

Quando macacos e humanos compõem mundos: relações entre o carayá (bugio-preto) e os *Qom* no Gran Chaco

Celeste Medrano

Doutora em Antropologia, Universidad de Buenos Aires
Investigadora Asistente, CONICET, Instituto de Ciencias Antropológicas (UBA)
celestazo@hotmail.com

Resumo

Esta contribuição se propõe a analisar as relações entretecidas entre os *Qom* (Toba) e os macacos uivadores (*Alouatta caraya*, conhecidos no Brasil como bugios-pretos, e na Argentina como carayás) no Gran Chaco argentino. Para tanto, retoma a mitologia que vincula os primatas não-humanos aos *Qom*, com o objetivo de rastrear a origem da humanidade, da animalidade e de suas convergências. Acrescentam-se indagações sobre os cenários atuais de relações entre primatas humanos e não-humanos. Finalmente, e por meio de exercício comparativo, conclui-se que os bugios-pretos não são a mesma coisa para os *Qom* e para os não-indígenas; contudo, o que o caso revela são as múltiplas maneiras de compor mundos onde macacos e humanos se relacionam.

Palavras-chave: relações humano-animais; ontologia; primatas; *Alouatta caraya*; povos indígenas.

Abstract

In this contribution we put forward for consideration analyze the relationships between the *Qom* (Tobas) people and the howler monkeys (*Alouatta caraya*) in the Argentine Gran Chaco. For this, we re-read the mythology that links non-human primates with *Qom* peoples in order to trace the origin of humanity, animality and its convergences. We

add inquiries on the current scenarios of relationship between human and non-human primates. Finally, and with comparative moods, we conclude that howler monkeys are not the same thing for Qom peoples as for non-indigenous but, what the case revealed to us, are multiple ways of composing worlds which relate monkeys and human beings.

Keywords: human/animal relations; ontology; primates; *Alouatta caraya*; indigenous peoples.

Introdução¹

Faz já um tempo que nos temos dedicado a estudar a relação entre os animais e os *Qom*² radicados em Formosa, província localizada a leste do Chaco argentino³ (Medrano 2013, 2014, 2016a) (Fig. 1). Estes estudos revelaram uma “zoo-sociocosmologia”, ou seja, uma forma de se relacionar com, e de conceitualizar, os animais, que não pode ser desconectada do pano de fundo das dimensões por meio das quais os humanos compõem seu universo (Medrano 2014)⁴. Uma das conclusões mais relevantes alcançadas nesses estudos anteriores foi a constatação da existência de continuidades entre os humanos e os animais. Por um lado, identificamos uma continuidade relativa à anatomia, na medida em que os *Qom* atribuem aos corpos animais afecções e atributos similares aos que

1 Uma versão complementar deste texto será publicada em um livro intitulado *Neotropical Ethnoprimatology: Indigenous Peoples' Perceptions of and Interactions with Nonhuman Primates*, que está em preparação para lançamento futuro por Bernardo Urbani, Manuel Lizarralde e Loretta A. Cormier.

2 Os *Qom* ou Toba – que, junto aos Pilagá e aos Mocoví, integram a família linguística Guaycurú – conformam um grupo indígena que antigamente se dedicava à caça, à pesca e à coleta como modos de subsistência. Nos dias atuais residem em comunidades rurais no nordeste da Argentina ou em bairros situados nas periferias de grandes cidades (Buenos Aires, Santa Fe, Rosario, Resistencia, Formosa, entre outras). Os que ainda residem no seu antigo território não vivem mais exclusivamente dos recursos da floresta, uma vez que a expropriação territorial, a sedentarização e a colonização condicionaram o acesso aos antigos lugares de provisão.

3 O Gran Chaco constitui a terceira grande zona biogeográfica e morfoestrutural da América Latina, depois da Amazônia e do Sistema Sul-americano de Savanas, e o segundo em superfície coberta por bosques depois das florestas pluviais tropicais amazônicas e do Pacífico colombiano-equatorial. Ocupa mais de 1.000.000 km² e se estende por quatro países (Argentina, Bolívia, Paraguai e Brasil), sendo a porção situada em território argentino a mais extensa (Morello *et al.* 2009).

4 Habitualmente, têm se rotulado como estudos “etnozoológicos” aqueles dedicados às análises das relações entre grupos indígenas e os animais. No nosso entendimento, o prefixo “etno-” menospreza as lógicas das zoologias indígenas, tão legítimas como aquelas ocidentais modernas. Empregamos, assim, o termo zoo-sociocosmologia como um recurso estilístico que nos permite dar conta de uma zoologia – a zoologia *qom* – tão lícita quanto a acadêmica, mas que, para ser delineada, deve ser inscrita nos marcos da sociocosmologia indígena que lhe outorga sentido. Com isto não queremos dizer que a zoologia acadêmica não seja também ela uma zoo-sociocosmologia, mas que seus componentes sociais e cosmológicos não são tão evidentes como acontece com muitas zoologias ameríndias.

reconhecem em seus próprios corpos. As fisiologias humana e animal também manifestam certas semelhanças e continuidades, que constatamos ao analisar a utilização das espécies da fauna (Medrano 2013, 2014). Por exemplo, alimentar-se se traduz na assimilação de potências – força física, destreza, velocidade – presentes nas presas animais; e adoecer ou se curar implicam incorporar essas mesmas potências – positivas ou negativas – que conformam as corporalidades tanto humanas como não-humanas.

Por outro lado, a analogia relativa à *interioridade* – no sentido que Descola (2012) confere ao termo – implica que humanos, animais e outros seres não-humanos sejam semelhantes no que concerne a seus *lqui'i* (“alma”, em sentido geral). Neste contexto, a descontinuidade que separa – ao menos em parte, e circunstancialmente – humanos de animais está dada pelo regime de corporalidade que se expressa nas formas de se alimentar e reproduzir, no lugar destinado para a vida doméstica e no potencial transformacional e predatório que cada coletivo experimenta.

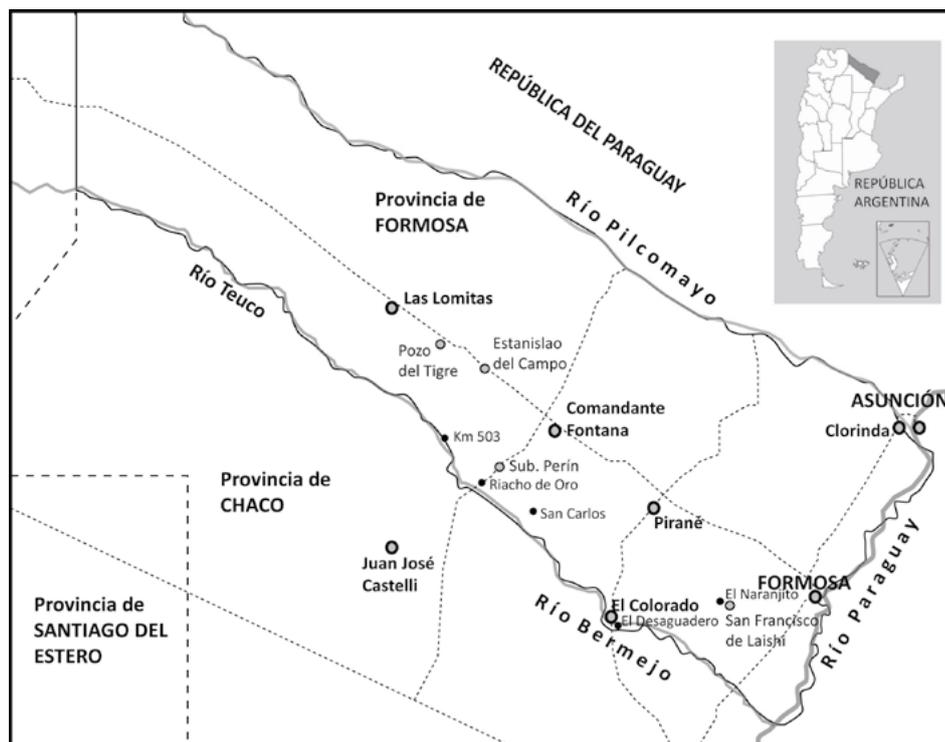


Figura 1: Comunidades *qom* (assinaladas com círculos negros sobre o rio Bermejo) onde realizou-se trabalho de campo na província de Formosa, Argentina (Elaborado pela autora).

A zoo-sociocosmologia *qom*, por sua vez, nos apontou para a existência de equívocos nos termos discutidos por Viveiros de Castro (2004). Para este antropólogo, a aproximação a um *outro* pode ser empreendida utilizando-se o método da “equivocação controlada”. Tal proposta consiste em uma leitura controlada através de duas perspectivas ontológicas que empregam termos homônimos: “equivocation appears here as the mode of communication par excellence between different perspectival positions –and therefore as both condition of possibility and limit of the anthropological enterprise” (2004: 3). No contexto desta proposta metodológica, o objetivo do presente ensaio consiste em perguntar: o que são os macacos para os indígenas e para os não-indígenas no leste de Formosa?

Na zona em estudo, encontramos duas espécies de primatas não-humanos: o macaco carayá ou bugio-preto (*Alouatta caraya*: Atelidae) (Fig. 2) e o mirikina ou macaco da noite (*Aotus azarae*: Cebidae) (Zunino & Kowalewski 2008; Ojeda *et al.* 2012). Todavia, os *Qom* se relacionam principalmente com *A. caraya*, que denominam *huoÿem*, ao passo que a frequência de relações com *A. azarae* é baixa. Este último sequer recebe um nome particular na língua Toba, sendo denominado *huoÿem capio’olec* (literalmente “macaco pequeno”) (Medrano *et al.* 2011). Por esta razão, centralizaremos nossa análise na compreensão das relações entre os *Qom* e *A. caraya*.



Figura 2: Fêmea de *Alouatta caraya* nos limites de uma comunidade *qom* em Formosa (Arquivo pessoal da autora, 2010).

O bugio-preto, um dos maiores primatas americanos, é uma espécie arborícola que vive em grupos familiares compostos por até dez indivíduos (Chebez *et al.* 2005; Canevari & Vaccaro 2007). Na Argentina, distribui-se pelas províncias de Misiones, Corrientes, leste de Chaco e Formosa, e nordeste de Santa Fe, nas margens e ilhas do rio Paraná. Grande parte de suas populações encontram-se fora de áreas protegidas, locais onde as matas que habitam enfrentam alterações em sua composição, fragmentação e reduções em sua extensão devido às atividades humanas (Ojeda *et al.* 2012).

Faz-se necessário esclarecer duas questões centrais que compõem a “alma” deste texto. Em primeiro lugar, este ensaio foi escrito em diálogo fluido com um pensador indígena, Valentín Suárez. Especificamente, foram reunidas narrativas mitológicas publicadas em reconhecidas coletâneas (Wilbert & Simoneau 1983, 1989; Terán 2005), e, juntos, fizemos a leitura dos relatos. Valentín é não apenas um professor bilíngue e liderança *qom*, mas também um destro pensador reflexivo, razões pelas quais constitui uma voz autorizada para polemizar sobre a política, a história e demais aspectos de uma perspectiva indígena. A metodologia mencionada acima, de leitura conjunta dos mitos, nos permitiu discutir interpretações sobre os fatos narrados nos mitos e contrastar a forma pelas quais indígenas e não-indígenas vinculam-se aos macacos. Em segundo lugar, a escolha do macaco como figura para discutir a composição de mundos é um capricho desta pesquisadora. Os indígenas não consideram este animal de nenhum modo especial; no atual contexto de declínio das espécies da fauna, inclusive, o macaco encontra-se no fim da lista dos animais que requerem preocupação. Não obstante nós, ocidentais modernos, atribuímos um significado especial aos primatas não-humanos, uma vez que estes se situam no limite – delicado e inquietante – entre a cultura e a natureza.

Assim, para oferecer respostas às nossas inquietações, dedicamo-nos, num primeiro momento, a expor detalhes coletados na releitura da mitologia *qom* que vincula os macacos aos humanos, tarefa esta conduzida em parceria com Valentín Suárez. Nosso objetivo será rastrear a origem da humanidade, da animalidade e de suas convergências. Em um segundo momento, analisaremos cenários atuais de relações entre os bugios-pretos e os humanos, com o propósito de compreender esta teia de vínculos no contexto da sociocosmologia indígena *qom*.

Teorias evolutivas no plural

Dentro do corpus mitológico *qom* figura um relato que se refere à origem do bugio-preto, que Santo González transmitiu ao etnógrafo Buenaventura Terán:

A long time ago when the world began, there was a great fire and everything was burned. The whole world was on fire, and everything that lived on it was consumed. People had hidden in a hole deep in the earth, and, when the fire had burned out, they were instructed how they were to emerge. They were not to look toward the front until they had walked so many meters. However, one man paid no attention. He looked straight ahead, and, as he did so, he was turned into the howler monkey. Howler monkeys used to be people, and they descend from the man (reproduzido em Wilbert & Simoneau 1989: 93-94).

A narrativa acima faz referência não apenas à origem do macaco, mas também à de todas as espécies animais. De acordo com o que contam os anciãos *qom*, as pessoas que emergiam da terra deveriam olhar para frente. Aquele que olhava para trás ou para os lados se convertia em tamanduá, macaco ou iguana, segundo o tamanho de seu corpo. “Ou seja, todos os animais se originam de pessoas humanas”, conclui Valentín.

Descola menciona que os mitos são, muitas vezes, histórias de especiação, “histórias que enunciam as condições acidentais de uma brusca mudança de estado” (2016: 134). São histórias que contam como os corpos adquiriram seus usos, reflete o autor, sem que, com isso, perdessem suas capacidades subjetivas. Nesta mesma linha, Viveiros de Castro assinala que, para as cosmologias amazônicas, as espécies são “fixas”, “no sentido de que as transformações globais pertinentes se fazem, geralmente, uma única vez no mundo pré-cosmológico do mito (os mitos são, em sua essência, narrativas do processo de especiação)” (citado em Fernández Bravo 2013; nossa tradução). No nosso cenário mitológico chaquenho, a saída da caverna introduz, coincidentemente, isso mesmo, uma descontinuidade – relativa aos regimes corporais – que cria de uma vez por todas e para sempre a diversidade de existentes. Não obstante, a composição de alteridades segue ostentando uma interioridade análoga que – manifesta, no mito, como traços de humanidade compartilhados primordialmente por todos – permanece latente, como será desenvolvido adiante.

Para Donna Haraway “o debate científico sobre os macacos e os seres humanos, ou seja, sobre os primatas, é um processo histórico de produção de histórias (...)”. “A ciência é nosso mito” (1995: 134), conclui a autora. Assim, após analisar particularmente a origem dos símios, retomamos “nossa mitologia evolucionista” (Viveiros de Castro 2013: 17) que, de maneira inversa ao cenário de especiação proposto pelos *Qom*, retrata transformações contínuas. Uma imagem simplificada desta última teoria moderna caracteriza os primatas

humanos evoluindo a partir de primatas não-humanos. Valentín sustenta que a origem do macaco para os *Qom* é outra. Ele elabora suas conclusões com base na sistematização de observações:

Eu sempre comparo os macacos, vivem muitos anos nos circos mas nunca aprendem uma só palavra, e como pode ser que têm origem [o humano do macaco]? Se [me dizes que] nós somos provenientes do papagaio, pode ser. Porque o papagaio ao menos sabe falar, imitar as pessoas, fazer gestos, apitos ou gritos. Fala, canta. E a origem do macaco para os Tobas é outra. Para mim depende de cada povo, de cada tribo, qual origem tem cada pessoa, o ser humano (Valentín).

Assim como para os *Qom*, para muitas sociedades ameríndias os símios – e todos os outros animais – compartilham uma origem humana. Viveiros de Castro (2013) assevera que estas explicações, fundadas nas mitologias de origem ameríndias, baseiam-se em um pressuposto fundamental, segundo o qual o fundo comum da humanidade e da animalidade é a humanidade. Esta base cultural sobre a qual os indígenas assentam tanto humanos como não-humanos é a condição para a manutenção de relações sociais entre ambas as classes de existentes entendidos, afinal, como sujeitos. Inversamente, a ciência letrada edifica a zoologia sobre uma origem comum animal. Além disso, a sociedade moderna se constrói segregando os animais tão logo concretiza o coletivo racional, instruído e falante dos humanos. Neste contexto, nos animamos a sugerir que o macaco carayá e o *huoÿem* não são a mesma coisa. Esta constitui a primeira pista para a instauração de um equívoco.

Para Valentín, um hipotético ancestral do humano poderia ser o papagaio. Trazemos esta informação não para assinalar a excentricidade de uma teoria indígena, mas para evidenciar a coerência interna dos raciocínios que desafiam os paradigmas científicos modernos. Contudo, Valentín assume a existência de outras epistemologias ao mencionar que a origem do macaco está ligada a “cada povo” em particular. A ciência hegemônica nega-se, ridicularizando-as, a aceitar outras explicações, sustentando equívocos *descontrolados*; ao não ultrapassar os limites de suas próprias convenções, “permanece mais como uma ideologia do que como uma ciência” (Wagner 2010: 29; nossa tradução).

Macacos, xamãs e fenômenos meteorológicos

A leitura da mitologia nos conduziu a atenção para histórias que os *Qom* consideram mais contemporâneas. Entre elas figura uma, intitulada “Os macacos protegem uma aldeia [toldería⁵] de uma epidemia” (Terán 2005: 57), que pode fazer referência ao contexto de contágio massivo por enfermidades de origem europeia sofridas pelos grupos indígenas a partir do século XVII (Rosso 2011):

Havia um velho que sempre conversava com os macacos. Sabia os dias em que eles gritavam. Eles anunciavam o vento norte. O *piogonak* [xamã] diz que, quando gritam, anunciam vento norte. (...). Quando os macacos veem a aproximação de uma doença, avisam o *piogonak*. (...). O macaco disse ao *piogonak* que a doença chegaria a sua aldeia. Este *piogonak* era Lapiokosik Laagañelek. Os *lapikosik* estão junto com os macacos. Os macacos vinham das montanhas de Salta. Estavam ao lado dos córregos. A doença sai das montanhas de Salta. O sarampo, a tosse convulsiva, a varíola, e toda esta classe de doenças saem da montanha e correm de um lado para o outro em poucos dias. Tudo isto contou-me uma noite um *piogonak* de Laagañelek (El impenetrable, na província do Chaco). A doença é como uma nuvem que vem da montanha. (...). O macaco fez saber ao *piogonak* que vinha a doença. Quando a doença saiu, o *piogonak* começou a cantar. Quando chegou a nuvem com a doença, ele cantou, e a nuvem passou para outro lado. Se caísse chuva dessa nuvem, a chuva seria doença (...). O macaquinho que avisou o *piogonak* é o pai dos macacos (José Benítez em Terán 2005: 57-58, nossa tradução).

A narrativa dá conta da existência de um xamã que tem como companheiro não-humano um *huoÿem lta'a* (literalmente, “o pai dos macacos”), uma entidade tutelar do conjunto dos bugios-pretos. Estes animais, por sua vez, possuem a capacidade de se comunicar com as nuvens, os relâmpagos, a chuva e o vento. Como a doença é uma nuvem que vem da montanha (Terán 2005: 58), o pai dos macacos pode prevenir a chegada do fenômeno e desviá-lo com a ajuda do xamã.

Para os *Qom* os *huoÿem* estão em permanente comunicação com *Qasoxonaxa*⁶

5 O termo “toldería” nomeia um conjunto de “toldos”, antigas vivendas temporárias construídas pelos indígenas com galhos, palha e couros de animais. Atualmente, os *Qom* habitam casas de adobe ou de tijolo e cimento.

6 *Qasoxonaxa* designa tanto o dono do raio, do trovão e da chuva como as montanhas do Oeste, os Andes. Mauricio Maidana (ancião *qom* da parcialidade *rapiguel'ec*) nos informou que os antigos *qom* assim nomearam o dono do raio e do trovão por seu formato de montanha (grandes nuvens compactas

(Fig. 3), um ser não-humano habitante do céu e que tem a capacidade de controlar os fenômenos climáticos, principalmente a chuva, o trovão e o raio. Esta entidade não-humana – uma entre as muitas que povoam o universo *qom* – possui uma intencionalidade capaz de executar ações que imprimem profundas marcas na vida social indígena. Integra um elenco de entes que “far from being considered spirits, characters, or gods who live in the nontemporal dimension of myth, suspended in time, or pertaining to remote scopes of the universe, (...) coexist with past and present human beings” (Tola 2014: 71).

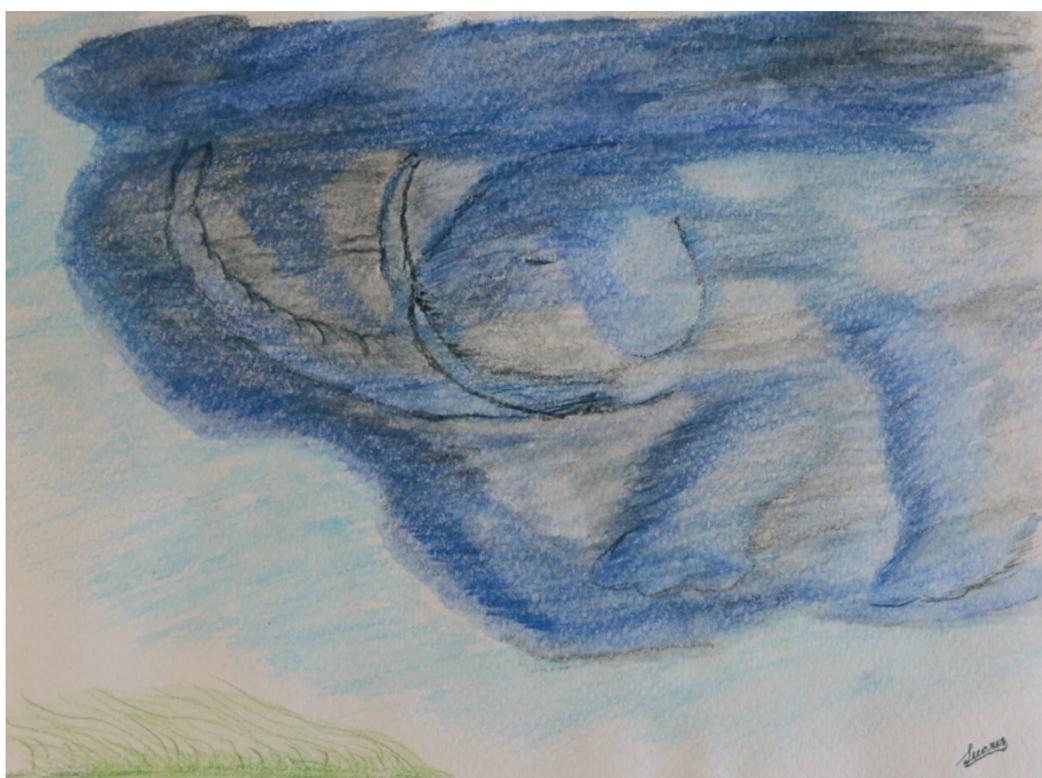


Figura 3: *Qasoxonaxa* (Desenho elaborado por Valentín Suárez para este artigo).

A informação acadêmica relativa à biologia de *A. caraya* menciona que “o macho emite seus poderosos bramidos ao amanhecer, ao entardecer, mas também quando está prestes a chover, ou diante de algum perigo” (Canevari & Vaccaro 2007: 79). Para os *Qom*, os *huoÿem* também sinalizam eventos climáticos. Como expressa Valentín: “qualquer um

que se pode apreciar no céu) e que, quando em um circo, apareceram elefantes, após constatar sua semelhança com a montanha, os *Qom* os denominaram também *qasoxonaxa*. Com o tempo, começou-se a representar este ser não-humano como um elefante. Outros, ao contrário, narram que, quando viram os elefantes, deram-se conta de que eram parecidos com o “dono”, e denominaram *qasoxonaxa* a ambos, fazendo referência às montanhas.

pode escutar [atualmente] o macaco cantar de manhã bem cedo; seguramente neste dia o vento norte vai soprar forte. Porque não é normal, se o macaco canta é porque vai soprar forte o vento norte e depois disso virá a chuva”; e Cirilo, um experiente caçador *qom*, agrega: “este *huoÿem* costumam cantar, por exemplo, a esta hora cantou, porque amanhã haverá vento, anuncia vento forte, amanhã. Escutamos o *huoÿem* cantar, então os velhos dizem ‘ah, amanhã vai correr vento’, e no outro dia corre vento”. Até este ponto os dados biológicos e aqueles indígenas parecem coincidir; todavia, a explicação *qom* vai além. O macaco, para os Toba, desenvolve suas atividades de previsão meteorológica graças a uma conexão – ligação entre sujeitos – com *Qasoxonaxa*.

Esta rede social composta por humanos, símios e outros não-humanos dá conta, como explicaremos na sequência, da razão porque, para os *Qom*, está permanentemente vedada a caça de macacos. Todavia, no fim dos anos 1980 e princípio dos anos 1990, a Argentina se encontrava atravessando uma grave crise econômica que obrigou muitos indígenas a buscar alternativas de subsistência. Naqueles tempos, *A. caraya* era uma das espécies mais comercializadas como animal de estimação (Canevari & Vaccaro 2007), e era bastante frequente nos circuitos de tráfico ilegal de fauna (Bertonatti 1995; Chebez 2009). Chebez (2009) descreve que, para capturar os filhotes, os adultos eram abatidos, especialmente os machos dominantes e as fêmeas com crias, com armas de fogo ou derrubando-se as árvores onde buscavam refúgio. Os carayás eram transportados para fora de sua zona de distribuição, mas podiam também integrar um circuito de precárias transações que anunciavam os animais “nas beiras das rodovias nacionais com cartazes improvisados” (Chebez 2009: 331). A este último circuito, que coincidia com a zona de distribuição de *A. caraya*, se integraram os *Qom*.

Valentín narra que antes chegavam pessoas nas comunidades indígenas para comprar macacos. Frente a esta possibilidade econômica, os *Qom* saíam para buscar *huoÿem* nas florestas:

O homem queria ter filhote de macaco, mas acontece que, cansado [que estava], lhe ocorreu matar a mãe do macaquinho e, logo que a matou, armou-se o tempo, a tormenta, bem ali no lugar onde estava. O raio, todas essas coisas, por causa deste macaco que foi morto. Por isso tem a ver muito com isso [com o clima]. Com a relação com a natureza, com a água, com o trovão, todas essas coisas. Por isso [é] terminantemente [proibido para] os *Qom* matar macacos (Valentín).

O homem do relato acima foi vítima da ira de *Qasoxonaxa* por haver agredido injustamente um macaco. A proibição de matar prescreve, assim, modos de relação entre sujeitos – os *Qom*, os *huoÿem*, outros não-humanos. A “natureza” que menciona Valentín na narrativa é reconstruída, portanto, como a estrutura de relações que ordenam o vínculo entre existentes mais que humanos. O trovão, a chuva e o vento podem ser meros fenômenos atmosféricos fora do controle humano; porém, também podem constituir mensagens transcendentais que, extralinguisticamente, utilizam os sujeitos do universo *qom* para se comunicar. Isto reforça nossa pergunta: *A. caraya* é o mesmo para os indígenas e para os não-indígenas? Até aqui, se respondêssemos positivamente, estaríamos negando um equívoco.

Criar macacos, transformar humanos

Nosso trabalho de campo nos permitiu constatar que os *Qom* introduzem no ambiente doméstico até mesmo as espécies consideradas mais perigosas, e o que move estas ações parece ser a aquisição de conhecimentos sobre esse “outro” animal. Assim, Félix Sosa, do bairro La Paz, contou que, em uma dada ocasião, quando se encontrava mariscando curiyú (uma serpente, *Eunectes notaeus*), encontrou no campo os filhotes desta víbora e resolveu levá-los para sua casa para tê-los “como seus guaxitos [criados]”. Mauricio Maidana relatou-nos que, em reiteradas oportunidades, tiveram jacarés como *nlo'* (animal de criação) e que “por isso conhecemos muito bem os costumes desse animal, a forma de comer; também anuncia a chuva e percebe quando vem pessoa que não é da família”.

Buckwalter e Litwiller de Buckwalter traduzem o termo *nlo'* como “o animal doméstico” (2001:135); os *Qom* mencionaram que se pode traduzi-lo “como animal doméstico ou como animal de criação [mascote]”. Deste modo, um cão, um gato, as galinhas e os bodes são *nlo'*, mas também o são todos aqueles animais que, trazidos da floresta, levam suas vidas no âmbito das comunidades humanas. Félix Suárez nos esclarece: “de qualquer bicho [trazido da floresta] se pode fazer, de qualquer pombo se pode fazer *nlo'*, mas [se] já é grande, já não se pode capturar porque nunca será amansado”⁷. O termo *nlo'*, assim, antes que delimitar um conjunto animal, faz referência a uma categoria relacional. Neste marco, o processo de familiarização – de devir animal de criação – corresponde à fabricação de um vínculo para que se possa conhecer este outro (Medrano 2016b), a um desejo de: “afinização-de' por meio do qual outros potencialmente perigosos se convertem

7 Existe um extenso debate sobre o amansamento de espécies “selvagens”, no qual não vamos nos adentrar porque excederia os objetivos deste trabalho. Pode-se consultar, a esse respeito, as obras de Erikson (2000), Taylor (2001) e Descola (2012), entre outras.

em (...) amantes e/ou animais domésticos, isto é, dependentes” (Taylor 2001:53, nossa tradução).

Com vistas a fomentar este contexto de relações, os *Qom* também usam possuir *A. caraya* como animais de criação. Este macaco, por razões que conheceremos mais a frente, de nenhum modo integra a dieta indígena. Entretanto, quando conversávamos sobre o carayá, podemos aprender sobre uma infinidade de aspectos que caracterizam a vida destes animais. Como o que narravam sobre os antigos caçadores *Qom*:

No Chaco, a zona onde vivo, antes existe só uma classe (de macaco) apenas, o carayá. O macho tem cor negra, marrom é a fêmea, esse não existe mais na zona. Há um lugar que tem um monte de macacos, de uma só classe, mas existem milhares de macacos, da mesma família, porque lá está a comida, por isso se juntam, em cada árvore, uma vez estou contando, contei trinta macaquinhos e dois machos (...). Duas vezes tivemos um macaquinho, negro e marrom [em casa], come folha de uma trepadeira, pois tem um monte de trepadeiras na floresta, porém tem uma que [o macaco] come que tem muita resina, e eles gostam comer esta e a folha de *mapic*, do algarrobo [*Prosopis* sp.], e somente isso. E depois, quando se encontrou [se acostumou] conosco, come pão, comida, mas não come carne. E [quando] já grande o macaquinho, e deram para ele mel de abelha, de noite ele morreu, fez mal. Somente pão, qualquer comida, mas não carne, e mel o mata, como um veneno, tinha dois anos, morreu o macaquinho. (...) Mas um dia e uma noite [demora e] já se encontra entre nós [acostuma-se com as pessoas] (Mauricio Maidana).

Cantavam porque a árvore começava a florescer, porque este se mantém [se alimenta] comendo as florezinhas, as folhas macias, então eles se reúnem e cantam, às vezes eles fazem uma roda lá em cima e cantam, lá se sentam, e algumas vezes cantam sozinhos, e quando escutamos parece que são muitos mas apenas um está cantando, *huoÿem*, e depois se pode trazê-los para casa também, que é muito manso, mas é muito porco (...) quando fica grande [entra no cio] (Cirilo Gómez).

Como se pode ler, os *Qom* percorrem a floresta não apenas para caçar; também se dedicam a observar aqueles animais que carecem de funções utilitárias imediatas. Por esta razão podem facilmente brindar-nos com copiosa informação que vêm recompilando, produtos de seus escrutínios. Desta forma, e em consonância com os dados aportados pelas zoologias acadêmicas (cf. Canevari & Vaccaro 2007), os *Qom* conhecem o dimorfismo sexual que caracteriza *A. caraya*, sua composição familiar e sua dieta tipicamente herbívora.

Porém, aprendem também diversos aspectos dos costumes do *huoÿem* porque seus filhotes são transportados para o ambiente doméstico e – como *nlo'* – são alimentados, cuidados e, claro está, observados. Assim, vários conhecimentos, como, por exemplo, aqueles ligados ao período reprodutivo do símio, são incorporados ao que se sabe sobre o animal. Não obstante, esta atmosfera idílica se desfaz quando acrescentamos aqueles aspectos da ordem sociocsmológica *qom* que nos informam acerca dos perigos que se atualizam ao se incorporar um outro não-humano nas moradias.

Quando refletimos, junto com Valentín, sobre as precauções que deviam ser observadas se se criava em casa um *huoÿem*, ele mencionou que “quando não existem maus-tratos não há perigo, quando se maltrata os animais sim, pode ocorrer um *nauoga*. Por isso se previne muito o mau tratamento dos animais, não maltratar” (Valentín). Dentro do contexto doméstico, o macaco se integra à rede social humana sem ser desvinculado de sua própria agência e dos vínculos de que gozava na floresta. Assim recordamos juntos o conselho de Mauricio Maidana, um ancião *qom*:

[O carayá] prejudica o bebê de uma grávida, quando há uma grávida que não se cuida, agarra o macaquinho e olha para sua cara, ou pega ou, dá de comer, no dia quando sai [o bebê] ele prejudica, o bebê se movimenta muito parecido com um macaquinho, às vezes sai com a cara de macaco, no nosso bairro em Derqui tem um que saiu assim mas ainda está vivo, o rapaz, ainda não é homem, tem a cara muito parecida com a de um macaquinho e se move como um macaquinho. Tem seu tempo assim para se mover, e se ri, se ri, mas se você quer falar não pode, não te entende. [Isso acontece] quando [a grávida] olha para o macaco, ou agarra, ou toca, ou pega, ou dá de comer. A tradição dos Tobas é quando uma está grávida, não se olha [para o macaco], ou seja, a mamãe ou a avó têm que aconselhar a menina, se está grávida não tem que olhar, não tem que olhar a cara do macaco, nem para tocar, nem para dar de comer, não tem que olhar, porque prejudica o bebê. Muito daninho para a grávida.

Os relatos dão conta de um fenômeno que é denominado em Toba *nauoga* e que, amplamente estudado por perspectivas diversas, foi traduzido como “contágio” ou “influência”.⁸ Através deste processo, certas características próprias do regime corporal dos animais são suscetíveis de ser assimiladas pelos humanos. Desta maneira, aspectos formais ou comportamentais circulam entre humanos e não-humanos em razão da porosidade

8 Para leituras clássicas do processo de *nauoga*, cf. Karsten (1932) e Métraux (1946). Sobre o mesmo tema, para leituras mais contemporâneas, cf. Vuoto (1981), Balducci (1982), Wright (2008), Tola (2012) e Medrano (2013).

de seus corpos (Tola 2012) e da possibilidade de transformação permanente que humanos, animais e outros seres experimentam.

Neste contexto, uma das questões que complexificam o vínculo na criação de animais se relaciona com a continuidade e a descontinuidade entre humanos e animais própria de uma zoo-sociocosmologia que sustenta analogias relativas à interioridade. Em 1979, um *Qom* narrou ao etnógrafo Luis Vuoto que, quando, em uma criança, “entra no coração o macaco (...) os mesmos truques que o macaco (...); todos os dias gritam e assim, que não podem estar tranquilos, tudo igualzinho ao macaco” (A. Açilaj, em Vuoto 1981: 106).

Esta combinação humano-macaco, que só o xamã pode dissolver, é possível devido à semelhança que os humanos e os animais apresentam com relação a seus *lqui'i*. O *lqui'i*, traduzido geralmente como alma, outorga a capacidade de sentir, pensar, mover-se e deslocar-se, porque está ligado à ideia de regimes de corporalidade (Tola 2012). Quando se produz um contágio, como o que Açilaj descreve acima, o macaco entra no coração porque este órgão é o “instrumento” de *lqui'i* e, por sua condição de sede das emoções-pensamentos, permite a conexão entre as pessoas humanas (Tola 2012) e entre estas e os animais e outros existentes não-humanos. Assim, os *lqui'i* análogos do macaco e da criança se combinam, dando como resultado a enfermidade. Esta última é, deste modo, a expressão de uma transformação que opera do descontínuo (humanos e símios) ao contínuo (humano-símio); é a reatualização de um conflito ontológico que remete aos tempos míticos quando as cenas de especiação fundaram as descontinuidades que fazem possível o mundo *qom*. Tais descontinuidades – que, como dissemos, segregam regimes corporais diferentes – são às vezes burladas, tornando-se contínuas tanto a fisicalidade como a interioridade; momento no qual o patológico emerge.

Não obstante o que foi expresso anteriormente, e em situações onde as mencionadas descontinuidades são ponderadas, as continuidades, ou seja, a posse de um *lqui'i* compartilhada por humanos e animais torna as relações entre os *Qom* e os macacos vínculos entre sujeitos sociais. Isto adquire sua condição de possibilidade no contexto de uma cosmologia que – como a cosmologia *qom* – se inscreve em uma ontologia animista⁹. O animismo é “the assumption that, under certain circumstances, non-humans of various kinds behave as if they had an intentionality analogous to the one humans believe they are endowed with” (Descola 2010: 338).

9 Aqui emprestamos o modo como Descola define ontologia, como “the different ways of expressing continuities and discontinuities between humans and nonhumans” (Descola 2014: 440). Uma cosmologia, conforme menciona o mesmo autor, “is simply the form of distribution in space of the components of an ontology and the kind of relations that conjoin them” (2014: 437).

Em posição simetricamente oposta se encontram as cosmologias ocidentais que situam os humanos e os não-humanos em dois âmbitos ontológicos disjuntos, assentando, assim, as fundações da ontologia naturalista¹⁰. Com base no dualismo que esta ontologia inaugura, os modernos separam cultura e natureza, fetichizando este último domínio como um objeto transcendental. Inaugurando-se, desta forma, a Constituição moderna, de acordo com a qual os “sujeitos humanos” objetivam sua ilusão da natureza (Latour 2007).

Chegado este momento da nossa argumentação, vemos que o equívoco é ratificado por evidências abundantes. O bugio-preto – sujeito para os *Qom*, objeto para as cosmologias modernas – encarna, na homonímia de um termo, a esquizofrenia de, ao menos, duas ontologias. Os indígenas disputam-no como o integrante de uma rede sociocosmológica que inclui os humanos, os *huoÿem*, *huoÿem Ita’a*, *Qasoxonaxa*, outros não-humanos e animais, a chuva, o trovão e o raio, os xamãs etc. As imaginações dos cidadãos modernos reservam para si uma imagem do macaco que desperta interrogações científicas e sensibilidades ecológicas (Descola 1998).

Em que pese o que foi escrito acima, é nosso desejo esclarecer que não desconhecemos os recentes debates que, enquadrados no interior do pós-humanismo¹¹, assinalam a fragilidade dos limites entre humanos e animais – ou entre natureza e cultura – nas sociedades modernas. Particularmente, Haraway nos adverte sobre uma natureza já comprometida, “o *ciborgue* é nossa ontologia”, declara a autora (2014: 17) que milita por devires conjuntos humano-animal. O *ciborgue* não precisa se identificar com a natureza e “aparece mitificado precisamente onde a fronteira entre o animal e o humano é transgredida” (*ibíd.*: 21, tradução nossa). Nesta mesma linha, Latour insiste que “a natureza não existe (como domínio)” (2017: 33, tradução nossa) e que, portanto, a distinção entre ela e a cultura, assim como a fórmula humanos/não-humanos, não têm nenhum sentido. O mesmo autor, valendo-se de dados que dão conta da atual crise climática planetária, menciona que “é a história humana que parece fria e a história *natural* que está adquirindo uma velocidade frenética. (...) tudo ocorre como se tivéssemos deixado por completo de sermos modernos” (*ibíd.*: 92, tradução nossa).

10 “Naturalism is the mirror opposite of animism and characterizes the modern world and Western thought. It insists on the differences between humans and non-humans on the interiority axis: humans alone are supposed to have a meaningful selfhood whether individual (mind, capacity for symbolism) or collective (*Volkgeist*, cultures). In contrast, clearly since Descartes, and more neatly even since Darwin, humans and non-humans are linked by their shared physicality: they belong to a continuum where the same laws of physics, biology and chemistry apply” (Descola 2010: 338).

11 O pós-humanismo atualmente vem sendo alimentado por diversas perspectivas, porém uma análise de tal fenômeno superaria os objetivos deste artigo. Para seguir com o tema cf. Holbraad & Pedersen (2017).

O que foi sintetizado no parágrafo precedente põe em questão nossa proposta, que consiste em analisar o macaco-como-sujeito *versus* o macaco-como-objeto nos mundos indígenas e modernos, respectivamente. Inclusive nos retornam as contribuições de Sá (2013), que, observando primatólogos, percebeu relações intersubjetivas estabelecidas entre os símios e os biólogos. Talvez os primatas não-humanos, tal como sustenta Vander Velden (2015), sejam tanto objetos como sujeitos de acordo com o contexto onde se atualizam as relações entre humanos e os macacos. Sobre esse tópico, Willerslev (2007) acrescenta que o animismo entre os Yukaghir não é um sistema doutrinal explicitamente articulado para perceber o mundo; os objetos e os fenômenos naturais não estão todo o tempo ostentando sua personalidade – o que também é válido para os *Qom*, segundo nossa etnografia. Aquela interioridade, que torna humanos e não-humanos sujeitos de fato, só emerge em contextos particulares e exclusivamente práticos; fora de tais contextos particulares, “os Yukaghir não veem necessariamente as coisas como pessoas, mais do que nós [os modernos] as vemos” (Willerslev 2007: 8, tradução nossa).

Não obstante estas ressalvas, insistimos em sublinhar um par de diferenças que ratificam o equívoco. O *huoÿem* não é o mesmo que o carayá, em primeiro lugar porque, no contexto sociocosmológico indígena, o potencial de transformação – do contágio, nos termos *qom* – torna franqueáveis as barreiras entre estes animais e os humanos. Tal potencial metamórfico é atualizado nos mundos indígenas para edificar aqueles devires humano-animal que são a pedra angular da socialidade. No contexto das cosmologias modernas, se ser humano sempre implicou elementos mais que humanos como o fogo, certas bactérias, as ferramentas, a linguagem, entre outros (Smart & Smart 2017), estas incorporações trazem a marca da adição, mais do que da metamorfose, e não tornam radicalmente vulnerável a interioridade humana que, dobrada sobre si mesma, aprofunda sua primazia.

Em segundo lugar, e tal como afirma Vianna: “os pets [e o resto do conjunto animal, nas sociedades ocidentais] são como se fossem humanos para os humanos, seus donos, mas notem, é esta mesma relação que impede a estes animais um mundo, pois estes não são, do ponto de vista de seus donos, humanos para si mesmos” (2015: 137). Em tais contextos, os animais estão impedidos de construir mundos próprios – com tudo o que um mundo significa –, e são, inclusive, incorporados à sociedade, tornando-se suportes das projeções do ocidente. Voltando à questão específica dos macacos, que nos convocou a escrever esta reflexão, no atual cenário jurídico global tem se discutido vivamente questões similares, como nos dois casos relacionados à outorga de direitos à orangotanga Sandra

e ao macaco Naruto¹²; esses dois “sujeitos de direito”, embora tenham sido envolvidos em processos próprios de “nosso moderno direito humano”, não tiveram a possibilidade de fazer valer suas próprias leis consuetudinárias, por mais grotesco que isso possa parecer. Percebemos uma imagem reversa quando nos acercamos das cosmologias indígenas nas quais humanos e animais desenvolvem genuinamente suas próprias experiências subjetivas co-protagonizando a composição de seus mundos.

Reflexões finais (múltiplas)

Em 2009, o antropólogo Mario Blaser iniciou um substancial trabalho de conhecimento e colaboração junto aos indígenas Innu. Em 2013, o governo de Newfoundland e Labrador, a província canadense onde se situam as comunidades Innu, anunciou a proibição da caça do caribu ou rena (*Rangifer tarandus*) por cinco anos. Blaser documentou que: “while for the wildlife managers in the provincial government hunting could mean the disappearance of the caribou, for the Innu hunters and elders being prevented from hunting according to protocol almost assuredly would mean the disappearance of *atîku* [Innu word for the caribou]” (Blaser 2016: 546)¹³. Para os caçadores e os anciãos Innu, esta proibição da caça tornaria impossível reparar a relação entre *atîku* e seu dono (não-humano). Blaser concluiu que o caribu e o *atîku* não se referem à diferentes perspectivas culturais de uma mesma “coisa”, mas à “diferentes coisas”:

Atîku emerges from an assemblage that involves *atanukan*, hunters, sharing of meat, generosity, a ‘spirit master,’ and so on; caribou emerges from an assemblage that involves the discipline of biology, wildlife managers, predictive modeling, calculations to balance environmental and economic concerns, and so on (Blaser 2016: 558).

Neste caso, *atîku*/caribou é múltiplo, é “more-than-one-but-less-than-many”, como menciona Blaser (2016). No nosso caso, *huoÿem*/carayá também é múltiplo. O *huoÿem* surge de um conjunto que envolve *huoÿem lta’a*, *Qasoxonaxa*, os *Qom* que vendem macacos e os que os têm como animais de criação, os xamãs, e assim sucessivamente; o carayá surge

12 Para aprofundar-se no tratamento que teve o caso da orangotanga Sandra, ver Berros (2015). Sobre o caso do macaco Naruto pode-se ler mais em notícias jornalísticas intituladas, por exemplo: “La larga batalla legal por el “selfie” del mono termina con una victoria para el ser humano” (BBC, 12 de setembro de 2017: <http://www.bbc.com/mundo/noticias-41238032>).

13 Uma tradução ao português do artigo de Mario Blaser está publicada neste mesmo volume da R@U (nota editorial).

de um conjunto integrado por biólogos e conservacionistas, primatólogos, administradores de fauna, modelos estatísticos, explorações genéticas e burocracias governamentais. Porém, o que ambos os exemplos põem em jogo não são apenas múltiplas ontologias, mas também múltiplos *worldings* –múltiplas “form[s] of enacting reality”, seguindo Blaser (2013:23). E, conforme demonstram vários casos (cf. Povinelli 2001; Nadasdy 2007; Blaser 2009; Cayón 2012; Martínez Dueñas 2012; Di Giminiani 2013; entre outros), forçar a realidade na direção de um mundo comum, encobrindo ou suprimindo outras maneiras de compô-lo, põe em perigo as espécies, os territórios, os humanos e os não-humanos que os povoam.

*Huoÿem não é a mesma coisa que carayá, atíku não é a mesma coisa que caribu; porém, como esboçar tais mundos nos quais tais coisas são compostas? Conforme demonstramos ao longo deste artigo, uma das maneiras é através da fundação de equívocos. As equivocações controladas, tal como menciona Viveiros de Castro (2004), são os lugares conceituais de manifestação das diferenças ontológicas e instalam *misunderstandings* que fazem possível a pergunta antropológica. Ademais, fundamentalmente, permitem sequestrar da ciência moderna seu monopólio das representações da natureza, ao pôr em relevo múltiplos mundos.*

Epílogo: Muitos mundos

A intenção deste texto não é convencer os modernos da existência de *huoÿem* nem persuadir os *Qom* sobre a objetividade do carayá; nossa vontade é de brindar instrumentos que possibilitem compor zoologias – no plural – onde os desentendimentos inaugurem diferentes práticas de conhecimento. Fundar um pluriverso onde a condição de possibilidade de muitos mundos seja garantida e a artificial – purificada, nos termos latourianos – superioridade do saber científico seja tão somente uma anedota epistemológica.

Finalmente, desejamos sublinhar um aspecto importante, que se vincula não apenas com a zoo-sociocosmologia *qom* no singular, mas igualmente com as zoologias indígenas no plural, e com as relações com os primatas não-humanos em particular. A respeito disso existem notáveis contribuições publicadas que revelam a relação social que primatas humanos e não-humanos entabulam (cf. Bruner & Cucina 2005; Urbani 2005; Cormier 2006; Fuentes 2006, 2010; Cormier & Urbani 2008; Sá 2013; Urbani & Cormier 2015). Inclusive, em sociedades indígenas animistas, os macacos se envolvem com o conjunto

humano e integram redes de parentesco (Cormier 2003 a, b). Relendo tais investigações, nossa preocupação radica em ressaltar a consequência que a desapropriação territorial e o declínio das espécies têm para os indígenas. Informados pelas citadas contribuições e por nossas conversas no Gran Chaco, concluimos asseverando que, quando os *Qom* – e as demais múltiplas sociedades indígenas –enfrentam a dilapidação do que nós denominamos “natureza”, sofrem uma dupla despossessão: a das relações sociais com os animais e a dos “recursos”. Essas ligações no entanto, estão tão imbricadas na sustentação da vida quanto nossos planos de conservação e projetos de proteção da fauna. Distintos, mas compostos: se o huoyem se extinguir, o mesmo acontecerá com o carayá. Naveguemos, pois, com a bússola dos equívocos, rumo aos mundos onde todos sejam possíveis.

Agradecimentos

Aos *Qom* que me ensinaram sua zoologia. A Valentín Suárez por dialogar comigo com a generosidade de um professor. À Florencia Tola por seu olhar e por nossas andanças juntas pelo Gran Chaco. A Thiago Oliveira por uma primeira leitura do manuscrito e seus afetuosos comentários. A Felipe Vander Velden por traduzir este texto do espanhol ao português. Aos dois especialistas que avaliaram este manuscrito, especialmente a João Bezerra Vianna, que contribui com provocações-chave para repensar minhas indagações sobre a animalidade e a humanidade.

Referências

- BALDUCCI, María Isabel. 1982. *Códigos de comunicación con el mundo animal entre los Toba-Taksik*. Dissertação de Grado. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- BERTONATTI, Claudio. 1995. “El comercio de primates en la República Argentina”. *Neotropical Primates*, 3(2):35-37.
- BERROS, Valeria. 2015. “Breve contextualización de la reciente sentencia sobre el habeas corpus en favor de la orangutana Sandra: entre ética animal y derecho”. *Abeledo Perrot, Revista de Derecho Ambiental*, 41: 1-13.
- BUCKWALTER, Alberto; LITWILLER de BUCKWALTER, Lois. 2001. *Vocabulario toba*. Elkhart, Indiana: Equipo Menonita.
- BLASER, Mario. 2016. “Is Another Cosmopolitics Possible?”. *Cultural Anthropology*, 31(4):545-570.
- _____. 2009. “The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program”. *American Anthropologist*, 111(1):10-20.

_____. 2013. "Notes Towards a Political Ontology of 'Environmental' Conflicts". In: L. Green (ed.), *Contested Ecologies: Nature and Knowledge*. Cape Town: Human Science Research Council of South Africa Press. pp. 13-27.

BRUNER, Emiliano; CUCINA, Andrea. 2005. "Alouatta, Ateles, and the ancient Mesoamerican cultures". *Journal of Anthropological Sciences*, 83:111-117.

CANEVARI, Marcelo; VACCARO, Olga. 2007. *Guía de mamíferos del sur de América del Sur*. Buenos Aires: LOLA.

CAYÓN, Luis. 2012. "Plans de vie et gestion du monde: cosmopolitique autochtone du développement en Amazonie colombienne". *Recherches amérindiennes au Québec*, 42(2-3):63-77.

CHEBEZ, Juan Carlos. 2009. *Otros que se van. Fauna argentina amenazada*. Buenos Aires: Albatros.

CHEBEZ, Juan Carlos; PEREIRA, Javier; MASSOIA, Elio; Di GIACOMO, Alejandro; HEINONEN FORTABAT, Sofia. 2005. "Mamíferos de la Reserva El Bagual". In: A. G. Di Giacomo & S. F. Krapovickas (eds.), *Historia natural y paisaje de la Reserva El Bagual, Formosa, Argentina*. Buenos Aires: Aves Argentinas/Asociación Ornitológica del Plata. pp. 467-499.

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

_____. 2003b. "Animism, Cannibalism, and Pet-keeping among the Guajá of Eastern Amazonia". *Tipití*, 1(1):81-98.

_____. 2006. "A preliminary review of Neotropical primates in subsistence and symbolism of indigenous lowland South American peoples". *Ecological Environmental Anthropology*, 2:14-32.

CORMIER, Loretta; URBANI, Bernardo. 2008. "The ethnoprimateology of the spider monkey (*Ateles* spp.): from past to present". In: C. Campbell (ed.), *Spider monkeys: the biology, behavior and ecology of the genus Ateles*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 377-403.

DESCOLA, Philippe. 2016. *La composición de los mundos. Conversaciones con Pierre Charbonnier*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

_____. 2014. "The difficult art of composing worlds (and of replying to objections)". *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4(3):431-443.

_____. 2012. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.

_____. 2010. "Cognition, Perception and Worlding". *Interdisciplinary Science Reviews*, 35(3-4):334-340.

_____. 1998. "Estructura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia". *Mana*, 4(1):23-45.

Di GIMINIANI, Piergiorgio. 2013. "The contested rewe: sacred sites, misunderstandings, and ontological pluralism in Mapuche land negotiations". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19:527-544.

ERIKSON, Philippe. 2000. "The social significance of pet-keeping among amazonian Indians". In: A. L. Podberscek; E. S. Paul & J. A. Serpell (eds.), *Companion Animals and Us*. Cam-

bridge: Cambridge University Press. pp. 7-26.

FERNANDEZ BRAVO, Álvaro. 2013. "Eduardo Viveiros de Castro: Some Reflections on the Notion of Species in History and Anthropology". *E-misférica*, 10(1). Disponível em: <<http://hemisphericinstitute.org/hemi/es/e-misferica-101/viveiros-de-castro>>. Acesso em: 27 mar. 2017.

FUENTES, Agustín. 2006. "Human-Nonhuman Primate Interconnections and Their Relevance to Anthropology". *Ecological and Environmental Anthropology*, 2(2):1-11.

_____. 2010. "Naturalcultural encounters In Bali: Monkeys, Temples, Tourists, and Ethno-primatology". *Cultural Anthropology*, 25(4):600-624.

HARAWAY, Donna. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.

_____. 2014. *Manifiesto para cyborgs. Ciencia, tectnología y feminismo socialista a finales del Siglo XX*. Mar del Plata: Puente Aéreo Ediciones.

HOLBRAAD; Martin; PEDERSEN, Morten Axel. 2017. *The ontological turn. An Anthropological Exposition*. United Kingdom: Cambridge University Press.

KARSTEN, Rafael. 1932. "Indian tribes of the Argentine and Bolivian Chaco". *Societas Scientiarum Fennica*, 4:10-126.

LATOURET, Bruno. 2007. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.

_____. 2017. *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Buenos Aires: Siglo XXI.

MARTÍNEZ DUEÑAS, William Andrés. 2012. "Quand H²O et esprit de l'eau se rencontrent: coexistence de plusieurs mondes à Puracé, Colombie". *Recherches amérindiennes au Québec*, 42(2-3):39-47.

MEDRANO, Celeste. 2016a. "Los no-animales y la categoría 'animal'. Definiendo la zoo-sociocología entre los toba (*qom*) del Chaco argentino". *Mana*, 22(2): 369-402.

_____. 2016b. "Hacer a un Perro. Relaciones entre los *qom* del Gran Chaco Argentino y sus compañeros animales de caza". *Anthropos*, 111:113-125.

_____. 2014. "Zoo-sociocología *qom*: seres humanos, animales y sus relaciones en el Gran Chaco". *Journal de la Société des Americanistes*, 100(1):225-257.

_____. 2013. "Devenir-en-transformación: debates etnozoológicos en torno a la metamorfosis animal entre los *qom*". In: F. Tola; C. Medrano & L. Cardin (eds.), *Gran Chaco. Ontología, poder, afectividad*. Buenos Aires: IWGIA/Rumbo Sur. pp. 77-101.

MEDRANO, Celeste; MAIDANA, Mauricio; GÓMEZ, Cirilo. 2011. *Zoología Qom. Conocimientos tobas sobre el mundo animal*. Santa Fe, Ediciones Biológica.

MÉTRAUX, Alfred. 1946. "Indians of the Gran Chaco. Ethnography of the Chaco". In: J. H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians, 1, The marginal tribes*. Washington: Smithsonian Institute, Bureau of American Ethnology. pp. 197-370.

MORELLO, Jorge; RODRÍGUEZ, Andrea; SILVA, Mariana. 2009. "Clasificación de ambientes en áreas protegidas de las ecorregiones Del Chaco húmedo y seco". In: J. Morello & A. Rodríguez (eds.), *El Chaco sin bosques: la Pampa o el desierto del futuro*. Buenos Aires:

Orientación Gráfica. pp. 53-91.

NADASDY, Paul. 2007. "The Gift in the Animal: The Ontology of Hunting and Human-Animal Sociality". *American Ethnologist*, 34(1):25-43.

OJEDA, Ricardo; CHILLO, Verónica; DÍAZ ISENATH, Gabriela (eds.). 2012. *Libro Rojo de Mamíferos Amenazados de la Argentina*. Argentina: Sociedad Argentina para el Estudio de los Mamíferos (SAREM).

POVINELLI, Elizabeth. 2001. "Radical Worlds: The Anthropology of Incommensurability and Inconceivability". *Annual Review of Anthropology*, 30:319-335.

ROSSO, Cintia. 2011. "Epidemias de viruela en las reducciones chaqueñas de abipones y mocovíes durante el siglo XVIII". *Eä*, 2(3). Disponível em: < <http://www.ea-journal.com/art2.3/Epidemias-de-viruela-en-reducciones-chaqueñas-de-abipones-y-mocovies-siglo-XVIII.pdf> >. Acesso em: 18 oct. 2016.

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

SMART, Alan; SMART Josephine. 2017. *Posthumanism*. Toronto: University of Toronto Press.

TAYLOR, Ann-Christine. 2001. "Wives, Pets, and Affines: Marriage among the Jivaro". In: L. Rival & N. Whitehead (eds.), *Beyond the Visible and the Material*. New York: Oxford University Press. pp. 45-56.

TERÁN, Buenaventura. 2005. *Lo que cuentan los tobas*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

TOLA, Florencia. 2014. "The materiality of 'Spiritual Presences' and the Notion of Person in an Amerindian Society". In: R. Blanes & D. Espírito Santo (eds.), *The Social Life of Spirits*. Chicago: The University of Chicago Press. pp. 69-92.

_____. 2012. *Yo no estoy solo en mi cuerpo. Cuerpos-personas múltiples entre los tobas del Chaco argentino*. Buenos Aires: Biblos/Culturalia.

URBANI, Bernardo. 2005. "The targeted monkey: a re-evaluation of predation on New World primates". *Journal of Anthropological Sciences*, 83:89-109.

URBANI, Bernardo; CORMIER, Loretta. 2015. "The Ethnoprimatology of the Howler Monkeys (*Alouatta* spp.): From Past to Present". In: M. M. Kowalewski; P. A. Garder; L. Cortés-Ortiz; B. Urbani & D. Youlatos (eds.), *Howler Monkeys, Developments in Primatology: Progress and Prospects*. New York: Springer. pp. 259-280.

VANDER VELDEN, Felipe. 2015. "Apresentação ao Dossiê". *R@U*, 7(1):7-16.

VIANNA, João. 2015. Entre donos de *pets*, primatólogos, caçadores e xamãs baniwa: algumas comparações acerca do humano e não humano. *R@U*, 7(1): 126-149.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2013. *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Buenos Aires: Tinta Limón.

_____. 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". *Tipití*, 2(1):3-22.

VUOTO, Diego Luis. 1981. *Aspectos de la interrelación entre la fauna y la cultura toba-taksek*. Dissertação de Grado. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

- WAGNER, Roy. [1975] 2010. *A invenção da cultura*. São Paulo: CosacNaify.
- WILBERT, Johannes; SIMONEAU, Karin (eds.). 1983. *Folk literature of the Toba Indians* (Vol. 1). Los Angeles: UCLA.
- _____. (1989). *Folk literature of the Toba Indians* (Vol. 2). Los Angeles: UCLA.
- WILLERSLEV, Rane. 2007. *Soul hunters: hunting, animism, and personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- WRIGHT, Pablo. 2008. *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires: Biblos/Culturalia.
- ZUNINO, Gabriel; KOWALEWSKI, Martin. 2008. "Primate research and conservation in northern Argentina: The field station Corrientes (Estación Biológica de Usos Múltiples – EBCo)". *Tropical Conservation Science*, 1(2):140-150.

Tradução

Felipe Vander Velden (UFSCar)

Revisão

Lucas Alexandre Pires (UFSCar)

Bruno Cardoso (UFSCar)

Recebido em 13 de outubro de 2017.

Aceito em 28 de dezembro de 2017.