo pode entrar num conceito.

Christian Bromberger: Sim, talvez, o conceito de ritual é muito evasivo. Vi há poucos dias um jovem pesquisador que fazia uma exposição interessante, ele falava de pessoas que se reuniam num parque público e que comiam juntas, então era um ritual! É uma refeição, há comensalidade, há sociabilidade, mas onde está a transcendência? O que distinguiria o rito de um ritual precisamente? Talvez Goffman pudesse nos ajudar a evitar certos excessos interpretativos.

Arlei Sander Damo: Seu interesse pelo futebol corresponde também a um momento onde o Irã havia mudado, com a deposição do regime do xá, e o trabalho de campo se tornara complicado, como vinha dizendo...

Christian Bromberger: Em 1982 eu retornei ao Irã, e não sem dificuldades. Depois, eu não retornei mais até 1991. Durante esse período, havia de fato com o que ocupar o tempo. Vocês sabem que ir a campo é sempre um problema, porque eu não gosto muito de ser convidado... Sobretudo quando se trabalha no Oriente Médio ou sobre campos sensíveis, a categoria de “convidado” é delicada. Ontem, eu via, eu creio que era Tariq Ramadan, que estava em Doha, no Qatar, eu não gostaria de ser convidado

para ir ao Qatar, se me convidam eu não irei! E para ir ao Irã entre 1982 e 1991, o que era preciso fazer? Era preciso estar de acordo com o regime, tudo isso. A partir de 1989, houve um novo presidente da República que era Rafsandjani, e as coisas mudaram um pouco. Não precisava mais obrigatoriamente se mostrar conivente com o regime. Fazer etnologia no Irã não é abertamente permitido porque se pensa sempre que somos espões. Não se acredita que vamos fazer etnologia, que vamos estudar uma família no norte do Irã: “Não, não, não, não, este senhor está aqui para outra coisa, ele não vai colocar os pés na lama para simplesmente ir saber com quem se casa e como se reza, etc., não, não, não, não, não é verdade.” Há outra coisa por trás de tudo isso. Com a mudança de regime houve uma mudança de perspectiva, não se podia mais circular no Irã como antes. Eu frequentei uma família e é essa família que constituiu um pouco daquilo que vocês puderam ver no livro que eu lancei, *Un autre Iran*,⁴ que fala muito de uma família e de seu funcionamento. Com essa ideia de ser mais cuidadoso que antes naquilo com o que pensam as pessoas elas mesmas e não simplesmente com aquilo que eu penso que elas pensam.

Arlei Sander Damo: Mais recentemente você se interessou por alguma coisa muito particular, eu penso, que é a pilosidade. Como chegou a isso?

Christian Bromberger: Tanto no futebol quanto no Irã, o pelo tem uma importância muito particular. No futebol, todos os jogadores têm penteados muito particulares e a evolução do penteado foi extraordinária em 40 anos. Antes eles tinham os cabelos curtos, com as orelhas bem à mostra. Depois houve a copa dos jogadores de futebol com os cabelos longos atrás e curtos em cima. Depois, teve as tranças dos jogadores africanos, mas também dos jogadores japoneses, com tranças loiras às vezes. E depois, temos o *undercut* recente. Enfim, isso me levou a perguntar: quais são as pessoas que mudam de penteado com frequência e o que isso quer dizer?

Já no Irã, há uma relação interessante entre o véu e o fato de que as meninas, na véspera do casamento, depilam as sobrancelhas e também o corpo completamente. E as depiladoras têm muito trabalho, porque o Irã é um país

⁴ Bromberger (2013).

onde as pessoas são muito peludas. Vejam a barba dos mulás, é um atributo importante. Logo há toda essa ligação entre pelos e religião. E o que tinha me interessado muito é a diferença na relação do sagrado entre os mulás, por exemplo, que têm uma barba regular e os místicos, os dervixes ou os eremitas, inclusive em nossas sociedades, que têm barbas muito mais rústicas. Tem ainda a relação entre o pelo e a política... Tudo isso fez com que eu pensasse “mas enfim, é preciso trabalhar sobre a pilosidade!”.

Arlei Sander Damo: É um tema transversal, como o futebol, que perpassa as classes, as religiões, as fronteiras nacionais, de gênero, etc. É muito interessante como você fala da experiência de mulheres que perderam seus cabelos por causa do câncer...

Christian Bromberger: Mesmo que a pesquisa no Irã não tenha sido fácil, a pesquisa junto às mulheres que perderam seus cabelos foi um dos campos mais exigentes que eu conheci. Não era preciso um uísque, mas dois, depois desses dias passados no hospital de Marselha. E, de fato, lá eu me dei conta de muitas coisas em relação à importância dos cabelos e dos pelos corporais também, aliás, sobretudo para as mulheres, mais que os homens, a partir dessas constatações. Um personagem que me interessou muito foi a cabeleireira do hospital, como ela procedia para cortar os cabelos [...]. Também me chamou a atenção a maneira como às vezes as mulheres se sentiam amputadas por perder os cabelos, tanto quanto perder um seio. Porque são dois símbolos fortes da feminilidade. Por outro lado, o que me chocou muito era o retorno ao cabeleireiro. Quando as mulheres estão curadas e elas não vão mais ao cabeleireiro do hospital, mas no verdadeiro cabeleireiro, que pode pintar o cabelo e fazer um monte de manipulações que são proibidas quando elas estão no hospital; naquele momento, recupera-se o sentimento de ser novamente uma mulher, no sentido pleno do termo.

Arlei Sander Damo: Podemos retornar novamente ao Irã? Você atravessou mudanças radicais do ponto de vista político e econômico. O que você pode dizer sobre a cultura do Gilan e do Irã?

Christian Bromberger: O Gilan é uma província muito particular. Lá o estatuto dos homens e das mulheres não é o mesmo que no planalto

iraniano; há uma mistura de folclore tradicional, de religião popular com religião oficial; há também estruturas de parentesco que não são aquelas que encontramos, por exemplo, nas sociedades tribais; o que me chama a atenção no Irã em geral, e nas classes médias ao menos no Gilan, é esta mistura hoje de cultura islâmica e por outro lado, de cultura ocidental. É alguma coisa sem dúvida relativamente geral em muitas sociedades, mas os iranianos vivem sob o modelo de um duplo eu. Há o “eu” oficial, nas ruas, nas administrações públicas, nas universidades, onde é preciso seguir a ordem estabelecida. E depois, há a casa, lá frequentemente há fitas cassetes ocidentais, há filmes que vêm da América e que se conhecem mais rapidamente no Irã do que na França. Porque há uma circulação que é extremamente rápida. Logo, há ali um contraste muito forte entre o exterior e o interior, que se inverteu desde o regime do xá. No tempo do xá, ia-se ao exterior para fazer o ocidental: beber álcool, dançar, escutar música ocidental. No interior, olhava-se diretamente nos olhos do seu interlocutor, falava-se das coisas graves da vida [risos]. Mas isso foi invertido e, psicologicamente, é difícil. Difícil de ter duas vidas. Uma no interior, uma no exterior. Frequentemente, não se consegue sair disso.

Eu tinha convidado alguns amigos que eram de origem campesina iraniana à Aix-en-Provence, quando eu retornei do Irã. Eles chegaram e um rapaz me disse: “Eu, aqui na França, vou viver como os franceses.” Logo ele começou a beber o aperitivo, etc. Depois ele foi à Paris e, de repente, teve um sonho. O sonho no Irã é muito importante! No sonho ele viu uns *bassidji* – os *bassidji* são os voluntários da Revolução – que chegavam com chicotes. E, de repente, lhe apareceu o meio-irmão do imã Husseín, que é o imã venerado pelos xiitas, e ele lhe disse: “Não, não, não se deve continuar a viver assim, como tu fazes.” Ele retornou à Aix e me disse: “Não, não, agora vou parar de beber, vou fazer minhas orações.” Logo, ele tinha sido recuperado por sua tradição.

Ruben George Oliven: No inconsciente...

Christian Bromberger: Sim, há sempre essa tensão que é psicologicamente muito difícil. Então, claro que isso não vale para todo mundo. Há pessoas que estão de acordo com a ética do poder político tanto no interior quanto no exterior, etc. Mas é alguma coisa que existe no Irã. O Irã é um país

muito culto, enfim, muito alfabetizado ao menos, e há antenas parabólicas que são proibidas, mas dá-se um jeito sempre de ter uma que capta programas dos iranianos de Los Angeles que se chama *Teherangeles*. Então dizem assim: “Escuta, esta noite, eu vou ver mulheres nuas!” Mas o que é isso [risos]? De fato, são mulheres usando mangas curtas [risos]!

Ruben George Oliven: O que o Irã pode nos ensinar em relação às teorias que foram desenvolvidas na Europa e nos Estados Unidos sobre a modernização e a secularização? Porque é um país, num sentido, muito moderno, há pessoas cultas, eles têm tecnologia atômica, as mulheres estão no mercado de trabalho, tudo isso; e ao mesmo tempo, é uma teocracia onde a religião tem um papel muito importante. Então, é outra modernidade, me parece. O que podemos pensar desse modelo?

Christian Bromberger: Nós seguidamente nos enganamos sobre o Irã. A maior historiadora do Irã, Nikki Keddie, dizia, ainda em 1977, que o Irã iria se tornar um país leigo com uma modernização crescente. Ninguém previu a revolução iraniana de 1978. Depois da revolução, há pessoas que disseram: “Ah, sim, eu tinha previsto!” Mas enfim, eles tinham escrito com tinta invisível, talvez [risos]. Logo, todo mundo foi surpreendido com isso.

Ruben George Oliven: Você também?

Christian Bromberger: Eu também. O que é verdade nesse processo é que... eu falava há pouco do duplo jogo. Mas esse duplo jogo, ele é sincero, isso faz com que o mesmo indivíduo possa olhar esses filmes ocidentais, mas, durante os períodos rituais onde se comemora o martírio do imã Hussein, ser extremamente apegado aos valores de sua cultura. E assim, não se podem dissociar as duas partes. O que me chama a atenção, dependendo das horas do dia, dependendo dos dias da semana, dependendo dos meses do ano, pode-se ter essa reafirmação. Mesmo essas meninas que deixam escapar mechas loiras de seus lenços, etc.: há semanas rituais, vocês podem estar certos que elas estarão lá se lamentando, chorando sobre o martírio do imã Hussein. Assim, é verdade que a modernização não combina obrigatoriamente com a laicização. E ao mesmo tempo o Irã é um país muito moderno. As mulheres dirigem, há mais mulheres que homens na universidade.

Ruben George Oliven: Como estudantes?

Christian Bromberger: Como estudantes. É verdade que não se tem acesso à profissão no Irã por meio dos estudos. Vai-se fazer os estudos e depois, se for um homem, segue-se a profissão de seu pai, se ele é comerciante, por exemplo, e se for uma mulher, bem, nesse momento, talvez... Mas há mesmo assim um emprego feminino, sobretudo no caso dos funcionários públicos, o que não é negligenciável. Mesmo se isso é objeto de tensões evidentemente na sociedade iraniana.

Arlei Sander Damo: O Irã é uma coisa e o “mundo árabe” é outra, mas no Ocidente – e no Brasil, sobretudo – há confusão a respeito. Durante os eventos que ficaram conhecidos como a Primavera Árabe, em 2011, houve muita euforia com a possibilidade de democratização, de laicização, enfim, de ruptura. O que você pensa que resta disso e como os iranianos viram tais manifestações?

Christian Bromberger: É verdade que houve esse movimento de reivindicação democrática, conhecido como Primavera Árabe. Mas é somente na Tunísia que esse movimento teve continuidade. Quando se vê o que se passa no Egito... Houve a Primavera Árabe, mas lá há uma nova ditadura árabe.

Quanto aos iranianos, eles dizem que fizeram a sua Primavera em 2009, quando houve aquelas eleições fraudadas para a reeleição de Ahmadinejad. Naquele momento houve um levante de uma parte da população, da juventude urbana em particular. De maneira geral, os iranianos não suportam os árabes. É preciso saber disso: são inimigos. Historicamente, os árabes são conquistadores. O discurso sobre os árabes no Irã é pior do que podemos ter nos países ocidentais. Não se pode compreender o Irã sem levar em conta que os iranianos se consideram a primeira potência no mundo. O que historicamente não é inteiramente falso, porque é um país muito antigo. Os árabes são considerados invasores; os russos são os selvagens no Norte; os americanos são uns idiotas, porque são manipulados pelos ingleses [risos]. Há, no máximo, os franceses e os italianos – bom, haveria provavelmente os brasileiros também, que estariam um pouquinho fora do grupo [risos]. Eu me lembro de ter feito um seminário em Teerã sobre culinária. A culinária só pode ser a iraniana; os árabes só devem comer coisas cruas [risos]. E não eram camponeses que me diziam isso!

O Irã é um dos raros países onde nem sempre o resultado das eleições está assegurado. Quando houve a primeira eleição de Ahmadinejad, todo mundo pensava que seria Rafsandjani que seria eleito, mas não foi o caso então. É muito estranho o sistema político iraniano. Vocês veem o guia, por exemplo, que é um personagem importante. É preciso ver que Ahmadinejad, Rohani, os presidentes da República, não são grande coisa. É um pouco como um primeiro ministro para nós. O homem que dirige as coisas é o guia. Esse guia é nomeado por um comitê, eleito pela população. Logo, trata-se de um governo democrático, dizem os iranianos. Um sistema religioso, com um guia, que pode operar com a democracia. Eu não acredito nisso completamente, porque se o guia e o povo não estão de acordo, não vai ser a saída democrática que vai ganhar, mas o guia. É ele quem tem, segundo a constituição, a legitimidade absoluta.

Ari Pedro Oro: E o papel político da juventude em tudo isso?

Christian Bromberger: É sobre ela que repousam as esperanças de democratização. Mas ao mesmo tempo, é também ela que é reprimida com mais facilidade. Isso é verdade notadamente para o Egito, com todos os tipos de governo, seja aquele da Irmandade Muçulmana, seja o governo militar atual. No Irã, foi muito importante esse movimento da juventude. É uma juventude escolarizada, uma juventude que sabe o que acontece no exterior. Vejam, o Irã nunca foi um país fechado, como foi o Camboja, a Coreia do Norte ou os antigos países soviéticos. Era preciso esperar para ter uma passagem de avião para ir à Los Angeles, mas no final dos encaminhamentos podia-se ir.

Arlei Sander Damo: Você também se interessou pela trajetória de Germaine Tillon. Poderia nos falar um pouco mais a respeito?

Christian Bromberger: Germaine Tillon acaba de entrar no Panthéon. Com um amigo, Tzvetan Todorov, criamos uma associação, Germaine Tillon, que foi uma mulher extraordinária, tendo feito trabalho de campo na Argélia e nos Aurès, de 1934 a 1940. Uma mulher ir a campo sozinha, naquela época, nas montanhas berberes da Argélia, não era frequente. Depois ela retornou à França, em 1940, e rejeitou imediatamente o armistício e contribuiu para criar a rede do Museu do Homem, que foi uma rede de resistência. Ela foi

denunciada, colocada na prisão e levada à Ravensbrück, durante 18 meses, de 1943 a 1945. Em Ravensbrück, ela encontra Margaret Buber-Neumann, que lhe conta o que acontece do lado de Stalin. Após a guerra, ela cria, com um outro personagem, David Rousset, uma associação de luta contra o autoritarismo, de todos os tipos, sejam nazistas ou stalinistas. Depois ela escreve um livro sobre Ravensbrück, que é uma etnologia de Ravensbrück, cuja descrição é extremamente precisa: todos os blocos, como se comportavam os guardas, a SS, etc. É de uma precisão notável. Depois ela escreve também um grande livro de etnologia, segundo minha opinião, que é *Le harem et les cousins*,⁵ sobre a condição das mulheres no mundo mediterrâneo. O título não é muito feliz; foi escolhido por Jean Lacouture, editor da Éditions du Seuil, porque *Le harem et les cousins* parece um livro sobre os árabes estigmatizando as mulheres. Na verdade, seu livro aborda a totalidade do Mediterrâneo, não somente sobre o mundo árabe ou muçulmano. Em 1999, aos 92 anos (ela morreu aos 101 anos), começou a escrever um livro sobre suas observações e suas análises na Argélia, dos anos 1934 a 1940, um livro que se chama *Il était une fois l'ethnographie*.⁶ Ela é alguém que, ao mesmo tempo, em 1996, participou, com Edgar Morin e com duas outras pessoas, de um movimento de ajuda a refugiados, pessoas que estavam na França e não tinham documentos. Foi alguém que conciliou a verdade e a justiça. Tínhamos, com a associação que fundamos, militado muito para que ela entrasse no Panthéon, para que uma mulher estivesse no Panthéon. Com outra que entrou no Panthéon naquele momento, é isso.

Ruben George Oliven: E Madame Curie?

Christian Bromberger: Sim, sim, Madame Curie. Marie Curie, sim. É a segunda mulher a entrar no Panthéon. Com Geneviève de Gaulle-Anthonioz que também esteve em Ravensbrück, mas ela não fez etnologia, ela fundou a associação Ajuda a Todas as Misérias (ATD Quarto Mundo), que trabalha com os pobres, os miseráveis na França. Germaine Tillon, é alguém que, diferentemente de Lévi-Strauss, faz etnologia perto das pessoas.

⁵ Tillon (1966).

⁶ Tillon (2000).

Arlei Sander Damo: Ela deixou uma herança intelectual na antropologia francesa?

Christian Bromberger: Muito pouco, porque, para dizer a verdade, suas amizades são sobretudo de Ravensbrück. Ela foi diretora de estudos na *École des Hautes Études*, mas manifestadamente não é lá que ela tem filiações. Então, ela formou um bom número de alunos, há um bom número de pessoas que fizeram sua tese com ela. Mas não se pode dizer que ela criou uma espécie de escola. E ela ainda é mais conhecida como resistente do que como etnóloga. Mas, segundo minha opinião, *Le harem et les cousins* é um grande livro. Porque ele mostra bem o estatuto das mulheres no mundo mediterrâneo. Ela analisa a situação no mundo mediterrâneo, mas não é alguém que assinasse petições. Aliás, ela não protestava nos jornais; preferia as ações concretas aos grandes discursos ideológicos.

Arlei Sander Damo: Isso se parece com Mauss? Porque ele também escrevia sobre sociologia e ao mesmo tempo textos socialistas...

Christian Bromberger: Sim. Germaine Tillon foi aluna de Mauss. Ela tinha preparado sua tese com Mauss. Essa tese desapareceu em Ravensbrück. Ela a tinha levado porque, vocês sabem, as pessoas lhe haviam dito “você vai ser internada”, mas você não sabe em quais condições. Logo em seguida, ela recapitulou aquilo que ela se lembrava de suas pesquisas neste livro *Il était une fois l’ethnographie*, que foi redigido em 1999 e publicado em 2000. Por isso, sim, o sistema de Germaine Tillon é pesquisar, compreender, intervir. É isso. Mas, em nenhum caso fazer uma petição ou um manifesto geral se não se pesquisou e se não se compreendeu. Isso faz com que estejamos muito longe da assinante profissional de petições, vocês sabem que temos isso nos intelectuais na França, com frequência, assinam-se coisas sobre temas que não conhecem. Nesse caso dela, não!

Ruben George Oliven: Seu interesse e o interesse de Tzvetan Todorov...

Christian Bromberger: Então, eu descobri Germaine Tillon pelo Mediterrâneo; Tzvetan, ele a descobriu pela resistência. Depois, eu fui muito impressionado por Ravensbrück porque era quase uma das primeiras obras de

etnologia sobre outra coisa que não os índios, os africanos, os berberes, os iranianos, etc. Era realmente etnologia da contemporaneidade ocidental. Eu sei que Miriam Grossi também é fã de Germaine Tillon, tendo feito um filme ela. Eu também a filmei, em 2001, ela tinha, naquele momento, 94 anos.

Arlei Sander Damo: Na antropologia brasileira, mas também na antropologia sul-americana, há uma tendência pós-colonialista que critica a antropologia clássica, que coloca em paralelo a dominação política e econômica com a pesquisa científica e a antropológica em particular. Você dirigiu o Idemec, que é um centro que reúne etnólogos que trabalham nos países do Mediterrâneo, nos Bálcãs, no Magreb, no Leste Europeu, etc. Como os pesquisadores do Idemec se situam em relação a essas questões do pós-colonialismo?

Christian Bromberger: É verdade que a antropologia foi criada pelos Estados coloniais para conhecer as sociedades que estavam sob seu domínio. Bom, houve mesmo assim, antes que eu fale dos estudos pós-coloniais, muitas reformas no interior mesmo da etnologia para bem captar a situação das populações que se estudava e não ter esse olhar dominador sobre essas populações. Foi o mesmo caso sobre o Mediterrâneo; houve o olhar anglófono sobre o mundo mediterrâneo, com bons trabalhos, aliás. Mas é verdade que as etnologias nativas dos Bálcãs, da Argélia, do Marrocos, etc., não foram levadas em conta e que o *mainstream* era essa antropologia anglo-saxônica, que tinha uma espécie de exclusividade bibliográfica sobre o mundo mediterrâneo. Penso que houve bons trabalhos etnológicos feito por italianos, mas acabaram sendo pouco lidos em relação ao *mainstream* anglófono. Houve nesse laboratório, o Idemec, não uma revolta contra esses grandes mestres, porque havia coisas extremamente interessantes, mas a vontade também de levar em conta outras correntes que simplesmente o *mainstream*. [...] Para a Europa mediterrânea, houve também essa tendência a ser dominado, não colonialmente, mas intelectualmente pelas grandes correntes da antropologia inglesa e depois americana. Então houve essa rebelião dos assuntos etnológicos, dizendo: “Nós temos algo a dizer sobre nossas sociedades!” Dito isso, posso afirmar que não estou pessoalmente convencido por um modelo de antropologia onde seria suficiente estender um microfone e perguntar às pessoas o que elas pensam da situação. Eu acredito que assim perderíamos a nossa especificidade. Eu sei que houve abusos no outro sentido e que não é somente o etnólogo que

tem coisas a dizer. Mas, por outro lado, se nosso papel é somente o de gravar as afirmações dos outros, isso não me parece corresponder à vocação de uma disciplina. Uma disciplina de ciências sociais deve procurar ir além da simples formulação das pessoas. Isso não é traí-las, não é deixar de levá-las a sério, não é desprezá-las.

Cornelia Eckert: Sobre a antropologia francesa?

Christian Bromberger: Sobre a antropologia francesa, bom, ela está muito dispersa hoje. Nós tínhamos grandes modelos que eram o estruturalismo, o marxismo, etc. Hoje, ninguém mais ou quase ninguém reivindica esses modelos. Por isso as pessoas fazem como podem, cada uma por seu lado. Há evidentemente um movimento que toma força, que é este movimento que estabelece uma espécie de igualdade entre humanos e não humanos. Ora, posso compreender, do ponto de vista metodológico, que se faça um não humanismo metodológico, isto é, bom, se realmente as pessoas pensam que Deus existe ou que os objetos falam, é preciso levar em conta metodologicamente isso, é claro, para restituir a experiência deles. Mas passar disso a uma ontologia onde se reconheceria o mesmo estatuto e um estatuto de agente mesmo aos objetos, por exemplo, vamos tomar os objetos ou os animais ou não sei o quê. Eu sei que essa tendência é muito forte hoje. Mas, pessoalmente, eu desconfio muito disso. Eu creio que não se pode praticar um relativismo absoluto. Eu sei que nesse campo eu não farei somente amigos.

Ruben George Oliven: Então para você a antropologia tem em vista sempre a interpretação?

Christian Bromberger: Interpretamos, bem ou mal, e depois podemos criticar o que interpretamos. O que as contribuições recentes sugeriram, e com razão, é de levar mais ainda em conta o ator. O fato de que ele não é simplesmente um agente manipulado, mas que ele dispõe de uma possibilidade de ação que lhe é própria. Mas eu não concordo em eliminar toda a base social e cultural de suas ações. A antropologia não é uma ciência dos indivíduos. Se for isso, não me interessa. Se for uma espécie de psicologia, a antropologia estará completamente dissolvida [...].

Arlei Sander Damo: Bom, uma das características de seu trabalho é a negociação entre diferentes abordagens metodológicas, entre o macro e o microsociológico.

Christian Bromberger: O interessante da antropologia é de poder atuar em diversos níveis: o indivíduo, o pequeno grupo, o grande grupo e, em seguida, ver as significações num nível mais elevado, em relação a outras culturas ou outros sistemas socioculturais. É um pouco do que eu tentei fazer no *Le match de football*, encontrando indivíduos, pequenos grupos de torcedores, vendo em seguida a cidade através de seu futebol, e em seguida me perguntando o que pode bem querer dizer o fato de gostar de futebol, em relação a outras sociedades onde se gosta de outros jogos. O interessante da disciplina, segundo minha opinião, é a passagem de um nível a outro, para captar o conjunto das determinações que há por trás das práticas sociais e culturais. Seja em nível individual – por que Pierre ou Paul amam o futebol? – ou dos pequenos grupos, mas também da cidade e suas representações imaginárias. E depois ainda há o futebol em relação aos jogos astecas ou aos jogos da Austrália, etc. Tudo isso são os múltiplos níveis; é isso que faz a antropologia interessante. [...]

Ruben George Oliven: O que você pensa que está acontecendo neste momento na Europa. Eu não falo dos últimos atentados, mas das imigrações. Você pode fazer um exercício em antropologia sobre isso?

Christian Bromberger: O que me chocou em muitos países atravessados pelos imigrantes foi o estabelecimento de barreiras, de muros, de fios de arame farpado, etc. E de como a Alemanha, no começo ao menos, deu a ideia de que isso poderia compensar um déficit demográfico – o que não seria o caso da França. Ao mesmo tempo, o debate está despertando os populismos, sobretudo depois dos últimos episódios [referindo-se ao atentado à casa de espetáculos Bataclan, ocorrido em 13/11/2015]. Podemos fazer culturologia sobre isso? É difícil, mas podem-se notar claramente as reações em relação ao mundo árabe. Esses movimentos migratórios vão ser, com o tempo, aceitos? Eu estava na Letônia quando se falou das quotas. Na Letônia, eles deveriam receber 750 imigrantes, o que não é muito. Mas todo mundo só falava disso: “Oh, vamos receber 750...” Então eles me diziam: “Mas nós não falamos

árabe”, então eu lhes dizia: “Mas não cabe a vocês aprender o árabe [risos]!” É incrível, todos falavam disso! Na França, seriam aproximadamente 25.000, mas o que são 25.000 se há 36.000 comunas no país?

Eu moro em Aix-en-Provence, e temos uma prefeita que é de direita, da direita malvada. Ela disse: “Sim, nós aceitamos imigrantes, mas é preciso que eles sejam cristãos!” [risos]. Eu achei isso atroz. Como sou um pouco como Germaine Tillon, eu fui pesquisar e depois me manifestar, porque eu achava isso escandaloso. Mas no meio da manifestação chegaram algumas pessoas de extrema-direita dizendo “não queremos imigrantes”, etc. Logo, há reações xenófobas. Porque há fenômenos de compaixão imediatista, numa Europa onde o desemprego é importante. Não creio que a Europa esteja pronta para uma mudança de população como essa. Pessoalmente, eu me pergunto o que faria se estivesse na Síria neste momento, com meus filhos: eu teria pedido para ser acolhido!

Ari Pedro Oro: Você brinca um pouco de profeta [...]. Seria uma tendência de haver um enfraquecimento dos símbolos nacionais, no sentido de como se veem hoje os franceses, os italianos, os ingleses, por exemplo? Porque as pessoas que chegam não têm mais essa relação profunda com o território, a cultura e tudo o mais...

Christian Bromberger: Houve um período de integração relativamente extraordinário, mas era um período economicamente próspero. Veja-se o caso do futebol. Os jogadores argelinos, nos anos 1950, falavam um francês perfeito. Hoje, ao contrário, a identificação à nação [de origem] não é mais um problema. Minha esposa é de origem italiana e se tornou professora de francês. Temos sempre na cabeça este modelo francês republicano. Mas ele está em vias de extinção na medida em que a situação econômica dos imigrantes é muito ruim, não há mais essa promoção pela integração que existia antes. Infelizmente, para o futuro, é um mau sinal.

Referências

BROMBERGER, C. *Le match de football: ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*. Paris: Les Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1995.

BROMBERGER, C. *Un autre Iran: un ethnologue au Gilân*. Paris: Armand Colin, 2013.

LÉVI-STRAUSS, C. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962a.

LÉVI-STRAUSS, C. *Le totémisme aujourd'hui*. Paris: PUF, 1962b.

TILLION, G. *Le harem et les cousins*. Paris: Éditions du Seuil, 1966.

TILLION, G. *Il était une fois l'ethnographie*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.

Recebido em: 31/05/2016

Aprovado em: 01/03/2017

Resenhas

CHRISTENSEN, Dorthe Refslund; WILLERSLEV, Rane (Ed.). *Taming time, timing death: social technologies and ritual*. Farnham: Ashgate, 2013. 269 p.

Clarissa de Paula Martins Lima*

Universidade Federal de São Carlos – Brasil

Não é de hoje que a antropologia esboça uma conexão entre a morte e o tempo. Desde o clássico ensaio sobre a morte de Robert Hertz, passando por diversos trabalhos que se debruçaram sobre um ou outro desses temas, uma potencial implicação recíproca entre a morte e o tempo parece se insinuar, ainda que nunca tenha sido plenamente desenvolvida. O livro organizado por Dorthe Christensen e Rane Willerslev vem ocupar essa lacuna. Sem perder de vista a dimensão necessariamente etnográfica e os débitos de seu trabalho para com Hertz, a quem o livro é dedicado, a questão proposta pelos organizadores, e subscrita criativamente por cada um dos colaboradores, equaciona morte e tempo de maneira definitiva ao sugerir que os modos através dos quais a morte e os mortos são pensados e vividos implicam necessariamente – mais do que qualquer outro evento – modos de se pensar e viver o tempo. Nesse sentido, e de diversas maneiras, sugerem Christensen e Willerslev, mais do que dar conteúdo ao tempo, a morte cria o tempo (p. 9).

Talvez seja essa a aposta mais radical dos organizadores, com desdobramentos instigantes que colocam não apenas a relação morte-tempo, como cada um dos seus termos, a morte e o tempo, em uma nova perspectiva. Ao deslocar o problema de um suposto determinismo social que informaria a maneira como as diversas populações lidariam com dados naturais e focar os efeitos da relação entre morte e tempo, a própria dicotomia natureza-cultura subjacente nos trabalhos que abordam a questão parece ser, se não superada, escamoteada. Ainda que pensados como fenômenos universais, quando colocados lado a lado morte e tempo já não operam no registro da representação

* Doutoranda em Antropologia Social. Contato: clarissa.martins.lima@gmail.com

ou mesmo como pontos nodais que atestam à sociedade sua finitude ou seus limites; antes, e ainda que os organizadores não invistam nesse ponto, aparecem mesmo como a condição para que, onde quer que seja pertinente, a própria dicotomia natureza-cultura se estabeleça.

Para tanto, Christensen e Willerslev retomam, na introdução do livro, os trabalhos clássicos publicados sobre tempo e morte, para pensá-los, sobretudo, através dos dados etnográficos que lhes dão forma e, especificamente, explorando as diversas maneiras em que morte e tempo aparecem relacionados. E os exemplos são muitos. Dos momentos especificamente reconhecidos como adequados para se lidar com o corpo morto às práticas de duplas exéquias; dos modos como a finitude da vida humana se opõe – ou não – à eternidade dos mortos; da ausência dos mortos e o efeito do luto ali onde as relações são desfeitas com a morte aos mortos que permanecem entre os vivos, e o movimento de ruptura e continuidade que um e outro sugerem; da vida como etapas que se sucedem até o dia em que cessa de existir a repetições de vidas que caminham juntas, habitam um mesmo corpo, como repetições que não deixam de trazer em si a diferença; dos modos como a morte-por-vir informa o que é, no limite, a vida, seja quando esta é tomada como um ciclo radicalmente oposto àquela, ou quando, entre vida e morte, existem relações de continuidade, através da reencarnação.

Em cada uma dessas inflexões, e em outras tantas exploradas pelos organizadores, a morte aparece como um problema de tempo, e vice-versa. Conta-se a hora certa para morrer e o tempo certo para cuidar dos que se foram; conta-se a vida em relação à morte; conta-se o tempo dos vivos na presença ou ausência dos mortos. E, especialmente, através da noção de agência dos mortos, Christensen e Willerslev mostram como a presença destes não pode ser pensada como um simples efeito do modo como morte e tempo são concebidos. Antes, os organizadores sugerem que os mortos, estando presentes ou ausentes, têm um papel ativo no modo como a morte e o tempo são diversamente elaborados.

Os artigos aparecem divididos em quatro seções que não deixam de dialogar entre si. A primeira reúne os trabalhos de Stuart McLean sobre a relação entre mortos, vivos e a percepção do ambiente nas Ilhas Órcadas; de Knut Rio – que aborda a relação entre os mortos, a bruxaria e o tempo nas práticas de adivinhação (*divination*) em Vanuatu; e de Michael Kearl e Michael Jacobsen, que refletem sobre o lugar da morte e do tempo através da noção de eternidade

e, especialmente, como essa noção ganha novos contornos na modernidade tardia. Tomados em conjunto, é possível dizer que estes trabalhos, ainda que amplamente inspirados em experiências etnográficas, buscam apresentar contribuições de alcance mais geral sobre as noções de morte e tempo.

A segunda seção apresenta trabalhos que, em comum, refletem sobre o papel do luto e da memória no modo como o tempo é vivido e pensado. Rane Willerslev apresenta uma releitura do clássico escrito de Freud sobre o luto e a melancolia, através da perspectiva siberiana do tempo; Dorte Christensen e Kjetil Sandvik mostram como um *site* criado na Dinamarca para pessoas em luto opera, especialmente entre os que perderam seus filhos, como um espaço ritual no qual o tempo e a própria vida são reorganizados diante da perda; já Piers Vitebsky demonstra as mudanças no modo de se conceber o tempo efetivadas pelas modificações no tratamento dos mortos entre os sora, na Índia, quando o grupo adota a religião batista.

Na terceira seção as contribuições refletem sobre os efeitos da presença dos mortos entre os vivos, abordando especialmente as conexões entre tempo e espaço favorecidas pela presença dos mortos. Em seu capítulo, Mikkel Bille narra a relação entre peregrinos e santos na Jordânia, bem como o papel dessa relação com os mortos na divisão do tempo entre “eras de ignorância” e “era do conhecimento”, uma vez que uma leitura mais ortodoxa do islamismo ganha espaço. Jesper Ostergaard explora os efeitos da presença de seres do tempo mítico entre os marika, no Nepal, argumentando que a presença desses seres na paisagem ancora a imaterialidade do tempo na materialidade do espaço. Lotte Meinert e Susan Whyte partem da disseminação de práticas de enterros secundários no período pós-guerra entre os acholi, em Uganda, para refletir sobre a relação entre mortos e terra e seus efeitos no modo como o tempo é pensado. Rune Nyord, por sua vez, parte dos cultos mortuários no antigo Egito e sugere que as tumbas favorecem modos de se engajar em temporalidades distintas.

A última seção reúne trabalhos que abordam questões que tangenciam o suicídio e os problemas colocados pela hora da morte. Kristian Bjorkdahl e Karen Syse mostram como corpos de animais deixam de ser mostrados em livros de receitas noruegueses, argumentando ser esse um movimento desencadeado pela associação cada vez mais estreita entre humanos e animais. Henrik Mikkelsen sugere que a caça de cabeças é, entre os bugkalot nas Filipinas, uma forma de suicídio realizada no outro, um ritual de passagem que marca a

transformação do jovem em adulto. O trabalho de Murray Last encerra livro, e nele o autor sugere que existem evidências, em Kano, Nigéria, de uma correlação entre os dias em que as pessoas morrem e o dia considerado adequado por mulçumanos para morrer e se questiona: em que medida seria possível que a pessoa opte por deixar de viver no momento que escolhe?

O livro reúne, assim, trabalhos realizados nas mais diversas regiões do globo, com variados modos de aproximação ao problema geral e com contribuições que sugerem uma abordagem interdisciplinar, reunindo artigos antropológicos e de áreas afins – o que, inclusive, favorece o modo criativo por meio do qual a relação entre a morte e o tempo é abordada, dado que se trata de questões que percorrem as ciências humanas em geral. Passando por temas tão diversos, os capítulos do livro não apenas refletem sobre os temas já mencionados, mas também mostram que ainda há muito que dizer sobre a relação entre a morte e o tempo. Dão, com isso, um novo fôlego para estes estudos.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro; BARBOSA, Raoni Borges. *Da subjetividade às emoções: a antropologia e a sociologia das emoções no Brasil*. Recife: Edições Bagaço; João Pessoa: Edições GREM, 2015. 115 p. (Série Cadernos do Grem n. 7).

Jainara Gomes de Oliveira*

Universidade Federal de Santa Catarina – Brasil

Tarsila Chiara Santana**

Universidade Federal do Rio Grande do Norte – Brasil

O que são a sociologia e a antropologia das emoções? O que se nomearia como sendo objeto dessas disciplinas? Quais são as preocupações que perpassam os debates no interior desses campos disciplinares? No Brasil, a antropologia e a sociologia das emoções surgem como campos de estudos autônomos apenas a partir do final da primeira metade da década de 1990 (Koury, 2004). Esse processo foi impulsionado, principalmente, a partir das influências teóricas e metodológicas da antropologia interpretativa e da sociologia simbólico-interacionista. No entanto, ainda que de forma pouco substancial, as emoções ocuparam as análises pioneiras de Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda, ainda na década de 1930, que discutiram a constituição de uma identidade nacional brasileira (Koury, 2009).

O livro *Da subjetividade às emoções*, nesse sentido, explora o lugar das emoções como objeto de análise das ciências sociais, particularmente da antropologia e da sociologia das emoções no Brasil, a partir de uma leitura das principais obras de dois intelectuais brasileiros, a saber: Gilberto Velho e Mauro Koury. Ambos considerados, pelos organizadores e autores deste livro, como pioneiros no processo de construção desses emergentes campos de estudos na academia brasileira.

* Doutoranda em Antropologia Social (bolsista CNPq). Contato: gomes.jainara@gmail.com

** Mestranda em Antropologia Social (bolsista Capes). Contato: tarsila.chiara@gmail.com

Organizado e escrito pelos pesquisadores Mauro Guilherme Pinheiro Koury e Raoni Borges Barbosa, ambos vinculados institucionalmente ao Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções (Grem) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), no Brasil, o livro apresentado faz parte da coleção Cadernos do Grem e está dividido em dois capítulos, além de uma introdução. O primeiro capítulo, escrito por Mauro Koury, analisa a trajetória intelectual de Gilberto Velho e situa como um precursor da antropologia e da sociologia das emoções no Brasil. O segundo capítulo, escrito por Raoni Barbosa, por sua vez, analisa a trajetória intelectual de Mauro Koury e coloca-o como fundador desses campos de estudos no país.

Os dois capítulos que estruturam o livro resenhado, desse modo, procuram assinalar que tanto Velho quanto Koury discutem a relação entre cultura subjetiva e cultura objetiva na construção da realidade social. Nesse sentido, ambos elucubram sobre os modos e estilos de vida emergentes em uma conformação social particular: a modernidade brasileira e ocidental. Com isso, o livro coloca em relevo a importância das emoções para o entendimento da relação entre indivíduo e sociedade, particularmente a tensa relação entre os estilos de vida e os processos de individualização em sociedades complexas.

No que diz respeito à singularidade da contribuição de cada um deles, ambos estabelecem estimulantes diálogos com o interacionismo simbólico e a fenomenologia. No entanto, apesar de sublinhar as grandes proximidades entre as linhas analíticas construídas por ambos, os dois capítulos também procuram evidenciar as diferenças teóricas e metodológicas entre Velho e Koury, em função de suas experiências particulares e prioridades pessoais ao longo das suas carreiras.

Nesse sentido, a partir dos seus estudos sobre as camadas médias no Brasil urbano contemporâneo, especialmente da zona sul da cidade do Rio de Janeiro, Velho (2003, 2012) coloca em relevo a problemática dos processos tensionais entre indivíduo e sociedade, particularmente a temática da unidade individual e social e da fragmentação nas sociedades complexas. O que não o conduz, entretanto, à análise de emoções específicas no jogo interacional entre indivíduo, cultura e sociedade, mas faz de Velho autor relevante para o entendimento das tensões relacionais entre indivíduo e cultura em uma sociedade complexa.

Koury (2014), por sua vez, com os seus trabalhos sobre os modos e estilos de vida emergentes e a problemática do processo de formação do indivíduo

e da individualidade, e, sobretudo, na modernidade brasileira e pessoense, de modo particular, coloca as emoções como lugar central no quadro teórico e metodológico por ele edificado. Os seus escritos, assim, mobilizam quatros teóricos e oferecem suportes interpretativos aos campos emergentes da antropologia e da sociologia das emoções no Brasil.

A originalidade desse livro, nesse sentido, encontra-se nas articulações analíticas entre emoções, cultura e sociedade como objetos de análises, a partir dos paradigmas da antropologia e da sociologia das emoções. Devemos, portanto, ressaltar também a sua significação histórica à consolidação desses campos de estudos no Brasil, principalmente por resgatar o processo de construção das emoções enquanto categorias analíticas das ciências sociais. Ressaltamos, por fim, que Velho e Koury são hoje autores fundamentais dentro da antropologia e da sociologia das emoções no Brasil, particularmente nos estudos que lidam com a problemática das sociedades complexas e da heterogeneidade.

Referências

KOURY, M. G. P. *Introdução à sociologia da emoção*. João Pessoa: Manufatura, 2004.

KOURY, M. G. P. *Emoções, cultura e sociedade*. Curitiba: RCV, 2009.

KOURY, M. G. P. *Estilos de vida e individualidade: ensaios em antropologia e sociologia das emoções*. Curitiba: Appris, 2014.

VELHO, G. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

VELHO, G. *Individualismo e cultura*. 6. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012.

MATTOS, André Luiz Rodrigues de Rossi. *Uma história da UNE (1945-1964)*. Campinas: Pontes Editores, 2014. 352 p.

Thiago Henrique Sampaio*
Universidade Estadual Paulista – Brasil

UNE: espaços, sujeitos, temporalidades e resistências

Atualmente se nota a juventude protestando por melhorias importantes no país. Como as marchas que levaram jovens às ruas em junho de 2013 solicitando transformações sociais e políticas. No cenário social, do segundo decênio do século XXI, no Brasil ocorreram as ocupações feitas por secundaristas em diversas escolas denunciando o desmazelo na educação básica. Por sua vez, receberam apoio dos universitários, que no mesmo período faziam greves exigindo melhorias na qualidade do ensino superior. Nesses atos, sempre esteve presente a participação da UNE (União Nacional dos Estudantes), dando apoio aos manifestantes e ajudando nas mais diversas formas.

Nessa conjuntura está inserido o lançamento do livro de André Luiz Rodrigues de Rossi Mattos, *Uma história da UNE (1945-1964)*, em 2014, no qual o autor pesquisou os anos iniciais dessa instituição, sua formulação, suas brigas internas por sua liderança e os protestos ocorridos na época de sua solidificação como órgão representativo da juventude brasileira.

O livro é resultado de sua dissertação, defendida no Programa de Pós-Graduação em História na Unesp/Assis sob o título *Radicalismo de esquerda e anticomunismo radical: a União Nacional dos Estudantes entre os anos de 1945 a 1964*. O autor se embasou em um rico repertório de fontes entre jornais, revistas e relatórios de gestão, pesquisado em diferentes centros de documentação e bibliotecas nacionais. A obra encontra-se dividida em prefácio, apresentação, introdução, quatro capítulos e a conclusão. O prefácio

* Mestrando em História (bolsista CNPq). Contato: thiago.sampaio92@gmail.com

foi brilhantemente escrito por Lincoln Secco, que faz lembrar a importância da UNE como instituição representativa dos estudantes brasileiros, e a apresentação, redigida por Antonio Celso Ferreira, mostra questões atuais como o protagonismo juvenil na sociedade brasileira.

Na introdução, André Mattos buscou ressaltar as participações da UNE em vários atos ao longo da sua fundação, como na entrada do Brasil na Segunda Guerra Mundial contra os países do Eixo, nos embates políticos ao final do Estado Novo, nas campanhas nacionalistas pelo petróleo, apoio à posse do presidente João Goulart e atuações diversas contrárias ao regime militar brasileiro.

Todavia, o autor enfatiza que sua obra não busca lembrar grandes feitos, mas entender as disputas internas que aconteceram durante a consolidação da UNE como instituição representativa do movimento universitário nacional. Dessa forma, sua abordagem procura dar ênfase nas organizações, partidos e grupos que atuaram na entidade. A partir desse roteiro, é demonstrado que o movimento estudantil não foi homogêneo e imutável ao longo do tempo, mas que refletia valores e conflitos sociais do seu momento.

As forças políticas com ideologias, valores e crenças próprias que emergiram na direção da entidade ao longo das décadas abordadas estiveram relacionadas aos conflitos e contradições existentes no interior das instituições universitárias. Não se pode acreditar que as ideias, opiniões, projetos e atitudes conflitantes nos espaços acadêmicos estejam em dissintonia com a sociedade brasileira da época, assim é necessário encará-los como um reflexo desses processos históricos que o país vivia.

No primeiro capítulo, “Entre os anos de 1945 e 1950: udenistas, socialistas e anticomunistas”, o autor ressalta que a partir de 1945 os universitários ligados ao comunismo perderam espaço no interior do movimento universitário brasileiro, especialmente nos diretórios políticos da UNE. No V Congresso Nacional dos Estudantes, em 1942, Hélio Almeida foi eleito, apoiado pelos comunistas; seu posicionamento, de apoio ao governo Vargas, não foi consensual entre os jovens. Entre 1944 e 1945, diversos setores estudantis passaram a defender a democratização do país, nessa perspectiva o apoio à continuidade de Vargas no poder não era bem vista. Estes grupos começaram a ascender nas disputas pelos diretórios da UNE.

Ao final da Segunda Guerra Mundial, a UNE e a UDN se unem no processo de recondução da democracia no Brasil. Essa aliança entre as duas entidades é consequência da posição que Prestes adotou no processo de

redemocratização, na qual via a necessidade de Vargas em um governo de transição nacional. A partir disso, os estudantes começaram a se mobilizar pela democratização ao lado UDN e se afastaram de setores comunistas. Com a convocação das eleições, os jovens declararam apoio ao brigadeiro Eduardo Gomes e convocavam diversos estudantes do país a ingressarem na UDN.

Com a derrota de Eduardo Gomes nas eleições de 1945, as relações entre a UDN e setores estudantis sofreram transformações. O partido criou um Departamento Estudantil e buscou organizá-lo como força política no meio universitário e dentro da UNE. Até 1950, o Departamento Estudantil da UDN teve grande influência no movimento universitário nacional. A partir da década de 1960, sua influência começou a decrescer até se tornar praticamente nula.

No VIII Congresso Nacional dos Estudantes, em 1945, aconteceu a vitória dos udenistas no diretório da UNE. No ano seguinte, em seu evento anual, foi marcada a divisão do movimento universitário brasileiro em estudantes udenistas e estudantes ligados à esquerda democrática e ao PCB. Durante esses dois anos, a UNE foi marcada pela contínua força da UDN e a união entre comunistas e socialistas no meio universitário brasileiro.

Já no Congresso de 1947, a união estabelecida entre comunistas e socialistas rendeu frutos, pois conseguiram a vitória frente ao Departamento Estudantil da UDN. Com a eleição desse novo diretório, a UNE protestou contra a cassação do registro do PCB, que considerava uma afronta à democracia brasileira, e a desmoralização que o Congresso Nacional estava passando na sociedade.

Ao final da década de 1940, a UNE participou de diversos protestos nacionalistas, como a Campanha do Petróleo (1945-1949), greve contra o aumento da tarifa dos bondes (1948-1949) e o Congresso Brasileiro da Paz (1949).

Em 1948, no XI Congresso Nacional dos Estudantes, a ala de esquerda conseguiu novamente ser eleita e diversas pautas sobre temas educacionais em torno da reforma de ensino foram levantadas pelos setores atuantes dentro da UNE. Nesse final de década, a instituição teve sérios problemas com o MEC sobre questões de repasse de verbas para a realização de seus congressos, gastos administrativos e seu prédio-sede. Qualquer ação que desagradasse o governo motivava retaliações à UNE, devido ao grupo político que estava em sua administração.

No XIII Congresso Nacional dos Estudantes, de 1950, aconteceu a derrocada da aliança dos setores de esquerda. Com a subida de conservadores na

direção da entidade aconteceu a legitimação do anticomunismo ao nível de direção da UNE, o que acarretou uma dominação ideológica no interior da instituição, que passou por uma reordenação de seus atores políticos.

O capítulo seguinte, “Comunistas e anticomunistas no movimento universitário na primeira metade dos anos de 1950”, mostra a análise das disputas internas e os realinhamentos que a entidade passou na década de 1950.

Na primeira parte do decênio de 1950, a UNE abriu frentes diretas de combate ao comunismo: buscou vetar sua influência nos meios estudantis; denunciou os festivais da Federação Mundial da Juventude Democrática (FMJD) como um local de recrutamento de jovens pelos comunistas; denunciou as políticas adotadas pela União Internacional dos Estudantes (UIE) e houve tentativas de desligamento deste órgão, e criticou os movimentos pela paz, considerados como instrumentos políticos usados para propagar a ideologia da URSS no pós-guerra.

Em 1952, a UNE se posicionou contra a UIE e desligou-se da instituição, pois a considerava uma organização sectária, traidora de seus objetivos no movimento universitário e disseminadora da ideologia comunista.

Na segunda metade da década de 1950, aconteceu a vitória de uma nova frente de esquerda para o diretório da UNE. A partir disso, os princípios da entidade foram norteados pelas posições desenvolvimentistas nacionais, comércio internacional independente e pacífico, monopólio da exploração do petróleo e de outros recursos minerais, contra a influência política e econômica norte-americana, a luta contrária à desigualdade social e econômica nas diferentes regiões do país e sua emancipação política no contexto internacional da Guerra Fria.

As pautas nacionalistas levantadas pela UNE foram características marcantes do movimento estudantil para a formulação de suas ideias em defesa da democracia, pela reforma do ensino universitário e básico no país.

No terceiro capítulo, “A renovação radical do movimento universitário: a Juventude Universitária Católica e a Ação Popular”, o autor busca trazer à discussão a participação de setores religiosos, ligados à Igreja Católica, na constituição e consolidação da UNE no decorrer das décadas de 1950 e 1960.

Criada em 1935, a partir de organização da Ação Católica Brasileira (ACB), a Juventude Universitária Católica (JUC) tinha como foco de atuação a juventude universitária brasileira. Ela possuía duas frentes de atuação: a primeira era a defesa da reforma universitária, pois entendia a academia como

um local seletivo e que não cumpria a sua missão social, que era a inserção de jovens culturalmente, profissionalmente e socialmente em suas comunidades. Outra frente era relacionada às suas responsabilidades sociais, em que atuou na formação de uma frente operário-estudantil através da qual buscava as transformações que o país necessitava. Pode-se entender que as suas frentes de atuação trazem demandas até hoje não atendidas no meio universitário, pois a universidade ainda é um espaço seletivo e para poucos.

A JUC aparece como ator político dentro da UNE a partir de 1952, quando lançou candidato a presidente da entidade e nos anos seguintes foi ganhando espaço dentro da instituição. Em 1960, quando seus grupos mais progressistas se aliaram abertamente com o PCB, tornou-se possível a eleição de seu candidato a presidente da UNE, Aldo Arantes. Essa eleição marcou uma transformação nas disputas políticas existentes dentro da entidade, pois a JUC superou forças políticas tradicionais dentro do movimento universitário como a UDN, comunistas e socialistas.

Após a eleição de seu presidente, a JUC buscou a participação da UNE na UIE, como também tomou posições importantes no andamento do projeto da Lei de Diretrizes e Bases (LDB). Esses acontecimentos marcaram o início de um conflito que perduraria nos anos seguintes entre a JUC com a ACB e a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB).

Para resolver os conflitos desencadeados com a hierarquia da Igreja Católica, foi criada no interior da JUC a Ação Popular (AP), através da qual se buscou a conversão de grupos políticos cristãos ao marxismo, vinculando-se ao movimento da Nova Esquerda (surgido na década de 1960), assumindo compromisso com o processo de revolução nacional e com o socialismo. A Ação Popular não era um grupo exclusivamente católico, ela abrigava militantes de igrejas protestantes, profissionais autônomos, militantes de esquerda independente do PCB, estudantes secundaristas e outros movimentos sociais.

No início da década de 1960, a UNE participou de diversos protestos e movimentos sociais importantes para a história do país, pois assumiu em seus documentos oficiais uma aliança com o operariado e o campesinato nacional em busca de melhorias sociais importantes para a transformação e desenvolvimento da nação. Entre esses movimentos estavam o Centro Popular de Cultura (CPC) e a Frente de Mobilização Popular (FMP), que tomou partido nas Reformas de Base e iniciou as discussões e reivindicações de uma reforma universitária.

O quarto capítulo, “Disputas de conteúdo: a UNE como instrumento de subversão”, busca analisar as participações sociais e políticas que a entidade teve até o golpe de 1964 e os discursos formulados sobre ela que se propagam até os dias atuais.

Na década de 1960, a esquerda retomou a presidência da instituição. O breve período de 1960-1964 ficou marcado pelo apoio de estudantes universitários aos movimentos sociais e políticos que o país atravessou, além de projetos de transformações sociais que foram pleiteados por setores progressistas da sociedade brasileira. Uma dessas pautas que se encontra presente até hoje é a universidade pública e de qualidade para todos.

Nos anos de 1961 a 1963, o Instituto Brasileiro de Ação Democrática (Ibad) buscou criar propagandas para convencer os estudantes a abandonarem as concepções de esquerda, socialista ou comunista. Essas ações buscaram manchar a imagem da UNE perante os jovens, pois diziam que seus objetivos como entidade do movimento universitário estavam sendo traídos e desvirtuados pelas ideologias presentes nela.

Em 1962, começou a prevalecer a ideia de que não era o interior da entidade ou o movimento estudantil que precisava passar por uma limpeza ideológica contra o comunismo e a se perpetuar o discurso de que o Brasil não precisava mais da UNE, que a entidade precisaria ser aniquilada como órgão representativo dos estudantes brasileiros. Após o golpe militar, através das propagandas feitas pelo Ibad, criou-se a associação de que estudantes que protestam ou criticam problemas políticos e sociais não estudam ou são vagabundos. Essa mentalidade encontra-se presente até hoje no cerne da sociedade brasileira, ficou evidente que os mesmos discursos foram proferidos contra os jovens que protestaram nas marchas de junho de 2013 ou dos estudantes secundaristas que ocuparam diversas escolas pelo país nos anos de 2015 e 2016. Com a ditadura militar, a UNE foi posta na ilegalidade, mas a sua atuação na sociedade brasileira continuou presente nos 21 anos sombrios que terminaram só em 1985.

A obra de André Mattos é importante para se compreender a heterogeneidade que existe nas agremiações estudantis, buscando desconstruir o discurso perpetuado de uma UNE sempre atrelada à esquerda, a movimentos progressistas ou populares do Brasil. É um livro fruto das demandas do seu tempo, em um momento que a juventude busca seu papel histórico de protagonista social e político dentro da sociedade brasileira.

SERAFIM, Vanda Fortuna. *Revisitando Nina Rodrigues: um estudo sobre as religiões afro-brasileiras e o conhecimento científico no século XIX*. Maringá: Eduem, 2013. 162 p.

Hilton Costa*

Universidade Estadual de Maringá – Brasil

A obra de Raymundo Nina Rodrigues (1862-1906) tem sido alvo de estudos desde meados da primeira década do século XX. É possível afirmar, portanto, que quase imediatamente após a morte do autor tiveram início os estudos acerca de seu trabalho. Cabe indagar: por que o médico maranhense, radicado na Bahia, chamou e chama tanta atenção? É possível elencar alguns motivos para a manutenção constante do interesse em torno da produção de Nina Rodrigues: a dedicação do autor ao estabelecimento da medicina legal no Brasil; o papel central que ele ocupou na instalação da antropologia e da etnografia no país; a postura de destaque na divulgação e na aplicação das teorias raciais, do evolucionismo e do darwinismo social no Brasil. Não seria uma tarefa das mais complexas elencar um rol ainda maior de elementos que motivam as pessoas a estudarem a obra de Nina Rodrigues.

Vanda Fortuna Serafim explica os seus motivos da seguinte forma: a “proposta de pesquisar o discurso de Nina Rodrigues acerca das religiões africanas na Bahia do século XIX” se deu por dois motivos centrais: “por se tratar de um discurso pioneiro que inaugurou as reflexões acerca das religiões africanas no Brasil e se tornou leitura obrigatória aos que trabalharam posteriormente com a temática” (p. 20)

Contudo, uma obra que acumula quase cem anos de fortuna crítica ainda pode ser abordada com algo de novidade? Certamente que sim. E o texto aqui abordado confirma tal situação. A autora, ao construir um Raymundo Nina

* Contato: hcosta@uem.br

Rodrigues historiador das religiões, conseguiu revelar dimensões pouco exploradas da obra do autor.

Vanda Serafim busca em Edgar Morin os conceitos de pensamento complexo, *imprinting*, normalização e *unitas multiplex*, em Bruno Latour a ideia de seres híbridos e em Michel de Certeau as considerações sobre o lugar social para oferecer ao público um Nina Rodrigues “que não pode ser compreendido apenas dentro dos padrões da ciência médica do século XIX” (p. 29).

Assim, emerge da análise, sobretudo das obras *O animismo fetichista dos negros baianos* e *Os africanos no Brasil*, um Nina Rodrigues que não observa as religiões, a religiosidade da população negra da Bahia somente pelas lentes da medicina, do evolucionismo e do darwinismo social, mas também pelas lentes do catolicismo. Dessa feita, Serafim defende que Nina Rodrigues, ao estudar as religiões e a religiosidade da população negra da Bahia, fez uso das premissas médicas, do arcabouço teórico do darwinismo social, do evolucionismo e da visão e concepção de mundo oriunda do catolicismo. E com isto não quer a autora transformar Nina Rodrigues em algum tipo de intelectual católico ou coisa que o valha. Em *Revisitando Nina Rodrigues: um estudo sobre as religiões afro-brasileiras e o conhecimento científico no século XIX* é possível verificar que, como a maioria dos homens de letras de seu tempo e lugar, Raymundo Nina Rodrigues teve em algum momento de sua vida uma formação católica, e esta teria deixado marcas relativamente profundas no médico evolucionista e darwinista social. Essas “marcas”, ou esse *imprinting*, como usa a autora, se fariam presentes, por exemplo, quando o autor coloca o catolicismo como parâmetro de religiosidade. Fato que poderia ser interpretado por uma perspectiva evolucionista: uma hierarquia de crenças, das menos às mais evoluídas; nesse sentido, o catolicismo poderia ser colocado entre as crenças mais evoluídas. Todavia, Vanda Serafim oferece outra possibilidade de interpretação: para ela, o *imprinting* católico em Nina Rodrigues teria feito o autor tomar o catolicismo como um marco teórico para o estudo das religiões africanas na Bahia. Assim, segundo Serafim, apesar de o discurso científico (médico, sobretudo) ser predominante, ele não é a única matriz das reflexões de Nina Rodrigues: existiriam outras, dentre elas o catolicismo.

Sob tal perspectiva, outra proposta da autora, a de tomar Raymundo Nina Rodrigues como produto/produtor, mostra-se interessante. Nina Rodrigues seria simultaneamente produto de um determinado contexto e responsável pela construção desse contexto.

Dessa feita, Serafim consegue, em meio a uma extensa fortuna crítica, encontrar possibilidades diferentes para se pensar a obra do médico maranhense. A autora optou por romper com as linhas interpretativas que indicavam “a homogeneidade de um ‘discurso médico’” na obra de Nina Rodrigues. O caminho adotado foi o “de destacar a multiplicidade de olhares lançados sobre a religiosidade africana”. Essa escolha se deu no intuito de “‘complexizar’ a figura do médico” e com isso “visualizar os diferentes ‘lugares sociais’ de seu discurso”. Tais ações permitiram a construção da hipótese “de uma postura católica” presente em Nina Rodrigues, um dos pontos mais instigantes da obra (p. 155).

Assim, é possível afirmar que a autora obteve sucesso em indicar a existência de “sujeitos no discurso de Nina Rodrigues”. Na figura de Raymundo Nina Rodrigues estão combinados “o pesquisador positivista, o psiquiatra, o psicólogo, o sociólogo, o antropólogo, o nacionalista, o social darwinista e o evolucionista social, o historiador, o filólogo, o linguista, o folclorista”; a essas faces do autor ainda se somariam as condições de “ogã, [e de] católico” e a de “indivíduo que se relaciona com as pessoas de seu tempo”.

SÁ, Guilherme. *No mesmo galho: antropologia de coletivos humanos e animais*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013. 224 p.*

Victor Abreu Amante**

Universidade Estadual de Campinas – Brasil

No mesmo galho: antropologia de coletivos humanos e animais foi publicado em 2013 como resultado de uma tese de doutorado de 2006, levada a cabo pelo antropólogo Guilherme Sá no Programa de Pós-Graduação de Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Algumas referências do debate teórico e acadêmico da antropologia contemporânea são citadas, dentre as quais poderíamos mencionar a discussão da validade antropológica dos polos natureza e cultura, assim dicotomizados, e aqueles entendidos por Eduardo Viveiros de Castro e Bruno Latour. Assim, já de antemão somos situados dentro do tipo de pesquisa preconizada por Latour, que envolveria, principalmente, o “estudo social das ciências”, isto é, a antropologia sobre o próprio Ocidente e, ainda mais, sobre sua própria produção científica.

A pesquisa tem lugar entre um grupo específico de primatólogos de Minas Gerais, participantes de diversos grupos de pesquisa que envolvem os *muriquis* da região, uma espécie de primata que se situa entre o *macaco-prego* e os babuínos. Poderíamos nos restringir aqui às personagens humanas observadas por Guilherme, mas, pelo próprio espírito da pesquisa, sabemos que fazer isso seria contar somente metade da história: os próprios coletivos não humanos ganham significância como agentes que afetam a pesquisa antropológica, de um lado, e a pesquisa científica dos primatólogos, de outro. Assim, deixá-los de lado seria ignorar sua importância enquanto sujeitos-objetos, e é esta conduta que o próprio autor irá priorizar: entender as relações intersubjetivas também entre humanos e não humanos, isto é, entre pesquisadores e

* Esta presente resenha não poderia ter sido realizada ou publicada sem o auxílio do professor Rodrigo Toniol, cujo incentivo e revisão foram essenciais para encontrarmos este texto em seu atual conteúdo e formato. Por esses motivos, quero deixar aqui registrado meu agradecimento.

** Graduando em Ciências Sociais. Contato: victoramante95@hotmail.com

muriquis, ou ainda, dentro dos *coletivos* humano e não humano. (Aliás, essa é uma das constantes na pesquisa de Sá na medida em que até o processo de nomeação e identificação dos muriquis será entendido na chave da mutualidade.)

O antropólogo define, durante o livro, alguns eventos centrais que conduzem a pesquisa, demarcando assim a importância dos mesmos para o desenrolar da etnografia, o que nos diz muito sobre esse processo descontinuado que é a escrita e a observação participante. E não só os eventos, mas também algumas figuras humanas adquirem relevância nesse contexto, tal como Jonas, um dos chefes de equipe.

Algumas dificuldades revelarão uma preocupação fundamental desses cientistas primatólogos que tangencia também a pesquisa etnográfica: outro pesquisador na área poderia significar nem tanto um problema para os pesquisadores dos primatas, mas antes um problema para os primatas dos pesquisadores. A pressuposição básica para aqueles biólogos era de que os primatas, ainda que sabendo ser observados, poderiam *performar* naturalmente em seu habitat natural, sem qualquer intervenção significativa. A entrada do antropólogo em campo poderia significar um desequilíbrio dessa relação “objetiva”, não obstante os próprios primatólogos saibam que os primatas sabem que estão sendo observados quando de fato o estão. Isso significa, dirá o autor (p. 31), que mesmo sendo o caso de uma ciência objetiva da natureza, os pesquisadores estão refletindo sobre si mesmos quando atribuem personalidades aos macacos, tal como se esperaria somente das ciências humanas. E não diferentemente o antropólogo aqui sabe que os “nativos” que pesquisa também o traduzem de acordo com suas experiências mútuas, seja como etnógrafo, seja como pesquisador ou “visitante”.

O primeiro momento de pesquisa de Guilherme Sá na Estação Biológica de Caratinga inicia em 2002, prolonga-se em 2003 e se torna pontual em 2004. O autor explicita que se trata de uma pesquisa parcial e de um tempo vivido específico, impossível de dar conta da totalidade potencial de um estudo dedicado a primatólogos e primatas.

O livro segue com a descrição etnográfica do trabalho de campo dos primatólogos. São-nos narrados seus horários, suas vestimentas e equipamentos e suas interações humanas e não humanas: a vida na mata passará por um processo de laboratorialização.

Outro tópico trata da imagem construída sobre os muriquis, no que tange à sua identidade relacional (aos fazendeiros, biólogos, etc.) e seu “modelo” de

comportamento. As primeiras passagens narram a transição da imagem dos primatas em questão de seres violentos e agressivos para seres pacíficos e curiosos. Esse processo se deu principalmente com a vinda dos primatólogos e com o evento do “abraço do mono” (antes entendido, inclusive por pesquisadores, como um “comportamento de intimidação”): foi com a releitura desse abraço que se deslocou a imagem social dos muriquis. De intimidação e confronto ao homem – caçador – à demonstração de afeto e de unidade – aos semelhantes –, o abraço primata passa por uma releitura do coletivo muriqui, antes ameaçado pelo ser humano e, agora, “devidamente” estudado, acompanhado e preservado, compondo uma sociedade pacífica não-hierarquizada. São por essas linhas que a identidade social dos muriquis chega ao “macaco hippie”, o qual, nessa condição, não obstante primata, tem mais a nos ensinar como seres humanos do que nós mesmos.

É por isso que, em acordo com Bruno Latour, Guilherme Sá nos dirá que são os próprios primatas – muriquis, no caso – os principais reformadores da visão que temos sobre os primatas (antes, no caso, os babuínos belicosos): a principal contribuição do primatólogo (ou, em termos gerais, do homem) é “dar a oportunidade de se comportar”, é observar e tornar público seu sujeito-objeto para que ele mesmo, então, aja sobre sua imagem circulante; o observador não o está inventando, apenas permitindo que ele se invente.

Pensando sobre a identidade bilateral (mútua) dos muriquis, Guilherme Sá nos demonstra dois importantes pontos que disso decorrem: 1) que a nomeação se dá em função de memórias e experiências pessoais do pesquisador; 2) que se nomeia num contexto intersubjetivo, em que observador e observado são termos relacionais, e nunca objetivos – a percepção de determinados comportamentos ocorre num contexto humano *versus* não humano.

Se a nomeação é o primeiro passo para a individualização do macaco, significa que nomeá-lo é, portanto, o primeiro passo no *estabelecimento* da relação entre primatólogo e espécie. Neste campo o autor fará a diferenciação entre *intersubjetividade* e *projeção*, cuja divisão podemos rapidamente marcar através da noção de sujeito, plural na primeira e singular na segunda, e da noção de passividade, ausente na primeira: assim, não é o homem que se projeta sobre o macaco e o subjetiva, nomeando-o, mas ambos que, percebendo uns aos outros, interagem entre si, originando uma nomeação *bilateral* que possui sentido. Assim, “muriquis e primatólogos perpetuam-se sobrepondo suas experiências mutuamente” (p. 131). É também com o nascimento de um novo

mono-carvoeiro que se permite ao primatólogo encarregado de nomeá-lo deixar seus vestígios humanos num corpo não humano.

Em determinado momento da obra, Guilherme Sá tensiona uma comparação lógica entre o movimento fenomenológico do perspectivismo ameríndio (cuja cosmologia é multinaturalista, em oposição à ocidental) e a intersubjetividade entre primatólogo e miqui (isto é, teoricamente dada no regime multiculturalista ocidental). Temos, portanto, que mesmo no contexto científico percebem-se os primatas como observadores tais qual o homem, não obstante nem sempre reconheçam o (nosso) humano enquanto tal: assim sendo, narrativas científicas discorrem a favor da concepção de que os macacos teriam sua própria história e mitologia. Igualmente a Viveiros de Castro, o nosso autor confirmará que o cientista desempenha o mesmo papel que o xamã nas sociedades ameríndias, ambos seres híbridos, capazes de transitar entre o mundo humano e não humano, cujas fronteiras eles mediam.

Um dos capítulos, “Histórias de primos (equi)distantes”, findará com a explanação do conceito de “predação científica”. Esse conceito sugere que a passagem purificadora de sujeito para objeto, ideias para sujeitos, etc., está ligada a um tipo de lógica da predação: apoderar-se desse outro, por via do conhecimento, tem como condição “níveis seguros de alteridade”, isto é, só se preda aquilo que é diferente de *Eu*, da mesma maneira que o conhecimento transforma um sujeito em potencial num outro de direito, passando de uma relação de *reconhecimento* para outra de *conhecimento*.

O autor deixa-nos claro que nem tudo que é observado relata-se numa pesquisa científica, isso significa, de outro lado, que nem toda relação intersubjetiva aparece como predação científica; isso porque, novamente, no caso da predação científica existe uma passagem de percepção intersubjetiva para dado objetivo. Para predação o comportamento miqui, era necessário reconhecer-lo, transformá-lo em número, o que nem sempre acontece.

Guilherme Sá reconhece, nas páginas do último capítulo, o “avanço” da primatologia que culturaliza seus sujeitos-objetos: se antes as espécies primatas eram vistas como estágios evolutivos anteriores do ser humano, como “proto-hominídeos”, agora vemos a possibilidade de surgimento de seres híbridos, que estão entre os seres naturais e os seres culturalizados (humanos). Entretanto a crítica subsiste, visto que, argumenta nosso autor, devemos ser capazes de pensar os primatas em função de seu próprio universo, e não como seres dotados de uma cultura humana, da qual não escapam agora no “plano”

das ferramentas e códigos. Sem antropomorfismo e sem órgãos homólogos, essa deve ser a “cultura primata”. Evocando o argumento de Viveiros de Castro, resta que os animais são seres sociais e, por isso, sempre foram seres culturais, na medida em que estão uns em *relação* aos outros.

Na conclusão final do capítulo e, por conseguinte, do livro consta que são justamente os naturalistas que, em oposição à síntese via natureza dos humanos com não humanos, sintetizam via cultura os humanos e primatas: “sendo primatas somos todos nativos” (p. 192).

Assim sendo, poderíamos situar a pesquisa de Guilherme no contexto brasileiro: o que ele traz para as antropologias que atravessam o contexto de produção nacional? De certa maneira, a antropologia aqui perpetrada se situa “para fora” e “para dentro”. Para fora porque se situa nos moldes de um tipo de pesquisa euro-americano, a antropologia da ciência latouriana. Para dentro porque seu contexto provém de realidades empíricas e relacionais de um contexto nacional, o Brasil. Desse modo, seu caráter duplo, mas nem por isso ambíguo, relata-nos uma antropologia de sobreposições: num certo sentido tradicional, porque é essa a dinâmica das pesquisas científicas no Brasil (o dentro e o fora, o europeu e o brasileiro, o universal e o contingente), e num certo sentido nova, de correlações teóricas entre matrizes nacionais (perspectivismo, por exemplo) e estrangeiras (totemismo lévi-straussiano, de outro lado).

Temos então que, entretanto e no limite, curiosamente nosso autor não escapa de uma certa familiaridade clássica de seu objeto para com aquele tradicional da antropologia: o indígena. Através de uma citação de Lévi-Strauss, podemos pensar até que ponto, de fato e de direito, esse sujeito-objeto que são os primatólogos (e os primatas) realmente se diferenciam, num contexto etnográfico, daqueles interlocutores convencionais da antropologia:

A extrema familiaridade com o meio biológico, a atenção apaixonante que lhe dedicam, os conhecimentos exatos ligados a ele frequentemente impressionaram os pesquisadores como indicadores de atitudes e preocupações que diferenciam os indígenas de seus visitantes brancos. (Lévi-Strauss, 2008, p. 20).

O argumento aqui defendido se resume em que, se substituíssemos “indígenas” por “primatólogos” e “visitantes brancos” por “visitantes” apenas, ou “antropólogos”, ainda obteríamos um texto fiel às relações reais entre esses sujeitos. Trata-se, vale dizer, menos de uma correspondência real entre

indígenas e primatólogos e suas capacidades, e mais de uma comparação que evidencia a possibilidade inerente à antropologia de produzir contextos e objetos aproximados apesar de seu afastamento real, isto é, sua capacidade de colocar relações análogas entre situações sujeito-objeto ou autor-interlocutor distintas.

Portanto, seríamos levados a pensar o que produziu essa contiguidade contextual entre os primatólogos de Guilherme Sá e os indígenas de Lévi-Strauss, senão uma própria condição do fazer antropológico. Ora, a resposta está no próprio texto de Sá: seu exercício de se aproximar dos primatólogos numa posição ao mesmo tempo distanciada (a observação participante ambígua de Favret-Saada), para além da própria capacidade das diferenças empíricas, produz epistemologias e ontologias insuperáveis que fundamentam elas mesmas a necessidade de sua pesquisa, isto é, elas mesmas fornecem a diferenciação interessante para uma antropologia desses sujeitos-objetos.

Referência

LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. 8. ed. Campinas: Papirus, 2008.

METCALF, Peter. *Cultura e sociedade*. São Paulo: Saraiva, 2015. 224 p.

Cristiane Bade Favreto*

Universidade Federal de Pernambuco – Brasil

Cultura e sociedade, do antropólogo Peter Metcalf, é uma obra que reflete o conhecimento antropológico. O livro é composto de dez capítulos, com uma linguagem acessível, e sua coerência e a forma com que os capítulos dialogam entre si o tornam instigante.

O primeiro capítulo, “Deparando-se com as diferenças culturais”, faz uma reflexão sobre os choques e ajustamentos culturais. Para o autor, passamos por mudanças e por choques culturais a todo momento, e nem precisamos viajar para perceber essas questões. O cruzamento de fronteiras está no simples uso de uma gíria que não seja familiar, o que garante a condição de forasteiro. Nesses pressupostos, Metcalf começa mostrando como esse cruzamento cultural foi posto na antropologia, desde a primeira geração até a década de 1960.

Após refletir sobre o choque cultural, o autor pondera sobre o trabalho do antropólogo, que deve desaprender pequenas coisas aprendidas ao longo de sua vida para mergulhar na nova cultura. Nesse viés, ele entende a cultura como processo de socialização. O choque cultural é uma fonte da antropologia e, para Metcalf, ela deve ser negociada a cada visita. Observa, ainda, que são raros os indivíduos que transitam de uma cultura para outra de modo tranquilo.

No segundo capítulo, “Interpretando de maneira incorreta as diferenças culturais”, Metcalf enfatiza as descobertas da antropologia física em relação à discussão sobre raça. Nele, o autor evidencia a importância dessa área da antropologia para a desconstrução do conceito de raças, pois este nos leva a uma interpretação errônea sobre as diferenças culturais.

Para essa análise, evidencia, primeiramente, que o interesse do antropólogo está na compreensão das diferenças entre as pessoas de diversos lugares e com o significado dessas. Mais adiante, fala sobre os limites das espécies

* Doutoranda em Antropologia. Contato: cristiane_bade@yahoo.com.br

até chegar à análise do pensamento sobre o cruzamento entre raças no século XIX. Pensava-se nesse período que o cruzamento entre raças poderia gerar pessoas inférteis. Para o autor, raça não existe, o que existe são diferenças físicas e isso não demonstra que existem raças no gênero humano.

Depois de fazer essa análise mais biológica, segue ressaltando que raça é uma construção social e não um fenômeno natural. Ou seja, somos nós que dividimos as pessoas nessas categorias chamadas “raças”.

Para o autor, os antropólogos do século XXI reconhecem como verdadeiro que as características chamadas “raciais” são culturais. Nessa perspectiva, Metcalf nos mostra uma pesquisa da antropologia física que denota que todos os “seres humanos” são próximos. Nela, evidenciam-se resultados que mostram que todas as populações humanas atuais são descendentes de uma outra que existiu há cerca de 50 mil anos.

Em “Regras de conduta no convívio social”, terceiro capítulo, Metcalf volta suas análises ao campo da antropologia social, em especial para as mudanças provocadas pelos processos de socialização.

Nesse capítulo, o teórico procura desmistificar a aparente contradição que as culturas estão “ao mesmo tempo dentro e fora de nós” (p. 37), como se ela tivesse desejo próprio. Metcalf acredita que os fenômenos culturais são assimilados com as experiências de socialização e ficam “dentro das cabeças das pessoas”. Durkheim é lembrado nesse capítulo por ser o primeiro na antropologia a discutir essas questões. O teórico “defendia que nossas ações eram influenciadas por aquilo que chamou de ‘representações coletivas’” (p. 39). O autor observa, ainda, que os antropólogos britânicos substituíram o conceito de regra social por representações coletivas.

Para o autor, a afirmação de Durkheim que “as representações coletivas influenciam os indivíduos” é errônea. Metcalf lembra que outros teóricos afirmaram que essa alegação denotava a condução das pessoas por forças coletivas, como marionetes. Para contribuir com essa discussão, lembra que as representações coletivas são significativas para os indivíduos, pois são internalizadas. Mesmo vivendo sob regras, que são internalizadas, os indivíduos possuem liberdade de escolha para expressarem sua personalidade. Desse modo, tal afirmação de Durkheim não se sustenta, segundo Metcalf.

Analisando as relações de *status*, que se modificam de uma sociedade para outra, Metcalf destaca a pesquisa de campo que o antropólogo Raymond Firth fez na Tipokia, Polinésia. Nessa análise, o teórico enfatiza as regras

sociais na sociedade nativa da Tipokia, onde a criança tem vários pais e nasce em uma casa.

Em “Sistemas políticos africanos”, quarto capítulo do livro, o autor contribui com uma apresentação da variedade da organização política da África. Para essa discussão, o teórico usou as pesquisas realizadas por Evans-Pritchard, publicadas em 1940 no livro *Sistemas políticos africanos*.

Nesse capítulo, Metcalf faz severas críticas à universalização da aplicação do conceito ocidental de política. Assim, são enfatizados casos que reafirmam os pressupostos que denotam essa diversidade de sistemas políticos. O primeiro é sobre o reino de Shakazulu, reino de organização expansionista. Os shakazulu, a partir do século XVIII, modificaram seus rituais de classes etárias para os regimentos militares. A política expansionista desse reino foi a propulsora da criação de chefes. Nessa sociedade, os chefes são criados pelo rei. Estes últimos só criavam parentes distantes porque acreditavam que eram mais leais.

Outro caso é sobre o reino dos bembas, uma sociedade matrilinear. “Os vilarejos bembas são menos estáveis do que os zulus, pois os homens ficam divididos entre sua responsabilidade com seus filhos em um lugar e sua linhagem matrilinear em outro” (p. 60). Metcalf destaca, ainda, que não existia nesse reino uma “administração centralizada e os chefes raramente interferiam nas questões das vilas” (p. 61).

O autor também desconstrói os pressupostos de Hobbes de que toda sociedade tem a necessidade de um governo para a condição de paz entre os homens. Os estudos de Evans-Pitchard com os nuers são um exemplo disso, pois mostram que eles não necessitam do papel “Estado” para terem papéis funcionais. “A sociedade nuer existiu, contrariando Hobbes, pois o povo nuer tinha um conjunto de normas sobre o que era comportamento apropriado. Na verdade, violência de tempos em tempos, mas todo mundo sabia distinguir o que era legítimo e o que não era” (p. 63).

Embora esse capítulo trate de sistemas políticos, ele ganharia maior importância caso abordasse a questão do poder, pois o assunto tratado aí não pode ser dissociado do poder. E assim como não existe um sistema político, também não existe um modo de poder, como nos lembra o antropólogo Éric Wolf (2003, p. 235):

[...] falamos frequentemente de poder como se todos os fenômenos que o envolvem fossem de alguma forma redutíveis a um centro comum, a alguma essência

interna. Isso traz à mente imagens monstruosas de poder, o Leviatã de Hobbes ou o Minotauro de Bertrand de Jouvenel, mas nos afasta de especificar os diferentes tipos de poder implicados em tipos diversos de relações.

O quinto capítulo, intitulado “Antropologia, história e imperialismo”, centra a análise em torno do papel da antropologia no período do colonialismo. Nessa discussão, o autor enfatiza que alguns antropólogos acabaram contribuindo com o projeto de imperialismo, como é o caso da antropologia britânica.

O projeto de colonialismo britânico na África envolvia um governo de administração indireta. Para isso, os britânicos nomearam líderes nativos para a administração desses lugares. Contudo, o sucesso do projeto dependia da familiarização com as normas e costumes locais. É aí que, segundo Metcalf, os antropólogos contribuíram com o colonialismo britânico ao publicar um guia sobre os costumes locais, chamado *Notes and queries in anthropology*. Nesse viés, o teórico aponta que grande parte dos estudos mencionados no livro *Sistemas políticos africanos*, de Evans-Pritchard, foram financiados por governos coloniais, que, portanto, também fizeram parte do projeto imperial.

Porém, o teórico afirma que alguns oficiais da colônia e antropólogos viam uma relação conflituosa. Os oficiais, segundo ele, faziam graves insultos aos antropólogos e postulavam que estes espalhavam ideias perigosas.

O autor também faz uma crítica aos pressupostos dos funcionalistas estruturais, que surgiram durante o colonialismo. “Eles colocam outras culturas em uma redoma, em sua forma original, como explicações em um museu. Os relatos funcionalistas fizeram com que as sociedades africanas parecessem imutavelmente presas aos ‘costumes’, em vez de um caldeirão de agitação e ruptura” (p. 77).

É comentado, entre outros pontos relevantes, o papel dos evolucionistas nos projetos do neoimperialismo. Os evolucionistas faziam com que o avanço tecnológico fosse sinônimo de superioridade, fortalecendo a moral dos projetos neoimperialistas.

Para encerrar a discussão desse capítulo, Metcalf destaca o contexto histórico no período pós-colonialista. Ressalta que as mudanças foram poucas, pois, mesmo com a queda dos governos imperialistas, o imperialismo não deixou de existir nesse momento, bem como os antropólogos e o poder imperial mantiveram relações.

No sexto capítulo, “Cultura e linguagem”, o autor contextualiza os postulados das antropologias britânica e americana no século XX, que reagem ao chauvinismo dos pressupostos evolucionistas no momento de formação das primeiras nações.

Ainda nesse capítulo, ressalta as tradições antropológicas em outros países. Nesse viés, aborda que os estudos antropológicos não se limitam às duas escolas apontadas anteriormente. Na Índia, o governo vem financiando pesquisas sobre grupos minoritários por mais de um século e emprega um número substancial de etnógrafos. O Japão mantém um instituto de pesquisas desde os anos 1950, ativo particularmente no Sudeste Asiático, e há outros casos (p. 92).

Após enfatizar as tradições da antropologia até meados do século XX, o teórico volta a análise para a antropologia linguística. Na ocasião, Metcalf enfatiza o quanto a linguagem é fascinante para os antropólogos. “Em primeiro lugar, a linguagem demonstra claramente a relação entre biologia e cultura. Isto é, a linguagem é claramente tanto biológica quanto cultural ao mesmo tempo, e lógicas diferentes se aplicam a cada aspecto” (p. 39).

Em seguida, o autor chama a atenção para a importância e necessidade de uma disciplina para aprender a diversidade de línguas. Além disso, destaca que o método comparativo não pode ser usado no estudo das línguas. Observa, também, que cada língua possui uma sonoridade diferente.

No sétimo capítulo, “Cultura e natureza”, discute a relação entre cultura e natureza. Desse modo, inicia o texto ressaltando que cada cultura expressa uma visão de natureza e que esta última é uma construção da cultura.

Retomando a discussão da relação biológica e cultural, o autor dá exemplos sobre os maoris, destacando que eles associam o lado esquerdo com mulheres. Entretanto, destaca Metcalf que não existe explicação biológica para isso.

Posteriormente, trata sobre a morte e como alguns povos lidam com ela, destacando também o que é e quando é morte para a ciência. Na sequência, explora as práticas curativas, salientando a importância de maiores estudos nessa área.

Nesse capítulo, o autor reforça a importância de estudar a medicina comparativamente, destacando o importante papel que a antropologia médica teve ao tratar de práticas curativas não ocidentais como conhecimento. Nesse sentido, ele nos mostra que tanto as práticas curativas quanto a medicina ou a ciência não estão livres de erros, pois são feitas por seres humanos carregados de preconceitos.

No capítulo oito, “O fim das tribos”, o autor nos mostra que atualmente existem poucos povos autóctones, o que não significa que eles foram extintos, mas que podem ter se integrado a outros povos. Observa, nesse sentido, que os seres humanos se fragmentam em diversas culturas e, nesse viés, o campo de estudo da antropologia não se esgota nem os povos são extintos.

Nessa seção, também destaca estudos que apontam as causas da redução da população indígena. “De acordo com algumas estimativas, a população indígena das Américas, do Norte e do Sul, foi reduzida em 90% naqueles séculos – uma enorme calamidade humana. Grande parte das mortes foi causada pela repentina introdução de doenças [...]” (p. 141). Porém, o autor nos mostra um caso em que a população reagiu à desintegração. O caso analisado é o dos maoris, cuja população desde a metade do século XIX começou a crescer rapidamente. Porém, a sua língua sofre constante ameaça.

Metcalf também ressalta que, mesmo com os efeitos da globalização interferindo na vida das pessoas de todo o mundo, existe uma tendenciosidade de desconhecer a mobilidade dos povos tribais.

Em “Cultura e indivíduo”, Metcalf aborda como os indivíduos respondem às interferências culturais. Para isso, dá ênfase inicialmente no intermédio da biologia humana e da psicologia individual através da percepção cultural. Como exemplo, ressalta os sonhos, mais especificamente que seus significados passam por meio de uma lente cultural.

Na sequência, aponta que o estudo sobre a personalidade foi a ponte entre a antropologia e a psicologia. Nesse sentido, enfatiza que a antropologia americana foi uma das precursoras nessa ponte, pois tomava emprestadas, no século XX, ideias da psicologia. Um dos primeiros antropólogos a mediar essa relação foi Boas. “Boas e seus alunos conviviam socialmente com psiquiatras clínicos, e interagiam com eles em conferências e seminários. Alguns dos alunos de Boas passavam por sessões de psicanálise, um processo que exige um investimento considerável de tempo e energia” (p. 162).

Posteriormente, trata de outros antropólogos que usaram termos da psicologia nos seus estudos, algumas vezes de modo preocupante, como o caso de Ruth Benedict em *Padrões de cultura*, ao rotular a cultura dobo como “paranoica”. É um perigo, segundo Metcalf, misturar jargões de disciplinas.

No último capítulo, “Antropologia crítica”, o autor chama a atenção para a proposta da antropologia do século XX, em especial para os estudos sobre minorias e temas coloniais. A perspectiva de estudar esses temas na

antropologia surgiu em reação aos estudos do século XIX, que eram em parte políticos, mas não eram críticos, segundo o autor. O início dos estudos dos temas nessa área, segundo ele, foi o que originou a antropologia crítica.

Para explicar melhor o surgimento da antropologia crítica, Metcalf retoma os estudos antropológicos do século XIX, em especial o darwinismo social. Nesse momento, o autor também enfatiza que os teóricos da evolução social se aproveitavam dos estudos de Spencer e de Darwin.

Retornando a discussão da antropologia crítica, o autor enfatiza que a antropologia do século XX buscava mostrar os erros do darwinismo. Nesse momento, é muito interessante o *link* que o autor faz com os estudos da antropologia do início do século XX, que buscava dar destaque ao feminismo, mas, mesmo assim, as mulheres quase não tinham espaço nas cátedras das universidades e, quando tinham, eram contratadas com salários reduzidos.

Após discutir a situação de subjugação das mulheres, o autor começa a debater as conquistas da antropologia feminista. Desse modo, o objetivo era inserir as mulheres nas etnografias, tendo em vista que eram raras as que apareciam nesses estudos.

Trata-se, enfim, de um livro que discute o pensamento antropológico e suas relações com diferentes áreas. Além disso, permite pensar antropológicamente diferentes aspectos da sociedade e cultura, desde os sistemas políticos ao cotidiano de mulheres subjugadas.

Referência

WOLF, E. R. *Antropologia e poder*. Organização e seleção de Bela Feldman Bianco e Gustavo Lins Ribeiro. Brasília: UnB; São Paulo: Imprensa Oficial; Campinas: Unicamp, 2003.

HOBBSAWM, Eric. *Globalização, democracia e terrorismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. 182 p.

Elaine Dupas*

Patrícia Berti de Assis**

Universidade Federal da Grande Dourados – Brasil

A obra *Globalização, democracia e terrorismo*, do historiador Eric Hobsbawm, publicada no ano de 2007, é uma compilação de diversas palestras e conferências proferidas pelo autor no período compreendido entre os anos 2000 e 2006. Isso justifica a linguagem fluida e um certo tom de informalidade no modo de exposição das ideias na obra.

É evidente que, por ser um historiador, toda a análise do autor é contextualizada historicamente e ele molda sua narrativa na exposição de eventos concretos e acontecimentos que inclusive pôde vivenciar, já que nasceu no início do século XX, atravessou esse século e faleceu no ano de 2012. Disso já se pode supor a rica contribuição e contemporaneidade de toda a obra de Hobsbawm, aqui representada pelo livro objeto desta resenha.

A primeira parte do livro lança um registro histórico bem delimitado que demonstra a perenidade dos impérios e esboça a ação dos Estados Unidos da América na empreitada de erigir um império global sob a falaciosa justificativa de “democratizar” ou “humanizar” outros Estados.

Ao tratar das perspectivas da democracia no século XXI, o autor demonstra nítido ceticismo quanto ao modelo democrático amplamente disseminado entre os países de tradição liberal. Indica o apoio da maioria, a hegemonia do poder estatal, a aceitação da autoridade desse poder e sua aptidão exclusiva para prestar determinados serviços como premissas da política democrática, e demonstra que elas têm perdido a validade. Dentre os motivos da deterioração

* Mestranda em Fronteiras e Direitos Humanos. Contato: elaine.dupas@gmail.com

** Mestranda em Fronteiras e Direitos Humanos. Contato: patriciabertideassis@gmail.com

dessas premissas, apresenta: a) a perda do monopólio da força militar, já que armamentos e instrumentos de destruição estão facilmente acessíveis a grupos dissidentes; b) a fragilização dos pilares do governo estável, como a lealdade voluntária dos cidadãos ao Estado e a disposição de obediência desses cidadãos ao poder estabelecido; c) o enfraquecimento do poder do Estado pelo retorno a ideais ultraliberais, verificando-se a desregulamentação de mercados, a substituição de serviços públicos por privados com aumento de privatizações e a ampliação da crença de que o setor privado pode satisfazer necessidades que o Estado não pode ou que pode satisfazê-las de forma mais eficaz. O autor indica que o vazio gerado pelo enfraquecimento do Estado é preenchido pela soberania do mercado que, assim, encontra espaço para substituir o papel mobilizador do cidadão na política democrática, passando o consumidor a ocupar o lugar do cidadão.

Esse conjunto de fatores, como o autor examina, afeta diretamente a democracia, que passa a não encontrar legitimação real perante o povo. Isso ocasiona o declínio de movimentos e mecanismos de articulação coletiva dos pobres e a redução do interesse na participação política e nas eleições. Além disso, são problemas mais imediatos para a democracia a convivência com outras forças que não pode controlar e a falência ou ineficácia do sistema representativo, que vem reforçada pela manipulação da opinião pública pela mídia e também pela voracidade dos desejos do mercado de consumo.

Após esboçar esse panorama de declínio da política democrática, Hobsbawm critica o intento de países poderosos, especialmente os Estados Unidos, de disseminar a democracia pelo planeta como um projeto de reordenamento global. Ele adverte que essa é uma empreitada perigosa, pois se pretende aplicá-la de modo universal, objetivando solucionar problemas transnacionais sob um único paradigma. Além disso, para se concretizar, a democracia necessita de unidades como os Estados nacionais, não podendo projetar-se globalmente, pois incompatível com sua forma de institucionalização. Também lembra que os próprios países poderosos não veem na democracia um modelo hábil a resolver seus próprios problemas internos e, ainda assim, pretendem levar esse projeto a um plano universal.

O autor também aponta as razões geralmente utilizadas para justificar a disseminação da democracia por meio de exércitos estrangeiros, que seriam a popularidade da democracia, com preferência a regimes democráticos aos não democráticos; a globalização, que eleva interesses humanos a nível universal;

e a recaída à anarquia e à carnificina em diversas partes do mundo, de modo a exigir a intervenção de potências como os Estados Unidos, militarmente fortes e estáveis. Os Estados Unidos, aliás, seriam os protagonistas dessa expansão, pois se trataria de um modelo a ser seguido, institucionalizado sob a forma de estado de direito e protetor da liberdade, detentor de empresas competitivas, de eleições democráticas e guardião do sufrágio universal.

Hobsbawm também trata do terrorismo, concatenando reflexões que teve ao final da década de 1990. Ele expõe o aumento da violência tanto política quanto social e chama a atenção para a ampliação também de uma violência política não oficial que geralmente provoca uma contraviolência do Estado, geralmente mais intensa. O autor também tenta apontar as razões desse aumento da violência, destacando os seguintes pontos: a) processo de barbarização que se acentuou a partir da Primeira Guerra Mundial; b) enfraquecimento dos Estados, especialmente a partir do final da década de 1960 com perda do monopólio do poder, de recurso e também de legitimidade perante o povo; c) crescente anomia nos centros urbanos; d) disseminação da cultura da droga e posse privada de armas; e) justificativa moral para a barbárie por meio do fortalecimento de ideologias próprias, vendo cada um a sua própria causa como tão justa e a do outro como tão terrível a ponto de não apenas justificar, mas de exigir a reação necessária ao combate da causa oposta. Registra, ainda, que o aumento da barbárie tem sido contínuo e que desde a década de 1960 houve três grandes surtos de violência e contraviolência, a saber: 1º) renascer do que chamou de “neoblanquismo”, fenômeno basicamente adstrito à Europa Ocidental, consistente na tentativa de certos grupos armados de derrubar regimes ou atingir objetivos de cunho nacional-separatista; 2º) violência de caráter precipuamente étnico e religioso com surgimento do homem-bomba; 3º) violência política global, principalmente pela postura da política americana e estabelecimento de um movimento terrorista que opera, conscientemente, em nível transnacional.

A respeito dos novos movimentos de grupos violentos ou terroristas, o autor observa que se trata de pequenas minorias que atuam também em pequenos grupos constituídos em geral por membros mais cultos e de melhor condição social comparativamente a outros membros do grupo social a que pertencem. No entanto, alerta para a enorme mobilização dos governos que as ações desses pequenos grupos conseguem provocar, inclusive desencadeando o processo global de “guerra contra o terror” a partir de setembro de 2001,

após o conhecido ataque ao World Trade Center nos Estados Unidos. Apesar da incapacidade desses grupos de provocar algum efeito sobre as rotinas e estruturas dos governos dos países estáveis, a resposta desses países às ações desses grupos é extremamente violenta e em muito supera os ataques sofridos. Como prova da fraqueza desses grupos, o autor salienta que, apesar do impacto e da gravidade do ataque terrorista às Torres Gêmeas, os Estados Unidos não sofreram nenhum abalo em suas relações internacionais e tampouco em suas estruturas internas, de maneira que esses grupos são um sintoma, e não agentes significativos da história. E como atuam em países estáveis, sem apoio relevante da população, não são, na verdade, um problema militar, mas sim policial, e que sob essa perspectiva deve ser combatido. O autor arremata seu pensamento assinalando que o maior perigo não é o provocado pelos homens-bomba, mas pela ação dos Estados, particularmente dos EUA, que utilizam esses acontecimentos, inclusive explorando ao máximo a sua publicidade, para porem em prática seus interesses de expansão global.

O autor prossegue tratando do tema “a ordem pública em uma era de violência”, abordado em uma conferência proferida no ano de 2006, a mais recente do livro, onde expõe o aumento da violência pública a nível mundial, destacando que a “desordem pública”, mesmo a provocada pela ação terrorista, não precisa de grandes recursos, nem de altas tecnologias. Ainda a respeito da ordem pública, cita a quebra, pelos indivíduos, de regras morais e de convenções sociais e o enfraquecimento das relações no seio da família, o que estaria gerando pessoas menos educadas, inclusive podendo-se verificar um aumento da delinquência juvenil a partir da segunda metade da década de 1960. Também indica a crise do modelo de Estado nacional territorial e a perda do monopólio não apenas da força armada, mas também das leis do Estado sobre outras leis de cunho religioso ou costumeiro. Menciona, ainda, a diminuição da lealdade que os cidadãos depositam no Estado e a redução da disposição de fazer o que ele lhes pede, o que impossibilitaria, por exemplo, a formação atual de um exército voluntário de pessoas dispostas a matar e morrer por seu país, como ocorreu nas duas primeiras guerras mundiais. Igualmente, o autor ressalta a menor disposição dos cidadãos em cumprir espontaneamente a lei, que é cumprida não pela confiança na norma, mas pelo temor de punição, e, ainda, a dificuldade que os Estados passam a ter de controlar aquilo que ocorre em seus territórios pelo aumento da circulação de bens e pessoas proporcionado pela globalização.

Esses problemas atinentes à ordem pública, na visão de Hobsbawm, podem ser mais bem controlados pela inteligência, e não pelo uso da força, ainda que isso demande mais recursos financeiros, devendo-se buscar um equilíbrio entre a confiança, a inteligência e o uso da força. Vê-se, pois, que o autor não afasta o uso da força no controle social, mas defende sua utilização de forma racional.

Quanto à confiança que o cidadão deve depositar nas forças do Estado para que vigore a ordem pública, o autor chama a atenção, mais uma vez, para o fato de que os próprios Estados exploram o medo das pessoas, como, por exemplo, pela proclamação da “guerra contra o terror”, despertando o “medo irracional” e gerando nelas ainda mais desconfiança. Alerta que essa guerra contra o terror só existe no plano metafórico, pois o suposto “inimigo” não tem capacidade de abalar quem o ataca, não tem nem mesmo capacidade de implementar um contra-ataque à altura. Não se trata, portanto, de uma guerra, mas, no máximo, de um problema de ordem pública muito grave. O autor demonstra sua preocupação com o uso das forças armadas (exércitos) em tempos que não são de guerra, defendendo que a garantia do que a sociedade entende como “lei e ordem” deve ser feita pela polícia, e não por exércitos. Anota que a ação de grupos terroristas hoje é mais alarmante não pela ação estratégica ou política que eles sejam capazes de implementar, mas pela gravidade e amplitude dos massacres que eles podem realizar, situação reforçada pelos armamentos altamente letais hoje existentes aos quais eles podem ter acesso.

Ao final da obra, sob o título “O império se expande cada vez mais”, está o capítulo oriundo de palestra proferida pelo autor em 2003. Nela, Hobsbawm enfatiza a situação mundial atual que não tem precedentes na história, onde tudo está interligado e, rapidamente, todos sofrem as consequências de eventos novos, destacando a importância da tecnologia no mundo de hoje, especialmente o seu domínio na esfera militar. Ainda assim, os Estados nacionais são consolidados e precisam de apoio popular para se manterem.

Quanto ao projeto imperial americano, observa que nenhum dos impérios que existiram na história teve a pretensão de dominação global e nenhum se acreditava invulnerável. Sustenta que os Estados Unidos possuem uma enorme população e um amplo território, além de serem detentores de vasto poder militar. O autor observa que essa força militar é usualmente justificada pela proteção aos direitos humanos e adverte que poucas coisas são tão graves quanto impérios que tentam implementar seus próprios interesses sob

o pretexto de fazer um “favor” à humanidade. Aponta que os Estados Unidos têm pequenos triunfos como a expansão global de sua cultura e da língua inglesa. Mas registra que o principal triunfo no momento é de natureza militar, pois eles não têm competidores à altura nesse setor. E, a nível internacional, o risco desse projeto imperialista é a desestabilização do mundo, como se pode ver no exemplo do Oriente Médio. A ação da política imperial-armamentista americana enfraquece os mecanismos de manutenção da ordem nos lugares onde atua, situação que é piorada pela ausência de um organismo internacional capaz de refrear suas empreitadas.

De maneira muito lúcida e atenta, calcada sobretudo naquilo que o autor analisou e viveu durante a história do século XX e início do XXI, ele acena para o risco do imperialismo dos direitos humanos e para o apoio que outros países poderiam conferir aos Estados Unidos sob a justificativa de eliminar injustiças. Alerta para a gravidade do surgimento de um poder que, a despeito de não compreender o que acontece no mundo e nas diversas sociedades, tem força para nelas intervir militarmente caso suas decisões políticas estejam em desacordo com o ideal americano. Aponta a inexistência no momento atual de um poder hábil a competir com os Estados Unidos, como havia na época da União Soviética e, assim, as ações imperialistas americanas não estão mais limitadas pelo medo da reação de uma outra força. E, na falta do medo que limitava suas ações, o autor expõe a necessidade de que o interesse próprio esclarecido e a cultura ocupem esse vazio.

O primor da obra de Hobsbawm e especialmente desse trabalho é o desvelamento do mundo a partir dos eventos históricos examinados de maneira sóbria e crítica. Pela contemplação de fatos e ações concretas, o autor consegue desmistificar muitas das crenças que sustentam o mundo liberal contemporâneo, como a democracia e o próprio discurso de proteção dos direitos humanos. Aponta a falibilidade dos pilares em que se apoiam os governos autointitulados democráticos, demonstrando que o modelo político por eles adotado não vem sendo capaz de enfrentar os dilemas sociais e de conter a violência e a barbárie, que se mostram cada vez mais severas. Apesar disso, o discurso democrático e sobretudo de proteção dos direitos humanos, carregado de falsas perspectivas e expectativas, é propagado universalmente como ideal a ser alcançado. Esse mesmo discurso, aliado à “guerra ao terror”, também é utilizado para fundamentar a implantação de um projeto americano nitidamente imperialista de dominação política do mundo. E tudo isso temperado

pela soberania do mercado, pela manipulação da opinião pública tanto pela seletiva mídia mundial quanto pela ação dos próprios governos, gerando um cenário de instabilidade político-social às vezes não tão perceptível, mas que, sem dúvida, é grande colaborador para a crise da ordem pública e o aumento da violência verificados no correr do último século e início do século XXI.

ORIENTAÇÃO PARA POSSÍVEIS COLABORADORES

1 *Horizontes Antropológicos* publicará trabalhos inéditos sob a forma de artigos, resenhas de livros e matérias diversas como noticiário e entrevistas, em português, espanhol, francês ou inglês.

2 O número máximo de autores por artigo é quatro.

2.1 O artigos devem informar os nomes de seus autores e suas respectivas filiações institucionais.

2.2 Os artigos devem ser escritos em espaço duplo e ter até 10 mil palavras, incluindo referências e notas.

2.3 Os artigos devem vir acompanhados de um resumo escrito em espaço simples, no mesmo idioma, com até 150 palavras e mais quatro palavras-chave, além de uma versão em inglês do resumo (Abstract), nos mesmos padrões, com quatro palavras-chave (Keywords) e a versão em inglês do título do artigo.

3 As resenhas bibliográficas deverão ser de livros recentes, escritas em espaço duplo e ter até 1300 palavras; devem apresentar a referência completa das obras analisadas, especificando: autor(es), título e subtítulo (se houver), local (cidade), editora, ano de publicação e número de páginas.

3.1 Citações diretas ou indiretas a trechos da obra resenhada devem ser complementadas apenas pela indicação da(s) página(s) correspondente(s); citações de outras obras seguem as regras expressas em 4.2.

4 O padrão adotado pela revista para citações e referências segue as normas da ABNT NBR 10520 e NBR 6023, respectivamente.

4.1 Nos artigos e resenhas as notas explicativas devem vir no rodapé da página e as referências devem vir após o texto, ordenadas alfabeticamente.

4.2 No corpo do texto, a indicação de referência nas citações diretas deve trazer autor(es), ano de publicação e página(s); nas citações indiretas a indicação de página é opcional, conforme os modelos:

Segundo Hassen (2002, p. 173): “Há uma grande carência de materiais didáticos nesse campo, principalmente se aliados à ludicidade.”

Sabemos que há “[...] uma grande carência de materiais didáticos nesse campo [...]” (Hassen, 2002, p. 173).

Sabemos da grande carência de materiais didáticos nesse campo (Hassen, 2002).

Sabemos da grande carência de materiais didáticos nesse campo, segundo Hassen (2002).

ou

Sabemos da grande carência de materiais didáticos nesse campo, segundo Hassen (2002, p. 173).

4.3 As citações diretas com mais de três linhas, no texto, devem ser destacadas com recuo e corpo menor de letra, sem aspas, em espaço simples; transcrições das falas dos informantes seguem a mesma norma, conforme o modelo:

[...] regras de comportamento explícitos às quais os indivíduos se referem conscientemente, e que se fundam sobre justificações ou princípios filosóficos, ideológicos ou políticos, ou sobre o surgimento de novas aspirações individuais ou coletivas. (Bozon, 1995, p. 124).

4.4 As referências, no final do texto, devem seguir os modelos:

4.4.1 Livro (e guias, catálogos, dicionários, etc.) no todo: autor(es), título (em itálico e separado por dois-pontos do subtítulo, se houver), número da edição (se indicado), local, editora, ano de publicação:

DUMONT, L. *Homo hierarchichus*: o sistema de castas e suas implicações. São Paulo: EDUSP, 1992.

FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. E. (Ed.). *African political systems*. Oxford: Oxford University Press, 1966.

MINISTÉRIO DE SALUD. Unidade Coordinadora Ejecutora VIH/SIDA y ETS. *Boletín de SIDA*: programa nacional de lucha contra los retrovirus del humano y SIDA. Buenos Aires, mayo 2001.

4.4.2 Parte de livro (fragmento, artigo, capítulo em coletânea): autor(es), título da parte seguido da expressão “In:”, autor(es) do livro, título (em itálico e separado por dois-pontos do subtítulo, se houver), número da edição (se indicado), local, editora, ano de publicação, página(s) da parte referenciada:

VELHO, O. Globalização: antropologia e religião. In: ORO, A. P.; STEIL, C. A. (Org.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 25-42.

4.4.3 Artigo/matéria em periódico (revista, boletim, etc.): autor(es), título do artigo, nome do periódico (em itálico), local, ano e/ou volume, número, páginas inicial e final do artigo, data.

CORREA, M. O espartilho de minha avó: linhagens femininas na antropologia. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 3, n. 7, p. 70-96, out. 1997.

4.4.4 Artigo/matéria em jornal: autor(es), título do artigo, nome do jornal (em itálico), local, data, seção ou caderno, página (se não houver seção específica, a paginação precede a data):

TOURAINÉ, A. O recuo do islamismo político. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 23 set. 2001. Mais!, p. 13.

SOB as bombas. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, p. 2, 22 mar. 2003.

4.4.5 Trabalhos acadêmicos: referência completa seguida do tipo de documento, grau, vinculação acadêmica, local e data da defesa conforme folha de aprovação (se houver):

GIACOMAZZI, M. C. G. *O cotidiano da Vila Jardim*: um estudo de trajetórias, narrativas biográficas e sociabilidade sob o prisma do medo na cidade. 1997. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–Instituto de Filosofia e Ciências Hunanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

4.4.6 Evento no todo: nome do evento, numeração (se houver), ano e local (cidade) de realização, título do documento (anais, atas, resumos, etc., em itálico), local de publicação, editora e data de publicação:

REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. *Resumos...* Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998.

4.4.7 Trabalho apresentado em evento: autor(es), título do trabalho apresentado seguido da expressão “In:”, nome do evento, numeração (se houver), ano e local (cidade) de realização, título do documento (anais, atas, resumos, etc., em itálico), local de publicação, editora, data de publicação e página inicial e final da parte referenciada:

STOCKLE, V. Brasil: uma nação através das imagens da raça. In: REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. *Resumos...* Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998. p. 33.

4.4.8 Documento em meio eletrônico: acrescenta-se à referência a descrição física do suporte (CD-ROM, disquete, etc.); para documentos consultados *on-line*, indica-se o endereço completo e a data de acesso (dia, mês e ano):

CEISAL – CONGRESO EUROPEO DE LATINOAMERICANISTAS, 3., 2002, Amsterdam. *Cruzando fronteras en América Latina*. Amsterdam: CEDLA: Radio Nederland Wereldomroep. 1 CD-ROM.

ALVES, D. Notas sobre a condição do praticante budista. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 7, n. 9, p. 57-80, jan./jun. 2006. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/2767/1382>>. Acesso em: 5 jun. 2013.

4.5 Nos textos, evitar o uso de mais de uma fonte; usar inicial maiúscula somente quando imprescindível; os recursos tipográficos devem ser utilizados uniformemente:

- a) itálico: para palavras estrangeiras, títulos (livros, eventos, etc.) e ênfase;
- b) aspas duplas: citações diretas com menos de três linhas, citações de palavras individuais ou palavras cuja conotação ou uso mereça destaque;
- c) negrito e sublinhado: devem ser evitados.

5 Os artigos e resenhas devem ser enviados *on-line* em: <http://seer.ufrgs.br/horizontesantropologicos>

6 Imagens que façam parte do artigo (figuras e gráficos inclusive) devem ser enviadas em formato TIFF (sem compressão) e resolução de 300dpi no tamanho final pretendido para a impressão. Largura máxima: 12 cm; altura máxima: 16 cm (ou 1417x1890 pixels).

7 A publicação dos artigos será condicionada à aprovação da Comissão Editorial Executiva, considerando pareceres de consultores externos.

8 Os autores de artigos ou resenhas receberão 2 exemplares da revista na qual seus trabalhos forem publicados.

9 Para alargar a captação de colaborações, *Horizontes Antropológicos* faz ampla divulgação da temática de seus números já programados e respectivos organizadores, na contracapa de seus números, em seu *website* e em boletins de associações profissionais de Ciências Sociais.

GUIDELINES FOR AUTHORS

1 *Horizontes Antropológicos* will consider unpublished manuscripts in the form of articles, book reviews, and diverse other materials such as interviews, in Portuguese, Spanish, French, and English.

2 The maximum number of authors per article is four.

2.1 Articles should include the name of their authors and their institutional affiliation.

2.2 The articles should be written in double-spaced text and contain up to ten thousand words, including bibliographical references and notes.

2.3 The articles should include an abstract in single-space text, in the same idiom as the original paper, of at most 150 words together with a list of four keywords. In the case of Spanish, Portuguese and French articles, an abstract, title and four key words in English will also be required.

3 Book reviews on recent publications should be no more than 1,300 words. They should contain complete reference of the books in question, including author(s), title and sub-title, place (city), publisher, year of issue and total number of pages.

3.1 Direct or indirect citations made in a review must be complemented only with the corresponding pages; citation of other any other written works should follow the rules mentioned in 4.2.

4 The pattern adopted by this journal for citations and references follows the norms of ABNT (Brazilian Association of Technical Norms) NBR 10520 and NBR 6023, respectively.

4.1 In the articles and book reviews the notes should appear at the bottom of the page (footnotes). Bibliographical references should appear in the end of the text and ordered alphabetically.

4.2 Direct citations should appear in the main body of the text in the following manner: author's last name, year of publication, page indication. In the indirect citations the page indication is optional, according to the following models:

According to Lancaster (1992, p. 173): "Machismo, in whatever guise, is not simply a matter of ideology."

We know that "machismo, in whatever guise, is not simply a matter of ideology" (Lancaster, 2002, p. 173).

We know that machismo is not simply a matter of ideology (Lancaster, 1992).

or

Machismo is not simply a matter of ideology, according to Lancaster (1992, p. 173).

4.3 Direct citations of more than three lines should be indented, in small print, without quotation marks, in single-spaced text; transcriptions of interviews should follow the same format, as in the following example:

One view stresses the "vertical" element in faith, the relationship to God; and it selects certain persons, institutions, objects which in a privileged way are held to give access to the divine clearly and unmistakably. [...] The other view of the sacred refuses to localize it in the people, places and things. (Hebblethwaite, 1975, p. 15).

4.4 Bibliographical references at the end of the text should follow the following guidelines:

4.4.1 Books, guides, catalogues, dictionaries, etc.: author(s), title (in italics and separated by two-spaces from the subtitle, when applicable), edition number (if indicated), place, publisher, year of issue:

SAHLINS, M. *How "natives" think: about Captain Cook, for example*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. E. (Ed.). *African political systems*. Oxford: Oxford University Press, 1966.

MINISTÉRIO DE SALUD. Unidade Coordenadora Ejecutora VIH/SIDA y ETS. *Boletín de SIDA*: programa nacional de lucha contra los retrovirus del humano y SIDA. Buenos Aires, mayo 2001.

4.4.2 Part of book (fragment, article, chapter in collective work): author(s), title of the part followed by the expression “In:”, author(s) of the book, title (in italics and separated by two-points from the subtitle, when applicable), edition number (if indicated), place, publisher, year of issue:

BRUNER, E. M. Ethnography as narrative. In: TURNER, V. W.; BRUNER, E. M. *The anthropology of experience*. Chicago: University of Illinois Press, 1986. p. 139-155.

4.4.3 Article/paper in journal: author(s), title of article, name of the journal (in italics), place, year and/or volume, number, initial and final page of the article, date.

WHITE, H. The value of narrativity in the representation of real. *Critical Inquiry*, Chicago, v. 7, n. 1, p. 5-27, 1980.

4.4.4 Article in newspaper: author(s), title of the article, name of the newspaper (in italics), place, date, section or part, page (if there is a specific section, the page precedes the date):

TOURAINÉ, A. O recuo do islamismo político. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 23 set. 2001. Mais!, p. 13.

SOB as bombas. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, p. 2, 22 mar. 2003.

4.4.5 Academic works: complete reference followed by the type of document, degree, academic affiliation, place and date of defense as it is indicated in the document:

GIACOMAZZI, M. C. G. *O cotidiano da Vila Jardim*: um estudo de trajetórias, narrativas biográficas e sociabilidade sob o prisma do medo na cidade. 1997. Tese (Doutorado em Antropologia Social)—Instituto de Filosofia e Ciências Hunanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

4.4.6 Scientific meetings: name of the meeting, number (if there is), year and place (city) of the event, title of the document (annuals, acts, abstracts, etc., in italics), place of issue, publisher and date of publication:

REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. *Resumos...* Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998.

4.4.7 Paper presented at a scientific meeting: author(s), title of the paper presented followed by the expression “In:”, name of the meeting, number (when applicable), year and place (city) where the meeting occurred, title of the document (annuals, acts, abstracts, etc., in italics), place of issue, publisher, date of publication and initial and final page of the paper:

STOCKLE, V. Brasil: uma nação através das imagens da raça. In: REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. *Resumos...* Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998. p. 33.

4.4.8 Documents on the web should be listed under the specific sort of support (CD-ROM, disk, etc.); for documents consulted on-line the full web address and date of access (day, month and year) should be indicated:

CEISAL – CONGRESO EUROPEO DE LATINOAMERICANISTAS, 3., 2002, Amsterdam. *Cruzando fronteras en América Latina*. Amsterdam: CEDLA: Radio Nederland Wereldomroep. 1 CD-ROM.

ALVES, D. Notas sobre a condição do praticante budista. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 7, n. 9, p. 57-80, jan./jun. 2006. Available from: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/2767/1382>>. Access on: 5 jun. 2013.

4.5 In the main body of the text, authors should follow a consistent typographical style; use capital letters only when absolutely necessary;

a) italics: should be used for foreign words, titles (books, meetings, etc.) and emphasis;

b) double quotes: should be used in direct references with less than 3 lines, citations of individual words; words which have an unusual connotation, and those which should receive particular emphasis.

c) bold and subscript formats should be avoided.

5 Articles and book reviews should be submitted on-line at: <http://seer.ufrgs.br/horizontesantropologicos>.

6 Any illustrations that are a part of the article (including diagrams and graphics) must be sent in TIFF format (without compression) and at 300dpi resolution in the final size intended for publication. Maximum width: 4.72 inches (12 cm); maximum height: 6.3 inches (16 cm) – or 1417 by 1890 pixels.

7 The publication of articles will be decided on the approval of the Executive Editorial Committee, and based on the opinions of external referees.

8 Authors of articles and book reviews will receive two copies of the journal in which their work is published.

9 In order to motivate authors, *Horizontes Antropológicos* publicizes the theme of its forthcoming volumes, together with the names of the organizers, on the back cover of each issue, on its website and on news letters of professional associations of the Social Sciences.

TEMAS DOS NÚMEROS ANTERIORES

1995

- 1 - GÊNERO
- 2 - ANTROPOLOGIA VISUAL
- 3 - RELIGIÕES AFRO-AMERICANAS

1996

- 4 - COMIDA

1997

- 5 - DIFERENÇAS CULTURAIS
- 6 - SOCIEDADES INDÍGENAS
- 7 - HISTÓRIA DA ANTROPOLOGIA

1998

- 8 - RELIGIÃO
- 9 - CORPO, DOENÇA E SAÚDE

1999

- 10 - DIVERSIDADE CULTURAL E CIDADANIA
- 11 - MÚSICA E SOCIEDADE
- 12 - CULTURA ORAL E NARRATIVAS

2000

- 13 - A CIDADE MODERNA
- 14 - RELAÇÕES INTERÉTNICAS

2001

- 15 - ANTROPOLOGIA E POLÍTICA
- 16 - NATUREZA E CULTURA

2002

- 17 - SEXUALIDADE E AIDS
- 18 - ARQUEOLOGIA E SOCIEDADES TRADICIONAIS

2003

- 19 - IMIGRAÇÃO E FRONTEIRAS
- 20 - ANTROPOLOGIA E TURISMO

2004

- 21 - ANTROPOLOGIA@WEB
- 22 - CULTURA ESCRITA E PRÁTICAS DE LEITURA

2005

- 23 - PATRIMÔNIO CULTURAL
- 24 - ANTROPOLOGIA E PERFORMANCE

2006

- 25 - ANTROPOLOGIA E MEIO AMBIENTE
- 26 - DIREITOS SEXUAIS

2007

- 27 - RELIGIÃO E POLÍTICA
- 28 - ANTROPOLOGIA E CONSUMO

2008

- 29 - ANTROPOLOGIA E ARTE
- 30 - ANTROPOLOGIA E ESPORTE

2009

- 31 - CIRCULAÇÃO INTERNACIONAL
- 32 - ETNOGRAFIAS

2010

- 33 - ANTROPOLOGIA E ESTILOS DE VIDA
 - 34 - ANTROPOLOGIA E CICLOS DE VIDA
-

TEMAS DOS NÚMEROS ANTERIORES

2011

35 - CIÊNCIA, PODER E ÉTICA

36 - CULTURA MATERIAL

2012

37 - TEORIA ANTROPOLÓGICA

38 - SABERES E FAZERES

2013

39 - ANTROPOLOGIA E TRABALHO

40 - MEGAEVENTOS

2014

41 - ANTROPOLOGIA E POLÍTICAS GLOBAIS

42 - SOFRIMENTO E VIOLÊNCIA

2015

43 - DIÁSPORAS

44 - CULTURA E APRENDIZAGEM

2016

45 - ECONOMIA E CULTURA

46 - TECNOLOGIAS DE GOVERNO: ETNOGRAFIAS DE
PRÁTICAS E POLÍTICAS

2017

47 - GÊNERO E SEXUALIDADE, SABERES E INTERVENÇÕES

NÚMEROS DE HORIZONTES ANTROPOLÓGICOS A SEREM PUBLICADOS EM 2017/2018/2019

Número 49

Antropologia, Etnografia e Educação (organizado por Cornelia Eckert, Neusa M. M. de Gusmão, Sandra Pereira Tosta e Tania Dauster)

Envio de artigos: de 01/06/2016 a 30/09/2016

Número 50

Políticas de Inclusão (organizado por Patrice Schuch, Ceres Gomes Vitora e Sergio Baptista da Silva)

Envio de artigos: de 01/10/2016 a 31/01/2017

Número 51

Sistemas Xamânicos e Novos Xamanismos (organizado por Sergio Baptista da Silva, Emerson Giumbelli e Pablo Quintero)

Envio de artigos: de 01/02/2017 a 31/05/2017

Número 52

A Religião no Espaço Público (organizado por Ari Pedro Oro e Marcelo Camurça)

Envio de artigos: de 01/06/2017 a 30/09/2017

Número 53

Antropologia dos Museus (organizado por Maria Eunice Maciel)

Envio de artigos: de 01/10/2017 a 31/01/2018

Submissão de artigos em: <http://seer.ufrgs.br/horizontesantropologicos>

Impressão



ARTIGOS: O *Aedes aegypti* e o digital – Jean Segata / Onças e humanos em regimes de ecologia compartilhada – Felipe Sússekind / Javalis no Pampa: invasões biológicas, abigeato e transformações da paisagem na fronteira brasileiro-uruguaia – Caetano Sordi e Bernardo Lewgoy / Dos galhos às grades: cotidiano e relações interespecies no “Bosque”. Reflexões sobre as interações face a face entre humanos e macacos-de-cheiro (*Saimiri sciureus sciureus*) na cidade (Belém-PA) – Flávio Leonel Abreu da Silveira e Matheus Henrique Pereira da Silva / A sorte da carne. Topologia animal nos Andes meridionais – Francisco Pazzarelli / O sexo e a morte dos touros. A controvérsia taurina e o caso da tragédia – Oscar Calavia Sáez / A brutalidade entre vaqueiros e búfalos no baixo Araguaia-Amapá – Pedro Stoeckli / Centauros de motocicleta: o cavalo como testemunha do “processo domesticatório” do gaúcho – Marília Floôr Kosby, Daniel Vaz Lima e Flávia Maria Silva Rieth / Cães e preconceito na África do Sul: um diálogo entre literatura e etnografia – Antonádia Borges / Conversões e predisposições à proteção de animais de rua: vocações, sensibilidades e moralidades – Andréa Barbosa Osório / Corpos comensuráveis: produção de modelos animais nas ciências biomédicas – Lara Maria de Almeida Souza / Ser ou não ser: poderia um chimpanzé fazer a pergunta de Hamlet? – Eliane Sebeika Rapchan e Walter Alves Neves / ESPAÇO ABERTO: Trajetórias de uma antropologia da saudade: entrevista com Bela Feldman-Bianco – Beatriz Ribeiro Machado, Leonardo Vilaça Dupin e Victor Cezar de Sousa Vitor / Entrevista com Christian Bromberger – Arlei Sander Damo, Ruben George Oliven, Ari Pedro Oro e Cornelia Eckert / RESENHAS: Taming time, timing death: social technologies and ritual / Da subjetividade às emoções: a antropologia e a sociologia das emoções no Brasil / Uma história da UNE (1945-1964) / Revisitando Nina Rodrigues: um estudo sobre as religiões afro-brasileiras e o conhecimento científico no século XIX / No mesmo galho: antropologia de coletivos humanos e animais / Cultura e sociedade / Globalização, democracia e terrorismo.

Temas dos próximos números e organizadores:

ANTROPOLOGIA, ETNOGRAFIA E EDUCAÇÃO. Cornelia Eckert, Neusa M. M. de Gusmão, Sandra Pereira Tosta e Tania Dauster
 POLÍTICAS DE INCLUSÃO. Patrice Schuch, Ceres Gomes Victora e Sergio Baptista da Silva
 SISTEMAS XAMÂNICOS E NOVOS XAMANISMOS. Sergio Baptista da Silva, Emerson Giumbelli e Pablo Quintero
 A RELIGIÃO NO ESPAÇO PÚBLICO. Ari Pedro Oro e Marcelo Camurça
 ANTROPOLOGIA DOS MUSEUS. Maria Eunice Maciel