

TESSITURAS

Revista de Antropologia e Arqueologia

V13 | N2 | JUL-DEZ 2025

ISSN - 2318-9576

Vaca da raça Jersey em interação com uma escova mecânica ("coçador") no cotidiano de um sistema de confinamento do tipo Compost Barn. Foto de Leandra Holz, São Lourenço do Sul/RS, maio de 2025.

DOSSIÊ

MATERIALIDADES, CORPORALIDADES E TÉCNICAS

Co-produção Humanimais de Híbridos, ou de
como as coisas estão no meio

Flávio Leonel Abreu da Silveira¹

Felipe Vander Velden²

Andréa Osório³

Materialidades animais: sobre os objetos que cercam a vida e a morte de certos seres outros-que-humanos⁴

As experiências humanas nos mais variados contextos socioculturais mundo afora são sempre atravessadas por múltiplas materialidades – coisas, objetos, artefatos, manufaturas, matérias-primas, materiais, estruturas, tecnologias, máquinas, ferramentas, entre outras – que efetivamente, como se sabe, nos fazem humanos na obrigatória companhia (*sensu* HARAWAY, 2008) de miríade de outros seres existentes. Tais experiências conformam ambiências híbridas, verdadeiramente compartilhadas, que desenham paisagens mais-que-humanas ou outras-que-humanas de significativa complexidade *na* e *para* a constituição de mundos diversos.

A teoria social vem, há tempos, discutindo o quanto nós, seres humanos, somos produzidos pelas coisas tanto quanto as produzimos (LATOUR; WOOLGAR, 1979; LATOUR, 1994). Além disso, estudos etnográficos e históricos de grande relevância têm demonstrado, abundantemente, desde pelo menos o final da década de 1970, como a presença ativa de materiais e objetos no cotidiano (e, portanto, no devir) de diferentes sociedades ou coletivos podem ser muito mais do que matéria

¹ Universidade Federal do Pará

² Universidade Federal de São Carlos.

³ Universidade Federal Fluminense.

⁴ Agradecemos a leitura que fez Sarah Moreno desta apresentação.

inerte e desprovida de agentividade e poder na vida vivida (ver, por exemplo, MUNN, 1977; STRATHERN, 1988)⁵. Neste sentido, artefatos, usualmente pensados como exclusivamente fabricados ou produzidos pelo engenho humano – ou, pelo menos, oriundos de experiências ligadas a certos seres vivos ou viventes (como aqueles empregados por alguns animais) –, emergem nos mundos praticados como podendo ser dotados de intenções, desejos, e mesmo emoções, como tristeza ou raiva, por exemplo. Além disso, alguns artefatos são vistos como podendo manifestar sensações como fome e sede, calor ou frio, como vêm demonstrando etnografias de diferentes regiões, como é o caso das flechas entre certos povos indígenas amazônicos (GARCIA, 2010; VANDER VELDEN, 2011). Esses artefatos podem, ainda, apresentar outros predicados, anteriormente pensados como circunscritos tão somente aos humanos (ou aos seres vivos), tais como as vidas (sociais) e biografias (APPADURAI, 1986; KOPYTOFF, 1986).

Além disso, é preciso destacar que nossa existência enseja uma materialidade muito específica, corporal, como a dos animais outros-que-humanos – e do vivente em geral: afinal, todos somos corpos apesar de os distintos seres, ontologicamente, elaborarem esses corpos de modos muito diferentes. Durkheim (2000) chamava de *homo duplex* à dupla existência humana, individual e social. O autor não se deteve a aspectos do corpo, mas é possível incluí-lo no âmbito do indivíduo, tanto quanto do social, como faz toda uma produção da Antropologia ou da Sociologia do Corpo, partindo da reflexão seminal de Mauss (2003) – e recordemos que, para este autor, o corpo é a *primeira ferramenta*, a mais fundamental, do indivíduo. Na medida em que objetos e animais fazem parte de nosso mundo social, ganhando espaços, significados e agências, conforme aponta Latour (1994), eles também detêm uma existência dupla. Isso não significa dizer que as corporalidades e materialidades humanas e animais sejam as mesmas, mas que elas podem ser verdadeiramente incluídas nos âmbitos sociais.

Lembremos que, conforme argumentou persuasivamente Donna Haraway (1991), *somos todos ciborgues* – e seria plausível sugerir, tendo em vista a continuidade da reflexão da autora, que passa dos ciborgues aos animais (HARAWAY, 2003; HARAWAY, 2008), que essa coconstituição somático-artefactual deve incluir também os seres outros-que-humanos.

Parece-nos que, cada vez mais, é impossível pensar na constituição dos coletivos humanos – incluindo nossos corpos, nossas subjetividades, nossas ações e nossos projetos – sem a incorporação dos artefatos, tecnologias ou estruturas com os quais interagimos e dialogamos o tempo todo, sensação certamente amplificada pela enorme profusão de objetos e

⁵ A rigor, talvez pudéssemos mesmo recuar estas reflexões aos estudos seminais de Marcel Mauss (1925 [2003]) sobre a dádiva enquanto objeto agentivo – pensemos, por exemplo, no “espírito da coisa dada” e nos efeitos múltiplos, histórica e etnograficamente atestados, do entrelaçamento entre corpos humanos e coisas/artefatos discutidos pelo célebre antropólogo francês.

materiais, especialmente no mundo contemporâneo. Isso inclui, obviamente, aqueles materiais sintéticos – sem falar nos assim chamados *hiper-objetos* (MORTON, 2013), ao mesmo tempo humanos, mas, seguramente, bem mais-que-humanos –, que caracterizam as sociedades industriais modernas, suas vidas e mesmo suas mortes, engendrando um estilo de vida que se espalha virtualmente por todo o planeta, inundando-o, literalmente, de “coisas” (*stuff*) (MILLER, 2010).

Mas se, de fato, somos feitos de nossas interações com coisas, os animais claramente também o são: eles, assim como nós, igualmente estão cercados por materialidades diversas com as quais têm de se engajar para viver e prosperar em contextos compartilhados com outros entes. Não falamos, aqui, somente das coisas do mundo – objetos naturais, por assim dizer: paisagens, clima, territórios, solos, corpos hídricos, outros seres animados e inanimados inseridos em ecossistemas ou biomas. E não estamos ocupados com aqueles objetos empregados por diversas espécies outras-que-humanas na realização de tarefas variadas – tema de grande interesse antropológico (RAPCHAN, 2012; RAPCHAN; NEVES, 2016), mas que escapa aos objetivos desse dossiê – ainda que seja certo que, cada vez que um macaco utiliza um graveto para coletar formigas, estejamos diante de um fenômeno em que o vivente e a matéria ou artefato interagem e se coproduzem. O mesmo pode ser dito daquela imensidão de coisas que foram ou são confeccionados a partir dos corpos ou partes dos corpos, secreções e excreções de animais – roupas e acessórios de couro, troféus de caça, medicamentos zoterápicos, laticínios e produtos cárneos, espécimes taxidermizados e muitos e muitos outros – e que fundem, à sua maneira, animalidade e artefactualidade de modos singulares, cercando, mesmo na morte, os seres outros-que-humanos e os produtos da ação, da arte e do engenho humanos (VANDER VELDEN, 2018).

Estamos interessados, nesta coletânea de artigos, sobretudo nas criações, produções ou construções humanas com os outros-que-humanos que consideram as nossas interações, produzindo animais por meio de artefatos e, numa via de mão dupla, nos produzindo enquanto humanos igualmente cercados de objetos. Entre esses *artefatos humanais*, se assim a eles podemos nos referir, incluímos, claro, as paisagens alteradas ou arruinadas, as mudanças no/do clima, os territórios político-administrativos e os vínculos simbólico-práticos com lugares de pertença, os solos agriculturáveis e zonas de guerra, bem como os outros seres que convivem conosco nas cidades. Falamos dos artefatos de grande escala, por assim dizer, que nós humanos coproduzimos em consonância ao meio para vivermos, mas também para lidarmos com os animais, nos relacionarmos com eles. Objetos que, em larga medida, determinam as condições de existência desses seres outros-que-humanos, assim como o fazem em relação às nossas.

De fato, a perspectiva adotada aqui é a de que os humanos engendram coisas que produzem animais, enquanto coisas e animais produzem, por seu turno, a nossa própria humanidade. Há uma recursividade que cria mutuamente experiências *humanais* nos mundos mediante uma ecologia sensível, ecossistêmica, mas também mental, por suas dinâmicas processuais em contextos vários. A questão é, assim,

bastante complexa. Mais do que isso, parece-nos claro que produzimos animais por meio de coisas, assim como animais nos produzem por meio delas, numa perspectiva contínua e recíproca. Por outro lado, coisas nos fazem humanos – e humanos singulares, variados, culturalmente diversos nos múltiplos contextos –, assim como fazem animais – e, por certo, animais também singulares, com seus múltiplos mundos-próprios.

A extensa, crescente e talvez mesmo exagerada lista de produtos para o chamado mercado *pet* é uma das mais evidentes expressões hodiernas do que queremos dizer: a pletora de objetos com os quais cercamos, ou podemos cercar, as vidas de nossos cães e gatos, entre outros *pets* (convencionais e não convencionais), são parte da constituição desses seres na contemporaneidade, da mesma forma que participam da construção de um certo tipo de pessoa (e de subjetividade) na (pós)modernidade, engajada em determinada relação contemporânea e normativa com seus mascotes e, por suposto, com as coisas vinculadas a esses seres. Se humanos e animais podem ser espécies companheiras (HARAWAY, 2003), é certo que os objetos igualmente acompanham uns e outros.

Mas essa atual proliferação de artefatos e coisas destinadas aos *pets* não deve obscurecer o fato de que materialidades coproduzem, conosco, animais há milênios, muito antes da existência da pujante e colorida oferta material capitalista e, em muitos contextos no mundo todo, desses mesmos novos mercados em expansão. Pensemos, por exemplo, nas relações com cavalos, desde há muito mediada por complexos *assemblages* materiais (selas, arreios, pelegos, chicotes, esporas, estribos) que, inclusive, assumem distintas formas, mais ou menos complexas no tempo e no espaço, em diversos contextos socioeconômicos e culturais (BIBBY; SCOTT, 2020); em toda a miríade de tecnologias, ferramentas e equipamentos utilizados por cientistas estudando, monitorando e manejando animais; na sofisticação das armas, armadilhas e outras ferramentas – desde a pedra lascada até pesadas máquinas – que empregamos para persegui-los, matá-los, esfolá-los, esquartejá-los e prepará-los como carne e outros subprodutos para circulação e consumo (por humanos e por outros animais).

Lembremos, ainda, de todos os aparatos e estruturas que construímos ou inventamos para conter ou direcionar os movimentos dos animais: cercas, gaiolas, currais, bretes, jaulas, muros, anilhas, portões, laços, coleiras, guias, tranquilizantes químicos, medicamentos e mesmo venenos; ou em toda a parafernália de instrumentos científicos utilizados para coletar, colecionar, dissecar, estudar e perpetuar corpos animais – que, no limite, acabam mesmo por converter os animais eles mesmos em objetos, no caso da taxidermia ou das coleções museológicas (ALBERTI, 2011), embaralhando, como em outros cenários, noções de natureza e cultura, animado e inanimado, vida e morte; consideremos, por fim, as dinâmicas urbanas e a vida animal (doméstica, silvestre, asselvajada) que nela habita e se utiliza das infraestruturas por nós engendradas e erguidas, como postes, edifícios, esgotos, rodovias, reservatórios de água, fios de alta tensão, entre muitos outros (SILVEIRA; SILVA, MERCÊS, 2016; SILVEIRA, 2021; MORENO, 2024).

Tudo isso sugere que as materialidades animais – ou, talvez, devêssemos falar mesmo em materialidades *humanais* – não se restringem aos animais domésticos, manejados ou em cativeiro, o que nos parece mais óbvio. Mas é fato que os animais selvagens ou silvestres também são alcançados por nossos mundos materiais e sempre se produziram e foram produzidos por eles (VANDER VELDEN, 2023): armas de caça, pesca e captura, armadilhas fotográficas (SÜSSEKIND, 2012) e aparatos de pesquisa, observação e formas de controle (SÁ, 2013), sem contar poluentes, dejetos e resíduos que trazem restos das comunidades humanas, cada vez mais, para os contextos habitados por animais, por mais distantes que estejam e remotos que sejam. As recentes descobertas acerca da pervasividade dos microplásticos nos lembra que, no Antropoceno, a pegada material humana atinge cada recôndito do planeta e nenhum ser ou lugar lhes parecem imunes (LORIMER, 2015). Notemos que essas micropartículas plásticas vêm sendo cada vez mais ingeridas por muitas espécies animais, que comem, sem querer ou saber, o que não é considerado comestível e que, doravante, se torna parte de seus corpos (VAN DOOREN, 2016) – mais um exemplo, trágico por certo, da relevância dos ciborgues animais e da coprodução animais-objetos.

Talvez seja possível sugerir que os estudos antropológicos sobre o que aqui denominamos de *materialidades (hum)animais* tenham iniciado com pesquisas sobre armas e armadilhas de caça e pesca, bem como de instrumentais relacionados ao pastoreio e às relações com espécies domésticas ou domesticadas, destacando-se alguns trabalhos pioneiros e detalhados sobre a cultura material vinculada aos cavalos entre os povos indígenas nas Grandes Planícies norte-americanas (ver, por exemplo, AHLBORN, 1980; EWERS, 1985). Entretanto, até o momento, pouca atenção, ao nosso ver, foi e vem sendo dada a essas materialidades animais, mesmo que as ciências sociais venham produzindo reflexões fundamentais sobre as coisas e os materiais há tempos (INGOLD, 2000; MILLER, 2010; SANTOS-GRANERO, 2009; HENARE; HOLBRAAD; WASTELL, 2007, entre muitos outros). Este dossiê reúne, assim, trabalhos que se engajam em estudos e reflexões que conjugam o humano, o animal e o artefactual nos diversos contextos em que tais ecologias prosperam, e considera a possibilidade de que a antropologia se abra às complexidades outras-que-humanas, considerando os animais e as suas relações com os humanos e os objetos.

Esperamos contribuir, destarte, com novas e instigantes descrições etnográficas do que estudos mais recentes em torno dos materiais, coisas ou artefatos têm chamado de *itinerários* de objetos (JOYCE; GILLESPIE, 2015). Com esta reunião de textos, esperamos oferecer novas ideias e inspirações na perseguição de modos renovados de pensar a relação entre humanos e coisas/artefatos/materiais/corporalidades, por meio da inserção, nesta já clássica equação, de mais um relevante termo, o animal, com sua pluralidade de agências e formas de emaranhamentos no mundo, entre o vivo e o não vivo – e seus híbridos – na constituição das “formas sensíveis da vida social” (SANSOT, 1979).

No sentido de discutir as complexidades processuais entre corpos, práticas e materialidades para a produção sociocultural de mundos, que

são feitas para e com os animais, este dossiê traz uma série de contribuições. De início, Leandra Holz em “Entre artefatos de enriquecimento ambiental, vacas e produtores de leite: o natural, o conforto e o cuidado em perspectiva”, discute duas formas distintas de criação de vacas leiteiras: à solta no campo e confinadas. No último caso, uma série de objetos é introduzida no manejo para o bem-estar dos animais. A questão sobre o que traz mais bem-estar ao gado, se o confinamento ou não, contudo, não é consensual – e nem tampouco são as formas de interpretar os comportamentos dos animais em questão.

Contendas sobre o que é bom ou não para os animais são parte das reflexões de Miriam Adelman, em seu texto “Corporalidades humano-equinas e disputas atuais sobre filosofias e técnicas de doma”, segundo artigo deste dossiê. Amparada na figura mítica do Centauro, a relação humano-equino envolve não apenas a possibilidade de montaria, mas, antes mesmo desta, a necessidade da doma. Filosofias distintas apresentam métodos distintos, constituindo discursos e práticas diferentes que entram em disputa. O que é melhor para um cavalo? Há controvérsias, como se diz popularmente. Se o problema levantado por Holz acima girava em torno dos comportamentos “naturais”, a doma nos leva aos comportamentos esperados e ensinados a partir de desígnios humanos.

Na sequência, apresentamos as reflexões de Edi Alves de Oliveira Neto que, em “Pastores Belga de Malinois e a busca pelo cão policial moderno: entre novas práticas e velhas controvérsias”, discute como a busca por um cão eficiente levou ao abandono do emprego de certas raças – como Pastores Alemães, Rottweilers e Dobermanns – pelas corporações policiais, em privilégio do Pastor Belga de Malinois, criado e selecionado com o intuito de ser o cão policial ideal para determinadas práticas. A questão aqui ultrapassa as questões corporais e envereda pelo que se espera comportamentalmente de um sujeito canino individual. Há treinamento, decerto, porém, espera-se também uma certa inclinação natural dos animais.

Na mesma seara, mas em um contexto diferente, Luisa Amador Fanaro, em “Aprendizados humano-caninos na preparação para a busca de trufas negras no Chile” discute justamente como se fabrica um cão trufeiro, a partir de raças caninas, tanto quanto de treinamento e aprendizado, ao mesmo tempo em que esses cães fabricam humanos trufeiros. Diferenças entre machos e fêmeas caninos, bem como cruzamentos entre raças entram em ação na seleção dos melhores indivíduos, mais aptos à caça a esse fungo valioso. As questões, portanto, transcorrem entre agências, aprendizados, corporalidades, materialidades e sensibilidades, sobretudo olfativas – que circulam entre humanos, cachorros, fungos e uma pletora de objetos –, tocando em pontos dos dois artigos anteriores, por Oliveira Neto e Adelman.

Ainda sobre os cães, Felipe Vander Velden, no artigo “Objeto pra cachorro: cultura material e cães nas terras baixas sul-americanas”, reflete sobre o que o autor chama de *materialidades da familiarização*, ou seja, “objetos de variadas naturezas utilizados para entabular relações com os animais familiares no contexto doméstico ou aldeão [...] classificados basicamente em duas categorias: os *enfeites* e o que podemos denominar

de *aparatos de contenção ou restrição de movimentos*". A primeira categoria contrasta com a miríade de artefatos urbanos encontrados em *pet shops*. A segunda, parte do próprio processo domesticatório calcado na sujeição e controle dos animais, é usada amplamente em outros contextos, que não apenas aqueles ameríndios (que são aqui destacados pelo autor), e, sem dúvida, não apenas com relação aos cães.

Na sequência, temos o artigo de Elisa Gonçalves Rodrigues e Flavio Leonel Abreu da Silveira, intitulado "Gatos e humanos em cidades cemiteriais de Belém (PA): paisagens humanimais numa urbe amazônica", no qual os autores analisam a presença de gatos em dois cemitérios na cidade de Belém. Ali, os gatos são parte da paisagem e empreendem relações com visitantes e funcionários. A questão não é somente de ocupação felina do território dos mortos por excelência, mas as implicações simbólicas dessa presença. Nestes termos, destacamos que análises contemporâneas centradas na ideia de agência frequentemente esquecem dimensões simbólicas, que Rodrigues e Silveira resgatam, tanto quanto Vander Velden, sobretudo acerca dos enfeites dos cães. Essas dimensões estão subjacentes também, quando outros autores e autoras deste dossiê se perguntam o que, afinal, humanos em contextos específicos pensam que uma vaca faz, um cavalo faz ou um cachorro deve ser.

Por último, conquanto não menos importante, apresentamos "Memória, agência e vida: a persistência dos Insetos nas Coleções Científicas", de Ana Paula Perrota e Líbera Li de Lima Nunes. As autoras discutem borboletas e mariposas, vivas e mortas, em uma coleção museológica, onde fungos, luz, temperatura, oxigênio, entre outros, são agentes de composições e decomposições da matéria orgânica. Mesmo mortos, os corpos em questão continuam, de certa forma, vivos, o que sugere que têm histórias. Nesse caso, sua inexorável materialidade interage com outras materialidades, retomando o ciclo aberto, neste dossiê, pelas reflexões de Leandra Holz no artigo que abre este dossiê.

Aos leitores e às leitoras do presente número da Revista Tessituras, desejamos não apenas as boas-vindas, mas que os trabalhos aqui veiculados sejam fonte de inspiração e que possam, de alguma forma, ser uma contribuição a futuras produções intelectuais, de viés empírico ou teórico. Pensemos em conjunto, nós, humanas e humanos, com os animais, com os objetos, e com tudo o mais que nos cerca e que constituem mutuamente todos os seres, animados, inanimados ou de qualquer outro tipo, uns aos outros.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERTI, Samuel (ed.). ***The Afterlives of Animals: a museum menagerie.*** Charlottesville: University of Virginia Press, 2011.
- AHLBORN, Richard E. (ed.). ***Man Made Mobile: early saddles of Western North America.*** Washington: Smithsonian Institution Press, 1980.
- APPADURAI, Arjun (ed.). ***The Social Life of Things: commodities in cultural perspective.*** Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- BIBBY, Miriam; SCOTT, Brian (eds.). ***The Materiality of the Horse.*** Budapest: Trivent Publishing, 2020.
- DURKHEIM, Émile. ***O Suicídio.*** São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- EWERS, John. ***The Horse in Blackfoot Indian Culture.*** Washington: Smithsonian Institution Press, 1985.
- GARCIA, Uirá. Sobre esposas, xerimbabos e flechas: o casamento e seus homólogos entre os Awá-Guajá. **Trabalho apresentado nos Seminários do CPEI**, Campinas, Unicamp, 2010.
- HARAWAY, Donna. ***Simians, Cyborgs, and Women: the reinvention of nature.*** Londres: Routledge, 1991.
- HARAWAY, Donna. ***The Companion Species Manifesto: dogs, people, and significant otherness.*** Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.
- HARAWAY, Donna. ***When Species Meet.*** Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin; WASTELL, Sari (eds.). ***Thinking Through Things: theorizing artefacts ethnographically.*** London: Routledge, 2007.
- INGOLD, Tim. ***The Perception of the Environment: essays on livelihood, dwelling, and skill.*** London: Routledge, 2000.
- JOYCE, Rosemary; GILLESPIE, Susan. Making things out of objects that move. In: JOYCE, Rosemary; GILLESPIE, Susan (eds.), ***Things in Motion: object itineraries in Anthropological practice.*** Santa Fe: School of Advanced Research Press, 2015.
- KOPYTOFF, Igor. 1986. The cultural biography of things. In: APPADURAI, Arjun. (ed.). ***The Social Life of Things: commodities in cultural perspective.*** Cambridge: Cambridge University Press, 1986. pp. 64-91.
- LATOUR, Bruno; WOOLGAR, Steve. ***Laboratory life: the construction of scientific facts.*** Los Angeles: Sage Publications, 1979.
- LATOUR, Bruno. ***Jamais fomos modernos.*** Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LORIMER, Jamie. **Wildlife in the Anthropocene: conservation after nature**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015.

MAUSS, Marcel. As técnicas corporais. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, pp. 399-422.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003, pp. 185-314.

MILLER, Daniel. **Trecos, Troços e Coisas**: estudos antropológicos sobre a cultura material. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

MORENO, Sarah. **A incômoda presença dos pombos no porto de Santos**. São Paulo: Urutau, 2024.

MORTON, Thimoty. **Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the end of the world**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013.

MUNN, Nancy. *The Spatiotemporal Transformations of Gawa Canoes*. **Océanistes**, 54-55, 1977, pp. 39-53.

RAPCHAN, Eliane. Cultura e inteligência: reflexões antropológicas sobre aspectos não físicos da evolução em chimpanzés e humanos. **História, Ciências, Saúde-Manguinhos** 19, 2012. pp. 793-814.

RAPCHAN, Eliane; NEVES, Walter A. Culturas de Chimpanzés? Uma revisão contemporânea das definições em uso. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi Ciências Humanas**, v. 11, 2016. pp. 745-768.

SÁ, Guilherme José da Silva e. **No Mesmo Galho**: antropologia de coletivos humanos e animais. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.

SANSOT, Pierre. **Les Formes Sensibles de la Vie Sociale**. Paris: PUF, 1979.

SANTOS-GRANERO, Fernando (ed.). **The Occult Life of Things: native Amazonian theories of materiality and personhood**. Tucson: The University of Arizona Press, 2009.

SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da. As paisagens do bairro Lami, a cidade de Porto Alegre (RS): bugios e figueiras no mundo urbano contemporâneo. In: ROCHA, Ana Luísa Carvalho da; ECKERT, Cornélia (Orgs.). **Tempo e Memória Ambiental**: etnografia da duração das paisagens citadinas. Brasília: ABA Publicações, 2021.

SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da; SILVA, Matheus Henrique Pereira da.; MERCÊS, Raphael Santos das. Voando baixo sobre humanos: garças e urubus na Pedra do Peixe, no Ver-o-Peso (PA). **Revista Latinoamericana de Estudos Críticos Animales**, 2(3), 2016, pp. 299-319.

STRATHERN, Marilyn. **The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia**. Berkeley: University of California Press, 1988.

SÜSSEKIND, Felipe. A onça-pintada e o gado branco. **Anuário Antropológico**, 37(2): 2012. pp.111-134.

VAN DOOREN, Tom. ***Flight Ways: life and loss at the edge of extinction***. New York: Columbia University Press, 2016.

VANDER VELDEN, Felipe. As flechas perigosas notas sobre uma perspectiva indígena da circulação mercantil de artefatos. **Revista de Antropologia**, 54(1): 2011, pp. 231-267.

VANDER VELDEN, Felipe. **Joias da floresta: antropologia do tráfico de animais**. São Carlos: Editora da UFSCar, 2018.

VANDER VELDEN, Felipe. Clever animais: naturalcultural interactions in Karitiana hunting practices (Rondônia, Brasil). **Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, 19(2): 2023. pp. 305-334.

Leandra Holz¹

Entre artefatos de enriquecimento ambiental, vacas e produtores de leite: o natural, o conforto e o cuidado em perspectiva²

Among environmental enrichment artifacts, cows and dairy farmers: the natural, comfort and care in perspective

¹ Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), bolsista FAPESP e pesquisadora vinculada ao Humanimalia/UFSCar. E-mail: leandraholtz81@gmail.com.

² O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), Brasil. Processo nº 2023/03345-0. Agradeço ao meu orientador, Felipe Vander Velden, pela leitura atenta e pelas contribuições ao texto, bem como às discussões promovidas no Grupo de Trabalho “Antropologia das Relações Humano-Animais”, organizado por Andréa Osório e Flávio Leonel Abreu da Silveira, no âmbito da 34ª Reunião Brasileira de Antropologia (RBA). Agradeço ainda aos avaliadores e também aos colegas Mia Duarte Castro e Matheus Henrique Pereira da Silva pelas leituras e sugestões.

RESUMO

A intensificação dos sistemas de criação contemporâneos alterou o ambiente, as práticas e as relações entre humanos e animais na pecuária leiteira, tirando as vacas dos campos e alocando-as em galpões industriais. Para lidar com alguns dos efeitos de tais mudanças, as ciências do bem-estar animal (zootecnia, veterinária e campos afins) encarregaram-se de criar uma ampla variedade de artefatos para “enriquecer” esses espaços “artificiais” e estimular o que definem como comportamento e ambiente “naturais” das vacas. Etnograficamente, tais questões se embaralham com a forma pela qual criadores de vacas leiteiras da região sul do estado do Rio Grande do Sul estão pensando as práticas de enriquecimento ambiental, o bem-estar das vacas e o confinamento na pecuária leiteira. Assim sendo, este trabalho discute as diferentes perspectivas – das ciências do bem-estar animal e dos produtores de leite – sobre “o que é bom para uma vaca”, mostrando que isso pode ser alternativamente expresso em termos de cuidado, conforto ou produtividade, a depender das maneiras de se relacionar com estes animais, o que acaba por determinar, por sua vez, seus supostos comportamentos “naturais”.

PALAVRAS-CHAVE: Relação humano-animal; pecuária leiteira; enriquecimento ambiental; Rio Grande do Sul.

ABSTRACT

The intensification of contemporary farming systems has altered the environment, practices, and human-animal relationships in dairy farming, taking cows off the fields and placing them in industrial sheds. To address some of the effects of such changes, animal welfare sciences (zootechnics, veterinary and related fields) have taken charge of creating a wide variety of artifacts to “enrich” these “artificial” spaces and stimulate what they define as cows’ “natural” behavior and environment. Ethnographically, these issues are intertwined with the way dairy farmers in the southern region of the state of Rio Grande do Sul are thinking about environmental enrichment practices, cow welfare, and confinement in dairy farming. Therefore, this paper discusses the different perspectives – from animal welfare sciences and dairy farmers – on “what is good for a cow”, showing that this can be alternatively expressed in terms of care, comfort or productivity, depending on the ways of relating to these animals, which ends up determining, in turn, their supposed “natural” behaviors.

KEY WORDS: Human-animal relationship; dairy farming; environmental enrichment; Rio Grande do Sul.

INTRODUÇÃO

No setor ocupado pelo gado leiteiro na mais famosa feira agropecuária do Rio Grande do Sul, a Expointer, que acontece anualmente em Esteio, na região metropolitana de Porto Alegre, ao lado de outras tantas inovações tecnológicas e modernidades celebradas, algumas pessoas se aglomeravam para ver uma dessas novidades: um robô para ordenha de vacas leiteiras. Juntei-me àquelas pessoas, no evento ocorrido em 2024, tentando ver a maquinaria em ação, quando me chamou a atenção uma das frases usadas no outdoor ao lado do robô, que enfatizava ser uma “forma natural de ordenha”. Pensei haver um equívoco, ou talvez minha concepção sobre uma forma natural de ordenhar vacas fosse tão distinta, e resolvi perguntar ao representante comercial da empresa por que aquela seria uma forma natural de ordenha, já que se tratava de um robô, o que parecia contraditório. Para minha surpresa, ele respondeu que o robô fica à disposição da vaca que pode ser ordenhada a hora que ela quiser, o que seria uma situação análoga à alimentação de um bezerro que, quando está junto de sua mãe, é alimentado por ela várias vezes ao dia, o que caracterizaria um comportamento ou uma situação “natural” da espécie bovina.

Seria possível definir o comportamento ou o ambiente “natural” das vacas, uma vez que são seres associados aos humanos – e, portanto, à cultura – há milênios? Ou, ainda, estender tais comportamentos a todas as vacas de todos os tempos e lugares? Questionar essa ideia de “natural” mobilizada pelas ciências racionalizantes da pecuária industrial (zootecnia, veterinária e campos afins) e suas políticas de bem-estar animal é um dos objetivos do presente texto, o que será feito com especial atenção ao conjunto de artefatos, objetos e acessórios que enriquecem, segundo essas mesmas ciências, os ambientes desenvolvidos para os animais de produção. Em uma perspectiva antropológica, que tem se concentrado, no que concerne à relação com artefatos, objetos e a maquinaria da pecuária leiteira, na observação da ordenha – que, é preciso reconhecer, é o momento em que acontece uma interação mais intensa entre vacas, criadores e máquinas –, há também um outro conjunto de artefatos ainda pouco explorado, mas que tem ganhado cada vez mais visibilidade e mercado na pecuária leiteira: é o caso dos artefatos de enriquecimento ambiental, que serão discutidos aqui.

Etnograficamente, tais questões se embaralham com a forma pela qual criadores de vacas leiteiras da região sul do estado do Rio Grande do Sul estão pensando essa nova maquinaria da pecuária leiteira e as práticas ligadas ao bem-estar animal: o que pensam os produtores de leite sobre a implementação (ou não) de práticas de enriquecimento ambiental e confinamento? E o que dizem sobre o comportamento “natural” de suas vacas? Minha hipótese é que, para além das definições e interesses da indústria, “o que é bom para uma vaca” se expressa de forma contextualizada, e são os diferentes modos humanos de se relacionar com as vacas que acabam por determinar, por sua vez, seus supostos

comportamentos naturais e, por consequência, os artefatos cujo emprego na lida com os animais se torna pertinente.

ENRIQUECER AMBIENTES DE UMA NATUREZA ARTIFICIAL

A intensificação dos sistemas de criação mudou a forma de interação dos animais com os humanos e com o ambiente em que vivem. Isso porque esses ambientes também foram modificados, assim como os modos de criação, que ganharam de forma vertiginosa um conjunto de aparatos tecnológicos e uma ampla variedade de artefatos, a satisfazer ou suprimir, os efeitos de tais mudanças. No caso da pecuária leiteira, mudanças que envolvem essas interações são vistas, em maior medida, quando vacas que viviam soltas no campo, pastando, brincando e se refrescando em águas de açudes, mais distantes dos humanos, portanto, passam a viver em grandes galpões industriais e na companhia permanente de humanos, máquinas e estruturas artificiais.

A adaptação dos animais aos ambientes industriais e às condições trazidas pela intensificação da produção nesses espaços fica a cargo da ciência do bem-estar animal, como mostra a antropóloga Graciela Froehlich (2016), em sua tese sobre bem-estar animal em fazendas de produção de gado de corte. Nesse processo, deve ser concedida aos animais a liberdade de expressar o seu “comportamento natural” ou, nas palavras de um dos principais órgãos agropecuários de suporte de tal ciência, a Embrapa (2021, p. 38), o que assegura que uma vaca esteja saudável é o seu “comportamento natural” de bovino, sendo este “o principal indicativo de bem-estar”. De todo modo, podemos dizer que o comportamento natural de uma vaca, assim como as máquinas, artefatos e ambientes para estimular tais comportamentos, são assim definidos, com vistas a atender as expectativas da indústria (FROEHLICH, 2016), uma vez que certos comportamentos das vacas são colocados em destaque, em detrimento de seus afetos e relações: afinal de contas, o robô do relato que inicia este texto, em nada se parecia com um bezerro, não tinha nem mesmo formato de bezerro. A ênfase é dada na liberdade da vaca poder expressar o seu comportamento com o bezerro, mas dispensa a relação entre eles – pois dispensa o próprio bezerro! – em nome do seu status de animal de produção.

Sobre isso, Caetano Sordi (2013, p. 116-117) mostra como o bem-estar animal e o aclamado “manejo racional” de bovinos destinados ao abate são, nas palavras do autor, “tecnologias de administração da subjetividade animal”, desenvolvidas pela indústria a fim de “contornar a animalidade dos animais em prol da produção”. Ou seja, os animais não devem sofrer mental e fisicamente em suas curtas vidas porque isso também afetaria o aspecto objetivo da produção, que neste caso é a sua carcaça. De modo semelhante, porém visando outro produto, o leite, administra-se a relação (subjetiva) entre vaca e bezerro, estimulando esse

comportamento por meio de um robô – e por isso ganha a conotação de “natural” – que encaixa dutos em seu úbere para extrair o tal “ouro branco”, como se diz em feiras agropecuárias de gado leiteiro, para seguir o paralelo com o trabalho de Sordi (2013). O robô também “fica à disposição da vaca”, isto é, o acesso é livre e o fluxo é contínuo (imagem 1) para toda vez que a vaca *quiser* fornecer seu leite (ao robô?), já que todas as suas informações estão arquivadas no seu colar de identificação e seu úbere é *escaneado*, fazendo com que o robô “reconheça” a vaca a ser ordenhada, criando para ela, um “corpo virtual” (DETURCHE, 2019).



Imagem 1 - Robô para ordenha de vacas leiteiras presente na Expointer, em dois ângulos.

Foto: Leandra Holz, Esteio, 2024.

O antropólogo Jeremy Deturche (2019), em sua pesquisa com criadores de vacas leiteiras na França, perto da fronteira com a Suíça, observou os efeitos da implementação de um sistema de ordenha robotizado (como esse da imagem acima, inclusive trata-se do mesmo robô). Segundo o autor, o robô transforma os dados obtidos junto aos corpos e a produção de cada vaca em informação para gerenciamento dos criadores, constituindo “vacas virtuais”. A busca por conhecer e compreender melhor cada vaca de maneira individual parece ser o principal interesse e motivação para a instalação da ordenha robotizada por lá. Isso, claro, sem descartar que tal instalação também insere os criadores em circuitos cada vez mais industriais e capitalistas (DETURCHE, 2019). Já Paul Hansen (2013) mostra que em Hokkaido, no Japão, houve uma forte política de industrialização da pecuária leiteira que transformou pequenas fazendas em lugares de alta produção e sobrecarga de trabalho (para animais e trabalhadores). A introdução de um sistema de ordenha chamado “*rotary parlour*” mudou o estilo de vida das famílias e as fez adquirir

dívidas esmagadoras, além de mudar significativamente a sua relação com os animais, principalmente reduzindo o contato no momento da ordenha, agora mediado por equipamentos de alta tecnologia (HANSEN, 2013).

Mas, para além da ordenha e dos diferentes sistemas e tecnologias que são usados para tal fim, nos quais me ative até o momento, há um crescente investimento em objetos e artefatos para o assim chamado enriquecimento ambiental na pecuária leiteira, também usados para estimular o tal “comportamento natural” das vacas, e para evitar o tédio e o estresse em ambientes de confinamento, o que pode gerar competições³ entre os animais do rebanho ou fazer com que desenvolvam comportamentos estereotipados⁴ (MALAFAIA et al., 2011). No final das contas, tudo isso é feito para que não deixem de produzir e produzam mais, porque o bem-estar animal é, antes de qualquer coisa, um “fator econômico” (MACHADO, 2016).

De acordo com Machado (2016, p. 19), o enriquecimento ambiental serve para “melhorar a qualidade de vida dos animais em cativeiro”, oferecendo-lhes “estímulos ambientais” que estimulem “comportamentos característicos da própria espécie”, além de ser uma “técnica” que simula situações vividas pelos animais no ambiente, isto é, fora do “cativeiro”. Poderíamos dizer, então, que o enriquecimento ambiental é uma das estratégias criadas pelas políticas bem-estaristas para, por meio da simulação do que se entende por “ambientes naturais” das espécies, “adaptar” os animais aos ambientes industriais, aos “cativeiros”, melhor dizendo, visto que parece ser importante entretê-los para abafar os efeitos de uma vida cativa.

É o que acontece nos zoológicos, parques e outros espaços com a presença de animais silvestres. Só que, no caso dos animais silvestres em cativeiro, a introdução de “melhorias” para “enriquecer” seus recintos serve, *muitas vezes*, para apresentar desafios às espécies para uma possível reintrodução na natureza e, portanto, é preciso que haja um certo distanciamento para com os humanos, como mostra o trabalho de Júlia Flecher de Andrade (2023) sobre as relações entre humanos e animais silvestres nos Cetas (Centros de Triagem de Animais Silvestres) mantidos pelo IBAMA. Nesses espaços, segundo a autora, é preciso evitar a “humanização” ou o “amansamento” dos animais, pois busca-se reabilitá-los para a vida na natureza, no que os artefatos de enriquecimento ambiental servem para estimular, desenvolver ou desafiar as habilidades

³ Estudos mostram que bovinos possuem uma hierarquia social interna ao grupo, marcada pela dominância de alguns – geralmente os maiores, mais velhos, com temperamento mais agressivo – sobre os demais (FERNANDES et al., 2017). Em ambientes intensivos de produção, a alta taxa de lotação e a presença de poucos cochos para alimentação e água acabam por gerar disputas entre os animais por esses espaços e recursos, o que se torna um agente estressor, além de que vacas dominantes acabam ficando mais nutridas do que as suas subordinadas.

⁴ Os animais que ficam expostos a constantes situações que potencializam o seu estresse, em ambientes de criação intensiva, acabam desenvolvendo transtornos comportamentais ou as chamadas estereotipias, que consistem em movimentos repetitivos e que persistem, sem um propósito. A autoestimulação e a sucção cruzada (*cross-sucking*), principalmente entre bezerros, também entram na categoria de “comportamentos anormais” gerados por frustrações e estresses (MALAFAIA et al., 2011).

desses animais para sua futura (e eventual) reabilitação e soltura (ANDRADE, 2023). No caso das vacas, elas não serão reintroduzidas na natureza e estão cada vez mais próximas dos humanos, mais dóceis e mansas, e não se vê problema nisso, pelo menos não quando o objetivo final é obter o seu leite. O enriquecimento ambiental serve como uma espécie de manutenção de suas vidas em cativeiro, cujo objetivo primordial é evitar o seu estresse para que sigam produzindo.

Uma outra diferença é que, por mais que não se consiga reproduzir o ambiente natural de espécies em zoológicos, como mostra Matheus Pereira da Silva (2020) em sua etnografia realizada no Parque Zoobotânico do Museu Paraense Emílio Goeldi, em Belém, há uma busca por isso, ainda que limitada: árvores, poços de água, frutas enfiadas em galhos (enriquecimento alimentar), declives e pedras, para citar alguns. Até mesmo colocando várias espécies diferentes juntas, o que uma interlocutora de Andrade (2023, p. 54) também chama de enriquecimento ambiental, pois seria “como conviveriam se estivessem livres”. No caso das vacas, “simular a natureza” (GRANDIN; JOHNSON, 2010) de seus recintos, à primeira vista, não parece ser um objetivo, já que os pisos e outras estruturas são de concreto, não há poços de água simulando açudes ou lagoas, nem plantas para pastar, e muito menos o convívio com outros de sua espécie, como os bezerros e touros, sem falar de animais de espécies diferentes.

Por outro lado, os objetos de enriquecimento são vendidos como aqueles que estimulam ou reconstituem o ambiente e o comportamento “naturais” dos bovinos, mesmo em confinamentos. O curioso é que todos esses artefatos, validados pelas políticas bem-estaristas, zootécnicas e veterinárias, são *artificiais* e se opõem às condições naturais, ainda que busquem emular este mesmo natural. De todo modo, os tais “comportamentos naturais”, podemos assim dizer, são *suposições* que variam de acordo com a perspectiva, já que vacas são seres associados aos humanos há milhares de anos: são sempre características “humanamente imputadas” aos animais, como diz Froehlich (2016); “*To claim that dairy cows can exist in a ‘natural’ state is misleading. For hundreds of years they have been selectively bred to increase both milk production and docility [...]*”, como aponta Hansen (2013, p. 7); e, nesta sequência, como diz Sordi (2013, p. 131), “[...] desde que os seres humanos passaram a controlar os ciclos vitais e reprodutivos destas espécies, toda uma outra dinâmica ecológica se instaurou, afetando somaticamente tanto humanos quanto animais”. Quer dizer, nessa discussão sobre comportamentos naturais, é preciso considerar também, o conjunto de esforços (que vai desde a seleção genética até o balanceamento nutricional) mobilizado para tornar vacas cada vez mais produtivas e menos reativas⁵. Tratarei, agora, dos artefatos de enriquecimento ambiental na pecuária leiteira, em sua maioria, para sistemas de confinamento.

⁵ Estudos realizados em unidades experimentais da Embrapa Gado Leite têm mostrado que o temperamento das vacas não influi somente sobre a produção, mas que vacas mais calmas (menos reativas na ordenha, por exemplo) emitem menos metano (CAMPOS; PEDROZA; SANT’ANNA, 2022).

VACAS QUE BRINCAM: OS ARTEFATOS DE ENRIQUECIMENTO AMBIENTAL

O amplo conjunto de objetos e artefatos de enriquecimento ambiental encontra-se dividido e caracterizado da seguinte maneira:

O enriquecimento ambiental pode ser caracterizado como, físico (consiste em deixar o recinto mais semelhante ao habitat natural por meio da inserção de objetos), sensorial (consiste em estimular os cinco sentidos dos animais), cognitivo (consiste em oferecer dispositivos mecânicos – “quebra-cabeças” – para os animais manipularem), alimentar (consiste em promover variações na alimentação dos animais) e social (consiste na interação intraespecífica ou interespecífica que pode ser criada em um ambiente confinado) (SANTOS et al., 2020, on-line).

No caso da pecuária leiteira, os mais usados referem-se a estímulos físicos e sensoriais, principalmente para animais adultos. Já as bezerras recebem uma atenção especial também com relação aos seguintes aspectos: alimentar, em função do seu desenvolvimento; e social, pois em muitos casos há o isolamento das crias após a separação da vaca-mãe, principalmente na fase de aleitamento que normalmente tem duração de 60 a 90 dias (SANTOS, 2022). O fato é que, desde o início da vida de bezerras que se tornarão futuras vacas leiteiras, alguns artefatos, como é o caso das bolas e das escovas, passam a ornamentar os criatórios. “*Are your calves having fun?*” é o título de uma matéria da CalfCare.ca® (2019), uma empresa que produz orientações sobre cuidados com a saúde, bem-estar e nutrição de bezerros, que diz que é preciso dar algo para os bezerros fazerem, pois bezerros brincalhões são um indicativo de bem-estar (CALFCARE, 2019).

As bolas, muito parecidas com aquelas usadas pelos humanos em atividades como pilates e fisioterapia, são presas por uma corda no teto, ficando suspensas e ao alcance das bezerras, tendo por função justamente entretê-las nesses ambientes, estando em grupo ou isoladas. Já as escovas são as mesmas de uso doméstico para limpeza de ambientes, que são fixadas nos lugares mais acessados do criatório, de modo que os bezerros possam expressar seu comportamento (supostamente natural) de se coçar. Em geral, tais objetos nada mais são do que “brinquedos” para filhotes, dispostos a fim de que manifestem seu comportamento de brincar, o que, por sua vez, estimula o desenvolvimento de seus músculos e sua capacidade de aprendizado (FERNANDES et al., 2017). Por outro lado, há certos comportamentos de brincadeira que são indesejáveis, como o ato de “brincar com a língua”, isto é, jogá-la de um lado para o outro, fora da boca, enrolando-a para dentro da cavidade oral de forma repetida, que é

considerada uma “estereotipia” a ser suprimida, causada pela frustração e estresse em ambientes confinados (MALAFAIA et al., 2011).

Um outro artefato, talvez um dos mais comuns na pecuária leiteira, é a escova mecânica ou “coçador”, que possui cerdas de fibra sintética que ficam presas a uma espécie de braço (imagem 2). O movimento da escova é acionado pela própria vaca, geralmente com sua cabeça, podendo escovar locais onde não alcançam sozinhas. Nesse caso, diz-se que o comportamento de se coçar é “natural” de bovinos, equinos e suínos (DEVRIES et al., 2007), que o fazem também para fins de limpeza de seu pelo, afastando possíveis parasitas. Para além de deixar as vacas menos estressadas e livres para expressar tal comportamento, há estudos que sinalizam o aumento de até 1 kg⁶ de leite em vacas que fazem uso frequente do coçador (SCHUKKEN; YOUNG, 2009), ainda que esse número possa variar em função de outros fatores.

Como podemos ver, apenas tirar as vacas do campo e colocá-las em um galpão de confinamento, sem o devido cuidado para que não fiquem entediadas e estressadas nesses ambientes, não parece ser o suficiente. Por outro lado, a grande maioria dos agentes estressores tem como causa a própria criação intensiva, pois muitos dos problemas gerados, como é o caso dos transtornos comportamentais, não foram observados em bovinos criados extensivamente (MALAFAIA et al., 2011). O estresse térmico é uma das principais preocupações em confinamentos: afinal, uma estrutura de ferro e zinco não é a sombra fresca de uma árvore, e uma vaca sob estresse térmico produz menos. Assim, diferentemente das bolas, escovas e coçadores, que são artefatos em certa medida “opcionais” aos produtores, ao construir um sistema de confinamento de vacas leiteiras, o uso de ventiladores (imagem 3) e, por vezes, de aspersores de água, é inevitável para garantir o conforto térmico que o confinamento promete (ou deveria prometer). Nesse caso, muito mais do que estimular um certo comportamento, esses artefatos estão ligados a uma ideia de *conforto*, muito usada pela pecuária industrial. Diz-se que as vacas estão muito mais confortáveis estando confinadas mas, aparentemente, não sem mecanismos de resfriamento (ventiladores e aspersores de água) e até mesmo de diversão (bolas, escovas, coçadores, entre outros). Voltarei a essa questão do conforto mais adiante.

Há também uma rede de acessórios para bovinos leiteiros: colares ou tornozeleiras de identificação para bezerras e vacas adultas com diferentes cores que correspondem à “fase” de desenvolvimento/cria em que o animal está, ou se está passando por algum tratamento de enfermidade; mantas térmicas para uso em bezerras a fim de aquecê-las em baixas temperaturas, e assim por diante. Mas talvez o mais inusitado

⁶ A medida do leite em quilos remete a uma forma mais antiga de quantificação, usada quando o leite era acondicionado em latões sem padronização volumétrica, o que tornava a pesagem mais confiável – prática que ainda hoje é comum em pesquisas e em concursos de feiras agropecuárias. Vale destacar que 1 kg de leite não equivale exatamente a 1 litro, pois essa relação varia em função da densidade do leite, embora essa variação seja pequena.

de todos, pertencente à linha de acessórios “Cowforto®”⁷, é o sutiã para vacas ou sustenta-úbere, uma espécie de bolsa confeccionada com rede de polipropileno onde cabe o úbere da vaca a fim de sustentá-lo ou deixá-lo mais leve por meio de cintas que envolvem o corpo da vaca e distribuem o peso a ser carregado (imagem 4). Isso porque, segundo a pesquisa de Stevanatto (2024), uma vaca adulta de alta produção pode produzir e armazenar mais de 20 kg de leite em cada ordenha, o que somado ao conjunto total dos tecidos do úbere, pode chegar a cerca de 50 ou 60 kg a serem sustentados antes da ordenha, considerando também o seu deslocamento e possíveis impactos no seu andar. À medida em que o animal envelhece, seus ligamentos de sustentação ficam mais fracos e esgarçados, causando distensões no úbere e outros problemas relacionados à saúde do sistema mamário – o que, vale destacar, é um dos principais motivos para o descarte precoce de vacas leiteiras (STEVANATTO, 2024).



Imagem 2 - Vaca fazendo uso da escova mecânica ou “coçador” em um sistema de confinamento.

Foto: Leandra Holz, São Lourenço do Sul, 2025.

⁷ “Cowforto®” é o nome de uma marca brasileira de acessórios para bovinos com foco no bem-estar animal. Para mais informações, consultar: <https://cowforto.com.br/>.



Imagem 3 - Sistema de confinamento do tipo *Compost Barn* com uso de ventiladores.

Foto: Leandra Holz, São Lourenço do Sul, 2023.

Colocar vacas em contato direto com essa maquinaria artificial, mas também com humanos, gera ainda um outro agente estressor: o barulho. A calmaria dos campos e o som dos pássaros estão agora distantes e não podem ser deslocados para debaixo de uma estrutura de pré-moldados. Mais do que isso, as vacas precisam lidar com barulhos de ações humanas, dos implementos agrícolas que andam para lá e para cá, tentando fazer valer o investimento e a segurança sanitária prometidos. Ventiladores gigantes podem diminuir o estresse térmico, mas irritam a qualquer um que fique algumas horas sob o seu ruído constante. Diante disso, não seria tão difícil supor que, em uma sociedade que tem apreço por métodos racionais de exploração dos animais (FROEHLICH, 2016), nada mais “civilizado” do que oferecer música clássica como som ambiente para a produção do seu “ouro branco”. O uso de música, sobretudo na sala de ordenha, pode ser uma forma de enriquecimento ambiental sensorial auditivo ou cognitivo para bovinos, a fim de estimular o seu desenvolvimento cerebral, mas, principalmente, para encobrir ou mascarar ruídos indesejáveis, “[...] como uma forma de aliviar os efeitos negativos do

estresse em animais criados em sistemas intensivos de produção” (LECHUGA, 2023, p. 14). Ao que parece, música também deixa as vacas mais calmas, mais fáceis de serem conduzidas pelos produtores, estimulando a produção de uma quantidade maior de leite, quando comparado a presença de sons rotineiros da própria ordenha (MACHADO, 2016).



Imagem 4 - Vaca utilizando o sustentador de úbere ou sutiã para vacas leiteiras.

Foto: Cowforto. Disponível em: <https://cowforto.com.br/produtos/>. © 2025

Cowforto (imagem reproduzida com permissão).

Seja música, bolas, escovas ou outros artefatos e acessórios desse crescente mercado do bem-estar na pecuária, que visa deixar as vacas mais confortáveis em ambientes industriais, o fato é que estão sempre a serviço do aumento da produtividade dos animais. Diz-se que tais artefatos fazem parte de um manejo mais humanitário e racional, e de fato talvez seja, se por “humanitário” entendermos que certos comportamentos, características e necessidades dos animais, assim como uma certa ideia de “natural” e de “natureza”, são fruto de uma mediação humana, como afirma o supracitado trabalho de Froehlich (2016), ou ainda como argumenta Hansen (2013) sobre a enganosa ideia de “estado natural” das vacas, ao nos lembrar da busca humana, ao longo dos anos, por vacas cada vez mais produtivas e mais dóceis, selecionadas geneticamente para tal fim. E se por “racional” entendermos “controlar com critérios científicos” a criação de gado, em

detrimento de práticas “tradicionais” de criação, como define Perrota (2020), com o objetivo final (mas também como objetivo primeiro) de aumento da produção.

Por outro lado, ainda que humanos e animais estejam enredados pela crescente racionalização econômica de suas atividades, de seus corpos e da vida como um todo, não se pode dizer que escolhas e práticas são definidas e executadas baseadas exclusivamente em interesses econômicos. Há outras motivações em jogo, outras ideias sobre “o que é bom para uma vaca” que não podem ser reduzidas tão somente aos desígnios e objetivos da pecuária industrial. Minha hipótese é que, para além das definições e interesses da indústria, “o que é bom para uma vaca” se expressa de forma contextualizada e, ainda assim, apresenta variações locais, da mesma maneira que há diferentes modos de se relacionar com as vacas que moldam seus supostos comportamentos “naturais”. Trata-se, portanto, de uma combinação complexa e variável entre a produção e o bem-estar.

“É BOM PARA A MINHA VACA, É BOM PARA MIM”: A PERSPECTIVA DOS PRODUTORES DE LEITE

Na região sul do estado do Rio Grande do Sul, mais precisamente na metade meridional situada ao sul do rio Camaquã, onde desenvolvo a minha pesquisa de doutorado junto a algumas famílias pomeranas⁸, a criação de vacas para a produção de leite vai muito além de prover o sustento de um lar. Junto das vacas se iniciam os núcleos familiares, nos quais o trabalho e o compromisso com a criação são aspectos centrais, e é também onde se desenvolve um “olhar para o animal” que se aprende *junto com* os bezerros ainda na infância, e que é passado de geração em geração. É um contexto no qual predominam pequenas unidades de produção extensiva, e alguns poucos (embora crescentes) sistemas industriais de criação intensiva, como é o caso dos confinamentos. Esses dois modos distintos de criação e produção de leite, resultam em diferentes concepções sobre as vacas e a relação com elas, de acordo com os dados de campo obtidos nos anos de 2024 e 2025.

Para grandes produtores de leite com sistemas de confinamento de vacas leiteiras com os quais tive contato e pude conversar, a relação com as vacas passa pela ideia de que “não adianta [uma vaca] ser boa e bonita e não produzir”, como disse um desses produtores. Para que tenham o desempenho previsto, vacas de confinamento têm o escore corporal

⁸ Os pomeranos são descendentes de imigrantes europeus da extinta Pomerânia, província da Prússia, cujo território foi dividido entre a Alemanha e a Polônia. A vinda dos pomeranos para o Brasil aconteceu do meio até o final do século XIX, principalmente em municípios do Espírito Santo, Rondônia e estados do sul do Brasil (HACKENHAAR, 2018). No caso da região sul do Rio Grande do Sul, os pomeranos formaram colônias agrícolas que tinham como objetivo, por parte do governo imperial, o povoamento da região Sul do país, firmando-se como pequenos proprietários de terra e produção agrícola e agropecuária diversificada (SALAMONI; WASKIEWICZ, 2013).

pré-definido através da seleção genética para maior produtividade leiteira⁹, e controlar suas dietas torna-se um fator fundamental, não só por dependerem dos humanos para se alimentar, mas também porque tendem a engordar mais em função do aumento do consumo de concentrados provenientes de grãos, e por estarem em uma condição em que atividades de caminhada, por exemplo, são reduzidas. Neste caso, o aumento na gordura corporal de uma vaca pode dificultar a sua prenhez, como me explicou um desses produtores. Por outro lado, para a maioria dos pequenos produtores de criação extensiva, uma vaca bonita, um animal gordo, esse sim é visto como bem cuidado e digno de ocupar os seus campos. Tanto é que parece ser mais importante mostrar ao seu vizinho as suas vacas bonitas no campo do que informar quantos litros de leite ela produz.

Em uma conversa com um técnico agrícola que presta assistência técnica a essas famílias por meio da cooperativa¹⁰ para a qual comercializam sua produção de leite, ele me disse que, na maioria dos casos, os produtores de leite dessa região “não estão muito aí para essas coisas de bem-estar” e muitas vezes parecem não cuidar adequadamente de suas vacas. Contudo, do ponto de vista dos pequenos produtores, um dos produtores de leite que possui um sistema industrial de confinamento de suas vacas, além de ser um dos poucos que investe em bem-estar animal nos termos da ciência, é visto como alguém que cuida mal de suas vacas, ou, na fala de um dos produtores da região, alguém que “até pode ter genética, mas não sabe criar”.

Em meio a esses contrastes, duas concepções parecem se sobressair: de um lado, uma visão talvez mais utilitarista da relação com as vacas, que tem por base a ciência moderna que impulsiona práticas ligadas à industrialização da pecuária e sua crescente produtividade; e, de outro, uma relação em que o cuidado e o compromisso com a criação aparecem como aspectos predominantes. Isso não significa que temos a ausência de cuidado no primeiro caso – e certamente as ciências do bem-estar animal estariam prontas para nos rebater se assim argumentássemos –, tampouco se pode dizer que não há interesses econômicos onde as relações são definidas pelo cuidado. E, evidentemente, não se trata de reduzir as relações com as vacas a essas duas categorias, tendo em vista a complexidade e ambiguidade das relações entre humanos e animais de criação, já expressa em outros trabalhos (ANDRIOLLI; PEREIRA, 2016; DETURCHE, 2012; PORCHER, 2004; TAKS, 2021). O que não se pode negar, no entanto, é que a criação de vacas em uma propriedade familiar de pequena escala em muito difere do grande engenho leiteiro, e até mesmo

⁹ Além da produtividade e da busca por uma certa docilidade das vacas, há trabalhos que sinalizam que a seleção genética é usada também visando a adaptação ao desmame precoce das crias, isto é, para que as vacas tenham o comportamento materno-filial reduzido em sistemas intensivos de produção (FERNANDES et al., 2017).

¹⁰ A Cooperativa Mista de Pequenos Agricultores da Região Sul Ltda. (Coopar) é responsável por recolher, industrializar e comercializar a produção de leite das famílias associadas dessa região, além de prestar serviços de assistência técnica e profissional, e ter uma marca própria de produtos lácteos chamada Pomerano Alimentos. Mais informações estão disponíveis em: <http://pomeranoalimentos.coop.br/>. Acesso em: 11 dez. 2024.

por isso que “o que é bom para uma vaca”, como se diz entre meus interlocutores, se expressa de modos distintos.

Levando isso em conta, distintos modos de criação e, portanto, de relação com as vacas, produzem também distintas vacas. Em outras palavras, estando confinadas, as vacas estão em contato direto com humanos e suas estruturas, e tornam-se muito mais mansas e dóceis do que aquelas que vivem às soltas. As vacas dos campos são vistas pelos produtores de leite como mais “rebeldes”, sempre em busca de escapar dos cercados, não são tão amigáveis ao toque físico de estranhos e muito mais reativas na hora da ordenha. Por isso, elas precisam ser *maneadas*¹¹ para que não disparem coices, o que dificilmente é necessário fazer em sistemas intensivos de produção. Tal comportamento, de dar coices ou não, em minha opinião, é uma das características mais facilmente observáveis que fazem vacas de campo (bravas, “xucras”, que disparam coices) e vacas de confinamento (mansas, dóceis e menos reativas) se distinguirem. É claro que há, neste último caso, como nos lembra Hansen (2013), uma seletividade genética que resultará em vacas mais dóceis e produtivas, de raça “pura”. Ao passo que a maioria das famílias que persiste com um modo mais tradicional de criar vacas prefere realizar os cruzamentos tendo um touro próprio ou usar o touro de parentes e vizinhos, de diferentes raças (as chamadas “vacas mestiças”). Muitas vezes ouvi famílias dizendo que tinham cruzado suas vacas com um touro “de corte”, possivelmente para abater a cria para consumo posteriormente.

Contou-me um produtor que, ao percorrer toda a cerca de arame farpado que delimita o seu campo, uma de suas vacas, chamada *Glamour*, notou que a porteira era de arame liso e, segundo ele, a esperteza dessa vaca em notar tal diferença dava a ela a possibilidade de pular a cerca de arame liso e escapar do potreiro, um problema que precisava ser resolvido sem demora, tendo em vista que ela poderia ensinar essa artimanha às demais. As vacas dos campos estão sempre “à procura de escapar” e parecem, muitas vezes, querer distância da presença humana. Desafiam os produtores a encontrar suas crias, que gostam de esconder quando recém paridas. O manejo utilizando técnicas com cordas, como é o caso de *manear*, prender junto a algum poste ou galpão ou para levar de um pasto a outro, é muito mais frequente nesse modo de criação, como se pode inferir.

Por outro lado, diz-se que as vacas estão muito mais confortáveis estando confinadas e esse é o discurso usado pela indústria para vender seus projetos, “o tal do conforto animal”, como também pode ser visto em programas televisivos como o Globo Rural (GLOBO RURAL, 2021). Embora pudessem andar pelos campos, potreiros e pastagens, as vacas criadas às soltas ou de modo extensivo ficavam expostas ao sol quente no verão, aos longos períodos de chuva do inverno gaúcho, ao desgaste das caminhas até os pastos, e suscetíveis às doenças transmitidas por outros animais, principalmente por meio de águas paradas (poços e açudes). Com o confinamento, as vacas ficam à sombra, sob grandes ventiladores, sistemas

¹¹ *Manear* é uma técnica com uso de cordas que consiste em amarrar as patas traseiras das vacas de forma que fiquem presas justapostas para evitar o seu movimento, principalmente para que não disparem coices.

de umidificação do ambiente, camas em que podem ficar deitadas o quanto quiserem, recebem alimento no cocho e água de poço artesiano, consideradas mais limpas e saudáveis. Em um dia de sol quente em que estive em uma propriedade com confinamento de vacas leiteiras, o contraste entre a temperatura externa e aquela sob os gigantescos ventiladores era, de fato, bastante evidente. Um conforto oferecido às vacas em troca de sua produtividade, pois, somente por alocar as vacas no galpão de confinamento, estas tiveram um aumento imediato na produção de 5 litros de leite cada, e todos os aparatos de enriquecimento ambiental que passariam a ornamentar o espaço assim que possível – visto que o investimento é de alto custo –, tinham como objetivo primeiro o aumento da produtividade das vacas. Além dos ventiladores, outros artefatos de enriquecimento ambiental industrial que podem ser encontrados nessa região são os coçadores (escovas mecânicas) e os aspersores de água.

Em confinamento, as vacas podem ficar deitadas o quanto quiserem e frequentemente se associa tal condição ao luxo humano de poder fazer o mesmo. “Assim as vacas estão dentro de casa”, dizia uma produtora, enfatizando que aquele espaço do confinamento era um “abrigo” que podia oferecer as suas vacas e que, assim como os humanos, certamente estariam mais confortáveis “dentro de casa”. Mas nem todos os produtores têm o mesmo ponto de vista sobre essas modernidades e maquinarias que estão surgindo e, como já enfatizei em outro momento (HOLZ; VANDER VELDEN, 2023), a maioria dessas famílias não pensa em confinar suas vacas. Talvez porque vejam o conforto merecido pelos animais não como uma cama mais macia, ventiladores e brinquedos, mas sim quando estão correndo pelos campos, em contato com outros seres outros-que-humanos, banhando-se em águas de açudes e ocupando as sombras das árvores. Pois, é preciso reconhecer que há uma certa monotonia no conforto aclamado pelo confinamento, tanto é que o tédio e o estresse desses ambientes precisam ser remediados por artefatos, acessórios e até mesmo brinquedos.

Nesse caso, talvez seja possível dizer que essa noção de *conforto* da pecuária industrial vem para substituir a dimensão de *cuidado* que aparece nos sistemas tradicionais de criação, o que constitui, por sua vez, uma variação no bem-estar que se pode oferecer às vacas, oriundo da relação que se estabelece com elas. Na mediação entre essas duas dimensões e as distintas práticas científicas que as compõem, estão os técnicos agrícolas, operando na fronteira entre o tradicional e o moderno, entre os saberes locais e as ciências acadêmicas, produzindo um outro tipo de conhecimento que tenta levar em conta essas duas dimensões (VANDER VELDEN, 2015), adaptando o que aprenderam em seus cursos profissionalizantes aos modos de criação e produção locais. Os próprios técnicos agrícolas acreditam que certas medidas bem-estaristas prescritas pela ciência zootécnica, como é o caso dos objetos de enriquecimento ambiental, não cabem à realidade local, e também consideram um tanto falaciosos os índices de produtividade que tais aparatos prometem trazer: “precisamos ver na prática o que funciona”, disse-me um dos técnicos, ao que acrescentou que “ter boia (alimento) vem em primeiro lugar quando se quer aumentar a produção”. Talvez, também por isso, os produtores com

sistemas industriais e grande escala de produção preferiram os zootecnistas aos técnicos agrícolas.

No mais, ter uma vida constituída junto das vacas implica em conhecer seus costumeiros comportamentos e também criar estratégias próprias para lidar com situações que surgem diariamente, o que também pode se materializar em objetos ou artefatos que, longe de serem meras “gambiaras”, como muitos deles assim os chamam, carregam uma técnica fruto de um conhecimento impressionante sobre suas vacas. Em uma caminhada pelo campo de um produtor de leite do município de Camaquã/RS, junto de um dos técnicos agrícolas da cooperativa, o produtor de leite contou uma situação curiosa que havia passado:

Eu tinha um feno, coisa mais linda, mas as terneiras não queriam comer. Eu colocava no cocho, elas só cheiravam e não comiam. Aí eu disse para a minha [filha] pequena: vamos fazer um brinquedo para as terneiras? Eu peguei um balde velho e comecei a fazer vários furos nele. Depois eu e ela enchemos o balde furado com feno e penduramos ali debaixo do telhado onde ficam as terneiras. E vocês acreditam que elas comeram tudo e ainda queriam mais?

Saber o que na prática funciona, como disse o técnico, passa longe dos manuais zootécnicos para a maioria dos produtores, pois parte de um conhecimento que é produzido por meio das relações com o mundo. Aqui, o bem-estar de uma vaca e de suas crias não é um fator econômico a ser modulado e implementado, e nem o resultado de pesquisas científicas desenvolvidas em laboratórios de universidades e empresas, mas se expressa no cotidiano a partir do cuidado que cada produtor emprega aos seus animais, que conformam saberes e um conhecimento muito mais próximo de uma “intuição sensível” diante o real, com o que se vive, para lembrar Lévi-Strauss (2008). Talvez também por isso possa soar tão estranho o termo “enriquecimento ambiental” não só para os produtores, mas também para os técnicos agrícolas na região que pesquiso: a ciência moderna parece cada vez mais abstrata e distante do real, ao mesmo tempo em que insiste em produzir um “natural” que possa ser controlado e manipulado.

É também esse engajamento sensível, o “olhar para o animal”, como se diz por lá, que desde pequeno se aprende, que permite aos produtores uma percepção bastante minuciosa sobre o estado físico das vacas, sabendo apontar quais comportamentos são “anormais” em seus pontos de vistas, e quais cuidados são necessários para saná-los, sem a necessidade imediata de um veterinário. Um dos produtores me contou que sabia que sua vaca estava bem pela quantidade de vezes que ela ruminava após se alimentar, e quando perguntei como ele fazia para saber, ele disse-me: “ué,

parando e contando”. Longe de ser algo trivial, saber quantas vezes e por quanto tempo uma vaca ruma em um dia, ou qualquer outra ação diferente que possam manifestar, evidencia uma “habilidade” perceptiva que somente pode ser aprendida, de fato, a partir do “sentir junto” com as vacas, para usar os termos de Nascimento (2022).

Além disso, muitos produtores já me disseram que “vaca gosta de rotina”, e que alterar os horários costumeiros em que as tarefas acontecem, principalmente tratando-se da ordenha, deixa as vacas estressadas. Um deles inclusive comentou que “se botasse música para as vacas, tinha que ser sempre a mesma”. Aqui entra um detalhe importante sobre a percepção desse produtor: o papel da música não seria ditar a rotina para as vacas, mas apenas acompanhar um ritmo já estabelecido por elas conjuntamente com os criadores. Em outra propriedade onde acompanhei a rotina de ordenha, os produtores ouviam “bandinha” – e não música clássica –, um estilo tocado em bailes da comunidade pomerana que, segundo os trabalhadores, deixava tanto as vacas quanto eles próprios mais felizes no momento da ordenha, fazendo com que tudo fluísse melhor, conforme sua maneira de entender o que é bom para ambos. Nesse mesmo sentido, também é possível notar um contraste na percepção da temporalidade das vacas e, por consequência, dos seus comportamentos: enquanto a ciência do bem-estar enfatiza que a rotina estressa os animais – e, por isso, o enriquecimento ambiental –, muitos produtores dizem que é da rotina que as vacas gostam.

Por fim, cabe assinalar que há diferentes perspectivas quanto à modernização das práticas e à tecnificação dos ambientes na pecuária leiteira dessa região. De modo geral, o que veio para facilitar o processo de trabalho, torná-lo menos penoso, tem sido bem aceito pelos produtores de leite, como é o caso da ordenha mecanizada e do novo tanque de resfriamento do leite, exigidos nas normativas federais de 2018. Já investir em aparatos técnicos, objetos e outros aditivos industriais (como é o caso dos hormônios), e que não servem diretamente para facilitar o trabalho, parecem ser dispensáveis para a maioria dos produtores. Ainda assim, há uma tensão constante das práticas e saberes que compõem um modo tradicional de criar vacas frente a uma exigência cada vez maior de especialização na atividade leiteira, o que nos últimos anos tem afetado de maneira significativa os produtores de leite do estado do Rio Grande do Sul (MACHADO; WAQUIL, 2022), atendendo a desígnios do mercado e de uma certa modernidade que nem sempre correspondem àquilo que pensam e querem os criadores de vacas leiteiras.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste artigo, tentei mostrar que há mais de uma forma de pensar “o que é bom para uma vaca”, o que pode ser expresso em termos de cuidado, conforto ou produtividade, a depender de qual vaca, e de que modo de criação ou convívio se estabelecem com elas. As ciências que servem de apoio às práticas de bem-estar animal na pecuária industrial

(zootecnia, veterinária e campos afins), mobilizam uma certa ideia de “natural” que se choca com a artificialidade de seus projetos e, dessa forma, criam para as vacas um conjunto de aparatos para satisfazer uma natureza nelas imputada, com vistas, invariavelmente e ao fim e ao cabo, ao incremento de sua produtividade.

Quando vacas que viviam soltas no campo, pastando, brincando, se refrescando em águas de açudes, mais distantes dos seres humanos, passam a viver em grandes galpões de concreto, em companhia permanente de humanos, máquinas e estruturas artificiais, é preciso oferecer às vacas objetos como os coçadores, para como que lembrá-las que é de sua natureza se coçar; brinquedos aos bezerros, como são as bolas que ficam suspensas por uma corda presa no teto, para estimular o comportamento de brincar, ainda que agora isolados e sem a associação com outros indivíduos. Sem os açudes, é preciso aderir aos aspersores de água; o telhado de zinco, certamente não é a sombra de uma árvore, então instalam-se ventiladores. Sem a calma dos campos, o som dos pássaros, tendo agora que lidar com os “barulhos” das máquinas e dos humanos, até mesmo o uso de música clássica entra em jogo, para encobrir outros barulhos, e supostamente deixar as vacas menos estressadas. Em todos os casos, o bem-estar não vem para tratar a causa dos problemas que surgem ao tirar os animais dos campos e alocá-los em ambientes industriais – que é o próprio modelo intensivo de produção –, mas para remediar os efeitos e adaptar os animais a essas mudanças, daí o crescente mercado de práticas e artefatos de enriquecimento ambiental na pecuária leiteira, já antes utilizados em zoológicos e parques com a presença de animais silvestres.

Quando técnicos agrícolas dizem que a maioria dos produtores de leite “não estão muito aí para essas coisas de bem-estar”, eles reconhecem que muitas das práticas e artefatos presentes nos manuais das ciências de produção animal não cabem à realidade local nos termos apresentados pela indústria. Para os criadores de vacas produtoras de leite no sul do Rio Grande do Sul, o bem-estar de uma vaca e de suas crias se expressa no convívio diário com elas, no “olhar para o animal” que aprenderam desde a infância no seio da família, no cuidado e no compromisso que cada criador tem com os seus animais. Assim, falar em comportamentos “naturais” das vacas só faz sentido do ponto de vista do que dizem os produtores, e esta talvez seja a principal diferença entre os artefatos da indústria e os artefatos de quem vive a lida do leite: estes últimos *se inventam e se constroem com* as vacas, como vimos com o caso do produtor que improvisou um balde com feno para estimular suas bezerras a comer.

Portanto, é preciso ter em mente que “o que é bom para uma vaca” é proporcional à maneira de se relacionar com ela. Às vezes, tende mais para o lado da utilidade econômica. Outras vezes, parece se pensar mais na vaca como uma companheira de vida. E, de vez em quando, os dois. Entre o conforto anunciado pela pecuária industrial e as práticas de cuidado cotidianas de pequenos produtores de leite, não há uma linha evolutiva, em que uma deve prevalecer pela superação da outra. Há, antes, uma coexistência de mundos e distintas formas de criar vacas, e de se relacionar materialmente com elas. Em razão disso, pode se dizer que a

natureza das vacas é relativa, pois quem há de definir o que é “natural” no ambiente e no comportamento de animais que convivem com seres humanos há milênios?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, Júlia Flecher de. Relações entre humanos e silvestres no Cetas JF: pensando com-vivências. 1 ed. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2023, 98p.

ANDRIOLLI, Carmen Silvia; PEREIRA, Luzimar Paulo. Os dilemas da criação: as ambiguidades dos relacionamentos entre humanos e não humanos em dois municípios mineiros. *Teoria e Cultura*, v. 11, n. 2, p. 93-106, jul./dez. 2016.

CALFCARE.CA. Are your calves having fun? Veal Farmers of Ontário: CalfCare.ca, 2019. Disponível em: <https://calfcare.ca/management/health-and-welfare/behaviour/are-your-calves-having-fun/>. Acesso em: 28 out. 2024.

CAMPOS, Mariana Magalhães; PEDROZA, Maria Guilhermina; SANT’ANNA, Aline Cristina. Vacas mais calmas emitem menos metano. *Revista Leite Integral*, 2022. Disponível em: <https://www.revistaleiteintegral.com.br/noticia/vacas-mais-calmas-emitem-menos-metano>. Acesso em: 12 dez. 2024.

DETURCHE, Jeremy. As vacas da discórdia: Gestão e raça do rebanho entre os criadores de vacas montbéliardes na Haute-Savoie, França. Tradução de Fabiana Maiza. *Ilha*, v. 14, n. 2, p. 139-169, jul./dez. 2012.

DETURCHE, Jeremy. “It’s no longer the same job”: robotization among breeders and dairy cows. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, v. 16, p. 1-28, 2019.

DEVRIES, T. J.; VANKOVA, M.; VEIRA, D.M.; KEYSERLINGK, M. A. G. von. Usage of mechanical brushes by lactating dairy cows. *Journal of dairy science*, v. 90, n. 5, p. 2241-2245, 2007.

EMBRAPA. *Anuário Leite 2021*: Saúde única e total. Embrapa Gado Leite, 2021, 104p.

FERNANDES, Tiago Albandes; COSTA, Pablo Tavares; FARIAS, Gustavo Duarte; VAZ, Ricardo Zambarda; SILVEIRA, Isabella Dias Barbosa; MOREIRA, Sheilla Madruga; SILVEIRA, Roberta Farias. Características comportamentais dos bovinos: Aspectos básicos, processo de aprendizagem e fatores que as afetam. *REDVET - Revista electrónica de Veterinaria*, v. 18, n. 9, p. 1-16, 2017.

FROELICH, Graciela. *O bem-estar na carne: um estudo antropológico sobre as relações entre humanos e animais a partir da categoria de “bem-estar animal”*. Brasília, 2016. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social –Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

GLOBO RURAL. De ventilador a sutiã para vacas: fazenda investe no bem-estar animal. Globo Comunicação e Participações S.A, 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/economia/agronegocios/globo-rural/noticia/2021/10/31/de-ventilador-a-sutia-para-vacas-fazenda-investe-no-bem-estar-animal.ghtml>. Acesso em: 12 dez. 2024.

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

HACKENHAAR, Daniele. Vida e trajetória do povo pomerano: a imigração pomerana para o Brasil. 2018. 70 p. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado e licenciatura em História) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Florianópolis, 2018.

HANSEN, Paul. Becoming bovine: Mechanics and metamorphosis in Hokkaido's animal-humanmachine. *Journal of Rural Studies*, p. 1-12, 2013. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1016/j.jrurstud>. Acesso em: 13 ago. 2024.

HOLZ, Leandra; VANDER VELDEN, Felipe. O que está fora do conforto. *Fotocronografias*, v. 8, n. 20, p. 44-63, 2023.

LECHUGA, Karine Keyzy dos Santos Lemes. *Massagem dessensibilizadora e música reduzem o estresse e aumentam a produtividade de vacas de leite*. 2023. Dissertação (Graduação em Zootecnia) – Faculdade de Ciências Agrárias, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2023.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. 8 ed. Campinas: Papirus, 2008.

MACHADO, José Tobias Marks; WAQUIL, Paulo Dabdad. Características socioeconômicas e produtivas da pecuária familiar leiteira do Rio Grande do Sul. *Grifos*, Unochapecó, v. 31, n. 57, 2022. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.22295/grifos.v31i57.6731>. Acesso em: 16 abr. 2024.

MALAFIA, Pedro; BARBOSA, José Diomedes; TOKARNIA, Carlos Hubinger; OLIVEIRA, Carlos Magno Chaves. Distúrbios comportamentais em ruminantes não associados a doenças: origem, significado e importância. *Pesq. Vet. Bras.* v. 31, n. 9, p. 781-790, 2011.

NASCIMENTO, Joelma Batista. Tirar leite entre criadores de gado na Paraíba: um campo de habilidades (humana e animal) para reter ou esvaziar o úbere. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 16, n. 3, p. 81-107, set./dez. 2022.

PEREIRA DA SILVA, Matheus Henrique. Cuidados, bem-estar animal e técnicas de enriquecimento: relações entre humanos e animais em um zoológico na Amazônia. *R@U – Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 12, n. 1, p. 174-198, jan./jun. 2020.

HOLZ, Leandra | Entre artefatos de enriquecimento ambiental, vacas e produtores de leite: o natural, o conforto e o cuidado em perspectiva | *Tessituras* | UFPEL | V13 | N2 | JUL-DEZ. 2025 Pelotas | RS

PERROTA, Ana Paula. O mercado do boi gordo: “modernizando” técnicas, gado e gente. *Revista Estudos Sociológicos*, Araraquara, v. 25, n. 49, p. 173-196, jul./dez. 2020.

PORCHER, Jocelyne. “Você liga demais para os sentimentos”: “Bem-estar animal”, repressão da afetividade, sofrimento dos pecuaristas. *Produção*, v. 14, n. 3, p. 35-44, set./dez. 2004.

SALAMONI, Giancarla; WASKIEVICZ, Carmen Aparecida. Serra dos Tapes: espaço, sociedade e natureza. *Tessituras*, Pelotas, v. 1, n. 1, p. 73-100, jul./dez. 2013.

SANTOS, Luciele Keller dos. Enriquecimento ambiental para bezerras leiteiras: o que podemos fazer? 2022. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Medicina Veterinária) – Faculdade de Veterinária, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2022.

SANTOS, Taize Lorryne Silva; GONÇALVES, Lucas Ferreira; PAULA, Larissa Christyna de; GOMIDE, Ana Paula Cardoso. Enriquecimento ambiental para vacas leiteiras. *MilkPoint*, 2020. Disponível em: <https://www.milkpoint.com.br/artigos/producao-de-leite/enriquecimento-ambiental-para-vacas-leiteiras-221719/>. Acesso: 24 ago. 2024.

SCHUKKEN, Ynte; YOUNG, Douglas. Field study on milk production and mastitis effect of the DeLaval Swinging Cow Brush. *DeLaval Swinging Cow Brush Study Final Report*. DeLaval, Tumba, Sweden, 2009.

SORDI, Caetano. 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 Ciência Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

STEVANATTO, Isabela Clara. *Importância do úbere na produção de leite em vacas leiteiras: revisão bibliográfica*. 2024. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Zootecnia) - Faculdade de Ciências Agrárias e Veterinárias, Universidade Estadual Paulista, Jaboticabal, 2024.

TAKS, Javier. Aproximación antropológica al trabajo humano y vacuno en la lechería del Uruguay: evidencias para una relación de homología. *Antropología y Etnografía*, v. vi, n. 2, 2021.

VANDER VELDEN, Felipe. Dessas galinhas brancas, de granja – ciência, técnica e conhecimento local nos equívocos da criação de animais entre os Karitiana (RO). *Caderno Eletrônico de Ciências Sociais*, Vitória, v. 3, n. 1, p. 11-34, 2015.

Miriam Adelman¹

Corporalidades humano-equinas e disputas atuais sobre filosofias e técnicas de doma²

Human-equine corporealities and current disputes over approaches and techniques for starting horses.

¹ Universidade Federal do Paraná.

² A autora agradece aos colegas Andrea Osório e Felipe Vander Velden pela oportunidade de publicar este texto no dossier “Materialidades, corporalidades e técnicas: co-produção humanimais de híbridos, ou de como as coisas estão no meio” e ao CNPq, pelos muitos anos de apoio às suas pesquisas sobre relações humano-equinas (sendo o mais recente, o edital CNPq Nº 4/2021 - Bolsas de Produtividade em Pesquisa – PQ).

RESUMO

A cultura equestre milenar recorre, em diversos momentos, à metáfora do centauro, tropo chave que indica como muitas sociedades desejam pensar este encontro interespecie singular. Nas culturas equestres modernas, a muito prezada meta e chave, qual seja, “sentir-se um/a” com seu cavalo (‘estar em plena harmonia com’), parece invocar, de maneira mais domesticada, essa antiga metáfora de fusão. Por outro lado, nas últimas décadas, têm crescido demandas e reivindicações perante as culturas equestres, de sensibilizar-se em relação aos muitos elementos menos idealizáveis das práticas e culturas equestres. Desde as perspectivas mais ‘reformistas’ que atacam métodos de doma e equitação tradicionais por suas tecnologias de dominação e crueldade, passando pela atual ‘terapização’ da relação humano-equina, e até as posições que rejeitam todo e qualquer uso humano do equino, emergem novos discursos e práticas. O presente texto se insere nesta problemática, através de um objeto delimitado: as configurações e disputas atuais em torno de métodos de doma no Brasil.

PALAVRAS-CHAVE: doma equina, cultura equestre, relações humano-equinas, corporalidades humano-equinas.

ABSTRACT

In different times and places, equestrian cultures have often resorted to the metaphor of the centaur, a key trope that indicates how many societies wish to conceive of this unique interspecies encounter. In modern equestrian cultures, the much-cherished goal and quest, to “feel at one with one’s horse,” may very well be a more domesticated take on this ancient metaphor of fusion. At the same time, in recent decades, demands have grown within equestrian cultures around increasing awareness of the many less idealizable elements of equestrian practices and cultures. From the more “reformist” perspectives that attack traditional training and riding methods for their technologies of domination and cruelty, to the current “therapization” of the human-equine relationship and even positions that reject any and all human use of the horse, new discourses and practices are emerging. This text becomes part of this ongoing debate, using a sociological approach that examines current configurations and conflicts around starting horses (initial gentling and training) in Brazil.

KEY WORDS: starting and training horses, equestrian cultures, human-horse relations, human-equine corporealities.

INTRODUÇÃO: O PODER E A ILUSÃO DO ENTE 'CENTAURO'

Para falar sobre cultura equestre milenar, devemos na verdade falar no plural, por se tratar de inúmeras culturas historicamente situadas, dispersas em tempos-espacos diferentes. Algumas das suas narrativas mais conhecidas, do passado e do presente, recorrem, em diversos momentos, à metáfora do centauro, tropo chave que indica como muitas sociedades desejam pensar este encontro interespecie absolutamente singular. Na sua origem na mitologia grega, este ser fantasioso, metade homem, metade equino, se definia por sua natureza selvagem - isto é, pelas qualidades temíveis, admiráveis e potentes que sua parte humana poderia acessar através de uma fusão corporal com o ser cavalo, mas que também, no caso de exímios cavaleiros, daria para estes a chance de mostrar seu domínio sobre o animal (KROLL, 2019:34) e talvez sobre sua própria 'animalidade'³. Em outros contextos e adaptações, como em vários momentos modernos e pós-modernos, funciona como meta prática e chave interpretativa, qual seja, "*sentir-se um/a*" *com seu cavalo* ('estar em plena harmonia com')⁴; parece invocar, de maneira geralmente mais domesticada ou mais reflexiva, essa antiga metáfora de fusão. Mas sempre invoca as profundas dimensões subjetivas de uma relação interespecie singular, atravessada por necessidades e tecnologias humanas materiais cada vez mais interrogadas através da aplicação de uma lente crítica, e forjadas em múltiplas formas de desejo, afeto e imaginação.

Assim, não deve causar surpresa que nas últimas décadas - as mesmas que se tornam cenário do florescimento do campo transdisciplinar dos estudos humano-animais - têm crescido demandas e reivindicações perante as culturas equestres, de sensibilizar-se em relação aos muitos elementos menos idealizáveis (e que coexistem com a romantização) das culturas equestres. Desde as perspectivas 'reformistas' que atacam métodos de doma e equitação tradicionais por suas tecnologias de dominação e crueldade e que propõem alternativas como a '*natural horsemanship*' - traduzido geralmente como 'doma racional' em português brasileiro⁵ -, passando pela atual 'terapização' da relação humano-equina, e até pelos

³ Metáfora de humano-animalidade complexa, que aparece em narrativas de conteúdo muito diverso, o centauro é um híbrido significado ora positiva ora negativamente, nos tempos-espacos pelos que passeia. Esta breve menção aqui não faz jus à sua força simbólica e cultural, mas pode deixar claro a importância singular do animal *equus cavallus* para a história das sociedades humanas, na constituição das suas culturas materiais e imateriais.

⁴ No início de um fascinante artigo que discute a experiência de montar, Maurstad, Davis e Cowles (2013) citam a fala emblemática de uma cavaleira que relata que monta "*mainly for the feeling for when you and your horse are in sync and everything that is communicated is fluid and it just, everything works out like, like you're one, you know?*"(p.322)

⁵ Tradução que me parece um curioso desvio do conceito, sendo que o movimento, a pesar de se pretender científica (com bases na etologia equina), também se apresenta como baseado, para além de uma racionalidade positivista, na sensibilidade, a percepção fina, o sentimento e o desenvolvimento de comunicação corporal e afetiva.

posicionamentos abolicionistas que rejeitam todo e qualquer ‘uso’ humano do equino, emergem novos discursos e práticas sobre a longa história das culturas equestres que se tornam reconhecido patrimônio material e imaterial das sociedades.

O presente texto se insere nesta problemática, através de um objeto delimitado: as configurações e disputas em torno de métodos de doma de equinos no Brasil atual. Nas páginas a seguir, foco as vicissitudes atuais de suas práticas (tecnologias e relações corporificadas) e narrativas, que representa um terreno de trocas, polêmicas, controvérsias e conflitos, desde uma perspectiva que procura dar centralidade, não só aos seus aspectos discursivos, senão às encenações e experiências corporais humano-equinas que elas compreendem⁶.

PARA PENSAR UMA RELAÇÃO INTERESPECÍFICA CORPORIFICADA

A relação humano-equina se destaca, dentro do rol de relações da espécie humana com os animais domesticadas por ela ao longo dos tempos, pela singularidade – a intensidade, proximidade, alto grau de entrelaçamento e complexidade, e a dádiva da mobilidade – das suas dimensões corporais. Como escrevi acima, sua complexidade inclui um denso desenvolvimento de mitos, símbolos e tecnologias que são, de fato, patrimônio tangível e intangível da humanidade, que se representa tanto em pinturas rupestres e esculturas de civilizações da antiguidade, em diversos manuscritos como a clássica Shalihotra indiana⁷ (CAMPHORA; ADELMAN, 2021) e os não poucos tratados produzidos na Europa medieval – na Itália e na França, por exemplo – sobre as artes, ciências e técnicas da equitação, assim como nas visões da relação humano-equina promovidas pela ficção moderna (PICKEL-CHEVALIER, 2017; PIERSON, 2002).

Na contemporaneidade, além de ficção que toma como trama central ou complementar personagens humanos e equinos nas suas interações afetivas, esportivas, utilitárias e/ou imaginadas, as possibilidades desta relação interespecie viram também objeto de debate

⁶ Nosworthy (2013), por exemplo, defende o uso de “*non-representational theory*” para estudar a relação humano-equino, como uma perspectiva que foca “engajamentos práticos com o mundo” e entende o conhecimento menos a partir do como o representamos e mais em termos dos engajamentos a partir dos quais o produzimos – as relações, conexões e possibilidades que pertencem ao cotidiano. Para ela, estudar a relação humano-equino “*provides an opportunity to examine exchanges that are performed through the medium of the body as they are [being] performed* (p.31-32).”

⁷ No seu texto sobre o cavalo Marwari da Índia, as autoras explicam que a Shalihotra, manuscrito atribuído à sabedoria dos antigos Rajput e seu estilo de vida atrelado ao equino e nesse sentido “*a most remarkable piece of testimony of the significance of the horse within early Indian society*”, remonta até o século XVI. É reconhecido como um dos primeiros tratados sobre o ‘cavalo de guerra’ que se conhece. Proveniente de fontes orais posteriormente transcritos, ia além de sua evidente função de transmitir conhecimento sobre a criação e o cuidado dos cavalos, para semear a propagação de valores e figuras culturais relacionados ao equino.

em literatura científica que possui como proposta concreta analisar práticas e motivações, ou promover métodos e mentalidades baseados na empatia e comunicação interespecie, como pretendem ser, por exemplo, os não poucos tratados ou narrativas produzidos pelos adeptos às abordagens do *natural horsemanship*⁸ (KROLL, 2019; BIRKE; BRANDT, 2009; BIRKE, 2007).

Por outro lado, por se tratar de uma relação “biossocial” (DAVIS; MAURSTAD, 2016), com fortes elementos corporais e afetivos, a interação entre humanos e equinos pode configurar-se com um grande desafio para as abordagens comuns das ciências sociais. Além das novas trocas entre as ciências sociais e a etologia e o desenvolvimento de perspectivas eco-críticas⁹, outros desdobramentos recentes na teoria social que integram o corpo e as emoções ao seu repertório de conceitos básicos nos fornecem ferramentas metodológicas para aprofundar nossa compreensão da construção sócio-histórica das tecnologias do corpo como relações interespecie. Contribuições principais vem, por exemplo, dos estudos feministas e da sociologia das emoções, de Foucault, que entendeu o corpo como produzido na materialidade e discursividade das relações de poder (com especial ênfase nos processos de disciplinamento burguês), da antropologia do corpo e das metodologias fenomenológicas (cf. ADELMAN; RUGGI, 2015).

Inicialmente, discussões sobre as dimensões corporais e afetivas das relações sociais se concebiam exclusivamente em termos da configuração de relações entre seres humanos – por exemplo, na construção de corpos generificados e racializados, nas sociabilidades e hierarquias corporificadas entre classes sociais no meio urbano ou no âmbito das interações familiares. Contudo, a ‘virada animal’ representa a fruição de uma sensibilidade consolidada no novo milênio é, principalmente, uma convocação a repensar as relações sociais e construção das culturas e das sociedades como “mais-que-humanas” - isto é, como o produto também das relações interespecie. Dentro dessa movimentação teórica e metodológica inclui-se a emergência de um acervo internacional de literatura produzido no campo específico dos estudos humano-equinos (DAVIS; MAURSTAD, 2016; GUEST; MATTFELD, 2017; BIRKE; THOMPSON, 2018) que nos traz análise histórica crítica da proeminente relação de co-evolução das espécies humana e equina. Nesse corpus interdisciplinar riquíssimo, encontramos tanto suporte quanto motivação para pensar as metáforas e tecnologias do corpo ‘centauras’ que, historicamente e com grande diversidade (KROLL, 2019), se desdobram num terreno escorregadio entre práticas de disciplinamento (imposta por humanos), poder e comunicação.

⁸ Voltarei a falar sobre este movimento, que parte da revisão de métodos convencionais de doma e manejo de cavalos, os quais ele pretende revolucionar com uma abordagem baseada na sensibilidade e na comunicação.

⁹ A etologia é um ramo da zoologia que estuda o comportamento dos animais não humanos; a eco-crítica, como vertente atual dos estudos literários, foca as relações entre sociedades, cultura e natureza, com uma proposta especialmente crítica sobre as ideias, representações e práticas da modernidade.

A “doma” – o processo através do qual se inicia um cavalo ou uma égua (geralmente, quando ainda são potros) nas funções que os humanos esperam deles (montaria, lida, esporte ou tração), é um campo de práticas que se definem a partir de abordagens e tecnologias diversas, e – como assinalai acima – muitas vezes não apenas contrastantes, senão produtoras de disputas ferrenhas. Hoje em dia, a maior parte dos potros e potras “xucras” na verdade são iniciados no trabalho quando estão já bastante acostumados ao manejo por e convivência com humanos, um dos traços que diferencia o processo contemporâneo de métodos e contextos de épocas passadas. Isto mudo, entre outras coisas, o conteúdo do “amanse”, uma palavra costumeiramente aplicada à fase de habituação de animais novos ao contato com humanos, na qual devem superar receios, medo e estranhamento e começar a aceitar e confiar na pessoa humana. O termo “doma”, em contraste, parece ter mais parentesco com a força e a dominação. Ao empregá-lo, hoje em dia, permanece uma certa ambiguidade, quanto ao aceite ou não da naturalização de processos que se valem da coerção, a violência e a punição; no segundo caso, idealmente, se referiria a aprendizagens (mútuas, aliás) caracterizadas pela paciência, o afeto, e a interação pacífica.

É relevante que no inglês, a ‘língua nativa’ da corrente de Natural Horsemanship, vem se produzindo uma mudança de léxico que reflete a deslegitimação de métodos agressivos: se abandona, pouco a pouco, o uso do vocábulo *breaking* (como na frase *breaking a colt*) e se promovem termos como *gentling* (amanse), *starting* (que se refere ao iniciar) or *making* (fazer) – para se referir às práticas que posteriormente são seguidas pelo treinamento (*training*) do animal já iniciado.¹⁰ Contudo, o termo *horsemanship*, que denota um saber ou técnica equestre socialmente reverenciado (e enunciado no masculino), divulgado no Brasil através do seu vínculo com o influente movimento de *natural horsemanship*, não se traduz bem para o português, sendo comum e paradoxalmente transposto para “doma racional”, com as conotações apontadas acima.

Como disse anteriormente, todas estas práticas podem ser compreendidas como *tecnologias do corpo*, que englobam a interação entre corpos humanos e equinos, seja com ou sem ferramentas ou acessórios outros. Como relações com fortes componentes cinéticas e somáticas, os instrumentos básicos são os próprios corpos: o ser humano usa movimentos, gestos e voz, mas terá, antes de mais nada, que saber ler os sinais corporais da comunicação equina – movimentos de orelhas e cabeça, o flexionamento do pescoço e a forma de direcionar o olhar, o uso do garupa ou outras partes do corpo para mostrar intencionalidade (de querer se defender, por exemplo), o mexer do rabo, da cabeça, o distanciamento ou a aproximação à pessoa que está ali para trabalhar com eles. Por outro lado, essa pessoa também precisará aprender a ‘performar’ a tecnologia do corpo humano mais adequada para se comunicar

¹⁰ Já vi a tradução de ‘domar’ por ‘tame’, embora este segundo se refira mais ao treinamento realizado com animais de espécies não domesticadas, senão selvagens, como no caso dos tigres, leões e ursos treinados (*tamed*) para espetáculos de circo.

efetivamente com o animal (quando montado, quando no chão) – como usar as mãos, a voz, o toque, os gestos, a aproximação ou distanciamento (corpo a corpo), o equilíbrio e o peso, a pressão das pernas etc. Para o humano, é uma aprendizagem da sutileza – especialmente quando se restringe o uso de outros instrumentos ou ferramentas (extracorporais), como as cordas, os chicotes e as esporas.

Com certeza, estas tecnologias do corpo, de corpos humanos e equinos, construídos ao longo de séculos como complexas relações interespecies, são hoje em dia particularmente sujeitas à reflexão e ao escrutínio crítico. Inclusive, na época atual, adquirem um novo atravessamento tecnológico, enquanto tecnologias disseminadas e discutidas em espaços virtuais internacionais, onde o conhecimento é compartilhado e debatido em grande escala. Nesse contexto, as imagens que circulam, os vídeos demonstrativos, e até a prolífica oferta de ‘cursos de doma’ e de *horsemanship* – basta uma rápida busca na internet com as palavras chaves mais óbvias, em língua portuguesa ou inglesa, para ficar para sempre no radar algorítmico do que hoje virou um grande mercado – irão, à sua vez, moldar destas práticas corporificadas humano-equinas.

OS SENTIDOS E SIGNIFICADOS DE ‘DOMAR CAVALOS’ NO BRASIL CONTEMPORÂNEO

Brasil é um dos países que mais se destaca por sua tradição equestre, imensa, extensa, e robusta que remonta aos tempos da colônia, quando os equinos, bovinos e de outros animais são trazidos do ‘velho mundo’ como recursos chaves do empreendimento colonial (CAMPORA, 2021). Os equinos, como também é amplamente sabido, participaram de diversas contextualizações e ocuparam, desde cedo, espaços e funções diferentes: desde instrumentos da guerra contra os povos indígenas e principal meio de transporte para o comércio e exploração dos territórios até novo parceiro de alguns povos indígenas (VELDEN, 2019; CAMPORA; ADELMAN, 2024); tornou-se animal de extrema utilidade para vaqueiros, agricultores e colonos, do norte ao sul (SILVA, 2015; WILLEMS, 1944).

Trata-se de práticas que se desdobraram ao longo dos séculos, em grande parte através da transmissão do que podemos chamar de *culturas equestres populares*, que até hoje se mantém muito vivas, sendo constantemente debatidas, ressignificadas e adaptadas a novas realidades (ADELMAN; REA, 2024). E qualquer pessoa atenta ao seu entorno perceberá a persistente ubiquidade do cavalo nas paisagens brasileiras; se viajar pelo país ou simplesmente sair do centro de qualquer cidade grande, passando pelas periferias urbanas até os distritos semirurais e rurais, os encontrará em abundância. É muito comum que, em espaços urbanos, basta apenas um pequeno lote baldio, com um pouco de pasto, no meio de uma quadra de casas ou pequenos comércios, para deparar-se com um ou dois equinos, uma presença tão frequente - longe dos campos onde com certeza seriam mais livres e felizes - que ninguém a estranha.

A grande diversidade regional e cultural do Brasil também se expressa em práticas e tradições equestres diferentes, atreladas historicamente ao desenvolvimento de raças específicas - e preferências individuais e coletivas - que persistem: crioulo, mangalarga, pantaneira, campolina, para nomear apenas algumas das raças nativas. Vale mencionar aqui uma outra raça das Américas, produto da cultura vaqueira do continente do norte, o quarto de milha, que se tornou um grande 'rival' das raças usadas na lida e no esporte vaqueiro brasileiros, sendo a raça de maior plantel no país hoje¹¹.

À sua vez, as raças, associadas a funções, usos, objetos e estilos de montar diversificados, se inserem em circuitos de criação, esporte, e indústria com características que chegam a ser muito específicas, promovendo a escolha e aplicação de técnicas tidas como as mais adequadas à raça. Hoje em dia, o mercado do cavalo visa um público grande de consumidores dispostos a gastar no animal e nas atividades equestres, sendo um gosto que atravessa as diversas classes sociais. Por outro lado, é um mercado altamente segmentado por preferências de raças, usos e modalidades esportivas, o que cria nichos de consumo que atendem aos profissionais e amadores do grupo¹².

Como indiquei, as técnicas diferenciadas de iniciar cavalos novos variam de acordo ao estilo de equitação, muitas vezes associadas às raças específicas e as funções que, à sua vez, lhes foram sendo atribuídas histórica ou contemporaneamente. Por exemplo, enquanto muitos 'crioulistas' continuam empregando os antigos métodos da vida nos pampas, como o "quebrar o queixo do potro"¹³ e iniciam os potros xucros

¹¹O cavalo quarto de milha é também a raça mais popular dos EUA. Para uma raça que chega ao Brasil tardiamente (o primeiro cavalo QM foi importado ao país em 1955; a Associação Brasileira do Cavalo Quarto de Milha foi fundada em 1968 (<http://quartodemilha.com.br/museu>), o amplo gosto atual pela raça pode resultar surpreendente, mas com certeza relaciona-se, entre outras coisas, com o expansivo poder e lucratividade da indústria equina estadunidense, e a 'exportação' da sua cultura do agro/rodeio para o Brasil, nos próprios anos 1950. Tampouco não é mera coincidência que a popularidade do quarto de milha no Brasil expande consideravelmente com a chegada a este país dos discursos e grandes figuras do movimento *natural horsemanship*, como os conhecidos *cowboys* Monty Roberts e Pat Parelli. Ambos já foram convidados para o país diversas vezes, onde continuam tendo admiradores, à certa distância das críticas severas que já lhe foram feitas no exterior (cf, Birke, 2007; Tom, 2015) tanto por estudiosas feministas como por antigos adeptos ou clientes - sobre seus métodos, premissas e sua inserção num mercado lucrativo de informações, workshops, e bens simbólicos.

¹² Segundo o estudo pioneiro da indústria equina no Brasil realizado em 2006 e atualizado em 2017, dos 5 milhões de equinos no país, 3.9 mil (78%) são animais de lida e 1.1 mil são animais destinados ao esporte, lazer e criação. Dados de 2015 mostram que a renda gerada no Complexo do Agronegócio do Cavalo no Brasil, em valores de abril desse ano, totalizou R\$ 16,15 bilhões; as duas categorias que mais renda geraram foram, em primeiro lugar, a lida (8,58 bilhões) e esporte e lazer (5,84 bilhões) (Lima & Cintra, 2017:53). Meus longos anos de pesquisa de campo me levaram a conviver com cavaleiras e cavaleiros de origem social diversificada, dentre os quais muitas pessoas das classes populares que batalhavam determinadamente para sustentar sua paixão por este dispendioso animal.

¹³ Refere-se ao uso do bocal, uma corda de couro que é amarrado sobre a língua do cavalo e puxada para abaixo, fazendo que o animal "ceda" e adquira um hiper-flexionamento da nuca que se automatiza. Posteriormente, o animal é

no segundo ano de vida, os que treinam cavalos de hipismo costumam esperar até o terceiro ou ainda o quarto ano de vida do animal. Quem treina quarto de milha, especialmente para a modalidade esportiva de rédeas, hoje tende a empregar os métodos da ‘doma racional’; no site dos criadores do cavalo mangalarga, raça surgida mais para montaria de passeio do que para “a lida”, se recomenda iniciar a doma aos 36 meses, trabalhando de forma gradativa: práticas “iniciadas sempre de forma mais leve, serão coordenadas e intensificadas aos poucos” (MAGALHÃES, 2021).

Talvez o caso por excelência, a partir do qual podemos perceber mudanças de abordagem em curso, é o da *doma crioula* (e campeira¹⁴) que evoluiu junto à história do sul do país e suas tradições veneradas, as mesmas que deram origem ao pujante fenômeno cultura que se denominou Movimento Tradicionalista Gaúcho¹⁵. Somente com mais pesquisa histórica e literária é que poderíamos chegar a descobrir se, em algum momento anterior, houve algum tipo de visão crítica autóctone sobre métodos de iniciação e treinamento de cavalos, antes da contemporaneidade. Mas temos sim o registro, do período colonial, de vários viajantes europeus que registraram suas andanças por terras sul-americanas e fizeram descrições detalhadas tanto do quanto “o gaúcho e seu cavalo” estivessem unidos na vida, no trabalho e nas dificuldades da fronteira, como da proeminente crueldade dos métodos gaúchos de “dominar cavalos” (CAMPHORA; ADELMAN, 2024:10), que amedrontavam os animais até a submissão, com um repertório material de acessórios de chicotes, cordas, esporas e freios severos. A sensível dissertação do antropólogo Daniel Lima (2015), etnografia que volta às práticas de doma campeira no pampa sul-rio-grandense no novo milênio, exemplifica a persistência de uma doma crioula em que se afirma a ‘relação de parceria’ entre o cavalo e o campeiro. Cada animal, como cada ser humano, possui individualidade, e “cada doma é um livro”. Como consequência disso, na fala dos domadores que ele entrevista, há também justificações para a

“enfreado”. A memória da dor do bocal permanece, e o freio – seja ou não severo – produz a mesma reação (ceder e flexionar).

¹⁴ O termo ‘campeiro’ não possui referência específica à raça de cavalo, mas associa o método aos lides do campo para o qual algumas raças são mais utilizadas.

¹⁵ O brilhante livro de Ruben Oliven (2006, segunda edição) estuda o surgimento do Movimento Tradicionalista Gaúcho na sua relação com a afirmação das identidades regionais brasileiras, no contexto da industrialização e urbanização do país em meados do século XX. Adelman e Becker (2013), ao estudar a inserção das mulheres nas competições de rodeio promovidas pelos CTGs paranaenses, relembram a observação do Oliven, da coincidência temporal - ‘não mera coincidência - do surgimento do MTG no momento da crescente influência (mediática e de mercado) da cultura cowboy norte-americana na vida equestre do país, que Oliven astutamente assinala como força que gera ou incentiva uma resposta/reação sul-brasileira de “defender as nossas tradições campeiras”. Significativamente, o MTG é fundada na mesma década em que são importados os primeiros cavalos Quarto de Milha ao Brasil, provenientes do famoso King Ranch (<http://quartodemilha.com.br/museu/>) ; os fãs da raça QM e o “estilo country”, hoje em dia, não se poupam de se exibir em jeans, botas americanas, e insígnias com a bandeira dos EUA, desde os bastidores até as pistas do “rodeio country” afiliado ao circuito estadunidense. Ver Adelman & Becker (2013) e Adelman & Camphora (2020) para maior discussão sobre ‘crioulistas’ e (vs) ‘quartistas’.

violência empregada no processo do domar, especialmente para os casos de potros “rebeldes”.

A perspectiva crítica que ganha espaço hoje, no Brasil e mundo fora, sem dúvida emana da ‘virada subjetiva’ nas relações humano-equinas, afincadas em transformações que ocorriam no século passado que começavam a acentuar o vínculo afetivo, mais do que o utilitário, entre cavalos e humanos (PICKEL -CHEVALIER, 2017). No século XXI, expande a perspectiva crítica sobre a relação humano-animal em geral, e em relação aos equinos, as abordagens filosóficas que buscam ‘des-hierarquizar’ as interações humano-equinas, gerando toda uma série de debates sobre agência humana, agência equina, e a verdadeira possibilidade de formas colaborativas – não coercitivas – nas práticas cotidianas (BIRKE; THOMPSON, 2018).

A crítica que é articulada, fortemente influenciada pela entrada do ‘*natural horsemanship*’ no Brasil, na década de 1990 – que, como já aponte, aqui é denominada *doma racional* - encontra ampla divulgação, no novo milênio, através dos canais da internet e redes sociais. Como é de esperar, sua disseminação estimula muito debate, divergências e negociações. Isto veio à tona, claramente, na entrevista que fizemos na segunda década do novo século, com quem era, na época, um jovem treinador de cavalo crioulo, ainda adepto aos métodos tradicionais como o ‘quebrar o queixo’ do cavalo. Embora o jovem fizesse questão de se distanciar das práticas e argumentos da doma racional (das quais não perdia oportunidade de zombar), reconhecia sua validade, para “algumas raças ou modalidades” equestres, e também afirmou, com certa veemência, que “na verdade todos estão sendo obrigados a mudar suas técnicas e métodos de doma” (ADELMAN; COSTA, 2017), insinuando que a crítica que circula pelos espaços da indústria equestre brasileira exerce pressão sobre domadores mais tradicionais. Isto condiz com o que nos disse, no campo, uns anos antes, outro domador, oriundo do estado de São Paulo, que mudou de métodos tradicionais para os “racionais”, apontando que algumas pessoas - como ele mesmo - realmente revisaram seus conceitos sobre essas e outras relações (Adelman; Becker, 2013).

São muitos os sujeitos das atuais transformações. Exemplo disso é o cavaleiro e treinador de cavalos de Rio Grande do Sul, André Santos, autor do livro *Doma – Treinamento do Cavalo Crioulo* (2013) que me explicou (em conversa livre) que defende a adequação da doma tradicional aos métodos baseados na comunicação e a colaboração entre treinador e animal. Ressaltou que escreveu seu livro com o propósito de alcançar um público amplo de domadores e treinadores que ainda teimavam no emprego de métodos coercitivos. Santos identificou como falsos os mitos que alegam a necessidade do uso da peça, chamada bocal (descrita anteriormente) que é amarrada sobre o queixo do cavalo, e confirma a ideia de que entre as tendências atuais que encorajam o abandono dessa prática encontra-se a influência, no Brasil, dos cowboys do universo das rédeas e dos chamados *horse whisperers* - encantadores de cavalo - que desenvolveram e/ou divulgaram a doma racional em muitas partes do continente americano.

Atualmente, parece haver uma proliferação de novos métodos e abordagens que, se não disputam diretamente entre si a legitimidade, sim concorrem em relação ao amplo público a ser conquistado, entre amadores e profissionais do mundo do cavalo. Aliás, entre os primeiros, parece haver muitas pessoas ávidas de adquirir conhecimento sobre doma e manejo, seja para aprimorar suas práticas de lazer e aprofundar seu mergulho nas técnicas equestres, ou simplesmente porque fazem parte do amplo grupo de pessoas (principalmente urbanas) que hoje procuram ‘experiências com cavalos’. Finalmente, vemos que o cardápio de opções cresce a cada dia, como uma olhada rápida na internet nos desvela: doma crioula, doma racional, doma índia, doma progressiva, e os muitos cursos de doma ‘assinados’ por pessoas que já conquistaram algum renome, e por vezes oferecem “um método todo seu”.

Além da doma crioula e a doma racional, outra forte concorrente no campo atual que ativamente disputa adeptos é a autodenominada doma índia, muito associado ao nome do adestrador argentino Oscar Scarpati, amplamente reconhecido como fundador deste método, “através dos ensinamentos que teve ainda criança com um índio Ranquel puro. Sobretudo, o conceito de estudo da Doma Índia é um método não-violento, que não fere o animal e auxilia na missão de discipliná-lo dentro dos limites necessários”¹⁶. Os pressupostos do método se assemelham aos da doma racional, assim como se repete um elemento chave nas histórias que são contadas sobre seus fundadores, no sentido de serem homens com motivos biográficos para sair à busca de uma relação afetiva, comunicativa e não coercitiva com equinos: enquanto Monty Roberts, sofreu como criança os maus tratos de um pai violento - “*As a child, Monty Roberts witnessed horses being ‘broken’ by traditional, violent methods and also experienced abuse from his father which led him to look for kinder ways to deal with horses*”¹⁷ - Scarpati, criado no pampa argentino por uma família vinculada às tradições do local e principalmente, dos seus indígenas cavaleiros, foi descoberto, ainda criança, como autista. O desenvolvimento das suas habilidades expressivas se deu, quase que espontaneamente, através da sua relação com os equinos. O método de Scarpati, nas demonstrações oferecidas por ele e por seus seguidores, destaca-se pela ênfase na comunicação corporal sutil entre pessoa e animal - tato, toque, gestos, contato corporal, movimento por vezes quase coreográfico, um constante estar atento aos sinais de qualquer tipo, e o cultivo da possibilidade de troca.

Muito importantemente, também percebemos que estas novas formas de doma contém características que as tornam aptas à incorporação por outra nova tendência contemporânea, a *terapização da relação humano-equina* (BIRKE; THOMPSON, 2018; ADELMAN; PEREIRA; CASAS,

¹⁶ O mesmo artigo enfatiza outro elemento chave do seu método, a descoberta de uma ‘nova forma de comunicação’ entre humanos e equinos baseada no olhar atento de Roberts para a maneira em os cavalos asselvajados se comunicavam entre si. Ver <https://cavalus.com.br/geral/o-argentino-oscar-scarpati-e-o-criador-da-doma-india/> (Portal Cavalus, 2 de março de 2020, consultado em 19 de janeiro de 2025).

¹⁷ <https://www.all-natural-horse-care.com/monty-roberts-join-up.html> consultado em 19 de janeiro de 2024.

2025) e, assim, altamente atraentes a um público amador que procura, através do cavalo, ‘a cura’. Interessada nestas questões e suas repercussões na forma de compreender, atualmente, esta particular relação interespecie, participei uns anos atrás, na região metropolitana de Curitiba, de um curso de final de semana sobre a ‘doma índia’, promovido pelo mesmo grupo responsável pela introdução e crescimento do movimento (terapêutico ‘alternativo’) de Constelações com Cavalos¹⁸.

O evento, que se realizou em um haras na região metropolitana de Curitiba com a presença de cerca de 35 pessoas, das quais muito poucas tinham experiência equestre ou poderiam realmente cumprir a expectativa de aplicar o conhecimento técnico divulgado no workshop ao treinamento real de cavalos, teve um quê de ‘new age’, juntando cavalos, espiritualidade, técnicas equestres, lazer e socialização. O público para esse tipo de encontro — que geralmente tem um custo que também sugere a classe social ao qual estava destinado (pessoas com certo poder aquisitivo) - era composto de moradores urbanos e bem mais mulheres que homens. Me pareceu que a pouca experiência da maior parte deles com cavalos reais (isto é, animais de carne e osso, e não apenas com a ‘ideia do cavalo’ como animal ‘nobre’, sensível e encantador) poderia torná-los mais suscetíveis à visão espiritualizada e romântica do processo de treinamento que o workshop proferia.

Percebi, no curso, na forma de narrar a relação entra ‘domador e potro’, um movimento em direção à construção de uma mística em torno dos cavalos, parecido com as sessões que observei, em anos anteriores, de “constelações com cavalos”. Notei também um borramento de limites entre uma espécie de ‘cura com (através dos) cavalos’ e a aquisição de conhecimento equestre para fins práticos; isto, num universo no qual há cada vez mais questionamento sobre a compatibilidade entre essas duas finalidades. A demonstração do amansamento do “potro chucro” no *redondel* (pequena arena redonda) foi tanto coreográfico quanto performático, envolvendo uma emocionante coreografia entre um rapaz e os vários equinos que foram soltos – um “episódio” a cada vez – para mostrar uma espécie de gentil submissão, com o uso de cordas, que culmina no momento em que o potro se deita no chão e o amansador encosta ou senta nele. Os espectadores ficaram hipnotizados, ou pelo menos, muito emocionados.

Os *workshops* dos quais participei, em momentos diversos, que demonstravam as técnicas de doma índia ou doma crioula, enfatizavam a importância – até como condição de eficácia do método - de se trabalhar com cavalos que tiveram pouco contato ou manuseio antes do processo de doma iniciar. Este discurso foi acompanhado por uma desvalorização do manuseio (excessivo) inicial de potros antes desse momento, várias vezes representado como contraproducente, produtor de “cavalos de estimação mimados” com maior dificuldade para aprender a respeitar o humano. Porém, enquanto a doma crioula assume abertamente sua meta de obter a submissão do animal, a doma índia, que alega eliminar elementos

18

Cf

<https://paranashop.com.br/2022/05/constelacao-familiar-assistida-por-cavalos-em-curitiba>

coercitivos, não deixa de implementar técnicas que, desde um ponto de vista mais purista (cf. CASTRO, s/d) parecem assustar os cavalos ou manipular suas emoções para gerar submissão. Desde outras perspectivas, é exatamente a familiaridade que os potros adquirem através de um bom manejo inicial – desde o nascimento, se possível – que deve ser a base dos primeiros passos rumo a uma aprendizagem ou adaptação às expectativas humanas que, totalmente contrária a um momento radical, é gradativa e fluída.

A proposta da *doma progressiva* talvez não seja muito diferente da índia ou a racional, e tampouco rejeita de maneira contundente a *doma crioula*. Quem assina esse método é o crioulista paranaense, Daniel Cruz, formado em Ciências Equinas no PUC-PR em 2006 e proprietário de uma cabanha e centro de treinamento em região rural próxima à capital do estado. Cruz inicia a explicação do seu método em um podcast patrocinado por promovedores do cavalo crioulo¹⁹, enunciando seus objetivos: “maximizar o desempenho do cavalo e, ao mesmo tempo, respeitá-lo”, palavra que ele em seguida enfatiza, “quem trabalha com cavalo, tem que respeitar o cavalo, é daí que vem seu ganha-pão”.

Explica que a doma progressiva vem da doma tradicional e busca “o mesmo resultado” mas a partir de uma prática que “preserva mais o cavalo” e “me preserva também” – “quanto mais eu respeito o cavalo, mais ele me respeita”. Acrescenta que é um método híbrido que ele foi desenvolvendo a partir da sua própria história de domador, que começou aos 15 ou 16 anos, com suas primeiras percepções sobre o que poderíamos chamar (aqui não são as palavras dele) os riscos dos métodos violentos ou chocantes (não gradativos) para ele mesmo. Foi se constituindo como método híbrido, que incorpora elementos da doma racional e da doma índia, assim como não rejeita a marca fundamental da doma crioula, o uso do bocal (que ele continua utilizando, apenas no seu trabalho com cavalos de raça crioula). Hoje em dia, Cruz é participante ativo e renomado no mercado de cursos presenciais e online de doma e treinamento, oferecendo através do seu site o curso, “Método “De Chucro à Domado – A Evolução!” que promete “elimina[r] todos os erros que antes você cometia por simplesmente não entender a forma como o cavalo percebe os estímulos do ser humano”.²⁰

É importante não perder de vista que, ao longo da nossa história equestre, homens e mulheres que trabalharam com a doma sempre foram adaptando saberes transmitidos de gerações anteriores. Daniel Cruz exemplifica isto, ao falar de como o avô dele domava com bocal de pano, costume ainda praticada por campeiros dos vastos e diversos interiores brasileiros e prática que se realizava muito longe da badalação dos

¹⁹ Esta descrição do método de Cruz provém da entrevista que lhe é feito no podcast de Fagner Almeida, Em busca do cavalo Crioulo. <https://www.youtube.com/watch?v=uANXvBZzqPg>

²⁰ “Nesse curso 100% online, com mais de 40 horas de conteúdo divididas em mais de 70 aulas, você vai aprender a não errar na doma, no treinamento, na correção e na manutenção, melhorando muito seus resultados com os cavalos, independentemente da raça ou modalidade. Comece a ver os resultados desde o primeiro dia de trabalho!” <https://octdanielcruz.com.br/> Acessado 20/01/2025

mercados e redes sociais de hoje, muitas vezes sem deixar rastro ou registro.

Outros e outras deixaram registros, por vezes muito humildes, das suas abordagens. A cavaleira estadunidense Sally Twelveponies (1990), por exemplo, escrevia para dar uma orientação prática para pessoas amadoras, sem outras pretensões do que orientar o passo a passo de proprietários e amantes de cavalos, com sensibilidade, mirando o bem-estar do animal e o desdobramento de uma relação feliz e equilibrada entre os dois integrantes da relação. Quem de certa forma se insere nessa linha hoje em dia, no Brasil, é a veterinária e cavaleira Claudia Leschonski, profissional do cavalo cujos anos de experiência e reflexão resultaram recentemente na produção de um livro que pode considerar-se um marco na literatura equestre brasileira, “Cavalos entusiasmados, cavaleiros apaixonados” (2021). Nele, Leschonski compartilha, entre outras coisas, suas reflexões extremamente ponderadas sobre algumas das disputas mais candentes do universo equestre brasileiro atual, como as que se produzem no “enfrentamento” entre “tradição e modernidade”, ou entre pessoas que praticam diversas modalidades dos esportes equestres contemporâneos.

Precisamos, por último, tocar diretamente na questão da importância da nova visibilidade feminina no mundo da doma no Brasil, fenômeno do novo milênio. Ligada a mudanças sociais amplas, que impactam fortemente o universo equestre ao mexer nos seus aspectos anteriormente mais masculinistas e homossociais, a participação das mulheres indica algo que pode ser compreendido como uma revolução, e/ou como uma desconstrução gradual de um viés persistente. As reconfigurações e disputas de gênero em diversos espaços desse universo vem sendo discutidas por nós ao longo de várias décadas de pesquisa. Aqui, cabe ressaltar que, enquanto muitas mulheres invisibilizadas provavelmente domassem seus potros e potras nos seus quintais ou em sítios longe dos holofotes, é mais recente sua aparição como domadoras em canais e programas badalados, como o exemplar *Mulheres da Doma*, promovido e patrocinado pela influente Cabanha São Rafael no Paraná, que se tornou uma espécie de *reality show*, cujos episódios podem ser acompanhados online através do seu canal no youtube.²¹

Vinculado a esta movimentação e à própria Cabanha São Rafael foi o curso de final de semana do qual tive a oportunidade de participar, nessa cabanha, vários anos atrás, dado por Andressa Tatsch, uma das primeiras domadoras do programa. No curso, Andressa, de Rio Grande do Sul, e que se autodescreve, na sua conta Instagram, com as palavras chave “técnica em zootecnia, domadora, mulheres na doma; assessorial para compra e venda de cavalos”, trabalhou com seu público – composto de mulheres e homens com diferentes níveis de experiência equestre, amadores, amadoras e profissionais – nos incentivou a usar uma série de técnicas básicas advindas de várias abordagens, na procura da confiança e a comunicação tranquila entre treinador/a e cavalo. O trabalho desse final de semana, feito principalmente em redondel e com o cavalo em liberdade, focou o corpo-a-corpo da maneira pregada pela doma racional e a doma

²¹ https://www.youtube.com/watch?v=WkB_07NtrFY

índia, em coreografias que esta e outras vezes pude registrar fotograficamente. Andressa, como outras pessoas que hoje oferecem orientação e cursos de doma, foi enfática em não defender um ‘método’ único como pacote fechado, mas sim, incentivar a busca de uma relação afetiva, gradativa e sentada sobre bases firmes de entendimento mútuo entre animal e humano.

PARA CONTINUAR PENSANDO: A ‘COREOPOLÍTICA’²² DA DOMA

Enquanto voltava à escrita deste texto, após um hiato de vários meses que foram, entre outras coisas, compostos por buscas tanto territoriais quanto bibliográficas, cruzei com um conceito que me pareceu pertinente para evocar o olhar que procuro sobre aquilo que continua se chamando *doma*, em português -- *coreopolítica*. Empregada inicialmente, na literatura brasileira que achei, por pessoas que estudam a dança (cf LEPECKI, 2006) para pensar em formas de movimento, como coreografias, que fomentam a resistência ao policiamento e constrangimento dos corpos nas suas passagens pelos espaços urbanos, por que não pensar na sua aplicabilidade aos desdobramentos das “corporalidades compartilhadas” - *mutual corporealities* (BRANDT; BIRKE, 2009) - entre pessoas e cavalos? Nesses processos de comunicação e ‘treinamento’, quais as possibilidades para privilegiar uma convivência pautada nesse primeiro termo (‘comunicação’) que diminui o espaço para a coerção, em prol da aprendizagem (mútua) de formas *centauros* de deslocamento no espaço, por sobre o chão? Considerando à atual reflexividade crescente em relação às tecnologias e práticas da doma, será que um mapeamento de abordagens e práticas atuais mostraria uma balança tendendo mais para esse lado – subjetivado e pacificado - do pêndulo?

As páginas que aqui finalizo buscam indagar, através de uma lente sociológica forjada em várias décadas de pesquisa de campo, as forças que estão em jogo nas disputas atuais sobre a doma e o manejo de cavalos no Brasil. Entram em ação várias coisas: perspectivas diferentes sobre as relações entre humanos e animais, concepções diferentes sobre humanos, equinos e sua relação, questões de ascensão e disputa profissional, que inclui a concorrência relativa a fatias de um mercado e, atrelada a elas, competição simbólica e material. Também vêm à tona o apego de comunidades a práticas equestres diversas e por vezes diferenciadas, que produzem e consolidam identidades; como é que se desdobram os costumes e as convicções. O momento atual, eu argumento, tem sido propício para mudanças, e as pessoas agem reflexivamente, porque encontram estímulos para repensar relações herdadas. De fato, se trata de

²² Paul Carter, propõe uma “coreopolítica”, que “revela o entrelaçamento profundo entre movimento, corpo e lugar” (apud Haesbert, 2021:51). Sobre encontros e relações corporais equinos, um texto seminal é o *Mutual Corporealities*, de Lynda Birke & Keri Brandt, 2009, que realiza, entre outras coisas, uma excelente discussão crítica sobre o surgimento e o sentido do *New Horsemanship Movement*.

processos abertos, que se vão tecendo; com certeza, dentre seus maiores desafios, encontramos os que são postos pelas críticas mais radicais – abolicionistas, talvez – sobre o uso humano do equino, que abarca todos os processos de criação, manejo, treinamento, montaria e esporte equestre (Cf CASTRO, n/d).

Vemos, também, que muitos homens – particularmente os vinculados ao rodeio e à equitação de trabalho – continuam a defender e perpetuar métodos tradicionais pouco revisados no manejo dos equinos, o que pode se explicar não só pela transmissão intergeracional da dominação masculina que transborda o mundo humano, senão por processos atuais que alimentam subjetividades masculinas que naturalizam a violência (BOSCATTI; ADELMAN, 2020). Contudo, ao longo das últimas décadas, as novas abordagens, que buscam a revisão, como as domas índia, a progressiva e a racional, convergem numa corrente simbolicamente hegemônica – facilmente evidenciada, por exemplo, pelos resultados (textos, imagens, vídeos, cursos) de qualquer busca na internet, seja mais simples e imediata, ou mais aprofundada (aliás, fértil terreno para novas pesquisas).

Os realinhamentos de gênero no mundo equestre brasileiro – particularmente a entrada de muitas mulheres em profissões como zootecnia e medicina veterinária, e a presença maciça de meninas e mulheres em muitos meios equestres específicos (das hípicas às cabanhas, no esporte profissional e amador, nas práticas de lazer) – também desafiam os macro e micro machismos do setor e tendem a favorecer uma nova criticidade que encontra propulsão no crescente espaço dado a questões de ‘ética animal’ na sociedade brasileira. Longe de vislumbrar a criação de consensos, podemos pelo menos apreciar a complexidade de questões que, aparentemente circunscrita a uma parte – nem digo tão pequena! – da população brasileira, na verdade falam muito sobre a dinamicidade da sociedade contemporânea, dos seus muitos gargalos, assim como a crescente disposição a repensar nossas relações com outros seres. Refletem e exprimem contradições sociais robustas – as de classe, raça e gênero, por exemplo – e trazem à tona disputas regionais, identitárias, culturais, territoriais. Certamente, alimentam tensões entre segmentos e setores do mundo equestre permeados por diversos interesses e agendas – como no caso dos mais atrelados à agroindústria e dentro dela, a criação de cavalos, mas também, de determinados grupos profissionais, ou de trabalhadores do ramo, ou de comunidades rurais cuja sobrevivência ou identidade também são postas em questão por essa relação interespecie singular. Certamente, no chão da ‘coreopolítica’ onde humanos e equinos interagem, a dança já está mudando; no mundo ‘macro’ que o baliza, sobressaem as incertezas de nosso futuro coletivo.



Imagem 1: A domadora Andressa Tatsch²³. Crédito de imagem: Miriam Adelman

²³ Uso da imagem autorizado por Andressa Tatsch, no dia 1/01/2025.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADELMAN, Miriam; PEREIRA, Ester Liberato; CASAS, Matias. Introdução: desdobramentos de um campo de pesquisa. In: ADELMAN, Miriam; PEREIRA, Ester Liberato (Orgs) **Rédeas, Cabrestos e Centauros: Culturas Equestres e Conexões Plurais entre Humanos e Equinos na América Latina**. Curitiba, Editora Appris, 2025.

ADELMAN, Miriam. REA, Caterina.. Brazilian popular equestrian cultures: Stories to be told, history to be written. In: MARTINS, Constantino Pereira (Org.). **Do cavalo: on horses del caballo**. São Paulo: Dialética, 2024, v. 1, p. 146-165.

ADELMAN, Miriam.; CAMPHORA, Ana Lucia. Crioulos e crioulistas: Southern Brazilian equestrian culture in a changing world. In: GUEST, Kristen; MATTFELD, Monica. (Org.). **Horse breeds and human society: purity, identity and the making of the modern horse**. Londres: Routledge, 2020, v. 01, p. 160-185.

ADELMAN, Miriam. "Saberes, práticas y relaciones de género en una cultura ecuestre popular del sur de Brasil". In: GIL, Carmen Gregorio; ALCAZAR-CAMPOS, Ana; DEL RIO, José Maria Valcuende; PERAK, Blanca Garcia. (Org.). **Nuevas Cartografías de la Sexualidade**. 1ed. Granada: Universidad de Granada, 2020, v. 1, p. 587-604.

16

ADELMAN, M.. . Mulheres, cavalos, vidas cruzadas: domadxs, domesticadxs, selvagens??. In: WENETZ, Ileana; ATHAYDE, Pedro; LARA, Larissa. (Orgs.). **Gênero e sexualidade no esporte e na educação física** (Ciências do esporte, educação física e produção do conhecimento em 40 anos de CBCE - v. 6).. 1ed.Natal: EDUFRRN, 2020, v. 6, p. 123-139.

ADELMAN , M.; BECKER, G. *Tradition and transgression: women who ride the rodeo in southern Brazil* In: ADELMAN, M. & KNIJNIK, J. **Gender in Equestrian Sport: Riding Around the World**. Springer. 2013.

ADELMAN, M.; COSTA, T.K.L. *From Hípica to Cabanha: Brazilian Stable Hands in Different Cultures and Contexts* In: ADELMAN, M.; THOMPSON, K; **Equestrian Cultures in Global and Local Contexts**. Springer, 2017. p. 195-215

ADELMAN, Miriam.; RUGGI, Lennita. **The Sociology of the Body. Contemporary Sociology** 2015

BOSCATTI, Ana Paula; ADELMAN, Miriam. De cavalos e homens: história, poder, estratégias e representações. **Estudos de Sociologia** v. 25, p. 221-242, 2020.

BIRKE, Lynda. “‘Learning to speak horse’: the culture of ‘natural horsemanship.’” ***Society and Animals*** 15 (2007): 217-239.

BIRKE, Lynda, & BRANDT, Keri. ***Mutual corporeality: gender and human/horse relationships***. *Women’s Studies International Forum*, 32(3), 189-197, 2009. <https://doi.org/10.1016/j.wsif.2009.05.015>

BIRKE, Lynda; THOMPSON, Kirrily. ***(Un)stable Relations: humans, Horses and Social Agency***. London: Routledge. 2018.

BRANDT, Keri. *Intelligent bodies: embodied subjectivity in human-horse communication*. In WASKUL, Dennis; VANNINI, Philippe. (Orgs.), ***Body/Embodiment: symbolic interaction and the sociology of the body*** (pp. 141-153). London: Routledge, 2006.

CASTRO, David. **O silêncio dos cavalos**. Publicação independente, s/d

CAMPORA, Ana Lucia ; ADELMAN, M. *Biodiversity in the Southern Cone during the Colonial Period: Colonial Heritage Spoken in More-than-human words*, In: KLATMEIER, Olaf Kaltmeier; ACKER, Antoine; ROMERO, León Enrique Ávila, and DUARTE, Regina Horta. ***CALAS Handbook of the Anthropocene in Latin America II. Biodiversity***, 2024. Bielefeld: Bielefeld University Press. pp 57-74

CAMPORA, Ana Lucia ; ADELMAN, Miriam. *The Power and poetry of the Marwari horse*. In: JUNQUEIRA, Paulo (Org.). ***The Marwari Horse of India***. Ipsis, 2021, v. 1, p. 17-18.

CAMPORA, Ana Lucia. *Animals and society in Brazil from the 16th to the 19th century*. Cambridgeshire: White Horse Press. 2021

DAVIS, Dona; MAURSTAD, Anita (Orgs). ***The Meaning of horses: biosocial encounters***. Londres: Routledge, 2016.

GUEST, Kristen; MATTFELD, Monica. ***Equestrian cultures: horses, human society, and the discourse of modernity Chicago***: University of Chicago Press. 2019.

HAESBAERT, Rogério. **Território e descolonialidade: sobre o giro (multi)territorial/de(s)colonial na América Latina** Niterói: UFF. 2021.

KROLL, Jeri. *Riding the centaur metaphor from past to present: myth, constellation and non-gendered hybrid* in ***IAFOR Journal of Literature & Librarianship*** Volume 8 – Issue 1 – Winter 2019 pp 31-48

LEPECKI, André. ***Exhausting dance: performance and the politics of movement***. London/New York: Routledge, 2006

LESCHONSKI, Claudia **Cavalos entusiasmados, cavaleiros apaixonados.** Uma coletânea de textos sobre cavalos. São Paulo: Editora Brasileira de Arte e Cultura. 2021.

LIMA, Daniel Vaz. **Cada doma é um livro:** a relação entre humanos e cavalos no pampa sul-rio-grandense. 2015. 153 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Instituto de Ciências Humanas. Universidade Federal de Pelotas, 2015.

LIMA, Roberto Arruda de Souza; CINTRA, André Galvão. **Revisão do Estudo do Complexo do Agronegócio do Cavalo Brasília:** Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento, 2017.

NOSWORTHY, Cheryl. **A geography of horse-riding: the spacing of affect, emotion and (dis)ability identity through horse- human encounters.** Cambridge: Cambridge Scholars Publishers. 2013.

MAURSTAD, Anita; DAVIS, Dona; COWLES, Sara. *Co-being and intra-action in horse-human relationships: a multi- species ethnography of be (com)ing human and be(com)ing horse.* **Social Anthropology/Anthropologie Sociale** (2013), 21, 3322-335.

MAGALHAES, Paula. Adestramento. Processo exige tempo e conhecimento **Revista da Associação Brasileira de Criadoras do Cavalo Mangalarga Mineiro.** 04/05/2021
<https://www.abccmm.org.br/leitura?id=10399>

OLIVEN, Ruben G. **A Parte e o todo.** A diversidade cultural no Brasil-Nação. RJ: Vozes, 2006.

PICKEL-CHEVALIER, Sylvine. *Popular horse stories and the invention of the contemporary human horse relationship through an 'Alter Ego' paradigm.* **Journal of Sports Science,** 2017, 5, pp.119-137. ff10.17265/2332-7839/2017.02.007ff. ffhal-01571632f

PIERSON, Melissa H. **Dark Horses and Black Beauties: Animals, Women, a Passion.** London: Granta Books. 2002.

SANTOS, André. **Doma – treinamento do cavalo crioulo.** Porto Alegre: Martins Livreiro Ed. 2013.

TOM, Erica. *Gender and Power in Narratives of "Natural Horsemanship": The Production of "Prey-Identified Masculinity.* **Humanimalia,** 2015, 7:1 pp 59-78

TWELVEPONIES, Sally. **Starting the colt.** First lessons in riding and driving. New York: Houghton-Mifflin Company. 1990.

VELDEN, Felipe Vander. *A Tapuya equestrian nation? Horses and native peoples in the backlands of colonial Brazil*. In: Miriam Bibby; Brian Scott. (Org.). ***The Materiality of the Horse***. 1ed. Budapest.: Trivent Publishing. 2020.v. 2, p. 71-106.

WILLEMS, Emilio. *Acculturation and the horse complex among German-Brazilians*. ***American Anthropologist***. New Series, Vol. 46, No. 2, Part 1 (Apr. - Jun., 1944). Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/i227319>, pp. 153-161

Edi Alves de Oliveira Neto¹

Pastores Belga de Malinois e a busca pelo cão policial moderno: entre novas práticas e velhas controvérsias

Belgian Malinois and the search for the modern police dog: between new practices and old controversies

¹ Instituto Federal de Goiás - Campus Águas Lindas; Universidade Federal de Brasília.

RESUMO

Este artigo tem como objetivo debater os efeitos da modernização da polícia sobre as corporalidades dos cães policiais. Os dados foram coletados etnograficamente em canis policiais do Distrito Federal. O debate sobre a modernização das polícias, orientado pelas categorias de eficiência, eficácia e produtividade, tem levado a mudanças nas estruturas, nos recursos e nas práticas destas instituições, inclusive em suas unidades de policiamento com cães. Na busca pelo cão mais eficiente, os Pastores Belga de Malinois se tornaram referência nos canis policiais do Brasil. Os cães desta raça ocuparam o espaço antes consagrado para Pastores Alemães, Rottweilers e Dobermanns. Este processo de modernização reforça o paradoxo típico dos animais de trabalho, e do qual o cão policial não é exceção, que é o duplo posicionamento enquanto sujeito e objeto. A partir da seleção das raças, da reprodução controlada e da seleção genética, os canis policiais buscam preencher seus plantéis com os cães supostamente mais eficientes. Os dados também apontam para uma redução da biodiversidade doméstica nos canis policiais e nas redes de agentes e instituições que, de alguma maneira, estão interligadas ao seu trabalho, como criadores particulares, kennel clubs e treinadores.

PALAVRAS-CHAVE: cães policiais; modernização da polícia; corporalidades animais; animais de trabalho; sociologia animal.

ABSTRACT

This article aims to discuss the effects of police modernization on the corporalities of police dogs. The data were collected ethnographically in police kennels in the Federal District. The debate on police modernization, guided by the categories of efficiency, effectiveness, and productivity, has led to changes in the structures, resources, and practices of these institutions, including their canine policing units. In the search for the most efficient dog, Belgian Malinois have become a reference in police kennels in Brazil. Dogs of this breed have taken the place previously reserved for German Shepherds, Rottweilers, and Dobermanns. This modernization process reinforces the typical paradox of working animals, of which police dogs are no exception, which is the dual positioning as subject and object. Based on breed selection, controlled reproduction, and genetic selection, police kennels seek to fill their kennels with the supposedly most efficient dogs. The data also point to a reduction in domestic biodiversity in police kennels and in the networks of agents and institutions that are somehow interconnected with their work, such as private breeders, kennel clubs and trainers.

KEY WORDS: police dogs; police modernization; animal corporalities; working animals; animal sociology.

INTRODUÇÃO

A partir de etnografia realizada em canis policiais (OLIVEIRA NETO, 2016; 2021), este artigo tem como objetivo analisar sociologicamente os efeitos da modernização da polícia sobre as corporalidades dos cães policiais. Na busca pelo cão mais eficiente, os cães da raça Belga de Malinois se tornaram referência nos canis policiais do Brasil, considerados “a /ferrari dos cães”, ocupando o espaço antes consagrado para Pastores Alemães, Rottweilers e Dobermanns, resultando em mudanças significativas dos corpos animais que trabalham nestes canis.

O cão, considerado pelo senso comum como o melhor amigo do ser humano, está presente no cotidiano de brasileiros e brasileiras de variadas formas, mas, principalmente, enquanto animais de companhia, seja como cães de guarda (CHAVES, 2006; OLIVEIRA NETO, 2021), seja ocupando lacunas nas relações de parentesco e de cuidado (CHAVES, 2006; GAEDTKE, 2019; IRVINE, 2008; 2012). Ao preparar diariamente uma alimentação especial, ou ao trazer presentes de viagens para seus cães, os indivíduos cuidam destes como se fossem parentes (MAZON; MOURA, 2017), tornando o modelo de família multiespécie uma configuração familiar cada vez mais recorrente na contemporaneidade (LIMA, 2016).

O uso dos cães variou para além das conhecidas funções de companhia e guarda. Já no século XVII, Thomas (2010) aponta para o uso de cães de faro para “seguir o rastro de criminosos” (THOMAS, 2010, p. 144), como também para o trabalho no campo, de pastoreio e como força de tração. O autor afirma que tropeiros e açougueiros também faziam uso do trabalho de cães em suas atividades. A polivalência da espécie canina permitiu que esta se espalhasse por todas as regiões e sociedades, adaptando-se a realizar diferentes funções. Nenhuma outra espécie conseguiu acompanhá-la com tamanho sucesso na cooperação e convivência na sociedade humana, a partir da geração de uma significativa diversidade de raças, com portes e aptidões muito distintas umas das outras.

Enquanto no início de sua história compartilhada humanos e cães se relacionavam-se em contextos de trabalho, a partir da Modernidade estas formas de relação perdem espaço nas sociedades urbanas. Os animais de trabalho e de produção são deslocados para longe das cidades, onde o fenômeno dos animais de companhia se desenvolve (LIMA, 2016; THOMAS, 2010). Daí em diante, é plausível sugerir que a representação social do cão *pet* se torna preponderante no senso comum sobre este animal (OLIVEIRA NETO, 2021).

A posição de animal de estimação por excelência na sociedade ocidental deu ao cão posição social de privilégio em relação aos outros animais domésticos (THOMAS, 2010). Assim como na sociedade em geral, os cães *pets* possuem lugar privilegiado também nos estudos acadêmicos. Nas ciências sociais brasileiras, em particular Antropologia, campo no qual o estudo das relações humano-animal está mais estabelecido do que na Sociologia, os *pets* (não apenas cães) são os objetos de pesquisa mais recorrentes. Ainda que os animais de laboratório tenham destaque nos

estudos de Ciência e Tecnologia (SÁ, 2006), e alguns animais de trabalho tenham sido estudados pontualmente, como cães pastores (BARRETO, 2015) cães-guia (SANDERS, 2000), cães puxadores de trenó (FANARO, 2020; 2021; 2024b) e cães farejadores de trufas (FANARO, 2021; 2024a), são os animais de companhia que recebem maior atenção dos pesquisadores.

Antes da Modernidade, como já foi dito, este local privilegiado dos animais de estimação na sociedade atual era ocupado pelos animais de trabalho. Até meados do século XVII eram estas formas de relações que prevaleciam entre humanos e seus cães de caça, de corrida, de tração, de briga e, principalmente, de guardas (THOMAS, 2010). Na medida em que estas práticas perderam espaço nas sociedades modernas, seja pelo processo civilizador elisiano do comportamento humano e de suas sensibilidades interespecies (LIMA, 2016), seja como reflexo das inovações tecnológicas, os animais de trabalho perderam também perderam.

Por exemplo, a Modernidade trouxe a substituição dos animais de tração e transporte por máquinas e automóveis. Cavalos e carruagens foram substituídos por carros e caminhões. Na Londres do século XX estes animais foram proibidos de circular onde antes reinavam absolutos. Seu uso era representado como atrasado e deveria ser substituído pelo produto da tecnologia humana, seguindo o ethos moderno (THOMAS, 2010). Da mesma forma, bois de tração utilizados nos arados foram substituídos pelos tratores, burros de carga foram substituídos por pequenos caminhões e cães de guarda foram substituídos por sistemas de segurança, compostos por câmeras, cercas elétricas e sistemas de monitoramento à distância.

A maior parte dos animais de trabalho e das atividades que os envolviam foi gradualmente substituída por tecnologias, e seu uso foi reduzido a poucas atividades, como o pastoreio e o policiamento com cães, reclusos em seus grupos. No Brasil, algumas atividades ficaram relegadas a rituais e eventos religiosos, como, por exemplo, as carreatas com carros de boi para a festa do Divino Pai Eterno, em Goiás, e as cavalhadas de Pirenópolis. Outras foram praticamente abandonadas e só existem enquanto hobbies, como o uso de pombos correio (GORRELL, 2003). De fato, nos séculos que se seguiram durante o período moderno, as atividades com uso de animais de trabalho perderam espaço e destaque num mundo de seguidas revoluções tecnológicas (THOMAS, 2010). Em grande medida, corpos animais foram substituídos por objetos e sistemas de inteligência artificial.

Porém, o trabalho de policiamento com cães, considerado um tipo de trabalho de menor valor, um trabalho sujo e pouco tecnológico até a última década do século XX, passa a integrar o próprio processo de modernização das instituições de segurança pública com o advento das técnicas e tecnologias de faro (OLIVEIRA NETO, 2021). Não apenas na atividade policial, mas em diferentes atividades de fiscalização, o uso do faro dos cães emerge como uma tecnologia alinhada aos princípios modernos de eficiência, eficácia e produtividade. O trabalho desenvolvido pela Vigiaagro (Vigilância Agropecuária Internacional), iniciado com a criação do Centro Nacional de Cães de Detecção em 2018, no aeroporto Juscelino

Kubitschek, em Brasília, é um exemplo didático. De acordo com o site do Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento:

A globalização resultou no crescimento do comércio e trânsito internacionais de produtos de interesse agropecuário entre os diversos países do mundo. Em decorrência disso, aumentaram as possibilidades de introdução e disseminação de agentes causadores de doenças animais e pragas dos vegetais, que ameaçam a produção agropecuária, a saúde pública e o equilíbrio ambiental dos países.

Diante deste cenário, a utilização de cães farejadores treinados para a detecção de produtos de interesse agropecuário em portos, aeroportos e postos de fronteira, constitui uma ferramenta de alta eficiência, que confere agilidade e precisão à fiscalização.

Esta ferramenta é mundialmente adotada por países que, assim como o Brasil, tem no agronegócio importância social, política e econômica. Chile, Nova Zelândia, Austrália, China, Coreia do Sul, México, Canadá e EUA, dentre outros países, já utilizam cães para detecção de produtos de interesse agropecuário, cujo ingresso em seus respectivos territórios esteja sujeito a controle oficial. (MAPA, 2017, s.p.)

Em 2015, em um primeiro contato empírico com canis policiais do Distrito Federal, eram perceptíveis as mudanças que ocorriam ali, sendo que parte significativa destas mudanças resultava de investimentos feitos pelo Governo Federal, através de editais de financiamento do Ministério da Justiça, para a realização dos jogos Pan-Americanos de 2007, da Copa do Mundo de Futebol em 2014 e das Olimpíadas em 2016. Tanto as estruturas físicas dos canis, quanto seus recursos humanos e animais, passaram por melhorias, as quais resultaram também em maior publicidade deste trabalho, principalmente as atividades de detecção de armas e entorpecentes, muito valorizadas pela ascendente mídia policial(esc).

O investimento feito à época incluía cães comprados de outros países (EUA e Alemanha), algo que não era comum no Brasil. A partir desse momento, se desenvolveu também o mercado interno de criação de cães de trabalho, em especial os voltados às demandas de canis policiais, já que as corporações policiais passaram, cada vez mais, a comprar cães, e não apenas a reproduzi-los internamente. É neste momento que a genética canina passa a ser percebida pela burocracia estatal enquanto modernizadora de um instrumento de trabalho, enquanto tecnologia que agrega eficiência ao trabalho policial (OLIVEIRA NETO, 2021a).

Em meio a este processo, este artigo da atenção à mudança da corporalidade animal resultante desta modernização do policiamento com cães: raças antes consagradas para este trabalho, como Dobermanns e Rottweilers, foram substituídas por uma que, de acordo com o discurso dos cachorreiros, realizava as mesmas atividades, mas com menor violência, maior versatilidade e melhor custo benefício, a dos Pastores Belga de Malinois.

CONTEXTO EMPÍRICO

Os dados que amparam os debates deste artigo foram produzidos em pesquisa empírica com grupos específicos de atores sociais, os policiais do BPCães/PMDF, do GOC/PRF, do SECAN/PRF, e os bombeiros da Companhia de Cães do BBS/CBMDF. Os agentes humanos destes grupos são denominados cachorreiros, termo que designa aqueles que, nas instituições de segurança pública, trabalham com cães.

Os procedimentos de coleta de dados utilizados foram a etnografia e as entrevistas semi-estruturadas. A partir da vivência do cotidiano de trabalho dos cachorreiros, buscou-se observar elementos de suas práticas e como estas estão relacionadas, ou não, com as suas representações, partindo da ideia de que prática e representação são duas faces da relação humano-animal. A partir do discurso dos entrevistados, localizou-se núcleos de sentido que compõem as representações sociais sobre os cães e sobre o trabalho com eles. As representações apreendidas são então instrumento para análise e compreensão das questões gerais que norteiam o artigo.

Quanto à forma de abordagem em relação à natureza do problema, pode-se enquadrar a pesquisa como sendo qualitativa (SILVA e MENEZES, 2001; JUNG, 2004). Já em relação aos objetivos das entrevistas, estas podem ser classificadas como dos tipos descritiva e exploratória (SILVA e MENEZES, 2001; JUNG, 2004; BIRCHAL; ZAMBALDE; BERMEJO, 2012), pois objetivam descobrir e descrever elementos que participam, direta ou indiretamente, das relações entre cachorreiros e seus cães. Além disso, cabe lembrar que língua e linguagem são componentes da vida das pessoas, de seu modo de viver, carregadas de significados que se definem no dizer do dia a dia (BECKER, 2007), e que, por isso, o discurso dos atores entrevistados revela também representações sociais, valores e categorias nativas que são relevantes para a compreensão dos fenômenos sociais dos quais participam. Trechos das entrevistas são apresentados no decorrer do artigo, com a identidade de seus autores preservada.

Como amparo metodológico às análises dos dados, foi escolhida a Teoria das Representações Sociais (TRS), a qual permite compreender como os atores sociais entendem o mundo e seu lugar dentro dele, jogando luz na rede de valores e crenças que formam o conteúdo das representações sociais. Pela TRS, as portas de entrada para a compreensão de um dado fenômeno social, no caso a relação cachorro-cão, são os sentidos que os atores dão ao que fazem em sua rotina de trabalho, e no restante de seu cotidiano, o que aproxima tal abordagem daquela da sociologia compreensiva (PORTO, 2010).

Abordar a realidade social a partir das representações implica entender que a sociedade é formada pela sua parte material, objetiva, e pela sua parte virtual, simbólica, subjetiva, tão real quanto a parte material. Esta parte simbólica, das representações, está presente nas imagens, na linguagem (JOVCHELOVITCH, 1998), nos discursos, nas palavras e nas mensagens midiáticas (JODELET, 2001; 2009). A TRS é uma metodologia que privilegia a subjetividade das representações, mas sem perder de vista que estas “só se constroem em relação a um dado contexto ou ambiente, objetivamente dado, já que sentidos não podem ser compreendidos

independentemente do campo social no qual se inserem” (PORTO, 2010, p. 219). Nas palavras de Moscovici: “Concretamente, significa dizer que as representações sociais têm a capacidade de criar e de estipular uma realidade denominando, objetivando noções e imagens, dirigindo as práticas materiais e simbólicas para esta realidade que lhes corresponde” (MOSCOVICI, 2003, p. 96).

Por si só, as representações sociais não representam conhecimento sociológico objetivo, pois, para isso, é necessário que sejam interpretadas em relação direta com a realidade objetiva sobre a qual falam (PORTO, 2010).

A representação dos animais enquanto máquinas, ou autônomos, preponderante nos primeiros séculos da Modernidade, por exemplo, persiste nos dias atuais. O discurso dos cachorreiros em apresentar seus cães enquanto ferramentas eficientes, enquanto armas, reflete a persistência desta representação moderna, e destaca a aptidão da TRS para sua compreensão sociológica.

CÃES POLICIAIS E A MODERNIZAÇÃO DA POLÍCIA

Para Sanders: “*The patrol dog is, most basically, a law enforcement tool that like the gun or nightstick, symbolizes police authority (...), is employed to threaten or do violence to unruly civilians, and offers protection in the face off danger (...)*.” (SANDERS, 2007, p. 28). Nos canis estudados os cães são empregados em três funções: detecção de substâncias, uso da força e relações públicas. Na função de detecção, o faro é instrumentalizado; no emprego da força, como ato ou potência, é a mordida, principalmente, que é instrumentalizada. Já na função de relações públicas o próprio cão é ferramenta de comunicação e interação, como destacam os entrevistados:

Hoje eu digo que o cão, dentro da atividade policial, é uma ferramenta essencial. Talvez ela seja a mais completa, dentro da atividade policial para a busca de entorpecentes, explosivos, e até encontrar infratores homiziados em locais ermos, em locais de edificações. (Cachorroiro a)

Recebemos muitos acionamentos quando existem fugas né, de indivíduos que estão sob a custódia da polícia civil, ou até depois de praticar algum delito. Então eles se evadem, seja dentro de um mato, seja dentro de alguma outra região. Então você usa o cão pra auxiliar a encontrá-lo. E a detecção são pontos de drogas específicos, às vezes escondidos, não são vistos pelo policial a olho nu. Então o cão é uma ferramenta essencial pra encontrar esse tipo de substância. (Cachorroiro b)

Eu acho que a ferramenta, o cão a gente fala assim que é uma ferramenta pra atividade policial, de alto

desempenho. Então quanto mais aprimoração dessa ferramenta que nós temos, mais lapidada ela é, mais nós conseguimos proporcionar um trabalho de excelência para o desempenho na área de segurança pública. (Cachorreiro c)

É igual o revólver. Eu gosto muito de comparar o cão com o revólver né. O policial quando tá armado, ele não fica aí com a arma na mão, exibindo, e a pessoa, ah, deixa eu tirar uma foto com a sua arma, deixa eu pegar na sua arma, deixa eu alisar sua arma, não. O cão aqui na polícia é uma arma. É um ser vivo, por isso ele exige muito mais cuidado, muito mais responsabilidade, porque não dá pra trocar peça. Você tem que cuidar porque se a peça estragar vai ser de difícil reposição. Mas ele é uma arma, e a gente não fica mostrando armas né. A gente cuida muito bem dessa arma e, usou, guardou. Não tem que ficar mostrando. (Cachorreiro d)

Nos trabalhos de ronda, controle de distúrbios e, principalmente, de busca e captura, os cães são instrumentalizados como armas, num sentido próximo daquilo que Arluke chamou “*weaponized*” (ARLUKE, 2003, p. 35) ao tratar dos pit bulls de gangues norte-americanas, os quais são instrumentalizados como armas para compor o sistema de segurança das gangues, para amedrontar curiosos, para carregar as drogas escondidas em suas coleiras ou mesmo para engoli-las no caso de batidas policiais.

Já no trabalho de detecção os cães não são como detectores magnéticos utilizados para identificar objetos de metal, mas que detectam substâncias específicas através de seu odor. Nas palavras de um policial entrevistado, “Ter um cão de detecção de drogas é como ter óculos de raio-X, pois permite enxergar dentro das coisas”. Se os bovinos criados para produção de carne são como máquinas que produzem proteína (LEWGOY; SORDI, 2012), os cães detectores são máquinas que detectam odores. Segundo Sanders (2007, p. 29):

The patrol dog, in essence, is a tool (or weapon) used by the police officer. For the most part, the dog's [...] behavior is determined by the officer's evaluation of the immediate situation and his or her tactical decisions. Like a hammer driving a nail or a knife slicing an apple, the dog is expected to perform the task determined by the sentient/thoughtful/calculating actor employing the dog/tool.

A representação dos animais de trabalho, como também os de produção, como máquinas, ferramentas ou instrumentos, em suma, como objetos, é elemento chave para a compreensão dos efeitos da modernidade na corporalidade destes sujeitos objetificados, pois, é sobre seus corpos que recaem os vetores modernizantes. O principal fator que direciona a relação dos humanos com os animais de produção e com os animais de trabalho é a relação custo-benefício, normalmente medida em termos financeiros, mas também a partir das relações de tempo/espaço e das

limitações de recursos humanos e estruturais. No caso do policiamento com cães, não apenas os custos de investimento e manutenção são levados em consideração, como também o tempo e a força de trabalho despendidos no treinamento dos humanos e dos animais. Como disseram, repetidamente alguns cachorreiros, “*o cão tem que valer a ração que ele come*”, discurso que se articula diretamente com o debate desenvolvido por Digard (2012, p. 207):

[...] o animal de trabalho perde a possibilidade de se nutrir sozinho; ele deve, pois, não somente ser alimentado, como também ser alimentado de maneira proporcional à energia que ele gasta trabalhando. Seu alimento deve ser recolhido, por vezes cultivado, condicionado e estocado pelo homem. Por conseguinte, para ser rentável, “o animal de trabalho deve produzir mais trabalho que sua forragem consome do trabalho humano.

Abordar a questão do custo-benefício na criação dos animais de trabalho deixa evidente uma diferença em relação aos cães *pet*. Embora os custos que envolvem a criação de um animal de companhia sejam elementos decisivos para a relação entre ele e seu tutor, pois a disponibilidade de recursos financeiros condiciona as possibilidades de ação dos agentes humanos (GAEDTKE, 2017; SEGATA, 2012) para os cães de trabalho, a relação custo-benefício negativa implica na dispensa daquele animal, enquanto que, para os cães *pets*, são elaboradas estratégias diversas para a resolução da questão econômica (GAEDTKE, 2017).

Além dos custos de manutenção, o policiamento com cães demanda equipamentos, como viaturas adaptadas para seu transporte, equipamentos de treinamento como mordedores e caixas de odor, guias, coleiras, coletes, alimentadores, dentre outros.

Dentro da atividade policial, o discurso sobre o cão como uma ferramenta eficaz destaca o valor de uso de seu corpo e de suas funcionalidades. É pela instrumentalização do faro e do corpo do cão que este animal foi escolhido para atuar nesta atividade como parte de sua modernização.

O aumento das formas de uso do cão reflete um aumento das demandas recebidas pelos canis policiais, como também o processo moderno de diferenciação e de especialização das atividades humanas. Se antes essas unidades eram responsáveis por demandas de ronda ostensiva e contenção de distúrbios, com o acréscimo dos cães de detecção e de busca e captura, o leque de chamados e de competências específicas aumentou em volume e em diversidade. Num contexto de excesso de demandas e escassez de recursos, a versatilidade emerge como categoria central na avaliação de eficiência do cão policial. Aqui emerge também o Pastor Belga de Malinois, apontado como um cão mais versátil que aqueles de outras raças, passíveis de ser treinados para dupla aptidão, ou seja, para emprego em mais de uma das funções acima citadas, e que possui maior relação de custo-benefício em sua manutenção:

Então o que que a gente, hoje, busca no batalhão? Raças que tem, no mínimo, dupla aptidão. Principalmente, hoje, noventa por cento do nosso plantel canino tá entre o Pastor Alemão e o Pastor Belga de Malinois. Porque são raças mais versáteis, são raças que podem ser empregadas nesse trabalho de dupla aptidão. Então, o que seria essa dupla aptidão? Eu posso fazer tanto o faro de drogas, ou explosivos, e fazer mais a parte de captura, ou de proteção. Diferentemente de outras raças que nós trabalhávamos. Então já trabalhamos com Rottweiler, já trabalhamos com Labrador. Mas são raças que vai ter uma destinação específica. O Labrador eu vou trabalhar a parte de faro, mas eu não tenho como fazer um cão de proteção. O Rottweiler eu já vou fazer um cão de proteção, mas, pra fazer a parte de faro já fica um pouco mais restrito. Então hoje nós trabalhamos basicamente Pastor Alemão e Pastor Belga de Malinois. Mas nada impede que nós trabalhemos com outras raças. (Cachorreiro e)

Sendo a polícia um dispositivo de distribuição de coerção (BITTNER, 2003), as mudanças nas raças de cães utilizadas por ela fazem parte da seleção dos “meios e modos que expressam tudo que ela passa a ser capaz de fazer” (MUNIZ; PROENÇA JUNIOR, 2013, p. 121). Nesse caminho, cães Belga de Malinois possuem grande eficiência e versatilidade para atuar nas diferentes funções, sejam as tradicionais, de *violência direta*, sejam as mais recentes, de *violência comedida* (OLIVEIRA NETO, 2021b). As mudanças nas atividades realizadas pelos cachorreiros e seus cães estão relacionadas com determinadas mudanças nas formas de interação polícia-sociedade. Elas refletem mudanças sobre que formas de ação policial – e, principalmente, de violência policial – são consideradas modernas ou democráticas:

As expectativas de restrição do uso da força policial ganham força em correlação com uma ordem política moderna de monopólio estatal da força coercitiva: a violência difusa, privatizada, torna-se cada vez menos legítima. [...] Dentre as expectativas que constituem a confiança na polícia em contextos democráticos, a noção de que os policiais devem se utilizar da força de forma restrita, “mínima”, é uma das propriedades mais evidentes das interações observadas neste estudo. Nessas expectativas de restrição do uso da força policial, pode-se perceber o resultado do empoderamento do cidadão face à organização estatal e seus representantes, podendo a pacificação ser tida como um dos processos sociais descentralizadores da modernidade. (SUASSUNA, 2013, p. 42)

A RAÇA IDEAL PARA UMA POLÍCIA MODERNA

Existem centenas de raças pelo mundo, muitas reconhecidas por organizações de cinofilia, agrupadas, historicamente, nos moldes da zoologia moderna, definidos por semelhanças de usos para os humanos. Essa maneira de classificar as raças de cães de acordo com suas características e funcionalidades em relação aos humanos se mantém até os dias de hoje.

A centralidade da raça para o mundo dos cães é percebida pelo grau de institucionalização que ela atinge. Por todo o mundo os chamados kennel clubs são criados como órgão de regulamentação e certificação dos cães de raça pura, os cães com pedigree. São instituições que normatizam regionalmente os criadores desses cães, que entendem sua atividade enquanto uma forma de arte (OLIVEIRA, 2006) que buscam desenvolver a pureza genética das raças, confrontando exemplares caninos em exposições e competições. É o pedigree que separa os cães em dois tipos: os que o possuem são os puros, os de raça, enquanto os que não o possuem são considerados de procedência genética duvidosa, possivelmente impuros (mesmo quando possuidores das principais características fenotípicas de sua suposta raça), mestiços, dentre os quais encontramos os famigerados vira-latas, hoje denominados pela sigla S.R.D., que significa sem raça definida.

O discurso dos entrevistados apontou para a predominância de três raças durante os primeiros períodos do policiamento com cães no Brasil: Rottweiler, Dobermann e Pastor Alemão, sendo esse último aquele que talvez tenha maior presença nas representações da sociedade sobre cães policiais. Aqui cabe lembrar as personagens caninas que fizeram sucesso na indústria cultural ocidental, como Rim-Tin-Tin, nas primeiras décadas do século XX, e Jerry Lee, cão detector de entorpecentes do filme “K9 – Um policial bom pra cachorro”, de 1989. Esses personagens ocupam lugar de destaque na cultura pop e, possivelmente, são responsáveis por parte significativa da posição de celebridade (BAUMAN, 2017) alcançada pelos cães policiais atualmente.

Fato é que, quando o trabalho com cães ainda era considerado insipiente e realizava poucas funções dentro das competências policiais, eram essas as raças que predominavam, convivendo ainda com outras menos utilizadas, como o Labrador, o Spring Spaniel, os Mastiffs, Pitbulls, dentre outros. Seu emprego se destinava a funções de policiamento ostensivo, acompanhando rondas rotineiras e oferecendo amparo a abordagens, além do controle de distúrbios civis e segurança de eventos públicos.

Os três cães, as três raças principais de cães que sempre trabalharam aqui seria o Rottweiler, o Dobermann e o Pastor alemão. Mas com o passar do tempo hoje aqui nós já não temos nem Rottweiler nem Dobermann. Nós temos Pastor alemão. E o Labrador também que sempre existiu, que era pra cães de drogas. Mas hoje nós evoluímos igual, igualmente acompanhando a evolução das polícias do mundo inteiro, a gente adquiriu esses cães hoje da raça Malinois né, o Belga de Malinois, que é uma tendência mundial, que é um excelente cão. É um cão

que, digamos assim, dá menos problema de saúde que o Pastor Alemão, e tem o mesmo vigor físico, ou até melhor, porque o Pastor Alemão ele tem problema de displasia. (Cachorroiro h)

Nos canis policiais pesquisados, os Pastores Belga de Malinois eram predominantes, considerados a raça mais adequada para as atividades de policiamento. Os animais dessa raça eram descritos como máquinas – aqui no sentido figurado, de excelência de desempenho –, como cães que possuem muita energia, muita motivação/vontade para o trabalho, além de serem versáteis, aptos a realizar todas as funções demandadas ao canil:

Antes nós tínhamos aqui Pastor Alemão, Dobermann, Rotweiller e Labrador, essas raças predominavam aqui. Nós já tivemos *Cocker Spaniel*, pequenininho, *Spring Spaniel*, é, *Stanfordshire*, também trabalhamos com *Stanfordshire*. Só que *Malinois* ele tomou de conta da polícia no mundo. Então não é só uma exclusividade brasileira, no mundo inteiro se adotou o *Malinois*. Então assim, inclusive aqui, nós temos aquele pastor cinza né, temos o pastor cinza aqui. Mas, em termos de trabalho, o *Malinois* ele é excepcional. É um cão que não cansa, é um cão que gosta de trabalho, tem uma gana pelo trabalho muito forte né. Então assim, eu creio que o *Malinois* ele vai ficar por muito tempo. Até chegar um outro cão com mais vontade de trabalhar que o *Malinois*, tá difícil. Então essa é uma vantagem né, desse cão. De nós termos abolido os outros cães. Não que os outros não funcionasse, não. É porque a gente conseguiu encontrar um cão ideal. (Cachorroiro l)

O Malinois foi considerado, assim, a Ferrari dos... da vida canina pra atividade policial, porque ele é multiuso. Ele serve tanto pra faro, tanto pra demonstração, tanto, entendeu, então pela característica dele, da personalidade dele, o modelo, o padrão dele de personalidade, você pode fazer várias coisas com uma raça só. (Cachorroiro f)

Porque você vê, Rotweiller pra policiamento, Golden pra demonstração, Labrador pra faro de narcótico, outro pra faro de explosivo. Não, peraí, dá pra fazer tudo com o que, Malinois. Então é mais fácil... Ração, come bem menos do que um Rotweiller. Menos pesado, então significa que a medicação usada é menos também. A gente pensa, é pensado nisso. O custo-benefício é bem maior do que ter várias raças. (Cachorroiro g)

Dobermann tá praticamente extinto. Você não houve falar: vê um Dobermann aí. São poucos. Aqui no canil temos um policial que cria Dobermann. É o único que tem Dobermann aqui, que eu conheço em Brasília que ainda tem, que gosta. Mas ele cuida desde [estralo com dedos]. Quando eu entrei no canil ele já tava, ele já tinha

Dobermann. Então assim, é um cara que já há muito tempo cuida desse tipo de raça. E essa raça sumiu, você não vê mais por aí. Todo mundo tinha aquela mística: o dobermann vai inchar o cérebro, vai morder todo mundo. É conversa [risada], é lenda. Aí os outros cães foram engolidos pelo Malinois. Malinois ele veio assim mesmo como um tsunami né. Tanto pra faro de droga, que precisa de um cão mais controlado, quanto pra busca e captura, que tem que chegar lá no objetivo, um cão pra realmente morder.” (Cachorro 12 - policial)

O Pastor Belga Malinois é um cão de porte atlético e proporções harmoniosas, com os machos medindo entre 61-66 cm na cernelha e as fêmeas variando de 56-61 cm, pesando entre 25-30 kg (machos) e 20-25 kg (fêmeas). Seu corpo é bem equilibrado, com um tronco forte, porém não pesado, combinando força e agilidade. A cabeça é alongada e retilínea, com crânio e focinho de comprimento similar, este último afinado e dotado de mandíbula forte e dentes em tesoura. Os olhos, amendoados e castanho-escuros, transmitem alerta e inteligência, enquanto as orelhas triangulares e eretas captam sons com atenção. O pescoço é musculoso e ligeiramente arqueado, sustentando a cabeça com elegância, e o peito, profundo sem ser largo, facilita movimentos ágeis. As costas são firmes, com uma suave inclinação na garupa, e as patas dianteiras são retas e musculosas, enquanto as traseiras, poderosas e bem desenvolvidas, garantem impulsão eficiente. A cauda, de comprimento médio, fica baixa em repouso e erguida (sem enrolar) em ação. Sua pelagem é curta e densa, com subpelo espesso em climas frios, e a cor predominante é o fulvo-carbonado (tons dourados com pontas pretas), muitas vezes acompanhada de uma máscara facial preta. Com postura confiante e energia vibrante, o Malinois exibe um olhar vigilante e musculatura definida, características que destacam sua aptidão para pastoreio, proteção e esportes caninos.

Mudanças de preferência por raças, nas mais diversas formas de relação humano-cão, ocorreram no decorrer de nossa história conjunta, sendo que algumas estão relacionadas com o que Oliveira (2006) aponta como modas de raças, ou raças da moda. As raças da moda são aquelas que, por motivos diversos, se encontram na posição de preferência pelos compradores, como foi o Poodle no Brasil da década de 1990, e como é hoje o Shi-tzu.

Retomando o fenômeno social da criação de cães de estimação na Inglaterra, Thomas (2010) destaca como mudanças na sociedade, principalmente nos padrões de comportamentos e nas atividades praticadas pelos indivíduos refletiram na vida dos cães, antes predominantemente companheiros de caça e esportes dos homens, e de reclusão doméstica das mulheres. Nesse processo, algumas raças de grande porte passaram a integrar o convívio familiar. Nos lares, encontram também a função de guarda, na qual Rottweilers, Dobermans, Pastores Alemães e Filas foram largamente utilizados no Brasil até pouco tempo.

A mudança das raças utilizadas pelos cachorroiros, e a consequente escolha daquelas que seriam ideais, não ocorre enquanto um processo

exclusivamente técnico e isolado dentro das corporações, mas em um suposto diálogo com a realidade social na qual se inserem essas corporações e seu trabalho. Em outras palavras, mudanças nas estruturas sociais, e no surgimento de novas demandas colocam polícia e sociedade em formas inéditas de interação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do que foi exposto no decorrer do artigo, a modernização do policiamento com cães se configura como um processo composto por três vetores de mudança: (1) a diversificação e especialização das atividades de policiamento com cães; (2) a busca por formas menos violentas de atuação; (3) desenvolvimento de estratégias para aumento da produtividade e diminuição da relação custo-benefício da atividade policial.

Na prática, o que se configura é a modernização de técnicas, de cães e de humanos, aos moldes do que ocorreu na modernização de outras atividades interespecies, como a bovinocultura brasileira (PERROTA, 2021). A modernização destes três elementos implica em mudanças significativas nas materialidades e corporalidades presentes na prática em si, com destaque para a corporalidade dos cães.

Em primeiro lugar, a modernização do cão levou a uma substituição massiva das raças tradicionalmente utilizadas pelo Pastor Belga de Malinois, reforçando a redução da biodiversidade doméstica (DIGARD, 2012), não apenas nos canis policiais, mas em toda rede de atores e instituições ligadas a eles. Fato é que o principal canil privado que fornece cães de trabalho para as polícias e instituições brasileiras, o Canil Caraíbas, em Goiás, trabalha exclusivamente com esta raça.

Como implicação direta desta redução da biodiversidade doméstica, ocorre também a homogeneização dos saberes e práticas do policiamento com cães, com o esquecimento daquelas ligadas ao cuidado, condução e adestramento das diferentes raças colocadas em desuso. As diferenças corporais das raças de cães demandam diferentes formas de conviver e trabalhar com estes animais, acrescentando peculiaridades na interação humano-cão, e que geravam também uma diversidade técnica e de saberes, aos moldes do que ocorre nas práticas tradicionais e extensivas de pecuária (ZAMBRINI, 2019; PERROTA, 2021).

Pela perspectiva do trabalho, os dois processos descritos acima estão interligados também com o fenômeno da precarização do trabalho, neste caso, tanto humano quanto animal. Homogeneizando corpos, práticas e saberes, possibilita-se maior exploração do trabalho, ao mesmo tempo em que reduz as particularidades das relações entre cachorreiros e cães, mecanizando-as, subtraindo delas seu caráter afetivo, e adequando-os ao trabalho em escala, dessubjetivado e objetificante (OLIVEIRA NETO, 2022).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARLUKE, A. *Ethnozoology and the future of Sociology*. **The International Journal of Sociology and Social Policy**, V. 23, n. 3, 2003.

BARRETO, E. **Por dez vacas com cria eu não troco meu cachorro: as relações entre humanos e cães nas atividades pastoris do pampa brasileiro**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2015.

BAUMAN, Z. **Vida líquida**. Tradução Carlos Alberto Medeiros. - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2017

BECKER, H. S. **Segredos e truques de pesquisa**. Tradução: Maria Luiza X. de A. Borges, revisão técnica, Karina Kuschnir. Rio de Janeiro: Zahar.2007

BITTNER, E. **Aspectos do trabalho policial**. São Paulo: EdUSP, 2003.

BIRCHAL, F. F. S., Zambalde, A. L., & Bermejo, P. H. de S.. (2012). Planejamento estratégico situacional aplicado à segurança pública em Lavras (MG). **Revista De Administração Pública**, 46(2), 523-545. <https://doi.org/10.1590/S0034-76122012000200009>

CHAVES, E. **Animais de estimação: uma abordagem psicosociológica da concepção dos idosos**. Dissertação de mestrado, 2006.

DIGARD, J. A biodiversidade doméstica. Uma dimensão desconhecida da biodiversidade animal. **Anuário Antropológico**, n. II, p. 205-223, 2012.

FANARO, L.A. *The domestic, the wild and its interstices: what can a dog do in Tierra del Fuego*. **Vibrant**, 17, 2020.

FANARO, L.A. **Notas sobre las relaciones entre perros de trineo y mushers en Tierra del Fuego**, Argentina. *Tabula Rasa*, 40: 75-98. 2021

FANARO, L.A. (2024a) *La caza de trufas negras (Tuber melanosporum) en Chile: aproximaciones y distanciamientos con otras prácticas cinegéticas*. In. S. M. Cruzada; J. M. Dabiezies (orgs.), *Cazando en Iberoamérica: polisemias cinegéticas del mundo contemporáneo*. Valencia: **Tirant Humanidades**. pp. 273-294, ES.

FANARO, L.A. (2024b) **Um dia de cão: humanos e cães na Terra do Fogo sob a perspectiva do trabalho animal**. Editora de Castro, São Carlos, BR (em prensa).

GAEDTKE, K. **‘Quem não tem filho caça com cão’**: animais de estimação e as configurações sociais de cuidado e afeto. 2017 Tese (Doutorado em

Sociologia Política) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.

GAEDTKE, K. Afeto e Cuidado nas Relações Entre Humanos e seus Animais de Estimação. **MEDIAÇÕES**, LONDRINA, V. 24 N. 3, P. 84-99, SET.-DEZ. 2019.

GORRELL, G. ***Working like a dog: the story of working dogs through history***. Canadá, Tundra Books, 2003.

IRVINE, L. *Animals and Sociology*. ***Sociology Compass***, Blackwell Publishing Ltda, Colorado, v. 2, n.6, 2008

IRVINE, L. 'Sociology and Anthrozoology: Symbolic Interactionist Contributions', ***Anthrozoos*** 25: S123-S137, 2012.

JODELET, D. Representações sociais: um domínio em expansão. In: JODELET, Denise (Org.). **As representações sociais**. Rio de Janeiro: Ed UERJ, 2001.

JODELET, D. O movimento de retorno ao sujeito e a abordagem das representações sociais. **Soc. estado**, Brasília, v. 24, n. 3, p. 679-712, Dec. 2009

JOVCHELOVITCH, S.; GUARESCHI, P. (orgs.) – **Textos em representações Sociais**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1998.

JUNG, Carlos Fernando. **Metodologia para pesquisa & desenvolvimento**: aplicada a novas tecnologias, produtos e processos. Rio de Janeiro: Axcel Books do Brasil. 2004.

LEWGOY, B.; SORDI, C. Devorando a carcaça: contracozinhas e dietas alternativas na alimentação animal. **Anuário Antropológico**, v. 2, p. 159-175, 2012.

LIMA, J. **Novas Formas Relacionais, Valores Ambientais e Reestruturação do Conjunto da Vida: os indivíduos e seus bichos na cidade de Brasília**. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Ceará, 2002.

MAZON, M. S. & MOURA, W. G. Cachorros e humanos: Mercado de rações pet em perspectiva sociológica. **Civitas**, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 138-158, jan.-abr. 2017.

MOSCOVICI, S. **Representações sociais** - investigações em psicologia social. Petrópolis: Vozes, 2003.

MUNIZ, J.; PROENÇA JUNIOR, D. **Armamento é Direitos Humanos**: nossos fins, os meios e seus modos. Soc. estado, Brasília, v. 28, n. 1, p. 119-141, abr. 2013.

OLIVEIRA, S. B. **Sobre Homens e Cães: Um Estudo antropológico sobre afetividade, consumo e distinção**. Rio de Janeiro, 2006. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia). IFCS/ PPGSA, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

OLIVEIRA NETO, E. A. **Os cães ladram mas a caravana não para: Estudo Etnográfico sobre o policiamento com cães no Distrito Federal**. Dissertação de Mestrado, UnB, 2016.

OLIVEIRA NETO, E. A. de (2021). **Cachorreiros e cães da polícia e dos bombeiros: um estudo em representações sociais a partir das relações humano-cão** (Tese de Doutorado em Sociologia). Brasília: Universidade de Brasília,. Disponível em <<https://repositorio.unb.br/handle/10482/41529>> 2021.

OLIVEIRA NETO, E. A. (2021b) Policiamento com cães: Raças e funções em perspectiva sociológica. **REVISTA URUGUAYA DE ANTROPOLOGÍA Y ETNOGRAFÍA**, v. VI, p. 29-54.

OLIVEIRA NETO, E. A.. Trabalho animal em canis da polícia e dos bombeiros: apontamentos iniciais a partir da sociologia do trabalho. **REVISTA ENSAMBLES**, v. 9, 2022.

PERROTA, A. P. O mercado do boi gordo: “modernizando” técnicas, gado e gente. **Estudos de Sociologia, Araraquara**, v. 25, n. 49. DOI: 10.52780/res.14078. 2021. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/estudos/article/view/14078>.

PORTO, M. S. **G. Sociologia da Violência**. Brasília, Verbena Editora, 2010.

SÁ, G. J. S. **No mesmo galho**: antropologia de coletivos humanos e animais. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013.

SANDERS, C. R.. *The impact of guide dogs on the identity of people with visual impairments*. **Anthrozoös** 13: 131-139, 2000.

SANDERS, C. Trust your *Dog: Expectations, Functions, and Ambivalence in the Relationships between K-9 Officers and Guide dog Handlers and their Dogs*. **Journal of Social and Ecological Boundaries** (2.2), p. 11-33, 2007.

SEGATA, J. (2012). **Nós e os outros humanos, os animais de estimação** [tese de doutorado]. Florianópolis: PPGAS/UFSC. 2012.

SILVA, E.L.; MENEZES, E.M. **Metodologia da pesquisa e elaboração de dissertação**. Florianópolis: Laboratório de ensino a distância da Universidade Federal de Santa Catarina. 2001.

SUASSUNA, Rodrigo Figueiredo. (2013). **Confiança e reciprocidade entre policiais e cidadãos: a polícia democrática nas interações**. 2013. 230 f. Tese (Doutorado em Sociologia)—Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

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, 2010.

ZAMBRINI, Ariane. (2019). LABORO E PECUÁRIA CAPRINA NO SERTÃO DE PERNAMBUCO. **Tessituras: Revista de Antropologia e Arqueologia**. 7. 106. 10.15210/tes.v7i1.14547.

Luisa Amador Fanaro¹

Aprendizados humano-caninos na preparação para a busca de trufas negras no Chile

Human-canine apprenticeships in preparation for black truffle hunting in Chile

¹ Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSCar

RESUMO

Neste artigo, a proposta é refletir a respeito dos modos de se fabricar cães trufeiros no Chile, comparando-os a outros métodos de preparação de cães de trabalho – como, por exemplo, cães de caça, cães de busca e salvamento, e cães policiais –, buscando, com isso, contribuir com as discussões a respeito das distintas formas de se fazer um cão – e, consequentemente, um humano –, a depender da função que lhe(s) cabe desempenhar. A partir de meus dados etnográficos, argumento que tanto cães quanto humanos, no contexto da truficultura chilena, se fazem e são feitos na prática, e, como se espera demonstrar, preparar ou fabricar um cão trufeiro, no Chile, significa fazer com que os animais se tornem bons trabalhadores. Destaca-se a complexidade de todo o processo de fabricação levado a cabo por meus interlocutores, já que preparar cães para a caça de trufas demanda a co-constituição de uma relação interespecífica extremamente profunda, que vai muito além da linguagem e do próprio corpo, e que se baseia em uma negociação incessante na qual tanto humanos quanto cães têm muito a dizer.

PALAVRAS-CHAVE: Relações Humano-Animais; Cães; Educação

Canina; Truficultura.

ABSTRACT

In this article, the aim is to reflect on the ways truffle dogs are fabricated in Chile, in comparison to other methods of preparing working dogs – such as hunting dogs, search-and-rescue dogs, and police dogs –, with the goal of contributing to discussions about the different ways of making a dog – and, consequently, a human – depending on the role they are expected to perform. Drawing on my ethnographic data, I argue that both dogs and humans, in the context of Chilean truffle farming, are made through practice, and, as I expect to demonstrate, preparing or fabricating a truffle dog in Chile means shaping animals into effective workers. The complexity of the entire fabricating process carried out by my interlocutors is notable, since preparing dogs for truffle hunting requires the co-constitution of an extremely deep interspecific relationship that goes far beyond language and the body itself, and that rests on an incessant negotiation in which both humans and dogs have much to say.

KEY WORDS: Human-Animal Relations; Dogs; Canine Education; Truffle Farming.

TRUFAS, CÃES E HUMANOS: UMA INTRODUÇÃO

Trufas são fungos – mais precisamente, são os corpos frutíferos de fungos hipógeos², subterrâneos – que vivem em estreita associação simbiótica com certas espécies vegetais, como a encina (*Quercus ilex*) e o carvalho turco (*Quercus cerris*), no caso da trufa negra (*Tuber melanosporum*), e crescem e amadurecem abaixo da terra, junto às raízes arbóreas (DOMENECH, 2012; DOMENECH & GARCÍA-BARREDA, 2011). De acordo com Pérez-Moreno e colaboradores, “ao contrário de plantas ou animais, o corpo de um fungo individual está escondido no subsolo ou no substrato e não é composto por células, mas por redes de filamentos” (PÉREZ-MORENO et al., 2020, p. 4)³. Essas redes de filamentos, ao interatuar com as raízes das árvores, constituem com elas as denominadas micorrizas, estruturas relacionais que serão responsáveis pelas trocas – de carboidratos, água, macro e micronutrientes – entre fungo e planta. Seu cheiro, que atrai tanto humanos quanto seres outros-que-humanos, é, segundo o biólogo Merlin Sheldrake, “o resultado de centenas de milhares de anos de enredamento evolutivo com o paladar dos animais” (SHELDRAKE, 2021, p. 34), que são “avisados” quando elas estão prontas para serem comidas.

Em que pese nosso fascínio e apreciação olfativa por esses fungos “tímidos” (NOWAK, 2015) e supervalorizados – um quilo de trufa negra pode alcançar os dois mil dólares, cerca de dez mil reais –, nada encontraríamos sem o auxílio do faro canino, cuja sensibilidade é indispensável para a localização desses seres subterrâneos. O trabalho dos cães, portanto, é fundamental, uma vez que é somente em sua *atmosfera* (LORIMER et al., 2017; RIEDEL, 2019) que o cheiro das trufas é perceptível, ao menos antes de serem desenterradas. São os animais que, em primeiro lugar, têm de detectar e rastrear aquelas que estão prontas para serem colhidas, e o aroma característico que eles aprendem a perseguir só é exalado pelas trufas que estão maduras ou amadurecendo, o que acontece apenas na última etapa de sua maturação. No Chile, o período alcunhado como a temporada de *caça*, ou *colheita*, de trufas⁴, se estende da última semana de maio até a primeira semana de setembro.

Naquele país, o cultivo de trufas negras foi inicialmente concebido como uma alternativa econômica destinada a pequenos e médios produtores, com o objetivo de oportunizar uma atividade agrícola de alto valor agregado que pudesse ser desenvolvida mesmo em propriedades de pequena extensão. Isso, lamentavelmente, não se concretizou: como me

² Fungos hipógeos são aqueles em que as frutificações (no caso, as trufas) nascem, se desenvolvem e amadurecem abaixo do solo. Fungos epígenos, por sua vez, apresentam frutificações que, apesar de nascerem no subsolo, “afloram à superfície ao amadurecer, para dispersar seus esporos” (MORENO-ARROYO et al., 2005, p. 19).

³ Neste artigo, todas as citações em língua estrangeira foram traduzidas para o português pela autora. Quaisquer erros e imprecisões, portanto, são de sua responsabilidade.

⁴ No contexto da truficultura chilena, o uso dos termos *caça*, *coleta* e *cultivo* é bastante fluido, e seus significados acabam se confundindo (FANARO, 2025b).

relatou um de meus principais interlocutores de pesquisa, “o agricultor tradicional, o pequeno produtor, está habituado a cultivos anuais. Quando dissemos que teriam de esperar pelo menos cinco anos para colher trufas, eles disseram não”. Assim, a proposta, que pretendia fortalecer pequenos e médios agricultores, acabou sendo apropriado, quase integralmente, por grandes proprietários e investidores vinculados ao agronegócio e ao mercado financeiro chileno.

Ao longo do desenvolvimento da pesquisa, meus principais interlocutores foram os irmãos Rafael e Víctor Henríquez, sócios da Agrobiotruf, uma empresa localizada na comuna de Talca, região do Maule, que é referência na produção e comercialização de árvores micorrizadas, na consultoria técnica para implantação de pomares trufeiros e na preparação de cães especializados na busca de trufas. Rafael, engenheiro florestal, é responsável pelas visitas técnicas e pela avaliação do manejo silvo-agrícola das plantações; Víctor, por sua vez, com estudos em medicina veterinária, gerencia um canil especializado no treinamento e na comercialização de cães trufeiros.

De acordo com Víctor, ensinar aos cães o trabalho de buscar trufas consiste, essencialmente, em ensiná-los a perseguir um aroma que naturalmente não perseguiriam. Em suas palavras, consiste em “fabricá-los” para a prática em questão. Em sua companhia, pude observar o treinamento e a preparação dos cães desde as etapas realizadas nas dependências da empresa, onde os animais aprendem a associar o aroma como algo que lhes deve interessar, a rastreá-lo e a marcar sua localização, até a prática em trufeiras já produtivas, com trufas frescas.

Trabalhar com cães, trufas e truficultores no Chile exigiu considerar distintos métodos, escalas (TSING, 2015) e temporalidades – das trufas, das árvores, dos cães e dos humanos, todas elas subsumidas pela temporalidade da truficultura –, e adotar uma abordagem interdisciplinar, multiespecífica (KIRKSEY & HELMREICH, 2011) e material-semiótica (KOHN, 2007, 2013; KOHN & CRUZADA, 2017). Ademais, na busca por compreender as múltiplas relações simbióticas, poder-se-ia sugerir, co-constituídas entre cães, humanos, trufas e árvores, foi preciso lidar com distintas “biografias” humanas e caninas, e com seus entrecruzamentos: um cão trufeiro, afinal, sempre é um cão *com* um truficultor, e vice-versa. Um não existe sem o outro.

Para além das técnicas clássicas já consagradas na antropologia, como a observação participante e as entrevistas, a pesquisa de campo, realizada ao longo de oito meses entre os anos de 2022 e 2023, também se respaldou na simples observação por meio do caminhar aparentemente descompromissado (ROOT-BERNSTEIN, 2016) e na fenomenografia (VICART, 2010), de forma a incluir os cães e as trufas nas análises, a partir do que acontece no momento de seu encontro. Como cães e trufas não falam, trata-se de segui-los, de seguir suas interações com humanos, outros cães e demais seres outros-que-humanos, e, disso, extrair conhecimento antropológico.

Neste artigo, a proposta é refletir a respeito dos modos de se “fabricar” cães trufeiros no Chile, comparando-os a outros métodos de preparação de cães de trabalho – como, por exemplo, cães de caça

(CRUZADA, 2019; MEDRANO, 2016; VANDER VELDEN, 2016), cães de busca e salvamento (GRANDJEAN, 2001), e cães policiais (OLIVEIRA NETO, 2021a, 2021b) –, buscando, com isso, contribuir com as discussões a respeito das distintas formas de se *fazer* um cão – e, conseqüentemente, um humano –, a depender da função que lhe(s) cabe. No contexto chileno, é preciso ter em mente que, como me afirmou um de meus interlocutores, “a relação entre a trufa e a árvore é uma relação de simbiose, assim como deve ser a relação entre o humano e o cão trufeiro”. Ali, a truficultura compreende distintas simbioses: se, por um lado, é preciso trabalhar com o ciclo biológico do fungo e respeitar sua sazonalidade, por outro, é preciso constituir um vínculo muito forte com seu cão caçador, já que, como me disse um truficultor, “o cão é fundamental e, sem ele, não encontraríamos trufa nenhuma”.

OS PRIMÓRDIOS DA TRUFICULTURA SUL-AMERICANA

Tudo começou no ano de 2001, quando Rafael integrou o projeto pioneiro que introduziu o cultivo da trufa no país⁵. À época, importava aos integrantes da proposta o desenvolvimento de “técnicas de propagação, inoculação e cultivo de trufas negras no centro-sul do país”, bem como “o acompanhamento e o controle do processo de inoculação, e da posterior qualidade das plantas inoculadas” (FIA, 2009, p. 16). As primeiras amostras do fungo, provenientes da região de Valencia, Espanha, chegaram ao Chile em 2002, mesmo ano em que se obtiveram as sementes das espécies arbóreas selecionadas para o procedimento: a encina (*Quercus ilex*), o carvalho-comum (*Quercus robur*), a aveleira europeia (*Corylus avellana*) e a faia-do-sul (*Nothofagus* sp).

Com as sementes das árvores e os esporos do fungo em mãos, “as plantas foram propagadas em ambientes controlados, em estufas estabelecidas no campus San Miguel da Universidad Católica del Maule, em Talca” (FIA, 2009, p. 16), e inoculadas com os esporos da trufa negra. Posteriormente, entre os anos de 2002 e 2004, onze pomares trufeiros experimentais foram estabelecidos em distintas zonas do país – nas regiões do Maule, de Los Ríos, de Aysén e Metropolitana –, selecionadas principalmente por suas características edafoclimáticas, que deveriam ser similares às condições existentes nas plantações trufeiras da Europa (FIA, 2009, p. 17).

Desse esforço coletivo surgiu, há duas décadas, a Agrobiotruf, que, dando continuidade às pesquisas e inovações relacionadas ao cultivo de trufas, consolidou-se como a principal referência do setor na América do Sul, atuando, nos últimos anos, não apenas no Chile, mas também na Argentina e no Uruguai. Sobre seu envolvimento com a truficultura, contou-me Rafael que “quando você transforma um produto da natureza em um cultivo, o processo é muito longo, sobretudo quando as

⁵ Para mais informações: <https://opia.fia.cl/601/w3-article-1732.html>. Acesso em 04/10/2025.

rentabilidades são incertas”. Para ele, ademais, “cultivar trufas é do mais incerto que existe, nós levamos vinte anos para chegar até aqui e ainda estamos aprendendo”.

Depois de muitos erros, acertos e conhecimento adquirido, a Agrobiotruf produz, atualmente, duas espécies de árvores, a encina e o carvalho turco, inoculadas com o fungo *Tuber melanosporum*. Além disso, a empresa oferece “uma gama completa de consultoria em todo o processo de gerenciamento”, o que compreende desde uma avaliação prévia do terreno onde se pretende estabelecer um pomar trufeiro até a caça e a colheita das trufas. Seus métodos de cultivo e colheita, “os mais avançados no Chile”, se fundamentam na seleção das árvores e sua inoculação controlada; na análise, correção e preparação do solo para a truficultura; na gestão agronômica dos pomares; e no treinamento e comercialização de cães trufeiros.

Em 2023, Víctor tinha sob seus cuidados 26 animais, dentre os quais nove já eram adultos, estavam familiarizados com a prática e já haviam sido encomendados por truficultores, e 17 ainda eram filhotes e estavam em diferentes estágios do processo de ensino. Com ele, tive a oportunidade de observar distintos cães, dos mais aos menos experientes, buscando trufas. Como se verá na próxima seção deste artigo, cada etapa do ensino é um longo processo e, geralmente, o treinamento tem a duração de um ano, de um inverno a outro: após aprenderem a associar o aroma das trufas como algo que lhes deve interessar, os cães são ensinados a rastreá-lo e apontá-lo com o focinho, para, em seguida, aprenderem a marcar o local com as patas. Por último, quando os cães “já sabem o que devem fazer”, realizam um curto treinamento com trufas congeladas e, em seguida, são levados para marcar trufas frescas em trufeiras produtivas, já na temporada de caça, ou colheita, de trufas.

APRENDIZADOS MAIS-QUE-HUMANOS

1. A seleção dos filhotes

Há alguns anos, após treinar cães de distintas raças para a busca de trufas, como o Pointer, o Labrador, o Spaniel Bretão, o Weimaraner e o Pastor Alemão, que não resultaram em bons caçadores de trufas, Víctor resolveu “provar” a mistura das raças Border Collie e Terrier Chileno, escolhidas cuidadosamente por conta de suas características filo e ontogenéticas, buscando, com isso, reunir “o melhor de ambos os mundos” e criar uma linhagem de cães de trabalho excepcional e própria para trabalhar no país sul-americano. Segundo ele,

Há toda uma seleção de filhotes e toda uma preparação dos cães. É muito importante selecioná-los, para que sejam cães de trabalho. Para mim, o importante é que eles tenham energia, que não sejam cães passivos, porque o cão que tem muita energia terá muita

resistência para percorrer os pomares e concentração para trabalhar, por isso estou procurando o melhor dos dois mundos, a mistura do Terrier chileno com o Border Collie. O que eu estou buscando é um cão que não seja grande, com boas condições físicas, que seja resistente, que tenha uma boa musculatura... Aqui, o que importa não é a raça dos cães, o que importa é que encontrem todas as trufas. Os cães que estamos treinando são cães que estamos selecionando. Quando tenho uma ninhada, faço uma seleção dessa ninhada e fico com os cães que são aptos para trabalhar. Porque não consigo nada ao tentar treinar um cão que não está apto para trabalhar.

Seu principal casal reprodutor era, até 2023, Brexit, uma Border Collie, e Snoopy, seu Terrier Chileno mais experiente. De acordo com ele, a escolha por essas raças se deve, principalmente, à tentativa de combinar “a inteligência da mãe com o caráter e a tenacidade do pai, porque o Border Collie, em geral, é mais tímido, então, misturando com o Terrier Chileno, você tem a personalidade dele e a inteligência dela”. Desde 2019, então, ele realiza cruzamentos entre as duas raças, e o objetivo, em suas palavras, é a criação de uma linhagem de “cães trufeiros chilenos”. Para ele, é necessário *fabricar* o cão desde a gestação até a caça de trufas, momento em que o animal, depois de todo o treinamento prévio, terminará a aprendizagem na prática. Nesse processo, para além dessa espécie de “educação para a atenção” (INGOLD, 2000), importa também atentar para as intervenções sobre os corpos dos animais – que, como se sabe, são práticas que permeiam a vida de cães de todo o tipo e não são nada incomuns (CRUZADA & GAMUZ, 2024; HARAWAY 2003a, 2003b, 2022; LABONTÊ, SANCHEZ BATISTA & VANDER VELDEN, 2021).

Com ele, os cães são ensinados, desde que nascem, a caçar trufas. Quando está prenha, Brexit recebe cuidados e atenção especiais, principalmente no que diz respeito à sua alimentação e saúde. Assim que dá à luz, sempre no inverno⁶, ela e seus filhotes são transferidos para um local cercado, de forma a manter outros cães afastados, e artificialmente aquecido com um aquecedor elétrico portátil. Também é preciso, a todo o momento, interagir com os recém-nascidos, para que se acostumem com a presença humana e se tornem cães sociáveis. De acordo com Víctor, os primeiros 14 dias de vida dos filhotes são extremamente importantes para seu desenvolvimento físico e mental, e, em suas palavras, “é o mesmo que acontece com os humanos”.

Por volta dos dois meses de idade, quando já tomaram suas primeiras vacinas e já têm tamanho suficiente para conviver com os outros cães, os futuros caçadores de trufas têm seu mundo ampliado para fora do “cercadinho” e passam a compartilhar o espaço do viveiro da Agrobiotruf com seus companheiros caninos mais velhos. De acordo com Víctor, a primeira seleção dos cães potencialmente aptos para o trabalho de buscar trufas acontece na quinta semana de vida dos animais, em que se avaliam

⁶ Brexit sempre dá à luz no inverno para que os cães sejam treinados durante o verão e busquem trufas dali a um ano, no inverno seguinte. Ela, por ser a reprodutora, não caça trufas – segundo Víctor, “seu trabalho é outro”.

características como curiosidade, propensão para brincar e sua atitude mediante pessoas e/ou objetos estranhos. A avaliação consiste em colocar cada filhote, separadamente, em um local novo e fechado, e observar seu comportamento: como se comporta em um lugar novo (se vai ou não explorá-lo, desbravá-lo); com pessoas estranhas (se tem curiosidade, se aproxima, tenta brincar, ou não); com ruídos altos (se tem medo ou não); e com objetos estranhos (se brinca com eles ou não). Sobre a seleção dos filhotes de cães trufeiros na Itália, Gianni Ravazzi notou algo muito parecido:

Quando se escolhe um filhote para adestrá-lo para a busca de trufas, convém observar na ninhada o comportamento dos candidatos, dentre os quais deve-se escolher o mais decidido, guloso e alegre. As duas primeiras características, de fato, se bem canalizadas, resultarão em um animal voluntarioso na busca, e a terceira, por sua vez, o converterá em um cão obediente e esperto (RAVAZZI, 2016, s/p).

No Chile, foi muito interessante observar a avaliação dos cães e notar que seus comportamentos são, realmente, muito variados. De acordo com Víctor, os machos “demoram mais para amadurecer” e, por isso, têm de repetir o teste após mais ou menos duas semanas, para “ratificar” a primeira impressão. Os diferentes tempos de maturação dos cães, a depender de seu sexo, também foi algo observado no contexto dos Galgos lebreiros na comunidade autônoma de Andalucía, Espanha:

Um dos fatores mais determinantes para a seleção do galgo é o sexo do animal. Machos e fêmeas não têm as mesmas qualidades e habilidades [...]. Os galgheiros comentam que ambos se desenvolvem da mesma forma que os humanos, em tempos diferentes. As fêmeas amadurecem ou “coalham”⁷ mais cedo [...] (CRUZADA, CHAMORRO & GAMUZ, 2021, p. 35).

No processo de seleção que pude observar no país sul-americano, os machos, de fato, foram os menos “exploradores” e curiosos, e eram os mais medrosos e menos atentos. As fêmeas, por sua vez, demonstraram atitudes distintas: algumas eram mais tímidas, outras eram muito curiosas e destemidas. Disse-me Víctor que o ideal é que os animais explorem o novo ambiente de maneira a desenhar uma estrela: saiam de um ponto, tomem uma direção, voltem ao ponto de partida, tomem uma outra direção e assim sucessivamente. Assim tem início, no Chile, o longo e incerto processo de “fabricação” dos cães trufeiros. Os animais passam seus dias socializando, tanto com humanos quanto com outros cães, e explorando o ambiente do viveiro, sem grandes preocupações e obrigações, até, mais ou

⁷ Em espanhol, “se cuajan”, do verbo *cuajar*: prosperar, cristalizar, concretar-se, resultar. Informações disponíveis em: <https://dle.rae.es/cuajar>.

menos, os seis meses de idade. Nesse momento, são introduzidos, de fato, no mundo das trufas e do trabalho.

2. Associação, rastreo e marcação

Como já mencionado, o treinamento inicial é dividido em três etapas: a associação do aroma das trufas, seu rastreo e, finalmente, sua correta marcação com as patas. Como em outros processos de educação canina para o desempenho de determinados trabalhos que demandam, principalmente, do olfato canino, como a busca por pessoas em escombros, avalanches e enchentes, o rastreo de explosivos, hidrocarbonetos e entorpecentes, e, claro, as mais variadas modalidades de caça de animais, a aprendizagem precisa ser um jogo (CORKRAN, 2015; CRUZADA, 2019), já que isso “facilita a comunicação entre o humano e o animal [e] é uma forma de começar a criar uma base comunicativa comum” (CRUZADA, 2019, p. 266). Assim, no povoado de Segura de León, comunidade autônoma de Extremadura, Espanha, os cães caçadores começam seu aprendizado brincando com *pellejos* (retalhos de pele) e penas:

As peles [de lebre ou coelho] são amarradas a uma corda longa, que, por sua vez, é amarrada a uma pequena vara segurada pelo caçador. Os cães nessa idade (dois a três meses) são muito brincalhões, de modo que o processo educativo começa com a adaptação ao seu temperamento de filhote. É preciso brincar com o cão, deixá-lo cheirar a pele (ou a penugem), tentar mordiscá-la e apanhá-la com as patas (CRUZADA, 2019, p. 266).

Dominique Grandjean, por sua vez, sublinha a importância do jogo e do brinquedo para a preparação de cães para os trabalhos de busca e salvamento:

Após a familiarização e a educação de base (ensino das posições, marcha a pé etc.), o trabalho é orientado para a busca propriamente dita. As técnicas são variáveis. Em geral, o treinador conta com a ligação que o cão tem com ele e com o seu entusiasmo por um brinquedo em particular [...]. O treinador e [...] diversas pessoas se escondem com o brinquedo do cão. Assim que o cão os encontra, ele “marca” sua vítima latindo e arranhando o chão. A atração do brinquedo permite o desenvolvimento dessa marcação, qualidade essencial para um bom cão de escombros (GRANDJEAN, 2001, p. 155).

E, também, para o treinamento de cães para o rastreo de entorpecentes:

No interior de um tubo de PVC perfurado, é colocado o material ao qual o cão deve reagir. [...] Durante alguns dias, faz-se com que o cão brinque com o tubo até que ele se transforme em seu brinquedo preferido. Ao mesmo tempo, ele associa seu brinquedo com o odor do produto que se difunde pelo orifício

do tubo. [...] A última etapa [do treinamento] consiste em suprimir o tubo para ensinar o cão a procurar apenas a droga, que ele associa sempre a seu brinquedo (Grandjean, 2001, p. 164).



Imagem 1: Recipiente plástico e tira de papel embebida em azeite trufado utilizados por Víctor na primeira etapa do treinamento dos cães. Acervo pessoal, 2022.

No contexto de aprendizagem dos cães trufeiros no Chile, disse-me Víctor que a primeira etapa do treinamento, a associação do aroma das trufas, é a mais importante e deve ser realizada ininterruptamente, todos os dias. O treinamento consiste em colocar um *señuelo*, uma isca – que, nessa etapa, pode ser uma simples tira de papel embebida em azeite trufado dentro de um recipiente plástico destampado – e deixá-la no chão, sem mudá-la de lugar; em seguida, dá-se o comando “busque” ao cão e, quando ele farejar o objeto, deve-se parabenizá-lo, “muy bien, [nome do cão]”, e dar-lhe um prêmio – um pedaço de salsicha, por exemplo. Segundo Víctor, os comandos podem ser dados com a voz ou com um *clicker*, um objeto que “emite um clique duplo quando você o pressiona” e que tem como objetivo “reforçar o comportamento de seu cão quando ele responde

corretamente a uma ação”⁸. Posteriormente, Víctor começa a mudar o objeto de lugar e a pedir ao cão que o “busque”. Repetem-se as mesmas fases do treinamento até que o animal “tenha o aroma na cabeça”, o que leva por volta de dois meses.

A segunda etapa, o rastreio, também pode ser realizada com a ajuda de diversos materiais. Certo dia, por exemplo, o treinamento consistia em esconder um *señuelo* – este, sim, elaborado especificamente para a educação de cães trufeiros – debaixo de uma telha, dar o comando “busque” e recompensar os animais quando faziam corretamente o que lhes era demandado. Quando estão aprendendo a rastrear, os cães geralmente utilizam seu focinho para marcar a localização do aroma, mas Víctor os estimula, desde o princípio, a utilizar suas patas – e esconder o *señuelo* debaixo de objetos é um método que funciona bastante bem, já que eles, quase sempre, tentam tirá-lo com as patas. Nessa etapa, Víctor costuma soltar os cães de três em três, para que treinem juntos. De acordo com ele, é importante criar um “clima de competição” pelo prêmio e, além disso, os cães “tendem a imitar uns aos outros” e aprendem entre si, o que também foi notado por Cruzada, Chamorro e Gamuz (2021, p. 39) no processo de ensino dos Galgos lebreiros na Andalúcia, Espanha, e apontado por Carol Corkran (2015) como uma técnica comum de ensino de cães caçadores⁹.



Imagem 2: *Señuelo* utilizado especificamente para o treinamento de cães trufeiros. Acervo pessoal, 2022.

⁸ Informações disponíveis em: <https://bit.ly/3xblaDu>. Acesso em 29/09/2025.

⁹ A ideia da imitação como método de aprendizado também foi mencionada no contexto de preparação de cães de trenó para a atividade turística na Argentina, sobre o que escrevi alhures (Fanaro, 2021, 2025a).



Imagem 3: Duas cadelas aprendendo a rastrear o *señuelo*, escondido debaixo de uma telha. Acervo pessoal, 2022.

Como propôs Cristina Grasseni (2004, 2005) em sua etnografia com vacas leiteiras na Itália, argumento aqui que esses objetos – peneiras, telhas, *señuelos* e o próprio azeite trufado –, na relação com humanos e cães no contexto da truficultura chilena, atuam como artefatos de mediação técnica, uma vez que é através deles que Víctor treina seu olhar atento – ou, como diria Ingold (2000), suas “habilidades” – e se faz capaz de perceber quais cães são potenciais caçadores de trufas, ou bons trabalhadores. Tais artefatos também operam como veículos de comunicação, como tradutores, por assim dizer, entre as linguagens humana e canina – em uma semiose geral, no sentido de Kohn (2013), e como ferramenta-palavra, uma vez que “mediam relações entre sujeitos humanos e agências não humanas igualmente intencionais, com os quais eles se percebem envolvidos” (INGOLD, 2000, p. 320).

Em meados de abril de 2022, o treinamento de rastreio, já bastante avançado e em transição para a etapa da marcação, consistia em esconder o *señuelo* debaixo de uma telha, para que os cães rastreassem o aroma e tentassem tirá-lo com as patas. Em um primeiro momento, os animais tentam, quase sempre, fazer isso com a boca e, em seguida, com as patas. De acordo com Víctor, quando eles não fazem o que deveriam fazer, é preciso parar antes que “fiquem frustrados, pois isso atrapalha a aprendizagem”. Para ele, “é você quem decide quando jogar ou não, e

como jogar”, e, para isso, é preciso saber perceber, nos animais, seu grau de (des)interesse pelo jogo.

Não é incomum que os Terriers Chilenos puros façam a transição do rastreio para a marcação com as patas mais rapidamente que os outros. Segundo Víctor, eles “já têm isso gravado na cabeça, pois são utilizados para a caça de coelhos e outros animais há muito tempo”, e, portanto, fazem-no “instintivamente”. No caso do Border Collie, por sua vez, é preciso mudar a forma como o cão, nos termos de Víctor, “percebe o mundo”. De acordo com ele, um cão pastor “naturalmente” caminha olhando para frente, de forma a estar “sempre atento às ovelhas”. Na truficultura, por sua vez, o animal deve “olhar para baixo” e caminhar com a cabeça rente ao solo, rastreando o aroma das trufas.



Imagem 4: Luna, uma cadela da raça Terrier Chileno, aprendendo a marcar a localização do señuelo com as patas. Acervo pessoal, 2022.

Por fim, quando os cães já dominam a técnica do rastreio e começam a utilizar suas patas para interatuar com o *señuelo*, Víctor os ensina a técnica da marcação. Além do comando “busque”, ele também costuma utilizar o “dónde está”, que pronuncia em tom de pergunta ao mesmo tempo em que gesticula com suas mãos e braços para reforçar o questionamento. O treinamento é realizado em um canteiro pedregoso, onde o *señuelo* é enterrado ou arremessado. De acordo com ele, “os cães são ensinados desde pequenos a ganhar recompensas por fazerem algo, uma troca, e quando entendem o que precisam fazer, fazem, e aprendem

muito rápido”. Ademais, disse-me que quando estão aprendendo a marcar com as patas, os cães não podem, em hipótese alguma, receber o prêmio se marcarem com o focinho, caso contrário “não vão entender o que precisam fazer”.

3. Treinamento em campo

A fins de maio, quando têm por volta de um ano e “já sabem o que devem fazer” – uns mais, outros menos, a depender de suas personalidades e do desenvolvimento de suas habilidades –, os cães realizam um curto treinamento com trufas congeladas nas dependências da empresa, para se acostumarem com o aroma “quase real” de uma trufa – diferente daquele emanado pelo azeite trufado – e, em seguida, são levados para marcar trufas frescas em trufeiras produtivas. Nas palavras de Víctor,

Quando já estão marcando em terreno, agregamos trufas reais, trufas congeladas. A trufa congelada só usamos uma vez e temos que descartar. E a sexta etapa seria a marcação em trufeiras produtivas, porque o aroma da trufa natural também não é igual ao da trufa congelada. Necesito que em todas essas etapas, os cães estejam concentrados no que estão fazendo. Já nos meses em que não trabalham, minha preocupação é que os cães não se estressem. Não há um reforço. É como andar de bicicleta.

Antes de começar o treino, Víctor sempre retira a trufa do congelador e espera que descongele, de forma a “soltar” seu aroma. Na verdade, essas “trufas” costumam ser apenas pedaços, as “sobras” do ano anterior, guardadas principalmente para a inoculação das árvores no ano seguinte. Elas, ademais, só podem ser utilizadas uma única vez e precisam ser descartadas: quando congeladas, ainda mais por tanto tempo, as trufas perdem quase completamente sua potência aromática e seu minguido perfume se dissipa muito rapidamente. Essa quarta etapa do treinamento, que consiste no enterramento da trufa no mesmo canteiro pedregoso utilizado nos estágios anteriores, se desenrola em um curto espaço de tempo – um ou dois dias, somente –, já que Víctor não pode despender muito inóculo com a educação dos animais.

Por fim, entre os meses de junho, julho e agosto, os cães aprendizes são levados semanalmente a uma trufeira administrada pela Agrobiotruf, em grupos de três ou quatro animais, para que concluam sua aprendizagem, com Víctor e Snoopy, seu cão mais experimentado na prática. De acordo com Víctor, o cão *maestro* sempre vai na primeira vez de um aprendiz, já que é seu papel “ensinar aos outros cães como se faz no campo”. Ravazzi notou o mesmo para o contexto italiano: em suas palavras, “na fase de adestramento, pode ser conveniente que um cão experiente acompanhe outro [aprendiz]” (RAVAZZI, 2016, s/p). No Chile, esse processo acontece da seguinte maneira: primeiro, Víctor pede a Snoopy que saia em busca de trufas – “busque, Snoopy” – e sai em seu encalço, junto com os três ou quatro aprendizes; assim que o cão faz uma

marcação, ele pega um punhado de terra e sente seu cheiro, para se certificar de que ali, de fato, há uma trufa; em seguida, Víctor chama seu cão maestro para perto de si e dá o mesmo comando – “busque, [nome do cão]” – para que um dos outros animais rastreie o aroma e marque no mesmo lugar. Nesse momento, geralmente, é preciso insistir, repetir o comando sucessivas vezes, até que o aprendiz marque com as patas. Em seguida, Víctor diz, com entusiasmo, “muy bien [nome do cão]”, recompensa-o e pede para que marque de novo, e de novo, e de novo, no mesmo lugar.



Imagem 5: Víctor e Snoopy ensinando Siri, uma cadela aprendiz, a buscar trufas em uma trufeira produtiva. Acervo pessoal, 2023.

Na caça de outros animais, Cruzada (2019) observou que a *modelação* dos cães, por parte dos caçadores humanos, é um aspecto fundamental para que a própria prática seja possível. Nos termos de Víctor, é preciso *acondicionar* os animais para a caça de trufas, *fabricá-los* para a prática em questão – como vimos, fazer um cão trufeiro envolve distintas práticas e é um processo que se inicia com a escolha acertada dos progenitores. A fabricação de cães de caça, seja em contextos ameríndios (LABONTÊ, SANCHEZ, BATISTA & VANDER VELDEN, 2021; MEDRANO, 2016; VANDER VELDEN, 2016), seja em grupos e sociedades de caça desportivo-recreativas (CRUZADA, 2019; CRUZADA & DABEZIES, 2024; GAMUZ, 2021), é um tema que tem ganhado espaço nas discussões antropológicas e que, guardadas as devidas proporções, apresenta paralelos com a caça de trufas no contexto chileno. Para algumas sociedades indígenas na América do Sul, por exemplo,

Os cães [caçadores] devem ser domesticados/familiarizados não para que se humanizem mais, mas para que mantenham, em certo sentido, sua bravura ou ferocidade. [...] se não se alcança com certo êxito esse delicado e aparentemente paradoxal equilíbrio, os cães, desde o ponto de vista indígena, não se convertem em caçadores eficientes (LABONTÉ, SANCHEZ, BATISTA & VANDER VELDEN, 2021, p. 28-29).

No Chile, passa algo similar com os cães trufeiros. Ali, ao mesmo tempo em que é preciso cultivar uma relação estreita com os animais – desde que nascem, vale recordar –, há que se ter cuidado, nas palavras de Víctor, “para não humanizá-los em demasia, para que não percam sua essência e não deixem de ser cães”. Segundo um truficultor que tive a oportunidade de conhecer, que trabalha lado a lado com seu cão trufeiro, “esses animais precisam ser rústicos, do campo, não podem ser uma fifi. Tenho em conta que eles são companheiros, mas eles são, antes de tudo, cães”. Fabricar um cão trufeiro no Chile, então, também consiste em encontrar o frágil equilíbrio entre a proximidade e o distanciamento, a humanização e a rusticidade, o doméstico e o selvagem, e, no fim das contas, resistir ao excepcionalismo humano (HARAWAY, 2022, p. 79).

APRENDIZADOS MAIS-QUE-CANINOS

O aprendizado, evidentemente, também é mútuo entre cão e truficultor. A convivência de anos com cães trufeiros fez de Víctor um exímio conhecedor desses animais. Ele e Harry, seu primeiro cão trufeiro, um Border Collie, aprenderam juntos a caçar trufas; foram dez anos de companheirismo e cumplicidade. De acordo com Víctor, ele e Harry, que se foi em 2019, aprenderam juntos a caçar trufas; foi uma aprendizagem conjunta, o que configura uma forma de codomesticação (FIJN, 2011, 2018), já que tudo era, à época, uma novidade. Por conta de seu vínculo com esses cães, seu olhar é um olhar treinado, experimentado, e, não sem razão, um truficultor se impressionou com a forma com que Víctor percebia quando os cães marcavam uma trufa e ele, muitas vezes, não. Em suas palavras, “é preciso estar muito associado com seu cão, é preciso conhecê-lo muito bem”. Se Víctor está fazendo cães caçadores de trufas, ele também está sendo feito caçador de trufas por esses cães.

Conversando com um truficultor sobre a relação que mantinha com sua cadela trufeira, disse-me ele que ambos compartilham um vínculo de “complementação fundamental”:

Ela é fiel a mim, não segue outra pessoa. Eu dependo dela para colher, não há alternativa, sem um cão não há trufas. A relação é de conhecimento mútuo e é muito minuciosa. A cadelinha me conhece muito bem, meus gestos, meu tom de voz, meus movimentos, e eu conheço suas atitudes, quando ela está realmente trabalhando e quando começa a ficar cansada ou entediada. Acredito que chegamos a um conhecimento mútuo muito estreito.

Esse conhecimento também permite aos truficultores identificar uma marcação enganosa, um blefe. Se Snoopy não tinha o costume de enganar, Xica, uma das cadelas treinadas por Víctor, estava a todo o momento testando a perspicácia de Víctor. Assim, não era anda incomum que ela marcasse um lugar e que ali não houvesse qualquer rastro de uma trufa. Perguntei à Víctor se ela estava se enganando – marcando um lugar em que realmente achava que tinha uma trufa – ou tentando lhe enganar. Em suas palavras, “Xica tenta me enganar, pois marca, me olha com essa cara e não pede o prêmio”. Ela, de fato, quando está mentindo, blefando, dá a Víctor um olhar diferente, “um olhar de culpa”, *una mirada culpable*, em suas palavras. Para ele, Xica quer ver qual será sua reação, “ela quer ver até onde pode ir”. Enganar, afinal, “é uma estratégia recorrente entre humanos, entre humanos e animais e mesmo entre animais” (CUZADA, RUIZ-BALLESTEROS & TEJEDOR, 2019, p. 514). É, de certa forma, uma negociação, que está acontecendo a todo o momento, como nas situações em que os cães rastreiam uma trufa, não marcam com as patas e vêm pedir o prêmio; eles estão testando Víctor, tentando “baixar os parâmetros exigidos”, *bajar los umbrales*.



Imagem 6: Já na última etapa do treinamento, Xica, após mentir continuamente, precisou buscar trufas presa por uma guia. Acervo pessoal, 2022.

Quando está mentindo, Xica olha para ele e espera para ver qual será sua reação – para ver se o enganou ou não. Se Víctor coloca sua mão para trás – sinal de que estaria pegando um punhado de alimento seco para premiá-la –, ela vai em sua direção rapidamente, *al tiro*; se não, ela volta ao trabalho. Víctor, então, precisa tomar muito cuidado com seus gestos, que podem ser mal interpretados – ou servir para as más intenções

da cadela, que, de acordo com ele, pensa que “se a mentira passar, passou”. Esse tipo de comportamento, de acordo com ele, também era característico de Harry:

Quando estávamos percorrendo o campo, ele me “blefava”! Ele marcava com uma pata, como se houvesse uma trufa ali, mas olhava para mim para ver minha reação, e eu dizia: “você está mentindo para mim”, e ele abaixava a cabeça e continuava procurando. Porque quando ele marcava com as duas patas, era uma trufa de verdade, mas quando marcava com uma, ele olhava para mim para ver se eu lhe daria um prêmio. Nós nos conhecíamos e tínhamos esse nível de comunicação (ATCHILE, 2022, p. 23).

De todo modo, o local onde um cão marca nem sempre é exato. Aí é que entra, nos termos de Víctor, “o escavador humano”, que precisa, como os próprios cães, perseguir o aroma da trufa, seu rastro. Primeiro, Snoopy marca. Víctor, então, se agacha a seu lado e pega um punhado de terra, para sentir seu aroma. Em seguida, começa a escavar com cuidado, com as mãos e com a ajuda de uma ferramenta de jardinagem. Em grande parte das vezes, a trufa está relativamente próxima à superfície, e encontrá-la não requer muito, ou quase nenhum, esforço; elas, no entanto, podem estar um pouco mais profundas, a aproximados dez ou vinte centímetros da superfície, e Víctor precisa procurá-la, guiando-se pelo rastro de seu aroma deixado no substrato. Quando se está caçando trufas, então, quando um cão faz uma marcação, é preciso sentir o aroma do solo, de forma a confirmar a detecção feita pelo animal, já que as trufas continuam invisíveis aos nossos olhos.

Por outro lado, se após escavar nas proximidades da marcação, detectar o aroma da trufa e ainda assim não for possível encontrá-la, será preciso requisitar o auxílio canino mais uma vez. Certo dia, por exemplo, Víctor, depois de muitos minutos buscando uma trufa, sem sucesso – sentia seu cheiro, mas não a encontrava –, pediu ajuda à Xica, para que a cadela marcasse a localização do aroma novamente. Ela, então, rastreou uma vez mais o aroma e marcou a localização exata para Víctor, que rapidamente encontrou a trufa – o que nos leva a crer que “a técnica envolvida na caça” é “uma habilidade compartilhada entre homens e cães” (RODRIGUES, 2019, p. 52).

Em sua investigação a respeito da caça recreativa de porcos selvagens na Austrália com o auxílio de cães, Paul Keil sugere que pensemos os cheiros como uma *atmosfera* (LORIMER et al., 2017; RIEDEL, 2019), quer dizer, como “uma coisa sentida que sempre excede as tentativas de apreendê-la” (KEIL, 2021, p. 3). Como argumento acontecer na caça de trufas no Chile, na modalidade de caça investigada por Keil a percepção do cheiro pelo caçador “é uma presença e uma ausência”, já que “a habilidade do cão de rastrear porcos por meio do cheiro dá ao caçador a capacidade de ser afetado por elementos perceptualmente inacessíveis ao corpo humano” (KEIL, 2021, p. 3). Dessa forma,

Ao caçar com um cão, os humanos aumentam sua capacidade de identificar a presença de porcos por meio

do extraordinário olfato canino. Por meio desse relacionamento, o mundo do cheiro é revelado como tendo propriedades atmosféricas: um fenômeno envolvente que é conhecido pelo cão, mas que também escapa à apreensão perceptiva do caçador (KEIL, 2021, p. 1).

Argumento, neste artigo, que importa prestar atenção às formas com que cães, trufas e humanos se comunicam entre si – trufas com cães e cães com humanos –, já que a caça de trufas, como outras modalidades cinegéticas, também é “uma prática multissensorial e multisensual plenamente incorporada, que implica, envolve e depende da imersão em um mundo multissensorial e multisensual” (MARVIN, 2005, p. 16). No fim das contas, há que se ter em mente que “as capacidades de ação, tanto de humanos quanto de animais não-humanos, não são inatas nem adquiridas, mas propriedades emergentes do sistema total de desenvolvimento constituído pela presença do agente (humano ou não-humano) em seu ambiente” (INGOLD, 2000, p. 366).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nas palavras de Víctor, “os cães trabalham só três meses por ano e se lembram do que precisam fazer, é como andar de bicicleta”. Quer dizer: além do treinamento prévio realizado no viveiro, as técnicas são incorporadas pelos animais e se inscrevem em seus corpos na prática, caçando trufas. Trata-se, evidentemente, de uma negociação constante, e o processo de se fazer um cão de trabalho, segundo Victoria Marquez e colaboradores, implica, sempre, em “conversação, diálogo, entendimento, pactos, negociações, intercâmbios e acordos entre humanos e não humanos” (MARQUEZ, WAJNER E ZAMUDIO, 2023, p. 289).

Além disso, nenhum cão, de acordo com meu interlocutor, se converte em um caçador de trufas da noite para o dia. Eles aprendem a associar o aroma do azeite trufado, a rastreá-lo com o focinho e, em seguida, têm de entender que precisam marcar com as patas. Ademais, também precisam fazer a transição do azeite trufado para a trufa congelada e, posteriormente, para as trufas frescas. Todas essas mudanças, às vezes, podem ser difíceis – e, mesmo, impossíveis –, a depender do cão: como na produção de trufas, a fabricação de cães trufeiros também é cercada de imprecisões, de imponderáveis e imprevisibilidades.

Do mesmo modo, nenhum humano se converte em um truficultor em um piscar de olhos – muitos, inclusive, se mostram incapazes de estabelecer com os cães uma relação de confiança e entendimento mútuo. Na busca de trufas, o que cães e humanos estão buscando é antes de mais nada um aroma, um rastro. E essa busca, para ser bem sucedida, depende do desenvolvimento de distintas habilidades humano-caninas. Se, por um lado, os animais têm de passar por todo o treinamento da associação, do rastreio e da marcação, os truficultores, por outro, precisam aprender a se comunicar coerentemente com seus companheiros caninos. A respeito das

competições de agilidade canina, Donna Haraway sugere que “ambos, cão e treinador, têm de ser capazes de tomar a iniciativa e responder um ao outro obedientemente”, já que “a tarefa é tornar-se suficientemente coerente em um mundo incoerente” (HARAWAY 2003a, p. 62). Na truficultura chilena, o mesmo pode ser sugerido: como as competições de agilidade, a caça de trufas é uma prática que mobiliza, se não uma harmonia, ao menos um pacto de respeito e resposta entre humanos e cães para que as engrenagens da atividade sigam em movimento, mesmo porque de nada adianta cultivar trufas sem se ter a capacidade de encontrá-las. Nesse “mundo incoerente”, então, cães e humanos têm de ser capazes de co-constituir formas de se comunicar que sejam inteligíveis para ambos.

Como se espera haver demonstrado, as distintas formas de se fazer, preparar ou fabricar um cão, seja para a caça de trufas ou de outros animais, compartilham uma mesma finalidade, a saber, que os cães se tornem bons caçadores – o que significa, no contexto do cultivo de trufas negras no Chile, que os animais se tornem bons trabalhadores. Além disso, há que se destacar a complexidade de todo o processo de “fabricação” levado a cabo por Víctor, que tem a paciência como uma de suas melhores qualidades. Educar e preparar cães para a caça de trufas demanda tempo e perseverança, mas também – e talvez principalmente – a co-constituição de uma relação interespecífica extremamente profunda, que vai muito além da linguagem e do próprio corpo, e que se baseia em uma negociação incessante na qual tanto humanos quanto cães têm muito a dizer. A busca de trufas, afinal, é uma prática que depende totalmente do trabalho desses animais, bem como da comunicação entre humanos e cães. Afinal, é através do cão que aquilo que está oculto, escondido no subsolo, pode ser encontrado. Nas palavras de Víctor, os cães “se conectam” com o aroma das trufas e são eles que permitem o acesso a um mundo que nos é inacessível. Um mundo que, em última instância, depende da comunicação entre os cães e as trufas através de um cheiro e do desenvolvimento, entre cães e humanos, de formas de se comunicar a respeito dessa “linguagem fúngica” (Sheldrake 2021) bastante particular.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASOCIACIÓN GREMIAL TRUFICULTORES DE CHILE. **Revista Trufa chilena**, n. 1: 1-38, 2022. Disponível em: <https://bit.ly/3CXIt4M>. Acesso em: 02 out. 2025.

CORKRAN, Carol. *‘An extension of me’: handlers describe their experiences of working with bird dogs*. **Society & Animals**, n. 23, p. 231-249, 2015.

CRUZADA, Santiago M. **Encuentros de vida y muerte: antropología transespecie y mundos ampliados entre cazadores y animales en el suroeste extremeño**. Tese (Doutorado em Antropologia), Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, Espanha, 2019.

CRUZADA, Santiago M.; DABEZIES, Juan Martin (orgs.). **Cazando en Iberoamérica: polisemias cinegéticas del mundo contemporáneo**. Valencia: Tirant Humanidades, 2024.

CRUZADA, Santiago M.; GAMUZ, Helena Pérez. ***Un perro completamente distinto a los demás: la construcción biocultural del galgo-atleta para la caza de liebres en Andalucía***.

DABEZIES, Juan Martin (Org.). *Cazando en Iberoamérica: polisemias cinegéticas del mundo contemporáneo*. Valencia: **Tirant Humanidades**, 2024, p. 227-250.

CRUZADA, Santiago M.; CHAMORRO, Pablo Palenzuela; GAMUZ, Helena Pérez. ***La caza de liebres con galgos en Andalucía. Informe para registro en el Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía***. Federación Andaluza de Galgos e Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico. 2021. Disponível em: <https://bit.ly/3IWU2Nu>. Acesso em: 25/09/2025.

CRUZADA, Santiago M.; RUIZ-BALLESTEROS, Esteban; TEJEDOR, Alberto del Campo. ***Deception in practice: hunting and bullfighting in southern Spain***. HAU: Journal of Ethnographic Theory, v. 9, n. 3, p. 514-528, 2019.

DOMENECH, Santiago Reyna. **Truficultura: fundamentos y técnicas**. Madrid: Ediciones Mundi-Prensa, 2012.

DOMENECH, Santiago Reyna; GARCÍA-BARREDA, Sergi. **Truficultura práctica**. Madrid: Ediciones Mundi-Prensa, 2011.

FANARO, Luisa Amador. **Notas sobre las relaciones entre perros de trineo y mushers en Tierra del Fuego, Argentina**. Tabula Rasa, n. 40, p. 75-98, 2021.

FANARO, Luisa Amador. **Um dia de cão: humanos e cães na Terra do Fogo sob a perspectiva do trabalho animal**. São Carlos: Editora de Castro, 2025a.

FANARO, Luisa Amador. **‘Es preciso imaginar la red de micorrizas que se encuentra bajo tierra’**. A caça de trufas negras (*Tuber melanosporum*) ou: como acessar um mundo que nos é inacessível? Tese (Doutorado em Antropologia), PPGAS, UFSCar, São Carlos, SP, 2025b.

FIJN, Natasha. **Living with herds: human-animal coexistence in Mongolia**. New York: Cambridge University Press, 2011.

FIJN, Natasha. *Dogs ears and tails: different relational ways of being with canines in aboriginal Australia and Mongolia*. In: SWANSON, Heather; LIEN, Marianne; WEEN, Gro (Ed.). **Domestication gone wild: politics and practices of multispecies relations**. Durham: Duke University Press, 2018, p. 72-93.

FUNDACIÓN PARA LA INNOVACIÓN AGRARIA. 2009. **“Resultados y lecciones en Cultivo de Trufa (*Tuber melanosporum*) en Chile”**. Proyecto de Innovación en la VII Región del Maule, 2009. Disponível em: <http://bit.ly/3CY8eSt>. Acesso em: 29/09/2025.

GAMUZ, Helena Pérez. **Etnografía de las relaciones humano-animales en el contexto de la caza de liebres con galgo en Fuentes de Andalucía (Sevilla)**. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidad de Sevilla, Sevilla, 2021.

GRANDJEAN, Dominique. **Enciclopédia do Cão Royal Canin**. Paris: Aniwa Publishing, 2001.

GRASSEN, Cristina. *Skilled vision. An apprenticeship in breeding aesthetics*. **Social Anthropology**, v. 12, n. 1, p. 41-55, 2004.

GRASSEN, Cristina. **Disciplining vision in animal biotechnology**. *Anthropology in Action*, v. 12, n. 2, p. 44-55, 2005.

HARAWAY, Donna. **The companion species manifesto: dogs, people, and significant otherness**. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003a.

HARAWAY, Donna. *For the love of a good dog: webs of action in the world of dog genetics*. In: GOODMAN, Allan; HEATH, Deborah; LINDEE, M. Susan (Ed.). **Genetic Nature/Culture: Anthropology and Science beyond the Two-Culture Divide**. Berkeley: University of California Press, 2003b, p. 111-131.

HARAWAY, Donna. **Quando as espécies se encontram**. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

INGOLD, Tim. **The perception of the environment: essays in livelihood, dwelling and skill**. Londres: Routledge, 2000.

JACOBS, Ryan. **El mundo oculto de la trufa: una apasionante investigación sobre el caos y la manipulación en el mercado del hongo más caro del mundo**. Barcelona: Editorial Planeta, 2020.

KEIL, Paul G. "*Rank atmospheres: the more-than-human scentspace and aesthetic of a pigdogging hunt*". **Australian Anthropological Society**, 00, p. 1-18, 2021.

KIRKSEY, Eben; HELMREICH, Stefan. *The emergence of multispecies ethnography*. **Cultural Anthropology**, v. 25, n. 4, p. 545-576, 2011.

KOHN, Eduardo. *How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transpecies engagement*. **American Ethnologist**, v. 34, n.1, p. 3-24, 2007.

KOHN, Eduardo. ***How forests think: toward an anthropology beyond the human***. Berkeley: University of California Press, 2013.

KOHN, Eduardo; CRUZADA, Santiago M. *How dogs dream... Diez años después*. AIBR, **Revista de Antropología Iberoamericana**, v. 12, n. 3, p. 273-311, 2017.

LABONTÊ, Gesinei dos Santos; SANCHEZ, Gabriel; BATISTA, Ramiro Esdras Carneiro; VANDER VELDEN, Felipe. **Amansar, familiarizar, animalizar: técnicas para hacer perros cazadores en la Amazonía**. Tabula Rasa, n. 40, p. 25-50, 2021.

LORIMER, Jamie; HODGETTS, Timothy; BARUA, Maan. "Animals' atmospheres" In: **Progress in Human Geography**, v. 43, n. 1, p. 26-45, 2017.

MARQUEZ, Victoria; WAJNER, Matías; ZAMUDIO, Fernando. "*El cabrero*" *guardián de las cabras en el Chaco árido*. **Mundo de Antes**, v. 17, n. 1, p. 279-293, 2023.

MARVIN, Garry. ***Sensing nature: encountering the world in hunting***. Etnofoor, v. 18, n. 1, p. 15- 26, 2005.

MEDRANO, Celeste. *Hacer a un perro: relaciones entre los Qon del Gran Chaco argentino y sus compañeros animales de caza*. **Anthropos**, 111, p. 113-125, 2016.

MORENO-ARROYO, Baldomero; FERNÁNDEZ, Javier Gómez; CALMAESTRA, Elena Pulido. ***Tesoros de nuestros montes: trufas de Andalucía***. Córdoba: Consejería de Medio Ambiente, Junta de Andalucía, 2005.

NOWAK, Zachary. ***Truffle: a global history***. Londres: Reaktion Books, 2015.

OLIVEIRA NETO, Edi Alves de. **Cachorreiros e cães da polícia e dos bombeiros: um estudo em representações sociais a partir das relações humano-cão**. Tese (Doutorado em Sociologia), PPGS, UnB, Brasília, DF, 2021a.

OLIVEIRA NETO, Edi Alves de. Policiamento com cães: raças e funções em perspectiva sociológica". **Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía**, v. 6, n. 2, p. 29-54, 2021b.

PÉREZ-MORENO, Jesús et al. *Setting the scene*. In: PÉREZ-MORENO, Jesús et al. (Org.). **Mushrooms, humans and nature in a changing world: perspectives from ecological, agricultural and social sciences**. Cham, Suíça: Springer. pp. 3-28, 2020.

RAVAZZI, Gianni. **El libro de la trufa**. Ciudad de México: Editorial De Vecchi, 2016.

RIEDEL, Friedlind. *Atmosphere*. In: SLABY, Jan; VON SCHEVE, Christian (Ed.). **Affective societies: key concepts**. New York: Routledge, 2019, p. 85-95.

RODRIGUES, Paulo Olivier Ramos. **Caçadas perdigueiras: um estudo etnográfico sobre a técnica e comunicação entre homens e cadelas**. Equatorial, v. 6, n. 10, p. 50-80, 2019.

ROOT-BERNSTEIN, Meredith. *Personal reflections on natural history as common ground for interdisciplinary multispecies socio-ecological research*. **Geo: Geography and Environment**, v. 3, n. 1, p. 1-6, 2016.

SHELDRAKE, Merlin. **A trama da vida: como os fungos constroem o mundo**. São Paulo: Fósforo; Ubu Editora, 2021.

TSING, Anna. **The mushroom at the end of the world: on the possibility of life in capitalist ruins**. Princeton: Princeton University Press, 2015.

VANDER VELDEN, Felipe. Como se faz um cachorro caçador entre os Karitiana (Rondônia). **Teoria e Cultura**, v. 11, n. 2, p. 25-35, 2016.

VICART, Marion. *Où est le chien? À la découverte de la phénomenographie equitable*. **De Boeck Supérieur**, v. 2, n. 108, p. 89-98, 2010.

Felipe Vander Velden¹

OBJETO PRA CACHORRO: Cultural material e cães nas terras baixas sul-americanas

OBJECTS FOR DOGS: Material culture and dogs in lowland south america

¹ Professor do Departamento de Ciências Sociais (DCSo) e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

RESUMO

Nossos animais de estimação – os hoje chamados pets – vivem atualmente cercados por uma plethora de objetos cada vez mais impressionante, impulsionada por um mercado que cresce e diversifica opções, dando origem a uma pujante cultura material muito específica, e que se autonomiza de modo acelerado em relação aos objetos com os mesmos fins para usos humanos. Supõe-se, a partir daí, que tratamos os pets com grande cuidado, carinho e preocupação, além de elevadas somas de dinheiro. Ao contrário, os cachorros entre os povos indígenas nas terras baixas sul-americanas são geralmente descritos como pobres animais: abandonados, maltratados, sujos, doentes, esqueléticos e famélicos. Aos “cachorros de aldeia” não se oferece qualquer atenção especial, frequentemente nem mesmo alimento. Nesse cenário, seria plausível supor que não existiria nenhum objeto ou sistema de objetos associados a esses tristes caninos. Todavia, verifica-se uma rica cultura material associada aos cães nos mundos ameríndios – artefatos que mediam as relações entre humanos e cachorros, no que podemos denominar de materialidades da familiarização – que é ainda virtualmente desconhecida. Neste artigo discuto alguns desses artefatos, e o que eles podem nos dizer sobre modos ameríndios de relação com o cão.

PALAVRAS-CHAVE: Cachorros; Cultura Material; Objetos; Afeto-Control.

ABSTRACT

Our contemporary pets live surrounded by an increasingly impressive plethora of objects, driven by a market that grows and diversifies options, giving rise to a thriving, very specific material culture, which is becoming autonomous at an accelerated rate in relation to objects with the same purposes, but for human uses. From then on, it is assumed that we treat pets with great care, affection, and concern, in addition to large sums of money. On the contrary, dogs among indigenous peoples in lowland South America are generally described as poor animals: abandoned, mistreated, dirty, sick, emaciated and starving, to “village dogs” are not offered any special attention, often not even food. In this scenario, it would be possible to assume that there would be no object or system of objects associated with these sad canine beings. However, there is a rich material culture associated with dogs in Amerindian worlds – artifacts that mediate relationships between humans and dogs, in what we can call materialities of familiarization – which is still virtually unknown. In this article I discuss some of these artifacts, and what they can tell us about Amerindian ways of relating to dogs.

KEY WORDS: Dogs; Material Culture; Objects; Affect-Control

INTRODUÇÃO

O assim chamado mercado *pet*, definido como a indústria abrangente que cria, desenvolve, produz e comercializa produtos e serviços destinados aos animais de estimação, sobretudo cães e gatos, é um ramo de negócios em franca expansão no Brasil e no mundo. De acordo com a ABINPET (Associação Brasileira da Indústria de Produtos para Animais de Estimação), no ano de 2022, 285 mil empresas voltadas para este segmento faturaram R\$ 41,9 bilhões, respondendo, assim, por 0,36% do PIB brasileiro². Uma das características desse mercado que mais impressiona hoje em dia é a enorme e crescente variedade de produtos, como qualquer um que visite um pet shop, casa de ração ou agropecuária pode facilmente constatar: um gigantesco sistema de objetos voltados para a atenção aos pets, uma cultura material incrivelmente diversificada que parece não só criar necessidades ou desejos nos/dos animais análogos àqueles humanos – no que alguns autores têm chamado de *petização* (*petization*) das marcas industriais humanas (ANAND, 2021) –, mas igualmente oferecer um produto, ou uma variedade de produtos, que atendam rapidamente à cada uma dessas (novas) necessidades ou desejos (CALMON DE OLIVEIRA, 2006; KULICK, 2009; PASTORI; MATOS, 2015; OSÓRIO, 2019) que poderíamos mesmo chamar de *humanimals*. Este mercado multibilionário, segundo Charles Stépanoff (2021, p. 207), resulta do modo como o ocidente tem cada vez mais limitado as interações intraespecíficas dos cães e fixado como única relação legítima aquela interespecífica, entre cachorros e humanos – e, com isso, há de se suprir, afinal, todas as (supostas) necessidades dos animais de companhia.

Este é o pano de fundo que sugiro observarmos de modo a criticar duas suposições equivocadas. A primeira é a de que a cultura material associada aos animais de companhia é um fenômeno novo. Na verdade, é o seu excesso – “um mundo de produtos para animais de estimação” encontrados no mercado hoje em dia (PASTORI, 2012, p. 61) – que constitui uma novidade ou manifestação recente dos hábitos de consumo, compra, venda e uso de objetos. Existem, por exemplo, registros de artefatos associados à criação de cães há milênios, como mostram evidências (pinturas rupestres) do uso de coleiras guias em partes da Ásia e África há pelo menos 13 mil anos antes do presente (PADRONE, 2014; HERMANN, 2019). Neste artigo estarei concentrado, portanto, no cachorro (*Canis lupus familiaris*), o mais antigo animal de companhia de coletivos humanos.

²Ver

<https://sebrae.com.br/sites/PortalSebrae/ufs/al/artigos/crescimento-do-mercado-pet-e-oportunidade-de-negocio.021731b7fe057810VgnVCM1000001b00320aRCRD#:~:text=%E2%80%99CN%C3%A3o%20%C3%A9%20%C3%A0%20toa%20que,R%24%2041%2C9%20bilh%C3%B5es.> (acesso em 30/03/2024).



Imagem 1: Mosaico encontrado em Pompeia utilizado para avisar sobre a presença de cães (Cave Canem – “cuidado com o cão”). Museo Archeologico Nazionale di Napoli. Foto: Robin Dawes (Domínio público, CC BY-NC-ND).

A segunda suposição que é preciso despachar é aquela que associa a imagem dos cachorros em aldeias indígenas nas terras baixas da América do Sul, em geral magros, sujos, famélicos e doentes, pobres criaturas aparentemente abandonadas à própria sorte e conhecidas por vários registros (por exemplo, BALDUS, 1970, p. 183, para ficar tão somente com uma menção clássica), com a ausência de cuidados, muitos deles mediados por artefatos ou associados ao emprego de certos objetos, vários deles especificamente produzidos para isso, como se verá. Ainda que, em extensas porções das terras baixas sul-americanas – incluindo a maior parte da bacia amazônica ao sul do Amazonas e o Brasil centro-oriental – o cachorro tenha origem pós-colombiana, tendo aparecido com a invasão europeia no século XVI, uma cultura material, ainda que modesta, desenvolveu-se para o tratamento desses/com esses seres (SCHWARTZ, 1997). Parte dessas técnicas e tecnologias deve ter sido inspirada nos modos europeus de relação com seus cachorros – como as famigeradas coleiras com agulhas pontiagudas de metal, chamadas carlancas ou carrancas, usadas nos ferozes mastins espanhóis trazidos para as guerras nas Américas (JÍMENEZ, 2011, p. 188). Mas, outras, possivelmente derivam de seus usos tradicionais na interação com os assim chamados *xerimbabos* ou *wild pets*, os animais familiarizados provenientes da fauna neotropical nativa, como primatas, psitacídeos e tantos outros, tão comuns nas aldeias do passado e até os dias de hoje.

É certo, assim, que se os animais têm uma história (DELORT, 1984; THOMAS, 2001[1983]; DIGARD, 1995; DUARTE, 2020), os artefatos a eles vinculados seguramente também têm (CIARLO ET AL., 2011). Mas esses artefatos igualmente têm, ou devem ter, uma etnografia (PERRI, 2024), e o objetivo principal deste artigo é sinalizar para o interessante e potencialmente produtivo campo de investigação dessas peças e dos contextos em que se apresentam e são empregadas. Trata-se de propor estudos mais aprofundados acerca de objetos similares aos que foram denominados de *arquiteturas da domesticação* (ANDERSON ET AL., 2017), mas sugerindo, em consonância com a discussão sobre as relações entre humanos e seres outros-que-humanos nas terras baixas sul-americanas – em que não encontramos a domesticação no seu sentido estrito (FAUSTO; NEVES, 2018) –, um interesse nas materialidades da familiarização.

OBJETOS DE FAMILIARIZAÇÃO

Se os sofisticados artefatos empregados nas atividades de predação de animais, por meio da caça e da pesca (arcos, flechas, zarabatanas, zagaia, redes, armadilhas, venenos e outros) têm recebido bastante atenção nos estudos etnológicos (HEATH; CHIARA, 1977; CHIARA, 1987; TAVARES DE MOURA, 2001; RIVAS RUIZ, 2004; OLIVEIRA, 2016), o mesmo não se pode dizer das agências materiais que mediam relações de familiarização – ou seja, aqueles objetos de variadas naturezas utilizados para entabular relações com os animais familiares no contexto doméstico ou aldeão, raramente mencionados na literatura e, até onde sei, jamais teorizados. Esses artefatos podem ser classificados basicamente em duas categorias: os enfeites e o que podemos denominar de aparatos de contenção ou restrição de movimentos. Esta caracterização deve ser entendida como provisória, pois aqui não pretendo realizar um estudo tipológico exaustivo de objetos desta natureza. Além disso, certos artefatos podem figurar em mais de uma categoria: uma coleira canina pode ser, claro, tanto um instrumento de restrição como igualmente ser considerada um adorno para o animal – ou seja, simultaneamente uma tecnologia de controle e uma expressão de afeto, o que caracteriza, propriamente, as relações com os animais familiares nas terras baixas sul-americanas (FAUSTO; COSTA, 2022)³.

³ Da mesma forma, seria possível sugerir a pertinência de outras categorias desses objetos, como aqueles que poderíamos denominar de *aparatos de proteção* – como casinhas de cachorro e galinheiros, por exemplo – destinados a manter os animais familiares (e, sobretudo, seus filhotes) a salvo de potenciais perigos. Os Karitiana costumam construir pequenos galinheiros (em geral de madeira e alambrado) ao lado de suas residências, onde as galinhas passam as noites protegidas de predadores como gambás e pequenos felinos silvestres. As redes de dormir em miniatura tecidas por certos povos para acomodar filhotes de cães (como entre os Waiwai no norte amazônico, segundo HOWARD, 2001, p. 242) também poderiam ser incluídas aqui. O padre Claude d'Abeville já mencionara, em sua obra publicada em 1614, que os Tupinambá no litoral do Maranhão seiscentista construíam “uns leitos altos, acima da terra”, para livrarem os cães do que parecia ser o flagelo dos bichos-de-pé (D'ABEVILLE, 2002 [1614], p. 247).

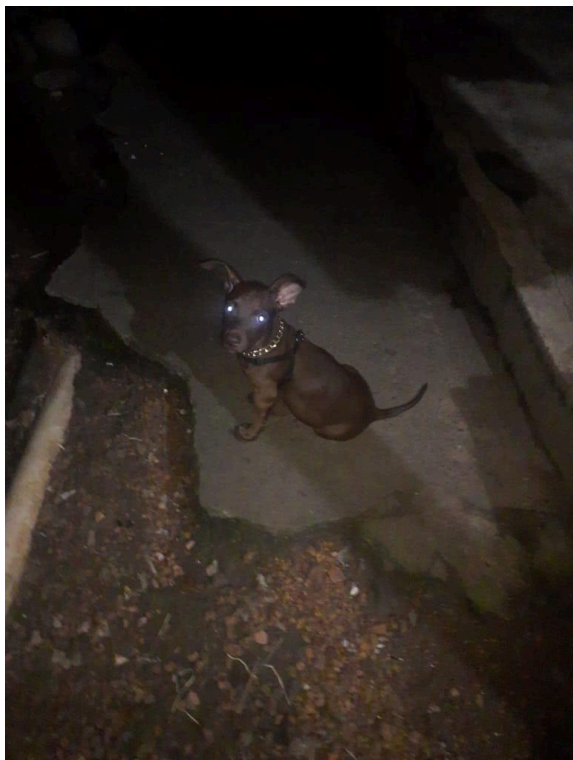
Enfeites empregados para animais familiares são mencionados já nas crônicas coloniais. O missionário jesuíta João Daniel, que esteve na Amazônia entre 1741 e 1757, anotou, entre os grupos aldeados nos rios Madeira e Tapajós (sobretudo Tupinambarana e Tapajó), que aqueles

estimam muito as verônicas, medalhas e imagens dos santos; mas é pelo lindo delas, e não pelo respeito e devoção que metem; e por isso **muitas vezes enfeitam com elas os seus macacos e cachorrinhos, atando ao pescoço** (...) (DANIEL apud CYPRIANO, 2007, p. 125, meu grifo).

Várias etnografias contemporâneas apontam para a prática de se enfeitar os animais familiares e o emprego de adornos ou adereços por vários povos indígenas como os Pirahã no sul do Amazonas (GONÇALVES, 2001, p. 368), os Karajá na ilha do Bananal (FERREIRA, 1983, p. 226) e os Mamaindê (Nambikwara) no oeste mato-grossense, onde as mulheres mais idosas, sobretudo viúvas, usam fazer colares de miçangas para os filhotes de macacos que “criam como se fossem seus filhos” (MILLER, 2018, p. 72). Em sua etnografia sobre os mukudu (enfeites) entre os Kwazá-Aikanã em Rondônia, Gicele Sucupira (2024, p. 235) escreve que até mesmo aves (como galos), além de macacos, cães, gatos e outros animais criados, podem usar enfeites, que são, como explica sua interlocutora Inute Tuta, uma “forma de zelar e cuidar dele, ele já vira da família”; assim, diz a autora, “cuidar e tratar bem o outro, é dar mukudu e fazer parente”. Os enfeites também podem vir postumamente, como entre os Mebengokre-Xikrin, que enterram seus cães ornados de plumas (VIDAL, 1977, p. 177, nota 122), ainda que não disponha de informações sobre artefatos plumários confeccionados especificamente para esse destino dos animais.

Assim, se os animais familiares ou de criação “enfeitam as aldeias” ou “as casas” – como dizem os Karitiana (cf. VANDER VELDEN, 2016a), os Kaingang no oeste catarinense (STEFANUTO, 2015, p. 41), os Pitaguary no Ceará (KAGAN, 2015, p. 138-140) e os povos no Uaçá (CASTRO, 2013, p. 90) – e mesmo enfeitam suas donas “*as a type of body art*”, como sustentam os Awá-Guajá (CORMIER, 2003, p. 115-116), eles também podem ser enfeitados. Os Karitiana⁴ apreciam ter seus cães, e alguns gatos, com coleiras ou outros pequenos adereços, alguns deles improvisados, como uma das gatas de Renato, que usava uma pulseira Karitiana (isto é, de uso humano) no pescoço. Embora o emprego de coleiras adquiridas no mercado nos caninos e felinos seja mais comum entre aqueles Karitiana que vivem na cidade, nas aldeias é também possível encontrar animais portando o objeto, alguns nos quais se pode notar uma pura intenção estética ou decorativa, para além de sua potencial função restritiva.

⁴ Os Karitiana (*Yjxa*) são um povo falante de língua classificada no tronco Tupi, família Arikém, que habita sete aldeias no norte do estado de Rondônia. Eles são cerca de 450 pessoas hoje em dia. Desenvolvo pesquisas entre eles desde 2003, focalizando, entre outros temas, suas relações com os animais familiares, ou animais “de criação”, como eles denominam (ver VANDER VELDEN, 2012, para mais informações).



Imagens 2 e 3: Cachorro de dona Jacira Karitiana usando coleira de metal e peitoral para guia. Casa do Índio de Rondônia, Porto Velho, 2024. Fotografia de Elivar Karitiana.

No que tange ao que chamei de aparatos de contenção ou restrição de movimentos, são relativamente comuns nos trabalhos etnográficos menções à necessidade de manter presos ou confinados os animais familiares, sobretudo quando recém-capturados, geralmente indivíduos imaturos ou filhotes, e ainda submetidos à fase mais intensa do processo de amansamento (*taming*) e familiarização, momentos em que são propensos a fugir, a comportar-se de modo irrequieto ou a demonstrar reações ou disposições agressivas. A prática de conservar os animais presos aos esteios de casas, pernas de mesa ou quaisquer estruturas fixas ou suficientemente pesadas à disposição foi relatada, por exemplo, entre os Jamamadi (SHIRATORI, 2018, p. 281), que afirmam que “a ação de criar é um processo de estabilização e controle que implica proximidade e retenção/contenção de movimento”; também aparece entre os Kanamari (COSTA, 2017, p. 33) e os Jarawara (MAIZZA, 2012, p. 213), ambos na Amazônia ocidental; Dias (2017, p. 37) relata a presença de quelônios presos pelo pé por barbantes amarrados em troncos ou bancos entre os Gavião Pycop Cati Ji no Maranhão; Álvares (1992, p. 47) menciona que os Maxakali (Minas Gerais) mantêm porcos amarrados ao pé da cama, dentro de suas casas; já Allard (2010, p. 115) comenta sobre a prática Warao (Delta do Orinoco, Venezuela) de se manter aves amarradas nos postes de sustentação das casas. Em sua descrição das residências das moradias dos Avá-Canoeiro em Goiás, Cristhian Teófilo da Silva (2010, p. 173) conta que há aves de várias espécies (gaviões, pombos, maritacas, papagaios e outras) “[a]o longo das paredes que compõem esse espaço, presos a pedras, tocos de madeira ou sabugos de milho, alguns no chão, outros sobre prateleiras improvisadas (...)”, e o mesmo autor faz referência aos pequenos gaviões que os Avá-Canoeiro “mantêm amarrados por barbantes junto a tijolos ou pedaços de madeira” (TEÓFILO DA SILVA, 2010, p. 175, n. 27).

Coleiras podem, ainda, ter outras funções. Em sua etnografia sobre os Ka’apor (Tupi-Guarani) no Maranhão, William Balée (1994, p. 104-105) descreve vários fragmentos de plantas, que ele denomina de *hunting fetishes* e os Ka’apor de *dog-medicine* (*yawa-puhan*, “remédio de cachorro”), que são colocados pelos homens nas coleiras (o autor utiliza os termos *collar* e *necklace* em inglês, talvez descrevendo artefatos distintos) dos seus cães de caça. Esses fragmentos, em geral pequenos pedaços de madeira ou flores, às vezes enrolados em pedaços de tecido, são utilizados para tornar os animais bons caçadores de determinadas presas associadas (sobretudo pelo odor) às plantas utilizadas nesta prática. Talvez o “colar para cachorro de espinhos de porco-espinho” produzido pelos Ka’apor, e que é parte do acervo do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal do Paraná (Acervo do MAE: IV. 936; o curioso objeto está reproduzido em Pérez Gil & Carid Naveira, 2016, p. 29), cumpra função similar: a de transferir para os cães a proteção espinhosa de que se valem os porcos-espinhos, uma vez que são, de acordo com os dois autores, “objetos que transformam corpos”.

Os exemplos trazidos por William Balée entre os Ka’apor chamam a atenção para um dado importante: estou empregando a noção de “enfeite” seguindo os termos empregados pelo(a)s etnógrafo(a)s que estudaram ou

fizeram referência ao tema. Uma oposição, portanto, entre os objetos que enfeitam e aqueles que restringem ou contêm os animais familiares revela-se caudatária de um modo de perceber os corpos que talvez não faça plena justiça às teorias ameríndias da corporalidade. Isso porque, como se sabe, o que chamamos comumente de decoração ou ornamentação corporal nas terras baixas sul-americanas (cocares, braçadeiras, brincos, pintura corporal, tatuagens, escarificações e muitas outras técnicas e tecnologias) é mais do que simplesmente enfeite ou adorno, na nossa acepção restrita: tratam-se de modos de composição ou de construção de corpos (LAGROU; VAN VELTHEM, 2018) – como disse Eduardo Viveiros de Castro (2016), o corpo humano *nu* não existe nessa região etnográfica, pois “o índio nunca está nu”. Assim sendo, os artefatos de contenção e aqueles de ornamentação podem estar a cumprir uma só e mesma função, a saber, produzir os corpos dos animais, o que é frequentemente expresso no caso específico dos cachorros de caça, que são “feitos” muito mais do que treinados ou habituados (MEDRANO, 2016; VANDER VELDEN, 2016b; VUTOVA, 2021). Há toda uma pletora de coisas⁵ – sobretudo plantas e artrópodes peçonhentos, como vespas, abelhas e formigas, além da própria carne e fragmentos de pele, couro, órgãos e pelos das presas animais desejadas – empregadas na feitura de cachorros caçadores ou no incremento de sua ferocidade, feroz, resistência e eficácia (ver VANDER VELDEN, 2022, para um conjunto de referências sobre tais práticas), coisas que, igualmente, poderiam estar incluídas aqui como materialidades da relação entre povos indígenas e cães, e que, de certo modo, confundem qualquer ímpeto de separar o que é afeto e o que é controle na produção de corpos animais por meio de materiais, artefatos ou coisas. Destarte, objetos de contenção ou restrição podem ser também pensados como veículos de certas modalidades de cuidado, se considerarmos seu papel na produção de corpos (animais, neste caso) dotados de eficiência.

Mas, seguindo com os aparatos, atadas à cordames ou guias, coleiras também podem ser usadas na condução dos animais familiares – também, penso, uma modalidade de controle de seus movimentos –, hábito comum entre os povos indígenas quando se deslocam temporária ou permanentemente. Prática antiga, como aponta o viajante alemão Joan Nieuhof que, à serviço da Dutch West India Company (WIC) no Brasil holandês entre 1640 e 1649, ilustrou uma “mulher brasileira” e que, “leva um papagaio ou macaco empoleirado na mão e puxa um cachorro atado a um cordel” (NIEUHOF, 1942[1682], p. 311-312).

⁵ Uso o termo *coisas* aqui no sentido mobilizado por Daniell Miller (2013).



Imagem 4: Joan Nieuhof, “Homem e mulher brasileiros” (detalhe). Extraído de NIEUHOF, 1942[1682], sem paginação.

Se não estão presos por cordas e amarras, às vezes ligadas às coleiras, os xerimbabos (neste caso, sobretudo aves) podem estar confinados em gaiolas, cercados, caixas ou artefatos restritivos similares. Henry Manizer (2006, p. 34), por exemplo, viu gaiolas para pássaros vivos entre os Kaingang paulistas no início do século XX; Alfred Métraux (2012[1928], p. 211-212), com base em informações coletadas por Hans Staden, Yves D’Evreux e Georg Margrave, afirma que os Tupinambá na costa brasileira do século XVI criaram guarás (Ibis rubra, dos quais extraíam as valiosas penas vermelhas) em viveiros; já os Soroahã (no oeste amazônico) confeccionam gaiolas de palha trançada para prender macacos, segundo Kroemer (1994, p. 166). Em todos esses casos de controle da circulação irrestrita dos animais, seja por intermédio de coleiras, cordas ou gaiolas, a “linha que liga implica não só restrição de movimento, mas também cuidado, pois o objetivo é manter aqueles que são criados sob os olhos constantes de seus criadores”, como assevera Fausto e Costa (2022, p. 9), mais uma vez apostando na combinação entre *afeto* e *controle* nas interações com xerimbabos na América do Sul indígena.

Entre os Karitiana, é comum que filhotes de quatis e de macacos-prego – animais sumamente ativos, inquietos e arruaceiros, além de potencialmente perigosos por conta de seus caninos afiados – permaneçam contidos por cordas no pescoço, presas aos esteios das residências. Animais adultos em geral têm seus movimentos restringidos por meio do uso de gaiolas, algumas fabricadas de madeira pelos próprios Karitiana, outras de metal adquiridas no comércio urbano. Filhotes de aves e mesmo cachorrinhos também podem ser contidos no interior de cestos de palha confeccionados para outras finalidades. Entretanto, nunca

observei cães e gatos adultos presos por coleiras, fios ou cordas e nem contidos por gaiolas ou outras estruturas de confinamento entre os Karitiana.

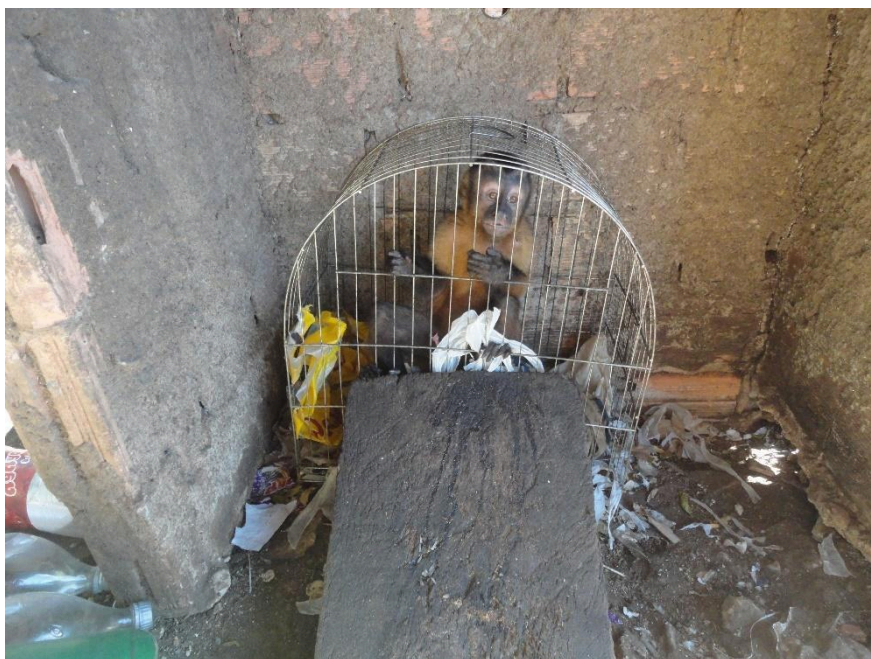


Imagem 5: Macaco-prego Karitiana preso em uma gaiola de metal geralmente empregada para aves de pequeno porte.

Verifica-se, portanto, a existência de toda uma gama de objetos utilizados nas interações com os animais familiares tanto nativos como introduzidos, que parecem ser parte integral dos processos indígenas de familiarização, ou seja, de incorporação desses seres ao cotidiano das aldeias e ao convívio (idealmente pacífico) com seres humanos. Em muitos casos, tratam-se de artefatos produzidos para outros fins que são adaptados às necessidades da relação com os xerimbabos: um cesto cargueiro, um pedaço de barbante, uma caixa, o esteio de uma residência. Em outros casos, os objetos são confeccionados especificamente para o propósito de lidar com os animais, apresentando formas funcionais singulares e, inclusive, um esmero estético inusual, como veremos na sequência.

DOIS OBJETOS AMERÍNDIOS PARA LIDAR COM CACHORROS

Nesta seção, gostaria de apresentar e discutir dois curiosos objetos utilizados por duas sociedades indígenas distantes e distintas entre si, e que ilustram a riqueza ainda praticamente desconhecida dos sistemas de objetos – o que estou chamando de objetos da familiarização – utilizados, nas terras baixas da América do Sul, para as interações com os cachorros

domésticos. Ambos os objetos fazem parte do acervo etnológico do Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG), na cidade de Belém, Pará⁶.



Imagem 6: “Coleira para cachorro”, povo indígena Tiriyo. Coleção Etnográfica - MCTI/Museu Paraense Emílio Goeldi (nº 8313).

A Coleira para cachorro Tiriyo

Como vimos, coleiras podem servir apenas para ornamentação ou enfeite, como parece ser o caso entre os Karitiana e outros povos indígenas, que usualmente não prendem ou restringem esses animais, que circulam livremente pelas aldeias. Mas coleiras também podem, obviamente, funcionar como aparatos de contenção ou restrição (e também de condução, que pode ser pensada também como forma de contenção, em certos casos), quando se faz necessário, como no caso de animais ferozes ou muito irrequietos.

Acondicionada na Coleção Etnográfica do Museu Paraense Emílio Goeldi sob o número 8313 no livro de tombo, está uma “Coleira para cachorro (kaiky-tara)”, assim descrita na continuação do texto do inventário: “Índios Tirió grupo Aramagoto (Aramayana). Coletado por

⁶ Uso o termo coisa mobilizado por Daniell Miller (2013)

Protásio Friel no rio Parú do Oeste no segundo semestre de 1958 e doado ao Museu em 1959⁷.



Imagem 7: “Coleira para cachorro”, povo indígena Tiriyo. Coleção Etnográfica - MCTI/Museu Paraense Emílio Goeldi (nº 8313),

Trata-se de uma vara de madeira dura de aproximadamente 33 centímetros, dotada de entalhes nas duas extremidades e guarnecida por duas cordas de fibra vegetal (provavelmente curauá, *Ananas erectifolius*) presas em cada ponta e enroladas no bastão (razão pela qual não puderam ser medidas). Sobre a confecção, características e uso, contamos com a descrição do mesmo Friel (1973, p. 157-158) – que denomina peças similares como “paus de segurar cachorros ou cambões” –, que vale a pena reproduzir integralmente:

A sua confecção é trabalho dos homens. Trata-se de um aparelho para segurar o animal, um instrumento tripartido, ao qual o cachorro é amarrado. Consiste num pau em cujas pontas se acham as cordas. A vara, com 15 a 30 cm de comprimento, normalmente é fabricada de madeira dura de âmagô ou de pau d’arco, e recortada ao redor das pontas para o apoio das cordas. Passa-se o fio de um dos lados pelo pescoço do animal. A corda do outro lado serve para a amarração num poste ou esteio de casa, conforme as circunstâncias. Os fios são tanto de algodão como de curauá. A vareta interposta tem a finalidade de manter animais bravos à segura distância para não morderem quando são conduzidos. O nome deste pau de segurar cachorros é kaykwítara.

⁷ Os Tiriyo (Tarëno) são um povo de língua Karib que habita o Parque Indígena do Tumucumaque, no extremo norte do estado do Pará, além da região meridional do vizinho Suriname. Em 2020 eram cerca de 2000 pessoas no Brasil (GRUPIONI, 2021).

Frikel fornece, ainda, os “termos técnicos” associados ao artefato, por meio do qual percebemos que sua denominação, kaykwítara (“coleira, aparelho de segurar, cambão”), traduz-se literalmente como “vara” (itára) de “cachorro” (kaykwí), e suas partes são constituídas da “corda para amarrar o animal” (kaykwí ewáhtato) e da “corda para amarração no esteio” (épu ewáhtato). Todos esses dados confirmam a confecção do objeto especificamente para o emprego na interação com cachorros considerados ferozes, muito provavelmente os melhores cães de caça entre os Tiriýó.

Apesar das controvérsias que ainda envolvem a presença pré-Colombiana do cachorro doméstico no escudo das Guianas, no extremo norte da América do Sul (SCHWARTZ, 1997, p. 40-45, 172; MITCHELL, 2017), é fato que esses animais eram (e em certos casos ainda são) extremamente valorizados pelos povos indígenas na região, especialmente cães de caça treinados, que constituem um dos itens privilegiados nos extensos circuitos de troca que conectam grupos espalhados pela zona ao norte do rio Amazonas que vai dos rios Orinoco e Negro ao litoral atlântico do atual estado do Amapá, e incluía, em tempos passados, também as Antilhas (BUTT-COLSON, 1973; BARBOSA, 2005; LAFFOON ET AL., 2013; BÜLL, 2018). Não é fortuito, assim sendo, que as sociedades nesta parte do continente tenham desenvolvido uma rica cultura material associada aos cachorros, que incluía, por exemplo, como plataformas (chamadas “bancos” ou “assentos”) para acomodar cães, abrigos (tanto permanentes como temporários, estes últimos erguidos quando de expedições de caça e pesca na floresta), esculturas e mesmo talas e bandagens para a cura de membros feridos, como mostram vários estudos detalhados (ROTH, 1924, p. 552-555; YDE, 1965, p. 117-120; FRIKEL, 1973). Lamentavelmente, o interesse nesses curiosos objetos parece ter desaparecido nas etnografias contemporâneas dos povos majoritariamente Karib e Aruak nesta região.

Não obstante, por outro lado, coleiras, cambões e cordas para cães são mencionados em várias dessas etnografias. Catherine Howard (2001, p. 242-243), por exemplo, observou entre os Waiwai (outro povo de língua Karib vizinhos dos Tiriýó) que cachorros de caça – entre três e dez por residência – eram mantidos amarrados (*tethered*) sobre plataformas suspensas alinhadas às paredes, onde permaneciam a maior parte do tempo, o que os conservava à salvo de sujeira e de parasitas. Jens Yde (1965, p. 118), em sua etnografia também entre os Waiwai, traz a imagem de uma *dog string*, uma “coleira” ou “cambão” (como denomina Frikel) Waiwai muito semelhante àquela que estudei no acervo do MPEG:

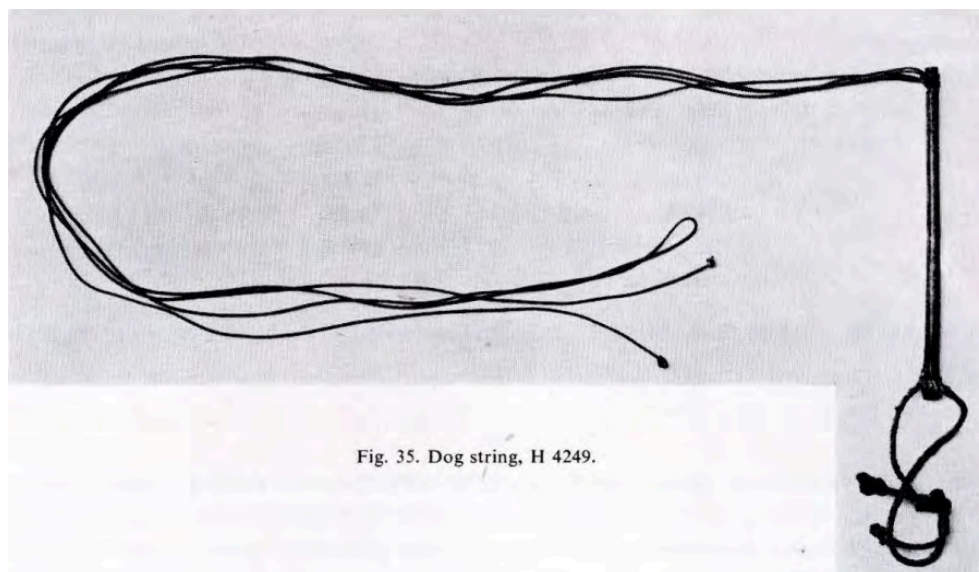


Fig. 35. Dog string, H 4249.

Imagem 8: *Dog string*, povo indígena Waiwai. Imagem extraída de YDE, 1965, p. 118.

O etnógrafo dinamarquês oferece, ele também, uma breve descrição das características formais e do emprego de tais singulares objetos:

All along the wall of the house there is a dog shelf shapáriyapón (shapári, dog; apón, stool, seat) where the dogs are kept, each tied with a string shapárimorín to the horizontal laths of the roof behind them a little above the shelf. The dog tether consists of a stick of hard wood, usually made from a piece of a discarded bow, with two short strings at one end which are tied round the neck of the dog, whereas longer strings at the other end are tied to the lath. The stick prevents the dog from chewing the strings and thereby breaking loose.

Compreende-se aqui o objetivo que explica o formato um tanto incomum destes artefatos – não apenas uma corda para prender o animal a uma estrutura fixa, mas duas cordas conectadas a uma vara de madeira: para evitar que o cão, amarrado, logre morder as cordas e então se livrar das amarras. Stanley Brock (1972) descreveu o uso dessas coleiras em uma aldeia Waiwai no sul da Guiana, destacando a mesma utilidade dessas peças empregadas para conter os cães de caça:

Wooden rods 15 inches in length were attached directly to their collars while the other end was connected to a rawhide lead. The wood prevented the animal from getting free by chewing its way through the hide

O mesmo autor fotografou a coleira em uso, e na mesma imagem é possível também visualizar uma das plataformas de madeira e bambu sobre a qual ficavam os cães, situadas nas bordas das residências.



Imagem 9: “The WaiWai hunting dogs are tethered on a raised platform”. Imagem extraída de BROCK, 1972, s/n.

Brock afirma que os cães nesta região da Amazônia são animais ferozes (*extremely bad tempered*, são seus termos) e, de fato, além de serem bens altamente valorizados nos vastos circuitos de trocas regionais, esses animais são caçadores grandemente eficientes. Peter Rivière (1969, p. 44) afirma que aproximadamente metade das presas terrestres abatidas pelos Trio (Tiriyó) são na realidade mortas pelos cachorros treinados para caçar. Temos, então, o exemplo de um artefato confeccionado especificamente para o controle dos cachorros, testemunho não só do valor e da importância atribuída a esses animais na região setentrional da América do Sul como, igualmente, da engenhosidade indígena no que se refere ao desenho de eficientes tecnologias (objetos) de familiarização.

A borduna de espantar cachorro Canela

O segundo artefato de que trata este artigo é bastante insólito, ainda que possa ser igualmente concebido como uma ferramenta para restrição da movimentação dos cachorros, ainda que de um modo assaz distinto do que foi apresentado acima. Partindo para o Brasil Central, área etnográfica completamente diversa da anteriormente discutida, localizamos, na mesma Coleção Etnográfica do Museu Paraense Emílio

Goeldi investigada, com número de tombo 11.178, uma inusual e surpreendente “borduna pequena para bater em cães”.



Imagem 10: “Borduna pequena para bater em cães”, povo indígena Rankokamekra-Canela. Coleção Etnográfica - MCTI/Museu Paraense Emílio Goeldi (nº 11.178),



Imagem 11: “Borduna pequena para bater em cães”, povo indígena Rankokamekra-Canela. Coleção Etnográfica - MCTI/Museu Paraense Emílio Goeldi (nº 11.178), detalhe.



Imagem 12: “Borduna pequena para bater em cães”, povo indígena Rankokamekra-Canela. Coleção Etnográfica - MCTI/Museu Paraense Emílio Goeldi (nº 11.178).

A descrição completa desta peça, no Livro sétimo dos registros da Coleção Etnográfica do MPEG, incluída na Coleção William Crocker, é a que segue:

Borduna pequena para bater em cães, usada por qualquer homem, especialmente os “conselheiros”. Feita de madeira “pau roxo”, espatulada, secção romboédrica com entalhes no terço inferior, medindo 0,65 m, tendo na empunhadura palha trançada em marrom-beije, formando desenhos[,] com enrolamentos de fios de algodão nas extremidades da mesma. Pingentes de palha - 66 cm (*k^hotáa-le*). Rankokamekra. Aldeia Sardinha. Barra do Corda/MA.

A peça foi destinada ao acervo do museu pelo etnólogo William Crocker, o principal etnógrafo dos Canela (CROCKER, 1990; CROCKER & CROCKER, 2009), em 1964. Na descrição consta que se trata de objeto oriundo de um dos grupos Timbira Orientais conhecidos como Canela, os Rankokamekrá (o outro é chamado de Canela Apanyekrá), que hoje em dia habitam a Terra Indígena Canela, situada no município maranhense de Fernando Falcão, em área de cerrado centro-brasileiro; eles são pouco mais de 2100 pessoas, e falam uma língua da família Jê, do tronco Macro-Jê (CROCKER, 2021). O texto também fornece o nome do objeto na língua indígena, *k^hotáa-le*, em que *k^ho* parece traduzir-se por “bastão, cacete ou borduna” (*cô* em ABREU, 1931, p. 201; *kötý* ou *ku* na língua Apanyekrá em ALVES, 2004, p. 173). O termo parece ser de uso genérico para borduna, hoje grafado *kôtàre* (BARROS, 2018, p. 109).

Cães domésticos eram muito provavelmente ausentes desta porção das terras baixas sul-americanas antes da invasão europeia (LOWIE, 1963, p. 482), que nesta região teve seu início no século XVII, ainda que existam narrativas míticas entre certos povos Jê que informam sobre a presença de cachorros desde os tempos antigos (ver WILBERT; SIMONEAU, 1978, p. 318-324, para uma pequena coleção de mitos Kayapó-Mebengokre). Não obstante, os cachorros são comuns nas aldeias Timbira hoje em dia, como já eram na década de 1930, conforme Curt Nimuendajú (1946, p. 75) em sua notícia sobre os cães na aldeia do Ponto:

Nowadays every Ponto household has at least two dogs. The breed is mostly characterized by medium size and short hair, a pointed snout, and large erect ears with projecting tips. They are not badly treated, generally receiving some food after the owner's meal. Special attention is devoted to pregnant and suckling bitches; when they are about to give birth, their owners sometimes rig up old mats into a regular confinement cell for them in a corner of the house. Good hunting dogs are rare; nor are their animals particularly violent or given to biting even though they dutifully yelp at every stranger. Since they are hardly ever beaten, they are insolent and forward toward their masters. I have often admired the patience of many an Indian, who while at his meal would again and again push away his importunate dogs with a cautious movement of his hand as though he were dealing with a child. When hard put to it, a native will threaten the dog with a stick, which, however, almost always is deliberately made to strike the ground beside the beast.

É curioso como a descrição de Nimuendajú – que, como se pode conferir acima, menciona um bastão, vara ou pau (*stick*) empregado para afastar cães inoportunos e insistentes – contrasta vivamente com o que viu Crocker (1990, p. 97) sobre os cachorros entre os Rankokamekrá, trinta anos depois do etnólogo teuto-brasileiro, quando parecem ter passado a sofrer bastante nas mãos de seus companheiros humanos:

Most families have dogs, which are used to track and kill wounded game. Dogs are abused and kept hungry in order to make them courageous enough to kill. These dogs know not to come up to an individual to be petted, for such attention might attract a beating or at least a stone.

Assim sendo, os cães deviam se constituir, vez por outra, em presenças incômodas – tal como relatado entre vários povos, entre os quais a espécie, ambígua por excelência, é considerada suja, promíscua, incestuosa e possuidora de péssimos hábitos, como alimentar-se de dejetos, morder pessoas incautas e roubar comida (VILLAR, 2005). Talvez por isso os Rankokamekrá tenham desenvolvido uma arma especificamente para afastar a eventual aporrinhão desses animais – como faziam, segundo Crocker, normalmente, usando golpes e pedras –, sobretudo nas reuniões do conselho dos velhos ou anciãos (*Council of Elders*, ou

Pro-khãm-mã, na língua indígena), eventos de grande importância política nos quais, duas vezes ao dia, de manhã e de tarde, os homens de mais de 45 anos se reúnem no centro do pátio da aldeia para discutir as soluções de controvérsias familiares e outras questões de interesse público (CROCKER, 1990, p. 220-227; CROCKER & CROCKER, 2009, p. 168-171). Como o centro do pátio da aldeia é um “lugar sagrado” (CROCKER & CROCKER, 2009, p. 170), compreende-se porque os cães, sujos, famélicos, esqueléticos, violentados e pouco tolerados, como se viu, pelos Canela – ainda que sejam grandes e frequentes auxiliares na caça (ver NASCIMENTO, 2016, p. 169, sobre a caça com cães entre os Canela Apãniekra) – são figuras indesejadas ali, e a razão pela qual, pode-se sustentar, fabrica-se um instrumento destinado singularmente a afastá-los. De todo modo, a experiência de ter de tomar um pedaço de pau para defender-se de cães agressivos não é incomum, tanto entre moradores das aldeias, quanto de antropólogo(a)s em pesquisa de campo (BLANC, 2021).

De fato, bordunas são armas de guerra características dos povos da família linguística Jê e, entre os Canela, a “*distinctive weapon*” é uma “*two-edged sword club equally fit for thrusting and striking*” (LOWIE, 1963, p. 498). Berta Ribeiro (1988, p. 220) denomina a borduna Canela-Rankokamekra de “borduna cuneiforme espatulada”, uma “arma contundente de madeira dura, com a metade inferior recurvada, arestas agudas e secção reta transversal cuneiforme”, que ilustra em seu conhecido Dicionário do artesanato indígena:



Imagem 13: “Borduna cuneiforme espatulada. Índios Canela-Rankokamekra, M.N. nº. 38.315. Esc. 1:10. A. Vista da peça. B. Detalhe do cabo e do início da espátula. C. Secção reta transversal cuneiforme”. Extraído de RIBEIRO, 1988, p. 220.

Entretanto, o acervo do Museu dos Povos Indígenas, no Rio de Janeiro, dispõe de uma coleção de peças denominadas como “Clava retangular” Canela ou Kanela (ver MOTTA, 2006, p. 212) que são bastante similares a esta peça em análise, ainda que não tenha obtido mais informações sobre usos específicos.



Imagem 14: “Clava retangular – Kanela-MA”. Extraído de MOTTA, 2006, p. 212.

Embora essas armas possam ser eventualmente utilizadas para outros propósitos que não o combate, como para cavar a terra ou como apoio em caminhadas por terrenos difíceis (RIBEIRO, 1988, p. 218), aqui temos o que parece ser uma especialização técnica. Isso porque a borduna de guerra Kanela (ilustrada acima, medindo 114 cm) é um objeto distinto desta pequena borduna aqui analisada (que mede apenas 66 cm), especificamente desenhada, segundo as informações veiculadas por seu coletor, para um propósito específico, que é a de agredir para espantar cães inoportunos – talvez a redução no comprimento da peça tenha buscado justamente esta incomum função.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo busca ser basicamente um convite para novas pesquisas que se debrucem sobre artefatos ou aparatos singulares que mediam as interações entre humanos e cachorros (e, claro, outros animais familiares ou de criação) em contextos etnográficos não urbanos ou não ocidentais, no que podemos denominar de estudos sobre as materialidades da familiarização. Se é verdade que a quantidade e variedade de objetos (além de tecnologias e serviços) disponíveis para os pets ou animais de companhia/estimação nas sociedades industriais contemporâneas impressiona, não é menos verdadeiro que objetos similares, ou com funções análogas, também estejam presentes em outros lugares – como nas terras baixas da América do Sul, solo etnográfico que me interessa –, ainda que em formas e número muito mais modestos. Trata-se, pois, de investir no estudo detalhado de famílias de objetos relacionados ao tratamento, aos cuidados ou mesmo ao controle de cães e outros animais familiares ou familiarizados em distintos contextos etnográficos ameríndios – ou seja, de abordar a domesticidade ou a familiarização em objetos ou, no caso de coleções de museus, e seguindo a sugestão de Caroline Caromano (2020), da “domesticidade musealizada” ou da domesticidade/familiarização “como cultura material”.

Tais artefatos e as técnicas para sua concepção, confecção e uso ainda são virtualmente inexplorados pelos estudos sobre relações humano-animais e pela etnologia indígena – tanto que artefatos ligados aos xerimbabos estão ausentes do principal volume dedicado às artes e tecnologias materiais indígenas no Brasil (RIBEIRO, 1988). A análise desses objetos, para além da constituição de (algo defasados) inventários de cultura material, pode concorrer com ideias e insights renovados e frutíferos no caminho para a

compreensão das formas de relação entre humanos e animais familiarizados (a chamada pet keeping) nos territórios e aldeias indígenas, temática que já ocupa a etnologia há tempos e que vem se mostrando, na minha opinião, uma das vertentes de pesquisa teoricamente mais movimentadas e inovadoras, ao permitir repensar questões centrais aos mundos ameríndios, como os temas do poder político, da construção da pessoa, do parentesco e da própria história do continente americano, neste último caso por meio do diálogo profícuo com a Arqueologia e com a proposta de pensar em “familiarização” – ou de repensar a “domesticação” – para investigar as paisagens e as estratégias produtivas, entre outros assuntos, nas terras baixas sul-americanas (ERIKSON, 2012; VANDER VELDEN, 2012; COSTA, 2017; FAUSTO; NEVES, 2018; COSTA; FAUSTO, 2019; NEVES; HECKENBERGER, 2019).

Se os seres humanos são feitos de ou por meio de coisas, objetos, artefatos ou materiais, que nos cercam de todos os lados e nos constituem como pessoas, os animais – eles, que também, por sua vez, estão por toda parte – claramente também o são: assim como nós, os seres outros-que-humanos estão igualmente cercados por materialidades diversas com as quais têm de se engajar para viver e prosperar em contextos compartilhados com outros entes, seja em áreas urbanas, zonas rurais ou nas aldeias indígenas mundo afora. Objetos, assim, constituem as interações entre humanos e outros-que-humanos, além de serem também coproduzidos nessas mesmas interações, de modo a possibilitar o estabelecimento e a manutenção de relações materialmente adequadas para a vida em comum, o que, em larga medida, determina as condições de existência dos animais, assim como o fazem em relação às nossas próprias existências humanas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Silvio Froés. **Na terra das palmeiras**. Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica, 1931.

ALLARD, Olivier. (2010). ***Morality and emotion in the dynamics of an Amerindian society (Warao, Orinoco Delta, Venezuela)***. 2010. 199 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – University of Cambridge, Cambridge, UK, 2010.

ÁLVARES, Miriam. (1992). **Yãmiy, os espíritos do canto: a construção da pessoa na sociedade Maxakali**. 1992. 112 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – UNICAMP, Campinas, SP, 1992.

ALVES, Flávia de Castro. (2004). **O Timbira falado pelos Canela Apãnyekrá: uma contribuição aos estudos da morfossintaxe de uma língua Jê**. 2004. 177 f. Tese (Doutorado em Linguística) – UNICAMP, Campinas, SP, 2004.

ANDERSON, David; LOOVERS, Jan Peter; SCHROER, Sara; WISHART, Robert. *Architectures of domestication: on emplacing human-animal relations in the North*. **Journal of the Royal Anthropological Institute (N. S.)**, London, v. 23, p. 398-418, 2017.

BALDUS, Herbert. **Tapirapé, tribo Tupí no Brasil Central**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1970.

BALÉE, William. **Footprints in the forest**. *Ka'apor ethnobotany – the historical ecology of plant utilization by an Amazonian people*. New York: Columbia University Press, 1994.

BARBOSA, Gabriel Coutinho. Das trocas de bens. In GALLOIS, Dominique (org.). **Redes de relações nas Guianas**. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2005, p. 59-111.

BARROS, Nilvânia M. Amorim de. (2018). **Os Canela-Rankokamekrá, sentidos e mediação através das relações com seus objetos**. 2018. 202 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – UFPE, Recife, PE, 2018.

BLANC, Fernando Paniagua. 2021. *Almas extrañas: el perro entre los waorani de la Amazonía ecuatoriana*. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos**, 2021, <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.84603>.

BROCK, Stanley. **Jungle cowboy**. New York: Taplinger Publishing Company, 1972.

BÜLL, Paulo. (2018). **Um jaguar auxiliar: índios e cães na Amazônia indígena**. 2018. 122f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – MN/UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, 2018.

BUTT-COLSON, Audrey. *Inter-tribal trade in the Guyana highlands*. **Antropológica, Caracas**, v. 34, p. 5-69, 1973.

CALMON DE OLIVEIRA, Samantha. (2006). **Sobre homens e cães: um estudo antropológico sobre afetividade, consumo e distinção**. 2006. 141 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, 2006.

CAROMANO, Caroline. *Some ugly things that nobody studies: provocations about fire as a museum object*. **Indiana**, Berlin, v. 37, n. 2, p. 147-169, 2020.

CASTRO, Esther de (org.). **Artefatos e matérias-primas dos povos indígenas do Oiapoque**. São Paulo: IEPÉ, 2013.

CHIARA, Vilma. **Armas: bases para uma classificação**. In: RIBEIRO, Berta (org.). **Suma etnológica brasileira**: volume 2 – Tecnologia indígena. Petrópolis: Vozes/Finep, 1987, p. 117-137.

CIARLO, Nicolás; DE ROSA, Horacio; ELKIN, Dolores; DUNNING, Phil. *Evidence of use and reuse of a dog collar from the sloop of war HMS Swift (1770), Puerto Deseado (Argentina)*. **Technical Briefs in Historical Archaeology**, v. 6, p. 20-27, 2011.

CORMIER, Loretta. **Kinship with monkeys: the Guajá foragers of Eastern Amazonia**. New York: Columbia University Press, 2003.

COSTA, Luiz. **The owners of kinship: asymmetrical relations in Indigenous Amazonia**. Chicago: HAU Books, 2017.

COSTA, Luiz; FAUSTO, Carlos. *The enemy, the unwilling guest and the jaguar host: an Amazonian story*. **L'Homme**, Paris, n. 231-232, p. 195-226, 2018.

CROCKER, William. *The Canela (Eastern Timbira), In: An ethnographic introduction*. Washington: Smithsonian Institution Press, 1990.

CROCKER, William. **Canela Rankokamekrá. Povos Indígenas no Brasil**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2021, disponível em https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Canela_Ramkokamekr%C3%A1#L.C.3.ADnqua. Acesso em 03 out. 2024.

CROCKER, William; CROCKER, Jean. **Os Canelas**: parentesco, ritual e sexo em uma tribo da Chapada Maranhense. Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI, 2009.

CYPRIANO, Doris C. de Araújo. **Almas, corpos e especiarias**: a expansão colonial nos rios Tapajós e Madeira. Pesquisas – Instituto Anchieta de Pesquisas, Antropologia, São Leopoldo, n. 65, p. 1-170, 2007.

D'ABEVILLE, Padre Claude. **História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças**. São Paulo: Editora Siciliano, 2002 [1614].

DELORT, Robert. **Les animaux ont une histoire**. Paris: Seuil, 1984.

DIAS, Luciana de Oliveira (org.). 2017. **Pyhcop Cati Ji Jõ Pji**: Território Gavião – MA. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2017.

DIGARD, Jean-Pierre. *Cheval, mon amour: sports équestres et sensibilités 'animalitaires' en France*. **Terrain**, Paris, v. 25, p. 49-60, 1995.

DUARTE, Regina Horta. **Aliança e submissão, extinções e resiliências: caminhos entrecruzados da sociedade brasileira e animais**. Brésil(s), Paris, n. 3, p. 1-12, 2020. <https://doi.org/10.4000/bresils.8867>. Acesso em: 20 ago. 2024.

ERIKSON, Philippe. Animais demais...: os xerimbabos no espaço doméstico matis (Amazonas). **Anuário Antropológico**, Brasília, v. 37, n. 2, p. 15-32, 2012.

FAUSTO, Carlos; NEVES, Eduardo G. **Was there ever a Neolithic in the Neotropics? Plant familiarization and biodiversity in the Amazon**. **Antiquity**, v. 92, n. 366, p. 1604-1618, 2018.

FAUSTO, Carlos; COSTA, Luiz. Afinidades e diferenças: algumas considerações sobre a política da consideração (parte 2). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 1, p. 1-33, 2022.

FERREIRA, Dante Martins. Um estudo da etnozoologia Karajá: o exemplo das máscaras de Aruanã. In: RIBEIRO, Berta (e outros). **O artesanato tradicional e seu papel na sociedade contemporânea**. Rio de Janeiro: Funarte/Instituto Nacional do Folclore, 1983, p. 213-232.

FRIKEL, Protásio. **Os Tiriyo: seu sistema adaptativo**. Hannover: Kommissionsverlag Münstermann-Druck KG, 1973.

GONÇALVES, Marco Antônio. **O mundo inacabado: ação e criação em uma cosmologia Amazônica**. Etnografia Pirahã. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001.

GRUPIONI, Denise. **Tiriyo. Povos Indígenas no Brasil**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2021 disponível em <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Tiriy%C3%B3>. Acesso em: 03 out. 2024.

HEATH, E. G.; CHIARA, Vilma. **Brazilian Indian archery: a preliminary ethno-toxological study of the archery of the Brazilian Indians**. Manchester: The Simon Archery Foundation, 1977.

HERMANN, Luc. **Dogs on a leash in rock art from Saimaluu-Tash in Kyrgyzstan**. Adoranten, Gothenburg, n. 2019, p. 115-122, 2019.

HOWARD, Catherine. (2001). **Wrought identities: the Waiwai expeditions in search of the "unseen tribes" of Northern Amazonia**. 2001, 575 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – University of Chicago, Chicago, IL, 2001.

JÍMENEZ, Alfredo Bueno. *Los perros en la conquista de América: historia y iconografía*. **Chronica Nova**, Granada, n. 37, p. 177-204, 2011.

KAGAN, Cinthia Moreira de Carvalho. (2015). ***Les indiens Pitaguary et leurs chiens: une communauté hybride?*** 2015. 390f. Tese (Doutorado em Antropologia), Université Sorbonne Nouvelle – Paris III/IHEAL, Paris, França, 2015.

KROEMER, Gunter. **Kunahã Made – O povo do veneno**: sociedade e cultura do povo Zuruahá. Belém: Edições Mensageiro, 1994.

KULICK, Don. Animais gordos e a dissolução da fronteira entre as espécies. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, p. 481-508, 2009.

LAFFOON, Jason; PLOMP, Esther; DAVIES, Garret; HOOGLAND, Menno; HOFMANN, Corine. *The movement and exchange of dogs in the prehistoric Caribbean: an isotopic investigation*. *International Journal of Osteoarchaeology*, **Hanover**, v. 25, p. 454-465, 2013.

LAGROU, Els; VAN VELTHEM, Lucia H. **As artes indígenas**: olhares cruzados. *BIB*, n. 87, p. 133-156, 2018.

LOWIE, Robert. *The Northwestern and Central Ge.* In: STEWARD, Julian (ed.). ***Handbook of South American Indians*** – volume 1: *the marginal tribes*. New York: Cooper Square Publishers, Inc., 1963, pp. 477-520.

MAIZZA, Fabiana. **Cosmografia de um mundo perigoso**: espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia. São Paulo: EDUSP, 2012.

MANIZER, Henrich H. **Os Kaingang de São Paulo**. Campinas: Editora Curt Nimuendajú, 2006[1930].

MEDRANO, Celeste. *Hacer a un perro: relaciones entre los Qon del Gran Chaco argentino y sus compañeros animales de caza*. **Anthropos**, Berlin, n. 111, p. 113-125, 2016.

MÉTRAUX, Alfred. **A civilização material das tribos Tupi-Guarani**. Campo Grande: Gráfica e Editora Alvorada, 2012[1928].

MILLER, Daniel. **Trecos, troços e coisas: estudos antropológicos sobre a cultura material**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

MILLER, Joana. **As coisas: os enfeites corporais e a noção de pessoa entre os Mamaindê (Nambiquara)**. Rio de Janeiro: Mauad X/FAPERJ, 2018.

MITCHELL, Peter. *Disease: A Hitherto Unexplored Constraint on the Spread of Dogs (*Canis lupus familiaris*) in Pre-Columbian South America*. **Journal World Pre-history**, v. 30 n. 1, p. 301-349, 2017.

MOTTA, Dilza Fonseca da (org.). **Tesouro de cultura material dos índios do Brasil**. Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI.

NASCIMENTO, Luiz Augusto Sousa do. **Prwncwyj: drama social e resolução de conflito entre os Apãniekra Jê-Timbira**. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.

NEVES, Eduardo; HECKENBERGER, Michael. *The call of the wild: rethinking food production in ancient Amazonia*. **Annual Review of Anthropology**, v. 48, p. 371-388, 2019.

NIEUHOFF, Joan. **Memorável viagem marítima e terrestre ao Brasil**. São Paulo: Livraria Martins, 1942 [1682].

NIMUENDAJÚ, Curt. **The Eastern Timbira**. Berkeley: University of California Press, 1946.

OLIVEIRA, Tiago. Interfaces híbridas: armas e armadilhas de caça e pesca no alto rio Negro. **Illuminuras**, Porto Alegre, v. 17, n. 42, p. 214-247, 2016.

OSÓRIO, Andréa. Guloseimas para Animais de Estimação: Comensalidade, Afeto e Antropomorfismo. **Mediações**, Londrina, v. 24, n. 3, p. 57-71, 2019.

PADRONE, Giovanni. *Protohistory and history of the dog leash*. **No silliest things about dogs**, v. 1, n. 2, p. 24-25, 2014.

PASTORI, Érica Onzi. (2012). **Perto e longe do coração selvagem: um estudo antropológico sobre animais de criação em Porto Alegre, Rio Grande do Sul**. 2012. 106 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), UFRGS, Porto Alegre, RS, 2012.

PASTORI, Érica; MATOS, Liziane. 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.

PÉREZ GIL, Laura; CARID NAVEIRA, Miguel (curadores). 2016. **Corpos & objetos na Amazônia**. Curitiba: Editora UFPR.

PERRI, Angela. *Prehistoric dogs as hunting weapons: the advent of animal biotechnology*. In: BETHKE, Brandi; BURTT, Amanda (eds.). **Dogs: archaeology beyond domestication**. Gainesville: University Press of Florida, 2024, p. 7-44.

RIBEIRO, Berta G. **Dicionário do artesanato indígena**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

RIVAS RUIZ, Roxani. ***El gran pescador: técnicas de pesca entre los cocama-cocamillas de la Amazonía peruana***. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2004.

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

ROTH, Walter Edmund. ***An introductory study of the arts, crafts, and customs of the Guiana Indians***. Washington: Government Printing Office, 1924.

SCHWARTZ, Marion. ***A history of dogs in early Americas***. New Haven: Yale University Press, 1997.

SHIRATORI, Karen. (2018). **O olhar envenenado: da metafísica vegetal Jamamadi (médio Purus, AM)**. 2018. 413 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – MN/UFRJ, Rio de Janeiro, 2018.

STEFANUTO, Miriam Rodeguero. **Trabalho calado: uma etnografia dos índios Kaingang nos frigoríficos do oeste de Santa Catarina**. Relatório de Pesquisa – UFSCar, São Carlos, 2015.

STÉPANOFF, Charles. ***L'animal et la mort: chasses, modernité et crise du sauvage***. Paris: La Découverte, 2021.

SUCUPIRA, Gicele. (2024). **Kapü kameakuê: o que colhi com Inute Tuta e os Kwazá-Aikanã**. 2024. 352 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – UFSCar, São Carlos, SP, 2024.

TAVARES DE MOURA, Ruben. Levantamento e descrição de artefatos indígenas relacionados à pesca no acervo da Reserva Técnica 'Curt Nimuendajú' – CCH/MPEG. **Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi – Antropologia**, Belém, v. 17, n. 2, p. 543-608, 2001.

TEÓFILO DA SILVA, Cristhian. **Cativando Maíra: a sobrevivência dos índios avá-canoeiros no alto rio Tocantins**. São Paulo: Annablume; Goiânia: PUC Goiás, 2010.

THOMAS, Keith. **O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)**. São Paulo: Cia. das Letras, 2001[1983].

VANDER VELDEN, Felipe. **Inquietas companhias: sobre os animais de criação entre os Karitiana**. São Paulo: Alameda, 2012.

VANDER VELDEN, Felipe. *Village ornaments: familiarization and pets as art(ifacts) in Amazonia*. **Vibrant**, Florianópolis, v. 13, p. 58-77, 2016a.

VANDER VELDEN, Felipe. Como se faz um cachorro caçador entre os Karitiana (Rondônia). **Teoria & Cultura**, Juiz de Fora, v. 11, n. 2, p. 25-35, 2016b.

VANDER VELDEN, Felipe. Das vespas que caçam com seus dentes: artefatos multiespécies, ritual e relações entre humanos e não humanos entre os Karitiana (Rondônia). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 1-34, 2022.

VIDAL, Lux. **Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1977.

VILLAR, Diego. *Índios, blancos y perros*. **Anthropos**, St. Augustin, v. 100, n. 2, p. 495-506, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; HOLK, Ana Lucia Lutterbach. Entrevista com Eduardo Viveiros de Castro. **Derivas Analíticas: Revista Digital de Psicanálise e Cultura da Escola Brasileira de Psicanálise** – MG, disponível em: <https://www.revistaderivasanaliticas.com.br/index.php/castro>, acesso em 21 out. 2024.

VUTOVA, María. *Un perro no nace, se hace: relaciones entre grupos maipure-arawak y sus compañeros de caza*. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos**, 2021, <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.85055>.

WILBERT, Johannes; SIMONEAU, Karin. **Folk literature of the Gê Indians**. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications, 1978.

YDE, Jens. **Material culture of the Waiwái**. Copenhagen: Nationalmuseet Skrifter – Etnografisk Rækk, X, 1965.

Elisa Gonçalves Rodrigues¹

Flávio Leonel Abreu da Silveira²

Gatos e humanos em cidades cemiteriais de Belém (PA): paisagens humanimais numa urbe amazônica

Cats and humans in the cemetery cities of Belém (PA): human-animal landscapes in an Amazonian city

¹ Doutoranda e Mestra em Sociologia e Antropologia no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGSA-UFPA). Coordenadora do Grupo de Estudos e Pesquisa em Antropologia da Morte (GEAM). Pesquisadora vinculada à Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e membro da diretoria (2025-2029) da Associação Brasileira de Estudos Cemiteriais (ABEC). E-mail: elisagoncalves00@gmail.com

² Docente adjunto da Universidade Federal do Pará (UFPA) na Faculdade de Ciências Sociais (FACS) e no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA-UFPA). Professor adjunto da Universidade Federal do Pará (UFPA) na Faculdade de Ciências Sociais e no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA-UFPA). Coordenador do Grupo de Pesquisa Antropologia das Paisagens: memórias e imaginários na Amazônia (Naverrâncias). E-mail: flabreu@ufpa.br

RESUMO

As relações entre humanos e animais são complexas e multifacetadas no mundo urbano contemporâneo de Belém (PA), abrangendo uma variedade de contextos espaciais e situações culturais que indicam a heterogeneidade sociocultural nas formas dos coletivos humanos se relacionarem com os animais, sejam eles silvestres, domésticos ou asselvajados, nas paisagens urbanas da metrópole amazônica. Pensando essas dimensões, este artigo se propõe a debater as relações humanimais nas paisagens urbano-cemiteriais-mais-que-humanas onde os rituais da vida e da morte constituem formas expressivas da vida social e, portanto, agenciam processos simbólicos e sensíveis dos dois mundos – o dos vivos e o dos mortos. Para tal, a partir da antropologia urbana, das paisagens e das relações humano-animais, buscamos compreender as complexas interações entre humanos e gatos que transitam no Cemitério Santa Izabel e no Parque Cemitério Soledade, ambos localizados em Belém (PA). Nestes termos, buscamos ir além da simples observação dos comportamentos e das práticas de convivência humanimais em cemitérios, explorando as dimensões simbólico-práticas de tais interações nos ambientes cemiteriais belenenses.

PALAVRAS-CHAVE: Paisagens-urbano-cemiteriais; Relações humanimais; Gatos.

ABSTRACT

The relationships between humans and animals are complex and multifaceted in the contemporary urban world of Belém (PA), covering a variety of spatial contexts and cultural situations that indicate sociocultural heterogeneity in the ways in which human collectives relate to animals, whether wild or domestic. or wild animals, in the urban landscapes of the Amazonian metropolis. With these dimensions in mind, this article proposes to discuss human-animal relations in urban-cemetery-more-than-human landscapes where the rituals of life and death constitute expressive forms of social life and, therefore, manage symbolic and sensitive processes of both worlds. – that of the living and that of the dead. To this end, based on urban anthropology, landscapes and human-animal relations, we seek to understand the complex interactions between humans and cats that pass through the Santa Izabel Cemetery and the Soledade Cemitério Park, both located in Belém (PA). In these terms, we seek to go beyond the simple observation of human behaviors and coexistence practices in cemeteries, exploring the symbolic-practical dimensions of such interactions in belenense cemetery environments.

KEY WORDS: police dogs; police modernization; animal corporalities; working animals; animal sociology.

INTRODUÇÃO

*Todo mundo sabe: onde tem cemitério, tem gato.
(Fátima ChuEcco)*

As paisagens citadinas, por serem um conjunto de lugares vividos/praticados por pessoas – e todos os seres que com elas coexistem constituindo uma ecologia urbana mais-que-humana – estão repletas de coisas, memórias, narrativas e performances que indicam as dinâmicas sociais que conformam as auras que animam tais espaços sensíveis. Elas apontam para o fato de que as cidades ao constituírem formas ecoantropológicas próprias - vinculadas às suas diversas configurações socioambientais e imaginárias urbanas – vibram tais paisagens. Há, portanto, uma heterogeneidade sociocultural e infraestrutural, que constituem os diversos mosaicos urbanos. Neste sentido, os cemitérios de uma cidade são o exemplo de localidades espaciais complexas que apontam para a fisionomia citadina como lugar de entrelaçamento de mortos e vivos (Santos, 2016). Ora, pela cidade dos mortos circulam muitos vivos, humanos e não-humanos. Assim, ela também se perpetua no modo como as relações humano-animais acontecem no meio urbano, e em como tais interações conformam experiências paisageiras, mais especificamente na metrópole amazônica que é Belém (PA).

Neste artigo, optamos por discutir tais relações e seus trânsitos nas *paisagens urbano-cemiteriais*, buscando relacionar os estudos a respeito das paisagens, da sensorialidade, bem como da antropologia urbana e das relações humano-animais³. Nossas reflexões buscam articular tais campos de estudo tentando compreender as complexas interações entre seres humanos e animais no mundo urbano contemporâneo de Belém, considerando as vicissitudes histórico-culturais da cidade vinculadas aos espaços cemiteriais estudados. Nestes termos, buscamos ir além da simples observação dos comportamentos e das práticas de convivência humanimais em cemitérios, explorando as dimensões simbólico-práticas de tais interações nos ambientes cemiteriais belenenses.

O interesse pelo animal como o “outro” emerge de um arcabouço teórico desenvolvido nas últimas décadas no campo antropológico e possibilitou pensar os animais como agentes que nos acompanham na constituição do mundo social (Perrota, 2020), portanto, a partir da dimensão coexistencial da vida vivida em comum num lugar praticado (Certeau, 1994), num dado contexto de interações mais que humanas. Nesta direção, Ingold (1994) se debruça sobre as relações entre humanos e animais através de estudos interdisciplinares, mais diretamente entre antropologia e biologia, possibilitando um questionamento radical quanto à dicotomia entre natureza e cultura. O autor propõe o que denomina de antropologia ecológica, quando as relações entre humanos e não-humanos se tornam importantes para as reflexões conduzidas por pesquisadores

³Agradecemos a leitura crítica e atenciosa de Andréa Osório e suas valiosas contribuições para este manuscrito, mas ressaltamos que qualquer falha textual é responsabilidade nossa.

sensíveis ao complexo universo não-humano vivo e, assim, centrais para as Ciências Sociais, inaugurando um campo de investigação sólido e consolidado nos dias atuais, especialmente no contexto brasileiro.

Perceber os animais enquanto personagens agentivos constituintes das paisagens urbano-cemiteriais e, mais especificamente, constituintes das dinâmicas socioculturais do local onde habitam, revela-se um esforço de (e para) pensar essas interações nos mundos urbanos e cemiteriais de Belém do Pará. Um estudo desta ordem propõe, então, uma perspectiva para perceber as paisagens-urbano-cemiteriais que, segundo Elisa Rodrigues (2023), enfatiza a integração entre espaços destinados ao descanso eterno dos mortos (cemitérios) e as dinâmicas da vida cotidiana, englobando humanos e não-humanos. Trata-se de uma perspectiva na qual os cemitérios, em vez de serem consideradas áreas isoladas ou periféricas, tornam-se parte integrante do tecido urbano, podendo abrigar espaços de convivência, lazer, contemplação e, por certo, de pesquisa.

As investigações etnográficas presentes neste artigo se centram em dois cemitérios urbanos da capital paraense, quais sejam: o Cemitério Santa Izabel, localizado no bairro do Guamá, e o Parque Cemitério Soledade, localizado em área nobre, no bairro Batista Campos, ambos estudados entre os anos de 2021 e 2024 para a dissertação (Rodrigues, 2023) e tese (em andamento) da primeira autora, sob orientação do segundo autor. Alinhados à essa trajetória de pesquisa, tais questões não eram o foco central dos estudos até então desenvolvidos pela primeira autora, que neste período estava e continua interessada nas relações e nas emoções que as pessoas estabelecem com as necrópoles e, especialmente no doutorado, a respeito das relações humanas e não-humanas atreladas aos cultos e sociabilidades entre devotos e santos populares no Cemitério Santa Izabel.

No entanto, neste percurso, é preciso destacar que os gatos sempre tiveram, mesmo que indiretamente, sua presença demarcada no espaço cemiterial, seja pelas relações criadas entre os visitantes e eles, ou pelo abandono dos felinos nestes lugares. Para além disso, os gatos também participam ativamente de expressões imaginárias belenenses neste espaço sagrado, ora ocupando o lugar de mau agouro, atrelados à morte quando visualizados dentro dos cemitérios, ora sendo parte dos processos-rituais, ainda muito comuns em zonas periféricas, sendo muitas vezes sacrificados e oferendados. Independente da posição que estes animais estejam, eles sempre eram relatados em entrevistas de transeuntes, de visitantes e dos próprios administradores dos cemitérios, todos muito preocupados com o extenso e frequente abandono dos gatos nos portões e gradis tumulares, ou mesmo dentro dos mausoléus.

Tentando compreender essas variadas formas de nos relacionarmos com os felinos em diferentes pedaços (Magnani, 2022) dessas cidades cemiteriais, na primeira seção do artigo, discute-se, teoricamente, a formação da paisagem cemiterial urbana mais-que-humana experienciada e praticada através dos sentidos e dos afetos (Le Breton, 2019) promovidos por estas relações – entre humanos e gatos – em tais contextos na urbe belenense. Já na segunda seção, há um esforço para compreendermos o trânsito dos gatos no espaço cemiterial, bem como as relações entre

humanos e não-humanos tanto no Cemitério Santa Izabel como no Parque Cemitério Soledade.

PAISAGENS URBANO-CEMITERIAIS: APREENSÕES DO SENSÍVEL NOS TRÂNSITOS E USOS DA CIDADE CEMITERIAL

As reflexões em torno das memórias e como elas se conectam à vida vivida e/ou cotidiana são perspectivas fundamentais para a investigação no campo antropológico, especialmente quanto à pesquisa acerca dos cemitérios urbanos. Uma das estratégias (Certeau, 1994) para adentrar esses aspectos é a partir da percepção sensorial atrelada à uma antropologia dos sentidos, tal qual pressupõe Le Breton (2012), mas não só, como se notará no decorrer desta seção. Estes sentidos, que tensionam o sensível do espaço cemiterial e suas paisagens compostas por camadas de memórias, apresentam uma forte e íntima relação com a percepção sensorial e com nossos sentidos, que se desdobram a partir de tais vivências, como mostra Santos (2016) em sua pesquisa nos cemitérios aracajuanos de Sergipe. Independente de qual seja o lugar, as paisagens revelam-se uma realidade complexa, que transitam por todos os sentidos, sendo assim, compostas por componentes naturais e culturais tangíveis e intangíveis (Parada, 2018).

Observa-se, então, que a evocação de lembranças e o engajamento na constituição de afetividade precede uma visita ao local, seja sob curiosidade, pesquisa ou visitas frequentes. Essas formas de idas ao cemitério, mas não só, envolvem uma interação com a materialidade do ambiente - as infraestruturas cemiteriais, a configuração espacial, a arborização, entre outros -, o contato com elementos humanos e não-humanos e a disposição para formação de novas relações com as figuras presentes no local. Esses processos ocorrem constantemente, e não apenas quando somos deliberadamente convidados a refletir sobre eles. Mesmo em situações cotidianas e triviais, estabelecemos conexões com eventos passados, pois os sentidos servem como uma dimensão que nos conecta ao mundo, podendo notar que a percepção desses lugares está, de alguma forma, associada à memória, que complementam as paisagens que se materializam na duração do tempo.

Um exemplo interessante aparece em Sutton (2011), quando investiga as práticas culinárias da ilha de Kalymnos, concentrando seus estudos sobre o paladar, quando atribui à memória um papel central. Além de examinar os elementos relacionados ao gosto, o autor aborda os sentidos de maneira abrangente, conceituando-os de uma forma cada vez mais latente nas Ciências Humanas, compreendendo que a dimensão do sensível se revela como um tipo de canal comunicativo e criativo entre nós e o mundo, pois a visão tradicional dos sentidos contempla outros receptores que emanam do exterior.

Considerando a presença dos sentidos como participantes ativos na interação entre indivíduos e o ambiente percebido, bem como praticado por seus transeuntes e moradores, ocorre uma equiparação com a memória. O autor, em suas investigações, observa que durante o processo de alimentação, estamos, em certa medida, estabelecendo uma ligação com todas as refeições anteriores. Este mesmo processo, afirma, é moldado por expectativas e memórias (Sutton, 2011, p. 471). Nota-se, então, que não só os alimentos possuem essa característica, mas toda nossa capacidade de percepção sensorial.

O toque, o cuidado e o apego também são evocados através dos sentidos (Le Breton, 2016) como emoções (Le Breton, 2019) que ligam e afetam (Favret-Saada, 2010) as relações nos espaços cemiteriais, também quando pensamos nas espécies companheiras (Haraway, 2022), como os felinos. As relações construídas com os gatos presentes no local, bem como suas andanças em conjunto com os visitantes, constituem experiências paisageiras e sensíveis em que tais relações se imbricam e particularizam em tais paisagem. Portanto, o contato entre humanos e não-humanos (des)encadeiam sujeições de afeto (Osório, 2013) quanto à memória do/no lugar e, conseqüentemente, no desejo de retornar ao local para reviver o contato com os felinos e compor, junto com eles, imagens e paisagens na urbe, que se repetem em diferentes frequências por inúmeros visitantes.

Ainda, para Sutton (2011, p. 472), a memória faz uma ligação entre passado, presente e futuro de uma forma direta, onde “o presente é preenchido com significado assim como as pessoas buscam momentos do passado que são sentidos para iluminar e enriquecer uma impressão do futuro”. Este movimento também se aproxima da composição de paisagens, especialmente as mais-que-humanas. Durante a percepção, e através de nossos sentidos, a memória apresenta a capacidade de dar significado às ações presentes, assim como também influencia atitudes para momentos futuros. Tal exercício é facilmente visualizado nas idas e vindas por entre os trânsitos nas cidades (Bosi, 2003) e cemitérios aqui abordados, principalmente quando envolve a sociabilidade entre espécies e, neste sentido, uma perspectiva de cuidado em relação aos felinos que habitam o campo santo.

A análise se estende à durabilidade temporal das paisagens, bem como dos sujeitos que as compõem, revelando como elas se edificam ao longo do tempo e, conseqüentemente, a preocupação humana com o sepultamento dos mortos mediante a constituição de espaços cemiteriais. Ao adotar uma perspectiva fenomenológica das paisagens, Tilley (2014) esclarece que tanto os indivíduos quanto os objetos e lugares são entidades temporais. A passagem do tempo permeia tais entidades, caracterizando-as como seres não estáticos, que estão sempre se recompondo. Para o autor:

Nossa existência corporificada e percepção do mundo envolvem um incessante alongamento do presente ao passado, no que ambos se conectam e se postam em relação ao futuro. Assim, a experiência é constituída com as cores do tempo. Memórias de lugares que visitamos

outrora colorem nossas percepções atuais e, também, como encaramos o futuro e o novo (Tilley, 2014, p. 36).



Imagem 1: Colagem- Gatos e humanos no Parque Cemitério Soledade (PA). Fonte: Elisa Rodrigues, 2023.

A percepção sensorial opera de maneira contínua, transitando incessantemente entre o presente e o passado, culminando no retorno ao presente para prospectar o futuro. A apreensão de um objeto ou paisagem transcende tanto as perspectivas culturais quanto às dimensões temporais, estas últimas sendo encapsuladas pela memória. Ambos, cultura e memória, são imbuídos de significados: ao perceber o presente ou registrar o passado, estamos, de fato, em busca de conhecimento e preenchendo os momentos com relevância, dado que "o passado e o presente se entrelaçam mutuamente: o segundo influencia o primeiro, e o primeiro reconfigura o segundo" (Tilley, 2014, p.36). Com essa compreensão, é possível inferir que nossas abordagens em relação a objetos, espaços e paisagens são experiências corporais e temporais, moldadas dentro de um contexto social e cultural específico.

Cada lugar, situação ou animal pode ser associado a estímulos sensoriais específicos, como o aroma que descreve uma refeição favorita, o que remete a tempos saudosos, o sabor que indica felicidade, a visão que descreve o paraíso e o toque que proporciona prazer, evocando lembranças de texturas específicas que nos empolgam, apenas para citar alguns exemplos. Essas memórias, afetos e sentidos formam uma cadeia de imagens que, por sua vez, conferem significado às paisagens. A interação entre memória e sentidos desempenha um papel fundamental na atribuição de significado ao nosso mundo, conferindo sentido a momentos, pensamentos, pessoas, objetos, lugares, relações, incluindo animais. Assim,

[a] paisagem é um fenômeno do ser porque tem relação com o sujeito que sonha, percebe e representa. Ao permitir-se o repouso e o mergulho para o interior das coisas, dos elementos que a constituem e que abarcam sentidos, torna-se capaz de organizá-la numa totalidade que é a sua própria representação. A paisagem existe como tal porque sua força vibrante está no imaginário, enquanto conjunto complexo de imagens sobre as quais repousa toda a simbolização. Este pluralismo de imagens, portanto, resguarda a capacidade de criar formas sutis, onde o mito e a poesia são possíveis (Silveira, 2009, p. 77).

Com os cemitérios não seria diferente, e os felinos fazem parte da poética de suas paisagens: as colônias de gatos presentes nas localidades dos espaços cemiteriais estudadas evocam formas sensíveis de interações, promovendo socialidades mais-que-humanas (Tsing, 2019). Ao longo do tempo, humanos e animais se relacionam transformando lugares ao praticá-los juntos, alterando-os e formando paisagens humanimais que, inclusive, caracterizam determinados lugares por suas presenças como formas sensíveis – interespécies - da vida social (Sansot, 1979). Necrópoles como locais de abandonos de animais também revelam as agências felinas, especialmente se considerarmos a perspectiva sensível e liminar (Turner, 1974) relacionadas aos gatos, já que em algumas tradições culturais como àquelas praticadas no Egito antigo, são entendidos como guardiões espirituais das casas contra espíritos malignos, e para além dessa função,

também eram associados às divindades, como a deusa *Bastet*, representada como uma gata, tida como um símbolo de proteção, fertilidade e alegria. Em contrapartida, por outras culturas, como as praticadas nos Estados Unidos no período da caça às bruxas, principalmente em Salem, acreditava-se que os gatos pretos eram a manifestação do diabo, e tanto naquela época quanto atualmente, os felinos acabam banidos por esses e outros fatores para dentro de ambientes afastados como os cemitérios.

Se todas as memórias são moldadas pela influência de nossos sentidos, originando-se e sendo comportadas por eles, então os processos mnemônicos estão constantemente em operação (Santos, 2016) na vida vivida. Isto ocorre continuamente quando entramos em contato com a materialidade e seus signos, proporcionando-nos a oportunidade de vivenciar e articular as paisagens em uma experiência que é simultaneamente coletiva e individual, e isto inclui os não humanos vivos – para o caso que nos interessa, os felinos que habitam espaços cemiteriais. Neste contexto, a memória deixa de ser concebida meramente como um depósito de informações do passado, transformando-se em uma complexa rede de significados, materialidades, paisagens, identidades e imaginações que vinculam as pessoas aos contextos e, conseqüentemente, aos animais que coexistem com elas.

Conforme delineado por Tilley (2014), quando consideramos que a vivência humana se origina no corpo e se espalha nos espaços do mundo, emergimos em uma concepção de paisagem que transcende a ideia de localidades estáticas, meramente passíveis de observação e contemplação, para lidarmos com seus dinamismos. Nesse contexto, as paisagens podem ser caracterizadas como um amálgama percebido e internalizado de interações entre lugares, alicerçados nas estruturas do sentimento humano, abrangendo emoções, permanências, movimentos e práticas em uma determinada região geográfica, cujas fronteiras ou limites não estão necessariamente delimitados.

Schama (1996) compreende a paisagem e a memória ao longo da história, abordando o tema relacionado à como lugares e espaços físicos podem ser carregados de significados culturais e históricos. O autor transita por diferentes períodos e regiões, examinando como as paisagens foram moldadas e transformadas por eventos históricos, culturais e sociais ao longo do tempo. Ele argumenta que a paisagem não é apenas um cenário passivo, mas sim um palco ativo que influencia e é influenciado pela história humana, portanto implica agenciamentos recíprocos de diversos existentes na configuração da mesma.

Ou seja, as paisagens urbano-cemiteriais não são exclusivamente direcionadas para a contemplação, representação e avaliação derivada da perspectiva objetivista, a qual supervisiona a compreensão de que as paisagens são, de fato, espaços onde a vida se desenrola, onde a vida é vivida. Nesses ambientes, ocorre a interação social entre indivíduos e objetos, o tempo transcorre e expressões culturais se manifestam em relação àqueles que se foram. Por isso, estar em um lugar é constituir-lo e também compor ativamente parcela de sua paisagem, desenvolver narrativas, criando laços diversos com determinado cenário.

Ainda, para Tilley (2014), as paisagens especificam-se como amalgamações de lugares que congregam elementos distintos como pessoas, memórias, estruturas, histórias, mitos e símbolos. As dualidades entre o mental e o material, o simbólico e o prático, o selvagem e o doméstico mobilizam as paisagens, que representam coleções complexas de estruturas e significados intrinsecamente vinculados a uma determinada localidade (Tilley, 2014, p. 51). Neste contexto, uma paisagem desempenha papel crucial nos jogos de memórias e sentidos, uma vez que é nela que a percepção se desdobra e onde as memórias vibram, estabelecendo relações comunicativas entre os elementos que a constituem agentivamente, portanto, em termos processuais. Ao transitar pela paisagem, torna-se possível discernir a presença de pessoas, não humanos vivos, objetos e lugares, enquanto a apreensão da materialidade presente nesses espaços evoca as memórias que exercem influências sobre os momentos presentes. Este processo culmina na atribuição de significados às experiências da vida situadas em determinados contextos, condicionada pelos termos nos quais os encontros ocorreram.

O engajamento corporal em questão demanda mobilidade no âmbito do espaço a ser percorrido. A interação física estará intrinsecamente relacionada à percepção, tanto de objetos quanto de locais praticados. A progressão na paisagem proporciona a apropriação contínua dos elementos emergentes nos espaços circundantes, à medida que a distância é ampliada dentro do ambiente. Neste contexto, Degen e Rose (2012), ao investigarem centros urbanos, propõem uma discussão sobre as experiências sensoriais em ambientes urbanos. Os pesquisadores sustentam o debate de que dois elementos desempenham papéis mediadores na percepção desses locais: o ato de caminhar e a memória, tal qual compreendem Cornelia Eckert e Ana Rocha (2003), através da chamada Etnografia de Rua, perspectiva importante para a pesquisa realizada nos referidos cemitérios de Belém e que contempla as interações entre humanos e felinos em ambos os locais. Sendo assim, da mesma forma como sabemos que a movimentação é um dos principais fatores da percepção, temos que a memória influencia na navegação entre prédios e outras estruturas urbanas, bem como nos trânsitos sensíveis que imbricam elementos heteróclitos nas paisagens citadinas e, especialmente, nas cemiteriais.

A construção das memórias está intrinsecamente relacionada às vivências e aos encontros sensoriais, sendo, portanto, influenciadas por experiências pregressas em lugares vividos. Eckert e Rocha (2003) observaram que, ao vivenciarmos os centros urbanos como objeto de pesquisa no momento presente, ocorre a evocação da memória associada a esses mesmos espaços em períodos passados, e a necessidade de revolver as suas camadas temporais a fim de compreendermos as dinâmicas espaço temporais na conformação das paisagens citadinas.

Tal dimensão da vida urbana também se manifesta em locais sagrados, como os cemitérios de interesse no contexto deste artigo. Para as autoras, edifícios, ruas e praças poderiam ser vistos, ouvidos e cheirados através de memórias, enfim, do que foi gravado nestes locais – as paisagens-marcas (Berque, 1998) – mas, também, daquelas imagens que

não são mais visíveis, como odores, edifícios desaparecidos, *glamour*, de modo que a experiência sensorial de ambientes construídos não é inteiramente uma consequência da presente materialidade desses edifícios (Degen; Rose, 2012, p. 3280), já que existe uma memória do lugar que é sutil e subterrânea, constituindo suas camadas temporais (Silveira, 2009) evocadas pelas narrativas daqueles que contam histórias acerca da cidade, incluindo a dos mortos, e onde os felinos deambulam certamente desde longa data.

Como ambientes que constituem paisagens do medo (Tuan, 2016), os cemitérios particularizam sensorialidades horripilantes e fúnebres que estão condensadas em suas paisagens. Gilbert Durand (1989, p.66) categorizou como dimensões do medo, pois a “hora do fim do dia, ou a meia-noite sinistra, deixa numerosas marcas terrificantes: é a hora em que os animais maléficos e os monstros infernais se apoderam dos corpos e das almas”. Por ser a “noite concedida aos defuntos”, conforme Schmitt (1999, p.198) destaca, as almas penadas e os defuntos, assim como os gatos pretos, do Cemitério Santa Izabel ou do Parque Cemitério Soledade estão ligados à experiência do medo (Delumeau, 1996) – uma “paisagem do medo”, de acordo com Tuan (2006) – e, por isso, tais paisagens acabam propiciando eventos emocionalmente desestabilizadores, pois as pessoas experimentam sensações de terror e angústia diante do desconhecido e do misterioso ao se depararem com o assombroso (Silveira; Soares, 2012, p. 156), ou as formas felinas que deslizam no lusco-fusco como figurações fantasmagóricas.

Conforme Pellini (2014, p. 134), vivenciamos diariamente diversas situações e práticas, sendo que algumas deixam marcas de fidelidade em nossa memória, enquanto outras se dissipam permanentemente. A memória é intrinsecamente ligada às experiências que experimentamos, sendo construída e resgatada por meio de nossas lembranças, para posteriormente ser abandonada e convocada novamente em contextos diferentes. Isso faz parte da dinâmica de comunicação estabelecida entre nós e os ambientes, incluindo suas materialidades e, por certo, à coexistência com certos animais. Nestes termos, os gatos que habitam os espaços cemiteriais fazem parte deste jogo de lembranças e esquecimentos, quando pensamos em ambos os cemitérios da cidade de Belém.

A capacidade de evocar memórias relacionadas aos centros urbanos varia entre indivíduos, dependendo da ativação da atenção por meio de signos, materiais presentes nesses locais e entes vivos. As experiências de vida e as transformações no espaço desempenham um papel crucial na percepção de uma nova paisagem e na possibilidade de rememorar aspectos (marcas, inscrições, desenhos, nuances) daquele lugar específico. Conforme observado por Pellini (2014), as memórias estão em constante processo de (re)construção, uma vez que lembrar implica em um processo ativo de seleção das informações e estímulos previamente vivenciados.

A partir desse debate teórico sobre paisagem, relações humano-animais e espaços cemiteriais, isto é, de paisagens urbano-cemiteriais-mais-que-humanas, é possível reforçar que os cemitérios são paisagens marcadas por significados simbólicos e sociais,

sendo moldados tanto pela memória dos mortos, quanto pela dinâmica dos vivos que os frequentam. Nesse contexto, os gatos desempenham um papel singular, constituindo parte essencial desses espaços. Comumente vistos entre os túmulos, eles evocam uma aura de mistério e liminaridade, conectando o mundo dos vivos ao dos mortos. Em várias culturas, os felinos possuem associações com o sagrado e o sobrenatural, intensificando o caráter simbólico dos cemitérios. Sua presença transforma esses lugares em territórios de transição, onde o silêncio e a contemplação se fundem com a ideia de proteção e continuidade. Assim, os gatos, como habitantes desses ambientes, reforçam o caráter multifacetado das paisagens cemiteriais.

Além de suas associações simbólicas, os gatos também promovem formas de sociabilidade nos cemitérios. Visitantes e funcionários frequentemente interagem com esses animais, alimentando-os, cuidando deles e, muitas vezes, incorporando-os ao cotidiano do local. Essas interações humanizam os espaços cemiteriais, permitindo que, mesmo em meio ao luto, emergjam laços de afeto e cuidado entre humanos e animais. Os gatos, por sua vez, tornam-se guardiões silenciosos do ambiente, influenciando a maneira como as pessoas vivenciam tais espaços. Assim, os cemitérios, longe de serem apenas territórios de morte, transformam-se em cenários onde a vida, em diferentes formas, insiste em se manifestar. A presença dos gatos, portanto, simboliza uma ponte entre o natural e o cultural, o emocional e o espiritual, enriquecendo as paisagens com sua participação ativa, conforme iremos percorrer na próxima seção.

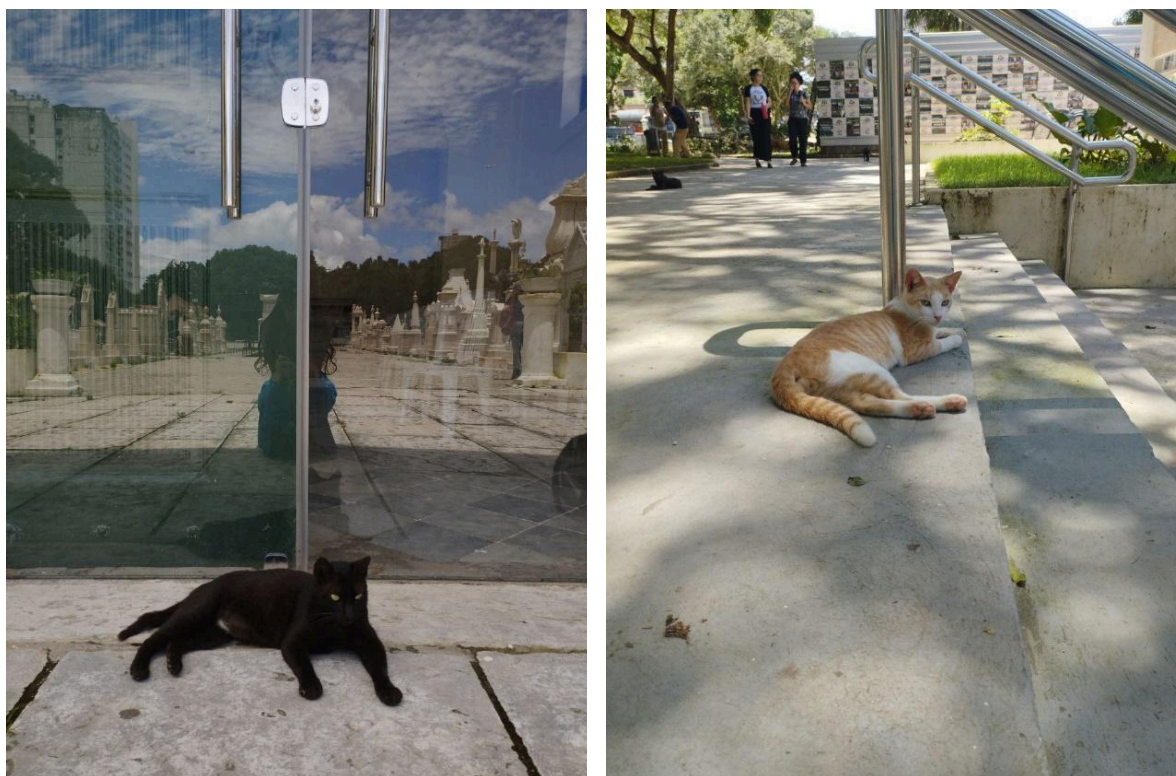


Imagem 2: Colagem- Gatos na paisagem urbano-cemiterial no Parque Cemitério Soledade (PA). Fonte: Elisa Rodrigues, 2023.

GATOS E HUMANOS TRANSITANDO NOS ESPAÇOS CEMITERIAIS DE BELÉM DO PARÁ

É importante iniciar esclarecendo que gatos não são os únicos animais que frequentam ou habitam cemitérios e muito menos os únicos que carregam mau agouro do/no lugar. Animal utilizado em rituais e associado ao sobrenatural, o gato é particularmente ambíguo (Osório, 2010). Tratando-se dos não-humanos, as aves eram um dos recursos que se utilizavam para predição dos bons ou maus acontecimentos na Roma antiga. A leitura das possibilidades era feita através do voo ou canto das aves (*Avis Spicium*, em latim). Os pássaros mais usados para isso eram a águia, a coruja, o corvo e a gralha. Ainda hoje perdura, popularmente, a conotação funesta com qualquer destas aves, especialmente se relacionadas a cemitérios. Esse histórico também recai sobre os gatos pretos, animais que ora foram sagrados na cultura egípcia, ora demonizados e exterminados em meio ao surto da peste negra na Europa pelo Papa Gregório IX durante a Inquisição (Darnton, 1986).

Diante da dualidade simbólica do gato, que tanto pode representar boa sorte quanto maus presságios, a depender de sua inserção cultural, Osório (2010) argumenta que essa ambivalência se relaciona com as características comportamentais do animal, como sua independência, sutileza e postura enigmática, que evocam mistério e fascínio, mas também desconfiança. A autora ainda explora como o gato aparece em narrativas literárias e artísticas, simbolizando elementos como sedução, liberdade e introspecção, desempenhando papéis simbólicos, como aparece nas obras de Edgar Allan Poe (2008) e Charles Baudelaire (2006), que utilizaram a imagem do gato para evocar temas relativos ao mistério, morte, terror e introspecção psíquica.

Desde longa data, a figura dos felinos está atrelada as seitas, rituais e magias, e comumente são percebidos em cemitérios, hospitais e necrotérios como sinais de má energia, morte e como portadores de doenças, especialmente os gatos pretos, entendidos como portais espirituais, e por isso, os mais utilizados para sacrifícios-rituais (Mauss, 2003; Turner, 1974). Ainda que sejam encarados como sinal de boa sorte em outros espaços, como nas culturas Egípcias, Japonesas, Turquesas e Chinesas, estes animais seguem estigmatizados pelas crenças populares de outras práticas-culturais ao redor do mundo. Sabe-se que, quando aparecem em determinados horários, cumprem sua missão/significação frente às vicissitudes e mistérios da vida quanto ao sobrenatural, que pode ser retraçado, entre muitas outras literaturas, nas obras de Delumeau (1996), quando retrata o medo no Ocidente, ou mesmo na divergência de narrativas sobre o animal com o passar do tempo, se valendo dos processos da lembrança e do esquecimento, como aponta Ricoeur (2007) para se (re)inventarem.



Imagem 3: Colagem- Gato por entre os túmulos no Cemitério Santa Izabel (PA).
Fonte: Elisa Rodrigues, 2023.

Por carregarem tais estigmas, o abandono de gatos, sobretudo de gatos pretos, estimula as crenças locais sobre o azar e mau agouro dos felinos, porque devem ficar distantes dos vivos e próximos aos mortos, como é o caso dos cemitérios, que por sua natureza liminar, são espaços que frequentemente abrigam o marginal, o que está fora das normas e das estruturas de controle da vida cotidiana, portanto, nas margens. Gatos são vistos como animais autônomos e, por vezes, quase "selvagens" – quando não, asselvajados. Mesmo quando domesticados, ecoam essa visão de marginalidade. Suas vidas errantes e independentes dialogam com o caráter periférico e isolado que muitos cemitérios possuem nas paisagens urbanas. Por isso, os gatos, ao se abrigarem nos cemitérios e usarem desses lugares como refúgios, transformam tais espaços em ambientes vivos, onde pulsa uma ecologia sutil mobilizada por redes ecossistêmicas e simbólicas urbanas que se entrecruzam. Eles trazem uma presença vital a ambientes que são, simbolicamente, dedicados à morte. Essa coexistência reforça a ideia de que os cemitérios não são apenas lugares de ausência, mas também espaços de continuidade da vida, de expressões imaginárias sensíveis, onde coexistem vivos e mortos, por onde os gatos parecem transitar com facilidade.

Para além dos estigmas e suas amplas representações nos cinemas e nos livros, e ainda que ocupem variadas posições nas tradições que reverberam crenças populares, os gatos são percebidos com desconfiança, ainda que sejam sujeitos de afeto (Osório, 2013). Note-se que a partir dos

esforços do campo das relações humano-animais em remover as separações entre natureza e cultura, corpo e mente, humano e não-humano, buscamos pensar, especialmente através do lugar da etnografia na antropologia, as variadas composições hierárquicas e usabilidade dos espaços que os gatos e os humanos constituem no mesmo ambiente. Se por um lado, tais dimensões nos permitem explorar as diferentes formas como as sociedades humanas entendem e se relacionam com a natureza (Descola; Palsson, 2001) e os animais, por outro possibilita-nos refletir sobre os modos de compreensão a respeito de como eles fazem parte da rotina dos trabalhadores das cidades cemiteriais, bem como dos visitantes, além de visualizarmos como se agrupam coletivamente para desenvolver suas práticas, como comer, caçar, jogar e dormir.

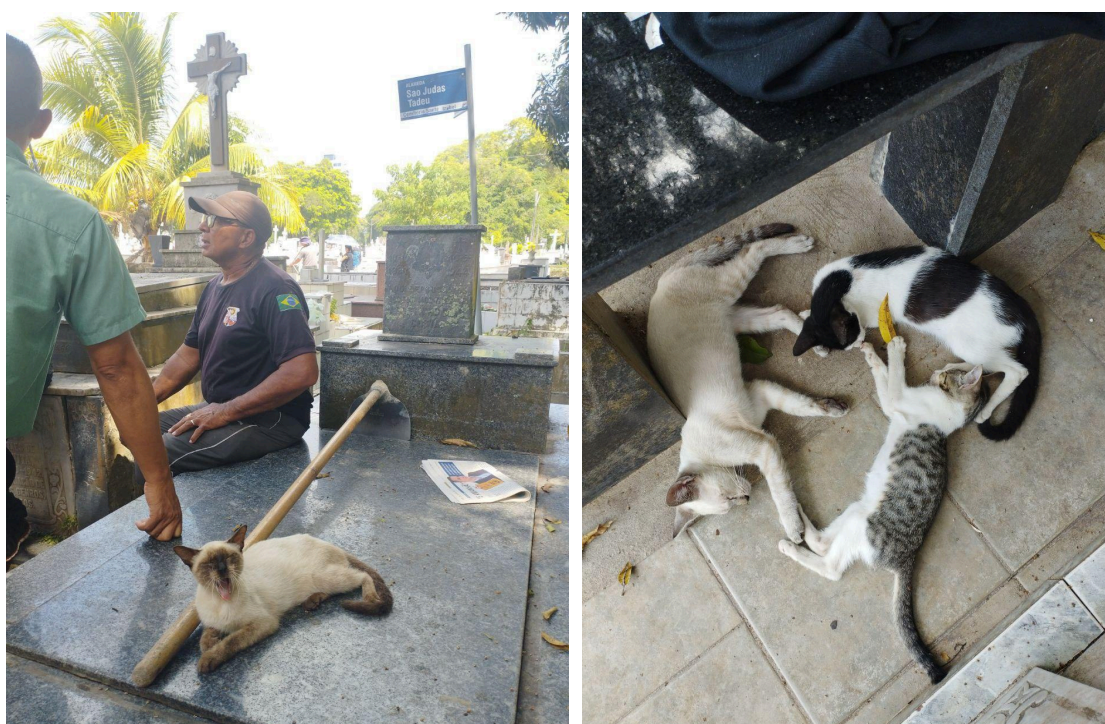


Imagem 4: Colagem- Gatos no cotidiano cemiterial no Cemitério Santa Izabel (PA). Fonte: Elisa Rodrigues, 2023.

Delaporte (1988) indica que colônias de gatos ocupariam interstícios deixados pela urbanização, como terrenos baldios e zonas de demolição, por exemplo, mas também lugares públicos abertos, como jardins e cemitérios, ou mesmo, fechados, como hospitais, sobrevivendo do ambiente “altamente humanizado” (Delaporte 1988: 37), já que a

[...] escolha do local do abandono é realizada em diversos níveis. A medir pelas colônias conhecidas pelo grupo analisado, espaços ao ar livre e amplos, de preferência arborizados e “sem dono”, são os preferidos. Algumas vezes terrenos baldios, estacionamentos e prédios fechados caem nessa classificação e lá se encontram

colônias pequenas, de poucas dezenas de gatos, conforme relatos. São não-lugares (Augé 2008), não habitados por humanos — ou, nas palavras de Delaporte (1988), interstícios urbanos, embora com proximidade humana — onde despejam-se gatos. Os locais arborizados passam a ser um simulacro de natureza, em oposição à “selva de pedra”, ou “de cimento e concreto”. (Osório, 2013, p. 159).



Imagem 5: Colagem- Gatos interagindo com visitantes no Parque Cemitério Soledade (PA). Fonte: Elisa Rodrigues, 2023.

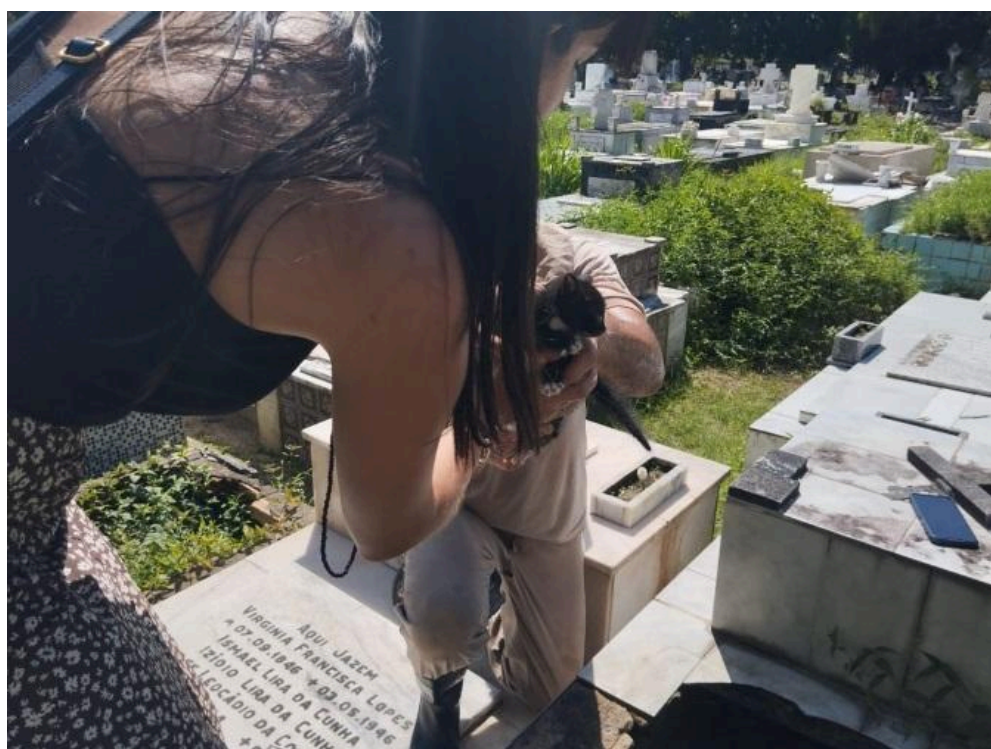
As relações entre gatos abandonados e os humanos são complexas quando se pensa em cidades dos mortos, pois tanto há quem os abandone em cemitérios quanto quem os acolha nas necrópoles, tangenciando, assim, distintos códigos morais e diferentes sensibilidades envolvidas nestas interações humanos-animais, envolvendo as transformações acerca das responsabilidades humanas sobre os animais e o tratamento dispensado a eles (Matos, 2012), especialmente no mundo urbano. Tais sociabilidades, que abarcam múltiplos contextos e espécies, desembocam na socialidade mais-que-humana abordada por Tsing (2019), que sugere a exploração dessas conexões a partir da premissa de que as relações sociais englobam interações entre seres humanos e não-humanos na contemporaneidade, incluindo as suas ruínas. Os gatos, enquanto “espécies companheiras” (Haraway, 2022), presentes em espaços cemiteriais são mais ou menos domesticados, relativamente asselvajados,

mas, de qualquer forma, participam do cotidiano do lugar mediante a convivência nas paisagens, pois os

[...] locais totalmente cimentados, como prédios abandonados e estacionamentos, moradia de ninguém e espaço de máquinas, são um simulacro da própria cidade, como são os sítios arqueológicos ou zonas de demolição. Os hospitais e os cemitérios são espaços dos moribundos e dos não vivos, zonas de passagem e não de permanência na cidade. Não sendo o espaço urbano da habitação humana, eles se tornam o ambiente propício à habitação não humana (Osório, 2013, p. 159).

As interações humanas com os felinos em espaços cemiteriais revelam complexas camadas de significados que envolvem os mortos, o sagrado e o cotidiano em relação aos vivos (humanos ou não). Por exemplo, em cemitérios europeus históricos, como o Père-Lachaise, em Paris, os gatos são parte do cenário cultural e turístico, sendo frequentemente fotografados e até "antropomorfizados" como companheiros dos mortos ilustres que ali estão enterrados. Já em cemitérios latino-americanos, sua presença pode ser interpretada como uma continuidade da vida animal que habita os espaços urbanos, mas também como parte do rico simbolismo que envolve os ritos de morte e ancestralidade que vibram no lugar. É o caso do Cemitério Santa Izabel e do Parque Cemitério Soledade, *loci* de pesquisa desta etnografia, onde foi possível observar mais de 30 gatos em ambos os cemitérios.

Os gatos costumam ficar espalhados, mas também formam conglomerados/associações grupais que constituem suas "famílias". As mães, conforme notamos, tomam muito cuidado com seus filhotes, já que nos cemitérios não há somente os felinos como animais *habitués*, já que os cachorros também estão presentes – e no Parque Cemitério Soledade a presença de aves de rapina, como os carrapateiros (*Milvago chimachima*), é constante. Em relação aos cães, percebemos que alguns deles acabam mordendo ou brincando bruscamente com os felinos, ainda pequenos e frágeis, e o resultado costuma ser o óbito dos gatinhos. Por isso, é comum que as mães os escondam dentro de túmulos depredados e abandonados que ficam distantes das passarelas principais. Quem conhece o caminho e nos levou para observar os esconderijos foi a equipe de Controle de Endemias do Cemitério Santa Izabel, bem como os coveiros e os zeladores que, dentro do quadro de funcionários dos cemitérios, são os mais envolvidos com o cuidado desses animais, protegendo-os, como fazem as mães felinas, de outros perigos como as chuvas, colocando papelões nos túmulos escolhidos para seu refúgio e vermifugando os animais por conta própria, ou organizando coletas para custear os medicamentos necessários.



RODRIGUES, Elisa; SILVEIRA, Flávio | Gatos e humanos em cidades cemiteriais de Belém (PA): paisagens humanimais numa urbe amazônica | Tessituras | UFPEL | V13 | N2 | JUL-DEZ. 2025
Pelotas | RS

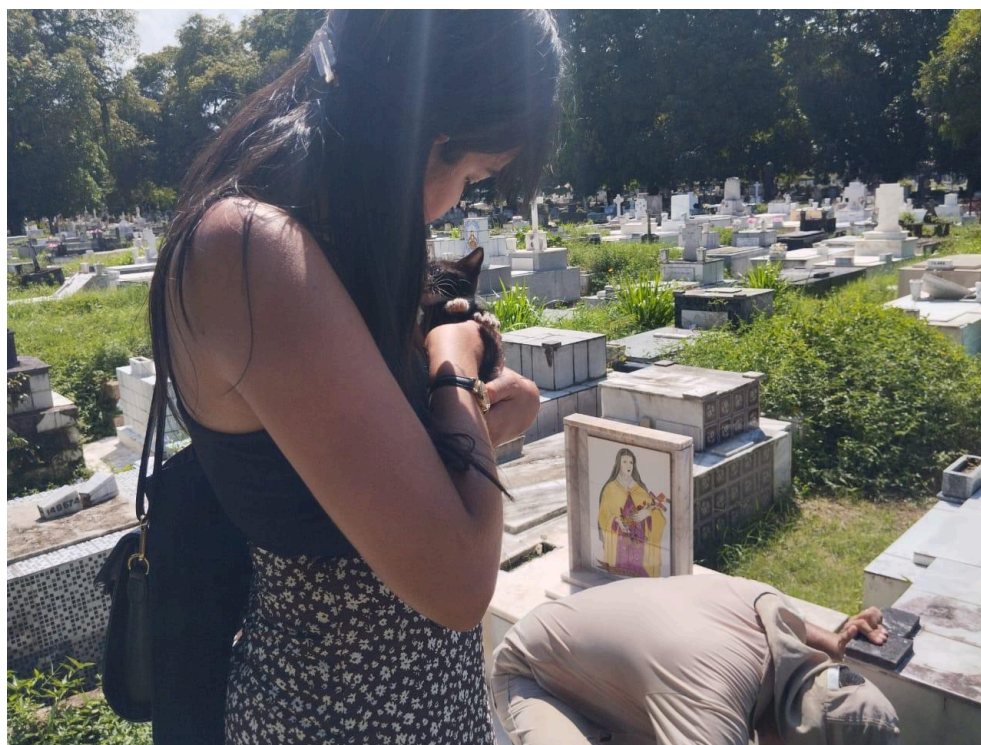


Imagem 6: Colagem- Resgate de gatos dentro dos túmulos no Cemitério Santa Izabel (PA). Fonte: Elisa Rodrigues, 2024.

Os visitantes e outros transeuntes que levam comida, brincam e fazem carinhos nos felinos dos cemitérios, imputam emoções, a partir das suas próprias percepções destes animais, que constituem uma extensão do sagrado, enquanto, em outros contextos, são ignorados ou mesmo temidos. Diversas modalidades de expressão de emoções são observadas em gatos, tais como os miados, movimentos corporais – faciais, com a cauda, mas também lambidas, morder, dentre outros – como comportamentos individualizados e interações com humanos (e outros felinos), por exemplo. A comunicação interespecie é reconhecida nesse contexto. O ronronar desses animais, exemplificativamente, costuma ser interpretado como um indicativo de contentamento, prazer ou conforto pelos humanos. No campo da Antropologia das Emoções (Le Breton, 2019), como aponta Osório (2012), as trocas sobre a manifestação das emoções felinas destacam, de maneira própria, que “gatos tem cara, tem face, elemento individualizador, mas também expressa um olhar”, seja de alegria ou tristeza.

O apego às pessoas que os alimentam também ocorre com as pessoas que os acariciam. Os gatos que não são ariscos costumam brincar e, comumente, se jogam aos pés dos visitantes. Há os que tomam os corações dos trabalhadores do cemitério (bem como os dos visitantes e transeuntes) e tornam-se companheiros na rotina do necro-trabalho, como

é o caso do Satanás⁴, nome provocativo e propositalmente escolhido para um gato preto, dócil e de miado marcante. Vez ou outra, Satanás anda atrás dos vendedores de lanche para conseguir uma maior quantidade de comida e, sempre que pode, está ao lado das pessoas recebendo carinho e aconchego. Ele também é muito apreciado por quem transita no cemitério, sendo registrado na memória e no afeto dos que trabalham no espaço – evocado em narrativas e em registros fotográficos, por exemplo -, mas também dos que o encontram em visitas esporádicas e se comprometem a alimentá-lo em seus retornos. Foi assim que Satanás também se tornou nosso acompanhante durante as caminhadas etnográficas.

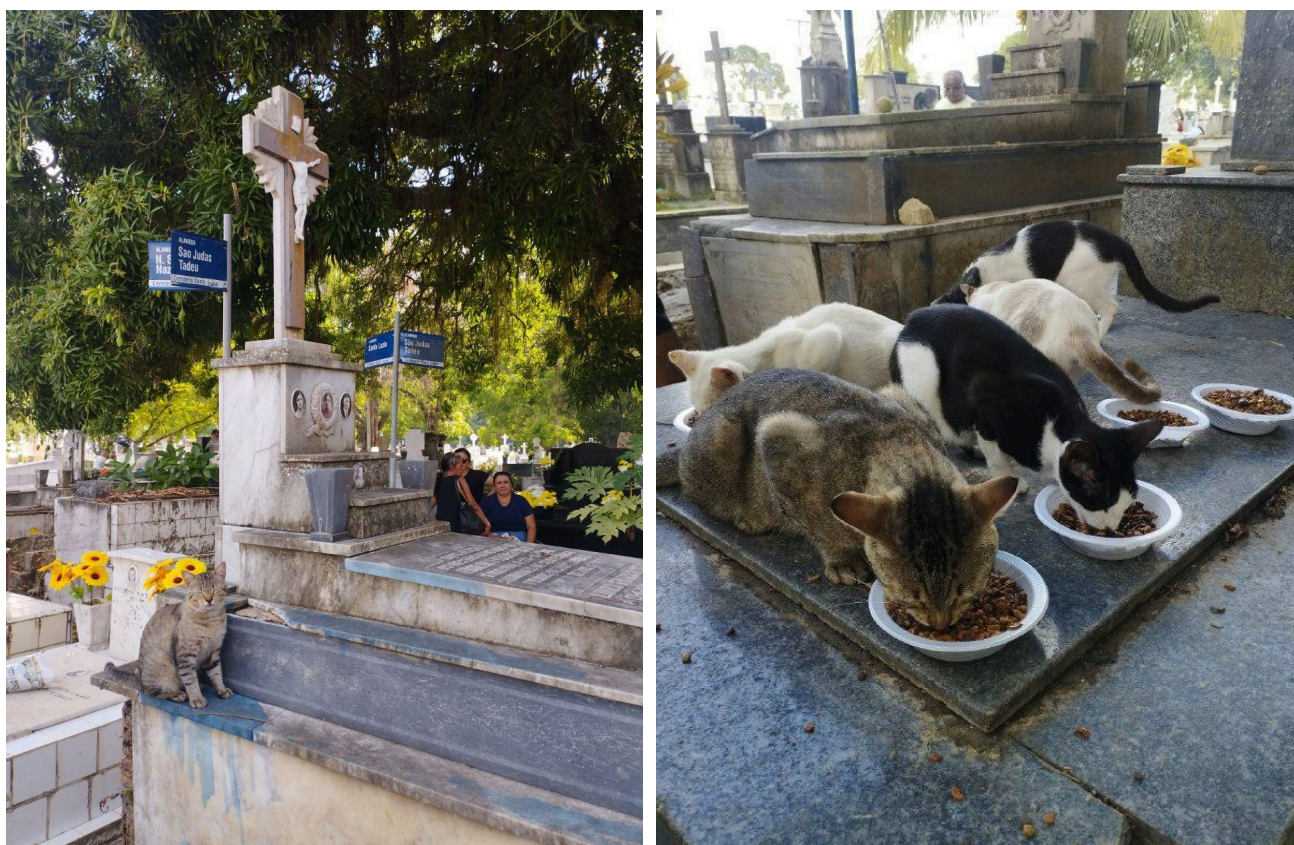


Imagem 7: Colagem- Gatos se alimentando no Cemitério Santa Izabel (PA). Fonte: Elisa Rodrigues, 2024.

⁴ Satanás foi escolhido como nome para o felino, pois, segundo os trabalhadores, foi deixado numa caixa de papelão preta dentro do Cemitério Santa Izabel, e só foi encontrado devido a seu miado mais grosso que o normal para um gato filhote. Ainda, segundo eles, o gato foi achado com lama ressecada em suas patinhas, fazendo com que conforme andasse, emitisse alguns sons. O animal estava machucado, como se tivesse caído de um lugar muito alto. Além disso, o gato fica em pé, sob duas patas, para pedir comida. Todas essas configurações fizeram com que os coveiros o associassem à imagem de Satanás, o anjo caído, criada pelo cristianismo, visto que é a religião da maioria dos trabalhadores cemiteriais.



Imagem 8: Colagem- Satanás, gato visitado no Cemitério Santa Izabel (PA). Fonte: Elisa Rodrigues, 2022.

Diferente do que se acredita, especialmente no Cemitério Santa Izabel, esses animais são bem cuidados, dormem na sala da administração e recebem afeto não só dos trabalhadores, mas também de muitos que visitam o local. E, embora o abandono de gatos permaneça alto, sempre que possível, os próprios funcionários fazem divulgação para adoção, especialmente em Finados, quando o trânsito no campo-santo se intensifica. Os coveiros, que são os profissionais da lembrança (Rodrigues, 2023) que trabalham em ambos os cemitérios aqui estudados, e outras classes de pessoas que cuidam dos felinos (zeladores, visitantes), além dos cuidadores voluntários que comumente se dedicam a eles, se colocam como responsáveis, protegendo os animais, além de comprarem coletivamente rações para alimentá-los, se responsabilizam com os encargos veterinários, e mesmo, captam imagens fotográficas para campanhas de adoção. Portanto, trata-se de uma rede de pessoas que, direta ou indiretamente, estabelece relações de cuidado com os felinos na cidade cemiterial.

Sendo assim, independentemente da relação que os profissionais engendram com esses bichos, é notória a integração dos mesmos aos seus locais de trabalho e a prática de seguirem os cuidadores que mais os alimentam: para alguns coveiros e zeladores, por exemplo, o ato de segui-los é tido como gratidão do animal - especialmente tratando-se dos cachorros, bichos mais apegados que os gatos, segundo eles. A humanização dos animais, especialmente aqueles de estimação, é recorrente em situação de abandono (SEGATA, 2012).

Foi o que observamos, a partir de caminhadas e deambulações interessadas com a câmera na mão (Rocha; Eckert, 2019), em trabalhos de campo realizados entre 2021 e 2024 no Parque Cemitério Soledade e no Cemitério Santa Izabel. Alguns cuidadores voluntários, como Angelina e Alcye, se organizam em plantões e rodízios para que todos os gatos do Parque Cemitério Soledade sejam alimentados cotidianamente. Ainda, enfrentam, junto aos animais a estigmatização associada ao caráter quase solitário de se importarem com seu bem-estar, bem como relatam conflitos com a esfera pública da cidade e táticas de resistência frente ao descaso, abandono e possível remoção dos gatos que vivem no cemitério para outros lugares da cidade.

Os cemitérios, enquanto espaços liminares (Turner, 1974), apresentam baixo trânsito de pessoas e, portanto, pouca disponibilidade de alimentos, sendo então locais onde a morte dos felinos pode ser uma realidade palpável. Paradoxalmente, esses espaços liminóides, que não possuem habitação humana e poucas pessoas, tornam-se lugares a partir da habitação destes animais, que com seus grupos, relações e rotinas, constroem o espaço através de suas convivências com os humanos que ali trabalham ou que se deslocam ao local para cuidá-los.

No processo de feitura da etnografia, notamos que as práticas de cuidadores e protetores voluntários - entendidas por eles como um trabalho -, com os animais abandonados em cemitérios é multifacetada e desempenha um papel essencial, tanto no bem-estar animal, quanto no equilíbrio do espaço cemiterial como um ambiente de sociabilidades complexas. Esses voluntários assumem, de maneira informal, funções que

envolvem atenção física, de profilaxia e de caráter emocional, para com os animais abandonados, além de lidarem com desafios éticos, legais e sociais inerentes a essa atividade. Os cuidadores fornecem alimentação, abrigo improvisado e cuidados médicos para os animais que habitam os cemitérios. Muitos desses locais se tornam refúgios para gatos, cães e outros bichos abandonados na cidade, que encontram ali um espaço relativamente seguro, mas ainda vulnerável a intempéries, fome e doenças. Os voluntários, frequentemente, assumem a responsabilidade de custear e organizar castrações, tratamentos veterinários e vacinação, muitas vezes sem apoio institucional.

Dentre as ações desenvolvidas pelos cuidadores voluntários, destacamos suas atuações enquanto mediadores entre a comunidade local, as administrações dos cemitérios e os próprios animais, no sentido de mobilizarem negociações que viabilizem a permanência dos felinos no local, preservando seu bem-estar. Em muitos casos, os cemitérios são espaços de conflitos, onde os animais podem ser vistos como incômodos, prejudicando a imagem de tais ambientes, ou, ainda, como parte física e simbólica (e, portanto, ambígua e contraditória) das paisagens que constituem as cidades dos mortos. Os protetores tentam sensibilizar visitantes e administradores para a importância do respeito em relação aos animais, articulando ações que giram em torno de campanhas de conscientização até mobilizações para impedir maus-tratos no ambiente cemiterial.

Os desafios práticos e sociais também demandam outras atenções quanto aos felinos. Os voluntários enfrentam desafios consideráveis, como falta de recursos financeiros, preconceitos de parte dos visitantes ou administradores, bem como a dificuldade de implementação de políticas públicas que apoiem suas ações nos limites do território dos mortos. Em muitos casos, eles dependem de doações ou recursos próprios para continuarem suas atividades de cuidados. Além disso, a necessidade de gestão quanto ao impacto ambiental causado pela presença dos animais, como fezes e danos a jazigos, exige soluções criativas e empatia para evitar o aumento de tensões entre os diferentes atores envolvidos no cotidiano cemiterial.

Apesar de todas essas implicações, percebemos, mediante as investigações etnográficas, que a presença dos cuidadores e dos animais modifica as dinâmicas sociais dos cemitérios, ampliando as formas de sociabilidades para além das interações humanas (Simmel, 1983), pois as interações humanos-felinos nestes contextos são vívidas e intensas, mas, não raro, contraditórias. Para algumas pessoas, os animais oferecem consolo emocional durante visitas a entes queridos, enquanto, para outras, podem ser fonte de desconforto. Neste sentido, os protetores tornam-se agentes cruciais na tentativa de equilibrar tais relações, ao mesmo tempo em que ampliam os significados do cemitério para além das atividades destinadas ao trabalho emocional do luto e dos rituais.



Imagem 9: Colagem- Gatos sendo alimentados por voluntárias no Parque Cemitério Soledade (PA). Fonte: Elisa Rodrigues, 2024.

Os dilemas existentes nos contextos cemiteriais estudados, permitem-nos perceber que a presença dos gatos em tais ambientes, considerando que, historicamente, no meio urbano, eles sempre foram banidos (mas antes teriam sido desamparados) de certas regiões e,

portanto, deslocados para áreas igualmente abandonadas – e os cemitérios não deixam de ser, até certo ponto, áreas vistas como tais – o que evidencia as complexidades dessa problemática humanimal na urbe contemporânea, dimensão da vida social que transcende questões meramente ambientais e alcança aspectos ético-morais e de saúde pública, entre outros. A coexistência de humanos e animais em espaços cemiteriais suscita uma série de reflexões sobre o tratamento dispensado aos felinos abandonados, e em como estes criam formas próprias de intimidade com as pessoas que transitam pelos espaços praticados, bem como táticas (Certeau, 1994) para sobreviverem junto aos humanos, os lugares e as infra-estruturas cemiteriais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Todo mundo sabe: onde tem cemitério, tem gato (ChuEcco, 2016). A frase da epígrafe deste artigo nos instiga a pensarmos a constituição de paisagens urbano-cemiteriais para além de uma paisagem do medo, práticas estas fomentadas atualmente após a Requalificação do Parque Cemitério Soledade, potencializando espaços citadinos marginalizados a outras dinâmicas que não somente as de enlutamento, do medo e do ritual propriamente dito. O espaço cemiterial, isto é, a paisagem, comporta dinâmicas e (re)faz relações vividas por humanos e não-humanos *habitués* naquele contexto – não só da (con)vivência, mas das memórias – enquanto reinvenção das imagens e dos trânsitos ali compartilhados ao longo do tempo, percebidos sensorialmente e sensivelmente, porque praticados na urbe amazônica.

As relações entre os gatos e os humanos que realizam as paisagens cemiteriais de ambas as necrópoles aqui pesquisadas são, para além de todas as outras relações, formas de afeto e cuidado. “Gato de cemitério é gato amado e bem cuidado”, aponta ChuEcco (2016), e para além dos cuidados, as relações estabelecidas constituem o lugar e o particularizam através de vivências próprias entre seus integrantes e transeuntes *com* os felinos. Desta forma, torna-se evidente que lugares e sentidos não podem ser dissociados, sendo a memória um componente fundamental nessa relação, especialmente para a composição de paisagens, sejam elas urbanas ou cemiteriais. Contudo, é importante ressaltar que nossos sentidos e corpos transcendem aspectos puramente fisiológicos, uma vez que são construídos culturalmente e dotados de significados sociais. Assim, a forma como concebemos e definimos nossos corpos e sentidos exerce influência direta em nossa interpretação do mundo, bem como do nosso lugar nas paisagens que agenciamos, reinventamos e rememoramos.

Portanto, compreende-se a relevância de estabelecer uma ligação entre os sentidos, as paisagens e as memórias mediante interação comunicacional simultânea e ativa. Essa interconexão se manifesta na vida cotidiana e, por conseguinte, nas análises e abordagens que realizamos. Assim, a memória “acaba enraizando-se no concreto, nos objetos, no espaço, nos costumes, nos gestos, nas imagens, nos imaginários, nas

mentalidades” (Focchi, 2011, p. 23) e, portanto, segue-se buscando observar aspectos relativos à morte, a cultura material e as paisagens urbano-cemiteriais produzidas a partir de trocas que as pesquisas etnográficas nos permitem abarcar diante das complexas relações interespecies mobilizadas por humanos e felinos nas paisagens cemiteriais belenenses.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUGÉ, Marc. **Não-lugares:** introdução a uma antropologia da supermodernidade. 7. ed. Campinas: Papirus, 2008.

BAUDELAIRE, Charles. *Le Chat*. In: BAUDELAIRE, Charles. **Les Fleurs du Mal**. Tradução e edição bilíngue por Ivan Junqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006. p. 112-113.

BERQUE, Augustin. Paisagem-marca, paisagem-matriz: elementos da problemática para uma geografia cultural. In: CORRÊA, R. L. e ROSENDAHL, Z. (orgs.). **Paisagem, tempo e cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.

BOSI, Ecléa. **Memória da cidade:** lembranças paulistanas. Estudos avançados, v. 17, p. 198-211, 2003.

DARNTON, Robert. Os trabalhadores se revoltam: o grande massacre de gatos na Rua Saint-Séverin. In: _____. **O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa**. Rio de Janeiro: Graal, 1986. p. 103-139.

DE CERTEAU, Michel. **A Invenção do Cotidiano**. Artes de fazer. V. I. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

DESCOLA, Philippe & PALSSON, Gísli. 2001. **Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas**. México: Siglo Veintiuno, 2001.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente, 1300-1800**. Tradução de Maria Lúcia Machado. 1ª edição. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

DEGEN, Monica Monteserrat. ROSE, Gillian. *The Sensory Experience of Urban Design: The Role of Walking and Perceptual Memory*. **Urban Studies Journal**, Manchester, vol. 49, n. 15, p. 3271-3287, abr, 2012.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. Tradução de Hélder Godinho. 1ª edição. Lisboa, Presença, 1989.

ECKERT, C.; ROCHA, A. L. C. da. Etnografia de Rua: Estudo de Antropologia Urbana. **ILUMINURAS**, Porto Alegre, v. 4, n. 7, 2003. DOI: 10.22456/1984-1191.9160. Disponível em:

<https://seer.ufrgs.br/index.php/iluminuras/article/view/9160>. Acesso em: 20 jan. 2024.

FAVRET-SAADA, Jeanne. "Ser afetado". **Cadernos de Campo**, n.2005.p.155-161, 2010.

FOCHI, Graciela Márcia. Morte, cemitério e jazigos: reflexões a partir do cemitério municipal de Joinville/SC. **Revista Ágora**, Salgueiro, vol. 5, n. 1, p. 62-80, ago, 2010. Disponível em: <<http://www.iseseduca.com.br/pdf/revista5/6%20a%20morte%20cemiterio.pdf>>. Acesso em: 20 jan. 2024.

HARAWAY, Donna. **Quando as espécies se encontram**. São Paulo: UBU Editora, 2022.

INGOLD, Tim. **Humanidade e Animalidade**. Tradução: Vera Pereira. Companion Encyclopedia of Anthropology, Londres, Routledge, 1994.

LE BRETON. **Antropologia dos Sentidos**. Tradução de Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

LE BRETON, David. **Antropologia das emoções**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

MATOS, Liziane Gonçalves. (2012). **Quando a" ajuda é animalitária": um estudo antropológico sobre sensibilidades e moralidades envolvidas no cuidado e proteção de animais abandonados a partir de Porto Alegre-RS**. Tese de Doutorado (Antropologia Social), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2012.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 17, p. 11-29, 2002.

MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia. In: _____. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 49-181.

OSÓRIO, Andréa. Alguns aspectos simbólicos acerca do gato. **Ilha Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 12, n. 1,2, p. 233-259, 2010.

OSÓRIO, Andréa. A cidade e os animais: da modernização à posse responsável. **Teoria & Sociedade**, Belo Horizonte, v. 21, n. 1, p. 143-176, 2013.

OSÓRIO, Andréa. Gatos também amam! Uma análise das perspectivas de protetores de gatos de rua. Anais da 28ª. **Reunião Brasileira de Antropologia (RBA)**. São Paulo, SP, 2012.

PARADA, Paula Andrea. Los cementerios reconocidos como paisaje cultural de las ciudades. **Paisagens Híbridas**, v. 1, n. 1, p. 114-131, 2018.

PELLINI, José Roberto. Devir: Sentidos e afetos na arqueologia histórica. In: **O Manual Routledge de Arqueologia Histórica Global**. Routledge, 2020. p. 249-263.

PERROTA, Ana Paula. As Leituras Elementares da Vida Acadêmica: Estudos sobre a Relação entre Humanos e Animais. **Blog do Labemus**, 2020. Disponível em: <https://blogdolabemus.com/2020/07/13/as-leituras-elementares-da-vida-a>

[cademica-estudos-sobre-a-relacao-entre-humanos-e-animais](#). Acesso em: 20 jan. 2024.

POE, Edgar Allan. O Gato Preto. In: POE, Edgar Allan. **Histórias Extraordinárias**. Tradução de José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 157-171.

RICOEUR, Paul. A memória, a história, o esquecimento. Editora Unicamp, 2007.

RODRIGUES, Elisa Gonçalves. (2023). **Espaços da morte na vida vivida e suas sociabilidades no Cemitério Santa Izabel em Belém-PA: Etnografia Urbana e das Emoções numa cidade cemiterial**. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Federal do Pará, 2023.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da; ECKERT, Cornélia. **Etnografia na rua e câmera na mão**. Studium, Campinas, SP, n. 8, p. 11-22, 2019.

SANSOT, Pierre. Les formes sensibles de la vie sociale. Paris, PUF, 1979.

SANTOS, José Nicolas da Silva dos. (2016). **Paisagem, sentidos e memória: o caso dos cemitérios aracajuano**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Arqueologia), Universidade Federal de Sergipe, Laranjeiras, 2016.

SCHAMA, Simon. **Paisagem e memória**. Companhia das letras, 1996.

SEGATA, Jean. (2012). **Nós e os outros humanos, os animais de estimação**. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal de Santa Catarina, 2012.

SCHMITT, Jean-Claude. **Os vivos e os mortos na sociedade medieval**. Tradução de Maria Lúcia Machado. 1ª edição. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

SILVEIRA, F. L. A. 2009. A paisagem como fenômeno complexo, reflexões sobre um tema interdisciplinar. In: Silveira, F.L.A.; Cancela, C. D. (Org.). **Paisagem e cultura**. Dinâmicas do patrimônio e da memória na atualidade. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, p. 71-83.

SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da; SOARES, Pedro Paulo de Miranda Araújo. As paisagens fantásticas numa cidade amazônica sob o olhar dos taxistas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais** (Impresso), v. 27, p. 153-167, 2012.

SIMMEL, Georg. Sociabilidade, um exemplo de Sociologia pura e formal. In: **Sociologia**. MORAES E FILHO. E. D. (org). São Paulo: Ática, 1983.

SUTTON, David. *Memory as a Sense: A Gustomelological Approuch*. **Food, Culture & Society**, Los Angeles, vol. 14, ed. 4, p. 468-475, dez, 2011.

TILLEY, Chris. Do corpo ao lugar à paisagem. Uma perspectiva fenomenológica. VESTÍGIOS – **Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica**, Belo Horizonte, vol. 8, n. 1, p. 21-62, jan-jun, 2014.

TSING, Anna. **Viver nas Ruínas**: paisagens multiespécies no antropoceno. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

TUAN, Yi-Fu. **Paisagens do medo**. Tradução de Livia de Oliveira. 1ª edição. São Paulo, Unesp, 2006.

TURNER, Victor. **O processo ritual: estrutura e antiestrutura**. Petrópolis: Vozes, 1974.

Outras fontes:

CHUECCO, Fátima. **Gatos de cemitério, amados e bem cuidados**. Disponível em: <https://www.jusbrasil.com.br/noticias/gatos-de-cemiterio-amados-e-bem-cuidados/243311586>. Acesso em: 20 jan. 2024.

Ana Paula Perrota¹

Líbera Li de Lima Nunes²

Memória e Metamorfose: A Persistência da vida dos Insetos nas Coleções Científicas

Memory and Metamorphosis: The Persistence of Insect Life in Scientific Collections

¹ Universidade Federal Rural do Rio De Janeiro.

² Mestranda em Ciências Sociais na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

RESUMO

Os elementos que compõem as coleções de museus podem ser chamados por muitos nomes: objetos de arte ou da ciência, cadáveres, exemplares, bichos mortos, corpos mutilados ou parte da cultura material. Também podem ser referidos como restos biológicos, corpos dissecados ou partes corporais. A partir dessas definições, este artigo problematiza a ideia de que animais são objetos e a de que as coleções museológicas são compostas por espécimes inanimados e sem vida. A partir de pesquisa etnográfica e documental, discutimos como a memória biológica sobrevive à metamorfose e como a materialidade dos insetos preservados resiste e se transforma dentro dos museus. As coleções entomológicas não só representam a paisagem como são a paisagem e assim, é possível reconhecer tanto memória quanto vida nos insetos vivos e mortos. A vida persiste, mesmo na morte, nos processos invisíveis que continuam a atuar sobre os corpos preservados. Por um lado então, esses espécimes foram afastados da percepção imediata do universo social o qual estava conectado. Contudo, ao adentrar as caixas entomológicas, borboletas e mariposas constituem e se constituem em outro universo. A coleta do inseto e sua inserção nas caixas entomológicas implica, portanto em um deslocamento contínuo entre diferentes formas de existência.

PALAVRAS-CHAVE: relações multiespécie; memória; vida; patrimônio

ABSTRACT

The elements that make up museum collections can be called by many names: art or scientific objects, cadavers, specimens, dead animals, mutilated bodies, or parts of material culture. They can also be referred to as biological remains, dissected bodies, or body parts. Based on these definitions, this article challenges the idea that animals are objects and that museum collections are composed of inanimate and lifeless specimens. Drawing on ethnographic and documentary research, we discuss how biological memory survives metamorphosis and how the materiality of preserved insects resists and transforms within museums. Entomological collections not only represent the landscape but are the landscape, and thus, it is possible to recognize both memory and life in living and dead insects. Life persists, even in death, in the invisible processes that continue to act on preserved bodies. On the one hand, these specimens were removed from the immediate perception of the social universe to which they were connected. However, upon entering the entomological boxes, butterflies and moths constitute and constitute another universe. Collecting insects and inserting them into the entomological boxes therefore implies a continuous shift between different forms of existence.

KEY WORDS: multispecies relationships; memory; life; heritage and museum

INTRODUÇÃO

Os elementos que compõem as coleções de museus podem ser chamados por muitos nomes: objetos de arte ou da ciência, defuntos, cadáveres, exemplares, bichos mortos, corpos mutilados ou cultura material. Também podem ser referidos como restos biológicos, corpos dissecados ou partes corporais. De maneira fundamental, diz-se que museus são compostos por coleções. Coleções são compostas de materiais. Materiais são objetos. Objetos são um mundo de coisas tornado inerte. A inércia é destituída de vida. Para estas afirmações queremos colocar pontos de interrogação e nos perguntar se as coleções são mesmo compostas por objetos, enquanto um mundo de coisas mortas e inertes?

Mas em que sentido fazemos esses questionamentos? Primeiro o de seguirmos Tim Ingold em sua afirmação de que “as pessoas nem sempre concordam acerca do que é vivo e do que não é” (2011, p. 115). Em outras palavras, a distinção entre coisas vivas e não vivas está longe de ser óbvia. Então passamos para o segundo sentido desse questionamento: a borboleta voando na quinta da boa vista é um objeto semovente e dentro da caixa entomológica é um objeto inerte? Em algum desses dois casos podemos dizer que borboletas e mariposas são dotadas de vida e também de agência?

Para problematizar a premissa de que as coleções de borboletas e mariposas fariam parte da cultura material, enquanto um mundo estável e estabilizado, traremos aqui o debate sobre a vida (INGOLD, 2011), em diálogo com a questão da agência. Pensar a relação entre vida e agência, sujeito e objeto implica não só uma discussão sociológica clássica sobre ação e estrutura, mas também um debate recente da Antropologia que não pensa nesses pares conceituais de forma dicotômica e a partir da excepcionalidade do humano. Para tratar dessas questões, nos perguntaremos se através da memória, borboletas e mariposas vivas e mortas têm agência. Mas seguindo a Antropologia da vida de Tim Ingold (2011), entraremos nesse debate para nos perguntar ao final se mesmo mortas borboletas e mariposas têm agência e, fundamentalmente, estão vivas.

Uma coleção com praticamente 200 anos de existência ultrapassou momentos históricos importantes, como construção de uma república, uma ditadura militar, diferentes planos econômicos e moedas, enchentes, foi destruída com o incêndio do Museu Nacional – UFRRJ em 2017. Esse fato nos motivou a pensar nas diferentes formas de vida material de borboletas e mariposas, e a nos questionar sobre quanto tempo vive uma borboleta? Elas sentem? O que elas lembram? Por quantos anos elas podem ser guardadas em caixas entomológicas? O incêndio de 2017 foi a primeira situação que promoveu perdas a coleção? Para essa pergunta, podemos logo afirmar que se engana quem pensa que essa tenha sido a única perda. O fato é que uma parte das coleções atravessou o tempo e a outra se perdeu em diferentes situações. Durante essa centenas de anos e após a inscrição dos “espécimes” coletados no livro de tombo histórico, diferentes situações contribuíram para a avaria desses objetos.

Como discutiremos, as coleções não são, portanto, perenes apesar de todas as técnicas de conservação elaboradas pela ciência moderna. Mas o que nos interessa aqui não é pensar nas coleções tendo em vista a constituição de seu produto final. Ao contrário, iremos discutir nesse artigo sobre a relação entre memória, agência e vida de borboletas e mariposas como uma maneira de pensar museus e memória para além da perspectiva que atribui agência material aos objetos de museus.

Assim, vemos que esses insetos, na forma de objetos colecionáveis, constituíram a memória do Museu Nacional ao longo de todos esses anos. No entanto, mais do que isso, as pesquisas biológicas (BLACKISTON; CASEY; WEISS, 2008) demonstram, não só que esses insetos têm memória mas que esta atravessa diferentes processos, pois durante a metamorfose, mesmo diante da drástica transformação corporal, certos aprendizados permanecem. Esse dado, ao colocar em xeque a linearidade entre corpo e lembrança, abre espaço para refletirmos sobre a agência e a vida desses organismos vivos e mortos, quando passam a compor as coleções científicas. A ideia é pensar o que podemos apreender da ideia de memória a partir desses diferentes processos marcados por importantes transformações com borboletas e mariposas vivas e mortas.

A partir de pesquisa bibliográfica e etnográfica no Museu Nacional-UFRJ, discutiremos sobre memória e agência a partir da vida da borboleta em diferentes contextos. A consideração sobre a materialidade desses insetos em diálogo com a antropologia da vida (INGOLD, 2011) nos perguntaremos por fim sobre o que significa estar vivo.

BORBOLETAS E MARIPOSAS VIVAS: CORPOS E MEMÓRIAS DENTRO DO LABORATÓRIO

Borboletas e mariposas são capazes de feitos que, no Ocidente, se tornaram impensáveis no contexto da presunção da excepcionalidade humana. Um desses feitos diz respeito à memória dos lepidópteros (grupo biológico que corresponde às borboletas e mariposas). Estudos demonstram que esses insetos possuem a capacidade de aprender e reter memória graças a seus gânglios neurais, permitindo a formação e a transmissão de lembranças. O que surpreende, no entanto, é que essa continuidade se mantém mesmo após um momento crucial da vida desses organismos: a metamorfose. Durante esse processo, o corpo se reorganiza completamente, passando por um estágio em que seus tecidos se liquefazem e se reconfiguram. Ainda assim, as memórias permanecem, perpassando a mudança completa do corpo e de seu modo de vida e de estar no mundo.

As diferentes fases da vida de borboletas e mariposas—ovo, lagarta, pupa e fase adulta—não representam transformações completas, mas sim reconfigurações corporais dentro de um mesmo ciclo vital. A questão central que propomos aqui é: se a memória persiste mesmo quando a estrutura física do organismo se altera radicalmente, qual é o papel desse fenômeno na forma como concebemos esses insetos? No campo dos

estudos da relação humano-animal, essa constatação adiciona uma nova camada à discussão sobre a exclusividade humana na construção do social. Se um inseto pode reter memórias após ter passado por uma reconfiguração tão drástica de seu corpo, poderíamos considerá-lo um sujeito de memória? E, além disso, como essa permanência da memória se insere na ampla discussão sobre a cognição animal e a continuidade entre organismos humanos e não humanos?

O estudo da memória em insetos não é recente. Desde o século XIX, naturalistas europeus observavam comportamentos de aprendizado em abelhas e formigas, destacando que esses insetos eram capazes de reconhecer padrões e modificar seus comportamentos com base em experiências anteriores. Charles Darwin (1871) já considerava que a continuidade entre humanos e outros animais não era apenas biológica, mas também comportamental e cognitiva, sugerindo que a memória poderia ser um traço comum entre diferentes espécies. No entanto, foi apenas no século XX que experimentos controlados começaram a testar sistematicamente a capacidade de aprendizado de insetos, revelando que mesmo organismos com sistemas nervosos relativamente simples podiam armazenar e processar informações.

Essa questão foi abordada experimentalmente em março de 2008, quando um grupo de biólogos—Douglas Blackiston, Elena Silva Casey e Martha Weiss, da Universidade de Georgetown—publicou um estudo conclusivo sobre a sobrevivência da memória em lepidópteros após a metamorfose. A memória da qual os pesquisadores falaram é a associativa. Esta memória refere-se à capacidade de lembrar de estímulos e relacioná-los a experiências passadas. Nos experimentos conduzidos pelos pesquisadores, lagartas da espécie *Manduca sexta* foram submetidas a sessões de condicionamento para associar um odor específico a um estímulo negativo—pequenos choques elétricos. Este estímulo negativo simulou o que os pesquisadores consideraram uma experiência análoga à predação na natureza. As lagartas foram então submetidas a sessões de choque toda vez que sentissem um odor específico para simular o momento em que insetos são bicados por pássaros. Por meio desse condicionamento os pesquisadores avaliaram se os insetos aprenderiam a evitar determinados cheiros ou cores.

Um dia após o condicionamento, as lagartas foram colocadas em um “aparelho de escolha”, um tubo em forma de “Y” (Figura 1), onde do lado direito foi colocado o odor e do esquerdo o ar puro. As lagartas tinham 10 minutos para andarem livremente pelo aparelho. Esse intervalo de tempo foi escolhido por considerarem que seria possível tomar uma decisão e não fazer movimentos aleatórios por conta da fome. No final desse tempo, a posição da lagarta era anotada. Mais de 70% das lagartas escolheram o ar. E então, o que viram foi que uma vez condicionadas, essas lagartas evitavam o odor mesmo quando podiam escolher entre ele e o ar puro.

O mais impressionante, no entanto, foi que, após passarem pelo estágio de pupa e emergirem como mariposas adultas, os indivíduos que haviam sido condicionados na fase larval continuaram a evitar o mesmo

odor, demonstrando que a memória atravessou a transformação completa de seus corpos (Blackiston et al., 2008).

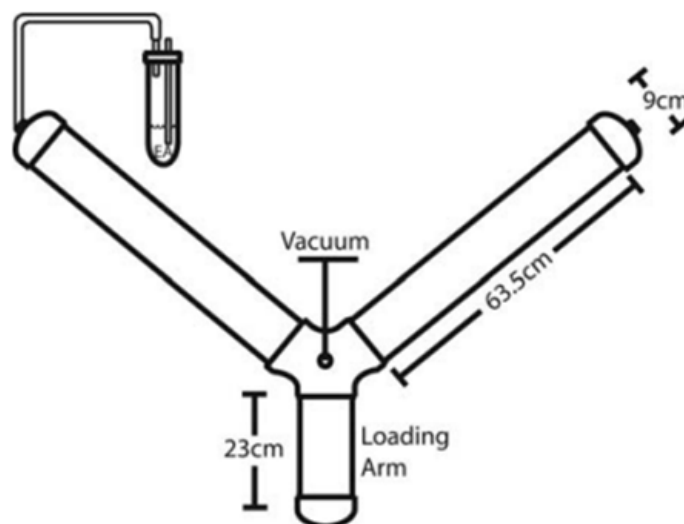


Imagem 1: Aparelho de escolha utilizado no experimento.

Essa escolha metodológica levanta uma questão fundamental: a memória, nesse caso, estaria associada apenas a um mecanismo instintivo de sobrevivência, ou poderíamos considerá-la um processo mais complexo, capaz de gerar aprendizado e adaptação? Como borboletas e mariposas respondem a estímulos negativos de maneira consistente, seria essa resposta meramente mecânica ou nos permite a atribuição de agência?

Os cientistas também justificaram a escolha da metodologia a partir de referências de experimentos realizados com outros animais que mostram que a memória causada por estímulos negativos persiste por mais tempo. No entanto, tais dúvidas se ampliam quando observamos experimentos semelhantes conduzidos em mamíferos. Em um estudo realizado por Johansen et al. (2011), ratos de laboratório foram expostos a choques elétricos associados a um som incômodo. O resultado demonstrou que a resposta dos animais ao som era mais intensa quando relacionada à dor do que quando ligada apenas ao incômodo. Se a lógica for a mesma, as mariposas testadas também teriam aprendido a evitar um estímulo negativo, o que sugere que sua memória não seria apenas um registro automático, mas um mecanismo ativo de tomada de decisão e então poderíamos concluir que esses insetos aprenderam com a dor e suas ações são orientadas no sentido de evitá-la.

Ao incluir as borboletas e mariposas no grupo de seres vivos que sentem e procuram não sofrer, o que seria marcante para a sua vida? Uma vida relativamente curta ainda teria preocupação com o futuro? Essas perguntas nos colocam diante de dois pares conceituais caros às Ciências Sociais ou à Antropologia particularmente. O primeiro é memória e emoção e o segundo, sujeito e objeto. Essas noções misturam natureza e cultura

bem como dimensões individuais e coletivas com implicações éticas e políticas.

Retomando o conceito de memória associativa, quando a neurobiologia humana tenta responder a questão “por que lembrar?”, a sobrevivência (assim como para a biologia) seria a principal função da memória. O ato de conseguir lembrar de fatos anteriores relacionados às vivências acumuladas até um dado momento auxiliaria nas tomadas de decisões, como encontrar comida, evitar predadores e escolher companheiros (Nairme *et al*, 2007). Lembrar, dentro dessa perspectiva neurocientífica, seria a de guardar os pontos mais marcantes da vida que possam ser importantes para o futuro. Contudo, a memória entre os humanos, inclui emoções como medo, raiva, surpresa, felicidade ou tristeza, por exemplo, o que amplia a ideia de apenas uma “luta pela sobrevivência”, orientada por um gesto instintivo. A partir de então podemos nos perguntar se é possível relacionar a memória de borboletas e mariposas a comportamentos emocionais?

Conforme as considerações das ciências biológicas este experimento não permite afirmar que os insetos possuam a capacidade de “escolher” por “pura vontade”. Por parte deste campo científico, a ideia de “agência” não é vinculada ao não humano mamífero, menos ainda aos insetos. Diferentemente, diz-se: “É tudo questão de instinto”. O condicionamento pressupõe que o animal já preferiria algo por instinto e que é necessário um estímulo externo para que ele escolha o outro. A racionalidade aplicada à “escolha” não é considerada e esta é a posição majoritariamente aceita neste campo.

De fato, não é simples confirmar que esse experimento sobre memória permite falar sobre a capacidade de um inseto de ter comportamento emocional, ou mais especificamente, de sentir dor e fazer escolhas que buscam evitá-la. Incorrer no problema da antropomorfização não é difícil. Assim, vemos que a discussão quanto à presença de dor em insetos é longa e complexa, o que não é diferente para nós humanos, em particular, ou para mamíferos e aves, de forma mais geral. Entretanto, para mamíferos e aves, esse comportamento foi atestado como aceito por parte de renomados neurocientistas, em um documento que ficou conhecido como Declaração de Cambridge sobre a Consciência (2012)

Esse documento reconhece que “os substratos neurológicos das emoções não parecem estar confinados às estruturas corticais” e afirma que muitos dos mecanismos responsáveis pelos comportamentos emocionais em humanos também estão presentes em animais não humanos”. A declaração sugere que a emoção não é uma exclusividade dos mamíferos e pode estar presente em graus variados em diferentes espécies. No entanto, ainda há um longo caminho para determinar se insetos como borboletas e mariposas poderiam experienciar algo similar à emoção humana ou se sua memória funciona apenas dentro dos limites de um instinto de sobrevivência.

A complexidade do comportamento emocional entre humanos também é tanta que se conformou um campo de pesquisa intitulado Antropologia das emoções. Os estudos antropológicos sobre a emoção leva em conta sua relação com a cultura e busca enfrentar, como discutido por

Lutz e White (1988), uma tensão entre uma abordagem universalista e positivista das emoções e uma abordagem relativista e interpretativista. Ao lado de uma compreensão das emoções baseada na regularidade, independente de particularidades culturais, existe outra perspectiva que aborda a construção social da emoção. Em complemento a esse entendimento, David Le Breton (2013) afirma que embora o sofrimento seja fisiológico e vivenciado individualmente, devemos considerá-lo como uma dimensão impregnada de social, de cultural, de relacional, de tal modo que é impossível escapar do vínculo social para a compreensão desse processo.

Ao discutir especificamente sobre a dor, David Le Breton (2013) afirma que não se trata de uma emoção clara ou objetivamente dada. Há diversos casos nos quais o surgimento da dor não apresenta diagnósticos físicos e, portanto, material. Falando dos casos emocionais, não se trata dos sensores de recepção no corpo, até porque não há um órgão específico para o registro da dor. A dor seria um complexo emaranhado entre existência cultural e fisiológica e então entre existência individual, social e material. A reação a qualquer tipo de dor não segue um padrão universal entre os indivíduos. Para o mundo humano constituído por significados, a dor pode ser vista como uma forma de proteção e aprendizagem, assim como a memória. E o mesmo se daria entre os animais não humanos?

David Le Breton (2013) afirma que “de uma condição social e cultural para outra, e conforme sua história pessoal, os homens não reagem da mesma forma a um ferimento ou a uma afecção idênticos” (pág. 13). Nesse sentido, a comparação do estado emocional entre humanos não é simples, entre mamíferos de outras espécies menos ainda, imagina então entre “nós” e os insetos. De alguma maneira questões como essas nos permitem então colocar a seguinte pergunta: o que poderia ser tão forte em termos de marcação de memória a ponto de dar a certeza absoluta sobre sua existência, mesmo sem conseguir ter certeza sobre a existência da dor em sua vertente emocional e não aquela relacionada ao “instinto de sobrevivência”?

A intenção de confirmar a dor em insetos, enquanto um comportamento emocional, a partir de pesquisa comparativa com os humanos pode ser vista como problemática, pois os parâmetros utilizados para contrastar outros mamíferos com humanos não precisam ser a via de regra para a comparação com os insetos. Partimos aqui do pressuposto de que a dor não precisa apresentar as mesmas características fisiológicas em todos os seres para que seja atestada que exista.

Em trabalho anterior uma das autoras desse artigo discutiu sobre o encontro da natureza com a cultura enquanto epistemologias da Ciências Naturais e Humanas (PERROTA, 2016). Tratou-se de pensar um embaralhamento da divisão de trabalho entre essas ciências, na qual as humanas tratariam do estudo do simbolismo e do significado e as ciências naturais, se ocupariam da análise da natureza em si, a partir de um esquema racional e objetivo que pretende ascender a verdade e, por conseguinte, se constituir como uma forma explicativa verdadeira e universal. Para a Antropologia mais especificamente, caberia então, por exemplo, o estudo sobre os animais no que diz respeito apenas à sua

qualidade simbólica, ou seja, às relações significativas que os humanos estabelecem com eles.

A partir dessa divisão do trabalho e retomando o questionamento anterior sobre a certeza acerca da dor nos insetos, como respondê-la, levando em consideração sua realidade socionatural? A partir da abordagem biológica, que é também material, seria preciso conhecimento acerca da neurologia de borboletas e mariposas para conseguir evidências já conhecidas nos humanos que permitam constatar algo sem que os próprios insetos deem seu depoimento. Nesse caso, por sinal, ainda há o processo de metamorfose que coloca um desafio a mais já que durante o acompanhamento da trajetória de vida desses insetos existem anotações sobre cada um de seus estágios a partir de preocupações se esses insetos morreram, se são eles mesmos, se lembraram ou se tiveram comportamentos emocionais.

Como já dissemos, não é simples descrever a dor do outro, ainda mais quando o outro é de uma espécie diferente, e mais ainda quando é uma espécie muito diferente de “nós”. Mas há dois aspectos nessa preocupação dos cientistas naturais durante o experimento em questão que se relaciona com a problematização do antropólogo David Le Breton (2013) sobre a objetividade da constatação da dor. Como o antropólogo afirma, a relação íntima com essa emoção “depende da significação que ela reveste no momento em que afeta o indivíduo. Sentindo seu tormento, ele não é o receptáculo passivo de um órgão especializado que obedece a modulações impessoais de tipo fisiológico” (2013, pág. 13). Conforme a atribuição de memória desses insetos seja de um tipo específico: a associativa, é negada por conseguinte, a capacidade por parte deles de significação e de ação. Nesse sentido, a neurocientista Shelley Adamo (2016) levanta a possibilidade de que borboletas mariposas possam sentir algo apenas semelhante à dor, mas não o que o humano conhece como tal. Não são “matérias brutas” mas ficam a meio caminho da capacidade de sentir. Por não apresentar um fator cultural, a dor dos insetos seria uma sensação de incômodo corporal, mas não haveria a noção coletiva e individual de sofrimento.

Essa premissa permite que se mantenha a justificativa do uso dos insetos em experimentos, pois relacionar a dor ao sofrimento inauguraria uma crise ética, com o potencial de representar um abalo nas atividades científicas e econômicas vinculadas ao uso de animais em experimentos científicos. Conforme o corpo material dos insetos e sua existência enquanto “vivos vazios” seja preenchido da mesma substância que faz dos humanos mais do que animais, as controvérsias sobre os insetos sentirem ou não dor são agitadas por estudos como esses. A afirmação de que animais, insetos, aves e mamíferos, possuem a capacidade de sentir, e que através de sua memória, buscam fugir de experiências de dor, levam e/ou fundamentam mobilizações políticas associadas aos direitos dos animais. Em linhas gerais esses movimentos buscam dar respostas ao sofrimento que nós humanos provocaríamos em outras espécies justamente através da consideração de que não seriam mais do que corpos materiais, diferentemente de nós, que seríamos a junção entre um corpo e uma interioridade (PERROTA, 2015). Além de questionar eticamente os

pressupostos sobre os quais o conhecimento zoológico foi produzido (VIEIRA e GOMES, 2024).

Assim, observamos que se por um lado comprovar cientificamente que borboletas e mariposas possuam uma memória associativa, que acompanha suas transformações em todas as fases da vida, pode parecer surpreendente e revolucionário. Por outro lado, considerar que a memória de borboletas e mariposas que as levam a escapar da situação de dor está associada a uma significação negativa dessa emoção dependeria de outro aspecto surpreendente e revolucionário: atribuir agência a insetos. Definitivamente não cabem a um ou outro campo científico essas atribuições, mas aos dois conjuntamente. Então, discutiremos na próxima sessão que talvez seja mais fácil atribuir agência a organismos mortos de borboletas e mariposas, subvertendo seu estado de matéria passiva e inerte do que a insetos vivos, que recolocaria sua condição de autômato ou semovente.

BORBOLETAS E MARIPOSAS PRESERVADAS: CORPOS E MEMÓRIAS DENTRO DO MUSEU

Uma borboleta ou mariposa precisa estar morta para que seja integrada a uma coleção. Esse fato, aparentemente óbvio, carrega implicações complexas dentro dos campos da museologia, da biologia e da antropologia. Na esfera museológica, o termo “objeto”, ou mais precisamente, “objeto de estudo”, é acionado para nomear todo material coletado que foi apartado do universo social o qual estava conectado. Esses materiais, quando retirados de seus contextos originários e incorporados aos museus, a partir das técnicas de preservação e exposição, assumem novos usos, significados e referências e perde-se as implicações éticas sobre os usos de seus corpos. Ganham, portanto, uma nova existência e passam a fazer parte de uma cultura material. Esse processo, destinado a transformar organismos vivos em arquivos científicos, envolve a retirada de sua função ecológica original, a descontextualização espaço-temporal e a ressignificação de sua materialidade (Soler; Landim, 2018).

Esses insetos, agora objetos, adquirem em sua especificidade a designação de “espécimes”. Essa nova designação técnica atravessa uma fronteira conceitual e ontológica pois ao deixar de ser insetos vivos, passam a integrar um sistema de conservação que os inscreve em narrativas científicas e patrimoniais. Para a museologia e as discussões de patrimônio, quando algo é retirado do seu lugar de origem, sejam organismos vivos ou não vivos, se transforma em um espécime que serve de amostra não viva de sua espécie.

Como estamos discutindo, a descoberta científica de que borboletas e mariposas possuem memória que atravessa a sua metamorfose abre o campo de debate entre as ciências biológicas e sociais a respeito de que implicações essa capacidade possui para a existência ou não de comportamento emocional entre insetos e então acerca de sua condição de

vivo-vazio. Entretanto, este não foi o primeiro momento em que se questionou o estatuto de objeto de borboletas e mariposas. Essa problematização já é feita quando tratamos dos insetos que compõem as coleções de museus de história natural.

Paradoxalmente, quando borboletas e mariposas se tornam “espécimes” de museus, o que está em transformação não é apenas a materialidade de seus corpos. Mas esses insetos se singularizam, conforme se tornam representativos de um território, um bioma ou de sua espécie. A retirada do universo socionatural em que os insetos coletados estavam inseridos os conectam a história natural e social, fazendo deles alvo de muitos esforços de preservação. Esse valor se dá não pela história individual que carrega em si, mas pelas histórias mais amplas que pode contar, seja de sua espécie ou do território que fazia parte. Portanto, a incorporação desses insetos nas coleções não os transforma em objetos inertes pois, ao contrário, reafirma sua existência em um outro tipo de dinâmica material e relacional que os insere na discussão sobre a agência de organismos não humanos.

Os museus são compostos por coleções que buscam salvaguardar uma memória representativa da diversidade cultural e natural. Esse trabalho é impulsionado pelo temor, comum entre as ciências sociais e naturais, de que ambos os universos estão em vias de desaparecimento. Não se trata aqui de negar ou confirmar esse receio, mas é justamente dentro desse contexto que são criadas as coleções zoológicas. As coleções destinadas a abrigar insetos preservados são denominadas coleções entomológicas. Diferentemente das coleções etnográficas, que enfocam a análise da cultura material como forma de compreensão da diversidade cultural, as coleções entomológicas registram a existência de insetos no tempo e no espaço.

Para a museologia e as discussões de patrimônio as coisas que são retiradas de seu lugar de origem—sejam organismos vivos ou não vivos—passam a ser consideradas um objeto. Mas essa designação também apresenta tensões para os cientistas naturais, afinal, ao perguntar para biólogos se concordariam com essa afirmação, dificilmente diriam que sim. Podemos utilizar como exemplo, a entrevista realizada com uma bióloga responsável pela coleção de lepidópteros do Museu Nacional. Ao ser questionada se um animal viraria um objeto dentro da coleção, respondeu: “Não, pois sempre estamos fazendo associações com ele vivo. São momentos diferentes, não tem como desprender do animal. Mesmo olhando ele montado, ou como você disse, morto, tem toda uma biologia, um ciclo envolvido.”

Quando insisti na questão sobre o momento específico em que se colocam os alfinetes nos insetos já mortos, buscando maior proximidade com a noção de objeto museológico, ela explicou: “Ele passa a ser um objeto de estudo, a falar mais sobre um coletivo do que sobre ele separado. Estou o analisando morfológicamente e fazendo comparações com as regiões de onde vieram, parentesco, procuro semelhanças e diferenças que formam coletivos. Só são objetos de estudo porque a partir deles surgem novas perguntas que movem a ciência.” Ou seja, ainda que dentro das coleções científicas os insetos sejam preservados como

exemplares, eles não são encarados como meros objetos estáticos, mas sim como elementos que se conectam com uma história socionatural e então são capazes de ajudar a criar novas descobertas científicas.

Para compreender melhor essa perspectiva, precisamos retomar a história da institucionalização dos museus de história natural. Nos séculos XVI e XVII, os territórios que se tornaram as colônias do Novo Mundo foram saqueados, e seus produtos de fabricação humana—como porcelanas, artefatos, tecidos e ourivesarias—assim como elementos naturais—animais, plantas, conchas, pedras e fetiches—passaram a compor os chamados gabinetes de curiosidades europeus. Esses gabinetes pertenciam a monarcas, ricos burgueses ou clérigos, conhecidos como colecionadores. Ao mesmo tempo em que se tornavam expressão de sociedades consideradas em processo de perda e apagamento inevitáveis, essas coleções representavam um universo exótico com outros climas e paisagens (Pomian, 1985). O exótico assume o papel de valioso, e a posse desses itens era um símbolo de poder e status. A ideia de colecionar estava, assim, associada à busca pelo raro e pelo incomum, tanto como representação do novo quanto como afirmação das posições sociais, riqueza e nível de instrução dos colecionadores (Raffaini, 1993).

No final do século XVII, a cultura da curiosidade foi reformulada pelas influências do Iluminismo. A natureza passou a ser concebida sob a racionalidade científica, e os gabinetes de curiosidades foram gradualmente substituídos por museus, segundo seus pressupostos, organizados conforme critérios científicos. Como apontam Adorno e Horkheimer (1985), essa nova visão da ciência via a natureza como uma matéria caótica, que precisava ser sistematicamente codificada para que seu conhecimento fosse validado. Os gabinetes de curiosidade foram considerados ineficazes nessa tarefa, pois assim como a natureza, continuavam a ser caóticos.

A institucionalização dos museus como locais de ciência e aprendizado consolidou-se no século XVIII, quando o naturalista sueco Carl von Linné (1707-1778) desenvolveu o sistema de classificação dos seres vivos que ainda é amplamente utilizado pelas ciências biológicas. Esse sistema taxonômico categorizou a natureza em classes distintas, permitindo diferenciar as espécies conhecidas das desconhecidas e, fundamentalmente, estabelecer uma ordem sobre o que antes parecia desorganizado (Loureiro, 2007). Os museus passaram então a ser organizados a partir desse sistema classificatório.

A consolidação dos museus científicos foi um dos principais marcos da construção da modernidade ocidental. Como observa o antropólogo Reginaldo Gonçalves (1999), a institucionalização dessas coleções esteve intimamente relacionada à constituição dos Estados-nação e ao fortalecimento da memória nacional. O museu passou a desempenhar o papel de contar versões oficiais do passado e a legitimar tradições materiais e simbólicas. Nesse contexto, os insetos preservados, assim como os demais objetos de coleção, tornaram-se parte desse processo de construção de identidades e discursos de pertencimento, conforme são a expressão de uma nação.

Essa história nos permite compreender que a transformação de uma borboleta viva em um espécime museológico não o reduz simplesmente a um objeto inerte e passivo. Tanto nas ciências humanas quanto nas ciências naturais, essa nomeação é problematizada, considerando como equívoco a noção de que tais objetos não teriam uma forma de existência para além de sua materialidade.

A problematização do estatuto dos espécimes museológicos se insere, portanto, em um debate mais amplo sobre a agência da matéria e a memória incorporada aos objetos. Como afirma Ingold (2015), os objetos preservados em museus não são apenas matéria morta; eles agem, evocam memórias e moldam as práticas científicas e museológicas. Na próxima seção, aprofundaremos essa discussão, a partir de dois aspectos: refletindo os limites de atribuir agência aos espécimes como forma de reabilitá-lo ao mundo da vida, e então, analisaremos os museus—e, em particular, as caixas entomológicas—como paisagens em que as borboletas e mariposas, mesmo mortas, não deixam de se transformar em sua interação com uma multiplicidade de fluxos materiais. Atribuir agência a um inseto morto pode parecer um exercício de abstração, mas, ao observarmos a materialidade desses espécimes dentro das coleções científicas, veremos que mais do que isso, esses espécimes estão vivos.

CAIXA ENTOMOLÓGICA COMO O NOVO MUNDO DE BORBOLETAS E MARIPOSAS

Após discutir se borboletas e mariposas lembram, que tipo de memória essa capacidade produz e quais as implicações desse preenchimento de seus corpos materiais, lançamos outra questão sobre os insetos mortos e preservados em coleções entomológicas: o que se tornam ao serem coletados e guardados em museus? São apenas objetos estáticos? Objetos dotados de agência? Estariam realmente isolados e colocados à parte do mundo, como dizem os críticos da ciência? Retomamos então a pergunta que deu início a este artigo, mas agora olhando especificamente para coleções entomológicas e nos perguntaremos não sobre a relação entre museus, agência e memória propriamente, mas sobre a relação entre museus e vida.

Borboletas e mariposas são inseridas em coleções primordialmente através de coletas. Poderíamos supor que essa ação seria um simples gesto de retirar esses insetos de seus locais de origem e inseri-los nas tais caixas entomológicas. No entanto, as coleções biológicas envolvem um emaranhado de técnicas e relações: o marceneiro que fabrica as caixas, os técnicos que trabalham para preservar os espécimes, os cientistas que as estudam, os alunos que as visitam, os gestores institucionais que decidem sobre seu financiamento e, claro, os próprios insetos e os organismos que continuam a interagir com eles – fungos, traças, bactérias e o próprio oxigênio que acelera sua decomposição. Em cada uma dessas interações, borboletas e mariposas preservadas continuam a fazer parte do mundo, a sofrer e provocar transformações.

Discutimos na seção anterior que é mais fácil atribuir agência e valor a borboletas e mariposas quando são mortas e inseridas em museus, em comparação a quando estão vivas. Como discutimos, o objetivo de criar coleções científicas, compostas por espécimes preservados, é o de produzir memória sobre a biodiversidade e a nação. Assim, analiticamente é possível compreender que esses insetos passem a ser tratados como produtores de conhecimento e então espera-se e trabalha-se para que durem para sempre. Por isso, diferentes esforços e técnicas são aplicadas para a preservação de seus corpos.

Preservar coleções de borboletas e mariposas pressupõe interromper os processos de putrefação de seus corpos. Através da compreensão do trabalho realizado para evitar a decomposição desses insetos, observaremos de que modo continuam vivos, ainda que de uma maneira diferente daquela de antes de serem coletados. Portanto, ao entendermos o que acontece que leva a putrefação dessas espécimes e o que precisaria ser feito para interromper esse processo, observamos que mesmo mortas, ou justamente porque estão mortas, as caixas entomológicas não são um ambiente estéril, mas envolve um nexo de relações entrelaçadas específicas, compostas por agentes biológicos e químicos. Assim, discutiremos que esses indivíduos expostos nas salas de museus, que parecem vivos de tão brilhantes e coloridos, de fato estão. Fazemos essa afirmação, seguindo o debate de Tim Ingold (2011), que busca “restaurar a vida num mundo que tem sido efetivamente morto” (pág. 26). Para tanto, o antropólogo deixa de olhar para o produto final a fim de prestar atenção aos fluxos e transformações dos materiais, e passa a olhar para materiais e forças como ato de perceber mais do que os estados pretensamente fixos da matéria.

Nessa sessão, analisaremos as caixas entomológicas a partir do seu envolvimento em processos de transformações com outras entidades vivas e afirmaremos também que se tratam de paisagens. Em outras palavras, tomamos aqui as caixas entomológicas como um espaço de complexas interações entre humanos e não humanos, conformando uma paisagem, no sentido proposto por Flavio Silveira (2012). O antropólogo entende que as paisagens, longe de serem afeitas a ritmos temporais, cujas vibrações em torno dos seus bens tenderiam a durar no espaço, são caracterizadas pela instabilidade que nos afasta de qualquer equilíbrio duradouro.

A partir desse entendimento conjunto que evidencia a fluidez das interações entre humanos e não humanos, de modo que não sejam compreendidas como entidades passivas em cenários estáticos, mas redes vivas de transformação, olharemos para as caixas entomológicas. Levaremos em conta os emaranhados e a instabilidade que as conformam, de modo que não só as borboletas e mariposas vivas fora dos museus ou o que as coleções evocam interessam para pensarmos nos conceitos de vida e agência. Mas também seus corpos em interação e transformação dentro dessas novas paisagens, como trataremos aqui.

As caixas entomológicas podem ser vistas como ecossistemas próprios, nos quais microorganismos, substâncias químicas e processos ambientais moldam continuamente os corpos preservados dos insetos. Essa abordagem nos afasta da visão tradicional das coleções como

arquivos estáticos e nos aproxima de uma concepção em que a conservação envolve ciclos inevitáveis de perda e reconstrução (Gonçalves, 2015), afinal, estão vivas. O corpo dos insetos mortos, que dão surgimento a uma coleção, não deixa de estar vivo, pois continua a misturar-se, a transformar-se e a reagir, podendo chegar a sua “desmaterialização”. Portanto, borboletas e mariposas alfinetadas em caixas entomológicas seguem se decompondo, se relacionando com outros seres, recompondo sua materialidade e contando a história do museu.

Exatamente por saber do que o corpo é feito, curadores e cientistas naturais adotam rotinas, visando sua preservação e então, buscando retardar os processos ou relações que levariam à perda dos espécimes que formam a coleção. Desse modo, desde o momento em que são coletados, os insetos passam por transformações que não cessam. Inicialmente, borboletas e mariposas formam as coleções após as medições das asas, a pesagem dos corpos, a análise do sexo e o que mais seja possível averiguar a partir de seu corpo. Em um segundo momento, suas asas são abertas em um esticador, presas com alfinetes e tiras de papel manteiga e, por fim, são colocadas em uma estufa para secar. Em seguida e já com sua forma firme, borboletas e mariposas recebem etiquetas com seus dados (espécie, data, onde e quem coletou) e são encaminhadas para uma caixa entomológica junto de todos os outros lepidópteros coletados para o mesmo fim. Essas caixas podem ficar no laboratório ou serem encaminhadas para um museu e destinadas a visita ampla do público.

Montar insetos é uma atividade meticulosa, lenta e que exige um olhar atento. Preservá-los também, pois como estamos discutindo, mesmo nas caixas, borboletas e mariposas continuam em interação com diferentes substâncias e microrganismos. Desse modo, os manuais que os pesquisadores seguem para a criação de coleções tratam tanto da captura e da montagem de insetos como também da conservação (OBARA, WANDERLEY e SILVA, 2014). Isso porque, as caixas entomológicas são constituídas por mais do que exoesqueletos, alfinetes, papéis e tintas. Fluem nessa paisagem fungos, oxigênio e raios ultravioletas que ameaçam sua perenidade.

Então, seguindo o manual anteriormente citado, observamos que antes mesmo de chegar até as caixas, o corpo de borboletas e mariposas iniciam suas transformações em razão do calor, de modo que seus corpos moles e flexíveis se tornam em questão de horas um “material seco”. Quando esse processo ocorre, explicam os pesquisadores, é preciso inseri-los em câmaras úmidas para que recupere a flexibilidade de seus corpos. Nessa câmara também existe o risco de que fungos criem mofo e afetem a durabilidade desses corpos. Então é preciso adicionar a essas câmaras substâncias como ácido fênico ou a nossa conhecida naftalina, usada para frear o fluxo de fungos em nossos guarda-roupas, evitando o indesejável “mofo”.

Nas caixas, os exoesqueletos de borboletas e mariposas vivem com alfinetes de aço inoxidável pois é preciso também evitar a oxidação, ou seja, é preciso frear a interação entre esses materiais e o oxigênio, hidrogênio ou elétrons, como explicam os pesquisadores. Essas caixas precisam ainda serem tampadas como mais um esforço conjuntamente à

inserção de naftalina ou de outro conservante para evitar o ataque de fungos e outros insetos. Além disso, exoesqueletos, fungos, oxigênio, lux, insetos e conservantes habitam a caixa com papéis e tinta que formam as etiquetas de identificação. Esse material indica a procedência, a data de captura e o nome do colecionador. Como enfatizam os pesquisadores, sem essas informações, os espécimes guardados perdem seu valor de existência. Então, como papéis e tintas também estão vivos, recomenda-se que a tinta utilizada seja a nanquim por ser mais resistente a umidade de ao tempo e então ao seu apagamento.

Apesar das tentativas de isolar uma parte da natureza em um laboratório com umidade, luminosidade e temperatura controladas, estamos discutindo que as próprias caixas entomológicas onde se encontram os lepidópteros, conformam uma paisagem e há então, o constante trabalho de manutenção dessas coleções. As caixas precisam ser vistoriadas periodicamente para evitar infestações de microrganismos que se tornam pragas, e os processos de conservação são ajustados conforme novos desafios surgem. Como exemplo, algumas coleções passaram a substituir a naftalina por sílica gel ou outros conservantes menos tóxicos, pois percebeu-se que a substância além de ser prejudicial à saúde humana, não oferecia a proteção esperada contra todas as formas de deterioração. Em alguns casos, novas técnicas de digitalização começaram a ser empregadas para criar um registro tridimensional dos espécimes, permitindo o estudo detalhado sem o risco de manuseio excessivo. No entanto, essa tentativa de “imortalizar” os insetos em imagens não os preserva realmente, apenas cria uma nova forma de documentação paralela.

O entendimento dessas interações e de suas consequências encontra diálogo ainda com a antropologia do patrimônio, que também discute que a preservação envolve ciclos inevitáveis de perda e reconstrução (GONÇALVES, 2015). Em consonância com a antropologia da vida, aqui o controle absoluto é igualmente debatido como impossível, e as transformações constantes revelam camadas de histórias e dinâmicas ocultas que moldam o patrimônio ao longo do tempo (GONÇALVES, 2015). Assim, se as coleções preservam a memória, os cientistas preservam as coleções, que longe de serem objetos inertes em ambientes estéreis, estão vivas, pois se deterioram, se reconfiguram, se misturam e se transformam.

Para o debate aqui proposto, mais importante que pensar nesses desafios, trata-se de discutir que a instabilidade que advém do risco constante de decomposição pode ser compreendida como um novo modo de borboletas e mariposas estarem vivas. Esses insetos, antes de serem mortos tinham uma história e uma memória atrelada à paisagem. Depois de mortas, são dotadas de agência material, mas a partir dessa sessão, dizemos que fundamentalmente estão vivas, pois além de contar essa história, estão inseridas em relações transformadoras e geradoras de fluxos de materiais.

De forma geral, o cientista, em busca da neutralidade e objetividade, se considera apartado do mundo enquanto tenta transformá-lo em objeto de estudo. Tenta inclusive no sentido de trabalhar para evitar que esses fluxos que levam a desmaterialização desses

objetos ocorra. No entanto, como discute Tim Ingold (2011), por mais que esses fluxos sejam varridos para debaixo do tapete, eles não deixam de acontecer, pois as coisas vazam, em outras palavras “a vida não é contida, ela é inerente às próprias circulações de materiais que continuamente dão origem à forma das coisas ainda que elas assumem sua dissolução” (pág. 32). Desse modo, a tentativa de fixar a matéria no tempo é, em última instância, um esforço de negociação constante entre preservação e transformação. Borboletas e mariposas, mesmo depois de mortas, continuam a se transformar, a interagir com substâncias e agentes microscópicos e a desafiar nossa compreensão sobre os limites entre sujeito e objeto, natureza e cultura, vida e morte.

As coleções entomológicas não só representam a paisagem como são a paisagem e assim, é possível reconhecer tanto memória quanto vida nos insetos vivos e mortos. A vida persiste, mesmo na morte, nos processos invisíveis que continuam a atuar sobre os corpos preservados. Por um lado então, esses espécimes foram afastados da percepção imediata do universo social o qual estava conectado. Contudo, ao adentrar as caixas entomológicas, borboletas e mariposas constituem e se constituem em outro universo. Sendo assim, as caixas entomológicas não podem ser reduzidas a repositórios de matéria inerte. São espaços onde os fluxos de vida, decomposição e transformação continuam a ocorrer.

O fato de cientistas precisarem atuar ativamente na conservação de espécimes, combatendo traças e fungos, revela que, mesmo dentro dos laboratórios mais controlados, a matéria não permanece inerte. Os cientistas, ao tentar manter os insetos intactos, não apenas prolongam sua presença no mundo, mas também reafirmam a impossibilidade de separá-los completamente dos fluxos de transformação que caracterizam todas as formas de existência. Assim, borboletas e mariposas preservadas permanecem não apenas como objetos ou agentes, mas como “agregados de fios vitais” (INGOLD, 2011), caracterizados por sua permeabilidade, de modo que continuam a se conectar no presente, redefinindo nossa relação com a ciência, com a memória e com a própria materialidade da vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O colecionamento de borboletas e mariposas não implica apenas em fazer sua coleta, pois além desse ato, trata-se de transforma-los em um espécime da coleção através de uma série de procedimentos, conforme descritos anteriormente. No entanto, a inclusão desses insetos em uma coleção também não significa que o que antes era um ser vivo, conformando uma paisagem multiespécie, com sua complexa dinâmica sicionatural, transformou-se em um objeto inerte dentro de uma gaveta estéril de museu. Essas falsas premissas sintetizam uma das tensões centrais deste trabalho: primeiro a de que a preservação, ao invés de interromper o fluxo da vida, inaugura uma nova existência, deslocando borboletas e mariposas do espaço da floresta para o espaço das coleções, do ciclo ecológico para a materialidade da memória científica. Em segundo lugar, e mais do que agentes produtores de uma memória, as borboletas e

mariposas, mesmo depois de mortas, continuam compondo uma paisagem dinâmica em interação com fungos, luz, temperatura, oxigênio e outros agentes que atuam nas coleções, correndo o risco de mais uma vez morrer.

Desse modo, a partir dos questionamentos que percorrem este artigo, observamos que borboletas e mariposas transitam entre categorias que parecem opostas: são seres vivos e também espécimes científicos; são parte do mundo natural e, ao mesmo tempo, da cultura material dos museus; são organismos que experimentam a metamorfose e, depois da morte, continuam se transformando através das relações multiespécie presentes dentro das caixas entomológicas. A ideia de que a morte do inseto o encerra em um estado definitivo é, portanto, desafiada pela própria dinâmica das coleções, onde a conservação não se dá na estabilidade, mas na gestão contínua da mudança.

Seguindo Tim Ingold (2011), argumentamos que a materialidade dos espécimes não os coloca em um estado de suspensão, mas os insere em uma teia de relações ativas. Ainda que as coleções sejam concebidas como estratégias de fixação, a materialidade do que é preservado continua sujeita a processos de deterioração, reconfiguração e reinterpretação. Assim, as caixas entomológicas não são apenas repositórios de espécimes mortos, mas paisagens dinâmicas, onde diferentes temporalidades e agentes se entrelaçam.

Curiosamente, a morte parece oferecer às borboletas e mariposas um estatuto que a vida lhes negava: enquanto vivas, são muitas vezes descritas como organismos autômatos, guiados por instintos, destituídos de subjetividade e agência. Quando passam a integrar coleções científicas, tornam-se mediadoras de conhecimento, elementos centrais na constituição da memória institucional e do próprio conceito de biodiversidade. Finalmente, as caixas entomológicas revelam ainda que borboletas e mariposas transformadas em espécimes não deixam de se conectar com substâncias e seres microscópicos.

Nesse sentido, ao longo deste artigo, discutimos como a memória biológica sobrevive à metamorfose e como a materialidade dos insetos preservados resiste e se transforma dentro dos museus. O que essas discussões sugerem é que a fixação de borboletas e mariposas mortas não se completa, pois a vida nunca está plenamente contida. Os insetos, mesmo mortos, continuam a existir em diferentes registros – seja como testemunhos da história socionatural, seja como agentes de conhecimento em constante reinterpretação mas também transformação, já que seus corpos nunca deixam de estar em interação. A tentativa de fixá-los nas coleções científicas é, portanto, um esforço de preservação de saberes e narrativas que, paradoxalmente, revelam a impossibilidade de conter a impermanência. A agência das borboletas e mariposas, persiste, não apenas na memória que desafia a metamorfose, mas também na sua materialidade, que desafia o tempo.

REFERÊNCIAS

- ADAMO, Shelley A. *Do insects feel pain?* ***Animal Behaviour***, v. 118, p. 75-79, 2016.
- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- BLACKISTON, Douglas; CASEY, Elena Silva; WEISS, Martha. *Retention of memory through metamorphosis: Can a moth remember what it learned as a caterpillar?* **PLoS ONE**, v. 3, n. 3, p. e1736, 2008. DOI: 10.1371/journal.pone.0001736.
- DECLARAÇÃO DE CAMBRIDGE SOBRE A CONSCIÊNCIA. Cambridge, UK: Universidade de Cambridge, 2012. Disponível em: <https://fcmconference.org/>. Acesso em: 31 jan. 2025.
- DESPRET, Vinciane. ***What would animals say if we asked the right questions?*** University of Minnesota Press, 2016.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios**. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2015.
- HARAWAY, Donna. ***When species meet***. University of Minnesota Press, 2008.
- INGOLD, Tim. ***Being alive: Essays on movement, knowledge and description***. Routledge, 2011.
- INGOLD, Tim. ***Making: Anthropology, archaeology, art and architecture***. Routledge, 2015.
- INGOLD, Tim. ***The life of lines***. London: Routledge, 2015.
- JOHANSEN, Joshua P. et al. *Hebbian and neuromodulatory mechanisms interact to trigger associative memory formation*. ***Proceedings of the National Academy of Sciences***, v. 108, n. 22, p. 8821-8826, 2011.
- KOPYTOFF, Igor. *The cultural biography of things: commoditization as process*. In: APPADURAI, Arjun (Ed.). ***The social life of things: Commodities in cultural perspective***. Cambridge University Press, 1986. p. 64-91.
- LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- LATOUR, Bruno. ***Science in action: How to follow scientists and engineers through society***. Harvard University Press, 1987.

LE BRETON, David. **Experiências do sofrimento**: Entre destruição e transformação. Petrópolis: Vozes, 2013.

LOUREIRO, João. **História da Taxonomia**: de Aristóteles a Linné. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

LUTZ, Catherine A.; WHITE, Geoffrey M. *The anthropology of emotions*. **Annual Review of Anthropology**, v. 17, n. 1, p. 405-436, 1988.

NAIRNE, James S.; POWNER, Susan L.; NEATH, Ian. *Adaptive memory: The comparative value of survival processing*. **Psychological Science**, v. 18, n. 2, p. 176-180, 2007.

NORA, Pierre. *Between memory and history: Les lieux de mémoire*. **Representations**, n. 26, p. 7-24, 1989.

OBARA, André; WANDERLEY, Danilo; SILVA, Luciano M. **Métodos de coleta, preservação e montagem de insetos para coleções entomológicas**. Boletim técnico, Embrapa, 2014.

PERROTA, Ana Paula. "Animais e direitos: as fronteiras do humanismo e do sujeito em questão". **Revista de Antropologia**, v. 64, n. 2, 2021.

PERROTA, Ana Paula. Quando a natureza se torna cultura. In: **Novas Antropologias**. Frédéric Vandenberghe, Olivia von der Weid (orgs.) Rio de Janeiro: Terceiro ponto, 2016.

POMIAN, Krzysztof. **Collectionneurs, amateurs et curieux: Paris, Venise, XVIe-XVIIIe siècle**. Paris: Gallimard, 1985.

RAFFAINI, Patrícia. **Colecionadores, coleções e museus**: Uma história das práticas de acumulação e preservação de objetos culturais. São Paulo: Edusp, 1993.

SILVEIRA, C. **Paisagens em movimento**: materialidade e transformação nos espaços naturais. São Paulo: Edusp, 2019.

SOLER, Felipe; LANDIM, Júlia. **Museus e materialidade cultural**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2018.

VEIRA, C.; GOMES, M. **Coleções científicas e políticas da memória**: objetos, corpos e suas materialidades. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2024.