



Maristela Carneiro  
Alex Galeno  
Organizadores

# Animais não humanos

Poéticas e Devires

paranã

MARISTELA CARNEIRO

ALEX GALENO

(Organizadores)

# Animais não humanos

Poéticas e Devires

Cuiabá, MT

2024

© Maristela Carneiro, Alex Galeno (Organizadores), 2024.

Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil

C289 Carneiro, Maristela.

Animais não humanos – Poéticas e devires / Maristela Carneiro,  
Alex Galeno (Orgs.). 1ª ed. Cuiabá/MT, 2024.

225 p. color. PDF

ISBN: 978-65-85106-39-9

1. Ecologia. 2. Enducação ambiental. 3. Animais não-humanos  
4. Humanidade 5. Antropoceno 6. Devir-animal 7. I. Título.

CDD: 304.2

Apoio:



Revisão Textual e Normalização: **Paruna Editora**

Diagramação, projeto gráfico e capa: **Candida Bitencourt Haesbaert**

Imagens da capa: **Freepik/Paruna**



**Paruna Editorial**

Rua Lima Barreto, 29 – Vila Monumento

CEP: 01552-020 – São Paulo, SP

Fone: 11 98245-4224

[www.paruna.com.br](http://www.paruna.com.br) | [@parunaeditora](mailto:@parunaeditora)

# AGRADECIMENTOS

Um livro é sempre produto do esforço de muitas pessoas, e a publicação em questão não foge à regra. Agradecemos, sobretudo, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES), cujo apoio financeiro viabilizou a concretização deste projeto. Graças ao trabalho e energia coletiva, reunimos aqui uma coletânea substancial de investigações ricas e diversas sobre as complexas relações entre humanos e não humanos, com a expectativa de instigar e fundamentar pesquisas futuras.

Agradecemos à Juliana Abonizio, por ser inspiração e referência na área e ao Ton dos Santos, por seu sorriso que continua conosco, em nossas memórias mais queridas.



# Prefácio

## Devir-Animaloceno por uma matriz xamânica do pensamento

Para exercitarmos um devir-animaloceno, se faz necessário que humanos se reconheçam como animais que habitam conjuntamente com os não-humanos numa mesma “*alma familiar da morada*”: a terra-mãe. Como os gatos de Charles Baudelaire em *As Flores do Mal*<sup>1</sup>, humanos e não-humanos devem ser “amantes febris e os sábios solitários”, “amam de modo igual, na idade da razão” ou, ainda, devem ser “amigos da volúpia e devotos da ciência”. Na era do devir-animaloceno, tais sujeitos-animais devem assumir “a nobre atitude” advinda do mistério “Da esfinge que no além se funde à infinitude, Como ao sabor de um sonho que jamais termina.”

Para desvendarmos os mistérios da esfinge apresentada pelo poeta, precisamos de um pensamento que ponha fim à separação entre cultura e natureza. Como propõe Claude Lévi-Strauss, devemos “dissolver de vez o homem na natureza” e reconhecer que existem outros saberes milenares que enfrentam o pensamento das forças colonizadoras e destruidoras.

Ideias que desafiam a queda do céu, que têm força para segurá-lo perante nossas cabeças, contra forças que só aproximam sua queda. *Ideias que adiam o fim do mundo* (Krenak). Nesse caso, torna-se necessária, não apenas ideias, mas uma nova ética comunicacional entre humanos e não-humanos capaz de exercitar tamanha empreitada.

---

1 BAUDELAIRE, Charles. *As flores do Mal*. Tradução, introdução e notas de Ivan Junqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

Que significa essa empreitada? Uma *cosmopolítica* jamais pensada pela cabeça ocidental e, também, porque só uma comunicação de tal envergadura é capaz de sustentar a queda do céu, isto é, capaz de assegurar um futuro comum neste planeta Terra, nessa Gaia mãe.

Um pensamento capaz de destituir fronteiras e estabelecer conversações transversais – tal como um xamã é capaz de estabelecer –, desfazer as fronteiras que separam, por exemplo, a filosofia ocidental, como suposto saber superior a outros saberes, do saber xamânico.

É preciso superar o privilégio epistemológico do pensamento ocidental que comete o ato de “epistemicídio” (e de “etno-eco-cídio”) ao manter uma posição em que o conhecimento, por parte do sujeito, exige o desconhecimento por parte do objeto. O encontro entre mundos possíveis implica conflito e alteridade entre imagens de pensamento distintas.

Quando se mantém o pensamento em sua imagem *dogmática*, que distribui a posição dos sujeitos de forma sedentária, pressupõe-se que tudo está dado: o que é ser sujeito, o que é cultura, o que é natureza, o que é o homem.

E quem pode melhor indagar-nos, tocando na profundidade ontológica suposta em seus procedimentos epistêmicos, senão o xamã? O xamã não *objetiva* o outro, mas *personifica*, toma o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido e, assim, intercambia perspectivas como uma forma de arte-política e diplomacia, com todo perigo que tal prática dos encontros implica.

Em contrapartida, o pensamento ocidental com seu isolamento metafísico essencial, não comete apenas “epistemicídio”, mas um verdadeiro “etno-eco-cídio”. Enquanto este funciona constituindo fronteiras, transformando humanos em corpos-objeto e corpos-de-extração, biodiversidades em monoculturas, o pensamento xamânico funciona abrindo *uma zona de comunicação transversal transespecífica* de contágio entre humanos e não-humanos, constituindo um saber que produz o múltiplo.

Como nos propõe Davi Kopenawa, um xamanismo que mergulha o pensamento em uma matriz sensível de mundos e habitantes que compõem uma mundidade múltipla, que ele denomina junto ao seu povo yanomami, *urihi a*, a terra-floresta – uma tradução mais próxima que poderíamos dar ao português dessa palavra. O pensamento xamânico e as existências só são possíveis através da existência dessa matriz sensível múltipla, *urihi a*.

O que acontece com o nosso pensamento autocentrado, antropocentrado, eurocentrizado com a intrusão do xamanismo?

O que o pensamento xamânico nos ensina é que há apenas essa alternativa: devir-com, ou não devir em absoluto. Isto é, a justiça socioambiental que exige pensarmos a questão do Antropoceno (ou da queda do céu, como podemos pensar) deve incluir humanos e não-humanos, com a pena de não havermos futuro comum possível.

É o trabalho do xamã por excelência, basilar, avaliar, mediar a cosmopolítica, servir de diplomata e agir em prol do comum, do futuro comum. Por isso que defendemos aqui, um devir-xamânico para nossas pesquisas científicas, filosóficas, pois tal perspectiva é capaz de ter uma visão integrativa necessária aos desafios emergentes atuais, de realizar verdadeiras suturas epistemológicas do pensamento *etno-eco-cida* com o isolamento metafísico ocidental.

Se o que chamamos de Antropoceno é capaz de modificar de tal maneira a face de nosso planeta, será preciso mais que nunca uma colaboração ativa que incluam, novamente, as redes colaborativas já existentes na terra. Ao invés de agir em colaboração com todos os demais habitantes do planeta, a espécie do *homo sapiens* em sua faceta capitalística, imperialista, ocidental, colonial age na lógica da predação, imaginando-se únicos *agentes* no planeta, os únicos capazes de história.

Justamente por isso, diversos autores denominam o evento das mudanças climáticas e desastres ambientais, de *Capitaloceno*, capaz de marcar a face e o corpo da Terra profundamente, geologicamente com a marca de um único modo de vida, o da “cafetinagem

capitalística”<sup>2</sup>. Modo de vida que homogeneiza as multiplicidades da existência, uma vez que transforma tudo em mercadoria, em consumo, não importa, nós, povo da mercadoria, como assim nos vê o xamã Kopenawa; olhos cegos, alienados de si mesmo, dos nossos próprios corpos, em prol do mercado, em prol do capital e de sua aceleração.

O Antropoceno ou Capitaloceno, mesmo caracterizando-se por ser uma ação predatória própria de um modo de vida, capitalístico, é e sempre foi um fenômeno mais-que-humano, uma vez que todos os outros modos de vida sofrem com as mudanças ambientais produzidas e passam a desaparecer ou, no mínimo, viverem precariamente, se adaptando a condições extremas, vivem como refugiados, à beira da extinção.

O Antropoceno, esse tempo em que nos é dado viver, esse espaço-tempo agora, trata-se justamente de um evento de destruição de espaços-tempos, tempo de transformação de seus habitantes em *refugiados* (Haraway). Nossa época parece se tratar de uma época de refugiados, tanto de pessoas, como de vários outros seres: a perda de seus espaços-tempos. É o caso dos povos indígenas, em especial se tratando aqui, do povo yanomami.

A queda do céu, a perda do espaço-tempo, ou da terra-floresta como eles conceituam (também significa esse espaço-tempo que se dá a viver<sup>3</sup>), essa perda é um modo de experienciar o Antropoceno, uma espécie de fim de mundo, já experimentado pelos povos indígenas com a colonização. Mas é preciso que reconheçamos que tal termo comporta controvérsias e limites em sua definição.

Peter Sloterdijk<sup>4</sup> é um dos que criticam e explicitam tais limites, quando assegura que, na realidade, deveríamos pensar a era atual como ‘Euroceno’ ou de ‘Tecnoceno’, criada

---

2 Referência à conceituação de Suely Rolnik desenvolvido por ela em vários de seus escritos, por exemplo, em: ROLNIK, Suely. *Esferas da insurreição*: notas para uma vida não cafetinada. São Paulo: n-1 edições, 2018.

3 Ver ALBERT, Bruce. Um mundo cujo nome é floresta. In: ALBERT, Bruce & KOPENAWA. Davi. *O espírito da Floresta*: A luta pelo nosso futuro. Tradução de Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

4 SLOTERDIJK, Peter. *¿Qué Sucedió em el siglo XX?*. Tradução do alemão de Isidoro Reguera. Madrid; Siruela, 2018.

pelos europeus. Para o filósofo, trata-se de identificar ético e politicamente as nações que impuseram ações hegemônicas colonizadoras em seu plano de conquistas e expansão desde as navegações de 1492 e, assim, realizando uma das fases da globalização terrestre.

A partir disso, propomos uma outra noção que já não parta semanticamente do antropoceno, mas do animaloceno. Isto é, no último já não presenciaremos mais o humano e não-humano, pois todos se incluem na categoria animal. A era do animaloceno exige uma ecologização das ideias (Morin) e, assim, já não destituiu clivagens entre homem e animal. Embora, claro, reconheça as distinções entre espécies, indivíduo e sociedade.

Relembrando a psiquiatra Nise da Silveira, a era do animaloceno diz respeito ao terceiro gênero do conhecimento da natureza de Espinosa. Aquele no qual gatos, cachorros, poetas, escritores, artistas, filósofos e cientistas dialogam. São paradigmáticas desta nova ecologia das ideias, autoras e autores como: Ana Tsing, Donna Haraway, Nastha Martin, Vinciene Despret, Ailton Krenak e David Kopenawa. Podemos citar, ainda, Lévi-Strauss em *O Olhar de um Lince*, *O Pensamento Selvagem* e em as *Mitológicas*. Nesta nova era, portanto, o homem deverá ser dissolvido na natureza.

Podemos aproximar a definição de animaloceno com o que Davi Kopenawa chama de “a queda do céu”? Para nós, mais do que uma época, o animaloceno é uma modificação definitiva na paisagem do nosso planeta, um evento-limite, uma queda do céu, que terá o rosto amigável de nossa terra modificada infinitos e incertos.

Uma noção que levará em conta a máxima heraclitiana de “esperarmos o inesperado”, pois cientistas (e também os xamãs) conseguem dimensionar as consequências da mudança climática até certo ponto. Nesta era porvir, as teorias e práticas não deverão operar com lógicas a priori e com certezas teleológicas. Ao contrário, expressam incertezas e verdades provisórias.

O devir-Animaloceno mais-que-humano exige perspectivas de pensamento mais-que-humanas. Uma filosofia mais-que-humana, uma antropologia mais-que-humana<sup>5</sup>. É uma era que apresenta uma ecologia (um dos poucos saberes dos brancos que Kopenawa considera justo). Nela, os xamãs sabem que a natureza não age por disputa, mas muito mais em redes de colaboração complexas.

Sem essas redes de colaboração a vida não poderia acontecer. No livro *A queda do céu* (2015), Kopenawa&Albert<sup>6</sup> advoga que tal ecologia, advinda especialmente de narrativas dos povos indígenas e pelos xamãs, em especial, são conjunções éticas de saberes e conexões de redes colaborativas com seres míticos através de sua conexão em redes de colaboração com os seres espirituais e animais.

Uma complexa rede diplomática entre os seres habitantes da terra-floresta e outros modos de existência. Ao mesmo tempo, é essa rede colaborativa e a diplomacia entre os animais do planeta que assegura a fertilidade da floresta, seu perfume característico e o sopro vital para todos os seus habitantes.

A ancestralidade, o parentesco e a diplomacia entre os diferentes modos de existência são características da *matriz xamânica do pensamento*, vital para a continuidade do pensamento e da vida. Não deixa de ser uma grande lição: pois se há algo que precisaremos fazer para se pensar a vida nessa nova era que estamos, tal como sugere Haraway, é *fazer parentes*, como modo de vida essencial para resistir e existir na Terra.

A ideia é fazer com que *parente* signifique mais que ancestralidade e parentesco, mas um ato de aproximação, ou de avizinhar-se, isto é, o próprio ato de *devir-com*. Parentes paralelos, parentes todos os terranos são, por compartilhar o mesmo astro, a mesma nave

---

5 Ver o artigo e a pesquisa em geral realizada pela autora e outros pesquisadores, e referenciada no artigo: TSING, Anna. *Feral Biologies – O Antropoceno mais que humano*. Ilha, Florianópolis, v.23, n.1, p. 176-191, 2021.

6 KOPENAWA, David& ALBERT, Bruce. *A queda do céu*. Palavras de um xamã yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

estrela, sem possibilidade viável, ainda que seja objeto de investimento por alguns, de vida fora deste planeta. *Fazer parentes* é expandir a imaginação e poder mudar a forma com que pensamos e habitamos a terra poeticamente.

Fazer parentes é um compromisso muito sério de um outro tempo, por vir. Cabe a nós propiciarmos-lo, cultivar uns nos outros e assumir riscos, como diria Nietzsche, filosofia intempestiva, contra esse tempo e a favor de um tempo por vir.

Portanto, leitor e leitora, é a partir das preocupações apresentadas que lhes convidamos à leitura do livro ***Animais não humanos: Poéticas e devires***. Reunião de ensaios de pesquisadores e pesquisadoras sob a organização de Maristela Carneiro e Alex Galeno.

Desejamos uma boa leitura para “amantes febris” e “sábios solitários” que lutam por um devir-animal.

Jéssica Barbosa<sup>7</sup>  
Alex Galeno<sup>8</sup>

Maio/2024

---

7 Doutora em filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN. Professora de filosofia do Instituto Federal do Rio Grande do Norte – IFRN.

8 Professor do Instituto Humanitas-UFRN.

# Sumário

## **Apresentação — 14**

Maristela Carneiro

## **A forma da água: perspectivismo ameríndio e extrativismo cognitivo e ontológico — 16**

Cláudia Maria Guimarães Lopes de Castro | Maristela Carneiro

## **Vivências multiespécie: comunicação e engajamento — 33**

Gustavo Brigante | Helton Clístenes | Maria Luiza França

## **Corpos multiespécies: como os Exus nos ajudam a pensar além dos limites das espécies biológicas — 50**

Hugo Wesley Oliveira Silva

## **O antropocentrismo e subjetividades animais — 69**

Laís Lopes de Souza

## **O Lorax: em busca da trífula perdida**

## **Uma reflexão sobre suas mensagens e entrelinhas — 89**

Robson de Oliveira Lelis | Henrique Pereira Moreschi | Maristela Carneiro

**As necessidades ambientais dos gatos domésticos  
(*Felis catus*): reflexos na relação com o tutor, no  
comportamento, na saúde e no bem-estar felino — 111**

Maíra Ingrit Gestrich-Frank | Flávia Pereira Tirelli

**O luto na fronteira entre animalidade e humanidade — 141**

Raul Bruno Tibaldi Nascimento

**A presença de animais não humanos nos videogames — 157**

Robson de Oliveira Lelis

**Simbolismo animal e teorias do imaginário:  
os animais que habitam a casa da bruxa — 174**

Ronaldo Henrique Santana | Mário Cezar Silva Leite

**Se meu pet falasse — 195**

Sheyla de Azevedo

**O touro ferdinando – da luta  
anti-fascista ao abolicionismo — 210**

Susana Costa

**Autoras(es) — 222**

# Apresentação

As humanidades, incluindo os estudos sobre as artes e as pesquisas artísticas, se ocupam de investigar o que somos, quem seremos e quem jamais seremos, além de trazer ao debate, ideias acerca de quem não desejamos ser.

Como contraponto a uma humanidade pouco questionada no cotidiano, uma corrente de pesquisa, *H&A Studies* (Estudos Humanos e Animais) tem se dedicado a pensar nas múltiplas formas de relações sociais, econômicas, exploratórias e afetivas que ocorrem entre as espécies, sabendo, contudo, que a diferença interespecífica ocorre por determinação daqueles que se colocam na condição de humanos e criam critérios seletivos que distanciam os demais seres de tal categoria. Todavia, há também o movimento de antromorfização, visto sobretudo no crescimento do número de animais de companhia e seu tratamento atual, bem como no mercado que o sustenta.

Assim, podemos dizer que existem animais, animais mais animais que outros e animais considerados, dentro de uma escala sociozoológica (Arluke, Sanders, 1996), menos animais, quase humanos. Essas categorias, assim, como a monstrosidade, servem de limite epistêmico para que o humano se sinta e se saiba humano e confira a si mesmo o topo da cadeia alimentar e a faculdade de subalternizar as milhares de espécies existentes e com as quais dividimos o planeta, o mundo rural, nossas cidades, casas e mesmo nossas camas.

Diante desse fenômeno, a organização desta coletânea de capítulos tem por propósito trazer à tona a reflexão inter-trans-multidisciplinar sobre as poéticas realizadas por humanos que questionam ou endossam as relações interespecíficas.

Dentre os capítulos que compõem esta obra, figuram pesquisas que se dedicam à reflexão da presença, representação e construção discursiva de e sobre animais não

humanos em mídias diversas, como as formas audiovisuais, incluindo o cinema, produções televisivas e jogos eletrônicos, redes sociais e outras práticas artísticas em geral. Essas investigações se debruçam, enfim, sobre uma variedade de poéticas contemporâneas e alguns problemas não tão contemporâneas, mas que seguem entranhados nas representações que ainda nos cercam hoje, como a esfera do sobrenatural, o conceito de família e os valores que atribuímos aos não-humanos, de companhia ou não, próximos e distantes, há milênios.

Ao fim, o que esperamos é que este volume ajude a construir um local de reflexão sobre as complexas e variadas relações entre humanos e não humanos, uma cadeia de laços e relações de sentido que, à revelia de nossos desejos e inclinações, permanece conosco. Com frequência, ao longo do extenso histórico dessas relações, a capacidade de agência dos animais não humanos foi frequentemente negada, mas esperamos encorajar debates capazes de transformar este cenário. Boa leitura!

**Maristela Carneiro**

Junho/2024

# A forma da água: perspectivismo ameríndio e extrativismo cognitivo e ontológico

Cláudia Maria Guimarães Lopes de Castro  
Maristela Carneiro

O filme *A Forma da Água* é muito rico, e não pretendemos esgotar as possibilidades reflexivas que o filme possibilita, mas analisá-lo mediante os conceitos do Perspectivismo Ameríndio e do Extrativismo Cognitivo e Extrativismo Ontológico.

Guillermo Del Toro desde criança se interessava por monstros e uma de suas brincadeiras prediletas era assustar sua irmã. Durante sua infância, foi influenciado por filmes de terror, quadrinhos e animações. Em uma reportagem realizada por Alberto Nájjar da BBC Mundo narra que

sua vida na escola deixou uma marca notável em seus filmes: o humor negro que caracteriza seus personagens. No ensino médio, ele o colocava em prática frequentemente com um de seus melhores amigos, Rigoberto Mora – que foi também seu sócio na primeira empresa que Del Toro criou, a Necropsia, especializada em efeitos especiais (NÁJAR, 2018).

Del Toro iniciou na indústria do cinema como especialista em efeitos especiais para TV e filmes, mas foi com *Cronos* (1994) em que estreou no cinema profissional. Na sequência, foi se estabelecendo como cineasta produzindo uma série de outros filmes de sucesso como: *Hellboy* (2004), *O Labirinto do Fauno* (2006), *Hellboy II – O Exército Dourado* (2008), *A Colina Escarlata* (2015) e *A Forma da Água* (2017).

Segundo Alberto Nájjar “o verdadeiro conceito do que é o horror para Del Toro fica bem claro em seus filmes: os monstros são personagens estranhos, feios e bizarros, mas quase sempre inofensivos, que vivem para defender seu mundo” (2018). Nesse contexto, o universo ficcional de Del Toro é povoado por seres sobrenaturais e fantásticos que são injustiçados, e maltratados pelos seres humanos, assim “para o cineasta mexicano apaixonado pelo mundo fantástico, os verdadeiros monstros muitas vezes são os seres humanos” (2018).

Este artigo tem o objetivo de discutir, por meio do filme *A Forma da Água* (2017) do mexicano Guillermo Del Toro, os conceitos de Perspectivismo Ameríndio Extrativismo Cognitivo e Extrativismo Ontológico. É preciso reiterar que o referido filme possibilita trabalhar outras temáticas, mas focamos nos conceitos do Perspectivo Ameríndio, bem como uma abordagem decolonial para a análise do Extrativismo Cognitivo e ontológico.

Eduardo Graça, comentarista de entretenimento da UOL, destaca uma fala de Del Toro:

Eu queria falar de questões étnicas, de gênero, de preconceito de classe social, abuso de poder e ditadura de determinada estética”, diz o diretor. “Mas se fosse uma história realista, passada nos dias de hoje, ficaria enfadonho. O que faz o espectador mergulhar nestes temas de forma menos cansativa e mais profunda é justamente o fato de eu estar filmando um conto de fadas (Graça, 2018).

O filme traz em suas cenas as questões étnicas, explicitando como o ser aquático é visto e tratado por seu raptor e pelos cientistas americanos, de forma a ressaltar as questões de gênero na relação do coronel Richard Strickland (Michael Shonnon) com sua esposa, bem como na relação dele com as faxineiras, Elisa Espósito (Sally Hawkins) e Zelda (Octavia Spencer), nesta última, a relação deixa evidente o preconceito racial e de classe.

O filme *A Forma da Água* estreou em 2017, e ganhou quatro dos treze Oscar a que concorreu: o de melhor filme, melhor direção, melhor direção de arte e melhor trilha sonora. O filme se passa em meio a Guerra Fria na década de 1960 entre as tensões e

disputas bélicas e espaciais dos Estados Unidos e da União Soviética, em que se constrói um clima de pesquisas de novas possibilidades de armas. Nesse ambiente, o encantado, na perspectiva dos cientistas, é um animal, um monstro a ser domado e utilizado como arma. Para tanto, o principal instrumento é a violência por meio da privação de alimento e sessões de tortura. Mas, inesperadamente, no cativeiro nasce uma outra forma de relação: o amor entre os diferentes, uma humana e um encantado. O filme traz as pessoas invisibilizadas para os holofotes e as torna protagonistas de uma história, no mínimo, insólita.

Assim, o filme *A Forma da Água* pode ser considerada uma fábula moderna na qual

(...) a história de Elisa Espósito (interpretada brilhantemente por Sally Hawkins), uma faxineira de um laboratório vigiado por militares, onde uma criatura recém descoberta nos rios da Amazônia encontra-se em cárcere. Elisa presencia o exato momento em que o ser chega aprisionado, o que desperta sua curiosidade. Aos poucos, a protagonista – que é muda por conta de um acidente – estabelece uma comunicação com a criatura, que se mostra inteligente e dotada de uma percepção semelhante à dos seres humanos. Cria-se então um laço de afeto que aumenta com o ritmo do filme (Trindade, 2018).

Aos poucos, a protagonista – que é muda por conta de um acidente – estabelece uma comunicação com a criatura, que se mostra inteligente e dotada de uma percepção semelhante à dos seres humanos. Cria-se então um laço de afeto que aumenta com o ritmo do filme (...) Elisa se apaixona pela criatura que, assim como ela, não consegue se comunicar, e ambos acabam estabelecendo uma relação linguística, afetiva e até sexual. Porém, como em todos os contos de fadas, existe um vilão. O Coronel Richard Strickland, interpretado pelo ator Michael Shannon, um homem fascista e chefe de segurança do laboratório, é o grande obstáculo para que Elisa consiga salvar o amor de sua vida (Nagayoshi, 2018).

Por meio dessa relação entre o raptor e a “criatura” (Doug Jones), fica evidente o racismo e o especismo, já que não se concebe a capacidade de raciocínio e reflexão aos chamados “monstros”, existindo a dificuldade de perceber no radicalmente diferente as faculdades tidas como elevadas, entre as quais o raciocínio e a reflexão.

## O Horror no Cinema

Noël Carroll em seu livro “A Filosofia do Horror ou Paradoxos do Coração” (1999) traz uma história do horror que é “antes de tudo e sobretudo, um gênero moderno, que começa a surgir no século XVIII. As fontes imediatas do gênero do horror foram o romance gótico inglês, o *Schauer-roman* alemão e o *roman noir* francês” (p. 16).

Ao longo do livro, Carroll irá se dedicar ao que ele intitula de “horror artístico”:

“Horror artístico”, por convenção, pretende referir-se ao produto de um gênero que se cristalizou, falando de modo bastante aproximado, por volta da época da publicação de *Frankenstein* – ponha ou tire 15 anos – e que persistiu, não raro ciclicamente, através dos romances e peças do século XIX (p. 28).

O gênero do horror após a Primeira Guerra Mundial passou para o cinema, “(...) filmes de horror no estilo que veio a ser conhecido como expressionismo alemão” (1999, p. 19).

**Figura 1** – Cartaz do Filme *A Forma da Água* e o do *Monstro da Lagoa Negra*



Fonte: <https://www.adorocinema.com/filmes/filme-246009/> e <https://www.adorocinema.com/filmes/filme-5144/>. Acesso em 05 dez. 2023.

*A Forma da Água* é uma homenagem ao filme *Creature From the Black Lagoon* (*Monstro da Lagoa Negra*, traduzido para o português) de 1954 de direção de Jack Arnold, nesse sentido, para a análise proposta neste artigo é necessário evidenciar as proximidades e diferenças entre os dois filmes, pois essas relações de proximidade e diferença marcam o caminho histórico de uma perspectiva colonial a uma perspectiva decolonial.

A narrativa a respeito da origem da criatura se aproxima da narrativa em *A Forma da Água*, pois em ambos ela é originária da Amazônia brasileira e há também a menção

aos que nativos chamam de “homem-peixe”, sendo que em *A Forma da Água* esse ser é reverenciado como uma espécie de deus.

No filme *Monstro da Lagoa Negra* a criatura é realmente tratada como um monstro, uma criatura que mata os que infringem seu território, já no filme *A Forma da Água*, a princípio essa criatura é mostrada como um monstro, mas depois, no desenrolar do filme, aparecem outras facetas, inclusive a de sua própria perspectiva na qual ele passa a ser visto como um ser dócil e capaz de apresentar empatia. Na cena em que o dito monstro faz crescer cabelo na cabeça no amigo de Elisa, Glires, interpretado pelo ator Richard Jenkins, cuja calvície o incomodava, bem como a relação entre a mocinha e o chamado monstro é totalmente diferente, pois “nas obras de horror, os humanos encaram os monstros que encontram como anomalias como perturbações da ordem natural” (1999, p. 31) e, na grande maioria das vezes, os associam ao mal, mas no filme *A Forma da Água*, a mocinha se apaixona pelo dito monstro e isso muda todo o sentido das relações apresentadas na película.

Dessa forma, podemos analisar que no *Monstro da Lagoa Negra* não existe a possibilidade da perspectiva do monstro, e muito menos a possibilidade de romance entre o monstro e a protagonista, apesar do monstro tê-la raptado a para seu lar submerso, ela foi salva e o monstro é morto. Já no filme *A Forma da Água*, a relação amorosa entre o monstro e a mocinha é construída cena a cena. Nessa perspectiva, Elisa assume o protagonismo ao planejar a fuga de seu amado, o dito monstro, enquanto que em *O Monstro da Lagoa Negra* a mocinha é frágil e dependente.

## O Perspectivo Ameríndio e o filme *A Forma da Água*

A partir deste ponto, passaremos a denominar a “criatura” de Encantado, terminologia mais coerente com o Perspectivismo Ameríndio.

Segundo o filme, o Encantado foi capturado na Amazônia, e propomos um exercício reflexivo a partir dessa informação, fazendo uma analogia com o conceito de Perspectivismo Ameríndio.

Na mitologia de vários povos indígenas e comunidades rurais que habitam a Amazônia, é comum a existência de seres, divindades metamorfas que habitam as águas. Assim, esse Encantado do filme poderia ser um dessas divindades indígenas e não indígenas, e, portanto, submetidas a percepção do Perspectivismo Ameríndio.

O termo Perspectivismo Ameríndio nasce das reflexões e estudos da etnografia amazônica na qual Viveiro de Castro, a partir de sua tese a respeito dos Areweté, aprofundou seu estudo sobre as práticas de antropofagia tupis. Tânia S. Lima se encontrou com a etnografia dos Yudjá, que realizou uma pesquisa da relação do humano e o não humano, tais estudos deram suporte para as reflexões de foram a base do Perspectivismo Ameríndio.

Viveiros de Castro (2002) propõe o termo *multinaturalismo* para assinalar um dos traços contrastivos do pensamento ameríndio em relação às cosmologias ‘multiculturalistas’ modernas: “o perspectivismo não é um relativismo, mas um multinaturalismo”:

O relativismo cultural, um multiculturalismo, supõe uma diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, uma e total, indiferente a representação; os ameríndios propõem o oposto: uma unidade representativa ou fenomenológica puramente pronominal, aplicada indiferentemente sobre uma diversidade real. Uma só ‘cultura’, múltiplas ‘naturezas’; epistemologia constante, ontologia variável – o perspectivismo é um multinaturalismo, pois uma perspectiva não é uma representação (VIVEIROS DE CASTRO, p. 379, 2002).

Dois aspectos são fundamentais para entender o Perspectivismo Ameríndio: as noções de Natureza e de Cultura. Para nós, ocidentais, a natureza é dada para todo o planeta, o que é construído é a cultura. Já para os ameríndios é o contrário, a cultura é dada e o que é construído é a natureza. Outro ponto relevante é que uma perspectiva não é uma representação, o perspectivismo é um multinaturalismo com epistemologias constantes e ontologia variável.

A lógica da predação é central para compreender o pensamento ameríndio pois às relações entre caça e caçador constituem perspectivas diferentes. Segundo Viveiros de Castro, o pensamento ameríndio é constituído a partir da seguinte perspectiva:

Diferentes espécies animais são pensadas a partir da posição que ocupam nessa relação. Gente, por exemplo, é ao mesmo tempo presa de onça e predadora de porcos. (...) Mas se a cultura é igual para todos, algo precisa mudar. E o que muda, o que é construído, dependendo do observador, é a natureza. Para o urubu, os vermes no corpo em decomposição são peixe assado. Para nós, são vermes. Não há uma terceira posição, superior e fundadora das outras duas. Ao passarmos de um observador a outro, para que a cultura permaneça a mesma, toda a natureza em volta precisa mudar (2013 p. 5-6).

No pensamento ameríndio, as categorias de Natureza e Cultura configuram relações perspectivas móveis, conforme a lógica da predação. É de fundamental importância ter no horizonte reflexivo esse deslocamento, pois na radicalidade é compreender ou apreender como o outro vê o mundo e não como o pesquisador vê o mundo do outro, supondo como o outro vê esse mundo, portanto dialoga profundamente com o pensamento decolonial.

É importante perceber que o Perspectivismo Ameríndio se contrapõe à mitologia evolucionista moderna, pois “a condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade”. Os animais são ex-humanos e os animais se veem como humanos.

(...) o pensamento ameríndio é um exemplo de radicalização do pensamento decolonial, pois exige um alargamento conceitual próprio, já que propõe uma nova Episteme, desafiando o construto formulado pelo pensamento moderno do relativismo e do multiculturalismo e é radical no sentido de aprofundar a singularidade em contraposição ao universalismo moderno eurocentrado (CASTRO, 2022, p. 90).

Por meio do perspectivismo e do multinaturalismo, Viveiros de Castro (2015) propõe uma nova perspectiva para a antropologia, uma compreensão da cultura e da natureza, “(...) nos termos do qual a descrição das condições de autodeterminação ontológica dos coletivos prevalece absolutamente sobre a redução epistemocêntrica do pensamento (humano e não-humano) a um dispositivo de reconhecimento” (p. 25). Essa perspectiva nos desafia a pensar com outras mentes, através do comprometimento com um projeto de “(...) uma teoria antropológica da imaginação conceitual, sensível à criatividade e reflexividade inerentes à vida de todo coletivo humano e não-humano” (p. 25), que se poderá de fato adentrar, se colocar em uma postura aberta a aprender e apreender os estilos dos pensamentos praticados pelos povos tradicionais.

A etnografia da América indígena contém um tesouro de referências a uma teoria cosmopolítica que imagina um universo povoado por diferentes tipos de agências ou agentes subjetivos, humanos como não-humanos - os deuses, os animais, os mortos, as plantas, os fenômenos meteorológicos, muitas vezes também os objetos e os artefatos -, todos providos de um mesmo conjunto básico de disposições perceptivas (...) em poucas palavras de uma “alma” semelhante (VIVEIRO DE CASTRO, 2015, p. 43).

Viveiro de Castro traz a densidade e a complexidade das relações cosmopolítica que alicerçam o Perspectivismo Ameríndio, pois trata de um universo pleno de seres humanos e não-humanos, espirituais, bem como o de plantas e outros elementos.

Em vários povos amazônicos existem histórias de seres encantados aquáticos, da terra e do ar que são divindades. A transmorfização também é muito comum nas narrativas em que os seres são metamorfos: meio humano, meio peixe, meio sapo etc.

O Antropólogo Raymundo Heraldo Maués (1990) define os Encantados como seres que são invisíveis aos olhos, mas que podem se materializar, na forma humana ou de animais ou se fazendo sentir através de sinais e sons sua presença, mas o Encantado não é um espírito. “(...) Habitam nos rios e Igarapés, nos lugares encantados onde existem pedras, águas profundas (fundões) e praias de areia, em cidades subterrâneas e subaquáticas, sendo chamado de encanto o seu lugar de morada” (SILVA, PACHECO, 2015 p. 131).

Uma peculiaridade é que o encantado pode se afeiçoar a uma pessoa e levá-la para morar com ele ou ele poderá encantá-la para ir morar no fundo do encanto, e assim a pessoa passa também ser um encantado, como ocorreu na cena final do filme em que Eliza passa a ter guildas e respirar na água em um longo beijo com o Encantado.

Para Raymundo Heraldo Maués, os encantados chamados também de Caruanas, são entidades espirituais que se manifestam principalmente na pajelança cabocla, ainda segundo o autor, são pessoas comuns que sem passar pelo processo de morte material de seu corpo, vão para um mundo espiritual, não o mundo dos espíritos da crença cristã, mas um mundo encantado subaquático ou lugares encantados, escondidos nas matas, ou seja, um plano espiritual e ao mesmo tempo natural. Nesse caso os elementos da natureza terra, flora e água, estão intimamente ligados às representações das moradas desses seres espirituais. (Silva apud Maués, 2014, p. 8-9).

Maués (2012) no artigo “O Perspectivismo Indígena é Somente Indígena? Cosmologia, Religião, Medicina e Populações Rurais na Amazônia”, discute o perspectivismo a partir da percepção das comunidades rurais amazônicas a respeito do que são os encantados, os encantados e os processos de encantamento e conclui o artigo respondendo ao questionamento

do título “(...) o perspectivismo indígena não é só indígena, mas é partilhado em grande medida pelas populações rurais não indígenas de muitas áreas da Amazônia” (2012, 55-56).

No filme, à primeira vista o Encantado é visto como o monstro, o diabólico, o mal, mas ao passar das cenas fica evidente que o monstro não é o Encantado, mas o seu raptor o coronel Richard Strickland, que tortura e subjuga o Encantado para extrair todo o seu poder, mesmo que para isso tenha que matá-lo. Del Toro, que em seus filmes joga com os conceitos estéticos de beleza e monstruosidade, mal e bem, é um homem bonito, segundo os parâmetros ocidentais beleza, e nos faz questionar qual é o monstro na verdade e o que constitui essa monstruosidade, a beleza sendo equivalente à bondade e a maldade equivalente à monstruosidade. Dessa forma, o tido como bonito é mal e o monstro é bom, o que nos faz questionar esses parâmetros ocidentalizados. Del Toro consegue desvelar cena a cena este jogo de espelho de sinais trocados.

O coronel Richard Strickland é identificado com os que dilapidam e destroem o meio ambiente, seu patrimônio genético, já o encantado é identificado como a própria floresta amazônica, a qual se encontra em um processo de dilapidação de sua diversidade.

Há uma cena em que o coronel utiliza choques para intimidar, ou melhor para submeter o Encantado, e quando este revida acaba por cortar o dedo do coronel e a cada cena o dedo vai sendo tomado por gangrena e apodrecendo, numa clara referência ao mal.

## Extratativismo Cognitivo e Extrativismo Ontológico no filme *A Forma da Água*

Como já dissemos o filme é ambientado na Guerra Fria, em que o governo estadunidense investe na possibilidade de novas tecnologias bélicas. O rapto do Encantado é justamente para expropriar dele sua capacidade de respirar tanto no meio aquático, como fora dele, bem como investigar outras possibilidades de expropriação.

Os cientistas tratam o Encantado como uma cobaia, um objeto, uma “criatura” e negam a possibilidade de ele ser senciente. Por isso, ele é submetido a testes, à fome, e à privação de liberdade, contido através de castigos e tortura com choques elétricos. Em momento algum os cientistas percebem que o Encantado tem sentimentos, tem consciência, como também não há cenas em que a relação dos cientistas possibilite uma interação menos objetual.

Elisa, a faxineira surda, que limpa o laboratório, é quem percebe que se trata de um ser consciente e passa a estabelecer, por meio do alimento (ovos cozidos) uma relação com o Encantado que aos poucos se torna uma relação de amor.

O seu raptor, não conseguindo domá-lo e submetê-lo, autoriza os cientistas a matá-lo e estudar sua fisiologia e anatomia, mas um dos cientistas, que é um infiltrado soviético, não concorda por considerar um crime extinguir um ser único e por que também surpreendeu Elisa interagindo com o Encantado, percebendo que ele era um ser senciente, e a partir daí auxilia na fuga engendrada pela protagonista.

Por que seu raptor trata o encantado como coisa a ser manipulada? Por que falta a capacidade de empatia? Del Toro nos seus filmes traz camadas sobrepostas, mas o que representa o raptor norte-americano? Em termos simples, sem ser simplista, significa, entre outras coisas, o pragmatismo, o extrativismo a expropriação dos saberes dos povos originários.

Ramón Grosfoguel toca em um tema central para a compreensão da racionalidade da destruição da vida:

Quando essa racionalidade é aplicada na produção de tecnologias como tem sido o caso durante os últimos cinco séculos de modernidade, você tem a racionalidade da destruição de vidas porque qualquer tecnologia que é construída a partir da noção de “Natureza” entende-se por dualista ocidental-central inscrita dentro de si mesma a racionalidade da destruição da vida, já que não tem pensado a reprodução da vida (GROSFOGUEL, 2016, p. 129).

O raptor, dentro da perspectiva pragmática, quer retirar o máximo de informação da “criatura” e se utiliza de todos os meios para este fim, já que, segundo esta racionalidade, a natureza é um recurso a ser explorado.

É preciso compreender que a racionalidade sobre a qual se alicerçou a modernidade foi e é o controle, a submissão, e, se necessário, a destruição da vida das outras espécies e de todos os outros que não são considerados iguais. A natureza é considerada um recurso a ser explorado, destrinchado e consumido.

Leanne Betesamosake Simpson, intelectual indígena do povo Mississauga Nishnaabeg do Canadá e a intelectual e ativista boliviana Silvia Rivera Cusicanque são citadas por Ramón Grosfoguel no artigo “Del “extractivismo económico” al “extractivismo epistémico” y al “extractivismo ontológico”: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo” (2016) e ambas as intelectuais tercem críticas ao extrativismo cognitivo e ontológico.

O “extrativismo” intelectual, cognitivo ou epistêmico não busca o diálogo simétrico entre os conhecimentos das várias culturas, muito pelo contrário, se propõe a “extrair ideias como extrair matérias-primas para colonizar através de subsumindo-as dentro dos parâmetros da cultura ocidental” (Grosfoguel, 2016, p. 132).

O que querem os cientistas e seu raptor? Querem possuir e dominar o que o encantado possui para utilizar para fins militares, pois se trata de um financiamento do governo americano para se obter novas possibilidades de se criar novas armas.

Além de extrair seus conhecimentos também querem possuir seu corpo, extrair sua possibilidade de existir em seu meio.

O extrativismo ontológico, a meu ver, é justamente a extração das condições de ser/pensar/existir das populações indígenas, é a eliminação das possibilidades de reprodução social. (...) quando se destrói o meio ambiente, essa ação acaba por contribuir para o extrativismo ontológico, se retira a possibilidade de se desenvolver os rituais, ter acesso a pesca e a caça, o acesso a plantas medicinais, etc. (CASTRO, 2022, p. 56).

Quando ocorreu o rapto do Encantado, ocorreu o extrativismo ontológico, pois foi retirado do cotidiano dos habitantes da Amazônia um ser que é uma divindade, que concedia milagres, deixando desamparadas e órfãs todas as comunidades indígenas e não indígenas (caboclas) que reverenciavam o Encantado. A racionalidade do extrativismo ontológico parte da ideia de não autonomia, não autodeterminação, a negação de ser e existir no mundo, a apropriação da própria essência do Encantado.

Por meio do filme *A Forma da Água* podemos fazer uma analogia de como a indústria farmacêutica trata os saberes tradicionais. A antropóloga Manuela Carneiro da Cunha tem se dedicado, entre outras questões, à proteção dos direitos intelectuais das populações indígenas e das populações tradicionais.

Segundo Manuela Carneiro da Cunha:

O Brasil é um dos países megadiversos do mundo, como a Índia, a Malásia, a África do Sul, e tem tido uma política muito consistente de proteção do conhecimento tradicional e dos recursos genéticos dentro do território. Uma das

bandeiras dessa defesa é a de pedir que passe e seja exigida a prova da origem legal do recurso genético e do conhecimento associado quando for pleiteada uma patente, e isso em qualquer lugar do mundo (CUNHA, 2009, p. 14).

Pela ordem, o coronel primeiro realiza o rapto do Encantado; em seguida, os cientistas realizam vários textos para obter conhecimentos e após isso, para a obtenção desses conhecimentos e material genético não se descarta a possibilidade de destruição da vida do Encantado. Podemos realizar uma analogia de como a gana desenfreada pode levar a indústria farmacêutica à biopirataria, para obter seu intento, ainda que hoje em dia, por meio da luta de vários intelectuais, está se tornando cada vez mais difícil essa prática, bem como a da apropriação de conhecimentos tradicionais sem consequências jurídicas. Os crimes de biopirataria continuam ocorrendo, mas com mais dificuldade.

O Conselho de Gestão Patrimônio Genético (CGEN), regulamentado em 2001, é responsável por autorizar o acesso ao patrimônio genético, ao conhecimento tradicional associado, e por promover a reparação de benefícios aos povos indígenas e comunidades tradicionais. Dessa forma, o CGEN vem desenvolvendo um bom trabalho, apesar das dificuldades em garantir os direitos intelectuais e genéticos.

## Considerações

O filme é uma ficção que trata de temas contemporâneos, como a possibilidade de se ter uma compreensão diferente da ocidental a respeito da natureza e da cultura, bem como traz para a discussão relações étnicas, de gênero e preconceitos raciais e de classe social, evidenciadas na narrativa de uma história de amor entre espécies ou entre humano e não humano. *A Forma da Água* é rico, pois traz camadas que levam a várias reflexões. Neste artigo, nos atentamos a refletir a partir de três conceitos: o Perspectivismo Ameríndio, o Extrativismo Cognitivo e o Extrativismo Ontológico.

O conceito de Perspectivismo Ameríndio é evidenciada no filme nas dificuldades em perceber o Encantado como consciente, pois os antagonistas partem do pressuposto de que é uma “criatura” irracional, e, a partir disso, ficam presos a sua aparência, tendo uma relação de doma violenta para extrair suas capacidades anfíbias, pois só se interessam em conhecer a constituição anatômica e fisiológica, vendo o ser como estranho, como uma “coisa” a ser destrinchada, analisada, não por ele ser o que é, mas quais os conhecimentos que poderiam ser extraídos da destruição do Encantado.

Ao raptá-lo de seu ambiente, estão negando a sua existência, a possibilidade de existir nas suas diferenças e particularidades, pois como diz a canção de Caetano Veloso “Narciso acha feio o que não é espelho”, evidenciando a incapacidade de respeito, consideração e empatia pelo radicalmente diferente.

## Referências

- ADOROFILMES. *Cartaz do Filme a Forma da Água*. Disponível em: <https://www.adorocinema.com/filmes/filme-246009/> Acesso em: 30 out. 2023.
- ANCHIETA, Valter Vieira. Pajelança e encantoria na Amazônia brasileira. *Revista Senso*, Edição 13, 2019. Disponível em: <https://revistasenso.com.br/zrs-edicao-13/pajelamca-e-encantaria-na-amazonia-brasileira/>. Acesso em: 02 fev. 2023.
- CARROLL, Noël. *A Filosofia do Horror ou Paradoxos do Coração*. Campinas, SP: Papyrus, 1999.
- CASTRO, Cláudia Maria Guimarães Lopes de. *(Des)Mundos: Colonialidade do Poder e Saber no Campo da Saúde Indígena*. Editora RCV, Curitiba, 2022.
- DEL TORO, Guillermo. *A Forma da Água* (filme). 2017.
- CUNHA, Manuela Carneiro. *Antropóloga militante*. Entrevista concedida a Carlos Haag, PESQUISA FAPESP n. 166 dezembro, 2009. Disponível em: <https://revistapesquisa.fapesp.br/wp-content/uploads/2009/12/010-015-166.pdf>. Acesso em: 12 abr. 2023.
- GRAÇA, Eduardo. *Onde os Monstros Habitam* – Favorito no Oscar 2018, *A Forma da Água* é uma ode à imperfeição. UOL Entretenimentos, 2018. Disponível em: <https://>

www.uol/entretenimento/especiais/a-forma-da-agua.htm#onde-os-monstros-habitam. Acesso em: 06 abr. 2023.

GROSGUÉL, Ramón. Del “extractivismo económico” al “extractivismo epistémico” y al “extractivismo ontológico”: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. In: **Tabula Rasa**. Bogotá - Colombia, n. 24, enero/jun. p. 123-143, 2016.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **O Perspectivismo Indígena é Somente Indígena? Cosmologia, Religião, Medicina e Populações Rurais na Amazônia**. Dossiê – Amazônia: Sociedade e natureza. Mediações, Londrina, v. 17, n. 1, p. 33-61, jan./jun. 2012. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/2012.v17n1p33/10987>. Acesso em: 22 abr. 2023.

NAGAYOSHI, Vanessa. Resenha: A Forma da Água. **FALA! Universidades**, 2018. Disponível em: <https://falauniversidades.com.br/resenha-a-forma-da-agua/>

NÁJAR, Alberto. **Oscar 2018**: Guillermo Del Toro, o mexicano fã de monstros consagrado com a estatueta de melhor diretor. BBC Mundo, na Cidade do México, 2018. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-43247105>. Acesso em: 22 mar. 2023.

SILVA, Gerson Santos de. **Encantados da Amazônia**: os espíritos da natureza. In Anais XVI Encontro Regional de História da Anpuh-Rio: Saberes e Práticas Científicas, Rio de Janeiro, 2014. Disponível em: [http://www.encontro2014.rj.anpuh.org/resources/anais/28/1400206941\\_ARQUIVO\\_ArtigoParaaANPUH,EncantadosdaAmazonia.pdf](http://www.encontro2014.rj.anpuh.org/resources/anais/28/1400206941_ARQUIVO_ArtigoParaaANPUH,EncantadosdaAmazonia.pdf). Acesso em: 22 mar. 2023.

SILVA, Jerônimo da S. e, PACHECO, Agenor Sarraf. Diásporas de Encantados na Amazônia Bragantina. In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 21, n. 43, p. 129-156, jan./jun. 2015.

TRINDADE, Bruno. **A Forma da Água**: A metamorfose de Ser tudo, 2018. Disponível em: <https://pipocamusical.com.br/2018/01/reviews-filme-forma-da-agua/>. Acesso em: 22 mar. 2023.

VIVEIRO DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais – Elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Cosac & NAIFY, 2015.

# Vivências multiespécie: comunicação e engajamento

Gustavo Brigante

Helton Clístenes

Maria Luiza França



**Figura 1.** *Existo nas espécies que existem comigo, aquarela sobre papel.*  
Malu França, 2023.

Fruto inevitável da separação entre natureza e cultura, dicotomia que sustenta todo o prometeísmo do chamado “pensamento ocidental”, a tendência ao “excepcionalismo humano” gera intransponíveis consequências teóricas e práticas não só para nossa compreensão do que é o humano, mas também do que são os demais viventes e, com isso, das próprias possibilidades relacionais entre ambos. Entrelaçadas, as definições de humano e animal se desenvolvem recursivamente. Apesar das diversas “figuras da humanidade”

geradas por conflitantes tradições e definições de humanidade e animalidade ao longo da história do “pensamento ocidental” (ver WOLFF, 2010), seu ponto comum consiste em qualquer suposta condição de obtusidade animal em relação aos humanos. “Cada geração [da tradição ocidental]”, como escreve o antropólogo Tim Ingold (1998, p. 14, colchetes adicionados), “recriou sua própria visão da animalidade como uma deficiência em tudo o que nós, humanos, somos os únicos supostamente a ter, incluindo linguagem, razão, intelecto e consciência moral”.

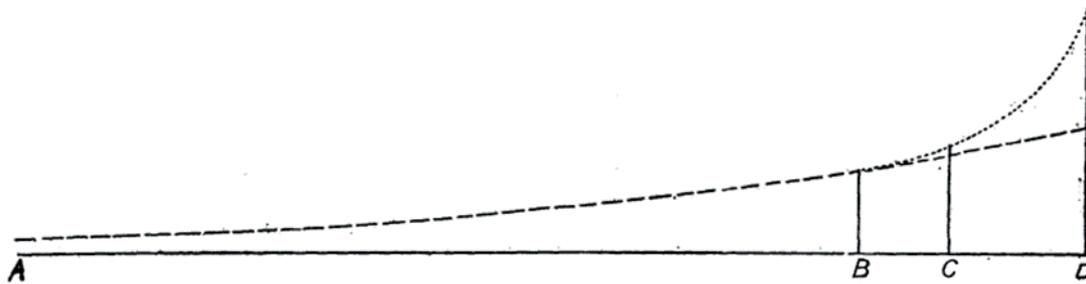
Carentes de moral, animais não podem ser julgados, pois, carentes de intelecto e razão, não possuem respectivamente as capacidades de reflexão e raciocínio. O animal também não poderia responder pelos seus próprios atos pelo simples fato de, segundo tal convenção, não lhe ser possível *responder em geral*. Carente de linguagem, lhe falta a capacidade para a comunicação. Nesta linha, mesmo quando concedida a capacidade comunicacional, o é de modo parcial, incompleto, visto que a linguagem simbólica é geralmente associada à dimensão cultural – enquanto sistema de símbolos e representações – monopolizada pela espécie humana.

A dimensão cultural, conforme a versão *standard* do processo de hominização, surge como um tipo de salto quântico da espécie humana em um ponto da história evolutiva no qual as condições sociais externas e disposições anatômicas internas se aparelharam de tal modo que a humanidade deixa de ser agrilhoadada pelo imperativo instintual da codificação genética e passa a agir segundo deliberações e comunicações reflexivas. Transcendendo os supostos grilhões da natureza, a humanidade – ao contrário dos demais animais – renasce em liberdade. “A liberdade [humana]”, escreve o antropólogo Roger Bartra (2014, p. 228, ênfases adicionadas), “se baseia na presença de *próteses culturais artificiais* (a linguagem em primeiro lugar) que suprem funções que o cérebro não pode realizar por meios *exclusivamente biológicos*”. Constituinte primeira das supostas “próteses culturais artificiais”, a linguagem é negada a todas as criaturas que não lograram produzi-las – isto é, *todas* as criaturas não humanas.

Em que termos, contudo, se pode afirmar que animais são incapazes de *produzir*? Como será detalhado na primeira parte do texto, esse pressuposto amplamente compartilhado – implícita ou explicitamente – nas ciências sociais pelo menos desde Engels (1950) e Marx (1930), que estabeleciam a capacidade humana de projeção mental como fronteira ontológica primordial e intransponível entre humanos e não humanos, reproduz o que Ingold (2013) refere-se como modelo hilemórfico. Como animais supostamente não possuem capacidade para representação e reflexividade, não produzem – apenas replicam em ato o que já está supostamente armazenado no indelével banco de dados do genoma. Contudo, como será argumentado a partir dos exemplos trazidos, nem o modelo hilemórfico se sustenta, nem a comunicação dele depende. Mais fundamentalmente, como sustentamos, a comunicação não é uma questão de introdução cumulativa de palavras e símbolos de certo léxico, mas sim de “educação da atenção” (GIBSON, 2015).

## Excepcionalismo humano e hilemorfismo

Já não é mais novidade que a ideologia da excepcionalidade humana emergiu como um dos mais práticos frutos do humanismo iluminista em sua jornada prometeica para conquistar o mundo e direcioná-lo para o progresso. Também não são novas as críticas ao antropocentrismo subjacente às pressuposições e proposições desse projeto (ver MORIN, 1975; HARAWAY, 2000; INGOLD, 2000; ARCHER, 2001). De todo modo, partimos deste já bem consolidado terreno não só para reiterar as insuficiências desse modelo, mas também para propor alternativas à leitura das comunicações multiespécie de modo a superar as barreiras ontológicas derivadas da própria “dicotomia mestra que sustenta todo o edifício da ciência e pensamento Ocidental – nomeadamente, aquela entre os ‘dois mundos’ da humanidade e natureza” (INGOLD, 1998, p. 22). Longe de essencial, conforme a versão ainda dominante do processo de hominização, a cisão ocorreu em certo ponto da filogênese humana conforme diagramado por Kroeber (Gráfico 1).



**Gráfico 1. Diagrama da evolução humana em Alfred Kroeber (1917, pp. 210 - 211).**

Conforme especifica o autor, a linha tracejada representa a evolução da vida orgânica. Dela, na altura do ponto B, emerge a pontilhada linha da cultura enquanto sistema simbólico que arregimenta o suposto caráter “superorgânico” da condição humana. B “marca o ponto do verdadeiro elo perdido, do primeiro precursor humano, o primeiro animal que carregou e acumulou tradição”; C, “o estado alcançado pelo que estamos acostumados chamar de homem primitivo, o *homo Neandertal* que foi nosso antepassado em cultura senão em sangue”; e, finalmente, D refere-se ao “momento presente” (KROEBER, 1917, p. 211). Descendente da natureza, o humano a transcende e torna-se uma “criatura dividida”: natureza da cintura para baixo (pés, sexo), cultura da cintura para cima (mãos, cabeça) (INGOLD, 2011, p. 35) – suposta característica que fundamentalmente garantiria a excepcionalidade humana. De todos os viventes, portanto, o humano é tradicionalmente retratado como o único a passar triunfante da história natural do organismo para a História cultural da mente.

O salto quântico decisivo - da natureza para a cultura - supostamente ocorreria com o surgimento do chamado “humano anatomicamente moderno” - isto é, um ser humano cuja anatomia é “equipada com o conjunto inteiro de capacidades [intelectuais, simbólicas e fisiológicas] evoluídas necessárias para fazer a bola cultural rolar” (INGOLD, 1998, p. 32). Uma crucial implicação desta passagem consiste na interpelação da dimensão

simbólica/cultural em toda faceta da habitabilidade humana, seja em termos cognitivos (ver LE BRETON, 2016) e/ou performativos (ver MAUSS, 2003). Neste âmbito, o humano é tornado uma entidade de produção transitiva, ou seja, cuja produção transita entre a dimensão material dos substratos naturais e a dimensão imaterial dos designs mentais (INGOLD, 2011). Produção, nesse sentido, torna-se a ponte de materialização de designs em artefatos e desmaterialização de artefatos em símbolos.

Essa concepção fica nítida na célebre competição delineada por Marx em *O Capital* entre o pior arquiteto humano e a melhor abelha construtora, no qual o primeiro prevalece sobre a segunda pelo suposto fato de que o humano “termina na criação de alguma coisa que, quando o processo se iniciou, já existia... em uma forma ideal [*in an ideal form*]” (MARX, 1930, p. 170). Em *O Papel do Trabalho na Transformação do Macaco em Homem*, Engels (1950, p. 17), por sua vez, argumenta que “quanto mais os homens estão afastados dos animais, mais seu efeito sobre a natureza assume o caráter de ação premeditada e planejada, dirigida para fins preconcebidos definidos”. Neste contexto, portanto, os animais são desprovidos de capacidade imagética, não *produzem*, mas apenas estendem o braço àquilo que a natureza supostamente deixa pronto.

Mobilizar imagens mentais e imprimi-las na materialidade do mundo, portanto, torna-se o elemento decisivo de distinção entre humanos (ativos) e animais (passivos). Essa proposta, contudo, se arraiga no que Ingold chama de “modelo hilemórfico” e que remonta à doutrina aristotélica segundo a qual todo ser é composto por matéria (*hyle*) e forma (*morphe*) – e, portanto, toda criação torna-se uma operação de junção entre uma forma, isto é, um *design* mental, e uma substância material inerte. Seguindo esse modelo, “o processo criativo do fazer é tipicamente atribuído, não à capacidade de resposta habilmente atenta de um artesão sintonizado com o fluxo e refluxo do material com que trabalha, mas a uma representação interiorizada estabelecida antes de um objeto ser feito” (BRIGANTE; WOODS, 2024, p. 3). Neste âmbito, a cultura figura como um corpus

imaterial e transmissível de informação. Sua transmissão depende tanto de uma linguagem simbolicamente codificada quanto de estruturas anatômicas com capacidades específicas, como por exemplo o Dispositivo de Aquisição de Linguagem (CHOMSKY, 2006). Curiosamente, um dos efeitos da aparição e interpelação da cultura na funcionalidade do organismo foi o desenvolvimento de uma dependência vital do segundo em relação à primeira: organicamente insuficientes, humanos criam aquilo que Roger Bartra chamou de “sistemas simbólicos de substituição” - como a linguagem - para completar as funções neurais que, de outro modo, permaneceriam obtusas e inoperantes. “Em vez de parar e permanecer estacionário em sua condição natural”, escreve Bartra (2014, p. 17) sobre o desenvolvimento do cérebro humano, “esse motor neural hipotético gera uma prótese mental para sobreviver apesar do intenso sofrimento. Essa prótese não tem caráter somático, mas substitui as funções somáticas enfraquecidas”. Ao chamar o conjunto de próteses de exocérebro (social/simbólico) e declarar sua proveniência desde o cérebro (individual/orgânico), Bartra faz refletir em outros termos a própria história evolutiva de Kroeber, ao longo da qual o “superorgânico” social emerge ao longo da própria filogênese do “orgânico” individual.

Desprovidos dos meios tanto fisiológicos quanto mentais para processar e adquirir linguagem, animais não-humanos simplesmente são impossibilitados aos circuitos comunicacionais com humanos. Contudo, a linguagem simbólica não exaure a comunicação. Esta excede consideravelmente o limitado espaço da linguagem enquanto léxico de símbolos a serem transmitidos. Vejamos a seguir alguns exemplos de como humanos e não-humanos não apenas se comunicam, mas como também aprendem e se crescem juntos.

## Correspondências multiespécie

### Um “acontecimento urso” nos confins da Sibéria

Quando se fala de correspondências multiespécie não são retiradas de questão as situações de afetação por engajamentos violentos entre humanos e animais não-humanos, situações nas quais o atravessamento multiespécie se dá de forma literal. Como exemplo desse atravessamento literal, temos o que narra Nastassja Martin em sua obra *Escute as feras* (2019), onde tece um relato descritivo e visceral daquilo que ela chamou de “acontecimento urso”.

Durante uma pesquisa etnográfica junto à comunidade dos evens de *Kamtchátka*, numa península localizada na Rússia, Martin encontra um urso e, sem outra opção, com ele entra em combate. Após a troca de golpes sanguíneos, o urso foge ferido e a antropóloga, dilacerada, é socorrida. Após esse acontecimento, tanto para ela quanto para o urso, restou “conseguir sobreviver apesar do que ficou perdido no corpo do outro; conseguir viver com aquilo que nele foi depositado” (MARTIN, 2021, p. 8).

As marcas deixadas em Martin foram muito além das cicatrizes. Em sua escrita, a autora relata como foi sobreviver a esse encontro e como sua percepção de mundo se modificou ao olhar a vida após aquele dia. Existir com as modificações físicas e psíquicas advindas do acontecimento a tornou o que a comunidade even chamou de *miédika*, metade humana e metade urso. Esse reconhecimento alcança a autora quando ela ainda está internada no hospital, se recuperando do fatídico encontro, em uma conversa com um nativo com o qual mantinha contato durante sua pesquisa.

Ele diz: Nástia, você perdeu o urso? (...) Não respondo de imediato, sei que não tenho escolha e, no entanto, só dessa vez eu gostaria (...) de lhe gritar que eu queria tê-lo matado, (...) que eu o odeio demais por ter me desfigurado assim. Mas não faço isso, não digo nada. Respiro. Sim. Eu perdoei o urso.

(...) Ele ergue os olhos, pretos, molhados, brilhantes, penetrantes. Ele não quis matar você, ele quis marcar você. Agora você é *miêdka*, aquela que vive entre os mundos (*ibid.*, p. 23).

O intenso e dramático diálogo compartilhado pela autora revela parte da cosmologia dos even. Numa nota de rodapé, ela expande essa revelação: “A palavra *miêdka* é empregada para designar as pessoas ‘marcadas pelo urso’ que sobreviveram ao encontro. Esse termo remete à ideia de que a pessoa que carrega esse nome é dali em diante metade humana, metade urso” (*ibid.*).

A liminaridade, como previamente estabelecido pelo antropólogo Victor Turner, condiz a um pensamento sobre a estrutura que se queira basear no seu descentramento num duplo movimento: “da banalidade da estrutura à irrupção da antiestrutura, por um lado; e da banalidade da liminaridade e da relutância do mito, por outro” (SARTIN, 2014, p. 140). Em concordância, o que a autora denomina “existir na liminaridade” possibilita inferir esse “lugar” como essa zona fronteira que não pode ser capturada pelas amarras da estrutura.

No momento do “acontecimento urso”, o modo de existência humano de Martin somado ao modo de existência urso criou o que ela denominou de “liminaridade”, uma conexão ontológica e dupla, um novo modo de existir que não se pode compreender com a lente do humanismo convencional – sendo, assim, equivalente ao conceito de “sobre-existência”, proposto pelo filósofo francês Étienne Souriau na obra “Diferentes modos de existência” (1943), como um novo modo de existência que nasce do encontro entre mundos e que não mais mantém relação de identidade com eles (cf. SOURIAU, 2021). A partir desse momento, a autora passou a ser esse ser *inside out*, passou a existir com a alteridade radical de ser afetada por aquele que também não se caracteriza mais como somente urso.

## Caminhando com búfalos: a multiespecífica jornada Van Gujjar

Povo pastoral nômade, os Van Gujjar habitam regiões dos Himalaias e da planície Indo-Gangética. Seus ciclos itinerários dependem do ciclo migratório dos búfalos leiteiros cujos quais pastoreiam. Para atravessar das montanhas as planícies (e vice-versa), reúnem-se humanos, búfalos, bezerros, cavalos e cabras. Trata-se de uma longa e árdua jornada: levando diversos dias para ser concluída, a aventura inclui os mais diversos desafios que espreitam as estradas cujos flancos são utilizados como meio de passagem Van Gujjar. “Eles”, escreve a antropóloga Pernille Gooch (2008, p. 70) sobre a travessia, “precisam seguir as rotas principais e bem pavimentadas ao longo de estradas que mudaram de caminhos para cavalos durante a época colonial para perigosas estradas motorizadas atualmente”. Em marcha inevitavelmente lenta, visto que se trata de búfalos, os Van Gujjar precisam permanecer alertas em relação aos diversos perigos que a estrada reserva - desde veículos que podem atropelar ou dispersar o pasto, passando por ladrões e até mesmo os próprios agentes do Estado em busca de extorsão.

“Os pastores que se deslocam com cabras e ovelhas, como os vizinhos Gaddis ou Bho-tiya”, compara Gooch (*ibid.*), “têm muito mais mobilidade durante a migração e podem escapar de situações perigosas e de pessoas ameaçadoras usando rotas alternativas”. Diante das especificidades inerentes do caminhar com búfalos, os Van Gujjar necessitam desenvolver técnicas corporais e atencionais correspondentes. Precisam alinhar seus movimentos e arcos atencionais aos movimentos e atenções dos búfalos. “O sucesso do pastoreio exige um forte *sentimento de compreensão entre os pastores e os animais que eles pastam*, o que equivale a uma visão de mundo compartilhada, em que o mundo pode ser percebido *por meio dos sentidos dos animais em questão*” (GOOCH, 2008, p. 73, ênfases adicionadas). Essa intimidade e habilidade cognitiva são cultivadas e reforçadas ao longo do

próprio desenvolvimento das vidas antrópica e bovina entrelaçada neste mundo de vida. “Crianças Van Gujjar”, escreve Gooch (2008, p. 75, ênfases originais), “crescem para incorporar as habilidades técnicas e culturais necessárias para suas vidas como pastoralistas *a partir do chão e através de seus pés*”. Ao longo de seus próprios crescimentos orgânicos, búfalos e humanos aprendem a *coresponder* (INGOLD, 2013) rítmica e eficazmente.

Era uma questão de entender o ritmo de movimento deles ao comer e caminhar, procurar bons lugares para parar enquanto se caminhava e antecipar as mudanças de humor apenas alguns segundos antes que eles ficassem impacientes e se movessem por conta própria e em sua própria direção. (GOOCH, 2008, p. 75).

Não apenas em momentos de pausa e retorno à caminhada, como mencionado, o alinhamento atencional é demandado também em marcha, seja em relação aos perigos externos, seja em relação às idiossincráticas dinâmicas internas ao pasto. Gooch, pastora de pequenos animais na Suécia, aprendeu na prática e a duras penas as incompatibilidades atencionais e técnicas entre, de um lado, o pastoreio de búfalos e, de outro, o de cabras. Escalada para integrar um dos grupos componentes da travessia, a antropóloga se viu caminhando, ainda sob a densa e escura membrana da noite, ao lado de dois experientes habitantes Van Gujjar que levavam consigo um pequeno cabrito e atrás do grupo de búfalos sob a responsabilidade do trio. Em dado momento do percurso ao longo dos flancos da estrada, contudo, tanto os búfalos quanto o cabrito se assustaram com a passagem de um ruidoso caminhão e prontamente se dispersaram em fuga. Curiosamente, no calor do momento, seus companheiros Van Gujjar - experientes com búfalos - foram em busca do cabrito, deixando a cargo de Gooch - experiente com cabritos - a reunião e regresso dos búfalos. Tentando pastorear os búfalos como cabritos, contudo, a antropóloga logo notou o fracasso de sua abordagem. Assim Gooch (2008, p. 70) escreve sobre seu súbito aprendizado:

Os búfalos Van Gujjar não podem ser apressados; eles andam em sua própria velocidade. Eles podem ser levados em uma nova direção se entrarem no campo de um fazendeiro para uma refeição tentadora, mas não podem ser guiados e não os seguirão. Você pode levar uma cabra para passear, mas é o búfalo que te levará com ele.

“As habilidades dos Van Gujjars de se movimentar com seus animais”, observa Gooch (2008, p. 72), “são fundamentais para sua capacidade de ganhar a vida em seu mundo”. Essas habilidades, contudo, não dependem do acúmulo de categorias culturais, intencionais, transmitidas geracionalmente entre humanos equipados com processadores neurais para esse tipo de informação. mas sim da ressonância cinética entre pés e patas e do refinamento atencional mútuo em relação às sutilezas do outro. A comunicação é cinética, sensual, e a atenção é aprimorada ao longo do cotidiano envolvimento direto por meio do qual Van Gujjars e búfalos vivem em socialidade.

## **Família multiespécie e as espécies companheiras**

Ante os exemplos aqui destacados até então, é plausível que paire a ideia de que a comunicação e a correspondência multiespécies são possíveis somente nos confins do planeta. Essa ideia, porém, é facilmente posta de lado: talvez pela própria experiência cotidiana de quem lê este livro, caso enxergue em sua rotina as atividades compartilhadas harmoniosamente com outras espécies, mesmo que em espaços urbanos; senão, pelos relatos de pesquisa (e de vida) de Donna Haraway acerca do que chama de espécies companheiras.

Na contemporaneidade, o conceito de família expandiu seus limites para além dos laços consanguíneos, abraçando uma dinâmica multiespécie que transcende as fronteiras tradicionais da estrutura antropocêntrica. A ascensão da personificação dos animais de

estimação desempenha um papel crucial nesse cenário, não apenas como seres domésticos, mas como membros íntegros das famílias modernas. Identificando-se com esse contexto, Haraway, na escritura de seu segundo manifesto, o *Manifesto das espécies companheiras* (2003), – sucedendo o *Manifesto ciborgue* (1985) – reflete política, ética e historicamente sobre a relação natureza-cultura existente na comunicação multiespécie entre os humanos e seus outros significativos [*significant others*] não-humanos animais domésticos, sobretudo sobre os cães.

Para uma primeira definição de “espécies companheiras”, Haraway recorre ao pensamento sobre “o concreto” em Whitehead (1929) como uma “ocasião atual” em acontecimento e uma “concreção de preensões” (HARAWAY, 2021, p. 11), sendo as “preensões” movimentos de alcance e co-constituição mútuos entre os seres, de forma que nenhum ser preexiste a suas relações. Sintetizando a relação que forma entre esses conceitos, diz a autora:

O mundo é um nó em movimento. Determinismos biológico e cultural são instâncias de concretude deslocada – ou seja, primeiro erram em entender categorias provisórias e locais como “natureza” e “cultura”, e, segundo, confundem consequências potentes com fundações preexistentes (*ibid.*).

Seguindo essa ideia de “espécie companheira” como coprodução contingente de um movimento histórico, Haraway define seu manifesto como sendo sobre “a implosão da natureza e da cultura na implacável e historicamente específica vida conjunta de cachorros e pessoas ligados em alteridade significativa” (*ibid.*, p. 15). Sob esta ótica, a convivência entre humanos e animais se tornou uma manifestação vibrante de uma nova estrutura familiar. Os *pets*, outrora vistos como meros animais de companhia, agora ocupam um espaço onde são reconhecidos e respeitados.

Haraway evidencia, ainda, o caráter de superação desta ótica da personificação superficial dos animais como mera antromorfização em sua obra *Quando as espécies se encontram* (2008), ao afirmar que “‘espécies companheiras’ não significa animais peque-

ninos tratados como crianças-com-pelagens (ou barbatanas ou penas) nas sociedades imperiais tardias” (HARAWAY, 2021, p. 231). Rejeitando o excepcionalismo humano, a autora descarta a exclusividade da capacidade comunicacional humana ressaltando que “espécies e respeito estão em contato óptico/háptico/afetivo/cognitivo” (*ibid.*, p. 230), numa comunicação multiespécie que se estabelece não apenas por gestos e sons, mas por uma conexão emocional e intuitiva que transcende as barreiras linguísticas. Essas espécies companheiras, muito para além de *pets*, são compreendidas como companheiros de jornada, confidentes e catalisadores de mudanças nas vidas de seus parceiros humanos.

Assim, a família multiespécie é um testemunho vivo da capacidade de comunicação e correspondência que vai além da linguagem falada. Nossos lares são agora recintos onde diferentes espécies compartilham não apenas espaços físicos, mas também conexões profundas com esses que parceiros que “provém do inter- e intrarrelacionamento do ser carnal, significativo, semiótico-material” (*ibid.*, p. 231), demonstrando que a compreensão mútua e a harmonia podem florescer em meio à diversidade de formas de vida, não importa quão próximas ou distantes estejam.

## Em direção a uma educação da atenção

Enquanto formalmente eloquente dentro de seus próprios termos, fica evidente que a lógica do excepcionalismo humano e a barreira comunicacional que dela emerge contradizem a experiência prática tanto de comunidades que, como descreve a antropóloga Anna Tsing (2019, pp. 24-25), “desenvolveram uma alternativa à modernidade capitalista ficando fora de seu caminho” e que dependem do engajamento direto e diário com outros animais para a reprodução de sua vida comunal, quanto dos próprios habitantes que, do coração da modernidade capitalista, formam famílias multiespécie com animais domésticos. Em ambos os casos, como evidenciado, ocorre um ininterrupto processo mútuo de aprendizagem e comunicação. Entrelaçadas, suas vidas se nutrem em “concrecência”

(WHITEHEAD, 1929), isto é, em desenvolvimento ontogenético cruzado. Ao longo dessa vida compartilhada, aprendem as sutilezas um do outro através da prática e desenvolvem habilidades responsivas.

Longe de figurarem como entidades impermeáveis, cada qual encerrada em sua própria ontologia, organismos (humanos ou não) são *locus* de crescimento e nutrição no cerne de um ambiente social marcado pela atuante presença de outros com os quais se entrelaça incessantemente (INGOLD, 1998). Assim como uma habilidosa tecelã Kazakh aprende a perceber e julgar a qualidade de um tapete e de seus materiais por um breve toque (PORTISCH, 2010), humanos e animais, experienciados em suas convivências, aprendem a perceber gestos, sons, estados afetivos e responder de acordo. Aperfeiçoando-se na arte da percepção, desenvolvem uma experiência enriquecida um em relação ao outro (DORMER, 1994). Em sua última obra, *The Ecological Approach to Visual Perception*, originalmente publicada em 1979, o psicólogo James Gibson cunhou o conceito de “educação da atenção” para descrever o modo pelo qual seres vivos, humanos ou não, aprendem a perceber visualmente o ambiente e com ele engajar.

Contra as concepções dominantes pautadas no transativismo antropocêntrico derivado da cisão entre os mundos humano e natural, para as quais o humano aprende e interage com o ambiente por intermédio de grades simbólicas mentalmente armazenadas a serem impressas sobre a materialidade amorfa do mundo, Gibson argumenta que a percepção do ambiente não é fruto da conexão entre um olho material flutuante que registra informações e uma mente imaterial que processa os estímulos em forma de representações mentais a serem aplicadas, por sua vez, de volta ao mundo externo. Ao contrário, a percepção emerge do próprio engajamento direto do organismo em sua inteireza com o ambiente ao redor. Em poucas palavras, trata-se de uma conquista que envolve o corpo em sua integralidade ambientalmente situada.

O olho é considerado como um instrumento da mente, ou um órgão do cérebro. Mas a verdade é que cada olho é posicionado em uma cabeça que, por sua vez, é posicionada em um tronco, que é posicionado em pernas que mantêm a postura do tronco, cabeça e olhos em relação à superfície de apoio. A visão é todo um sistema perceptivo, não um canal de sensação. Vê-se o ambiente não com os olhos, mas com os olhos-que-estão-na-cabeça-que-está-no-corpo-que-repousa-no-chão. A visão não tem um assento no corpo da maneira como se pensava que a mente estava assentada no cérebro. As capacidades perceptivas do organismo não se encontram em partes anatômicas discretas do corpo, mas sim em sistemas com funções aninhadas (GIBSON, 2015, p. 195).

Desse modo, Gibson propõe, não se aprende o ambiente de maneira estática, através da introdução de conteúdo cultural e aplicação dos mesmos segundo uma lógica de *scan*. Mais fundamentalmente, aprendemos o ambiente através das repetições de nossos “caminhos de observação”: é na medida que nos movemos através do ambiente e ao redor de seus constituintes, engajando com seres e coisas, que o mundo vai se desvelando à percepção do organismo.

De caráter direto e intransitivo, isto é, sem recurso a uma dualidade de domínios (material/imaterial), a percepção e engajamento na teoria gibsoniana parece mais adequada para a reflexão acerca da correspondência multiespécie – quer ela ocorra entre multidões de caprinos ou bovinos e povos nômades tradicionais pastorais; entre um mamífero carnívoro de grande porte e uma etnógrafa; ou entre os membros humanos e não-humanos de famílias multiespécie. Afinal, como precisa Ingold (2013, p. 108), “corresponder com o mundo não é descrevê-lo, ou representá-lo, mas respondê-lo”. Adotando uma perspectiva guiada pela educação e correspondência atencionais, não apenas dispensamos com o antropocentrismo explícito das proposições orientadas pelo excepcionalismo humano, como reabrimos possibilidades para a reflexão dos engajamentos multiespécie, contribuindo, assim, para uma leitura mais sensível à condição relacional da vida.

## Referências

- ARCHER, Margaret. *Being Human: the problem of agency*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- BARTRA, Roger. *Antropología del Cerebro: la conciencia y los sistemas simbólicos*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- BRIGANTE, Gustavo & WOODS, Carl. On Making One's Way Through Chess. *Sport, Education and Society*, p. 1-14, 2024. DOI: <https://doi.org/10.1080/13573322.2024.2346141>.
- CHOMSKY, Noam. *Language and Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- DORMER, Peter. *The art of the maker*. London: Thames & Hudson, 1994.
- ENGELS, Friedrich. *The Part Played by Labor in The Transition from Ape to Man*. New York: International Publisher, 1950.
- GIBSON, James. *The Ecological Approach to Visual Perception*. New York: Psychologic Press, 2015.
- GOOCH, Pernille. Feet Following Hooves. In: Tim Ingold e Jo Lee Vergunst. *Ways of Walking*. Burlington, Estados Unidos: Ashgate, 2008. p. 67-80.
- HARAWAY, Donna. *O manifesto das espécies companheiras: cachorros, pessoas e alteridade significativa*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021. E-book.
- \_\_\_\_\_. *Quando as espécies se encontram*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.
- INGOLD, Tim. Humanity and Animality. In INGOLD, Tim (ed.) *Companion Encyclopedia of Anthropology: humanity, culture and social life*. London e New York: Routledge, 1994. p. 3 -14.
- \_\_\_\_\_. Tim. *Perception of the Environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. New York: Routledge, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*. New York e London: Routledge, 2013.

- \_\_\_\_\_. *The Life of Lines*: a world without objects. New York: Routledge, 2015.
- KROEBER, Alfred. The Superorganic. *American Anthropologist*, v. 19 n. 2, pp. 163 – 213, abr./jun. 1917.
- LE BRETON, David. *Antropologia dos Sentidos*. Rio de Janeiro: Vozes, 2016.
- MARTIN, Nastassja. *Escute as feras*. São Paulo: Editora 34, 2021.
- MARX, Karl. *Capital*, V. 1. London: Dent, 1930.
- MAUSS, Marcel. As técnicas do Corpo. In LÉVI-STRAUSS, Claude (org.) *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Ed. Cosacnaify, 2003.
- MORIN, Edgar. *O Enigma no Homem*. São Paulo: Círculo do Livro S.A., São Paulo, 1973.
- PORTISCH, Anna O. The Craft of Skillful Learning: Kazakh women’s everyday craft practices in western Mongolia. In: HARCHAND, Trevor (ed.) *Making Knowledge: explorations of the indissoluble relation between mind, body and environment*. United Kingdom: Wiley-Blackwell, 2010. p. 59-76.
- SARTIN, P. D. Sobre Liminaridade: relendo Victor Turner em chave pós-estrutural. *Revista de Teoria da História*, Goiânia, v. 6, n. 2, p. 139-149, 2014. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/teoria/article/view/28981>. Acesso em: 15 nov. 2023.
- TSING, Anna. *Viver nas Ruínas*: paisagens multiespécies no antropoceno. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.
- WHITEHEAD, Alfred. *Process and Reality*: An Essay in Cosmology. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1929.
- WOLFF, Francis. *Nossa Humanidade*: de Aristóteles às neurociências. São Paulo: Unesp, 2011.

# Corpos multiespécies: como os Exus nos ajudam a pensar além dos limites das espécies biológicas

Hugo Wesley Oliveira Silva

## Introdução

Exu está vivo, mas, se ele não é humano, qual a espécie de Exu? É planta, animal, fungo ou mineral? Para responder a essas perguntas será necessário que olhemos para o “mundo” ao nosso redor como quem não o conhece. Essa é uma das premissas da antropologia contemporânea<sup>1</sup>, a partir dela se compreende que devemos não apenas transformar o exótico em familiar e o familiar em exótico (MATTA, 1978), como também devemos perceber que existem tantas formas de ver essas familiaridades quanto possibilidades de ordenamentos para elas. Viveiros de Castro (2018, In. DESPRET, 2021) defende que devemos olhar para as relações de nossos interlocutores e buscar traduzi-las, jamais interpretá-las, e traduzi-las a partir de nossas inquietações, pois, mais do que adaptar ou relatar acontecimentos precisamos traduzir aquilo que nos inquieta, pois isso é o que melhor reflete aquilo que aprendemos com nossos interlocutores. Exercitar a tradução é sempre uma arte em que a interpretação se faz como um exercício de abstração da realidade. E, como nos aponta Despret (2021, 2016), podemos olhar para uma coisa e a

---

1 Santos (2022) entende esse movimento da antropologia contemporânea ao qual me refiro como “virada ontológica”.

narrar por outra perspectiva totalmente diferente, para isso devemos nos propor a ouvi-la e entendê-la, não em nossos termos, mas em nossos equívocos.

Na construção do presente ensaio me valho de autoras como Tsing (2015, 2019, 2022), Haraway (2009, 2012, 2021, 2022 e 2023), Despret (2021, 2016) e Strathern (2017) ávidas pesquisadoras que me permitem enxergar outras epistemologias em que se vê, se sente e se sabe tão pouco quanto o muito que se desconhece; essas autoras serão aqui vistas junto a Rabelo (2014, 2020), Rodrigues (2014), Barros Gama (2009) e Marques (2018) autores que ao se debruçar sobre o candomblé e as questões das religiões de matrizes afro-ameríndias, em solo brasileiro, nos permitindo ir além de uma descrição do rito, compreendendo como as religiões em uma continuidade de rupturas. A Partir das relações entre esses autores faz-se possível olhar para os sistemas ontológicos próprios das religiões afro-ameríndias como potentes ferramentas para *pensar com* realidade não-ocidentais. Ao longo de minha argumentação buscarei me valer da estratégia metodológica desenvolvida por Tsing (2019) e inspirada em Strathern (2017), tal método de análise insiste que por vezes a comparação é útil para que fiquemos desconfortáveis com nossas próprias versões da história e de nós mesmos. As autoras usam da comparação não para traçar planos métricos sobre isso ou aquilo, mas para mostrar a nós, sujeitos que tivemos uma sociabilidade marcada pelos saberes e questões ocidentais, como nós estamos olhando as “coisas” por uma visão muito fechada e pouco elucidativa. Assim, ao olharmos para um Exu<sup>2</sup> devemos olhar para nós mesmos e nos questionarmos como estamos nos relacionando com aqueles que não são humanos.

---

2 Usarei, ao longo da presente discussão, Exu como uma categoria genérica. Mas lembro ao leitor que dentro das ontologias afro-ameríndias Exu possui uma vasta gama de significado, sentidos e lógicas. No candomblé, Exu (com E maiúsculo) é um orixá; na umbanda e quimbanda os Exus (com e minúsculo) podem ser compreendidos como seres espirituais que atuam junto aos humanos em sua experiência de vida, sendo os Exus (masculinos) e as pomba-gira (femininos), seres complexos e enquadrados dentro daquilo que se chama de “falanges”, como, por exemplo, Tranca Rua, Marabó, Maria Padilha, Maria Mulambo, Rosa Negra, Exu Caveira, dentre outros. Aqui, usarei o termo “exu” numa lógica próxima à da umbanda e quimbanda, logo, ao longo do texto Exu não dirá respeito ao orixá e sim aos seres espirituais.

Diante disto, categorias como “espécie” e “corpo” entram em questão para me ajudar a compreender e questionar aquilo que aqui chamo de sujeitos multiespécies. O assentamento de um Exu possibilita ir além daquilo que se compreende como objetos, como arte e mesmo como sujeito, são seres vivos, que através de suas polifonias (TSING, 2022) manifestam seus corpos, artes e vontades. O “objeto” da pesquisa é um ser vivo e potente, que pode ter sua corporeidade encontrada nos terreiros, barracões e roçados de candomblé, jurema, umbanda e quimbanda por todo o país (MORENO NETO, 2017), e apesar de não se limitar a um corpo físico, pensar com o corpo de Exu nos permite ir além dos limites das classificações taxonômicas marcadas por sexo e raça. Assim, no presente estudo quero pensar como os Exus nos ajudam a tensionar os limites daquilo que compreendemos por espécie.

## Os limites das espécies

Exus são seres que nos permitem brincar com noções do que são as limitações das espécies. Na presente discussão assumo sem dúvidas ou remorsos que os orixás, Exus, mestres, pomba-giras e caboclos são seres vivos, e como tal, e eles se alimentam, possuem materialidades e se fazem presentes na vida dos agentes que se relacionam dentro e fora dos terreiros, roças, barracões e casa de candomblé, jurema, umbanda, quimbanda e xangôs<sup>3</sup>. Parto dessa premissa levando à sério as questões que nascem junto a meus interlocutores (Silva, 2023a, 2023b), levo em consideração seus saberes para que possamos ir além de uma defesa desses sujeitos multiespécies como sendo reais ou não, vivos ou não; assumo que eles são seres vivos, reais e que precisam comer, e, por vezes, precisam ser compreendidos.

---

3 Ver Rabelo (2014, 2020), Rodrigues (2014), Barros Gama (2009), Marques (2018) e Ingold (2007, 2012).

Ao assumir que os Exus são seres vivos se apresenta diante de mim uma problemática pertinente: como traduzir o corpo de um Exu? Essa problemática não diz respeito a meus interlocutores, ela é minha, é uma inquietação que nasce dos meus encontros, e, como nos lembra Strathern (2017) essas inquietações dizem respeito a minha pesquisa, meus interlocutores tem outras questões com as quais eles têm que lidar e eu não as percebo.

Dentro de um Ibá (geralmente uma grande tigela de cerâmica cozida) está o Otá (lido como uma pedra que é, também, o santo), esse Otá está vivo, crescendo e precisa comer (ver imagem 01)<sup>4</sup>. A comida é elemento vital para qualquer ser vivo, ela passa a compor com os corpos (sejam eles humanos ou não), e, junto à comida estão os “companheiros de mesa” (TSING, 2019, p. 72), companheiros esses que se apresentam sejam na flora intestinal (para os seres animais), nos fungos (para os seres vegetais) ou ainda como os minerais (para tantos outros seres orgânicos). Hoje não se nega que o ser humano precisa de sua flora intestinal para sobreviver (TSING 2019, p. 73), e, da mesma forma, os Exus precisam de seus companheiros de mesa para se alimentar; mas, isso não é o fim da problemática, é apenas o começo. Pois se estamos diante de um ser vivo que demanda alimentação, cuidado e dependências precisamos compreender como esse ser vivo se relaciona com outros, e, como enquadrá-lo dentro de nossas ficções.

Tomemos, então, Exu como guia para que possamos ir além dos limites de nossa compreensão de espécies. Ocidentalmente tem-se junto às ciências biológicas uma pretenso ideia de neutralidade, Haraway (2022) nos lembra que em nome da “ciência” e da “objetividade” ratos foram torturados até a morte, e, muito dessa investida vem da arrogância humana em achar-se superior à suas espécies companheiras, e, essa arrogância vem justamente do fato de que pouco conhecemos sobre aqueles que nos acompanham

---

4 Nem todo Exu precisa dos dois elementos, nem todo Exu se contenta só com os dois elementos, mas, todo Exu precisa comer. Por hora tomemos esse caso como exemplar para que possamos dar continuidade a nossa discussão. Mais adiante abordarei a complexidade que há no corpo desse sujeito multiespécie.

e que pensam o mundo junto conosco. Caminhando junto à Strathern, Haraway (2022) nos ajuda a questionar os limites daquilo que compreendemos por Espécie. A autora lança uma potente problemática quanto a compreensão ocidental do que é “espécie”, em suas palavras “espécie fede a raça e sexo; quando e onde as espécies se encontraram, essa herança deverá ser desatada [...]” (HARAWAY, 2022, p. 29). Para a autora, ao catalogar outros seres, e mesmo a nós, enquanto sujeitos compreendendo de uma “espécie”, estamos traçando linhas pouco compreensivas com as relações e realidades complexas em que esses sujeitos estão inseridos. Isto porque entende-se que dentro de uma espécie estão sujeitos pertencentes a uma mesma linha de parentesco cujos traços fisiológicos interajam entre si e são capazes de gerar um novo sujeito através de reprodução sexual. Com isso entende-se que a compreensão ocidental do que é espécie enquadra os sujeitos enquanto seres que se relacionam entre si através do sexo e das características físicas (raça).

O Excepcionalismo Humano nos elevou a uma raça que tem por direito exercer poder sobre as demais. Na compreensão humana há pouco, ou nenhum, diálogo entre os seres mais que humanos, estes são mobilizados e manipulados por nós à nossa vontade. Um fazendeiro pode cruzar seu rebanho para melhorar sua genética; um agricultor pode manipular seus insumos para produzir uma melhor safra; um biomédico pode manipular bactérias para procurar cura. O sexo e as raças se fazem presente como as categorias estáveis baseadas em um parentesco sexual, e um espaço onde o humano pode interagir com outros seres e espécies. Nesses contextos as relações dos sujeitos mais que humanos são marginalizadas em prol da compreensão de que eles devem ser sujeitos aos humanos.

É Tsing (2019) quem nos lembra que o excepcionalismo humano demarca suas narrativas para compreender o mundo que por ele é criado. A autora nos lembra que “sociedade” pode ser um termo aplicado também aos agentes que não são necessariamente humanos, e, por “sociedade” a autora defende sujeitos de diferentes composições físicas, mentais e significativas relacionando-se em espaços e contextos que lhes são necessários

e, por vezes, tirando proveito das relações ali estabelecidas. Ao falar sobre fungos, a autora nos lembra que a sociedade fúngica é dependente das interações multiespécie para sobreviverem, sem o solo, as árvores, os minerais, os humanos e os animais, não haviam os fungos, então, esses sujeitos em ruas relações de dependência estabelecem uma sociedade relacional que não se limita ao sexo, ou as espécies morfologicamente similares.

Nessa empreitada Tsing (2019, 2022) nos lembra que nós humanos costumamos achar que somos livres para impor a outros sujeitos, corpos e seres aquilo que nos é caro e querido, impor aquilo que chamamos de sociedade e de cultura. Discursando sobre sociabilidades, a autora nos lembra que é estranho o pensamento de que somente os humanos possuem sociedade e os mais que humanos possuem relações tróficas de hierarquia. Essas produções semióticas colocam o humano como um sujeito em evidência e esquece que ele é, também, um sujeito inserido nesse contexto maior. Assim, ao falar em relações multiespécie deseja-se, também, questionar aquilo que se entende por sociabilidade, uma vez mais do que falar sobre morfologia, biologia ou espécies, estamos falando de relações complexas. Ao defender que os agentes mais que humanos estão em relação sociais o tempo todo estou aqui defendendo que essas relações passam a compor com o corpo desses agentes, que, por sua vez, passam eles mesmos a serem sociais. Assim, o Ibá e o Otá são agentes vivos e relacionais que se encontram como parte das relações sociais que acontecem no corpo de Exu, isto é, se entendo que a sociabilidade não é um privilégio humano e que ela acontece mesmo em seres mais que humanos, o corpo de Exu é um corpo de sociabilidade.

O que estou aqui defendendo é que para entender o assentamento de um Exu como um ser vivo e multiespécie precisamos entender que o excepcionalismo humano tem que ser questionário. Para Despret (2021) deve-se questionar o excepcionalismo humano, pois deve-se questionar porque todas as formas narrativas tem que partir da compreensão humana sobre as coisas, os seres e tudo aquilo com o qual ele se relaciona. Não se trata,

no entanto, de negar a humanidade ou ainda de pôr o humano como um subproduto da “natureza” (ou, então, cairemos em um reducionismo universalista de sociedade x cultura), mas, de entender o humano como mais, dentre muitos agentes, que está convivendo em um mundo multiespécie. Com esse deslocamento se começa a abandonar categorias de uma supremacia humana e partir para outras potências narrativas. Ao questionar o excepcionalismo humano pode-se questionar aquilo que se entende por cadeiras mórficas e tróficas de seres cuja definição é marcada pela raça e pelas relações sexuais, pois,

Cada espécie é um mutirão multiespécie. O excepcionalismo humano é o que as espécies companheiras não podem tolerar. Diante das espécies companheiras, o excepcionalismo humano se mostra como o espectro que amaldiçoa o corpo à ilusão, à reprodução do mesmo, ao incesto, e, assim torna a rememoração impossível. Sob o signo material-semiótico das espécies companheiras, interesse-me pelo artístico e pelo lúdico da alteridade significativa, na contínua produção dos parceiros através da própria produção, na produção de vidas corporais no jogo. (HARAWAY, 2022, p. 231)

Assim, cada ser vivo é um ser vivo em relação com outros. Pensando com ele, agindo com eles e estabelecendo com eles caminhos possíveis. Para Tsing (2019), o ser multiespécie é o ser que demanda de outros para continuar a existir. Uma flor que demanda do solo, dos fungos, das abelhas, do vento, das águas, do pólen, etc. é um ser multiespécie. Para a autora, a ideia de autonomia existencial é uma ficção científica própria do entretenimento.

“Noventa por cento das células em nossos corpos não têm uma assinatura genética; elas são bactérias. No entanto elas estão conosco, e nós precisamos delas. [...] Nós nos tornamos quem somos através dos agregados multiespécie” (TSING, 2019, p. 73). Tem-se, então, uma compreensão de que todo ser é um ser multiespécie. O ser multiespécie é esse sujeito não se contém em si, não se limita a morfologia de seu corpo, não se dá apenas em uma cadeia trófica e não se compreende em totalidade por sua reprodução sexuada. Nessa

perspectiva um ser multiespécie é relacional, ele está sempre em relação a outros. Tsing nos lembra que nossos corpos (humanos) abrigam uma impressionante complexidade de relações multiespécie, só conseguimos digerir e aproveitar nossa “comida” quando a nossa flora intestinal está funcionando em harmonia com todas as outras relações que compõem aquilo que chamamos de corpo, sem esses agentes externos à nossa vontade e incontroláveis aos nossos “corpos”, nós sequer poderíamos digerir aquilo que comemos. Somos, então, seres multiespécie por excelência. E, tal qual nós, são os Exus.

Os sujeitos multiespécie, sejam eles humanos ou não, se relacionam, e não se relacionam apenas entre si. Compreendo aqui, o sujeito como um ser dotado de agência, e, a agência não se limita a humanidade. Para que um Exu seja firmado em seu Ibá, ele precisa se tomar fundamento em sua forma física, e essa forma física é essencialmente uma forma multiespécie. Tal qual nossos próprios corpos, os Exus são compostos por outros seres e são atravessados por vontades e sujeitos que não estão, necessariamente, sob seu controle. Como dito anteriormente, o “corpo” do Exu é feito em sua estrutura básica por um Ibá e um Otá, essa estrutura apresenta um corpo multiespécie composto majoritariamente por formas minerais. Mas, assim como nosso próprio corpo contém fontes minerais (como, por exemplo, a água que tomamos), o corpo dos Exus também é animal e vegetal.

Barros Gama (2009) defende o “sangue” como uma categoria pertencente a três reinos da biologia, havendo sangue de origem animal, vegetal e mineral. Gama defende que o sangue é vital para a existência, alimento e vida dos seres, sejam eles orixás, Exus, humanos ou tantos outros. E esse sangue não se limita a um tipo de espécie ou de agente, ele é multiespécie. Existe um ditado corrente entre os povos de terreiro que afirma “Kosí Ewé, Kosí Orixá” (sem folha, não há orixá), e, como nos lembra Barros Gama (2009, p. 59), o sangue não é animal. Para que o Exu tenha forças, para que cresça, ele precisa se alimentar, e essa alimentação é dada sobretudo junto ao menga (sangue- categoria êmica),

que pode ser extraído das formas de vida vegetais (com as folhas, galhos e raízes), das formas minerais (sobretudo com as águas), da mistura desses dois (com os amaci), ou de forma de vidas animais (com o “sacrifício”).

Uma vez derramado o menga jamais deixará de ser do Exu, suas características físicas podem ser “despachadas”, mas, o alimento uma vez dado jamais será tomado de volta, ele se transforma em parte do corpo do Exu alimentado. O mesmo podemos pensar de nossos corpos, uma vez digerido, o alimento jamais será tirado de nós, nós o usaremos como nosso corpo multiespécie achar melhor; e, assim como a flora intestinal ajuda na digestão do alimento para os humanos, os humanos atuam na digestão do Exu, somos nós quem o alimentamos e transformam insumos em energia, em poder, em movimento. Da mesma forma que parece “mágica” uma série de bactérias transformam o alimento em energia para os humanos, os humanos o fazem com seus Exus.

E, como sabe-se, Exu não reproduz. Não se cria um novo Exu das relações sexuais entre Exus. Seus corpos físicos não procriam, não se reproduzem. Até o presente momento não conheço casos de tal precedente. E, pode parecer irrelevante expor esse argumento, pois para um público cético estou falando de uma pedra em uma bacia de barro, mas, esse simples argumento já nos demonstra que o Exu que é um ser compostos por agentes multiespécie, e não é feito pelo sexo, ele não nasce ou e se reproduz. Ele é feito. Exu cresce, ele está sempre por fazer, por alimentar. E, ele não será feito sem as relações humanas e mais que humanas, ele não será feito sem essas dependências, sem essa existência multiespécie, pois, “os parceiros não preexistem à sua relação; parceiros são precisamente o que provém do inter e intrarelacionamento do ser carnal, significativo, semiótico-material” (HARAWAY, 2022, p. 231).

Estamos diante de um corpo multiespécie, atravessado por suas dependências e suas necessidades das relações mais que humanas. Estamos diante de uma humanidade em questão. E, nesse caminho, Exu nos guia para pensarmos a nós mesmos enquanto dependentes.

## O corpo de Exu é uma polifonia

Para me ajudar a ilustrar o que pretendo trabalhar no presente tópico, trago imagens de pomba-gira Maria Padilha Rainha das Almas e Exu Tranca Rua<sup>5</sup>. Como visto nas imagens a seguir, os Ibás possuem bem mais que os Otás, de moedas à caldeirões, de anéis e pulseiras à elaboradas representações em ferro, os corpos materiais dos Exus são potentes elaborações que expressam suas identidades, seus gostos e sobretudo suas relações. A expressão estética de um Exu é o resultado de suas relações, e não o contrário, a estética de um Exu não o precede.

Para Marques (2018), o ferro é um dos elementos que melhor comunica a relação estética com os orixás, e, aqui defendemos que o mesmo se aplica aos Exus. Ressalto que o ferro e os metais são agentes comumente encontrados nos Ibás; se enferrujados e gastos as ferragens (categoria êmica) comunicam que o Exu ali feito tem força e está trabalhando avidamente, pois todo corpo vivo se cansa, quebra e gasta, e com o ferro não seria diferente, o ferro é ele mesmo vivo e um ser atuante nas relações multiespécie. Mas isso não implica que todo desgaste, que toda ferragem, que todos os elementos serão iguais. Cada coisa tem seu significado, sentido e proposta, trata-se de um corpo que essencialmente comunica uma semiótica polifônica não verbal (TSING, 2022).

---

5 Imagens feitas no Ilê Axé Ojú Obá Ayrá e Nanã, Caruaru, Pernambuco, durante pesquisa de campo. Ressalto, ainda, que no presente ensaio não foram tensionadas as categorias de gênero dentre os sujeitos multiespécie, mas, nos corpos dos Exus essas categorias são vitais, mas, uma vez que aqui trato Exu como uma categoria genérica para descrição desses sujeitos, não caberia uma análise detalhada da diferenciação e das tensões entre eles.

Imagem 01 – Exu como agente multiespécie<sup>6</sup>



Fonte: autor

O corpo de um Exu é uma polifonia por excelência. São muitos agentes comunicando muitas coisas, tudo ao mesmo tempo, mesmo que esse tempo não seja linear. Assim como os Matsutake, as árvores e o solo compõem uma “mancha” (um ambiente) para Tsing (2022), para mim os Exus, seus Ibás, mengas, metais e cerâmicas são assembleias de seres vivos

<sup>6</sup> A esquerda temos Maria Padilha Rainha das Almas e a direita temos Exu Tranca Rua.

que se reúnem ali e passam a viver em sociedade, tratam-se de assembleias, de encontros e seres que só existem graças a suas relações naquela “mancha” (o Ibá), em que diferentes temporalidades e modos de existência passam, também, a comunicar algo. Para além de existir, os corpos dos Exus também são formas de comunicar.

Todo Exu tem sua própria história, identidade e costumes. Mesmo que uma casa tenha dois Exus “iguais” eles, ainda assim, serão diferentes. Jamais haverá dois Exus iguais, pois jamais dois Exus estabelecerão as mesmas relações multiespécies, e as mesmas polifonias semióticas, assim como jamais haverá duas pessoas iguais (mesmo que partilhem o mesmo DNA, elas terão vivências, histórias e enredos diferentes). E essa diferença, é também, multiespécie, nem todo Exu precisa ser feito, nem todo Exu precisa das ferragens, tem todo Exu precisa de suas elaborações polifônicas. Seus discursos e enunciados variam de ser para ser, de corpo para corpo, de Exu para Exu. Assim, sua polifonia é também uma manifestação artística do mesmo, uma vez que ele passa a comunicar sua existência através de suas relações.

Em seu relato de campo, sobre a criação dos ferros que compõem os Ibás dos orixás, Marques conta:

No cotidiano da oficina de Zé Diabo era comum a visita de pais e mães-de-santo, ogãs, equedes e demais pessoas relacionadas ao universo do candomblé. Normalmente, essas pessoas iam até a oficina demandar uma encomenda de uma ferramenta de santo. A demanda de uma ferramenta (assim como a própria iniciação na religião) em geral é interpretada como um pedido do próprio orixá [...], que, por meio de sonhos ou jogos de búzios, revela (seja para a pessoa, seja para seu pai-de-santo) o desejo de materializar-se (em ser feito), manifestando assim sua própria forma de vir ao mundo. Essa demanda chega a Zé Diabo em desenhos, relatos de sonhos ou mesmo descrições e orientações divinatórias trazidas pelos “clientes”. É a partir desse material que Zé interpreta cada pedido, buscando traduzir as mensagens das entidades e acessar suas demandas (suas

formas, detalhes, proporções), que são materializadas em um desenho que ele mesmo faz, em geral rabiscado em um pedaço de papel jogado ou no próprio chão da oficina. Nesse desenho, ele deve intuir as feições e proporções de cada orixá por meio de um diálogo tensionado que leve em conta, ao mesmo tempo, tanto o pedido do orixá quanto às formas e transformações que a própria matéria do ferro é capaz de “aceitar” (MARQUES, 2018, p. 225).

A exemplo dessas relações temos os Exus retratados na imagem aqui apresentada. No assentamento de Exu Tranca Rua há uma chave de metal, que comunica sua relação com sua filha de santo, sujeito multiespécie com o qual ele trabalha, mas há, também uma caveira, que apresenta uma relação que o próprio Tranca Rua estabeleceu com Exu Caveira. E essa relação não diz respeito a nenhuma outra Tranca Rua, pois, é uma relação deste próprio com os seus, e não de sua “espécie”, não de todo Exu. Assim, a caveira e a chave presas às ferragens e os Ibás do Exu nos comunica não apenas que seu corpo é multiespécie, com diferentes sujeitos ali vivendo, mas, ele é também marcado por relações que atravessam sua estética e comunicam seus conchavos, acordos e dependências. O corpo de um sujeito multiespécie exerce uma polifonia em que mesmo sua dimensão estética deve ser levada em consideração como um elemento componente e significativo.

Essas ferragens são elaborações tanto interpretativas/artísticas quanto expressões corporais do Exu. Por vezes observei o processo de construção dos ferros que compõem os corpos dos Exus; era comum ver um filho da casa chegar ao pai Paulo<sup>7</sup> (babalorixá Paulo de Ayrá, ele é, também, um exímio soldador e ele é quem ajuda a dar a forma que o Exu deseja ter, seja em suas ferragens, cortes, alimentos, Otá ou cuidados) demandando que seu Exu tivesse esse ou aquele adereço, essa ou aquela coisa, esse ou aquela imagens, mas, o próprio Exu era consultado para saber que imagem ele desejaria ter para si quais eram suas relações e quais sujeitos poderiam compor com o seu corpo.

---

7 Responsável pelo Ilê Axé Ojú Obá Ayrá e Nanã, juntamente com Yalorixá Edna de Nanã.

“Nesse sistema, as coisas (humanos, ferramentas, elementos da natureza, orixás) ligam-se umas às outras, sendo atravessadas pelas mesmas ‘linhas de forças’ que lhe conferem existência, naquilo que ele vai chamar de ‘princípio de participação’” (MARQUES, 2018, p. 223 e 224). O corpo desses seres nos ajuda a pensar sobre a arte e a agência de nossos próprios corpos, de como não somos somente nós quem os compomos.

Tinturas, alimentos, insumos e substratos que passam a compor com os nossos corpos não são originários de nós, mas de relações multiespécie. Assim como os Exus põem em questão a sua imagem elevando-as a relações de assembleias polifônicas nós também o fazemos. O corpo passa a ser uma agente de comunicação e não uma manifestação dada e desprovida de significados. O que Exus nos ajuda a perceber, através da materialidade de seu corpo, é que nem mesmo a aparência de um ser deve ser vista como um ato isolado, mas, como fruto de uma relação entre espécies companheiras.

A arte da agência (GELL, 2008) de cada Exu é um desejo deste sobre seu corpo, mas não é uma manipulação feita por ele, é o resultado de uma série de relações entre muitos agentes, de muitas formas e formatos diferentes. Todo ser presente no corpo multiespécie de um Exu é uma presença viva que se solicita, é um ser cuja existência passa a compor um único ser, um ser que não deve ser desprezado como um pormenor ou visto apenas em sua totalidade, tão pouco pelo viés universalizado. Tudo no corpo de Exu é vivo, é potente, é presença, e como tal, comunica algo, e nem sempre há concordâncias, mas, se está ali é porque há uma relação de sentido.

Se me é permitido ir ainda mais além do que já fui até o presente momento e fazer um paralelo com um autor clássico da escola de Frankfurt, poderíamos dizer que a “aura” de um Exu está em sua não reprodutibilidade técnica (BENJAMIN, 2022), e essa aura não se deve a outra coisa que se não as suas relações. Pode-se reproduzir os ferros, as alegorias, e os seres ali presentes, mas, jamais será o mesmo Exu, pois, este é único. Assim como não podemos dizer que todos os série de uma mesma “espécie” são iguais, não

podemos dizer que todo Exu é igual, pois nenhum deles precede sua própria existência e não devem ser lidos em contextos isolados, não devem ser retirados dos contextos para serem compreendidos apenas como isso ou aquilo. Assim, Exu recusa a espécie, pois, tal qual todo e qualquer ser vivo ele não pode ser compreendido meramente por categorias analíticas baseadas em raça e sexo, ele é um ser relacional contido em seus contextos.

Assim, para entendermos a arte, a vida e a existência viva e um sujeito multiespécie devemos por ele em seus contextos e a partir de suas relações entender o que cada ser contido naquela polifonia pode contar.

## Conclusão

Começo a concluir o presente ensaio com uma nota introdutória ao artigo de Marques (2018, p. 221):

Aquele que entra em contato com o universo do candomblé pela primeira vez logo percebe que ele é povoado pelas mais distintas “coisas”: são colares, roupas, animais, plantas, pedras, instrumentos musicais, artefatos de barro, ferro, palha, porcelanas, os mais peculiares ingredientes e até paisagens, lugares e situações específicas. Tudo parece indicar ou pertencer a uma ou outra força divina, por meio de um complexo sistema de organização do cosmos.

Tudo, ou quase tudo, em um terreiro está vivo, é uma presença que se solicita, é um corpo que existe em dependência de outros, é um sujeito multiespécie. Não pense que o corpo de um Exu não é dependente do humano, pois ele é, assim como nós somos de nossa flora intestinal, mas, essa dependência nem sempre é explícita, porque nós também dependemos deles, e, nessa dependência somos tanto parte de seus corpos multiespécie quanto os seres que estão ali compondo sua polifonia.

A discussão aqui levantada é um levante dentro daquilo que Viveiros de Castro (1996) e Rodrigues (2014) colocariam tal questão como “ontologia política”, é uma investida em uma compreensão de mundos não ocidentais e como eles podem nos ajudar a pensar nossos mundos. Fiz essas comparações próprias de uma ficção persuasiva (STRATHERN, 2017) na intenção de apontar como as tensões existentes nos corpos dos Exus se fazem presentes em nossas próprias relações. E, para tanto, é preciso que olhemos para fora de nossas questões e vejamos como outras ontologias podem nos revelar as nossas carências. Enquanto sujeitos ocidentais de cultura alinhada à branquitude podemos ser guiados por Exu para pensar além das espécies, e compreender a nossos próprios corpos como corpos multiespécie.

Como Kohn (2021) defende, devemos pensar como pensam as florestas, ou, em meu caso, como pensam os Exus (e não problematizar se os Exus pensam). Isto implica em deslocamentos epistemológicos e interpretativos que me possibilitem ir além de compreensões materialistas e superficiais das “coisas”, ou, nesse caso “das espécies”, isto porque para que eu pudesse pensar o corpo de Exu como um corpo-sujeito-multiespécie precisei antes de mais nada o pensar como um ser pensante, e, só então, tensionar o seu não enquadramento enquanto espécie viva, mas como um sujeito multiespécie. Espero que tenha ficado claro que não devemos apenas olhar para tudo o que compõe com o Exu enquanto “coisas”, mas, sim como seres que ali passam a compor com, jamais objetos dados. Cada um é um ser, um desejo e um agente. São seres vivos e donos de humores e amores próprios.

Concluo o presente ensaio defendendo que para que eu, você, e qualquer outra pessoa possa acompanhar Exu em suas empreitadas precisamos entender que ele não é tão diferente de nós mesmos em suas composições e questões. Não se trata de um exercício de acreditar se ele é vivo ou não, mas de entender que aquele sujeito multiespécie está em relações tão intrincadas quanto as minhas próprias questões e que nós não devemos

nos entender e enquadrar dentro de categorias como “espécies” ou mesmo categorias taxonômicas, nossas existências são complexas e dependentes; e em nossas dependências a nossa sobrevivência depende muito mais das relações que estabelecemos que na maneira como nos reproduzimos. Assim, Exu nos ensina que mais do que pensar em nós como uma espécie, devemos pensar em nós como uma relação.

## Referências

- BARROS GAMA, Ligia; ***Kosi ejé kosi orixá***: simbolismo e representações do sangue no candomblé. 2009. Dissertação de mestrado em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2009.
- BENJAMIN, Walter. ***A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica***. Porto Alegre: L & PM, 2022.
- CALVO, Daniel. O terreiro de candomblé como espaço de construção do sagrado e de materialização da memória ancestral. ***40 Anos de Ciência da Religião***, v. 19, n. 2, p. 253-270, 2019
- DESPRET, Vinciane. ***O que diriam os Animais?*** São Paulo: Ubu Editora, 2021.
- \_\_\_\_\_. O que diriam os animais se... ***Caderno de leituras***. n. 45, 2016, Chão de feira, p. 01-20. 2016.
- GELL, Alfred. ***Arte e agência***. São Paulo: Ubu Editora, 2018.
- HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. ***Cadernos Pagu***, [S. l.], n. 5, p. 7-41, 2009
- \_\_\_\_\_. ***Quando as espécies se encontram***. São Paulo: Ubu editora, 2022.
- \_\_\_\_\_. ***O manifesto das espécies companheiras***: cachorros, pessoas e alteridade significativa. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- \_\_\_\_\_. ***Ficar com o problema***: fazer parentes no chthluceno. São Paulo: n. 1, 2023.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, v. 18, n. 37, p. 25–44, 2012.

\_\_\_\_\_. Materials against materiality. *Archeological dialogues*. v. 14, n. 1, p. 1-16. 2007.

KOHN, Eduardo *Como piensan los bosques*: hacia una antropoligía más allá de lo humano. Quito: Abya-yala editora. 2021.

MARQUES, L.. Fazendo orixás: sobre o modo de existência das coisas no candomblé. *Religião & Sociedade*, v. 38, n. 2, p. 221–243, 2018.

MATTA, Roberto. O ofício de Etnólogo, ou como Ter Anthropological Blues. *Boletim do Museu Nacional*. Nova Série: Antropologia, p. 0-27, 1978. Recuperado de <https://revistas.ufrj.br/index.php/bmna/article/view/49240/26886>.

MORENO NETO, José Luiz. (2017), *O cuidado nos candomblés jeje savalu*. 2017. Tese de doutorado em antropologia. Universidade Federal da Bahia, 2017.

RABELO, Miriam. *Enredos, feituraz e modos de cuidado*: dimensões da vida e da convivência no candomblé. Salvador: EDUFBA, 2014.

\_\_\_\_\_. Obrigações e a construção de vínculos no candomblé. *Mana*, v. 26, n. 1, p. 1-31, 2020.

RODRIGUES, Michelle Gonçalves. *Da invisibilidade à visibilidade da Jurema*: a religião como potencialidade política. 2014. Tese (Programa de Pós-Graduação em Antropologia) Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2014.

SANTOS, Camila Maria Silva de Moraes. *Encontros radicais na igreja*: relações interespecíficas entre humanos e tubarões na praia de Piedade em Pernambuco – Brasil. 2022. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2022.

SILVA, Hugo Wesley Oliveira. (2023a), *Os santos e o público*: etnografia visual da roda de preto velho de Caruaru, Pernambuco. Trabalho de conclusão de curso em Ciências Sociais, Universidade Federal de Pernambuco, 2023a.

\_\_\_\_\_. (2023b) De Padrinho a juremeiro: breve percurso histórico da Jurema Sagrada em Caruaru. *Patrimônio e Memória*. v. 19, n. 1: 2023b

TSING, Anna L.. *Viver nas ruínas*: paisagens multiespécies no antropoceno. Brasília: IEB Mil folhas. 2019

\_\_\_\_\_. *O cogumelo no fim do mundo*. São Paulo: n-1.2022

\_\_\_\_\_. Margens Indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. *Ilha Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 17, n. 1, 177–201. 2015

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A antropologia perspectiva e o método de equivocação controlada. *Aceno*, v. 5 n. 10. 2018

\_\_\_\_\_. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v. 2, nº. 2, Rio de Janeiro, 1996.

# O antropocentrismo e subjetividades animais

Laís Lopes de Souza

Meu envolvimento com cachorros se deu desde a infância, quando adotei junto a minha irmã e meu pai um filhote sem raça definida que nomeamos de Bibble. Nomeamos de adoção pela insistência de aplicar instituições e modelos humanos em nossas relações inter-espécie. Bibble se aproximou mais do meu pai, mas sempre o considerei como um grande amigo, com quem compartilhava brincadeiras e vinha me consolar quando me sentia triste. 12 anos depois da adoção, em 2018 Bibble faleceu já idoso e debilitado, deixando uma enorme saudade e tristeza em meu coração.

Após um tempo, a vontade de adotar outro cachorro já era latente em mim, entendendo também a importância de desocupar as Ongs para que pudessem resgatar mais animais de rua. Mas já residia longe dos meus pais, e morando em república tudo se tornava mais complicado. Além disso, não era um desejo dos meus pais.

Em 2020 veio a pandemia, e com ela uma angústia avassaladora que jamais havia experienciado. O temor da morte iminente de amigos, família ou de minha própria, a incerteza de um futuro sem o fim das máscaras e com a proibição do contato, somada a falta de um suporte político e psicológico, despertou em mim uma tristeza profunda e um medo intenso.

Muito preocupada com o vírus, limitei meu contato à minha família pelo período de um ano, voltando a morar com eles, algo que já não experienciava desde 2017, quando ingressei na universidade em outra cidade de mais de 6 horas de distância. Com as aulas

presenciais suspensas e a demora para o início das aulas remotas a distância, me sentia sem objetivo, sem perspectiva, e com um desânimo generalizado no qual eu não tinha vontade de sair da cama ao acordar e eu já não via mais sentido em estar viva. Lembro-me que um dos poucos e breves momentos em que me sentia feliz era quando assistia vídeos de cachorros, que por algum motivo me traziam alegria.

Um dia minha mãe, preocupada com meu estado emocional e sabendo do meu desejo, em um grande ato de amor, sugeriu adotarmos um cachorro. Meu corpo se contaminou de alegria, e logo começamos a procurar Ongs pela cidade. No dia seguinte, fomos à *Sociedade Protetora dos Animais*, um abrigo com centenas de cachorros e gatos resgatados da rua, e apesar de ser instantaneamente conquistada pela fofura dos filhotes, um olhar me capturou. Uma cachorrinha *vira-lata*, com cerca de um ano de idade, com o corpo de *salsicha*, mas com as pernas mais longas, branca e preta. A levamos para casa e a nomeamos de Paçoca. Essa cadela de aproximadamente 8 meses, com tremores de quem já havia experienciado os horrores da rua, do abandono e da violência humana, viu em nós uma fonte de alimento, conforto, e afeto. Seu rabo balançava em consonância com nossos chamados, e rapidamente criamos um vínculo.

Comecei a passear com ela, que de início travava o passo e escondia o rabo, com muito medo da rua e de pessoas desconhecidas, por vezes até de mim e minha mãe. De meu pai, o medo se prolonga até hoje, resposta provável a experiências vividas em um mundo, primordialmente masculino, que lhe tratou de forma cruel. Às vezes só descíamos a rua e ela estremeando de medo já tentava voltar, às vezes chegávamos a praça andávamos 5 metros e voltávamos para a casa, mas de pouco a pouco, Paçoca foi confiando em mim e um pouco mais no mundo humano, e percorremos a praça juntas, descobrindo novos cheiros, novas plantas e novos caminhos. Criamos juntas brincadeiras, de pega pega, de corrida, ou com brinquedos. Em pouco tempo, nos tornamos grandes companheiras e amigas interespecie.

Quando acordava, ouvia de longe o barulhinho de suas patas no azulejo, e já se abria um sorriso em meu rosto. A paçoca me devolveu a vontade de viver. Ela me bota pra correr, pra sair de casa, pra pegar sol, andar sem um destino e objetivo fixo a não ser o que o encontro pode proporcionar e para entrar em contato com o mundo.

Não acredito no sentimentalismo barato e antropocentrismo de muitos apreciadores de animais que dizem que “eles vieram ao mundo para nos ensinar a amar”. Me parece extremamente arrogante supor que qualquer espécie exista para ou por qualquer motivo que diga respeito aos humanos. Apesar disso, sinto que temos muito a aprender com eles, com o modo em que vivem seus afetos, com seu estado de presença diante do outro e do mundo, com suas construções de vínculos, parcerias, e convivência entre os membros de sua espécie, cada uma carregando muita singularidade. Entretanto, infelizmente, não nos colocamos, como sociedade, em relação com eles para que possa haver trocas, estamos sempre diante deles.

Apesar dos animais estarem imbricados nos territórios institucionais conosco, tornou-se quase inquestionável para nós a inexistência de política, moralidade, senso de justiça e até consciência crítica de todas as espécies que não humanas. “Os animais, sempre os outros diante dos quais a humanidade se eleva singularmente, além de desprovidos de linguagem, razão, alma, ferramentas e incontáveis propriedades, restaram sem política”. (FAUSTO, 2020 p. 11)

Essa construção de um imaginário comum acerca das competências mentais, potências e atributos dos animais se deu antes mesmo da ciência biológica se propor a estudar a anatomia e o comportamento das milhares de espécies existentes. Ela surge principalmente por influência de pensadores da filosofia e política da Antiguidade. Aristóteles ao associar política a linguagem, excluía dos animais a possibilidade de uma existência política.

“A natureza, como dizemos, não faz nada em vão, e apenas o homem entre os animais possui o discurso. A voz, é verdade, é um indicativo de prazer e dor, e é por isso que os outros animais também a possuem; pois a natureza destes se estende até aí, ter sensações de prazer e dor e indicá-las uns aos outros. O discurso, por outro lado, serve para deixar claro o que é benéfico e o que é prejudicial, e assim também o que é justo e injusto. Pois por contraste com os outros animais o homem tem esse próprio: somente ele tem o sentido de bem e mal, justo e injusto etc.” (ARISTÓTELES, 2002, apud FAUSTO, 2020 p. 56)

Ao postular sobre o escravo “por natureza” na *Política*, Aristóteles os compara com animais. Ambos na sua teoria, segundo (FAUSTO, 2020, p. 60) compartilham do lógos a ponto de apreendê-lo, mas não de tê-lo, seriam semelhantes, mas seu “uso” diferiria um pouco, e ambos não existiriam politicamente. Esse não foi o único momento histórico em que animais e escravos foram colocados em lugares semelhantes na organização social. Séculos depois, para trazer a realidade deplorável que viviam as mulheres negras escravizadas no século XIX nos Estados Unidos, Angela Davis as compara a vacas de fazenda.

A exaltação ideológica da maternidade – tão popular no século XIX – não se estendia às escravas. Na verdade, aos olhos de seus proprietários, elas não eram realmente mães; eram apenas instrumentos que garantiam a ampliação da força de trabalho escrava. Elas eram “reprodutoras” – animais cujo valor monetário podia ser calculado com precisão a partir de sua capacidade de se multiplicar. Uma vez que as escravas eram classificadas como “reprodutoras”, e não como “mães”, suas crianças poderiam ser vendidas e enviadas para longe, como bezerros separados das vacas. Um ano após a interrupção do tráfico de populações africanas, um tribunal da Carolina do Sul decidiu que as escravas não tinham nenhum direito legal sobre suas filhas e filhos. Assim, de acordo com essa medida, as crianças poderiam ser vendidas e separadas das mães em qualquer idade, porque “crianças escravas [...] estão no mesmo nível de outros animais” (DAVIS, 2016).

O trecho traz a realidade abominável das mulheres negras que, de forma diferente dos homens escravizados, foram explorados também na sua capacidade reprodutiva. Ao trazer o horror daquela situação exploratória, a metáfora da professora e ativista acaba nos dando pistas da visão humana em relação aos animais: consideradas inferiores e desprovidas de qualquer valor e direitos, as mulheres negras estariam no mesmo nível social dos animais.

Já na *República* de Platão “há todo um Bestiário que marca diferenças de tipo e instaura modelos de interação” (FAUSTO, 2020, p. 58). Nela, ele coloca que o tirano é “alguém que nasce de dentro do povo espoliado, um favorito do povo que, por provar carne humana, torna-se lobo. [...] o tirano deixa de ser homem para se tornar animal.”(FAUSTO, 2020, p. 58) Na narrativa, o lobo antropófago é a figura oposta do filósofo e “a divisão política fundamental se assentaria na diferença entre humanidade e animalidade [...] pois é a diferença entre animais e homens, na medida em que os primeiros estão subjugados aos segundos, o fundamento da *politeia*” (FAUSTO, 2020, p. 59-60).

Séculos depois, o filósofo René Descartes desenvolve o conceito dualístico mente-corpo. Trazendo uma visão mecanicista dos corpos, acreditava que mente e corpo seriam duas substâncias distintas. Argumentava que caso fosse tirado um braço ou uma perna de alguém, essa pessoa jamais deixaria de existir, mas caso lhe tirassem a mente, ela não mais existiria. Assim, com a célebre frase “Penso, logo existo” despiu-se do próprio corpo, garantindo ao pensamento a verificação de existência, enquanto o corpo poderia ser apenas uma invenção do mesmo. A partir dessa ideia, defendeu que o homem era o único ser que possuía os dois. A todas as outras espécies, restariam apenas corpos, quase como máquinas.

Só o homem é capaz de pensar. Somente o homem possui razão. Se o corpo do homem e o corpo dos animais são máquinas bastante semelhantes, entretanto diferenças fundamentais os separam. E conclui afirmando que os animais não

possuem apenas menos razão que os homens, mas não possuem absolutamente nenhuma razão. Se gritam ou se agitam, trata-se apenas do efeito de movimentos que se produzem na máquina de seus corpos. (SILVEIRA, 1995)

Assim, antes de observações comportamentais profundas, estudos anatômicos ou neurológicos, já haviam sido barrados da possibilidade de possuir noção de certo/errado, bem/mau, existência política ou qualquer competência mental que não seja reduzida e simplificada pela palavra *instinto*. Assim, através de correntes filosóficas que não se apropriaram de conceitos animais, da vida particular de cada espécie, mas unicamente os aplicaram de forma generalizada a todos eles em contraponto a aptidões humanas, adentrou no senso comum um certo modo de se olhar os animais. Fato legitimado por célebres filósofos, a linguagem garantiu ao homem o domínio de todas as coisas. E os que restaram sem ela, estão apenas sujeitos ao nosso controle.

“Parte constituinte de nossa sociedade, seja como indesejados expulsos e exterminados nos processos de higienização, como cobaias e matéria-prima para a indústria farmacêutica e de cosméticos, como puxadores de veículos, como auxiliares da polícia, como terapeutas em hospitais, como ajudantes de pessoas com deficiência, como atores na indústria do entretenimento, como alimento ou mesmo como companheiros, os animais existiriam aí como meros objetos, pobres coitados que alguém como eu consideraria como pacientes do poder, mas jamais como sujeitos ou agentes políticos.” (FAUSTO, p. 52)

Fausto, trazendo conversações entre Platão e Latour, coloca que os filósofos situam o mundo como dividido em dois domínios, o humano e o natural, além de um modo de operação: é dado ao filósofo/cientista o privilégio não de habitá-los ao mesmo tempo, mas de, a partir do *lógos*, conhecer o segundo domínio- e usar esse conhecimento para ordenar o primeiro. Nesse contexto, o conceito de dualismo, que ilustra essa ótica, é fundamental para compreender melhor a questão do lugar dos animais na política e no imaginário

ocidental, visto que cria uma diferença hierárquica. Assim, Plumwood (apud FAUSTO p. 63-64) coloca que o Ocidente se constitui segundo uma “lógica do senhor”, que “inferioriza” os termos que lhe são subordinados, tal como o dualismo Razão/Natureza como uma perspectiva de poder. Assim, a razão, supervalorizada, foi atribuída aos humanos, e a Natureza a todo resto.

“O postulado que todos os humanos e apenas eles possuem cultura cartografa o par cultura/natureza no par humano/natureza; o postulado de que a esfera da razão é masculina cartografa o par razão/corpo no par macho/fêmea; e a suposição de que a esfera do humano coincide com aquela do intelecto ou mentalidade cartografa o par mente/corpo no par humano/natureza e, via transitividade, o par humano/natureza no par macho/fêmea [...] O contraste civilizado/primitivo cartografa todos os contrastes humano/animal, mente/corpo, liberdade/necessidade e sujeito/objeto.” (PLUMWOOD apud FAUSTO p. 64)

O dualismo possui uma série de aspectos de estrutura lógica, como elencado por Plumwood (apud fausto p 65), são eles a *denegação*: recusa da importância da atividade do termo inferior, ainda que esta seja essencial à manutenção do superior, por meio do direcionamento da perspectiva, de modo que essa atividade apareça como mero pano de fundo; A *exclusão radical* (hiperseparação) com a escolha da extrapolação de diferenças entre os termos para que elas se construam como de tipo e não de grau, resultando numa polarização incomensurável. A *Incorporação* como a premissa de que o termo superior é o padrão e o inferior se define por falta ou negatividade diante dele. O *Instrumentalismo* (objetificação) sendo a ideia de que o termo superior é um fim em si mesmo e o inferior é um recurso, um meio, seus fins sendo os fins do termo superior; E por fim, a *Homogeneização ou estereotipificação* sendo a indiferenciação de todos os membros do termo inferior entre si.

Todos esses aspectos que estruturam a polarização e desvelam a política da *lógica do senhor* são facilmente observáveis em nossa relação com a natureza e os animais, seja no olhar exagerado às nossas diferenças de compreensão ou habitação de mundo e sua inferiorização, seja colocando a natureza como mero recurso a ser explorado e dominado, seja estereotipando as espécies como uma só categoria, a animal, seja a redução da noção de instinto a uma noção mecânica, etc. O movimento de *hiperseparação* também nega as relações mútuas de dependência entre as duas categorias, o que, segundo Plumwood (apud FAUSTO, 2020, p. 64), instaura uma hierarquia imutável de tipo “dominação/subordinação [que] molda a identidade de ambos [...]”. Assim, os humanos se mantêm como a perspectiva central, superior, e a natureza se torna a periferia, inferior e subordinada.

O problema com a lógica clássica e sua estrutura dualística, segundo Plumwood (apud FAUSTO, 2020, p. 66), é que “aquilo que se supõe natural nela nada mais é que o sistema de dominação que ela espalha”. Dessa forma, nos acostumamos a olhar os animais e a natureza por uma só perspectiva, e essa lógica penetrou nos tecidos sociais de forma quase irrefutável, apagando seu caráter político.

Dessa forma, apesar de existir cerca de 8,7 milhões de espécies de seres vivos, dado retirado da revista científica *PLoS Biology*, contando com uma diversidade de corpos, capacidades, modos de habitação, respiração, alimentação, reprodução, configuração familiar; a espécie humana se coloca fora da categorização animal, e se intitula a única detentora das capacidades que nega a todas as outras milhões de espécies.

Entretanto, a importância de compreender as consequências da divisão Razão/Natureza Instinto/Cultura vão muito além de nossa relação com os animais. Pois a estrutura da lógica do senhor não pode ser descolada de todos os outros sistemas de dominação humana, sendo todos eles regidos por uma mesma configuração lógica, as elencadas por Plumwood.

“A categoria de natureza tal como desenhada por essa razão “é um campo de exclusão e controle múltiplos, não apenas de não humanos, mas de vários grupos de humanos e aspectos da vida humana que são elencados como natureza” Racismo, sexismo, especismo, colonialismo, etnocentrismo e antropocentrismo seriam, de modo, todos derivações de um mesmo corte fundamental, aquele que separa razão e natureza, elevando a primeira sobre a segunda e denegando o caráter político dessa relação.” (FAUSTO, 2020, p. 68)

Atualizando a lógica Aristotélica, para Fox Keller (1995 apud FAUSTO p. 72) Francis Bacon “proveu a linguagem a partir da qual gerações subsequentes de cientistas extraíram uma metáfora mais consistente da dominação sexual legítima”. Para ilustrar sua filosofia, associando Intelecto ao masculino e Natureza ao feminina, considerava a mais alta ambição possível o empenho em: “estabelecer e estender o poder e o domínio da própria raça humana sobre o universo, edificando assim o império do homem sobre as coisas” (BACON apud KELLER apud FAUSTO, 2020, p. 74). Fazendo da dominação a finalidade e interesse do conhecimento científico, Fausto coloca que:

“O vocabulário do filósofo não está impregnado apenas por questões de gênero, mas, como na lógica do dualismo como apontado por Plumwood, cartografa outros pares, tais como humano/não humano e império/colônia. [...] Trata-se assim de toda uma empreitada de domínio, domesticação e colonização do mundo em suas facetas, feminina, selvagem, e primitiva.” (FAUSTO, 2020, p. 74)

Dessa maneira, é possível observar como o corte do mundo nos eixos Natural/Humano definindo a centralidade da raça humana, configurou uma justificativa para uma série de explorações, reforçando e sustentando relações de poder e dominação já existentes na sociedade ocidental, como o sexismo, racismo e especismo. As diferenças se tornam juízos de valor, sempre inferiores perante o centro. Assim, os dualismos e a teoria científica Baconiana (entre outros) garantiram e sustentaram uma lógica colonialista na qual tudo

aquilo que se atribui como do domínio Natural, é autorizado a exploração pelo Homem (masculino, branco, cientista, detentor do lógos).

O filósofo Brian Massumi, inspirado pela teoria de Gregory Bateson, observou os animais pela ótica da brincadeira no livro “o que os animais nos ensinam sobre política”, que consiste em um trabalho fundamental para a compreensão da complexidade das competências mentais animais e a desconstrução da visão antropocêntrica. Com o objetivo de escapar dos antropomorfismos que nos distanciam, alargando conceitos dominados e monopolizados pela biologia evolucionista e filosofia como “natureza” e “instinto”, ele se propõe a mergulhar em noções como simpatia, criatividade, artisticidade e ludicidade animal.

Massumi traz Bateson como ponto de partida para pensar a brincadeira a partir da diferença: “Dois animais que se entregam à brincadeira, por exemplo, uma brincadeira de luta, desempenham atos que “são similares, porém não os mesmos do combate” (MASSUMI, 2017, p. 15) Assim, em uma brincadeira entre dois lobos, por exemplo, um da mordiscadas no outro. Em um outro momento, ao entrar em um combate real, o gesto utilizado seria o mesmo, a mordida, entretanto, há algo presente no momento da brincadeira que diferencia os dois gestos e designa que aquela mordida é apenas um gesto lúdico: “Ora, este fenômeno, o da brincadeira, só poderia ocorrer se os organismos participantes fossem capazes de algum grau de metacomunicação, isto é, de trocarem sinais que transmitissem a mensagem “isto é uma brincadeira”. (BATESON, p. 37)

Segundo Bateson (apud MASSUMI, 2017, p. 16) essa declaração “isto é uma brincadeira” em forma de execução está longe de ser um simples ato de designação, mas é a encenação de um paradoxo. A diferença estaria então no estilo: “Na brincadeira você não morde, você mordisca. [...] É o estilo do gesto que desfralda a diferença mínima entre o gesto de brincadeira e seu análogo na arena de combate.” (MASSUMI, 2017, p. 17).

O que importa não é aquilo que se faz mas o que aquilo representa, o que torna o gesto lúdico para Bateson (apud MASSUMI, 2017, p. 17) além de um ato performativo, uma forma de abstração. Assim, pela observação dos gestos lúdicos animais, ele observa que há elementos da metacomunicação complexos, o que revela a brincadeira como uma operação que exige condições avançadas de desenvolvimento da linguagem, “constitui-se um paradoxo efetivo, a metacomunicação animal é eficaz” (MASSUMI, 2017, p. 20).

Observando a complexidade dessas operações, Bateson (1972, p. 39) coloca que:

“A declaração gestual “isto não é uma mordida” contém a seguinte metadeclaração implícita: “estas ações não denotam aquilo que iriam denotar”. Porém, ao mesmo tempo, se fosse tão simples que as ações não denotassem aquilo que denotariam, não teriam de negar sua denotação. A declaração da brincadeira diz o que nega e nega o que diz. É logicamente indecível. [...] Na unicidade do gesto, as duas lógicas são reunidas numa metacomunicação, revestindo a situação de possibilidades que a superam.”

Nesse mesmo texto, o autor exemplifica outro fenômeno presente tanto em animais humanos quanto não humanos que traz elementos da metacomunicação, a ameaça; “[ela] se assemelha à brincadeira, na medida em que certas ações denotam mas diferem de outras ações. O punho cerrado da ameaça é diferente do soco, mas refere-se a um possível futuro soco.” (BATESON, 1972, p. 38).

Korzybski chamou de mapa-território: o fato de uma mensagem, qualquer que seja seu tipo, não consistir nos objetos por ela denotados (“a palavra gato não arranha”). Na verdade, a língua possui uma relação com os objetos que denota comparável com aquela que um mapa tem com um território. A comunicação denotativa como ocorre na linguagem humana só é possível depois da evolução de um conjunto complexo de regras metalinguísticas (mas não verbalizadas) que governam como palavras e orações devem ser relacionadas a objetos e

eventos. É, portanto, apropriado procurar essas regras metalinguísticas e/ou metacomunicativas em um nível pré-humano e pré-verbal. (BATESON, 1972, p. 37-38)

Analisando a discriminação entre mapa-território, Bateson encontra mais uma complexidade na brincadeira: “o jogo que é construído não sobre a premissa “Isto é brincadeira”, mas sobretudo, em cima da pergunta: “Será isto brincadeira?” (BATESON, 1972, p. 39) Dessa forma, dentro do contexto de brincadeira, fantasia, ameaça, etc, o paradoxo estaria duplamente presente. Não só a mordida não denota o que seria denotado pela mordida a sério, como também a própria mordida é uma ficção. Assim, na brincadeira, além de nem sempre significarem o que estão sinalizando, tanto os animais quanto os humanos “também estão geralmente comunicando sobre algo que não existe”. (BATESON, 1972, p. 39)

Com isso, Bateson acredita que o processo da brincadeira implica uma combinação especial dos processos primário e secundário. A distinção entre “brincadeira” e “não brincadeira” opera tal como a “fantasia” e “não fantasia”: da mesma forma que, no sonho, o sonhador não tem consciência de que está sonhando, pois no sonho ou na fantasia, opera-se com vários tipos de afirmações representativas e entretanto, uma inabilidade de produzir meta afirmações, sendo incapaz de sonhar uma afirmação que se refira ao seu sonho, a não ser próximo de acordar. Essa distinção é marcada por Bateson como uma função do processo secundário ou do “ego”, chegando a dizer que durante uma brincadeira deve ser frequentemente lembrado de que “isto é uma brincadeira”. (BATESON, 1972, p. 41)

Dessa forma, com suas observações acerca da evolução da comunicação presente na brincadeira, que considera crucial para a descoberta das relações mapa-território, Bateson (1972, p. 40-41) coloca que no processo primário, mapa e território são neutralizados; no processo secundário podem ser diferenciados. Na brincadeira, são simultaneamente neutralizados e diferenciados.

Desse modo, assim como os complexos processos comunicacionais humanos, os dos animais carregam também uma série de operações subjetivas. Massumi (2017, p. 20) coloca que Bateson tira daí uma lição: “seria um péssimo exercício de história natural esperar que os processos mentais e os hábitos comunicativos dos mamíferos estivessem em conformidade com o ideal lógico”. Portanto, assim como nossos processos e hábitos comunicacionais não estão em conformidade com o ideal lógico, tal como Sigmund Freud se opõe à lógica racionalista de Descartes para construir seu pensamento, me questiono: como poderíamos esperar isso dos animais? Se torna impossível colocar o instinto animal como um processo mecânico e de pouca complexidade subjetiva, além de reduzir os animais apenas ao regime instintual. “Encontramos, portanto, na brincadeira, uma instância de sinais que representam outros eventos, e [...] parece que a evolução do fenômeno brincadeira pode ter sido um passo importante na evolução da comunicação.” (BATESON, 1972, p. 38)

Bateson traz também uma marcação importante acerca das diferenças entre animalidade e humanidade nessa relação: “[...] talvez resida no fato de os humanos experimentarem paradoxos de mútua inclusão como um colapso de sua capacidade de pensar, e ficarem perturbados com isso. No entanto, o animal é menos perturbado do que ativado por eles.” (BATESON, 1972, p. 20-21).

Massumi coloca também que a brincadeira constitui um processo importante para o animal, uma vez que é a preparação para um combate real no futuro, além de aumentar a capacidade de abstração, fazendo o alcance de seus poderes mentais aumentar.

“A brincadeira animal cria as condições para a linguagem. Sua ação metacomunicativa constrói a base evolutiva para as funções metalinguísticas que serão a marca registrada da linguagem humana, e o que a distingue de um mero código. A lógica corporificada da brincadeira animal, pré-humana e pré-verbal, já é essencialmente análoga à linguagem.” (MASSUMI, 2017, p. 22).

Assim, essa capacidade de abstração contida na brincadeira, demonstra um poder de imprevisto, o que seria para Massumi, parte do instinto. Ele questiona, a partir de Ruyer, a ideia que o ato instintivo é uma sequência estereotipada de ações pré-modeladas executadas por reflexo, disparado por um traço de memória herdado como um automatismo, pois se fosse, “então o instinto seria incapaz de responder a mudanças contingenciais no ambiente” (MASSUMI, 2027, p. 30). Portanto, é necessário admitir o poder inventivo do ato instintivo, pois ele carrega uma margem de manobra, um poder de variação. O filósofo traz então toda complexidade presente em atos colocados como instintivos, colocando que a “adaptação nunca surge sem inventividade [...] é através de suas margens de manobra que os parâmetros operacionais dos modos de existência são expandidos” (MASSUMI, 2017, p. 30).

Massumi traz que o próprio Darwin postula, em sua longa observação de minhocas, que o instinto não poderia ser tratado como uma simples ação reflexiva, pois se “os vermes agissem somente por instinto, no sentido de um impulso herdado invariável, eles iriam todos tapar suas tocas da mesma maneira” (DARWIN apud MASSUMI, 2017 p. 31) Ele se refere ao ato de todas as minhocas, animais que não possuem cérebro, taparem a abertura de suas tocas. Entretanto, o modo de assegurar essa função instintiva se diferencia de acordo com diversos fatores, como os materiais disponíveis, a forma como se apresentam, sua localização e sua configuração. Assim, até mesmo em animais com uma estrutura completamente diferenciada dos mamíferos, o instinto “é sensível às relações entre os outros elementos particulares que compõe a situação vivida. Sua ação varia conforme a singularidade da situação.” (MASSUMI, 2017 p. 31) Essa capacidade de se adaptar às variações ambientais, tanto com o espaço, quanto com relação a outros seres, demonstra que o instinto não se trata de uma reação, mas uma resposta, criativa, “plástica e criadora” (FAUSTO, 2020, p. 166)

Assim, se Aristóteles barra os animais da Política essencialmente pelo uso da linguagem, Bateson e Massumi já nos dão elementos o suficiente para defender sua existência política. Com suas análises alargando perspectivas e conceitos tão tomados pela lógica do senhor, podemos partir de novos modos de pensar a subjetividade animal. Assim, “a própria natureza do instinto, e assim, da própria animalidade, deve ser repensada como uma consequência” (MASSUMI, 2017, p. 14).

...

Há tempos que me questiono sobre um termo usado tão corriqueiramente como representação de bondade ou compaixão, a palavra “humanizar”. Na internet, em muitas notícias de pessoas cometendo atos completamente cruéis, ao ver os comentários, não é difícil ler a palavra: “desumano”. Se é a nossa espécie que se constitui de forma tão avassaladora no mundo que tivemos que nomear nossa era de Antropoceno, criando relações de hierarquia e opressão, causando danos irreversíveis ao Planeta, “[...] é curioso perceber que a discussão em torno da moralidade supõe a humanidade como uma espécie de modelo” (FAUSTO, 2020, p. 154). Como seria possível, com todas as nossas históricas relações de dominação perante a tantas populações, e inclusive humanas, além da própria natureza, e nos creditar a única a nossa espécie possuidora e moral e até mesmo ética?

Nesse contexto, a brincadeira também foi analisada por outras óticas, sendo considerado uma das evidências para o biólogo Bekoff, de que os animais possuem moralidade. “Brincar, que requer habilidades como boa negociação e justiça, também promove um tipo de inteligência criativa, os animais improvisando sequências de movimentos e alterações neles o tempo todo [...]” (FAUSTO, 2020, p. 152) O senso de justiça nos animais precisa então estar presente na brincadeira, pois ela deve ser negociada e aceita, e “os participantes não podem trapacear, sob pena de não encontrarem mais parceiros – ou seja, é preciso agir de modo justo”. (FAUSTO, 2020, p. 150).

Assim, a brincadeira, como já analisado, se configura como uma operação mais complexa do que imaginamos. Fausto coloca que nela:

[...] posições sociais são deixadas de lado, e alguém com uma posição hierárquica mais alta pode se engajar em um jogo com um companheiro de posição inferior, permitindo que este, durante aquele momento, se encontre em lugar de igualdade ou mesmo que se opere uma inversão de lugares; indivíduos mais fortes ou adultos podem se engajar em self-handicapping, fingindo-se menos poderosos, diante de outros mais fracos ou filhotes. (FAUSTO, 2020, p. 151).

Facilmente observado em diferentes espécies, como na organização de abelhas, várias espécies de formigas, na divisão de tarefas entre membros de uma mesma população, os animais tem capacidades de uma vivência coletiva e organizada. Cada espécie e indivíduo carregando sua singularidade, os “animais sentem empatia uns pelos outros, tratam-se de modo justo, cooperam em direção a objetivos comuns e se ajudam uns aos outros em caso de problemas.” (BEKOFF e PEIRCE, 2009, p. 1 apud FAUSTO, 2020, p. 151) Assim, ele conclui, eles tem moralidade.

Os animais não estão simplesmente reagindo a toda empreitada de domínio humano, mas sim respondendo. Precisamos aprender a escutá-los.

Sempre me senti sensibilizada pelas notícias terríveis nos meios de comunicação envolvendo animais: cachorros mortos a pauladas, abandonados no meio de estradas, gatos abandonados e jogados no lixo dentro de sacolas plásticas, fora os constantes e tão corriqueiros atropelamentos. Em Campos dos Goytacazes, cidade onde resido atualmente, não é difícil encontrar cachorros com o rabo cortado, carroças com pesos absurdos de material de construção ou entulhos puxados por cavalos em um sol escaldante dividindo a avenida com os carros, além de lojas de rações com gaiolas cheias de pássaros presos, que cantam o que deve ser um pedido de socorro. Em bairros levemente distantes do centro, também não é raro ver cavalos nos quintais ou em pequenos pedaços de terra,

sozinhos, sem cobertura de sol e chuva, descansando do que deve ter sido um dia de trabalho forçado. Psicopatas assassinos em série antes de assassinarem pessoas, experimentam e manifestam seu gozo perverso de tortura em animais, o que na maioria das vezes só causa comoção na medida que percebemos que podemos ser os próximos. De tempos em tempos é possível ver gatos, cachorros e gambás mortos nas ruas com sinais claros de envenenamento. Restos mortais de pombos atropelados espalhados pelas ruas. Pássaros que perdem suas casas por serrotes potentes que cortam árvores para “limpar” a cidade, evitando que se suje de folhas. Como é evidenciado em tantas dessas situações, “nossas” auto proclamadas cidades não são seguras para os animais.

Nas áreas rurais, são normalizados e altamente incentivados os assassinatos cometidos pelos frigoríficos, que tem como vítimas galinhas, vacas, bois, búfalos, porcos, peixes em nome de uma alimentação humana, que de nenhuma maneira é necessária biologicamente para nossa sobrevivência. Esses assassinatos somam 10.000 por minuto no Brasil e essas indústrias estão entre as mais ricas do Mundo.

Algo nessas notícias encontra um lugar muito vulnerável em mim, talvez de estarmos renovando e justificando a cada uma delas a perda de confiança dos animais não humanos em nós, esgotando qualquer esperança de fiarmos e tecermos juntos um mundo que comporte nossas diferenças.

Os animais nunca escolheram nos dar seu leite, seu tempo e seu próprio corpo para nosso deguste, nos oferecer seu tronco e pés como meio de transporte, oferecer sua saúde para testes laboratoriais, a pele para fazermos sapatos, o pelo para casaco e tantas outras escolhas humanas aos quais os animais foram subjugados, mesmo que da forma mais “carinhosa” e desintencionada.

Graças as lógicas colonialistas, a visão do mundo como um grande recurso a ser explorado, aos antropocentrismos passados de gerações a gerações, nascemos naturalizando

práticas de dominação e tortura, em humanos e animais. A violência se torna cultural e naturalizada, mascarada em receitas saborosas, no encontro afetivo de uma comida de vó, uma lasanha de domingo ou um churrasco entre amigos e somos incentivados a perder a capacidade de atribuir sentido às nossas paradoxais noções de ética, violência e moralidade em relação a esses animais.

Assim, quando vamos ao mercado, um peito de frango é apenas um peito de frango, um pedaço de queijo é apenas um pedaço de queijo, mais um produto em meio a uma gama de possibilidades gastronômicas que os seres humanos construíram com muito sangue e dor alheia. Se pensamos na galinha que amanhã será um cadáver desossado no mercado, rapidamente argumenta-se com “ela não pensa”, ou o cérebro humano nos gera justificativas ainda mais antropocêntricas como: “ela serve pra isso”. Essa mesma visão de domínio humano diante de tudo e todos, capaz de permitir tanta crueldade perante a nossa própria espécie, como vimos, ainda impera diante dos animais.

Atualmente, é proibida a escravidão humana de qualquer tipo. Em relação aos animais, houveram muitas mudanças políticas ao longo dos anos na nossa relação, como criação de leis para maus tratos (gatos e cachorros) e até a proibição do uso de carroças em alguns estados, leis que não são cumpridas na prática. E a lenta regulamentação da venda de cachorros de raça. Mas essas leis dizem respeito mais aos humanos e de uma tentativa de protegê-los de coisas que somos capazes de fazer com eles, do que efetivamente leis que velam sobre os interesses dos animais. Por que esses direitos não se estendem ao nosso modo de relacionar com as outras tantas espécies com quem compartilhamos o planeta?

Nessa questão há camadas subjetivas que passam pelas esferas da ética e moralidade. Haraway (2008, apud FAUSTO 2020, p. 131) coloca que “não existe um modo de viver que não seja também um modo de alguém outro, não apenas algo, morrer de modo diferente”. Portanto, viver sem causar impacto algum no meio é impossível.

Existe no imaginário popular o pensamento de que o modo que o animal se estabeleceu é a maneira mais natural possível de se viver. Portanto, se um lobo mata uma gazela para sua alimentação, justifica-se o homem matar animais para sua alimentação. Seriam então os animais o parâmetro de ética? Emprestamos a eles nossas contraditórias noções de ética apenas quando servem para justificar nossas ações infundadas. E as populações indígenas, estariam eticamente erradas por caçarem para se alimentar? Faço das palavras de Fausto as minhas para todas essas populações:

[...] nunca se ouviu falar de um guepardo mantendo gazelas confinadas em gaiolas nas quais elas não têm espaço para se mover, como fazemos com as galinhas, ou as reproduzindo em baias que não lhes permitem sequer se virar, como no caso de porcas. (FAUSTO, 2020, p. 131).

É incoerente e absurdo comparar a relação que as populações indígenas têm com sua alimentação, assim como os animais carnívoros, às práticas cometidas pelas indústrias da carne, leite, ovos e testes laboratoriais. Não sei se há forma ética de matar, mas se existe, essas populações estão bem mais próximas do que nós. Nesse sentido, Haraway questiona o mandamento bíblico “não matarás” propondo uma mudança: “e se nos guiássemos pela injunção “não tornarás matável?” (FAUSTO, 2020, p. 132) A saída que Haraway propõe passaria então, não pelo fim de qualquer e toda morte, pois esta seria impossível. Mas passaria pelo princípio de interditar os assassinatos em massa e a transformação de qualquer espécie, povo, ou grupo em seres matáveis.

Isso não significaria que deveríamos deixar completamente de matar, mas poderia constituir uma saída para o exterminismo: por um lado, lobos e guepardos não seriam mais culpados e populações indígenas caçadoras não seriam perseguidas por seu modo de vida; por outro, o sistema de produção animal, a indústria de cobaias farmacêuticas, o tráfico desmesurado de animais e outras práticas certamente se tornariam moralmente insustentáveis. Os verdadeiros imorais viriam à luz. (FAUSTO, 2020, p. 132).

Dessa forma, precisamos constituir linhas de fuga possíveis para nosso modo de vida pautado pela definição de seres matáveis. Ousar criar alternativas que rompam com os antropocentrismos e fazer o mundo fugir diante do exterminismo. Ousar conhecê-los, entrar em relação e “penetrar o seu mundo com a condição de ser penetrado por ele”. (FAUSTO, 2020, p. 206)

## Referências

- BATESON, Gregory. *Steps to an ecology of mind*. University of Chicago, 1972.
- DA SILVEIRA, Nise. *Cartas a Spinoza*. 1995 Disponível em: <https://revistacaliban.net/cartas-a-spinoza-d6b6582281b4> Acesso em: 3 Out. 2023.
- DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*; tradução Heci Regina Candiani. - 1. ed. - São Paulo: Boitempo, 2016.
- FAUSTO, Juliana. *A cosmopolítica dos animais*. N-1 edições, 2020.
- HARAWAY, Donna. *O manifesto das espécies companheiras*: Cachorros, pessoas e alteridade significativa. 1ª edição. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.
- MASSUMI, Brian. *O que os animais nos ensinam sobre política*. N-1 edições, 2017.
- SOCIEDADE VEGETARIANA BRASILEIRA. *Pare de comer animais*. Disponível em: <https://veg.svb.org.br/paredecomeranimais/#:~:text=Mais%20de%206%20bilh%C3%B5es%20de,chega%20a%2070%20bilh%C3%B5es%20anualmente>. Acesso em: 10 Out. 2023.
- Terra abriga 8,7 milhões de espécies diferentes, calcula estudo, *Estado de Minas*. 24 de agosto de 2020. Disponível em: [https://www.em.com.br/app/noticia/tecnologia/2011/08/24/interna\\_tecnologia,246810/terra-abriga-8-7-milhoes-de-especies-diferentes-calcula-estudo.shtml](https://www.em.com.br/app/noticia/tecnologia/2011/08/24/interna_tecnologia,246810/terra-abriga-8-7-milhoes-de-especies-diferentes-calcula-estudo.shtml). Acesso em: 29 Set. 2023.

# *O Lorax: em busca da trúfula perdida* Uma reflexão sobre suas mensagens e entrelinhas

Robson de Oliveira Lelis

Henrique Pereira Moreschi

Maristela Carneiro

## Introdução

O cinema, aclamado como a sétima arte, desempenha um papel transcendente na sociedade ao ser muito mais do que uma simples forma de entretenimento como, por exemplo, a presença de animais. É uma poderosa ferramenta de expressão criativa e, ao longo dos anos, tem demonstrado sua capacidade de transmitir mensagens profundas e construtivas que podem levar a humanidade a uma reflexão profunda sobre suas ações, valores e direção futura.

Neste artigo, busco fazer uma reflexão sobre o cinema, sendo a arte síntese, que concilia todas as outras, e seu poder de comunicação, assim como a presença de animais no cinema utilizando como base o filme *O Lorax: Em Busca da Trúfula Perdida* (Chris Renaud, 2012) com suas várias mensagens de alerta quanto aos cuidados e preservação do meio ambiente. Um filme que também aborda em sua temática, o capitalismo e ações egóicas e egoístas do animal humano, levando a consequências catastróficas.

O filme não é uma mera animação infantil, pois também faz uma crítica ao sistema capitalista e seus impactos socioambientais. Através da alegoria da Trúfula, árvore colorida e felpuda, melhor apresentada adiante, e do personagem Umavez-ildo, o filme aborda

a ganância, o consumismo desenfreado e as consequências ecológicas da exploração desenfreada dos recursos naturais no sistema capitalista.

Desta maneira, este artigo está dividido em sete partes, começando pelo cinema e seu poder de atingir as emoções e a empatia do público, assim como seu potencial de inspirar reflexões e mudanças. Posteriormente, refletindo sobre a presença de animais não humanos no cinema, sobre o filme *O Lorax* e as críticas contidas no filme quanto ao impacto do capitalismo no meio ambiente, as interações nocivas entre os seres humanos e os não humanos, a simbologia da cena da derrubada da primeira árvore e por fim, uma crítica sobre as mensagens do filme que parecem não terem sido captadas pelos telespectadores.

## O cinema e seu poder

A linguagem visual do cinema, combinada com narrativas complexas e personagens cativantes, tem o poder de atingir as emoções e a empatia do público. Por meio dessa conexão emocional, o cinema pode abordar uma variedade de questões sociais, éticas, políticas e ambientais. Ao apresentar histórias que exploram dilemas humanos, injustiças sociais, desafios globais e aspirações coletivas, o cinema cria um espaço onde as audiências são convidadas a confrontar realidades desconfortáveis e a examinar suas próprias crenças e comportamentos.

Um aspecto notável do cinema é sua capacidade de transcender barreiras culturais e linguísticas. Filmes podem ser apreciados por pessoas e até animais de diferentes origens e contextos, permitindo que mensagens construtivas alcancem um público global. Essa universalidade dá ao cinema um poder único para unir pessoas em torno de causas comuns e despertar um senso de pertencimento a algo maior do que elas mesmas.

De todos os lados, por todas as partes, trata-se de fazer uma experiência de mundo que não é simplesmente uma multiplicação de pontos de vista sobre esse ou aquele assunto, sobre essa ou aquela paisagem, mas uma experiência de mundo que é própria à criação; a possibilidade de se experimentar o limite do que está dado a pensar, das identidades e modelos. Eis o lugar em que pensamento e criação se encontram. (MIGLIORIN, 2011, p. 108)

Além disso, a estética cinematográfica permite que as mensagens sejam entregues de maneiras criativas e inovadoras. Desde documentários impactantes que revelam realidades ocultas até filmes de ficção científica que exploram futuros possíveis, o cinema oferece uma plataforma versátil para explorar ideias e visões de maneiras que podem desafiar, inspirar e motivar a mudança.

Não é apenas o conteúdo explícito dos filmes que pode levar à reflexão, mas também as camadas simbólicas e metafóricas que muitas vezes permeiam as histórias. Metáforas visuais, arcos de personagens e reviravoltas na trama podem ser interpretados de maneiras profundas e pessoais, levando a uma introspecção sobre questões mais amplas da vida e da sociedade. Como se observa nas produções do cineasta M. Night Shyamalan sendo conhecido por sua abordagem única e muitas vezes enigmática para contar histórias através do cinema. Ele é frequentemente elogiado por sua capacidade de transmitir mensagens reflexivas e temas profundos em seus filmes, e isso é particularmente evidente em obras como *Sinais*, *A Dama na Água* e *Fim dos Tempos*.

No filme *Sinais* (2002), Shyamalan aborda a ideia de fé em um contexto de eventos sobrenaturais. O filme segue a jornada de um ex-pastor, interpretado por Mel Gibson, que perdeu sua fé e precisa confrontar sua descrença quando sua família e sua fazenda enfrentam uma série de eventos misteriosos relacionados a visitantes extraterrestres. Shyamalan utiliza a narrativa de suspense e a atmosfera tensa para explorar a ideia de

que eventos aparentemente inexplicáveis podem levar as pessoas a encontrar significado e fé em meio à incerteza.

Em *A Dama na Água* (2006), Shyamalan cria uma história que mistura elementos de conto de fadas com o mundo real. A trama gira em torno de um zelador de um prédio, interpretado por Paul Giamatti, que descobre que uma criatura mágica está habitando a piscina do prédio. O filme aborda temas como o poder da imaginação, a importância da comunidade e a ideia de que a arte e a criatividade podem ter um impacto profundo nas vidas das pessoas. Shyamalan usa a fábula como uma maneira de explorar questões mais profundas sobre a natureza da realidade e como as histórias podem moldar nossa compreensão do mundo.

Já em *Fim dos Tempos* (2008), Shyamalan cria uma atmosfera de suspense e medo ao explorar a ideia de que a natureza está se revoltando contra a humanidade. O filme sugere que a natureza está enviando sinais para alertar a humanidade sobre a maneira como estamos destruindo o planeta. Essa narrativa serve como uma crítica indireta à degradação ambiental e à nossa relação com o meio ambiente. Shyamalan usa elementos de suspense e horror para transmitir uma mensagem sobre a importância de cuidar do nosso planeta.

Em todos esses filmes, M. Night Shyamalan utiliza a linguagem cinematográfica para provocar reflexões sobre temas mais profundos, como fé, imaginação, comunidade e responsabilidade ambiental, assim como outros. Suas histórias muitas vezes desafiam as expectativas do público e deixam espaço para interpretações diversas. Isso contribui para a atmosfera enigmática que cerca suas obras e mantém os espectadores pensando sobre as mensagens e os significados subjacentes após assistirem aos filmes. Segundo Moura e Júnior (2018, p. 61), a apreciação de filmes como *Fim dos Tempos* de M. Night Shyamalan:

[...] tem por intuito borrar as fronteiras entre o natural, o humano e o tecnológico, em direção a uma perspectiva abrangente da geografia dos riscos expressa na linguagem fílmica para fomentar a consciência da potencialidade pedagógica e importância da leitura de mundo em diferentes formas, a exemplo da linguagem cinematográfica.

O cinema é um espelho da humanidade, refletindo suas aspirações, dilemas e complexidades. Através das lentes do cinema, somos confrontados com narrativas que nos fazem questionar nossa própria posição no mundo e nossas escolhas individuais. Esse processo de introspecção coletiva pode levar a ações construtivas, seja ao nível individual ou societal, e impulsionar mudanças positivas. Como a sétima arte continua a evoluir, seu potencial de inspirar reflexão e mudança permanece inegável, solidificando seu lugar como uma influência transformadora na sociedade.

## **Animais não humanos no cinema**

A presença de animais não humanos no cinema transcende as telas para criar uma ponte entre mundos distintos: o humano e o animal. Essa interconexão não se limita apenas à sua representação visual, mas também à construção discursiva que molda a percepção pública desses seres. Ao analisar essa dinâmica complexa, é evidente que o cinema desempenha um papel crucial na influência de nossas atitudes em relação aos animais não humanos. Ela nos permite contemplar a diversidade de vida no planeta e, em simultâneo, questionar nossa posição como seres humanos. Os animais frequentemente personificam aspectos de nossa própria humanidade, no sentido de condição cultural, que, segundo Ingold (1994), seria, falar idiomas ou dialetos, praticar ofícios, ter crenças, e assim por diante, nos levando a reflexões sobre nossas virtudes e defeitos. Além disso, eles podem atuar como espelhos que nos mostram nossa relação com a natureza e nossa responsabilidade em relação a ela.

No entanto, a construção discursiva em torno dos animais no cinema não é neutra. Os filmes muitas vezes moldam as percepções do público, influenciando como os animais não humanos são percebidos. Desde animais heroicos que lutam contra adversidades até vilões que personificam o perigo, essas representações podem perpetuar ideias preconcebidas sobre espécies específicas. Inicialmente relegados a papéis secundários ou caricaturas, eles muitas vezes refletiam estereótipos humanos e serviam como veículos de entretenimento. À medida que nossa compreensão da existência da consciência animal, segundo Jatobá (2021), e da progressão dos direitos dos animais, o cinema também passou a abordar essas questões de maneira mais séria e reflexiva. Isso impactou nossa compreensão da ecologia e da biodiversidade, bem como influenciar debates sobre conservação e ética animal.

Com o surgimento de novas tecnologias, enfatizou a necessidade da responsabilidade em relação à representação de animais no cinema. Filmes como *O Rei Leão* (Jon Favreau, 2019) e *Babe, o Porquinho Atrapalhado* (Chris Noonan, 1995) mostraram que é possível criar narrativas ricas e empáticas em torno dos animais não humanos, desafiando convenções anteriores. Com o acesso à informação, a audiência contemporânea está mais consciente do tratamento dos animais nos bastidores das produções cinematográficas, aumentando a demanda por abordagens mais éticas.

Em suma, a presença, representação e construção discursiva de animais não humanos no cinema são reflexos de nossa complexa relação com o mundo natural, e assim, também alimentando a nossa biofilia, que, segundo Edward O. Wilson em seu livro *Biophilia*, publicado em 1984. A palavra “biofilia” deriva do grego, onde “bio” significa vida e “filia” significa amor ou afinidade. Portanto, a biofilia se refere à tendência inata dos seres humanos de se conectarem com a natureza e com outros seres vivos.

O cinema tem o poder de influenciar nossas percepções, e é crucial reconhecer a importância de apresentar esses seres com precisão e empatia. Ao fazê-lo, podemos não

apenas apreciar a diversidade da vida, mas também promover uma compreensão mais profunda das interconexões entre todas as formas de vida no nosso planeta.

## Em Busca da Trúfula Perdida

O Lorax é um personagem icônico criado pelo autor Dr. Seuss (1904-1991) e aparece em seu livro infantil de mesmo nome, *The Lorax*, publicado pela primeira vez em 1971. O livro é uma história ambientalmente consciente que aborda questões como a destruição do meio ambiente e a importância da conservação.

Além do livro, *O Lorax* também foi adaptado para um filme de animação pela Universal Pictures e Illumination Entertainment, e teve sua estreia mundial no Universal Studios Hollywood, em 19 de fevereiro de 2012, e foi lançado nos Estados Unidos pela Universal Pictures em 2 de março. O filme expande a história original e apresenta uma visão visualmente rica do mundo criado por Dr. Seuss (Theodor Seuss Geisel). Ele explora temas de exploração de recursos naturais, poluição e o impacto das ações humanas no meio ambiente, tudo isso através da jornada do protagonista em busca de entender o que aconteceu com a terra em que vive.

Esse filme conta a história de Ted, que vive em uma cidade de plástico, construída e administrada por Aloysius O'Hare, na qual a cultura, que segundo Eduard Tylor (1832-1917) apud Laraia (2004), "Tomado em seu amplo sentido etnográfico é este todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade, ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade", de seus moradores é manipulada para eles precisarem comprar o ar das empresas O'Hare. Ted decide sair da cidade em busca de Umavez-ildo, para assim achar uma árvore real e dar ela de presente para Audrey, garota pela qual é apaixonado. No filme, os animais representados também desempenham papéis importantes na narrativa, contribuindo para o cenário vibrante e encantador da floresta de Trúfulas, um lugar mágico e diversificado em termos de fauna.

**Figura 01: Animais não humanos antropomorfizados**



Fonte: *O Lorax: Em Busca da Trúfula Perdida*, Chris Renaud, 2012.

Para começar, há o mulo companheiro do jovem Umavez-ildo, chamado Melvin. Esse animal, é uma criação peculiar e divertida que acompanha o jovem Umavez-ildo em sua jornada pela busca da matéria-prima ideal para a produção e a popularização do seu produto multifuncional, o Sneed, a qual é encontrada nos tufo sedosos das árvores coloridas chamadas Trúfulas, que crescem nas regiões além dos muros que cercam a cidade Thneed-Ville. Com sua natureza leal e perspicaz, o mulo Melvin adiciona uma dose de humor e camaradagem à história, além de proporcionar uma forma de locomoção para o jovem Umavez-ildo em sua jornada. Além do mulo, o filme apresenta uma variedade de outros animais que habitam as Trúfulas. Desde os pássaros coloridos que voam pelos céus até os ursos simpáticos que vagueiam pelas florestas Exuberantes, cada criatura é única e contribui para a riqueza do ecossistema retratado. Esses animais são representados de forma caricatural, com características exageradas e comportamentos

divertidos e muitas vezes antropomorfizados que fazem coro e dançam com o Jovem Umavez-ildo, assim como um caracol com pestanas e uma longa barba branca indicando a sua condição de tatara, tatara, tatara-avô. Uma das cenas mais memoráveis do filme é a transmorfização<sup>1</sup> dos peixes que sobrevivem fora da água e, em certo momento, cantam como galos. Mas, não para por aí, os peixes também são antropomorfizados e cantam em coral, também fazendo trilhas sonoras para momentos de emoção em certas cenas, por exemplo, cantando a trilha sonora do filme *Missão Impossível* (Brian De Palma, 1996) na cena em que os animais se unem para se livrar do Jovem Umavez-ildo com a finalidade de salvar as Trúfulas. Essa sequência surreal ilustra como as fronteiras entre as espécies e suas características podem se tornar fluidas, permitindo momentos de humor e magia.

O filme *O Lorax* tem como alvo um público mais amplo, mas mantém a mensagem central de consciência ambiental e responsabilidade pela preservação do meio ambiente. Ele usa elementos de comédia e aventura para transmitir essas mensagens complexas de maneira acessível para todas as idades. Mensagens estas que parecem ainda não captadas.

## Capitalismo Predatório em *O Lorax*

A crise ambiental capitalista é uma questão de extrema relevância na contemporaneidade, diversas abordagens, inclusive nas artes, buscam compreender e sensibilizar para suas causas, reflexos e possíveis soluções.

O filme *O Lorax: Em Busca da Trúfula Perdida* oferece uma poderosa mensagem sobre as consequências do capitalismo no meio ambiente e nos animais não humanos. Ao explorar o progresso industrial sem considerar os impactos ambientais, o filme ilustra de maneira clara e tocante como a busca pelo lucro pode levar a resultados devastadores.

---

1 Enquanto a Antropomorfização se refere a dar características humanas a seres não humanos, a Transmorfização é um termo que se refere à transformação de uma forma ou natureza para outra. Em contextos literários ou cinematográficos, a transmorfização muitas vezes envolve mudanças drásticas na aparência ou nas características de um objeto, animal ou pessoa. É comumente encontrada em narrativas de fantasia e ficção científica.

O filme vai além de sua natureza de mera animação infantil ao tecer uma crítica ao sistema capitalista e seus impactos socioambientais. Por meio da alegoria da Trúfula e do personagem Umavez-ildo, a obra aborda a ganância, o consumismo exacerbado e a inércia diante das consequências ecológicas da exploração massiva dos recursos naturais.

O filme apresenta uma crítica ao sistema capitalista em diversos aspectos como, por exemplo a exploração predatória e a desumanização. A figura do Umavez-ildo personifica o capitalista sedento por lucro, explorando as Trúfulas sem considerar os impactos ambientais bem como o futuro do planeta. Essa atitude reflete a lógica predatória do capitalismo, que prioriza o lucro exponencial em detrimento do “bem-estar” social e do equilíbrio ambiental. A análise de István Mészáros que, em sua obra *Para além do capital: Rumo a uma teoria da transição* (Mészáros, 2015, p. 182) faz da “desumanização” provocada pelo capital, pode ser representada na figura do Umavez-ildo, cuja busca incessante por lucro a transforma em um ser frio e calculista, destituído de empatia pelas Trúfulas e pelo meio ambiente.

A demanda incessante por produtos derivados das Trúfulas, impulsionada pela publicidade, simboliza o consumismo feroz da sociedade capitalista. Essa obsessão por bens materiais, muitas vezes supérfluos, alimenta um ciclo insustentável de produção e descarte, esgotando os recursos naturais e gerando montanhas de resíduos. Pode-se identificar a “retificação das coisas e das pessoas pelo capital” no filme a partir do trabalho de transformação das Trúfulas em meras mercadorias, exploradas, sem considerações por seu valor intrínseco ou pelo impacto ambiental.

Nessa perspectiva, conforme demonstrado por Lukács no livro *A Reificação e a Consciência do Proletariado* (Lukács, 2003, p. 199-200) a constituição da reificação se manifesta do ponto de vista objetivo e subjetivo na determinação das mercadorias que se equivalem entre si. Isso significa a impossibilidade, por parte do trabalhador (a), de compreender claramente as leis que o regem. Assim, nas relações capitalistas, ocorre uma equivalência entre as mercadorias, sendo o trabalhador (a) também considerado (a) uma mercadoria.

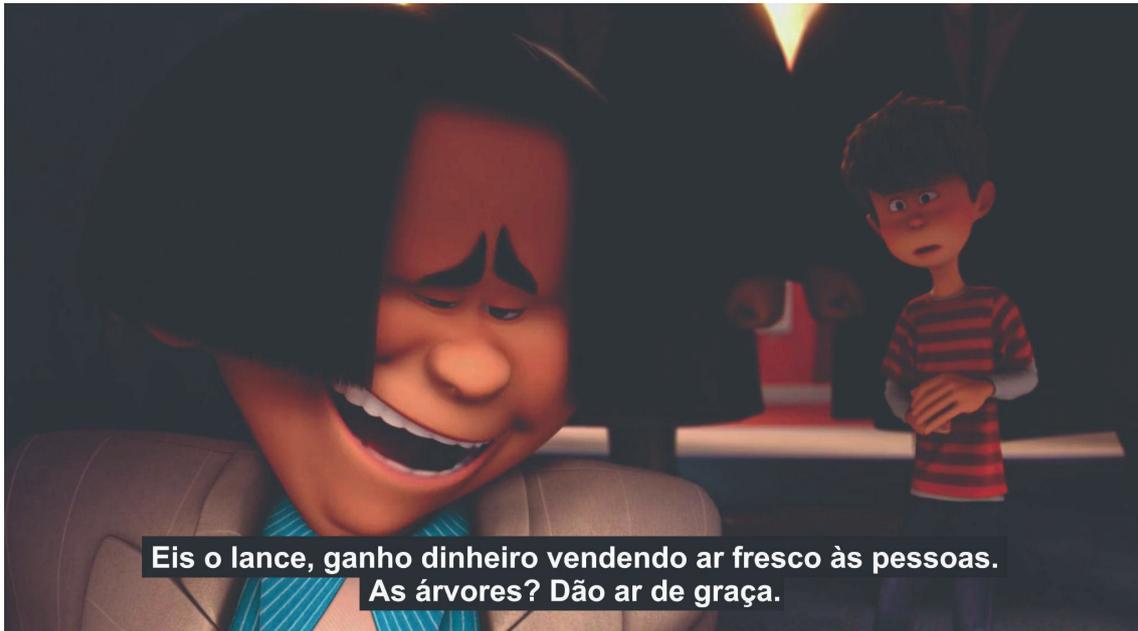
Portanto, tanto o trabalhador (a) como os produtos elaborados por ele, possuem o mesmo valor, da mesma forma, dois objetos distintos poderiam possuir o mesmo preço da hora de trabalho de qualquer pessoa, ou seja, no final das contas todas as mercadorias se equivalem.

Para Marx em *O Capital* (Marx, 1996, p. 207-210), a reificação das pessoas surge quando elas se veem refletidas nas mercadorias que produzem, porém, em uma relação puramente materialista, ou seja, quando o ser humano perde a habilidade de se conectar emocionalmente com seu trabalho, ocorre um processo de alienação ocasionado pelo capital. Marx argumenta que esse processo desencadeia uma série de eventos, começando pela alienação em relação ao produto do trabalho, seguido pela perda de controle do processo de produção e, por fim, a perda de sua própria humanidade e conseqüentemente a pessoa perde a capacidade de reconhecer o outro como ser humano.

A devastação da floresta de Trúfulas ilustra as conseqüências da exploração desenfreada dos recursos naturais, pois a desertificação, a perda de biodiversidade e a extinção de espécies são apenas alguns dos efeitos devastadores do capitalismo predatório sobre o meio ambiente. Pode-se analisar a devastação da floresta de Trúfulas a partir da análise de John Bellamy Foster em *A ecologia da economia política marxista*, (Foster, 2012, p. 87-104), a qual mostra como a lógica do capital, impulsionada pela busca incessante por lucro, leva à exploração insustentável dos recursos naturais e à degradação ambiental.

No filme, a cidade de Thneed-Ville é retratada como um exemplo extremo do impacto do capitalismo no meio ambiente. A natureza é escassa, e as árvores, que outrora eram abundantes, foram quase completamente erradicadas em prol da produção de produtos comerciais. A ganância dos empreendedores capitalistas resultou na destruição de habitats naturais, levando à extinção de espécies e ao declínio da qualidade de vida. Essa representação mostra claramente o cerne do capitalismo que, segundo Weber (apud Catani, 2010, p. 16), “o objetivo do capitalismo é, sempre e em todo lugar, aumentar a riqueza alcançada, aumentar o capital”, que também é destacado na frase:

Figura 02: A face do capitalismo



Fonte: *O Lorax: Em Busca da Trúfula Perdida*, Chris Renaud, 2012.

A frase “ganho dinheiro vendendo ar fresco às pessoas. As árvores? Dão ar de graça.” é profundamente reflexiva e evoca uma crítica significativa ao capitalismo em contraste com a consciência ambiental. Essa afirmação ressalta uma questão essencial: como a exploração desenfreada dos recursos naturais em nome do lucro frequentemente entra em conflito com a necessidade de preservar e proteger nosso meio ambiente. O capitalismo prioriza a busca pelo lucro acima de qualquer outra coisa, levando a práticas de exploração de recursos naturais que prejudicam o meio ambiente. A frase sugere que, em uma sociedade movida pelo lucro, até o ar fresco, sendo essencial para a vida, pode ser mercantilizado e vendido, enquanto as árvores, sendo cruciais para a produção desse ar limpo. Segundo Catani (2010), “A troca é condição necessária para a subsistência de

todos na sociedade, e esse produto a ser trocado, resultado, denomina-se mercadoria”, e observa-se que não há uma troca e as árvores são frequentemente negligenciadas. A frase também destaca a desconexão entre os interesses econômicos de curto prazo e a necessidade de sustentabilidade a longo prazo. Enquanto as empresas buscam lucro imediato, muitas vezes ignoram os impactos ambientais negativos de suas atividades, contribuindo para problemas como a poluição do ar e das águas, o desmatamento e as mudanças climáticas.

Segundo Laraia (2004), “Os componentes ideológicos dos sistemas culturais podem ter consequências adaptativas no controle da população, da subsistência, da manutenção do ecossistema, etc.” e, o contraste entre vender o ar fresco e as árvores dando-o de graça enfatiza a importância de que muitos recursos essenciais são fornecidos gratuitamente pela natureza e da conscientização ambiental, da responsabilidade individual e corporativa como cultura em relação à proteção do meio ambiente.

A relação entre o capitalismo e os animais não humanos também é evidente no filme. A exploração dos recursos naturais não se limita apenas à extração de árvores, mas também se estende à destruição de habitats, afetando os animais que dependem desses ecossistemas para sobreviver. O desequilíbrio causado pela exploração capitalista tem impactos diretos na biodiversidade e na capacidade dos animais de prosperarem.

O personagem Lorax é um ser mítico defensor do meio ambiente e personifica a voz da razão e da consciência ambiental. Ele tenta alertar os personagens e as empresas sobre os perigos de suas ações, mas suas preocupações são frequentemente ignoradas em nome do lucro imediato, assim como na cena da derrubada das árvores para acelerar o processo de produção dos Sneeds, produto inventado pelo jovem Umavez-ildo, com múltiplas utilidades e em determinado tempo aclamado pela população de Thneed-Ville e assim, quebrando a sua promessa ao Lorax de não derrubar mais as Trúfulas após ser salvo pelo mesmo na cena da tentativa fracassada de se livrar do Jovem Umavez-ildo e

salvar as Trúfulas. Inicialmente era feita a colheita de tufos das árvores preservando-as, mas este processo era lento e estava sendo visto como um problema e assim resolveram derrubar as árvores desenfreadamente em nome dos negócios, mesmo sendo alertado pelo Lorax sobre a importância da responsabilidade ambiental e desconsiderando os impactos a longo prazo das suas atividades econômicas.

O filme *O Lorax* oferece uma reflexão sobre como a busca por lucro pelo capitalismo sem regulamentações adequadas pode levar a danos irreversíveis ao meio ambiente e à vida animal. Ele nos lembra da responsabilidade coletiva de considerar o impacto de nossas ações e decisões sobre o mundo natural, além de nos incentivar a buscar soluções que harmonizem os interesses econômicos com a conservação ambiental e o bem-estar dos animais não humanos. Enfatiza que, é essencial encontrar um equilíbrio entre o desenvolvimento econômico e a proteção do meio ambiente, e que a natureza desempenha um papel vital em nossa sobrevivência e bem-estar, e devemos tratá-la com respeito e cuidado.

## **Interação nociva e a derrubada da primeira árvore**

O uso de alimentos impróprios para animais não humanos, como retratado na cena dos marshmallows no filme *O Lorax*, é uma representação visual marcante de como os seres humanos frequentemente interferem de maneira negativa nas vidas dos animais, muitas vezes sem compreender completamente as consequências de suas ações. Essa cena específica é uma poderosa metáfora para a forma como os seres humanos tendem a impor suas preferências e padrões alimentares e até comportamentais aos animais não humanos, ignorando as suas necessidades, e os impactos a longo prazo.

Na cena, para se defender de um eminente ataque e em um ato de apaziguamento após agredir, ou violentar, o ambiente dos animais com suas “coisas humanas”, colocar suas integridades físicas em risco e irritá-los, o jovem Umavez-ildo pega dois enormes pacotes de marshmallows, coloca à sua frente, um dos pequenos ursos ao atacá-lo rasga

os pacotes com os dentes e voam marshmallows para cima, caindo para todo lado. Os animais provando os marshmallows, ficam felizes e a cena do filme se configura em uma cena de paraíso. E essa crítica também é representada no próprio filme que em seguida, Ted, interrompe a narração do Velho Umavez-ildo dizendo, sarcasticamente, “Legal! Irado! Encher animais silvestres de besteira, é demais!”. Essa cena sutilmente critica e destaca a falta de compreensão e respeito pelas necessidades naturais dos animais.

Essa interação entre humanos e animais não humanos através de alimentos inadequados é uma realidade em muitos contextos. Nos dias de hoje, observamos a distribuição de alimentos humanos, como pão, doces e restos de refeições, a animais selvagens em parques e áreas urbanas. Enquanto esses alimentos podem ser prazerosos momentaneamente, eles frequentemente carecem dos nutrientes essenciais para a saúde dos animais e podem causar problemas de saúde a longo prazo, como obesidade, a qual os deixam mais vulneráveis a problemas no coração, doenças no fígado, problemas musculares, ósseos e diabete, segundo Kulick (2009).

Além disso, a introdução de alimentos inadequados também pode causar desequilíbrios nos ecossistemas naturais. Animais que não são nativos de uma área podem ser atraídos por esses alimentos, deslocando espécies locais e interrompendo a dinâmica natural do ambiente. Isso pode levar a uma competição desigual por recursos e impactar negativamente a biodiversidade. Desta maneira, a cena dos marshmallows em *O Lorax* ressalta a importância de compreender as complexidades das relações entre humanos e animais não humanos. É uma chamada à ação para sermos mais conscientes das nossas interações com a vida selvagem e reconhecer que nossos hábitos alimentares e comportamentos podem ter impactos significativos nas populações animais e nos ecossistemas.

Assim como na cena em que os animais invadem a casa do Jovem Umavez-ildo durante a noite, após fazerem as pazes e o Jovem Umavez-ildo prometer não derrubar mais nenhuma Trúfula, a qual não foi cumprida, é uma metáfora da invasão do habitat

de animais silvestres devido à expansão humana e destruição do meio ambiente e oferece uma crítica sutil à relação frequentemente destrutiva entre os seres humanos e a vida selvagem. Os animais na cena se alimentam e usam os pertences do mesmo de maneira caótica e, muitas vezes, inapropriada e isso ocorre frequentemente na realidade, à medida que as atividades humanas, como o desmatamento e a urbanização, causam sofrimento e forçam os animais a se deslocarem de seus espaços naturais em busca de abrigo como, por exemplo, jacarés e capivaras em áreas urbanas como explica a pesquisadora Eveline dos Santos Baptistella no programa + Natureza, exibido no dia 18/11/2023 no canal Globo. A maneira como os animais se comportam na cena ilustra como os seres humanos muitas vezes não respeitam a vida selvagem e a integridade dos ecossistemas. Assim como no momento do filme em que a família do Jovem Umavez-ildo chega ao seu encontro interagindo negativamente com os animais, ao ponto de arremessarem um pequeno urso como se fosse uma bola de futebol americano, fora a destruição ao redor nas instalações dos familiares. Ela destaca como nossas ações podem perturbar os ecossistemas naturais, que pode levar à extinção de espécies e ao desequilíbrio ambiental, e ressalta a importância da conservação ambiental e do respeito pelos animais silvestres.

Essas cenas simbólicas do filme nos lembra da necessidade de respeitar as características únicas dos animais não humanos e de considerar suas necessidades nutricionais e ecológicas ao interagir com eles. Devemos ser agentes responsáveis de mudança, promovendo a educação sobre a importância de oferecer alimentos adequados e saudáveis para os animais, além de cultivar uma relação de respeito mútuo que honre a natureza intrínseca de cada espécie.

A relação entre a proteção de animais não humanos e a preservação do meio ambiente é intrincada e crucial para a sustentabilidade global. No entanto, a abordagem desses temas no cotidiano urbano muitas vezes se mostra fragmentada, com uma tendência a separar as preocupações relacionadas ao bem-estar animal das questões ambientais mais amplas.

**Figura 03: A derrubada da primeira árvore**



Fonte: *O Lorax: Em Busca da Trúfula Perdida*, Chris Renaud, 2012.

A cena da derrubada da primeira árvore e a subsequente reação dos personagens, incluindo o Lorax e os animais, é profundamente simbólica e carrega uma mensagem crítica importante sobre o equilíbrio ambiental, a degradação do meio ambiente e a necessidade de ação coletiva para proteger a natureza como cultura. No momento em que o jovem Umavez-ildo está cortando a árvore a machadadas, os animais começam a fugir assustados, simbolizando a violência humana contra o meio ambiente e seu habitat.

A derrubada da primeira árvore no filme representa uma quebra, um ponto crucial na história, onde a ação humana desencadeia um desequilíbrio ambiental significativo. A remoção das árvores tem efeitos devastadores no ecossistema local, levando à degradação do solo, à perda de habitats para a fauna e à escassez de recursos naturais, como ar puro e água limpa. Essa cena destaca a vulnerabilidade do meio ambiente diante das ações irresponsáveis da sociedade.

A imagem do Lorax sepultando a árvore com pedras é altamente simbólica. Isso representa não apenas o enterro físico da árvore, mas também simboliza o luto pela perda da natureza e a urgência de proteger o que resta. A ação do Lorax pode ser vista como uma resposta emocional à destruição ambiental, demonstrando sua conexão profunda com a natureza.

A reação dos animais, que se juntam ao Lorax ajudando-o a sepultar a árvore, é uma poderosa demonstração de empatia e união. Isso destaca a importância da solidariedade na proteção do meio ambiente. Os personagens do filme percebem a necessidade de agir juntos para reverter os danos ambientais e restaurar o equilíbrio na natureza.

Essa cena é uma chamada à ação, incentivando o público a reflexão sobre as consequências de nossas ações no meio ambiente e a importância de preservar a natureza. Ela nos lembra que todos nós desempenhamos um papel na proteção do planeta e que, a empatia e a cooperação são fundamentais para enfrentar os desafios ambientais.

Em resumo, a cena da derrubada da primeira árvore e as reações subsequentes no filme *O Lorax* ilustram vividamente os impactos da degradação ambiental, a necessidade de empatia e a importância da ação coletiva na proteção da natureza. Essa reflexão crítica nos leva a considerar como nossas escolhas afetam o mundo ao nosso redor e como podemos trabalhar juntos para preservar o equilíbrio ambiental e a biodiversidade.

## Considerações: as mensagens e as entrelinhas

O ser humano parece não ter aprendido com o filme *O Lorax* como, por exemplo, diante das causas animais atuais e dos eventos climáticos.

Não se trata mais de um alerta da comunidade científica para evitar uma possível tragédia – trata-se do princípio mais básico, comum a qualquer ser vivo: sobrevivência. Ou mudamos a rota agora, ou nos restará a catástrofe.

A emergência climática deu lugar a uma situação de emergência humanitária.  
(OBSERVATÓRIO DO CLIMA apud IPAM, 2023)

Em um mundo cada vez mais afetado por eventos climáticos extremos e desafios relacionados às mudanças climáticas e o impacto na vida do planeta, é difícil não notar as semelhanças preocupantes entre a realidade e as mensagens, aparentemente não óbvias, apresentadas no filme *O Lorax*. Esse filme de animação, sendo adaptação cinematográfica da obra de Dr. Seuss e lançado há anos, pode ser vista como uma advertência, uma narrativa que deveria nos fazer refletir sobre a importância da preservação ambiental e a conscientização sobre as consequências de nossas ações. No entanto, ao examinarmos a atualidade, parece que a lição do Lorax não foi totalmente absorvida e as mensagens se tornaram relevantes e urgentes.

O filme nos apresenta um mundo dominado pela ganância empresarial, onde a exploração desenfreada dos recursos naturais leva à devastação ambiental. O Lorax, um guardião da floresta, tenta alertar os habitantes sobre as consequências de suas ações, mas suas palavras são frequentemente ignoradas em prol do lucro imediato. À medida que as árvores são derrubadas e os habitats são destruídos, os personagens enfrentam as consequências trágicas de sua negligência.

Infelizmente, essa narrativa ressoa com os desafios que enfrentamos hoje. Apesar dos avanços científicos e da crescente conscientização sobre as mudanças climáticas e as questões relacionadas aos direitos dos animais, continuamos a ver a exploração irresponsável dos recursos naturais, a degradação dos ecossistemas e o sofrimento de animais em grande escala. O apelo do Lucro Uma Vez, a ganância que impulsiona decisões de curto prazo em detrimento do bem-estar futuro, parece persistir, mesmo quando as evidências destrutivas são claras.

Além disso, *O Lorax* também trata da importância de indivíduos corajosos e conscientes que se levantam para proteger o meio ambiente e os animais. Essa mensagem é relevante hoje, onde vemos inúmeras vezes ativistas e movimentos trabalhando incansavelmente para criar mudanças positivas. No entanto, a resistência à mudança e a inércia também são evidentes, o que levanta a questão: por que o filme *O Lorax* não conseguiu inspirar uma mudança mais ampla e duradoura de atitude?

Talvez seja porque, como sociedade, tendemos a ser motivados por interesses imediatos e a resistir a mudanças que possam afetar nosso conforto atual. Ou talvez seja porque as questões ambientais e de direitos dos animais muitas vezes são vistas como problemas distantes, alheios às nossas vidas diárias. Independentemente do motivo, fica claro que a mensagem do *Lorax* não foi internalizada o suficiente para impulsionar as transformações necessárias em nossa relação com o planeta e seus habitantes não humanos.

Em última análise, a falta de aprendizado com as mensagens do filme *O Lorax* é um lembrete contundente de que, embora tenhamos as ferramentas para compreender e abordar os desafios ambientais e de bem-estar animal, ainda temos um longo caminho a percorrer. A mudança requer um compromisso coletivo em superar interesses egoístas e a curto prazo, abraçando uma mentalidade de sustentabilidade e empatia. O tempo para agir é agora, antes que nossas ações causem danos irreversíveis ao nosso planeta e a todas as formas de vida que nele habitam.

## Referências

- ADOROCINEMA - *Missão Impossível*. Disponível em: <https://www.adorocinema.com/filmes/filme-15308/>. Acesso em: 05 set. 2023.
- CATANI, Mendes Catani. *O Que é Capitalismo*. 1ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2010.
- CINEMA E ESCOLA, SOB O RISCO DA DEMOCRACIA. In: MIGLIORIN, Cezar. *Revista Contemporânea de educação*. Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2011. p. 107-113.
- CONSCIÊNCIA ANIMAL: Aspectos neurológicos, morfológicos e evolucionários. In: JATOBÁ, Jessyca Eiras. *Revista Simbio-Logias*. São Paulo, Universidade Estadual Júlio de Mesquita Filho, v. 13, n. 19, 2021.
- FOSTER, John Bellamy. *A ecologia da economia política marxista*. Lutas sociais, n. 28, p. 87-104, 2012.
- INGOLD, T. Humanidade e animalidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, ano 10, n. 28, 1995. Disponível em: [http://www.anpocs.com/images/stories/RBCS/28/rbcs28\\_05.pdf](http://www.anpocs.com/images/stories/RBCS/28/rbcs28_05.pdf). Acesso em: 25 ago. 2023.
- IPAM. *Uma questão de sobrevivência* – alerta Observatório do Clima. 2023. Disponível em: <https://ipam.org.br/uma-questao-de-sobrevivencia-e-como-define-a-ultima-noticia-do-observatorio-do-clima/>. Acesso em: 24 set. 2023
- KULICK, D. *Animais gordos e a dissolução da fronteira entre as espécies*. Mana, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, p. 481-508, 2009.
- LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: Um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- LUKÁCS, Georg. A Reificação e a Consciência do Proletariado. In: LUKÁCS, Georg. *História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MARX, Karl. *O Capital*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

MOURA, Jeani Delgado Paschoal & JUNIOR, Eduardo José Marandola. A natureza como protagonista dos desastres ambientais: borrando as imagens da natureza e do homem no cinema. In: *Paisagem e território*, Lúcio Cunha, Humberto Yamaki (Orgs.). Londrina: UEL, 2018.

**O Lorax**: em busca da trífula perdida. Direção: Chris Renaud. Produção: Universal Pictures e Illumination Entertainment, 2012. 86 min. Netflix. Acesso em: 25 ago. 2023.

WIKIPÉDIA, a enciclopédia livre – **M. Night Shyamalan**. Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/M.\\_Night\\_Shyamalan](https://pt.wikipedia.org/wiki/M._Night_Shyamalan). Acesso em: 04 set. 2023.

WIKIPÉDIA, a enciclopédia livre – **The Lorax** (filme). Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/The\\_Lorax\\_\(filme\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/The_Lorax_(filme)). Acesso em: 08 set. 2023.

WILSON, Edward O. **Biophilia**. Cambridge: Harvard University Press, 1984.

+ NATUREZA (MT). **A convivência com os seres humanos**. 0:14:51m. 23 set 2023. Disponível em: <https://globoplay.globo.com/v/12125076/>. Acesso em: 18 nov. 2023.

# As necessidades ambientais dos gatos domésticos (*Felis catus*): reflexos na relação com o tutor, no comportamento, na saúde e no bem-estar felino

Maíra Ingrit Gestrich-Frank  
Flávia Pereira Tirelli

As necessidades ambientais dos gatos domésticos (*Felis catus*) incluem aspectos do ambiente físico (recursos ambientais), interação social (intra e interespecífica) e a rotina (atividades) do gato. Com base no conhecimento do comportamento natural desta espécie, foram desenvolvidas as “Diretrizes sobre as Necessidades Ambientais Felinas”, organizadas em torno de cinco conceitos principais (pilares) que fornecem a estrutura para um ambiente saudável para os felinos. O atendimento às necessidades ambientais dos gatos promove o seu bem-estar, pois permite a expressão de seus comportamentos naturais e atua na prevenção do estresse, problemas comportamentais e doenças, além de fortalecer os laços com os seus tutores (ELLIS *et al.*, 2013, p. 219-230).

Tendo em vista a grande prevalência de doenças físicas e transtornos comportamentais relacionados ao estresse e estados emocionais negativos em felinos domésticos, e seu impacto na qualidade de vida desses animais, esse capítulo tem por objetivo realizar uma revisão bibliográfica sobre a relação entre o atendimento às necessidades ambientais dos felinos domésticos, os estados emocionais, os transtornos comportamentais e a saúde

dos gatos, assim como os seus impactos no bem-estar. Ao incorporar esse conhecimento nas residências e rotinas dos gatos, criaremos um ambiente mais respeitoso, menos estressante e mais seguro para os gatos e seus tutores. Em última análise, o manejo aprimorado fortalecerá o vínculo humano-animal e melhorará a saúde e o bem-estar dos felinos domésticos.

## **Comportamentos naturais: conhecendo a natureza e origem do gato doméstico**

Para entender o comportamento dos gatos, inicialmente devemos compreender a sua percepção do mundo, sua natureza social, a expressão de suas emoções através da sua comunicação e suas respostas a estímulos ambientais. Assim, voltamos o nosso estudo para a sua origem, o processo de domesticação e as transformações ao longo dessa histórica relação entre gatos e humanos. Com esse conhecimento podemos promover um ambiente e um convívio mais agradável entre os gatos e seus tutores.

São considerados gatos domésticos aqueles que convivem e estão ao cuidado dos seus tutores humanos e que passam a sua vida numa habitação, com ou sem acesso ao ambiente externo (SPARKES *et al.*, 2013). De acordo com DRISCOLL *et al.* (2007), a domesticação dos gatos ocorreu no Oriente Próximo, possivelmente coincidindo com o surgimento das aldeias agrícolas no Crescente Fértil. Os gatos domésticos têm suas raízes em pelo menos cinco linhagens ancestrais dessa região, ou seja, os gatos selvagens da Eurásia deram origem a uma população doméstica. Acredita-se que o gato doméstico, tratado por diferentes autores como uma espécie distinta (*Felis catus*) ou como uma subespécie *Felis silvestres* (*Felis silvestris catus*), descende do gato selvagem africano (*Felis silvestris lybica*), espécie de felino que existe hoje em dia, nesse processo de domesticação indivíduos teriam passado de um estado selvagem ao estabelecimento de uma aproximação e criação de vínculos afetivos com os humanos (OVERALL, 1997; CASEY; BRADSHAW,

2007; KIM *et al.*, 2023), através de uma relação de mutualismo que ocorreu há mais de 9 mil anos atrás (DRISCOLL *et al.*, 2007; RODAN, 2010; ELLIS *et al.*, 2013; KIM *et al.*, 2023). Os gatos descendentes foram então disseminados por todo o mundo com a ajuda da intervenção humana. Neste processo, eles passaram a exibir algumas diferenças morfológicas e comportamentais dos seus progenitores, como docilidade, socialização, maior tolerância à presença humana, alterações no metabolismo de nutrientes e variações nos padrões de pelagem (KIM *et al.*, 2013). Mas, apesar da transformação e evolução durante o processo de domesticação dos gatos, eles ainda mantêm muitas características físicas e comportamentais de seu ancestral selvagem (OVERALL, 1997; DRISCOLL *et al.*, 2007; RODAN, 2010; BRADSHAW, 2013; ELLIS *et al.*, 2013; TAYLOR *et al.*, 2022). Mesmo gatos confinados, que convivem com humanos, necessitam de um ambiente que possibilite a expressão de seus comportamentos naturais, o que pode ser promovido através de diversas técnicas de enriquecimento ambiental (ELLIS, 2009).

## Comportamento social do gato doméstico

O gato doméstico é uma espécie socialmente flexível, que pode apresentar graus variados de sociabilidade com gatos e outras espécies, como os humanos (TAYLOR *et al.*, 2022). As relações sociais dos gatos envolvem complexas interações. Embora esse felino doméstico possa sobreviver sozinho, comumente são formados grupos sociais, chamados de colônias, com estrutura social interna complexa e presença de diversos padrões comportamentais típicos de espécies sociais (CROWELL-DAVIS; CURTIS; KNOWLES, 2004; DANTAS, 2010). Gatos que vivem livremente são capazes de formar sistemas sociais flexíveis, que dependem das condições do meio que habitam (HEATH, 2010; RODAN, 2010; BRADSHAW, 2016; LEY, 2016). Embora o gato possa exibir comportamentos sociais e viver como animal de companhia, ele também pode viver de forma solitária e independente do contato humano, como um gato feral (FINKA; ELLIS; STAVISKY, 2014; LEY, 2016).

As colônias são matriarcais, constituídas por fêmeas que apresentam relações de parentesco entre si e suas crias. Elas entreadujam-se nos cuidados e amamentação dos filhotes (CROWELL-DAVIS; CURTIS; KNOWLES, 2004; GOMES, 2019). Os gatinhos permanecem juntos da mãe várias semanas após o seu nascimento, até estarem aptos a caçarem sozinhos (CROWELL-DAVIS, 2007). Uma série de comportamentos pode indicar que os gatos são do mesmo grupo social (ELLIS *et al.*, 2013). Os gatos que formam relações afiliativas podem realizar *allogrooming* (lambadura mútua ou recíproca); *allorubbing* (fricção facial ou corporal); descansar ou dormir em proximidade (CROWELL-DAVIS; CURTIS; KNOWLES, 2004; ELLIS *et al.*, 2013); realizar toque de nariz (comportamento de saudação), erguer a cauda quando se aproximam (*tail-up*), entrelaçar as caudas e exibir comportamentos de brincadeira (CURTIS; KNOWLES; CROWELL-DAVIS, 2003; CROWELL-DAVIS; CURTIS; KNOWLES, 2004; ELLIS *et al.*, 2013; BROWN; BRADSHAW, 2014; BRADSHAW, 2016; LEY, 2016). Através desses comportamentos afiliativos os gatos demonstram afeto e mantêm o odor familiar da colônia (BRADSHAW; CAMERON-BEAUMONT, 2000; RODAN, 2010).

Os gatos que vivem confinados no interior de residências dependem das escolhas dos seus tutores para a definição das estruturas sociais, tanto em relação às pessoas que constituem o agregado familiar, como também o número de gatos ou outros animais que ocupam o mesmo espaço (CROWELL-DAVIS; CURTIS; KNOWLES, 2004). O convívio com humanos pode interferir nas interações sociais dos felinos, forçando gatos de diferentes grupos sociais a conviver na mesma residência ou privando os indivíduos do contato com outros da mesma espécie. Os felinos domésticos que vivem individualmente podem ser privados de manifestar alguns comportamentos afiliativos intraespecíficos (RAMOS; RECHE-JUNIOR, 2016). Por outro lado, no ambiente domiciliar onde os tutores possuem mais de um gato, são comuns conflitos que podem afetar o bem-estar animal e o vínculo humano-gato (CROWELL-DAVIS; CURTIS; KNOWLES, 2004; DANTAS, 2010). O estresse do ambiente social pode gerar vários problemas comportamentais (ADAMELLI *et al.*, 2005).

## Estados emocionais e suas manifestações

Os gatos pensam e sentem, sendo que as suas experiências, capacidades cognitivas e motivações influenciam no seu comportamento (TAYLOR *et al.*, 2022). A emoção antecede o comportamento e é definida como um estado de motivação que tem uma tendência para a ação, acompanhada por mudanças fisiológicas e respostas comportamentais (FRANK; DEHASSE, 2003). Considerando os gatos uma espécie tanto predadora como presa, eles evoluíram com emoções e comportamentos necessários para sua sobrevivência (Rodan *et al.*, 2022). A saúde cognitiva e emocional (juntas, denominadas como saúde mental) impacta na saúde física (TAYLOR *et al.*, 2022). Assim, a compreensão, reconhecimento e avaliação das emoções dos gatos são essenciais para promover o seu bem-estar e garantir sua saúde física e mental (HORWITZ; RODAN, 2018).

Sabemos que as necessidades comportamentais e emocionais dos gatos vão muito além da saúde física e uma boa nutrição. Os gatos precisam estar bem do ponto de vista psicológico, expressando comportamentos que demonstrem estados emocionais positivos. Eles precisam ter relações sociais ricas, variadas e positivas. Necessitam de uma série de recursos que ofereçam a eles a oportunidade de realizar a grande gama de comportamentos naturais diariamente. Devem receber estímulos cognitivos e desafios mentais. Precisam fazer exercícios físicos e atividades, bem como se alimentar de maneira enriquecida. Além disso, é importante que sejam respeitados em sua necessidade de privacidade, e em seu corpo físico e olfato (RÜNCOS, 2020), o que inclui evitar dar banhos nesta espécie.

DIAS (2020) destaca que muitas pessoas ao adotarem um gato não imaginam a complexidade emocional e as responsabilidades envolvidas nesta importante e histórica relação. Os gatos são capazes de se emocionar e expressar suas emoções (OSÓRIO, 2012). O afeto dos tutores aliado à medicina interna felina permite que os gatos comuniquem seus estados emocionais e físicos (DIAS, 2020). Uma das formas mais atraentes de

comunicação entre os felinos é tocar o outro para indicar amor e afeição (TAYLOR, 2007). A sensação tátil é importante, uma vez que com frequência os gatos ronronam durante essa atividade (BRADSHAW; CAMERON-BEAUMONT, 2000). O gato dá carinho e amor, logo, é capaz não apenas de sentir tais emoções, mas de expressá-las. A emoção pode ser compartilhada por humanos e animais (OSÓRIO, 2012). A compreensão da comunicação felina possibilita entender as necessidades e os sentimentos deles (WHITEHEAD, 2009). Para uma melhor compreensão e interpretação das emoções dos gatos, é importante estudar a sua linguagem corporal e as suas expressões faciais. Praticar através da observação desses animais durante as interações que estabelecemos com eles pode ajudar nesse processo. Segundo DIAS (2020), a família tem um importante papel na prevenção de problemas comportamentais, através da identificação e controle das causas de ameaças para a qualidade de vida dos seus gatos. O ambiente físico e social da residência deve atender às necessidades do gato para otimizar a saúde cognitiva, emocional e física (TAYLOR *et al.*, 2022).

## Sentidos, comunicação e linguagem felina

Os gatos se comunicam de várias formas, sendo que os quatro principais métodos utilizados são: a vocalização (audição), a linguagem corporal (visão), o toque (tato) e os cheiros (olfato), através de feromônios (OVERALL *et al.*, 2004; TAYLOR, 2007; BRADSHAW, 2018). Os gatos fazem uso de todos estes e, muitas vezes, usam combinações para reduzir a ambiguidade e maximizar as vantagens de cada modalidade (LEY, 2016). A comunicação visual inclui as posturas corporais e o contato visual. O tato pode envolver o comportamento de esfregação contra outros gatos ou pessoas, a lambedura e o toque de nariz (OVERALL *et al.*, 2004). A vocalização é uma forma de comunicação auditiva e inclui o ronronar, trinar e miar. Ela pode ser uma resposta comportamental normal frente a agentes de estresse físico, como frio e fome ou indicar a necessidade de contato social,

atenção ou alimento (SEKSEL, 2012). A importância do olfato para o gato se manifesta através da marcação por meio de urina, fezes e feromônios (OVERALL *et al.*, 2004). Os gatos apresentam diversas glândulas ao longo do corpo, que lhes permitem deixar uma variedade de sinais olfativos no ambiente (LEY, 2016).

RÜNCOS (2020) destaca que os gatos utilizam seu olfato como parte importante da comunicação diária e em suas relações sociais, para se localizar e reconhecer o ambiente. O senso olfatório dos gatos é excelente e estes utilizam a marcação odorífera para expressar seus instintos territoriais (RODAN *et al.*, 2022). TAYLOR (2007) revela que o olfato é um sentido que sempre vem à tona quando dois gatos se encontram. Os gatos se comunicam através de uma grande variedade de sinais olfativos e o seu sistema olfativo inclui o órgão vomeronasal (de Jacobson), que possui a capacidade de detectar e processar odores sociais (BROWN; BRADHSAW, 2014). Esse aparato olfativo auxiliar é responsável pela detecção de feromônios (BRADSHAW, 2018). A mensagem olfativa permite que o gato se comunique sem precisar estar presente enquanto outro gato a percebe, o que pode evitar encontros agonísticos entre os felinos (BROWN; BRADHSAW, 2014; LEY, 2016). Os gatos utilizam os estímulos olfativos para analisar seu entorno e elevar sua sensação de segurança e conforto (ELLIS, 2009; ELLIS *et al.*, 2013; TAYLOR *et al.*, 2022). Gatos que vivem em grupo podem trocar informações através de odores e trocar cheiros entre eles, formando o odor característico da colônia, que lhes permite identificar os seus membros (BROWN; BRADHSAW, 2014).

A arranhadura de superfícies é um comportamento natural dos gatos que representa uma importante forma de comunicação entre os membros desta espécie, embora seja visto como algo problemático pela maioria dos tutores (BRADSHAW, 2018). Além de afiar as garras e remover restos de unhas, tem como intuito exercitar a musculatura dos membros torácicos e alongar a coluna. Por meio dessa expressão comportamental, os gatos depositam feromônios e criam uma mensagem visual no local (DE PORTER; ELZERMAN, 2019).

## Experiências no período de socialização

No desenvolvimento do gato existe um período muito importante definido como período de socialização, sendo que as experiências que o felino tem nessa fase provocam consequências permanentes, influenciando o seu comportamento mental e emocional quando adulto (ROBINSON, 1997; BRADSHAW, 2000). O período de socialização dos gatos ocorre entre a segunda e a nona semana de idade, sendo que nessa fase todos os vínculos sociais são formados, caracterizando o período mais importante da sua vida (BRADSHAW, 2018; RODAN *et al.*, 2022). A estimulação e as experiências durante a infância influenciam o comportamento e a sanidade dos gatos quando adultos, assim como a sua capacidade de conviver e se relacionar com outras espécies (ADAMELLI *et al.*, 2005; TAYLOR *et al.*, 2022). Os gatinhos que têm experiências positivas de manuseio durante esse período lidam melhor com o estresse, demonstram menos medo e aprendem as tarefas mais rapidamente do que aqueles que foram privados dessas vivências (RODAN, 2010; HORWITZ; RODAN, 2018). Permitir ao filhote o contato com diferentes pessoas, gatos e outros animais, através de interações positivas, favorece o desenvolvimento de gatos mais confiantes e sociáveis. É nesta fase que o gato está receptivo a conhecer o mundo, e pode aprender a passear na guia, andar de carro e viajar.

Os filhotes dependem das interações com a mãe e seus irmãos para sobreviver, aprender e desenvolver diversas capacidades e formas de interação social. Quando retirados precocemente do convívio com a mãe, podem apresentar alterações comportamentais, físicas e emocionais quando adultos, além de inúmeras falhas comunicacionais (LEY, 2016), o que pode dificultar a sua interação de forma apropriada com outros gatos (CROWELL-DAVIS; CURTIS; KNOWLES, 2004). O modo como um gato responde na vida adulta é baseada em suas vivências iniciais (HORWITZ; RODAN, 2018; TAYLOR *et al.*, 2022).

A socialização a que um gato é exposto tem um efeito determinante no seu temperamento. A interação tutor-gato deve ser aumentada e diversificada, mesmo que seja por curtos períodos de tempo e pode ser feita através de gestos, como: afagar, escovar, acariciar e brincar. É importante que os membros da família interajam regularmente com o gato e não apliquem castigos (RODAN *et al.*, 2022). Quanto mais tempo o tutor interagir com o seu gato e tranquilizá-lo, mais sociável e confiante ele se tornará (OVERALL; DYER, 2005).

## **O impacto da convivência com o tutor no comportamento natural do gato**

Os gatos domésticos estão entre os animais de companhia mais populares do mundo e experimentam uma diversidade de estilos de vida e tipos de manejo humano (FINKA; FOREMAN-WORSLEY, 2022; HALLS; BESSANT, 2023). Além de uma companhia, muitos animais são vistos como parte integrante da família (RODAN, 2010; KOTRSCHAL *et al.*, 2014). Em muitos contextos, uma pessoa que mora, ama e cuida de um animal de estimação já representa um núcleo familiar multiespécie, no qual se estabelecem relações de proximidade, confiança e afiliação (DIAS, 2020). Nesta diáde, os gatos estão cada vez mais próximos dos seres humanos, assumindo um importante papel na manutenção da saúde e equilíbrio mental de indivíduos e famílias (FEAVER; MENDL; BATESON, 1986). A convivência com animais agrega diversos benefícios psicológicos, fisiológicos e sociais aos seres humanos, mas quando a sua criação é inadequada, pode causar alteração dos padrões de bem-estar dos animais e manifestação de comportamentos agressivos (DA SILVA *et al.*, 2020). O estreitamento cada vez maior da relação entre humanos e animais torna imprescindível a avaliação do bem-estar e saúde a partir de estresses, traumas físicos ou ansiedades aos quais estes possam ter sido submetidos (FERREIRA; DE SOUSA; COSTA, 2016).

Os gatos preencheram um nicho que o ambiente urbano atual exige devido à sua capacidade de viver em espaços pequenos e coexistir com humanos em uma sociedade ocupada (ZORAN; BUFFINGTON, 2011). A facilidade no manejo, a adaptação à vida em apartamento, a capacidade de ser deixado mais horas sozinho do que o cão e a sua independência frente ao mesmo, são fatores associados ao aumento da sua popularidade nas zonas urbanas (BERNSTEIN, 2007). O aumento do número de gatos nas residências também é acompanhado pelo aumento do número de gatos confinados em ambientes “indoor”, sem acesso ao meio externo (WEDL *et al.*, 2011), com o objetivo de evitar atropelamentos, aquisição de doenças ou acidentes. Apesar dessas vantagens, em alguns contextos esse novo estilo de vida pode impossibilitar que os gatos expressem o seu comportamento natural (PALMER; SANDOE, 2014; GOMES, 2019).

A convivência próxima com os humanos comumente submete os animais a experiências aversivas precocemente (LANDSGERG, 1996) e também acaba tolhendo a liberdade de escolha da maioria das coisas na vida deles (RÜNCOS, 2020). A separação da mãe, o isolamento de membros da mesma espécie, a punição excessiva e a privação da realização de comportamentos normais e necessários ao bem-estar dos felinos domésticos contribuem para o desenvolvimento de diversos distúrbios comportamentais (ADAMELLI *et al.*, 2005). É por isso que é tão importante entender as suas reais necessidades, assim como promovê-las no seu ambiente e rotina (RÜNCOS, 2020; TAYLOR *et al.*, 2022). O conceito de guarda responsável surge como princípio do bem-estar animal, em que tutores tenham a percepção de que tem o dever de fornecer cuidado apropriado a todos os seus animais (DA SILVA *et al.*, 2020).

## O estresse em gatos e seu impacto: manifestações físicas e comportamentais

O estresse é compreendido como o conjunto de reações cognitivas, emocionais e somáticas a diversos estímulos, agradáveis ou repulsivos (LEVINE, 2008), e pode ser definido como uma condição na qual a previsibilidade e a capacidade de controle são comprometidas, restritas a condições em que a demanda ambiental excede a regulação natural de um organismo (KARAGIANNIS, 2016). O estresse é subdividido em eustresse e distresse, sendo que o primeiro é considerado como o “bom” estresse, e o segundo o “mau” estresse. O distresse tem impactos negativos, podendo causar o desenvolvimento de problemas físicos e mentais (SHARMA, 2018). Manifestações frequentes de estresse podem contribuir para que estados físicos e emocionais patológicos sejam desencadeados, inclusive variações comportamentais (DA SILVA; SUYENAGA, 2019; TAYLOR *et al.*, 2022).

O estresse pode ser agudo ou crônico, sendo que o último geralmente é consequência de estressores severos, prolongados ou intensos (HORWITZ; RODAN, 2018). Vários eventos podem funcionar como agentes estressores para os gatos, como: movimentos bruscos, cheiros e/ou sons diferentes, ruídos altos ou desconhecidos, presença de animais e/ou pessoas estranhas (STELLA; LORD; BUFFINGTON, 2011; DA SILVA; SUYENAGA, 2019), mudanças ambientais, ambientes com recursos insuficientes, incapacidade do gato de realizar seus comportamentos naturais, conflitos entre gatos, problemas de relacionamento entre humanos e gatos (AMAT; CAMPS; MANTECA, 2016), interação inadequada com a família multiespécie, isolamento social, adição, perda ou mudanças no estado de saúde de membros da família ou animais de estimação, estimulação mental e exercício aeróbio inadequado, hospitalização, viagens, transporte, mudanças na rotina diária e moradia (VIRGA, 2004). Dentre os diversos gatilhos desencadeadores de estresse, a disputa territorial é o mais relevante (DA SILVA; SUYENAGA, 2019). Quando estes

estressores persistem, de forma crônica, em um contexto e ambiente onde o animal não consiga se adaptar àquela situação, podem prejudicar o funcionamento normal do indivíduo e gerar emoções negativas, como medo, ansiedade, frustração e dor (HORWITZ; RODAN, 2018; TAYLOR *et al.*, 2022).

Diversos sistemas do organismo podem ser afetados em função da resposta ao estresse, assim como condições relacionadas ao estilo de vida do gato, como possibilidade de acesso ao meio externo (KARAGIANNIS, 2016). A constante exposição a fatores estressores provoca alterações no comportamento normal dos indivíduos (KESSLER; TURNER, 1999; MONTE; PAPE, 1997; OTTAWAY; HAWKINS, 2003; TAYLOR *et al.*, 2022). Muitos tutores não reconhecem as alterações comportamentais como respostas a um estado emocional de estresse e não percebem a sua ligação com o bem-estar dos felinos (MARITI *et al.*, 2017). Observar rotineiramente o comportamento do gato facilita a distinção do que é normal ou anormal (DIAS, 2020).

A influência do estresse sobre a saúde já é comprovada por muitos estudos, sendo um fator determinante na qualidade de vida dos gatos (DA SILVA; SUYENAGA, 2019). Além de ter um efeito negativo no seu bem-estar, a exposição a estímulos estressantes pode desencadear uma série de mudanças comportamentais, como agressividade, marcação urinária (AMAT; CAMPS; MANTECA, 2016), ansiedade, fobias (KARAGIANNIS, 2016), redução na ingestão de alimentos e água, dejetos fora da caixa de areia ou ausência de eliminação de fezes. Geralmente quando a razão do estresse está associada ao confinamento, é comum o gato apresentar episódios de diarreia e vômito intermitente, além da redução do apetite (MILLS; KARAGIANNIS; ZULCH, 2014). Condições médicas potencialmente graves podem se desenvolver a partir da anorexia gerada pelo estresse. Ambientes estressantes podem contribuir para o desenvolvimento de uma série de transtornos compulsivos (AMAT; CAMPS; MANTECA, 2016).

Os gatos desenvolvem estresse crônico quando não podem prever ou controlar uma situação (HORWITZ; RODAN, 2018). Considerando o bem-estar dos felinos como base para a sua saúde física, mental e social, a identificação de fatores estressores é imprescindível para desenvolver estratégias que reduzam problemas relacionados ao desconforto (KARAGIANNIS, 2016). Promover alterações no ambiente dos gatos que permitam a expressão do seu comportamento normal, com o objetivo de melhorar o seu bem-estar, evita potenciais situações que provoquem medo ou estresse (ROCHLITZ, 2005; TAYLOR *et al.*, 2022), bem como comportamentos indesejáveis e consequências médicas (ELLIS *et al.*, 2013). Estratégias de enriquecimento ambiental são aplicadas nos diferentes pilares de um ambiente felino saudável e buscam suprir as necessidades ambientais dos gatos domésticos. O conhecimento do tutor sobre as necessidades ambientais desses felinos e que alterações em sua rotina podem gerar distúrbios comportamentais, aumenta a atenção e os laços entre tutor e gato, bem como permite um melhor controle do ambiente, evitando que situações estressoras se mantenham ou ocorram de forma repetida (LUTZKE; LIMA; APTEKMANN, 2021).

## **Problemas comportamentais em gatos: a relação com as suas necessidades ambientais**

Os gatos confinados em ambientes “indoor” apresentam maior chance de exibir comportamentos problemáticos comparativamente com aqueles que têm livre acesso ao meio externo (SANDOE *et al.*, 2017). Isso pode estar relacionado a ambientes internos pouco enriquecidos, hipo-estimulantes e monótonos que podem levar a situações de ansiedade, frustração e estresse (ROCHLITZ, 2005). Apesar de se adaptarem bem a uma vida domiciliada, os gatos mantêm a necessidade de exibir comportamentos próprios da espécie, como arranhar, escalar, caçar e realizar marcação territorial, e a privação da realização desses comportamentos podem provocar comportamentos indesejáveis (HERRON;

BUFFINGTON, 2010), que fazem parte do “repertório” comportamental normal de um gato, porém muitas vezes são incômodos para os seus tutores. Muitos desses comportamentos problemáticos não podem ser eliminados completamente, apenas redirecionados para um local mais apropriado, sendo sua ocorrência frequentemente relacionada à falha da compreensão das necessidades comportamentais do felino, à falta de conhecimento da estrutura social dos gatos ou ao seu treinamento insuficiente (SEKSEL, 2012).

A maior parte dos problemas comportamentais ocorre em consequência do aumento de estresse, insuficiente estimulação física e mental e pela impossibilidade de expressão dos seus comportamentos naturais (BRADSHAW, 2018), pelo fato das necessidades do gato não serem atendidas, pelas condições ambientais ou mudanças, pelas expectativas irreais do tutor ou da interação inadequada entre tutor e gato (PAZ, 2013; PAZ; MACHADO; COSTA, 2017). Essas situações podem provocar uma alteração no seu equilíbrio emocional (BRADSHAW, 2018). Os gatos são animais sociais muito inteligentes e precisam de atividade, companhia e estimulação (SEKSEL, 2012). Ao compreender e respeitar o comportamento natural do gato, associando-o às suas necessidades ambientais, é possível construir uma relação de confiança e promover a saúde dos gatos através de técnicas adequadas para a espécie, alcançando o mais completo conceito de bem-estar (ELLIS, 2009; ELLIS *et al.*, 2013; RODAN *et al.*, 2022; TAYLOR *et al.*, 2022). Por outro lado, não atender essas necessidades pode criar um ambiente que não permita a expressão dos seus comportamentos naturais, o que pode gerar estresse, comportamentos indesejáveis e/ou doenças que afetarão o convívio e a harmonia da família multiespécie (ELLIS *et al.*, 2013), assim como o bem-estar dos animais.

## **As necessidades ambientais dos gatos domésticos: os cinco pilares de um ambiente felino saudável**

Buffington (2002) considera entre os fatores externos que podem determinar o comportamento exibido pelo gato e influenciar no risco de desenvolvimento de determinadas doenças: a complexidade do seu meio, a qualidade e disponibilidade dos recursos e a presença de fontes de ameaça e conflito. A incapacidade do gato de realizar comportamentos normais, decorrente do confinamento num ambiente interno onde as suas necessidades ambientais não são atendidas, gera emoções negativas que resultam em estresse crônico (HORWITZ; RODAN, 2018). Para evitar ou minimizar prejuízos, o tutor deve conhecer o comportamento natural dos gatos e as suas necessidades ambientais, o que permite um melhor controle do ambiente e das possíveis causas de estresse (ELVERS; LAWRIW; CHAMBERS, 2020). Previsibilidade, familiaridade e rotina melhora a capacidade de lidar com situações estressantes (ELLIS, 2009; ELLIS *et al.*, 2013; TAYLOR *et al.*, 2022). Promover um ambiente felino saudável possibilita que os gatos que vivem em espaços confinados possam evitar outros indivíduos e situações de conflito, através do acesso a locais seguros e distribuição dos principais recursos como alimento e água, zonas de descanso, locais elevados e caixas de areia. As “Diretrizes sobre as Necessidades Ambientais Felinas” descrevem as necessidades essenciais dos gatos em qualquer ambiente com base em cinco pilares (ELLIS *et al.*, 2013; TAYLOR *et al.*, 2022).

### **Pilar 1 – Fornecimento de um local seguro**

Para promover o bem-estar dos gatos é essencial fornecer acesso a locais seguros no seu ambiente. Estes devem ter o cheiro familiar do felino e/ou da sua colônia, permitir a ocultação e podem ser proporcionados através do fornecimento de esconderijos individuais, como caixas de papelão, caixas de transporte para gatos e tocas em locais elevados (ELLIS *et al.*, 2013). A impossibilidade de segurança, como nos casos de ausência de

esconderijos ou quando o gato é retirado do seu local de descanso, pode gerar frustração (HORWITZ; RODAN, 2018). A oportunidade de acessar um local seguro permite que o gato evite estímulos que considere ameaçadores ou desconhecidos, oferece a possibilidade de escolha de evitar essas situações e possibilita ao gato exercer algum controle sobre seu ambiente (ELLIS *et al.*, 2013; TAYLOR *et al.*, 2022). Modificações ambientais que reduzam as percepções de ameaça e aumentem as percepções de controle e segurança podem promover resiliência, o que pode melhorar a saúde e o bem-estar dos gatos domésticos (BUFFINGTON; BAIN, 2020). É essencial fornecer vários locais de descanso em diferentes áreas da residência (HEATH, 2010). Estes devem incluir um local que permita a visibilidade do gato ao ar livre (ELLIS *et al.*, 2013).

O estresse social é um problema comum nas habitações com vários gatos e pode criar um clima de medo e tensão, constituindo a fonte de estresse crônico indutora de doenças (GUNN-MOORE, 2008). Quando vários gatos partilham o mesmo território, deve ser garantido o acesso livre e imediato aos principais recursos (HEATH, 2010). Nessas residências, um local seguro deve ter mais de uma entrada para evitar que o acesso seja bloqueado por outro gato (ELLIS *et al.*, 2013). Gatos incompatíveis socialmente que vivem na mesma casa podem sofrer por conflitos nos pontos de entrada e saída da habitação e nos locais de acesso aos recursos (GUNN-MOORE, 2008). O número de locais seguros no interior dos domicílios deverá ser proporcional ao número de gatos, dimensionados para acomodar cada gato individualmente (ELLIS, 2009; ELLIS *et al.*, 2013). Devem ser oferecidos múltiplos recursos dispersos na residência (GUNN-MOORE, 2008; ELLIS *et al.*, 2013; TAYLOR *et al.*, 2022).

## **Pilar 2 – Fornecendo múltiplos recursos chave em locais distintos**

Os gatos dependem de uma série de recursos para suprir as suas necessidades físicas, ambientais, sociais e emocionais. Proporcionar um ambiente que permita a expressão de seus comportamentos naturais é essencial para o seu bem-estar. Os principais recursos

ambientais incluem comida, água, caixas de areia, áreas elevadas e de recreação (brincadeiras), superfícies para arranhar e áreas de sono e descanso. Esses recursos chave devem estar separados uns dos outros e disponíveis em vários locais (BUFFINGTON *et al.*, 2006; CROWELL-DAVIS; CURTIS; KNOWLES, 2004; TAYLOR *et al.*, 2022). Devemos considerar que diferentes grupos sociais de gatos podem se formar e conviver na mesma moradia e que estes dependem da disponibilidade de recursos do ambiente. Alguns gatos também podem viver de forma solitária. Assim, o número de cada um dos principais recursos deve ser oferecido de forma proporcional ao número de gatos, conforme a regra  $N + 1$ , sendo “N” o número de gatos da residência (HEATH, 2010; ELLIS *et al.*, 2013; GOMES, 2019). A separação dos recursos evita a competição pelo acesso, reduz o risco de estresse e doenças associadas e satisfaz a necessidade natural do gato de exploração e exercício (ELLIS *et al.*, 2013). Gatos pertencentes ao mesmo grupo social podem compartilhar recursos com mais facilidade.

Quando em vida livre, os gatos caçam pequenas presas ao longo do dia, constituídas por alto teor de umidade. Quando trazemos o gato para o convívio humano e confinamento, é importante fornecer vários pontos de água e incluir fontes para estimular a ingestão hídrica, fornecer alimento úmido, assim como permitir o acesso livre ao alimento, através de objetos de enriquecimento alimentar. As caixas de areia devem ser em número suficiente (pelo menos uma por gato), colocadas em zonas tranquilas da residência, em locais onde o acesso não possa ser bloqueado por outro gato e de preferência sem cobertura (HEATH, 2010). Devem ser oferecidas estruturas verticais, como prateleiras, postes e plataformas que permitam aos gatos controlar o ambiente em sua volta, assim como esconderijos, como caixas e túneis, sempre com diferentes pontos de entrada e saída, principalmente em ambientes com vários gatos (ROCHLITZ, 2005; RAMOS, 2019). Também é importante oferecer superfícies que os gatos possam arranhar, com diferentes tamanhos, texturas e posições (ROCHLITZ, 2009; TAYLOR *et al.*, 2022).

### Pilar 3 – Ofereça oportunidades para brincadeiras e para o comportamento predatório

Os gatos em vida livre caçam uma grande variedade de pequenas presas ao longo do dia, equivalendo a 10 a 20 pequenas refeições (ELLIS *et al.*, 2013). Essas atividades dispendem um considerável tempo de sua rotina, além de promover atividade física e mental. Mimetizar esses movimentos através de brincadeiras e uso de objetos de enriquecimento alimentar simula as atividades de caça que teriam na natureza, promove o bem-estar dos gatos e combate o tédio, a monotonia e o ganho de peso (FITZGERALD; TURNER, 2000; ELLIS *et al.*, 2013). O gato precisa aprender desde cedo a ser um caçador confiante e autossuficiente, a calcular riscos e resolver problemas. Através das brincadeiras os felinos desenvolvem habilidades de caça, capacidades físicas e cognitivas (TAYLOR, 2007).

O gato tem um forte instinto para exibir a sequência comportamental de caça que consiste em localizar, capturar (espreitar, perseguir, atacar), matar, preparar e comer suas presas (HALL; BRADSHAW, 1998). Uma forma de estimular esse instinto predatório dos gatos é através do uso de varinhas com penas, ratos ou bolas nas extremidades (*Flying Cat*). Sessões de brincadeira curtas e intensas devem ser introduzidas na rotina diária de gatos de todas as idades (ELLIS, 2009; ELLIS *et al.*, 2013). O gato deve exibir a sequência comportamental da caça durante as brincadeiras, que inclui tocaia, perseguição, bote e “matar a presa”, que pode ser promovida pelo tutor através da brincadeira estruturada.

Os gatos devem ter a oportunidade de comer várias pequenas refeições ao longo do dia. Associando essa necessidade com o comportamento de caça, o uso de objetos de enriquecimento alimentar torna-se uma ótima estratégia para suprir essa necessidade e permite que o gato se alimente mesmo na ausência do tutor, além de promover atividade física. Os comedouros interativos promovem o estímulo mental e o comportamento natural de caça, e exigem que o gato “trabalhe” para obter o seu alimento (ELLIS, 2009; ELLIS *et al.*,

2013). Inibir ou não proporcionar aos gatos oportunidades de exibir o comportamento predatório pode resultar em obesidade ou tédio e frustração que pode resultar em problemas comportamentais e doenças associadas ao estresse (HEATH, 2007).

#### **Pilar 4 - Proporcionar interação social humano-gato positiva, consistente e previsível e promover relações harmoniosas em casas “Multicats”**

Os gatos são animais de companhia que se beneficiam da interação social regular, amigável e previsível com os humanos e outros animais. O manejo consistente e positivo na infância reduz o medo e o estresse, e fortalece o vínculo humano-gato (HALL; BRADSHAW; ROBINSON, 2002; ELLIS *et al.*, 2013). O relacionamento entre gatos, ao contrário das interações sociais humanas, caracteriza-se por interações frequentes e de baixa intensidade (HEATH, 2010). Os humanos que convivem com gatos podem interagir com os seus felinos através de brincadeiras, escovação e carinho (LAULE, 2003), fortalecendo os vínculos sociais através do contato positivo e variado. Mas é preciso considerar que existe um amplo espectro de preferências nas formas de interações sociais entre os gatos. Deve-se permitir que o gato inicie, mantenha e finalize sua interação com os seres humanos, elevando sua sensação de controle (ELLIS *et al.*, 2013; TAYLOR *et al.*, 2022).

Não se deve forçar a interação com um gato. Deve-se permitir que o gato inicie, escolha e controle o tipo de contato humano. As pessoas devem dar tempo para que ele se aproxime, faça contato físico e se familiarize. As preferências individuais dos gatos determinam o quanto eles gostam de interações humanas, como carinho, escovação, brincar ou conversar, serem pegos no colo, sentar ou deitar no colo de uma pessoa. Os tutores devem aprender as preferências individuais de cada gato para desenvolver um forte vínculo com seus animais de estimação felinos (ELLIS *et al.*, 2013, p. 219-230).

Os gatos que vivem exclusivamente em ambientes internos dependem das escolhas e decisões dos seus tutores. Estes definem a estrutura social felina, quem vive ou visita a casa, com quais outras espécies irão compartilhar o seu território, o local onde vivem e quais recursos estarão disponíveis (LEY, 2016; GOMES, 2019), além das dimensões e limites físicos do seu ambiente. Ao trazer um gato para o convívio humano é importante considerar a sua estrutura social natural e o processo de formação das colônias, que geralmente envolve um longo período de aproximações e trocas de cheiros. Neste processo, os gatos envolvidos têm a possibilidade de escolher com quem interagem, compartilham o ambiente e os recursos e estabelecem relações afiliativas (HALL; BRADSHAW; ROBINSON, 2002).

Para promover uma convivência harmoniosa entre gatos, é necessário realizar uma “introdução estruturada”, cuja sequência simula o processo natural da introdução de um novo gato em uma colônia. Com a introdução gradual, muitos gatos, independentemente do sexo, podem se tornar amigos (RODAN, 2010). Adotar irmãos da mesma ninhada aumenta as chances desses gatos estabelecerem relações amigáveis na vida adulta. É de extrema importância conhecer o comportamento social felino e as suas necessidades naturais básicas, assim como considerar as características individuais de cada gato antes de uma nova adoção (HORWITZ; PIKE, 2016). Isso envolve conhecer tanto o novo gato, como os gatos residentes, seus comportamentos e as relações que estes estabelecem entre si.

### **Pilar 5 – Promova um ambiente que respeite a importância dos sentidos dos gatos, em especial o seu senso olfativo**

Os gatos percebem o mundo de forma diferente dos humanos, e o impacto do ambiente em cada um dos sentidos felinos deve ser considerado para construir espaços onde os gatos se sintam seguros e confortáveis (TAYLOR *et al.*, 2022). Dentre os cinco sentidos, o olfato é o mais relevante para os gatos. Eles dependem de informações químicas e olfativas para explorar seu ambiente. É importante possibilitar que o gato se comunique e expresse os seus estados emocionais através do ato de arranhar e se esfregar (ELLIS *et al.*,

2013). Por meio destes comportamentos, os gatos depositam marcas olfativas familiares (feromônios) pelo ambiente, uma vez que possuem glândulas produtoras de odor em vários locais do corpo, como nas bochechas, no queixo e entre os dedos (BRADSHAW, 2018). Esses sinais criam um ambiente familiar e não devem ser removidos. Caso seja necessário, recomenda-se lavar as camas dos gatos em regime de rotação (nunca todas de uma só vez), permitindo novas marcações. A limpeza pontual dos objetos e da mobília do gato ajudará a manter seu perfil de odores no ambiente. Os humanos também devem evitar o uso de substâncias, como produtos de limpeza, detergentes e areia perfumada (ELLIS *et al.*, 2013; TAYLOR *et al.*, 2022).

Os gatos reúnem informações sobre o ambiente por meio do olfato (BRADSHAW, 2018). Se os gatos sentirem informações olfativas ou feromonais ameaçadoras ou se não puderem expressar seus sinais sensoriais, podem exibir comportamentos problemáticos e doenças como resposta ao estresse. Os gatos depositam feromônios esfregando a face e arranhando para criar uma sensação de segurança ambiental. Fornecer locais para arranhar permite ao gato depositar seu odor através das glândulas presentes nos coxins. Evitar novos aromas e oferecer mais oportunidades para que o gato possa marcar o seu cheiro pode ajudar a reduzir a ansiedade nos felinos. No contexto de mudanças ambientais do gato, como visitas ao veterinário, hospitalização, viagem ou moradia, devem ser levados cobertores e objetos com odor familiar (ELLIS *et al.*, 2013; TAYLOR *et al.*, 2022).

O olfato é um sentido muito utilizado pelos gatos para comunicação, sendo importante para a introdução de novos membros em uma colônia felina, pois um gato tende a aceitar melhor outro gato que apresente um odor previamente conhecido (BRADSHAW, 2018). Considerando o fato de que a identificação de outros indivíduos é feita através do cheiro, o qual é mantido por meio dos comportamentos afiliativos, qualquer situação que remova ou altere o odor característico do grupo pode resultar em conflitos e quebra de vínculos sociais previamente estabelecidos (DE PORTER, 2012). Quando um gato perde seu cheiro

característico após um banho ou uma visita ao veterinário, este pode ser rejeitado pelos demais, mesmo já pertencendo ao grupo há muito tempo (BRADSHAW, 2018), devido à remoção de sua “identidade”. Desta forma, banhos ferem o pilar segurança e olfato e são contraindicados para gatos, com exceção dos casos em que esses representem parte de um tratamento médico. Da mesma forma, gatos que retornam de uma viagem ou clínica veterinária devem ficar um período separados dos outros gatos da casa, até recuperar o seu odor familiar. Muitos distúrbios comportamentais na espécie felina podem ter origem no ambiente olfativo (BRADSHAW, 2018). A marcação odorífera faz parte do repertório comportamental dos gatos e nunca deve ser punida (ELLIS *et al.*, 2013).

## Conclusão

A partir do momento que uma pessoa adota um gato, acaba realizando a maioria das escolhas por ele, como o ambiente em que ele vive, a possibilidade de acessar o meio externo, com quais outros gatos, pessoas ou outras espécies irá compartilhar o seu território e quais os recursos estarão disponíveis no seu ambiente, em termos de qualidade, quantidade e distribuição. O tutor torna-se então responsável por aquele indivíduo, que depende dele para promover o seu bem-estar. O não atendimento das necessidades ambientais felinas pode resultar em conflitos, problemas comportamentais, doenças físicas e emocionais. Portanto, é fundamental educar os tutores sobre as necessidades fundamentais dos seus gatos, compreender o comportamento felino, respeitar sua natureza social e implementar os cinco pilares de um ambiente saudável para os felinos. Isso não só contribui para a saúde física e emocional dos gatos, mas também fortalece os laços entre humanos e felinos, promovendo a felicidade dos animais e de suas famílias humanas. A gestão adequada do ambiente, da rotina e das interações sociais dos gatos, alinhada com suas necessidades físicas e emocionais, é essencial para garantir o bem-estar desses animais em ambientes domésticos.

## Referências

- ADAMELLI, S. et al. Owner and cat features influence the quality of life of the cat. *Applied Animal Behavior Science*, v. 94, p. 89-98, 2005.
- AMAT, Marta; CAMPS, Tomàs; MANTECA, Xavier. Stress in owned cats: behavioural changes and welfare implications. *Journal of Feline Medicine and Surgery*, v. 18, n. 8, p. 577-586, 2016.
- BERNSTEIN, P. L. The welfare of cats. In: Rochlitz, I. (ed.) *The Welfare of Cats*, The Netherlands: Springer. p. 23-46, 2007.
- BRADSHAW, John W. S. *The behavior of the domestic cat*. Oxon: CABI Publishing, 219 p. 2000.
- BRADSHAW, John W. S. More than a feline. *New Scientist*, p. 44-47, 2013.
- BRADSHAW, John W. S. Sociality in cats: A comparative review. *Journal of veterinary behavior*, v. 11, p. 113-124, 2016.
- BRADSHAW, John W. S. Normal feline behaviour: ...and why problem behaviours develop. *Journal of Feline Medicine and Surgery*. v. 20, n. 5, p. 411-421, 2018.
- BRADSHAW, John W. S. CAMERON-BEAUMONT, C. The signaling repertoire of the domestic cat and its undomesticated relatives. In: TURNER, D. C.; BATESON, P. *The Domestic Cat: The biology of its behavior*. 2ed. Cambridge: Cambridge University Press, p. 67-93, 2000.
- BROWN, S. L.; BRADSHAW, J. W. S. Communication in the domestic cat: within - and between species. In: Turner, D. C., Bateson, P. (ed.) *The Domestic Cat: the biology of its behavior*, United Kingdom: Cambridge University Press. 3rd ed., p. 38-59, 2014.
- BUFFINGTON, C. A. Tony. External and internal influences on disease risk in cats. *Journal of the American Veterinary Medical Association*, v. 220, n. 7, p. 994-1002, 2002.

- BUFFINGTON, C. A. Tony. *et al.* Clinical evaluation of multimodal environmental modification (MEMO) in the management of cats with idiopathic cystitis. ***Journal of Feline Medicine & Surgery***, v.8, p. 261-268, 2006.
- BUFFINGTON, C. A. Tony. BAIN, Melissa. Stress and feline health. ***Veterinary Clinics: Small Animal Practice***, v. 50, n. 4, p. 653-662, 2020.
- CASEY, R. A.; BRADSHAW, J. W. S. The assessment of welfare. In: Rochlitz, I. (ed.) ***The Welfare of Cats***; The Netherlands: Springer, p. 23-46, 2007.
- CROWELL-DAVIS, S. L. Cat behaviour: social organization, communication and development. In: Rochlitz, I. (ed.) ***The Welfare of cats***. The Netherlands: Springer. p. 1-22, 2007.
- CROWELL-DAVIS, S. L.; CURTIS, T. M.; KNOWLES, R. J. Social organization in the cat: a modern understanding. ***Journal of Feline Medicine & Surgery***, v. 6, n. 1, p. 19-28, 2004.
- CURTIS, T. M.; KNOWLES, R. J.; CROWELL-DAVIS, S. L. Influence of familiarity and relatedness on proximity and allogrooming in domestic cats (*Felis catus*). ***American Journal of Veterinary Research***, 9, 1151-1154, 2003.
- DANTAS, Letícia Mattos de Souza. ***Comportamento social de gatos domésticos e sua relação com a clínica médica veterinária e o bem-estar animal***. Tese de Doutorado. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.
- DA SILVA, Rafaela Pelisoli; SUYENAGA, Edna Sayuri. Estresse e ansiedade em gatos domésticos: tratamento farmacológico e etnoveterinário - Uma Revisão. ***Science And Animal Health***, v. 7, n. 1, p. 12-33, 2019.
- DA SILVA, Rafaela Pelisoli. *et al.* Sensibilização de crianças sobre tutoria responsável em cães e gatos. ***PUBVET***, v. 14, p. 1-7, 2020.
- DE PORTER, T. L. Feline aggression. In Landsberg, G, Hunthausen, W., Ackerman, L. (ed.). ***Behavior Problems of the Dog and Cat*** (3rd ed.). Saunders: Elsevier; p. 327-34, 2012.
- DE PORTER, T. L.; ELZERMAN, A. L. Common feline problem behaviors: Destructive scratching. ***Journal of Feline Medicine and Surgery***, v. 21, n. 3, p. 235-243, 2019.

DIAS, Carlos Gabriel Almeida. BOLETIM: **Gato parado é algo errado?** Agener União. Data de Publicação: 31/03/2022; Disponível em: <https://www.vetsmart.com.br/cg/estudo/13968/gato-parado-e-algo-errado>. Acesso em: 27/05/2023.

DRISCOLL, Carlos A. *et al.* The Near Eastern origin of cat domestication. **Science**, v. 317, n. 5837, p. 519-523, 2007.

ELLIS, Sarah L. H. Environmental enrichment: practical strategies for improving feline welfare. **Journal of feline medicine and surgery**, v. 11, n. 11, p. 901-912, 2009.

ELLIS, Sarah L. H. *et al.* AAFP and ISFM feline environmental needs guidelines. **Journal of feline medicine and surgery**, v. 15, n. 3, p. 219-230, 2013.

ELVERS, G. C.; LAWRIW, A. N.; CHAMBERS, T. N. Stability of owners perception of the behavioral style of their cats. **Anthrozoös**, v. 33, n. 3, p. 401-413, 2020.

FEAVER, J.; MENDEL, M.; BATESON, P. A method for rating the individual distinctiveness of domestic cats. **Animal Behavior**, v. 34, p. 1016-1025, 1986.

FERREIRA, Tiago Cunha; DE SOUSA, Carmen Vlória Soares; COSTA, Paula Priscila Correia. Transtorno Obsessivo Compulsivo em cães e gatos. **Revista de Ciência Veterinária e Saúde Pública**, v. 3, n. 1, p. 37-43, 2016.

FINKA, Lauren R.; ELLIS, Sarah L. H.; STAVISKY, Jenny. A critically appraised topic (CAT) to compare the effects of single and multi-cat housing on physiological and behavioural measures of stress in domestic cats in confined environments. **BMC veterinary research**, v. 10, p. 1-12, 2014.

FINKA, Lauren R.; FOREMAN-WORSLEY, R. Are multi-cat homes more stressful? A critical review of the evidence associated with cat group size and wellbeing. **Journal of Feline Medicine and Surgery**; v. 24, n. 2, p. 65-76, 2022.

FITZGERALD, B. M.; TURNER, D. C. Hunting behaviour of domestic cats and their impact on prey populations. In: Turner D. C. and Bateson P (eds). **The domestic cat: the biology of its behaviour**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, p. 152-175, 2000.

- FRANK, D.; DEHASSE, J. Differential diagnosis and management of human-directed aggression in cats. **The veterinary clinics: small animals practice**. v. 33, p. 269-286, 2003.
- GOMES, Dídia Maria Leitão. **Interação entre gatos coabitantes**: a percepção do tutor. Dissertação de Mestrado Integrado em Medicina Veterinária. Universidade de Lisboa, Faculdade de Medicina Veterinária, 2019.
- GUNN-MOORE, D. A. Feline Lower Urinary Tract Disease (FLUTD) - Cystitis in cats. In: **Proceedings of 29th World Veterinary Congress**, Vancouver, Canada. p. 27-31, 2008.
- HALL, Sarah L.; BRADSHAW, John W. S. The influence of hunger on object play by adult domestic cats. **Applied Animal Behavior Science**; 58: p. 143-150, 1998.
- HALL, Sarah L.; BRADSHAW, John W. S. ROBINSON, Ian H. Object play in adult domestic cats: the roles of habituation and disinhibition. **Applied Animal Behavior Science**; v. 79, n.3, p. 263-271, 2002.
- HALLS, V.; BESSANT, C. Managing Cat Populations Based on an Understanding of Cat Lifestyle and Population Dynamics. **Journal of Shelter Medicine and Community Animal Health**, v. 2, n. S1, 2023.
- HEATH, Sarah E. Behaviour problems and welfare. In: Rochlitz I (ed). **The welfare of cats**. Dordrecht, The Netherlands: Springer, p. 91-118, 2007.
- HEATH, Sarah E. Multi-cat households - a behavioral challenge. **Veterinary Focus**, v. 20, p. 13-17, 2010.
- HERRON, Meghan E.; BUFFINGTON, C. A. Tony. Environmental Enrichment for Indoor Cats. **Feline Focus**; Compendium, v. 32, n. 12, 2010.
- HORWITZ, Debra F.; PIKE, A. L. Pet selection. In Rodan, I., Heath, S. (ed.) **Feline behavioral health and welfare**, St. Louis: Elsevier. p. 57-75, 2016.
- HORWITZ, Debra F.; RODAN, Ilona. Behavioral awareness in the feline consultation: Understanding physical and emotional health. **Journal of feline medicine and surgery**, v. 20, n. 5, p. 423-436, 2018.

- KARAGIANNIS, Christos; Stress as a Risk Factor for Disease. In: HEATH, SARAH; RODAN, ILONA. **Feline Behavioral Health and Welfare**. Riverport Lane/St. Louis, Missouri: Elsevier, p. 138-147, 2016.
- KESSLER, M. R.; TURNER, D. C. Effects of density and cage size on stress in domestic cats (*Felis silvestris catus*) housed in animal shelters and boarding catteries. **Animal Welfare**, v. 8, p. 259-267, 1999.
- KIM, Taebin et al. Genetic Differentiation Between Domestic Cats and Wildcats. **Journal of Animal breeding and Genomics**, v. 7, n.1, p. 9-15, 2023.
- KOTRSCHAL, K., et al. Human and cat personalities: building the bond from both sides. In: TURNER, D. C.; BATERSON, P. (ed.) **The domestic cat: the biology of its behavior**, United Kingdom: Cambridge University Press. 3rd ed. p. 114-127, 2014.
- LANDSGERG, G. Feline Behavior and welfare. **Journal of the American Veterinary Medical Association**, v. 208, n. 4, p. 502-505, 1996.
- LAULE, G. E. Positive reinforcement training and environmental enrichment: enhancing animal well being. **Journal of the American Veterinary Medical Association**, v. 223, n. 7, p. 969-973, 2003.
- LEY, Jaqueline M. Feline Communication; Normal social behavior. In: HEATH, Sarah; RODAN, Ilona. **Feline Behavioral Health and Welfare**. St. Louis: Elsevier, p. 24-40, 2016.
- LEVINE, E. D. Feline fear and anxiety. **Veterinary Clinics of North America: Small Animal Practice**, v. 38, n. 5, p. 1065-1079, 2008.
- LUTZKE, Driéle; LIMA, Caio Vaz Baqui; APTEKMANN, Karina Preisling. Alterações comportamentais em felinos decorrentes da pandemia-uma suposição. **Tópicos Especiais em Ciência Animal X**, p. 87, 2021.
- MARITI, Chiara et al. The perception of cat stress by Italian owners. **Journal of Veterinary Behavior**, v. 20, p. 74-81, 2017.
- MILLS, D.; KARAGIANNIS, C.; ZULCH, H. Stress - Its Effects on Health and Behavior: A Guide for Practitioners. **Veterinary Clinics of North America: Small Animal Practice**, v. 44, n. 3, p. 525-541, 2014.

- MONTE, M.; PAPE, G. Behavioral effects of cage enrichment in single-caged adult cats. *Animal Welfare*, v. 6, p. 53-66, 1997.
- OTTAWAY, D. S.; HAWKINS, D. M. Cat housing in rescue shelters: a welfare comparison between communal and discrete-unit housing. *Animal Welfare*, v. 12, p. 173-189, 2003.
- 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.
- OVERALL, K. L. *et al.* AAFP Feline Behavior Guidelines. AAFP Feline Behavior Guidelines. *American Association of Feline Practitioners*, p. 1-44, 2004.
- OVERALL, K. L. Normal Feline Behavior. In: *Clinical behavioral medicine for small animals*, ed 1. St. Louis: Mosby, p 45-76, 1997.
- PALMER, C., SANDOE, P. For their own good: captive cats and routine confinement. In: Gruen, L. (ed.). *The ethics of captivity*, Oxford: Oxford University Press, p. 135-155, 2014.
- PAZ, Juliane E. G.; MACHADO, Gustavo; COSTA, Fernanda V. Fatores relacionados a problemas de comportamento em gatos. *Pesquisa Veterinária Brasileira*, v. 37, n. 11, p. 1336-1340, 2017.
- PAZ, Juliane E. G. *Fatores relacionados a distúrbios de comportamento em gatos*. Trabalho de Conclusão de Curso - Medicina Veterinária, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.
- RAMOS, Daniela. Common feline problem behaviors - aggression in multicat households. *Journal of Feline Medicine and Surgery*, v. 21, p. 221-233, 2019.
- RAMOS, Daniela; RECHE-JUNIOR, A. Prevention and management of stress and distress for multi-cat households. In: Ellis, S., Sparkes, A. (ed.) *ISFM guide to feline stress and health: managing negative emotions to improve feline health and wellbeing*, Great Britain: International Cat Care, p. 130-143, 2016.

ROBINSON, I. Behavioral Development of the Cat. In: THORNE, C. **The Waltham Book of Dog and Cat Behavior**. 2ed. BPC Wheatons Ltd., p. 53-64, 1997.

ROCHLITZ, Irene. A review of the housing requirements of domestic cats (*Felis silvestris catus*) kept in the home. **Applied Animal Behaviour Science**, v. 93, n. 1-2, p. 97-109, 2005.

ROCHLITZ, Irene. Basic requirements for good behavioural health and welfare in cats. In: **BSAVA Manual of canine and feline behavioural medicine**. BSAVA Library, p. 35-48, 2009.

RODAN, Ilona. Understanding feline behavior and application for appropriate handling and management. **Topics in companion animal medicine**, v. 25, n. 4, p. 178-188, 2010.

RODAN, Ilona. *et al.* AAFP/ISFM Cat Friendly Veterinary Interaction Guidelines: Approach and Handling Techniques. **Journal of Feline Medicine and Surgery**, v. 24, n. 11, p. 1093-1132, 2022.

RÜNCOS, Larissa Helena Ersching. CHECKLIST PARA DIAGNÓSTICO DA FELICIDADE DO GATO. **Livro digital**, p. 1-61, 2020.

SANDOE, Peter *et al.* The burden of domestication: a representative study of welfare in privately owned cats in Denmark. **Animal Welfare**, v. 26, n. 1, p. 1-10, 2017.

SHARMA, Dhushyant Kumar. Physiology of Stress and its Management. **Journal of Medicine: Study e Research**, v. 1, p. 1-5, 2018.

SEKSEL, K. Behavior Problems. In: LITTLE, S. E. **The cat: clinical medicine and management**. China: Elsevier saunders. p. 211-225, 2012.

SPARKES, A., *et al.* ISFM guidelines on population management and welfare of unowned domestic cats (*Felis catus*). **Journal of Feline Medicine and Surgery**, v. 15, p. 811-817, 2013.

- STELLA, J. L.; LORD, L. K.; BUFFINGTON, C. A. T. Sickness behaviors in response to unusual external events in healthy cats and cats with feline interstitial cystitis. *Journal of the American Veterinary Medical Association*, v. 238, n. 1, p. 67-73, 2011.
- TAYLOR, David. **Os Gatos**. São Paulo: Melhoramentos, p. 1-26, 2007.
- TAYLOR, S. *et al.* 2022 ISFM/AAFP Cat Friendly Veterinary Environment Guidelines. *Journal of Feline Medicine and Surgery*, v. 24, n.11, p. 1133-1163, 2022.
- VIRGA, Vint. Behavioral dermatology. *Clinical techniques in small animal practice*, v. 4, n. 19, p. 240-249, 2004.
- WEDL, M. *et al.* Factors influencing the temporal patterns of dyadic behaviours and interactions between domestic cats and their owners. *Behavioural Process*, 86, p. 58-67, 2011.
- WHITEHEAD, Sarah. **Converse com o seu Gato!** Editora Manole; 1ª edição, p. 1-96, 2009.
- ZORAN, Debra L.; BUFFINGTON, C. A. Tony. Effects of nutrition choices and lifestyle changes on the well-being of cats, a carnivore that has moved indoors. *Journal of the American Veterinary Medical Association*, v. 239, n. 5, p. 596-606, 2011.

# O luto na fronteira entre animalidade e humanidade

Raul Bruno Tibaldi Nascimento

“Que bobagem chamar isso de luto. Luto é uma coisa tipicamente humana, inventada por seres humanos para falar de algo que acontece entre seres humanos”. Foi mais ou menos isso que pensei comigo mesmo durante uma aula de um curso avançado de intervenção em luto. O motivo da indignação: um vídeo sobre comportamentos de animais selvagens que justificariam o argumento de que o luto não seria exclusividade humana.

Convenientemente, naquele momento não me lembrei de um dos filmes que mais me emocionou até hoje e cujo enredo se desenvolve justamente em torno dessa questão, isto é, a representação do que se poderia chamar do luto de um animal não humano. Alegadamente baseado numa história real, “Sempre ao Seu Lado” (*Hachi: A Dog’s Tale*, Lasse Hallström, 2009) conta a história da formação e do rompimento do vínculo entre um cachorro e um homem.

Depois de encontrar um cão da raça Akita perdido na estação de trem pela qual sempre passava em dias de trabalho, o professor de música Parker Wilson acaba adotando e desenvolvendo uma ligação bastante especial com o animal, batizado como Hachi. Certa manhã, Hachi escapa de casa e vai atrás de Parker no caminho para pegar o trem para o trabalho; mais tarde, ao ouvir o barulho do trem, Hachi volta à estação para receber o dono. Isso passa a se repetir diariamente, até que um dia o professor sofre o que tudo indica ser um ataque cardíaco fulminante durante uma aula, e não retorna para receber Hachi na estação. Contudo, o cachorro continua a esperar pelo dono, dia após dia, sentado

no mesmo coreto em frente à estação. Com o tempo, a família de Parker e todos na cidade percebem que Hachi não desistiria, inclusive anos depois, e a estação e a cidade passam a ser o lar do cachorro. Na cena final, simula-se a morte de Hachi, já velho e cansado de esperar, mas agora feliz por estar se reencontrado espiritualmente com o dono de quem tanto sentira falta.

Cinematografia e lágrimas à parte, a forma como nos referimos tecnicamente ao luto pode determinar o posicionamento quanto a possibilidade de Hachi ter apresentado algo que assim possa ser denominado. Luto pode ser definido como a experiência emocional de reações psicológicas, comportamentais, sociais e físicas diante da morte de alguém que se ama (Stroebe et al., 2020), o que parece descrever bem o que Hachi vivia depois da morte de Parker – a menos que iniciemos outra discussão com a pergunta “mas cachorros também amam?”. Além disso, designa-se luto o “processo de construção de significado em decorrência do rompimento de um vínculo” (Franco, 2021, p. 24), algo virtualmente inviável de se verificar cientificamente em animais não humanos.

Dessa forma, faz-se compreensível dependermos de nossos próprios discursos, na condição de humanos, para a determinação das distâncias interespecíficas no que tange ao fenômeno do luto. Diante da proposta de uma coletânea de pesquisas delineadas a partir da reflexão da presença, representação e construção discursiva sobre animais não humanos em mídias diversas, este trabalho teve por objetivo proceder a uma análise exploratória de conteúdo na Internet acerca da manifestação do luto em animais não humanos.

O procedimento foi adaptado a partir da pesquisa de Gomes et al. (2014) e se caracteriza por uma investigação de conteúdo disponível em sites eletrônicos de pesquisa. Neste caso, foram utilizadas as ferramentas de busca *Google* (<https://www.google.com.br>) e *Yahoo Search* (<https://www.cade.com.br>), nas quais se inseriu como critério de procura a frase “os animais ficam de luto?”. Esse levantamento foi realizado no dia 13 de outubro de 2023.

Foram analisados os 10 primeiros resultados de cada página. Dentre os 20 retornos obtidos, foram excluídos um artigo científico da Psicologia sobre o luto humano pela perda de um animal, um artigo de opinião sobre como lidar com a perda de um animal, dois resultados que reproduziam outra matéria, três resultados repetidos e um que não tratava do assunto. Com isso, foram considerados apenas 12 materiais para síntese qualitativa final, discriminados no Quadro 1.

O conjunto desses textos foi categorizado e interpretado conforme orientações do roteiro de análise de conteúdo apresentado por Ferreira et al. (2020). Realizadas leituras flutuantes e exaustivas de todo o conteúdo do material, foram destacados trechos relevantes que representassem ideias centrais dos textos. Essas ideias foram agrupadas por similaridade em categorias denominadas núcleos de sentido, a partir dos quais se estabeleceram quatro categorias temáticas. Por fim, uma nova leitura completa dos materiais foi realizada, a fim de ratificar ou adicionar os trechos mais ilustrativos de cada categoria.

**Quadro 1 – “Animais ficam de luto?”: resultados de pesquisa em ferramentas de busca na Internet**

TÍTULO/FONTE
<b>Os cães sofrem com luto?</b> <a href="https://www.estadao.com.br/emails/comportamento-animais/os-caes-sofrem-com-luto/">https://www.estadao.com.br/emails/comportamento-animais/os-caes-sofrem-com-luto/</a>
<b>Existe luto no reino animal?</b> <a href="https://g1.globo.com/natureza/noticia/2016/09/existe-luto-no-reino-animais.html">https://g1.globo.com/natureza/noticia/2016/09/existe-luto-no-reino-animais.html</a>
<b>Os animais e o luto: cães e gatos também sofrem com a perda de quem amam</b> <a href="https://www.correiobraziliense.com.br/revista-do-correio/2022/09/5035151-os-animais-e-o-luto-caes-e-gatos-tambem-sofrem-com-a-perda-de-quem-amam.html">https://www.correiobraziliense.com.br/revista-do-correio/2022/09/5035151-os-animais-e-o-luto-caes-e-gatos-tambem-sofrem-com-a-perda-de-quem-amam.html</a>
<b>Psiquiatra veterinária explica como funciona o luto em animais de estimação</b> <a href="https://www.amomeupet.org/noticias/6544/psiquiatra-veterinaria-explica-como-funciona-o-luto-em-animais-de-estimacao">https://www.amomeupet.org/noticias/6544/psiquiatra-veterinaria-explica-como-funciona-o-luto-em-animais-de-estimacao</a>

**Pets e o luto: animais costumam mudar depois que seus tutores morrem**

<https://www.folhape.com.br/colunistas/folha-pet/pets-e-o-luto-animais-costumam-mudar-depois-que-seus-tutores-morrem/30019/>

**Uma dor animal: luto dos bichos é desvendado por novo conjunto de estudos**

<https://veja.abril.com.br/ciencia/uma-dor-animal-luto-dos-bichos-e-desvendado-por-novo-conjunto-de-estudos>

**Entender o processo de luto dos animais demanda paciência e atendimento especializado**

<https://caesegatos.com.br/entender-o-processo-de-luto-dos-animais-demanda-paciencia-e-atendimento-especializado/>

**Cães e o luto: como a perda do tutor pode afetar os pets**

<https://gruposaajudastadeu.com.br/caes-e-o-luto-como-a-perda-do-tutor-pode-afetar-os-pets/>

**Cães também ficam de luto após uma morte, de acordo com um estudo**

<https://amanteemaravilhosa.com.br/caes-tambem-ficam-de-luto-apos-uma-morte-de-acordo-com-um-estudo/>

**O luto no reino animal: uma história evolutiva**

<https://veja.abril.com.br/ciencia/o-luto-no-reino-animal-uma-historia-evolutiva/>

**Sinais que seu gato está de luto e como você pode ajudar**

<https://www.hillspet.com.br/cat-care/behavior-appearance/do-cats-grieve>

**Quando um gato morre o outro sente falta? Entenda mais sobre o luto felino**

<https://www.patasdacasa.com.br/noticia/quando-um-gato-morre-o-outro-sente-falta-entenda-mais-sobre-o-luto-felino>

Fonte: Elaborado pelo autor.

O primeiro tema se refere à convicção de que o luto não é exclusividade dos seres humanos. Entre os não humanos, infere-se a ocorrência do luto principalmente por mudanças comportamentais inclusive bastante parecidas às apresentadas por pessoas. Isso inclui alterações de apetite e do sono, vocalizações incomuns (como latidos e miados

excessivos), irritabilidade, anseio pela figura perdida, apatia, diminuição da motivação e desinteresse por atividades rotineiras, entre outras.

Também se observam comportamentos mais complexos que permitem presumir que animais não humanos ficam de luto. Elefantes observam e interagem, por um tempo, com o corpo sem vida de um congênere, batendo as trombas e jogando terra, numa espécie de funeral; além disso, chegam a visitar os ossos de um animal morto, não muito diferente do que fazemos em cemitérios. Quando um membro de um grupo de chimpanzés morre, não é incomum que os demais observem silenciosamente o cadáver por um bom tempo, ou até mesmo que tentem reanimá-lo, e alguns deles chegam a parar de comer por alguns dias. Além de chimpanzés que parecem estar fazendo um tipo de velório, macacos-dourados e macacos-de-gibraltar já foram documentados exibindo comportamentos análogos a rituais de luto.

Uma das justificativas para se afirmar que animais não humanos também sofrem com o luto se baseia em estudos com monitoramento do sistema nervoso. Por meio de ressonância magnética de uma mesma porção do encéfalo que é significativamente ativada em humanos enlutados, pesquisadores identificaram atividades cerebrais idênticas em espécimes de pássaros e de roedores diante da morte de um semelhante com que mantinham contato.

Em que pesem evidências como essas, especialistas recomendam cautela ao afirmar que os animais ficam de luto, o que nos leva ao segundo tema – o de que podemos até ser parecidos, mas nem tanto. De acordo com alguns estudiosos, mesmo que o sofrimento dos animais seja evidente, não seria prudente nos apressarmos em categorizá-lo como uma atitude representativa de luto. Ao invés de enlutados, animais não humanos seriam melhor descritos como transtornados.

Nesse sentido, o sofrimento deles não deveria ser interpretado com base em características humanas, numa antropomorfização das reações que apresentam com o rompimento

de um vínculo. Quando animais cobrem o corpo de um outro morto, por exemplo, isso não seria compreendido como expressão sistemática de um ritual de sepultamento, mas sim como uma estratégia defensiva contra predadores e carniceiros que seriam atraídos pelo cheiro do cadáver.

No caso de animais domesticados, também não convém atribuir intencionalidade aos problemas comportamentais subsequentes a uma perda, os quais decorreriam, na verdade, de necessidades não atendidas. Sendo essa a verdade, o sofrimento de cães e gatos seria melhor explicado pela quebra de rotina com um tutor falecido ou pela falta de outro pet com quem convivia diariamente. Para felinos, especificamente, morte equivaleria a abandono e falta de compreensão sobre a supressão de determinada companhia.

Mesmo por isso, uma das principais diferenças em relação a nós humanos seria a consciência da morte. Primatas supostamente entendam o fato de que a morte é uma condição permanente, ou seja, de que um indivíduo morto não se move mais, e o olfato extremamente apurado de cães lhes permitem reconhecer se alguém está vivo ou morto. Entretanto, é difícil dizer que eles mesmos saibam que morrerão algum dia.

Aspectos como a distinção entre vida e morte, o reconhecimento da ausência de um integrante do bando e a assimilação da consciência da própria existência são cruciais para o entendimento sobre o luto. Na medida em que se diz que nem todos os animais alcançam tais capacidades, adentramos o terceiro tema: diferenciações interespecíficas do luto como sinal de adaptação evolutiva. A forma como peixes, cetáceos (golfinhos, por exemplo), cavalos, aves, elefantes, gatos, cães e primatas lidam com a perda de outro membro da espécie é distinta; enquanto algumas parecem simples reações fisiológicas à morte, outras aparentam comportamentos mais típicos de um luto.

Segundo alguns cientistas, o luto pode ter sido desenvolvido no decorrer da evolução das espécies, incluindo a nossa, como mecanismo de sobrevivência e prosperidade dos grupos. Mas isso requer elevadas doses de empatia, que são apresentadas pelos animais

em níveis bastante diferentes. Mamíferos, particularmente cães e gatos, e aves, por exemplo, têm relações e desenvolvem laços diferenciados entre si, e por isso são tidos como típicos representantes de enlutados “reais”.

Desse modo, os comportamentos de sofrimento e ansiedade que as espécies apresentam frente à morte podem ser explicados pela característica de formar fortes laços sociais. Logo, as manifestações do luto humano são como que diretamente proporcionais ao fato de sermos altamente sociáveis e próximos uns dos outros. Pela comparação com macacos e chimpanzés, que reagem de maneiras bem semelhantes às nossas, ganha força a ideia de um compartilhamento de história evolutiva em torno dos vínculos sociais que influenciam nos comportamentos diante da perda de alguém significativo.

Dada a relação entre vínculo e pesar pela morte, fica mais fácil diferenciar, por exemplo, o impacto de uma perda entre animais selvagens e domesticados. Como entre esses últimos chegam a se observar reações graves, emerge um quarto tema: a necessidade de cuidados especializados para o luto animal. Os pets que perdem um tutor podem se tornar apáticos e sem vontade de brincar, evitar contato com outras pessoas, perder o apetite, entre outros comportamentos pelos quais profissionais comparam esses problemas a uma depressão.

Em se tratando de um quadro de natureza patológica em que o animal não consegue lidar com a perda a ponto de “desanimar” com a vida, são necessárias intervenções para ajudá-lo a se adaptar à perda. Inicialmente, a principal estratégia consiste em tentar manter a rotina do animal, incluindo horários de alimentação, passeios e de outras atividades, e evitar outras grandes mudanças. Passar mais tempo com o animal e remanejar objetos do antigo tutor também podem ajudar, bem como oferecer atividades prazerosas, respeitando o tempo dele caso não manifeste interesse.

Porém, se esse estado se estender por muitas semanas, ou se vier acompanhado da falta de vontade de comer por mais de um dia, recomenda-se buscar um médico veterinário,

preferencialmente especializado. Com a constatação de um transtorno depressivo, podem ser prescritas orientações para manejo ambiental, treinos e atividades de modificação comportamental, indicações de suplementos alimentares ou de ansiolíticos e antidepressivos, além de terapias alternativas, como aromaterapia e florais.

Em síntese, a análise de discursos na Internet sobre o luto entre animais suscita uma discussão acerca das fronteiras entre animalidade e humanidade. Por um lado, animais não humanos são colocados próximos a nós, demonstrando capacidades similares de reagir e sofrer pela morte de um igual, corroboradas, inclusive, por aspectos neurológicos que compartilhamos com algumas espécies. Por outro lado, diferenças interespecíficas são demarcadas com auxílio do paradigma evolutivo, que pesa a favor do humano como representantes altamente especializados de complexas interações sociais e de modos de intervir em processos de luto que se agravam.

De modo geral, parece ser reafirmada a ambivalência com que Arluke e Sanders (1996) indicam que costumamos tratar os animais não humanos. Ao mesmo tempo em que nos diferenciamos deles, avançamos na compreensão de nós mesmos. Se abordamos o luto numa perspectiva simplesmente sintomatológica, destaca-se o que se poderia chamar de “animalidade do luto”. Se, pelo contrário, ressaltarmos o luto como processo de reconstrução de significado, abre-se margem para falarmos na “humanidade do luto”.

Num diálogo com Ingold (1995), verifica-se que parte dos discursos sobre o luto entre animais reproduz a lógica da construção da noção de animalidade com base numa deficiência, isto é, com base num processo de especialização do processo de enlutamento que só nós humanos teríamos desenvolvido. Nesse caso, referimo-nos ao luto humano como um aspecto que nos eleva para mais do que “meros animais”. Ao encontro disso, o luto humano é interpretado a partir de uma noção de intencionalidade, ao passo que ao sofrimento dos outros animais, embora semelhante por natureza e consequência, são atribuídas explicações de ordem comportamental programadas automaticamente.

Quando humanos velam e enterram os próprios mortos, isso representa rituais simbólicos e sistemáticos; se animais não humanos apresentam atos análogos a funerais ou enterros, isso ocorre devido a instintos (para mais exemplos de comportamentos responsivos a congêneres em espécies não humanas, ver Piel & Stewart, 2015).

Contudo, “quando se trata dos poucos animais com os quais mantemos relações estreitas e duradouras, tais como gatos e cães domésticos, logo descobrimos exceções, e lhes atribuímos intenções e propósitos, da mesma maneira que fazemos com os seres humanos” (Ingold, 1995, p. 10). Em explicações oferecidas por especialistas em comportamento animal, percebe-se que o luto de animais de companhia é perpassado pelos vínculos que com eles estabelecemos, como se essas interações fossem um “ingrediente” de humanidade que nos permite lhes atribuir um luto próximo do “luto real”, menos animalesco.

Tanto é assim que não apenas lhes imputamos um luto quase-humano, mas também as consequências de quando esse processo não caminha de maneira saudável. É por isso que nos prestamos a diagnosticar cães e gatos com quadros depressivos para os quais se entendem necessárias medidas de cuidado como as empregadas entre nós humanos. Afinal,

é a partir do reconhecimento de certas propriedades que podem ser compartilhadas entre humanos e animais que se estabelecem modos de identificação e relação, como a convivência no mesmo lar, o uso de roupas, a fisiologia e o diagnóstico e tratamento de certas patologias antes apenas atribuídas aos humanos e, mais recentemente, a administração de medicamentos dessa mesma natureza. (SEGATA, 2018, p. 189)

Tendo tudo isso em vista, a discussão do tema parece esbarrar nos mesmos dilemas descritos por Ingold (1995), particularmente o da problemática de uma relação entre humanos e animais não humanos que procura apartar os primeiros do reino animal. De acordo com esse autor, uma possibilidade de superação desse dilema passaria por

uma reconciliação entre o par de conceitos que o termo “humanidade” tem aglutinado indevidamente como equivalentes: espécie humana e condição humana. No que se refere ao primeiro, somos classificados genealogicamente como qualquer outra espécie; já no que tange ao segundo, podemos falar em qualidades essenciais dependentes de aspectos socioculturais.

Assim, a questão ora discutida pode ainda se manter produtiva, mas com uma inversão. Ao invés de nos perguntarmos se animais não humanos ficam de luto, uma pergunta mais pertinente naqueles termos talvez seja: como a existência (condição) humana caracteriza o processo de luto dos animais humanos?

Um possível caminho nessa direção parece ter sido delineado no ensaio “*Mourning as the Origin of Humanity*”, de Françoise Dastur. Mas antes de expor as ideias propostas nesse trabalho, cumpre ressaltar um aspecto terminológico importante, visto que a palavra “luto” tem três termos correspondentes, mas distintos, em inglês, *bereavement*, *grief* e *mourning*. De acordo com Dubose (1997, p. 368), *bereavement* diz respeito à experiência de rompimento em si, na qual algo ou alguém é “roubado” de nosso mundo. Em decorrência disso, existe um conjunto de possíveis reações emocionais em resposta a essa perda, o qual se denomina *grief*. Por fim, *mourning* representa o processo de adaptação da própria vida a essa perda, especialmente no campo social; em outras palavras, “é a mais pública expressão da perda”.

Como evidenciado no título do referido ensaio, é em torno desse último conceito de luto, *mourning*, que Dastur (2015) se detém ao refletir sobre a forma como o ser humano lida com a própria mortalidade. Para essa filósofa, nossa humanidade seria definida por nossa consciência sobre a morte, pelo confronto com a certeza de que eventualmente morreremos. Por mais que compartilhemos o medo de morrer com os animais não humanos, a autora destaca entre os seres humanos a antecipação da própria e inevitável morte, bem como a consciência sobre a efemeridade da própria vida. Como não é simples,

porém, para o ser humano aceitar se submeter ao curso natural da vida que inerentemente culmina na morte, lançamos mão de recursos e técnicas para “domá-la” – o que explica a importância antropológica dos ritos funerários, inclusive em maior grau do que a invenção da linguagem e o uso de ferramentas.

Um corpo morto não é uma mera coisa, mas também não é mais uma pessoa. Esse estranho lugar intermediário ocupado por um cadáver evoca sensações de horror e ansiedade, o que pode se tornar insuportável. O real objetivo dos ritos funerários é simbólico. [...] Um rito funerário é, primeiramente, um modo de notificar aos outros a morte de uma pessoa. Mas, ao mesmo tempo, é a instituição de um novo modo de relação com aquele que faleceu e que continua a existir num indeterminado tipo de “além”. Esse novo modo de relação, que é exclusivamente espiritual, é a prova de que o falecido não desapareceu completamente e permanece na memória dos vivos. (Dastur, 2015, p. 6, tradução nossa)

Com bases em diversas evidências da literatura, Piel e Stewart (2015) argumentam que, diante de uma perda, os comportamentos de animais não humanos indicam se tratar de uma resposta aos corpos mortos, e não à morte em si. Já o luto humano consiste numa forma de reagirmos à ausência permanente de outros indivíduos.

O luto (*mourning*) vem a ser, então, uma forma humana de lidar com a descontinuidade temporal provocada pela finitude, com o nada e a ausência do outro que evoca em nós mesmos uma angústia pela inviabilidade de nos imaginarmos na mesma condição. O luto se caracteriza como uma estratégia de perpetuação de nós mesmos, individual e coletivamente, por meio de ambas uma afirmação e uma negação da morte (Dastur, 2015).

O que considero mais interessante no trabalho da autora, porém, é o posicionamento de que a relação humana entre cultura e morte não implica numa superioridade do ser humano sobre os demais animais. Ironicamente, a filósofa se refere a essa necessidade humana de “subjugar” a morte como uma espécie de fraqueza que é desconhecida para

os animais (ver Figura 1 para uma ilustração disso). Uma verdadeira revolução na forma como geralmente nos referimos aos não humanos...

**Figura 01 – Diferenças na autorreflexão sobre a vida e a morte em humanos e animais**



Fonte: Pascal Campion, recuperado de: <https://www.instagram.com/p/Cy-LYrE007X/?igshid=ZDJmanI-2b2pkY3Jw>. Acesso em 08 de nov. 2023.

Tradução livre: (à esquerda) “Se você morrer amanhã, sua vida terá valido a pena?” “Eu não penso sobre a minha vida, não como você faz.” (à direita) “Eu não tenho impacto no mundo, eu fico feliz em deixá-lo do jeito que o encontrei, as expectativas da minha vida não são tão altas, mas elas representam tudo pra mim”

Como se vê, quando se fala sobre o luto de animais não humanos, inevitavelmente adentramos a discussão sobre uma suposta apreensão por eles do conceito de morte, algo ressaltado pelo apontamento da noção de permanência da morte discutido na segunda categoria temática desta pesquisa.

Quanto a isso, refiro-me também à argumentação de Monsó (2022), a fim de indicar o estabelecimento de certo consenso acerca da ideia de que os animais são capazes de apresentar, sim, um conceito mínimo da morte, mas que isso não necessariamente envolve uma compreensão de que a morte também se aplica a si mesmos (*personal mortality*). Todavia, trata-se, segundo a autora, de um conceito cuja evolução pode estar em aberto, de forma que a aquisição por animais não humanos, apesar de improvável, não seria de todo impossível. Aliás,

antes do Paleolítico Superior, os primeiros membros de nosso gênero e talvez os do *Australopithecus* também tinham a habilidade de aprender sobre a morte da mesma forma que macacos atuais o fazem. Consequentemente, esses primeiros hominídeos podem ter desenvolvido um conceito emergente da morte, demonstrado apenas de modo efêmero, especialmente em resposta a congêneres mortos. Exatamente qual era esse conceito, e como ele se manifestava em si, não sabemos, e pode ser que nunca saibamos. Apesar dessas incertezas, os comportamentos de macacos atuais (e de outras espécies) que compartilham características de anatomia e sociabilidade com humanos nos proporcionam alguma compreensão em relação ao tratamento dos mortos por animais não humanos, e talvez à percepção deles sobre a morte. (Piel & Stewart, 2015, p. 24, tradução nossa)

Uma articulação dos trabalhos citados até aqui nos permite compreender melhor a que Marino e Moutain (2015) se referem ao afirmar que,

no mundo hoje, a ideia do excepcionalismo humano – de que nós humanos somos fundamentalmente diferentes de e superiores a todos os outros animais – é crítica para uma cultura e um modo de viver absorvidos em nos protegermos da realidade de nossa natureza animal mortal. (Marino & Moutain, 2015, p. 13, tradução nossa)

O modo como nos relacionamos com animais não humanos está diretamente ligado à consciência de nossa própria mortalidade, visto que essa é uma característica que eles “fazem questão” de nos lembrar que compartilham conosco. Por isso, e para lidarmos com uma angústia existencial em relação a finitude, sentimos necessidade de nos distanciar deles, de negar nossa natureza animal fundamental e nossa transitoriedade temporal, por meio de diferentes estratégias, como as práticas culturais por exemplo. É como se os animais nos ameaçassem com a “tranquilidade” de que eles dispõem ao lidarem apenas com questões (e perigos) imediatos, e não com questões como passado e futuro. Assim, vivemos tentando criar um mundo à parte do natural, no intuito de transcender nossa conexão com o universo como um todo (Marino & Moutain, 2015).

Assim, vemos que a compreensão sobre o luto dos animais humanos é perpassada não apenas pela condição humana, mas também por um aspecto inerente à espécie humana e compartilhada com todos os demais animais. Mediam nossos lutos tanto nossa animalidade, representada pela mortalidade, como nossa humanidade, representada pela relação que estabelecemos com a consciência da própria mortalidade.

Arrisco dizer, então, que, ao invés de nos referirmos a um fenômeno específico, com aspectos exclusivos, que seja o único digno de ser nomeado luto, estaremos falando de lutos que se entrelaçam, com fronteiras que se tangenciam em variados pontos, como procurei ilustrar na Figura 2.

Figura 2 - O(s) luto(s) na(s) fronteira(s) entre animalidade e humanidade



Fonte: Elaborada pelo autor.

Sendo assim, falar em luto de animais não humanos não soa mais tão ridículo como de início e também me sinto mais confortável para me referir ao luto do cachorro Hachi. Ainda que não se tenha notícia de evidências conclusivas sobre o tema, é um alívio se libertar da necessidade de nos sobressair aos demais animais. Mais surpreendente e positivo ainda é o fato de dar-se conta de que tudo isso ressalta uma necessidade talvez mais urgente no que nos concerne como humanos: a de discutir mais aberta, profunda e honestamente a relação com nossas perdas, finitude e morte.

## Referências

- Arluke, A.; Sanders, C. R. *Regarding animals*. Philadelphia: Temple University Press, 1996.
- Dastur, F. Mourning as the origin of humanity. *Mosaic*, v. 48, n. 3, p. 1-13, 2015.
- Dubose, J. T. The phenomenology of bereavement, grief, and mourning. *Journal of Religion and Health*, v. 36, n. 4, p. 367-374, 1997.
- Ferreira, A. M. D. et al. Roteiro adaptado de análise de conteúdo - modalidade temática: relato de experiência. *Journal of Nursing and Health*, v. 10, n. 1, e20101001, 2020.
- Franco, M. H. P. *O luto no século 21: uma compreensão abrangente do fenômeno*. São Paulo: Summus, 2021.
- Gomes, J. O. et al. Suicídio e internet: análise de resultados em ferramentas de busca. *Psicologia & Sociedade*, v. 26, n. 1, p. 63-73, 2014.
- Ingold, T. Humanidade e animalidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 28, n. 10, p. 39-53, 1995.
- Marino, L.; Mountain, M. Denial of death and the relationship between humans and others animals. *Anthrozoös*, v. 28, n. 1, p. 5-21, 2015.
- Monsó, S. How to tell if animals can understand death. *Erkenntnis*, v. 87, p. 117-136, 2022.
- Piel, A. K.; Stewart, F. A. Non-Human Animal Responses towards the Dead and Death: A Comparative Approach to Understanding the Evolution of Human Mortuary Practices. In: C. Renfrew, M. Boyd, & I. Morley (Eds.). *Death Rituals, Social Order and the Archaeology of Immortality in the Ancient World: 'Death Shall Have No Dominion'*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. p. 15-26.
- Segata, J. Os cães com depressão e os seus humanos de estimação. *Anuário Antropológico*, v. 37, n. 2, p. 177-204, 2018.
- Sempre ao seu lado*. Direção de Lasse Hallström. Estados Unidos: Affirm Films, 2009. PrimeVideo.
- Stroebe, M.; Boerner, K.; Schut, H. *Encyclopedia of Personality and Individual Differences* (V. Zeigler-Hill & T. K. Shackelford (eds.)). Springer International Publishing, 2020.

# A presença de animais não humanos nos videogames

Robson de Oliveira Lelis

Os videogames, ao longo das décadas, evoluíram de simples formas de entretenimento para experiências complexas e imersivas. Uma das características marcantes desse meio é a presença de animais não humanos, que desempenham papéis variados, desde companheiros leais até criaturas mitológicas que desafiam o jogador. A relação entre os jogadores e esses seres digitais vai além do simples entretenimento, proporcionando reflexões profundas sobre nossa conexão com os demais seres do reino animal e também questões ambientais. Baseado principalmente na metodologia empírica e considerando também o papel dos jogos eletrônicos como formas de mídia, este trabalho analisa a representação de animais nos jogos eletrônicos. Compreender como as relações interespecíficas são construídas e representadas nos videogames, especificamente no que diz respeito à presença e interação com animais virtuais. Investiga as implicações éticas e emocionais dessas interações, assim como a contribuição para a imersão do jogador no universo do jogo, podendo influenciar a percepção do mesmo em relação aos animais não humanos na realidade.

## A representação de animais nos videogames

A representação de animais nos videogames não se limita apenas à estética visual. Os desenvolvedores têm se esforçado para criar comportamentos realistas, habitats autênticos e interações significativas. Essa atenção aos detalhes busca não apenas entreter,

mas também educar os jogadores, pois, segundo Leffa; Bohn; Damasceno; Marzari (2012), “Acredita-se que uma sessão de videogame produz um impacto permanente no indivíduo, de modo mais intenso do que um livro, uma música ou um filme, visto que há um envolvimento físico maior do sujeito”. Desta maneira, também é possível um processo de conscientização sobre a diversidade da vida animal e sua importância no equilíbrio do ecossistema por meio dos games. A popularidade de jogos que simulam a vida selvagem, como “Red Dead Redemption 2” e “Planet Zoo”, destacam a fascinação dos jogadores por explorar ambientes virtuais ricos em fauna.

Em “Red Dead Redemption 2”, a vastidão da natureza selvagem se desdobra em uma tapeçaria rica e dinâmica, onde a fauna desempenha um papel essencial na imersão do jogador no Velho Oeste. Desenvolvido pela Rockstar Games, o jogo se destaca não apenas por sua narrativa envolvente, mas também pela representação detalhada e realista de animais que habitam as vastas terras inexploradas. Desde a agitada vida selvagem dos pântanos até os majestosos cervos que perambulam pelas colinas, “Red Dead Redemption 2” oferece uma visão abrangente da fauna encontrada no inexplorado cenário do jogo. A diversidade biológica é notável, com inúmeras espécies de aves, mamíferos e répteis, cada uma representada com detalhes impressionantes.

Ao explorar os diversos biomas, os jogadores testemunham animais agindo de maneira realista, contribuindo para a atmosfera autêntica do jogo. Cada espécie exibe comportamentos únicos, desde os predadores caçando suas presas até os pássaros realizando suas atividades diárias. A fauna em “Red Dead Redemption 2” não é apenas um elemento decorativo; ela é uma parte fundamental do ecossistema do jogo. Os animais interagem entre si e com o ambiente de maneira realista, criando uma experiência onde os jogadores podem se sentir como observadores de uma natureza virtual dinâmica. A caça, por exemplo, é uma atividade vital para a sobrevivência do protagonista, Arthur Morgan. No entanto, o jogo destaca a importância da caça sustentável e ética, enfatizando

as consequências de ações predatórias descontroladas, como a diminuição das populações de animais em determinadas regiões.

A representação fiel da fauna não apenas adiciona uma camada de realismo à jogabilidade, mas também influencia como os jogadores interagem com o mundo virtual. O cuidado com os animais selvagens pode resultar em recompensas, como a obtenção de peles de alta qualidade e itens valiosos, enquanto a caça irresponsável pode ter consequências negativas. Além disso, a fauna contribui para a imersão emocional do jogador. “Um dos sentimentos que o ser humano nutre por outros animais é a biofilia, a tendência de se ligar emocionalmente a eles. Uma feliz irracionalidade, a biofilia é, em parte, instintiva e, em parte, aprendida”, segundo Gonçalves; Regalado (2007). E assim, a visão de animais em perigo ou a observação de criaturas em seus habitats evocam uma apreciação mais profunda pela vida selvagem, incentivando uma abordagem mais ética em relação ao ambiente do jogo.

Apesar de ser um simulador de construção de zoológicos, “Planet Zoo” é um tributo à riqueza da vida selvagem global. Desenvolvido pela Frontier Developments, o jogo tem um foco incomparável na conservação e na experiência do animal, o jogo destaca-se ao proporcionar aos jogadores uma imersão completa na gestão e preservação de habitats complexos. A essência de “Planet Zoo” reside na diversidade biológica que abriga. O jogo apresenta uma ampla variedade de animais, desde mamíferos majestosos até répteis exóticos e aves coloridas. Cada espécie é representada com um nível impressionante de detalhes, refletindo suas características únicas e necessidades específicas.

Ao assumir o papel de zelador, os jogadores enfrentam o desafio de criar ambientes que atendam às exigências de cada animal. A importância da conservação é enfatizada, e os jogadores são encorajados a reproduzir espécies ameaçadas em cativeiro, contribuindo para a preservação virtual da biodiversidade. Além de criar habitats realistas, “Planet Zoo” destaca-se por sua interatividade e ênfase na educação. Os animais exibem compor-

tamentos naturais, respondem ao ambiente e interagem entre si de maneiras autênticas. Isso não apenas encoraja uma abordagem mais ética à construção de um ambiente de conservação, mas também proporciona aos jogadores uma oportunidade educativa sobre a vida selvagem. Os jogadores aprendem a compreender sobre as necessidades comportamentais, alimentares e sociais de cada espécie, assim como, biomas específicos, climas e as complexidades de manter uma comunidade animal equilibrada, contribuindo para uma experiência educacional rica e envolvente.

“Planet Zoo” transcende a simples simulação, criando uma experiência que evoca uma conexão emocional entre os jogadores e os habitantes virtuais do zoológico. Ao enfrentar desafios como cuidados médicos, reprodução e a inevitabilidade da morte natural, os jogadores se encontram investidos emocionalmente na vida de cada animal. A capacidade de seguir o ciclo de vida dos animais, desde o nascimento até a velhice, adiciona uma camada de profundidade à narrativa do jogo. A perda de um animal querido pode gerar uma genuína sensação de pesar, incentivando os jogadores a tomarem decisões éticas para o bem-estar de suas criações virtuais.

Essas experiências não apenas proporcionam entretenimento, mas também incentivam uma apreciação mais profunda pela vida animal, a necessidade de compreender e respeitar os aspectos individuais de cada espécie e pela necessidade de preservação do meio ambiente. E assim, “Planet Zoo” é um oásis digital que celebra a beleza da vida selvagem e promove a conscientização sobre a conservação.

## Companheiros virtuais

Muitos jogos apresentam animais não humanos como companheiros leais, criando uma conexão emocional entre o jogador e o personagem virtual. Jogos como “The Legend of Zelda: Breath of the Wild” e “Fable” oferecem animais de estimação digitais que não apenas auxiliam na jogabilidade, mas também evocam sentimentos de carinho e responsabilidade.

A narrativa de “The Legend of Zelda: Breath of the Wild,” se desdobra em meio a vastos reinos e terras selvagens, onde a conexão entre humanos e animais desempenha um papel significativo na experiência do jogador. Link, o herói, compartilha uma ligação profunda com criaturas místicas como Epona, seu leal cavalo, e diversos animais selvagens encontrados durante sua jornada. Montar Epona pelos vastos campos ou interagir com lobos e cervos selvagens não é apenas uma experiência estética, mas também uma expressão de companheirismo, adicionando uma camada de empatia à narrativa.

O jogo permite que Link interaja com uma variedade de animais, desde simpáticas aves que pousam em seu braço até os cães vadios que o seguem fielmente. Além disso, há a experiência da domesticação de cavalos selvagens, onde os jogadores podem construir laços com esses animais, proporcionando uma sensação de parceria enquanto exploram o vasto território. A necessidade de caçar e coletar recursos no jogo, adiciona um elemento de sobrevivência. Os animais não são apenas adornos visuais, mas fontes vitais de carne, peles e outros materiais essenciais para a sobrevivência de Link. Essa interdependência destaca a complexidade das relações entre humanos e a fauna no universo do jogo e pode levar a reflexões ao mundo real quanto a sacralidade e matabilidade<sup>1</sup> animal.

---

1 Termo utilizado para expressar a qualidade ou característica de ser passível de ser morto.

Em “Fable: The Journey”, jogo eletrônico do gênero RPG de Ação e Mundo aberto, o quinto da série Fable, os jogadores são levados a uma nova e emocionante jornada no universo de Albion. Agora projetada exclusivamente para a tecnologia do Kinect, um dispositivo de entrada de movimento desenvolvido pela Microsoft para o console de videogame Xbox, inicialmente em 2010 para o Xbox 360 e, posteriormente, uma versão aprimorada chamada Kinect 2.0 foi lançada para o Xbox One em 2013.

O dispositivo Kinect utiliza uma combinação de câmeras, sensores e microfones para rastrear movimentos e reconhecer comandos de voz dos usuários. Ele permite que os jogadores interajam com o console sem a necessidade de um controlador físico. O dispositivo foi projetado para capturar movimentos tridimensionais, reconhecer expressões faciais e interpretar comandos de voz, proporcionando uma experiência de jogo mais imersiva e interativa. E desta maneira, o jogo “Fable: The Journey” que foi desenvolvido pela Lionhead Studios, mergulha os jogadores em uma experiência imersiva, onde a magia é literalmente controlada com gestos.

No papel de Gabriel, um habitante de Albion, os jogadores enfrentam uma jornada épica quando se veem envolvidos em uma conspiração que ameaça o equilíbrio do reino. Usando os gestos e movimentos do corpo capturados pelo Kinect, os jogadores lançam feitiços, enfrentam criaturas fantásticas e exploram um mundo repleto de desafios junto a uma parceira não humana equina chamada Seren. A relação entre o jogador e a equina ganha uma dimensão completamente nova, pois Seren, não é apenas um animal de tração que puxa uma carroça, mas também uma parceira vital nas batalhas e nas viagens pelo reino encantado.

Figura 01: Curando Seren



Fonte: MIX GAMES BR.

A interação com Seren é totalmente controlada pelos gestos do jogador, criando uma experiência única e envolvente. No jogo é necessário usar as mãos para simular as rédeas e guiá-la na direção desejada. Movimentos laterais ou para frente podem ser interpretados como comandos para direcioná-la e controlar sua velocidade. Durante as corridas é necessário desviá-la de rochas e troncos de árvores caídas na estrada para não machucar suas patas e causar danos a saúde de Seren, refletindo na vida virtual do jogador. Durante a jornada é necessário fazer paradas em pontos indicados ao jogador, onde há macieiras e o jogador deve colher maçãs para alimentar sua companheira. Assim como bombear água para tanques para hidratá-la, e também acariciá-la usando os movimentos com as mãos para regenerar a saúde de Seren que expressa satisfação. Nos combates, Seren também

pode ser ferida com estilhaços de madeira que devem ser retirados com movimentos cuidadosos do jogador para não causar mais danos a saúde da equina. Nesta ação, Seren expressa alívio ou dor e posteriormente, o jogador deve curar seus ferimentos com os poderes das suas manoplas mágicas adquiridas no decorrer do jogo.

A interação entre jogador e sua animal não humana virtual transcende a tela e se transforma em uma jornada conjunta, onde o jogador não apenas domina o virtual, mas também se envolve nos laços da amizade e do companheirismo que ultrapassam os limites do jogo. A parceria e cuidados interespecíficos no jogo “Fable: The Journey” vão além do aspecto funcional da interação. Tudo isso constrói uma narrativa emocional que eleva a experiência a algo mais profundo do que simples mecânicas de jogo.

## **A conexão emocional: a ira desperta**

Em muitos jogos contemporâneos, os jogadores não estão mais simplesmente controlando personagens em um ambiente digital, mas estão forjando relacionamentos significativos com personagens não humanos, muitas vezes na forma de animais de estimação ou companheiros de jornada. Esses laços emocionais contribuem significativamente para o envolvimento na trama e aprofundam a imersão do jogador na experiência do jogo. E assim, os jogadores podem experimentar a alegria da companhia virtual, a preocupação com seu bem-estar e até mesmo o luto quando enfrentam desafios ou perdas durante a narrativa do jogo. O impacto emocional de perder um companheiro digital pode ser surpreendentemente semelhante ao luto experimentado na perda de um animal de estimação, que, por sua vez, pode influenciar a maneira como os jogadores percebem e interagem com animais na vida real.

A capacidade dos desenvolvedores em criar impactos emocionais nos jogadores se torna um elemento crucial para imersão do jogador na trama, como, por exemplo, a utilização da violência “violência vicariante”. O ato de ferir ou maltratar um ser vivo como

uma forma de atingir emocionalmente ou prejudicar uma pessoa é muitas vezes chamado de “violência vicariante”, “violência por procuração” ou “violência indireta”, segundo Sani (2006). Isso ocorre quando uma pessoa inflige dano a outro ser vivo ou um animal de estimação a que é significativo para outra pessoa como uma maneira de causar dor, medo ou sofrimento emocional à pessoa associada ao animal. E este é o elemento crucial no jogo “Darksiders III”.

Em um mundo assolado pela discórdia entre Céu e Inferno, a saga de “Darksiders III”, desenvolvido na engine Unreal Engine 4, proporcionando gráficos de alta qualidade e desempenho sólido, se desenrola com um toque de tragédia que moldará a jornada da protagonista Fury, também conhecida como Fúria. Montada em seu fiel companheiro, Ímpeto, ela representa a personificação da cólera e fúria, pronta para restaurar o equilíbrio cósmico.

**Figura 02: Ímpeto e Fury**



Fonte: DIVULGANTEMORTE.

No entanto, a narrativa toma um rumo sombrio quando, no auge de sua necessidade, Ímpeto é assassinado na frente de Fury, a única coisa que ela respeitava neste mundo caótico. Essa perda devastadora, além de criar uma atmosfera de luto, introduz um elemento crucial à trama — a violência vicariante. Ímpeto não é apenas uma montaria; ele personifica a lealdade e a única fonte de respeito de Fury. Ao testemunhar a morte brutal de seu amigo fiel, Fury se torna vítima da violência vicariante. Seu sofrimento não é apenas pela perda de Ímpeto, mas também pela violência infligida por uma lâmina angelical, algo que representava a única âncora positiva em seu mundo conturbado. A lâmina angelical, símbolo de justiça celestial, agora manchada pelo sangue de Ímpeto, torna-se uma manifestação da complexidade moral do conflito cósmico. Esta arma, destinada a representar a luz e a ordem, torna-se involuntariamente uma fonte de escuridão e desordem na vida de Fury.

A violência vicariante, nesse contexto, não é apenas um evento isolado, mas um catalisador para a jornada de Fury. Sua cólera, agora alimentada não apenas pela injustiça cósmica, mas também pela violência testemunhada, torna-se uma força imparável. Este ato brutal não apenas motiva Fury a caçar os Sete Pecados Capitais, mas também se torna uma reflexão sobre como a violência, mesmo quando não diretamente infligida à pessoa, pode moldar o curso de sua história. Ao longo do jogo, a ausência de Ímpeto persiste como uma cicatriz emocional, levando Fury a enfrentar não apenas seus inimigos demoníacos, mas também os demônios interiores desencadeados pela violência vicariante. A busca por vingança torna-se, portanto, uma jornada pessoal de redenção e confronto com as consequências inesperadas da violência.

Desta forma, “Darksiders III” transcende as fronteiras do simples jogo de ação, oferecendo uma experiência imersiva que nos faz refletir sobre como a violência, mesmo quando destinada a outros, pode deixar cicatrizes profundas e duradouras no tecido de uma história. A Ira de Fury não é apenas contra os Pecados Capitais, mas também uma batalha interna contra a sombra da violência vicariante que assombra sua jornada.

## Ética digital e responsabilidade ambiental

À medida que os videogames continuam a avançar, surge também a questão da ética digital e responsabilidade ambiental na representação de animais não humanos. Os desenvolvedores enfrentam desafios ao equilibrar a liberdade criativa com a necessidade de evitar estereótipos prejudiciais e representações falsas da vida animal. Além disso, a exploração de ambientes virtuais Exuberantes e ricos em vida selvagem levanta questões sobre o papel dos jogadores na preservação ambiental. Jogos como “SimCity” e “Cities: Skylines” incorporam elementos de gestão ambiental, incentivando os jogadores a considerar as consequências de suas ações virtuais no mundo real que impactam diretamente na vida animal, como, por exemplo, a responsabilidade Ambiental e Ética Digital em “ReCore”.

“ReCore”, um jogo de ação e aventura desenvolvido pela Armature Studio e Comcept, oferece uma narrativa que transcende os limites do entretenimento para abordar questões pertinentes de responsabilidade ambiental e ética digital. Ao mergulhar na história de Joule Adams, uma engenheira solitária em um planeta desértico, os jogadores são guiados a refletir sobre o impacto humano no meio ambiente e as implicações éticas da exploração tecnológica. No contexto do jogo, Joule é confrontada com a necessidade de explorar e extrair recursos de um ambiente desafiador. Essa premissa ressoa com as questões globais de exploração irresponsável de recursos naturais e a urgência de adotar práticas sustentáveis. A jogabilidade incentiva a consideração cuidadosa dos recursos disponíveis, destacando a importância da gestão responsável para garantir a sobrevivência a longo prazo.

O jogo “ReCore” também aborda questões éticas relacionadas à inteligência artificial (IA) através dos companheiros robóticos de Joule, conhecidos como “Corebots”. Estes não são simplesmente máquinas; eles são zoomorfizados, apresentando características físicas

semelhantes a animais não humanos. Essa escolha de design levanta questões adicionais sobre a ética de antropomorfizar e zoomorfizar<sup>2</sup> inteligências artificiais.

**Figura 03: Mack e Joule**



Fonte: TECMUNDO.

Desde o início, Joule é apresentada como uma personagem que se encontra em um mundo pós-apocalíptico, acompanhada por seus leais Corebots: Mack, Seth e Duncan. Cada um desses robôs tem personalidades distintas e habilidades únicas. Mack, por exemplo, é um cão robótico amigável, Seth é uma aranha mecânica engenhosa e Duncan é um gorila resistente. O jogo explora a ideia de que esses Corebots não são meros

---

2 Ato de atribuir características ou formas de animais a algo que normalmente não as teria, seja por meio de representações artísticas, simbolismo ou descrições.

companheiros mecânicos, mas sim amigos leais de Joule. A interação entre Joule e seus Corebots é reforçada por diálogos, expressões faciais e momentos de companheirismo durante a jogabilidade. Essa abordagem cria uma conexão emocional entre o jogador e esses personagens robóticos, tornando a experiência mais rica e envolvente. Ao longo do jogo, os jogadores têm a oportunidade de melhorar e aprimorar seus Corebots por meio de desafios e missões. E essas missões de melhoria não são apenas tarefas mecânicas, mas narrativas envolventes que aprofundam os laços emocionais entre Joule e seus companheiros. Cada melhoria reflete não apenas na eficácia de combate dos Corebots, mas também na força da relação entre eles.

A relação entre Joule e os Corebots destaca a complexidade das interações entre humanos e IA que foram dotadas de características animais. A zoomorfização não apenas enfatiza a diversidade de formas de vida digital, mas também incita reflexões sobre como atribuímos características e emoções animais a entidades artificiais. Essa escolha estética adiciona camadas à ética digital, levantando perguntas sobre como representamos e interagimos com IA no contexto de animais zoomorfizados. A presença de animais digitais antropomorfizados e zoomorfizados destaca a importância de considerar não apenas a relação entre humanos e IA, mas também a representação ética de seres artificiais que compartilham características animais.

Ao longo da jornada de Joule, os jogadores são desafiados a restaurar a ordem e a vitalidade ao ambiente desértico, e essa missão inclui não apenas a preservação do meio ambiente físico, mas também o cuidado com seus companheiros robóticos. Ao longo do jogo, os jogadores percebem a importância da interdependência entre os Corebots, a flora e a fauna robótica. Essa dinâmica ressalta a necessidade de equilíbrio nos ecossistemas e a compreensão de que cada elemento, seja orgânico ou mecânico, desempenha um papel vital na sustentabilidade do ambiente. A abordagem holística é crucial para garantir que todas as partes interajam de maneira equilibrada e harmoniosa. Ao explorar esse aspecto,

“ReCore” sugere que os jogadores têm um papel ativo na preservação e na criação de espaços digitais que promovam experiências positivas e respeitem os valores éticos. Essa perspectiva ressoa com a ideia de que o mundo dos jogos não é apenas um playground, mas também um ambiente que exige responsabilidade e consideração.

## Conclusão

### A simbiose digital entre jogadores e animais virtuais

Os videogames, frequentemente percebidos como formas de entretenimento, emergiram como poderosas ferramentas de educação e conscientização, abordando questões cruciais como responsabilidade e cuidados com outras espécies. Essa mídia interativa não apenas cativa audiência, mas também oferece uma plataforma única para transmitir mensagens significativas e inspirar ações positivas. Videogames contam histórias envolventes que permitem aos jogadores mergulhar em mundos imaginários. Ao incorporar narrativas que destacam as relações interespecíficas e ambientais, os jogadores podem se conectar emocionalmente às questões apresentadas, proporcionando uma compreensão mais profunda e duradoura.

A presença de animais não humanos nos videogames transcende a mera estética e contribui para uma simbiose digital única entre jogadores e o reino animal virtual. Essa interação proporciona não apenas entretenimento, mas também criar não apenas desafios virtuais, mas também conexões emocionais, e oportunidades para reflexão sobre nossa relação com a natureza e a responsabilidade que temos como criadores e consumidores de conteúdo digital. Ao explorar questões complexas através de suas histórias e jogabilidade, mesmo no mundo virtual, nossa responsabilidade ética transcende os pixels e códigos, moldando a maneira como interagimos e impactamos os ambientes digitais e, por extensão, o mundo real.

Diferentemente de outras formas de mídia, os videogames proporcionam experiências práticas. Ao permitir que os jogadores assumam papéis ativos na preservação e cuidado, os videogames fornecem uma perspectiva única que vai além da simples observação. Essa abordagem prática pode gerar um impacto mais significativo, permitindo que os jogadores internalizem diversos conceitos. Videogames frequentemente apresentam simulações realistas que reproduzem ecossistemas, comportamentos animais e fenômenos naturais. Essas simulações proporcionam uma compreensão prática das complexidades ambientais, ensinando aos jogadores sobre as interações delicadas entre as espécies e os impactos das atividades humanas.

Jogos que envolvem exploração de vastos mundos virtuais incentivam os jogadores a interagir com ecossistemas digitais diversos. Essa exploração ativa pode inspirar uma apreciação mais profunda da biodiversidade e dos ambientes naturais, levando a uma conscientização sobre a importância de cuidados e preservação. Muitos jogos incorporam elementos de tomada de decisões éticas, desafiando os jogadores a considerar as consequências de suas ações no ambiente virtual. Essa abordagem permite que os jogadores pratiquem a tomada de decisões responsáveis, desenvolvendo habilidades transferíveis para o mundo real.

Em resumo, os videogames têm o potencial de transcender seu papel tradicional como formas de entretenimento, atuando como ferramentas educacionais poderosas para inspirar a responsabilidade ambiental e os cuidados com outras espécies. Ao explorar mundos virtuais e interagir com narrativas envolventes, os jogadores podem ser motivados a se tornarem defensores ativos da natureza e sua biodiversidade, promovendo práticas sustentáveis em suas vidas cotidianas.

## Referências

- GARRETT, Filipe. **O que é Unreal Engine?** Entenda tecnologia de gráficos de jogos e consoles. TECHTUDO VIDEO GAME, 2020. Disponível em: <<https://www.techtudo.com.br/noticias/2020/07/o-que-e-unreal-engine-entenda-tecnologia-de-graficos-de-jogos-e-consoles.ghtml>>. Acesso em: 22 nov. 2023.
- GONÇALVES, Márcio Luiz Quaranta; REGALADO, Luciano Bonatti. **A relação entre o homem e o animal silvestre como uma questão de educação ambiental.** Fórum Ambiental da Alta Paulista, Vol. III, ano 2007. Acesso em: 22 nov. 2023.
- LEFFA, Vilson J.; BOHN, Hilário I.; DAMASCENO, Vanessa D.; MARZARI, Gabriela Q. Quando jogar é aprender: o videogame na sala de aula. In: **Rev. Est. Ling.** Belo Horizonte, 2012. v. 20, n. 1, p. 209-230, jan./jun. Disponível em: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/relin/article/view/2579/2531>. Acesso em: 18 nov. 2023.
- MICROSOFT XBOX. **Hardware e rede.** Disponível em: <https://support.xbox.com/pt-BR/help/hardware-network/kinect/kinect-and-privacy>. Acesso em: 22 nov. 2023.
- MIX GAMES BR. **Fable: The Journey #3 Parte 3 Gameplay | Xbox 360 Dublado e legendado Kinect PT BR.** YouTube, 18 jan. 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=r92s3b8i6Lc>. em: 18 nov. 2023.
- MORTE, Shady. **AnáliseMorte:** Darksiders 3 - A jornada de cólera. DIVULGANTEMORTE, 2018. Disponível em: <https://www.divulgantemorte.com/2018/12/analisemorte-darksiders-3-jornada-de.html>. Acesso em: 17 nov. 2023.
- PLANET ZOO. **Um simulador animal.** Disponível em: <<https://www.planetzoogame.com/pt-BR>>. Acesso em: 17 nov. 2023.
- SANI, A. I. Vitimação indirecta de crianças em contexto familiar. In: **Rev. Análise Social,** Lisboa, 2006. Vol. XLI (180), p. 849-864. Disponível em: <http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1218722582J2vZM0qb0Xf05ZG5.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2023.

SILVA, Douglas Vieira da. **Recore**: O dia em que Keiji Inafune quase produziu outro game bom. TECMUNDO, 2016. Disponível em: <https://www.tecmundo.com.br/voxel/jogos/recore/analise>. Acesso em: 17 nov. 2023.

WIKIPÉDIA, a enciclopédia livre. **Lionhead Studios**. Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Lionhead\\_Studios](https://pt.wikipedia.org/wiki/Lionhead_Studios). Acesso em: 22 nov. 2023.

WIKIPÉDIA, a enciclopédia livre. **Red Dead Redemption 2**. Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Red\\_Dead\\_Redemption\\_2](https://pt.wikipedia.org/wiki/Red_Dead_Redemption_2). Acesso em: 22 nov. 2023.

WIKIPÉDIA, a enciclopédia livre. **ReCore**. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/ReCore>. Acesso em: 22 nov. 2023.

WIKIPÉDIA, a enciclopédia livre. **The Legend of Zelda: Breath of the Wild**. Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/The\\_Legend\\_of\\_Zelda:\\_Breath\\_of\\_the\\_Wild](https://pt.wikipedia.org/wiki/The_Legend_of_Zelda:_Breath_of_the_Wild). Acesso em: 20 nov. 2023.

# Simbolismo animal e teorias do imaginário: os animais que habitam a casa da bruxa

Ronaldo Henrique Santana

Mário Cezar Silva Leite

A manipulação da natureza pelo ser humano ao longo do tempo gerou profundas transformações das paisagens, que vão desde mudanças de ecossistemas simples, até, como sabemos, da biosfera terrestre. Isso afetou direta ou indiretamente todos os seres que nela habitam. Os impactos para os animais nesse processo vão desde a eminente extinção de espécies ou ao aumento exponencial e descontrolado de outras, o que causou, e causa, um intenso desequilíbrio na biodiversidade e indicadores das espécies (cadeias e teias ecológicas, densidade, variabilidade, riqueza etc.), além dos riscos aos ecossistemas.

De fato, ao longo do processo evolutivo do *Homo sapiens*, relacionar-se com outros animais e identificá-los acerca de suas características foi fundamental para a manutenção do ser humano na natureza. Compreender as ameaças potenciais, diferenciá-los, manipulá-los, domesticá-los, perceber que alguns poderiam conceder benefícios, como a oferta de alimentos ou matéria prima para confecção de indumentárias ou remédios, já outros, perigosos, deveriam ser afastados ou evitados pelo risco que ofereciam. Tais questões contribuíram efetivamente para a longevidade da espécie.

Quando partimos para um olhar minucioso acerca da dicotomia “ser humano x animal”, percebemos que foram inúmeras as concepções e modelos de apropriação que nós,

seres humanos, tivemos sobre as outras espécies da natureza e seus integrantes, bem como na forma como nós nos enxergamos nela. Como diz Ronecker, o simbolismo animal não reflete somente os animais em si mesmo, mas a ideia que o homem tem deles e, definitivamente, a ideia que tem de si próprio” (1997, p. 14). A ideia de “homem”, inclusive, é comprometida pela ideia de “animal”. Historicamente, temos relatos de que, por um lado, a relação homem x animal é afetada no exercício de buscar distanciar-se daquilo que possa representar, a nível individual ou coletivo, de aspectos tidos como ruins relacionados à animalidade, tais como bestialidade, ferocidade, selvageria, irracionalidade, etc. Por outro lado, temos experiências de assimilação, incorporando-se a perspectiva de unidade homem-animal ou animal-homem, como aspecto potencializador e inequívoco do que compõe ser (e se tornar) “humano”.

Thomas (1988) nos demonstra que já no início da Idade Moderna a concepção de “homem” e “animal” se entrelaçavam e não estava bem resolvida, ao demonstrar narrativas bastante difundidas popularmente que davam conta da existência de “elos perdidos”, seres híbridos meio-homens ou meio-animais. O autor cita que pelo menos na avaliação de uma parcela significativa da população da época (ao ser referir particularmente à Inglaterra do século XVIII), o ser humano não era uma espécie tão distinta a ponto de não poder cruzar (e se misturar) com outros seres vivos. Há relatos de famílias que ostentavam sua ascendência proveniente de animais selvagens, como a de “Siward, Conde de Northumberland [...] cuja avó fora violentada por um urso” ou “a família Sucpitches de Devonshire, que sustentava a história que seu ancestral fora encontrado nas florestas da Prússia mamando em uma cadela.” (p. 161). Neste período, diz o autor, para alguns “dizer que não havia nenhuma linha sólida entre homem e animal era desferir um golpe no orgulho humano” (p. 162).

Por outro lado, havia o movimento contrário, recorrente, de distanciar o ser humano da noção de animalidade. Intensos foram os debates e tentativas de aumentar a distância

entre os homens daquilo que seria a animalidade, ou “criação bruta”. Dentre os argumentos que mais se destacaram foi o da existência de uma alma imortal e da religiosidade eminentemente humana. Thomas cita que,

nem a anatomia, nem a linguagem e tampouco a posse da razão podiam fornecer uma barreira inquestionável entre os homens e os bichos. Tudo que restou foi a alegação de que o homem era o único animal religioso, o exclusivo detentor de uma alma imortal. Essa era a única distinção segura entre homens e os seres brutos [...]. (1988, p. 164).

Mesmo a religiosidade e a pretensa chancela de “animal religioso” dada ao ser humano não encerrava definitivamente a questão. O autor argumenta que quando Darwin, em 1871, publicou sua obra *“The Descent of man”*<sup>1</sup> ele próprio “argumentaria não apenas que o homem e animais descendiam de um ancestral comum, mas também que a diferença mental entre os homens e os animais superiores existentes era somente de grau.” (Thomas, 1988, p. 169). Darwin equiparava as espécies, ao questionar critérios como os da inteligência, linguagem e religião serem atributos exclusivamente conferidos aos humanos, elencava outros seres como conscientes, sagazes, dotados de devoção (como a do cão ao seu dono) e/ou caráter, tal qual os humanos. Equivalentes ou não, os animais continuaram a fazer parte da história humana e a maneira como foram apreendidos pela cultura significou impactos profundos sobre certas espécies.

Nessa estreita relação dos animais com a história humana e nas inúmeras tentativas de dominar, domesticar, apreendê-los segundo a lógica da cultura, criou-se, com o passar do tempo, certas perspectivas, assimilações e sentidos específicos advindos da maneira como as civilizações se relacionavam com os bichos<sup>2</sup>. Essas aproximações são responsáveis por

---

1 “Da ascendência ao homem”, tradução livre.

2 Ressaltamos que, segundo DaMatta e Soárez (1999), na sociedade brasileira ‘animal’ e ‘bicho’ são categorias distintas, todavia, para fins didáticos, usaremos como sinônimos.

gerar narrativas sobre eles (mitos, lendas, contos literários, etc.) tidos a partir de “imagens” e imaginários específicos, fruto do inconsciente pessoal somado às formas, forças e matérias da natureza (Pitta, 2017, p. 47). Essas imagens sobre os animais servem de base na composição dos enredos, narrativas e nas formas como concebemos, formatamos e absorvemos certos tipos (ou categorias) de animais. Simbolizar, criar imagens, absorver, moldar, dar sentido à natureza é indissociável de nós humanos. Os símbolos, nesse sentido, são como Durand (1993) nos explica, lugar de união dos contrários, uma alegoria, “a recondução do sensível, do figurado ao significado, mas é também, pela própria natureza do significado inacessível, epifania, isto é, aparição, através do e no significante, do indizível (p. 11).

Por tais questões, a proposta deste ensaio é discorrer sobre como é compreendido o imaginário de determinados animais, especialmente aqueles cujos símbolos representam aspectos lúgubres, soturnos e temerosos para nós humanos, cuja potência representam ideias poderosas que moldam narrativas das quais ouvimos por toda nossa vida, desde os contos infantis do passado às mídias contemporâneas. Tais animais, que povoam no imaginário corrente o que chamamos “a casa das bruxas”, cujos integrantes (muitas vezes indesejados) protagonizam sensações como traumas, medos, ascos ou repugnâncias súbitas, em contrapartida, para alguns, fascínio, mistério e/ou magia, de acordo com as múltiplas interpretações para quem os recebe.

Deste modo, nossa pesquisa parte de uma pesquisa bibliográfica acerca do universo simbólico presente no imaginário de diferentes culturas (Durand; Chevalier e Gheerbrant; Cirlot dentre outros), especificamente sobre alguns animais específicos: o gato, a coruja, a aranha, o morcego e a serpente, numa espécie de levantamento de pistas do imaginário, a partir de seus simbolismos. Claro que existem outros protagonistas importantes de nosso imaginário fantástico que se aproximam e associam-se com a ideia de mal agouro, temor ou assombro, como o sapo, o rato ou as muitas variedades de insetos rastejantes e voadores, mas estas ficarão para outro momento.

## O imaginário e os simbólicos teriomórficos

Não só os animais, mas todo imaginário humano, visto numa perspectiva histórica, foi amplamente pesquisado por estudiosos em diferentes áreas do conhecimento, sobretudo na segunda metade do século XX onde buscaram criar, sistematizar e consolidar esse “novo” campo do conhecimento com seus devidos métodos de análise, tais como Sartre, Gaston Bachelard, R. Caillois, Cl. Lévi-Strauss, P. Ricoeur, Gilbert Durant, H. Corbin, G. Deleuze, D. Derrida, M. Eliade, E. Cassirer, M. Heidegger, etc. Como explica Wunenburger, essa “disciplina” do imaginário, partiu de antigas tradições filosóficas, com desdobramentos recentes.

Só a teoria filosófica do espírito, dos níveis das representações e dos níveis de realidade, com raízes fincadas nas mais antigas tradições metafísicas ocidentais (neoplatonismo, hermetismo etc), poderia permitir fundar novos métodos de análise que fossem em seguida aplicados pelas ciências humanas a objetos particulares, de sociologia, de psicologia das profundezas etc. A natureza do imaginário é, pois, condicionada menos por uma terminologia ou por uma tipologia do que por um trabalho de fundo que foi inseparável dos métodos recentes da filosofia, do estruturalismo, da fenomenologia e da hermenêutica. (WUNENBURGER, 2003, p. 16)

Ao se debruçar sobre os trabalhos referentes aos estudos do imaginário, particularmente na rede dos Centres de Recherches sur l’Imaginaire, ligado à École Française de Grenoble, Wunenburger nos mostra que, assim como toda imagem, seja ela isolada ou em composição (narrativa), o imaginário “comporta uma vertente representativa, e portanto verbalizada, e uma vertente emocional, afetiva, que toca o sujeito” (2003, p. 11). O imaginário, nesse sentido, está mais próximo das percepções que efetivamente nos afetam do que daquelas abstratas. Para o autor, o imaginário só existe, de fato, se houver

um conjunto de imagens e de narrativas que formem uma totalidade mais ou menos coerente, numa perspectiva “holística” e não “atomística” das imagens.

No contexto do cientificismo racionalista do século XIX, o Romantismo, o Simbolismo e o Surrealismo foram os bastiões da resistência dos valores do imaginário. Destaca-se também a descoberta do inconsciente por Freud, que passou a tratar a imagem como sintoma. Tal atribuição contribuiu para que a imagem perdesse a desvalorização que a acompanhava desde o período clássico. Ainda no campo da psicanálise, o suíço Carl Jung foi importante para a normalização do papel da imagem ao desenvolver o conceito de inconsciente coletivo estruturado pelos arquétipos, ou seja, por disposições hereditárias para reagir. Os arquétipos se expressariam em imagens simbólicas coletivas e o símbolo seria a explicitação da estrutura do arquétipo. (MELO, 2015, p. 227-228)

É importante frisar que Durand (2002) destaca que o imaginário seria um elo, uma espécie de conector obrigatório pelo qual se forma qualquer representação humana, seja de animais ou quaisquer outras coisas que o rodeia, em outras palavras, o pensamento humano se forma eminentemente pelo imaginário. Por sua capacidade de simbolizar, Ernest Cassirer sugere que o *Homo sapiens* deveria ser definido de outro modo: “Em vez de definir o homem como animal *rationale*, deveríamos defini-lo como animal *symbolicum*”. (1994, p. 50) (sic). Para ele, simbolizar é a chave para a compreensão do fenômeno humano e da forma como imprimimos nossa presença no mundo. Nessa perspectiva, “a imaginação é o ato inaugural do ser humano pelo qual ele se diferencia dos outros animais e experimenta sua constitutiva abertura ao mundo” (Barreto, 2008, p. 15).

Cada civilização cria e recria imagens singulares, simbolizadas, apreendidas, (re)significadas pela cultura. Tais imagens são únicas e compõe todo um arcabouço de sentidos que formam estruturas e formas de pensamentos diversos, mesmo que possuam equivalentes em outros lugares. Essas configurações, ou “constelações de imagens” como

chama Durand (2002), povoam o imaginário e formam imagens, sejam míticas, literárias, visuais – que se formam “em torno de uma orientação fundamental que se compõe da sensibilidade, dos sentimentos e emoções próprios de uma cultura, assim como do conjunto da experiência individual e coletiva.” (Pitta, 2017, p. 26).

Durand (2002), em sua obra “Estruturas antropológicas do imaginário” separa as experiências humanas e a formação de imagens em dois regimes, de acordo com as configurações dessas imagens/imaginários.

Gilbert Durand percebe no material que estuda duas intenções fundamentalmente diversas na base da organização das imagens: uma dividindo o universo em opostos (alto/baixo, esquerda/direita, feio/bonito, bem/mal etc.), outra unindo os opostos, complementando, harmonizando. O primeiro é o regime diurno, caracterizado pela luz que permite as distinções, pela polêmica. O segundo é o regime noturno, caracterizado pela noite que unifica, pela conciliação. (PITTA, 2017, p. 26)

Nesse imaginário corrente, temos uma categoria simbólica específica que trata exclusivamente dos animais, no que Durand (2002) chama de símbolos teriomórficos<sup>3</sup>. Nesta categoria, tem-se o animal simbolizado, apreendido e (re)significado pelas culturas, que é diferente do animal da natureza. Em outros termos, devemos ter clareza na distinção fundamental entre o animal físico e o animal simbólico, nas diferenças claras do espécime (ou grupo), que possui habitat, nicho e ordenamento biológico próprio, das formas como possa ser assimilado e/ou compreendido pelas diferentes culturas que o tomam. O autor explica que de todas as imagens, as mais frequentes e comuns são aquelas de animais.

[...] podemos dizer que nada nos é mais familiar, desde a infância, que as representações animais. [...] o que mostra quanto esta orientação teriomórfica da

---

3 Teriomorfismo, segundo Durand está ligado aos símbolos da animalidade (2002, p. 121).

imaginação forma uma camada profunda, [...] O animal apresenta-se, portanto, [...] como um abstrato espontâneo, objeto de uma assimilação simbólica, [...] tanto numa consciência civilizada como na mentalidade primitiva [...] o bestiário, parece, portanto, solidariamente instalado [...] na mentalidade coletiva e na fantasia individual. (DURAND, 2002, p. 69-70)

Assim, temos no simbolismo animal aspectos bastante variados, positivos ou não, que transmitem sensações espontâneas e/ou inexplicáveis, com as de insetos, ratos, répteis ou pássaros noturnos, que povoam as histórias fantásticas e presentificam o temor da noite ou a viscosidade terrível e asquerosa ao toque. Outros animais, como a pomba, o cordeiro e alguns animais domésticos, transmitem conforto, paz, aconchego e empatia instantânea. Durand (2002) nos diz que existe uma mitologia fabulosa dos costumes dos animais que remete a certas impressões, dificilmente contornadas, tais como a salamandra que permanece ligada ao fogo, a raposa à astúcia, a serpente à maldade, o pelicano ao coração aberto, a cigarra à sua melodia e o rato à repugnância. O animal apresenta-se assim, objeto de uma assimilação simbólica, como afirma o autor, na universalidade e pluralidade da sua presença tanto numa consciência de experiências de civilizações antigas, quanto contemporâneas.

## **Integrantes da “casa das bruxas”**

Como Thomas (1988) nos mostrou, historicamente os animais foram divididos em selvagens, a serem amansados ou exterminados; domésticos, dos quais devíamos explorar para serviços utilitários ou servir de estimação ou satisfação emocional. Nesse sentido, ao debruçarmos sobre o arcabouço simbólico do imaginário da “casa das bruxas”, perceberemos sobretudo, estruturas e narrativas eminentemente negativas no que diz respeito às associações e percepções sobre eles, ainda que não sejam unânimes. Animais de hábitos noturnos ou que exercem certos comportamentos inesperados (a exemplo de alguns répteis que mesmo mortos movimentam o corpo), causam sustos, repulsa e estranhamento.

Diferentemente de animais como a pomba branca, símbolo da paz, o arminho, que remete à justiça moral, inocência e pureza, o galo, cujo canto traz o alvorecer, temos animais que circulam o subterrâneo simbólico e causam temores incompreensíveis. O fervilhar dos vermes, horripilantes e nojentos, o gato preto, animal agourento possuidor de misticismos e poderes ocultos, insetos voadores, considerados como as almas dos mortos que visitam a terra, aranhas cujas teias entrelaçam destinos ou serpentes, que fulmina o observador desavisado com seu olhar sem pálpebras e língua de fogo (Chevalier e Gheerbrant, 2015).

Assim, vamos verificar alguns dos aspectos simbólicos associados a determinados animais que habitam as noites sombrias e preenchem o imaginário universal sob certos aspectos da psique.

## O Gato

Os gatos são animais domésticos comuns, encontrados em diferentes regiões e em inúmeras subespécies em todo o mundo. Thomas (1988) nos diz que na Idade Média, eles eram criados em casa com a função de combater ratos e camundongos, que era comum a prática de deixá-los famintos para estimulá-los à caça. Por outro lado, na Europa Medieval, especialmente na Europa Central, na Alemanha e em Flandres, no período da Quaresma era costume matar, queimar ou enterrar vivos tantos gatos quanto fossem possíveis (Osório, 2010).

O simbolismo do gato é muito heterogêneo, pois oscila entre as tenências benéficas e as maléficas, visto que o gato ao mesmo tempo que serve de companhia e de tenro companheiro, pode ser observado como animal dissimulado e/ou ingrato. Chevalier e Gheerbrant (2015) mencionam que no Japão “o gato é um animal de mau augúrio, capaz, segundo dizem, de matar as mulheres e de tomar-lhes a forma. No mundo búdico, censura-se o gato por ter sido um dos dois únicos animais (a serpente foi o outro) que não se

comoveram com a morte do Buda” (p. 462), o que em diferentes interpretações sobre seu posicionamento na história, pode ser concebido como atitude sábia ou de ingratidão moral.

Os autores narram que em nossos dias, no Kampuchea (Camboja), há uma manifestação cultural onde se transporta um gato engaiolado de casa em casa em uma procissão cantante, no intuito de pedir chuva ao deus Indra. A tradição diz que cada morador do vilarejo deve “regar o gato, cujos aflitos miados, diz a crença, comovem Indra, o deus distribuidor do aguaceiro fecundante.” (p. 462). Assim, o gato pode representar a benfeitoria da chuva ou, para alguns locais, a representação da seca que deve ser superada. Em outras culturas, como no Egito antigo, Chevalier e Gheerbrant (2015) nos explicam que o gato representava a deusa Bastet, benfeitora e protetora do homem. Nesse sentido, o animal simbolizava a força e a agilidade do felino, que os ajudava a combater e vencer seus inimigos.

Quando partimos para os aspectos ligados ao gato da cor preta, temos outras variações na interpretação como é visto pelo imaginário.

Na tradição muçulmana, o gato é considerado como um animal basicamente favorável, salvo se for preto. [...] um gato completamente preto possui qualidades mágicas. Dá-se sua carne a comer para ficar livre da magia, se o baço de um gato preto for pendurado bem junto do corpo de uma mulher menstruada, interrompe - lhe as regras. Utiliza-se o sangue do gato preto para escrever poderosas palavras encantatórias. Ele tem sete vidas. (CHEVALIER e GHEERBRANT, 2015, p. 462)

Outro autor, Darnton (1986) explica que na idade média haviam festivais de caça ao gato. Nessas ocasiões, o evento assemelhava-se como o ato de caçar bruxas, incluindo o ápice de queimar o animal na fogueira. Ele diz que a tortura de muitos animais, especialmente os gatos, era “um divertimento popular em toda a Europa, no início dos Tempos Modernos. [...] Os franceses, provavelmente usaram mais os gatos, em nível simbólico, do que qualquer outro animal, e usavam-no de maneiras diferentes (1986, p. 121-125).

No Brasil, o gato (preto) muitas vezes está relacionado à má sorte (Osório, 2010) e em muitas tradições simboliza a noite, a obscuridade e a morte, visto até como um dos mais temíveis servidores dos infernos (Chevalier e Gheerbrant, 2015). Por outro lado, na Pérsia, tem-se a ideia de que quando se maltrata um gato preto, corre-se o risco de estar maltratando o seu próprio “*hemzad*”, espírito e guia, uma espécie de “anjo da guarda” que lhe faz companhia. Por outro lado, o gato pode ser visto também como um gênio perverso (um Djin) que se deve cumprimentar sempre que o cruza ou adentra o quarto a noite. (op. cit).

De todas as formas, os gatos foram e são, fundamentais para a vida humana, seja como símbolo de sagacidade, reflexão, engenhosidade, ou por aspectos místicos, encantatórios ou religiosos, está em nosso imaginário e faz parte de inúmeras cerimônias e finalidades do sagrado e das relações afetivas, e até familiares, humanas.

## A Coruja

Para muitas culturas em nossos dias, a coruja é tida como a divindade da morte e a guardiã dos cemitérios (Chevalier e Gheerbrant, 2015). Menq (2013)<sup>4</sup> nos diz que ela representa muitas vezes a prosperidade, sabedoria e a filosofia. Lexikon menciona que a coruja também é “um símbolo da sabedoria que atravessa a escuridão da ignorância [...]” (1992, p. 66). Todavia, considerando suas características, como a atividade noturna, “vocalização lúgubre, morfologia e suas incríveis habilidades de caça, sua presença foi diversas vezes vinculada ao misterioso, desconhecido, associando-as a sinais de azar, morte e infortúnio e o consequente elo com entidades amaldiçoadas, como bruxas, magos e demônios (Menq, 2013).

---

4 MENQ, Willian. *Corujas e os mitos que as cercam*. Fonte: [http://avesderapinabrasil.com.br/arquivo/artigos/corujas\\_cren-dices.pdf](http://avesderapinabrasil.com.br/arquivo/artigos/corujas_cren-dices.pdf), acesso em: 15 jan. 2024.

Simbolicamente, é um animal lunar que mesmo sendo conhecida como ladra, está associada à sabedoria por pertencer a Atena, deusa da sabedoria. “Dessa forma, a coruja é evidenciada com o caráter sábio e reflexivo que o homem medieval deveria ter, uma vez que a vigilância associava-se à obediência aos preceitos divinos” (Oliveira, 2012)<sup>5</sup>.

Por não suportar a luz do sol diretamente em seus olhos, opõe-se diretamente à água, capaz de fazê-lo. Enquanto a primeira se aproxima do símbolo do conhecimento racional e a percepção da luz (lunar) por reflexo, a segunda, em oposição, liga-se ao conhecimento intuitivo e percepção direta da luz (solar) em seus olhos (Chevalier e Gheerbrant, 2015). Os autores dizem ainda que a coruja é o animal associado aos adivinhos, pois simboliza seu dom de clarividência a partir dos signos interpretados. Representa, nesse sentido, a reflexão que domina as trevas.

Há relatos de que entre os astecas, é um animal simbólico do deus dos infernos, juntamente com a aranha. Por seu pio agourento a coruja é retratada no folclore brasileiro como “a mãe do sono”, que captura as crianças que não obedecem aos pais e permanecem acordadas até tarde da noite. Câmara Cascudo (2009) cita que em “cantigas antigas das amas indígenas, o murucututu [um tipo de coruja] é invocado para dar o seu sono às crianças que custam a dormir” (p. 514).

Também é vista em alguns pergaminhos como a guardiã da morada obscura da terra. Está ligada, nesse sentido, a um só tempo à morte e às forças do inconsciente luniterrestre que comandam as águas, a vegetação e o crescimento em geral. (Chevalier e Gheerbrant, 2015).

---

5 Fonte: OLIVEIRA, Gabriela Santana de. *Relações simbólicas entre o “Zôo Imaginário” de Sérgio Castro Pinto e o bestiário medieval*, disponível em: [https://www.editorarealize.com.br/editora/anais/enlije/2012/5c3ddb73a6dcca61e941dee3c295810e\\_171\\_81\\_.pdf](https://www.editorarealize.com.br/editora/anais/enlije/2012/5c3ddb73a6dcca61e941dee3c295810e_171_81_.pdf), acesso em: 15 jan. 2024.

## A Aranha

Por sua característica de produzir teias, as aranhas se encontram na perspectiva de ser a fiandeira suprema, responsável por tecer a realidade. Alguns povos, como no antigo império dos incas, no Peru, as utilizavam em jogos de adivinhação e eventual pressagiadora de mal agouro. Seus fios representam o tecido da realidade e suporte espiritual (CHEVALIER e GHEERBRANT, 2015). Ao se referir sobre o Brasil, Cascudo (1984) menciona que a aranha é considerada um precioso amuleto de cura. Narra que “aranha dentro de um saquinho cura moléstias de garganta.” (p. 98) e que na tradução judaica, quando o menino Jesus, ainda bebê, era perseguido pelos soldados do rei Herodes, escondeu-se numa gruta que foi escondida por uma aranha, que teceu seus fios na entrada e permitiu a sobrevivência do menino Jesus que a abençoou (Cascudo, 1984).

Ao mencionar os antigos textos védicos da Índia, do segundo milênio a.C., Chevalier e Gheerbrant (2015) discorrem sobre o mito de Maya, cujo véu, tal qual a teia de aranha, representava a realidade. Numa interpretação budista, Maya evoca uma realidade ilusória desprovida de qualquer substrato metafísico, já para a interpretação do bramanismo, pelo contrário, a realidade evocada por Maya é uma existência absolutamente verdadeira.

Situando-a no centro da problemática do hinduísmo e do budismo, [a ambivalência simbólica da aranha] é igualmente a dialética essência/existência, que encontramos formulada bem no início da cultura mediterrânea, se atentarmos para a organização do mito de Aracne. (CHEVALIER e GHEERBRANT, 2015, p. 71)

O mito de Aracne representa a disputa que Aracne, mulher mortal e exímia tecelã, faz à Atena, filha de Zeus e deusa da razão superior (dado sua origem divina ao nascer da cabeça de seu pai) e patrona da arte da tecelagem. A disputa consiste em saber qual das duas é a melhor tecelã. Assim, sentadas frente a frente, Atena borda o esplendor dos deuses do Olimpo em toda sua majestade, registrando nas pontas de seu trabalho

os castigos sofridos por aqueles que resolveram desafiar os deuses. Já Aracne insere em seu bordado o amor que os deuses concedem aos mortais. Por fim, Atenas se sente ofendida e fere Aracne com sua lança, mas resolve poupá-la transformando-a em uma aranha. Assim, nessa narrativa, Chevalier e Gheerbrant nos explicam que “a aranha, cuja teia hoje em dia pouco ou nada significa, simboliza nessa lenda a derrota de um mortal que pretendeu rivalizar com Deus: é a ambivalência demiúrgica punida.” (Chevalier e Gheerbrant, 2015 p. 71). Os autores completam que, por essas e outras interpretações do simbolismo da aranha, ela pode representar para diferentes povos “a criadora cósmica, a divindade superior ou o demiurgo.” (op. Cit), a responsável por criar o tecido da realidade e, em alguns, disputando com a serpente, responsável pelo destino humano.

## O Morcego

Por se assemelhar a uma espécie de “rato alado”, as características físicas do morcego o remetem simbolicamente um ser híbrido, resultado do entrecruzamento de pássaro-demônio. Suas asas membranosas, suas orelhas pontudas, seus dentes salientes o tornaram em algumas culturas, entre os maias, por exemplo, no emblema da morte e dos maus espíritos. Ramalho e Nunes dizem que tanto a figura do corvo quanto o morcego, como símbolos, “respondem à angústias e questionamentos humanos quando são figurativamente tomados como referentes da própria experiência humano-existencial” (Ramalho, Aproximações Líricosimbólicas...)<sup>6</sup>

Como sinalizam O’Connel e Airey (2011), na África e na Grécia antiga, o morcego era um símbolo de sagacidade, inteligência e de capacidade de enxergar bem. Especificamente sobre seu sentido simbólico positivo, é a imagem da perspicácia: um ser dotado de visão

---

6 Fonte: RAMALHO, Christina; NUNES, Ivanildo Araújo. Aproximações Líricosimbólicas entre o corvo e o morcego. Disponível em: [http://www.filologia.com.br/revista/Rev\\_XXIX\\_P32.pdf](http://www.filologia.com.br/revista/Rev_XXIX_P32.pdf), acesso em 15 de janeiro de 2024.

no escuro, destacando-se de outros animais que não o fazem. No sentido negativo, é um rato voador, figura do “inimigo da luz, da pessoa extravagante que faz tudo ao contrário do que deve, e que vê as coisas de cabeça para baixo [...]. Suas grandes orelhas, ao mesmo tempo podem representar um ouvido desenvolvido para tudo captar e também uma deformidade.” (Chevalier e Gheerbrant, 2015, p. 621). Também “considerado por toda parte como animal de medo e superstição, em geral associado à morte, à noite e, na tradição judaico-cristã, a idolatria ou ao satanismo, o morcego também pode significar loucura” (Tresidder, 2003, p. 229).

No Brasil, Cascudo menciona que não há muita tradição popular sobre os quirópteros. Assim, eles são considerados agourentos quando estão em maior quantidade. O autor cita que “para o povo o morcego é uma transformação dos ratos velhos. São infalivelmente sacrificados pelos meninos, quando apanhados ou tonteados com baladeiras e bodoques.” (Cascudo, 1984, p. 589).

Segundo a lei mosaica, o morcego é considerado um animal impuro, que se tornou símbolo da idolatria e do pavor, vista para alguns povos no México como o deus da morte que encarna as forças subterrâneas. A “casa do morcego é uma das regiões subterrâneas que é preciso atravessar para alcançar o país da morte. Assim, o morcego é o senhor do fogo, destruidor da vida, devorador de luz e se torna um substituto das grandes divindades ctonianas: O jaguar e o Crocodilo.” (Chevalier e Gheerbrant, 2015, p. 620). No aspecto positivo, citam que no extremo Oriente, o morcego é símbolo da felicidade, porque o mesmo caractere que o designa é homófono do caractere que significa “felicidade”

a forma de cinco morcegos, dispostos em quincunze [cada um na ponta de um quadrado, com um no centro], representam as Cinco felicidades: Riqueza, longevidade, tranquilidade, culto da virtude (ou saúde), boa morte. [...] O morcego

é particularmente um símbolo de longevidade porque se supõe que ele próprio a possua, uma vez que vive nas cavernas – que são passagem para o domínio dos Imortais. (CHEVALIER e GHEERBRANT, 2015, p. 620).

Em outra associação, o morcego representa a imobilização de uma pessoa em certa fase de seu desenvolvimento, no sentido de se estagnar em seu processo de evolução ascendente. Ao se referir a Bachelard, Chevalier e Gheerbrand (2015) dizem que para a imaginação de muitos, o morcego é a realização de um voo ruim, mudo, escuro e rasteiro, que não conhece o descanso de um voo planado.

## A Serpente

A serpente representa um dos animais mais temidos e/ou apreciados pelo imaginário humano e se associa a inúmeros contos que a trazem como elemento principal na narrativa do herói. Durand (2002) afirma que a serpente é um dos mais importantes símbolos do imaginário humano e em lugares que não possui este animal é difícil para nosso inconsciente substituí-lo. Seu simbolismo, múltiplo e inapreensível, forma imagens diversas que vai desde a simples linha ao dragão alado, monstruosidade suprema a ser enfrentada pelo herói.

A significação da serpente-dragão na noção de herói que se elabora na Idade Média e que sobreviverá até os nossos dias. O Dragão é o obstáculo que é preciso vencer para alcançar o nível do Sagrado; é a besta que o bom cristão tem de esforçar-se em matar dentro dele, imitando São Jorge e São Miguel. (CHEVALIER e GHEERBRANT, 2015 p. 825)

Ao comentar sobre seu corpo maleável, Fonseca (2013) ressalta sua desenvoltura para adentrar todos os reinos da natureza, desde o da água, da terra, do ar e do fogo, é vista por alguns povos indígenas e ribeirinhos da Floresta Amazônica como “a própria imagem

de um ser perfeito” (p. 25). Jung (1977, p. 148) a liga à transcendência, por se tornar uma espécie de mediadora entre o mundo subterrâneo celeste.

A serpente, ainda, pode ser concebida, por sua característica terrestre, ligada ao solo pela condição de ser rastejante, bem como se transfigurar em ser alado, que mistura o simbolismo transcendente da serpente com a ave na figura do dragão. Charlesworth (2010, p. 221) diz que a “cobra é bem escolhida para simbolizar o mistério que circunda e acompanha vidas humanas.” Assim, a imagem da serpente é privilegiada por estar na origem e no fim da vida humana, notadamente nos enredos míticos de criação (cosmogênese) e recriação (escatologia) da vida. Igualmente, para Chevalier e Gheerbrant (2015, p. 814), a serpente se distingue de todas as espécies animais, pois representa o próprio princípio de vida e se faz presente em diversas cosmogêneses.

[...] ela [a serpente] é o reservatório, o potencial que se origina todas as manifestações. [...]. A serpente visível só aparece, portanto, como breve encarnação de uma Grande Serpente Invisível, causal e atemporal, senhora do princípio vital e de todas as forças da natureza. É um velho deus primário que reencontraremos à origem de todas as cosmogêneses, antes que as religiões do espírito a destruam. (CHEVALIER e GHEERBRANT, 2015, p. 815)

A serpente subjaz ao princípio primeiro da criação, dos deuses cuja manifestação traz a centelha do universo e dos elementos primordiais do cosmos. A própria ligação da imagem-serpente manifesta na forma de Dragão aparece em mitos de origem de diversas tradições (ameríndias, austro-asiática, indiana, africana), tais como aponta Eliade (1969), ao ressaltar que o Dragão surge carregado de um “simbolismo cosmológico”, “pré-formal do Universo” (p. 55).

As serpentes se manifestam através de um complexo de imagens ligadas à “matéria subterrânea, escura, úmida e viscosa das origens” (Ribeiro, 2017, p. 14), que subjaz todo

universo. Ainda nos enredos cosmogônicos, se presentifica não só no ocidente, mas em diversas regiões do globo com aspectos e enredos peculiares.

A tradição egípcia, suméria, persa, hindu, germânica, chinesa, grega, maia e asteca são uníssonas quando narram os mitos e lendas da grande serpente das origens, um velho deus primário, princípio vital, invisível e atemporal, que aparece em todas as cosmogêneses, domina, anima e mantém as forças da natureza. (RIBEIRO, 2017).

Cirlot (1984) comenta que a polivalência e multivalência destes aspectos simbólicos da serpente derivam de seus traços dominantes, tais como o “avanço sinuoso de réptil, associação frequente à árvore e analogia com suas raízes e ramos, mudança de pele, língua ameaçadora, esquema ondulante, silvo, forma de ligação e agressividade no enlaçamento de suas vítimas, etc.” (p. 521). Além de seu movimento e corpo flexível, a capacidade de produzir veneno é outro aspecto basilar de seu simbolismo (Santana, 2018). Ao mesmo tempo que possui o poder de matar, a serpente também é tida como símbolo maior da cura, por sua capacidade de trocar de pele, realizar ecdise, revive e se renova, como se iniciasse um novo ciclo de vida.

Não é incomum que as serpentes sejam comparadas às criaturas etéreas, divinas, humanas ou sobre-humanas. Em algumas tradições, a serpente é vista como um rival do homem, um equivalente que se destaca na complexidade arquetípica, que assimila elementos humanos e/ou pode, complementarmente, ter seus aspectos/características incorporados pelo ser humano.

## Considerações Finais

Neste ensaio foi possível perceber as infinitas possibilidades do universo simbólico e do imaginário acerca dos animais que compõe este conjunto de seres que habitam a “casa das bruxas”, de modo que é impossível assimilar toda magnitude e potência que cada símbolo tem a oferecer.

Considerando as múltiplas representações dos animais que habitam este lugar, temos símbolos potencializadores do desconhecido, do conhecimento intuitivo, além da aproximação com a noite e com a figura simbolizada da mulher, da qual não analisamos neste trabalho, mas que possui similaridades simbólicas com estes animais aqui investigados.

Cada um dos animais expostos aqui, o gato, a coruja, a aranha, o morcego e a serpente, são extremamente importantes para a constituição de narrativas (mitos, lendas, contos literários, etc) que adentram o imaginário humano e preenche certos aspectos de nossa mente. Muitas destas histórias dão conta das características físicas, comportamentais e da capacidade que estes animais possuem de interagir ou se colocar na natureza, com narrativas que destacam ou potencializam tais aspectos, que adentra a fronteira do sobrenatural, endossando o que Durand (2002) nos alertou sobre a necessidade de separarmos o animal da natureza do animal simbolizado. A aranha se destaca pela capacidade de produzir teias, o gato pelo comportamento astuto e sagaz, o morcego pela característica atípica de ser o único mamífero voador, que enxerga no escuro e realiza acrobacias, a coruja, por seus grandes olhos, piado singular e comportamento noturno e a serpente por seu corpo escorregadio que adentra os diferentes espaços, com olhos sem pálpebras e capacidade de inocular veneno.

Todos estes animais possuem, de algum modo, aproximações simbólicas que os alocam neste lugar soturno, fúnebre e temível, a casa dos mistérios e do lugar onde o desconhecido é potência geradora das mais fascinantes histórias e narrativas, das quais, a todo tempo, pode nos surpreender.

## Referências

- BARRETO, Marco Heleno. *A imaginação simbólica*: Reflexões introdutórias. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- CASCUDO, Luis da Camara. *Dicionário do folclore brasileiro*. 5. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1984.
- CASSIRER, E. *Ensaio sobre o homem*: Introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- CHARLESWORTH, James H. *A serpente boa e má*: Como um símbolo universal se tornou cristianizado. New Haven: Yale University Press, 2010.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos*. 27. ed. São Paulo: Ed. Olympio, 2015.
- CIRLOT, J.E. *Dicionário de Símbolos*. São Paulo: Editora Moraes Ltda., 1984.
- DAMATTA, Roberto; SOÁREZ, Elena. *Águias, burros e borboletas*: um estudo antropológico do jogo do bicho. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- 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.
- DURAND, Gilbert. *A imaginação Simbólica*. Lisboa: Edição 70, 1993.
- \_\_\_\_\_. *As Estruturas Antropológicas do imaginário*: Introdução a arquetipologia geral. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- FONSECA, Mário Geraldo Rocha da. *A cobra e os poetas*: uma mirada selvagem na literatura brasileira. 2013. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Letras.
- JUNG, Carl Gustav. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977.
- LEXIKON, Herder. *Dicionário de símbolos*. São Paulo: Círculo do Livro, 1992.

- MELO, Sabrina Fernandes. Imaginário e filosofia da imagem. *Revista de pesquisa histórica*. n. 33.1. 2015. p. 226-229.
- OSÓRIO, Andréa. Alguns aspectos simbólicos acerca do gato. *Ilha - Revista de Antropologia*. Florianópolis, vol.12, n. 1 e 2 jan. a dez. 2010.
- O'CONNELL, Mark; AIREY, Raje. *Almanaque ilustrado dos símbolos*. São Paulo: Editora Escala, 2011.
- PITTA, Danielle Perin Rocha. *Iniciação à Teoria do imaginário de Gilbert Durand*. 2.ed. Curitiba: CRV, 2017.
- RIBEIRO, Maria Goretti. *Imaginário da Serpente de A a Z*. Campina Grande: EDUEPB, 2017.
- RONECKER, Jean-Paul. *O simbolismo animal: Mitos, crenças, lendas, arquétipos, folclore, imaginário*. São Paulo: Paulus, 1997.
- SANTANA, Ronaldo. *Poéticas do Imaginário Popular: Serpentes no Quilombo de Mata Cavalo - MT*. Tese defendida no Programa de Pós Graduação em Estudos de Cultura Contemporânea da Universidade Federal de Mato Grosso. Cuiabá, 2018.
- TRESIDDER, Jack. *O grande livro dos símbolos*. Trad. Ricardo Inojosa. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.
- WUNENBURG, Jean-Jacques. *O imaginário*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

# Se meu pet falasse

Sheyla de Azevedo

As relações entre o sujeito humano e os não humanos marcam o processo de desenvolvimento filogenético da espécie desde seu alvorecer. Basta observar pinturas rupestres. Fato que a domesticação dos animais acompanha a evolução humana e sua utilização racionalizada foi, inclusive, crucial do ponto de vista biológico e evolutivo. Não só em termos pragmáticos, a incorporação humana de não-humanos também atravessou o campo emocional humano como os nervos atravessam a carne. Há muito, os animais deixam de ser vistos como meras ferramentas utilitárias necessárias na produção de alimentos, no transporte e na agricultura, por exemplo, e passaram a fazer parte do cotidiano doméstico das pessoas dentro de suas casas e, mais que isso, dentro de seus mais profundos espaços de afeto. A proposta deste artigo é comparar duas modalidades estruturais de engajamento entre humanos e não humanos. A primeira se alicerça no que a antropologia define como uma ontologia naturalista; a segunda, por sua vez, no que é definido por “ontologia animista”.

Conforme formaliza Phelippe Descola podemos sintetizar em quatro as ontologias que compartilham o mundo contemporâneo, sendo elas: animismo, totemismo, analogismo e naturalismo. Para Descola cada uma dessas ontologias se define pelas maneiras a partir das quais elas entendem as relações entre o que o autor chama de interioridade e exterioridade. Sem a pretensão de adentrarmos nessas especificidades, o que nos interessa é observar os contrastes estruturais na relação entre humanos e não humanos segundo delineada nas tradições naturalista e animista. O motivo da escolha se deve pelo absoluto contraste que marca ambas as modalidades de engajamento. Enquanto a ontologia

naturalista compreende cada espécie como uma entidade auto-contida em sua própria especificidade filogenética (classificação que não se entrelaça, sem fusão necessariamente) a ontologia animista conforme mostra Nastassja Martin em “Escute as Feras”, não estratifica os modos de existência entre humanos e não humanos na Terra.

Diante desse paralelo, o artigo se propõe a identificar lacunas pela perspectiva naturalista, baseada na divisão dicotômica entre natureza e cultura, na qual essa ontologia se assenta; enquanto que na segunda, animista, a discussão é expandida para uma perspectiva de que há bem menos distinção de importância e de hierarquias entre humanos e não humanos.

## Espelho meu

Não há que se duvidar que quando Charles Darwin publicou “A Origem das Espécies” em 1859 ele, definitivamente, rompia com as bases criacionistas vigentes até então e dava início à revolucionária teoria da evolução das espécies por meio da seleção natural, em que pese o “princípio explicativo que estaria destinado a mudar nossa concepção de homem e do mundo mais do que qualquer outro antes dele” (Darwin, 2000, p. 9). Suas observações, deduções e hipóteses são consideradas pelos biólogos como alicerces para diferentes áreas de pesquisa biológica, principalmente na ciência que estuda o comportamento humano e não humano, a etologia. Nessa pilastra teórica, nos concentraremos no “A expressão das emoções no homem e nos animais”, livro lançado em 1872 e que encerra a trilogia evolucionista iniciada em 1859. Neste, dentre outras lições, Darwin nos aponta que não só os órgãos passaram por mutações e evoluções ao longo do tempo, como também ocorreram adaptações de padrões de comportamento, de forma hereditária em todo reino animal - incluindo humanos.

Para além das consultas e pesquisas feitas por cientistas anteriores a ele, Darwin ao desenvolver seus estudos sobre expressões nos humanos e nos não-humanos fundamen-

tou suas observações escolhendo seis fontes: I) as crianças; II) os velhos; III) fotografias, esculturas e pinturas de grandes artistas; IV) a comparação entre diferentes “raças” humanas; V) os loucos - tarefa essa que o levou a recorrer aos Drs. Maudsley e J. Crichton Browne, sendo esse segundo diretor de um manicômio nas cercanias da cidade inglesa de Wakefield, sob a justificativa de que os loucos “são dados às mais intensas paixões e as manifestam sem nenhum controle” (DARWIN, 2000, p. 23); por fim, VI) na expressão de “alguns dos animais mais comuns” (p. 27), por acreditar que a observação dos animais era menos propensa a influenciar a imaginação humana, bem como de que eles apresentassem gestos convencionais.

Darwin apontou três grandes princípios responsáveis pela gênese da imensa maioria dos gestos e expressões involuntárias usadas pelo homem e pelos “animais inferiores” (Darwin, 2000, p. 35 - 37) eram: o princípio dos hábitos associados úteis, explicando que algumas ações se repetem para alívio e gratificação de necessidades e desejos; o segundo princípio seria exatamente o contrário, para evitar determinadas sensações desagradáveis e, por último, o princípio das ações involuntárias, geradas por ações diretas do sistema nervoso. A obra é toda permeada por exemplos de observação, como a grafada abaixo, pautada pelos hábitos:

Ações de todos os tipos, acompanhando regularmente algum estado de espírito, são de pronto reconhecidas como expressivas. Podem consistir de movimentos de qualquer parte do corpo, como o abano da cauda de um cão, o encolhimento dos ombros de um homem, o eriçamento de pêlos, (...) a respiração forçada e o uso de sons vocais produzidos por algum instrumento. Até os insetos exprimem raiva, terror, ciúme e amor com sua estridulação. (DARWIN, 2000, p. 325).

O que de fato nos chama a atenção no complexo cabedal teórico desse que foi, sem dúvida, um dos maiores gênios da modernidade, é o recorte de que, apesar de os mesmos fenômenos serem observados nos humanos e nos não humanos, Darwin considera esses

segundos como “animais inferiores” e há claramente um pendor de antropomorfização dos demais seres que não humanos. Tomemos dois exemplos dentro das diversas descrições que ele faz nesta obra: certa vez, Darwin dispôs um espelho num zoológico, diante de dois orangotangos. Após demonstrarem grande espanto ao ver suas próprias imagens, os dois macacos passaram a se movimentar diante daquele objeto, pressionando os lábios, aproximando-os junto ao vidro, fazendo caretas e diversos outros gestos até se dispersarem, absolutamente assustados. Em outro momento, ele faz um comparativo entre o gesto humano de pressionar os lábios um contra o outro ao desempenhar uma tarefa, como quando vamos passar uma linha na agulha e a observação de um orangotango. “O pobrezinho”, relatava Darwin (2000, p. 136) sobre outra ocasião, “estava doente e se distraía tentando matar moscas nas vidraças com os dedos. Era difícil, pois as moscas voavam para todos os lados, e a cada tentativa, ele apertava os lábios com força, fazendo bico”.

Os símios foram a grande referência do que chamamos de “evolução” até o humano. Em “O papel do trabalho na transformação do macaco em homem”, escrito na penúltima década do século XIX, Friedrich Engels, amparado nas teorias darwinistas, defende que uma das diferenciações básicas entre nossos antepassados, macacos, e o ser humano que se deram por meio das transformações nos ossos, músculos e, conseqüentemente, no cérebro, e que nos levou à “condição básica de toda a vida humana” foi o ato de trabalhar, coisa que, segundo considera, nenhuma outra criatura faz. Apesar das inegáveis semelhanças, nenhum deles trabalha.

“O número e a disposição geral dos ossos e dos músculos são os mesmos no macaco e no homem, mas a mão do selvagem mais primitivo é capaz de executar centenas de operações que não podem ser realizadas pela mão de nenhum macaco. Nenhuma mão simiesca construiu jamais um machado de pedra, por mais tosco que fosse.” (ENGELS, 2006, p. 3)

Foi “unicamente pelo trabalho”, Engels decisivamente declara (2006, p. 3), que desenvolveram-se novas adaptações e funções anatômicas, as quais possibilitaram o alvorecer do humano. A começar com a mão, produto e produtora do trabalho, cujas reorganizações morfológicas relativas ao gradual realocamento do polegar opositor possibilitaram maior destreza preênsil e, portanto, manejo mais refinado das ferramentas e materiais de produção. Já a necessidade de fazer comunicações mais sofisticadas, também associadas às necessidades produtivas, corroboraram para o aperfeiçoamento da laringe, até chegarmos às maravilhas produzidas pelo labor humano tais como a “perfeição que pôde dar vida, como por artes de magia, aos quadros de Rafael, às estátuas de Thorwaldsen e à música de Paganini (ENGELS, 2008, p. 2)”.

Em se tratando do ato de antropomorfização, se pensarmos no fenômeno nos tempos atuais dos pets - palavra inglesa com o mesmo significado de animais de estimação -, nem em sua genialidade Darwin conseguiria prever, no final do século XIX, o requinte de estreitamento dos laços entre humanos e as espécies domesticadas no Ocidente, como cachorros, gatos, passarinhos, peixes e tartarugas, só para citar alguns.

Na esteira da contemporaneidade há uma visível redefinição das práticas e conceitos do significado de “família”. A família tradicional e numerosa do início do século XX (SCHMIDT e GAZZANA, 2015) tem dado cada vez mais espaço a novas configurações familiares, sejam monoparentais femininas ou masculinas, homoafetivas, binucleares e, multiespécie. Sendo essa última o tipo familiar em que os integrantes humanos reconhecem os pets como pessoas, como membros da família. Isto é, já não se trata mais de um espécime indistinto de um grupo filogenético dado, mas de um ser com identidade, socialmente batizado. Neste processo, por exemplo, já não se trataria mais de meramente “um gato”, mas relevantemente de membros da família como “Morgan”, “Dolores”, “Nico”, “Zoe” e “Café”. Essa experiência é exemplificada por Lévi-Strauss (2008, p. 54) a partir das vivências de Heini Hedger com um peixe que batizou de *Flippy* durante sua atuação como diretor

de zoológicos em Zurique. Escrevendo sobre essa relação, Hedger (1955, p. 138) exaltava os “olhos cintilantes” de seu amigo aquático e, maravilhado, enfatizava sua responsividade que “nada tinha de peixe”. “Infelizmente”, lamenta o diretor do zoológico na mesma página, “o cérebro do zoólogo não podia dissociá-la da gélida certeza, quase dolorosa nessa circunstância, de que, em termos científicos, nada havia ali além do *Tursiops truncatus*”.

Apesar da persistência dessa certeza científica gélida que assombrava Hedger, há algum tempo já vemos nas redes sociais, em outdoors espalhados nas grandes cidades e comerciais de TV o quanto os pets têm ocupado cada vez mais espaços dentro das casas e dentro das relações humanas. Algumas pessoas, inclusive, se autodenominam, como “pais” ou “mães” de pet - e o mercado está atento a isso. Segundo dados da Associação Brasileira da Indústria de Produtos para Animais de Estimação <sup>1</sup>(Abinpet), entre os anos de 2021 e 2022, a população de animais de estimação no Brasil atingiu a marca de 167,6 milhões. Desse montante, 67,8 milhões são cães; 33,6 milhões são gatos; 22,2 milhões são peixes ornamentais; 41,3 milhões são aves canoras (que cantam) e ornamentais, e 2,7 milhões são classificados como “outros”, tais como roedores e tartarugas. Em termos de faturamento mundial do mercado pet, o crescimento entre esses dois anos foi de 5,4% a mais. E o Brasil ocupa o terceiro lugar, só perdendo para os Estados Unidos e para a China. Em 2022 foram gastos US\$ 149,8 bilhões, dos quais a fatia de 43,78% ficou nos EUA; 8,7% na China e 4,95% no Brasil. A maior fatia desses dólares é gasta com alimentação. Mas, também estão incluídos serviços de saúde veterinária, vestuário, acessórios, planos de saúde e até mesmo plano funerário.

A evidência do crescimento das famílias multiespécie é tanta que já vem chamando a atenção para diversas frentes de discussão. Entre elas, o Direito. A derradeira Constituição Federal, de 1988, ampliou a visão do sentido de família (Belchior e Dias, 2019),

---

1 Fonte: [https://abinpet.org.br/wp-content/uploads/2023/07/abinpet\\_folder\\_dados\\_mercado\\_2023\\_draft5.pdf](https://abinpet.org.br/wp-content/uploads/2023/07/abinpet_folder_dados_mercado_2023_draft5.pdf) Acesso em: 11 nov. 2023.

sugerindo outros tipos de arranjos familiares que não somente formado por pessoas hétero em matrimônios tradicionais. Inclusive o Artigo 226, inciso 5 da CF sanciona o princípio da igualdade entre homens e mulheres no grupamento conjugal. E isso é fundamental porque afasta a percepção retrógrada, sustentada no Código Civil de 1916, no qual dava-se espaço para culpabilizar um dos cônjuges na decisão do divórcio. O artigo seguinte, o 227, garante o direito à convivência familiar continuada para os filhos no caso de desfecho do matrimônio, no qual também está previsto “o direito à vida, à saúde, alimentação e salvaguarda de toda forma de violência, negligência, discriminação, crueldade e opressão” (BELCHIOR e DIAS, 2019, p. 67).

O direito dos animais não humanos é pensado de duas maneiras na nossa Carta Magna: quando eles são considerados “fauna”, possuindo uma relevância ecológica, porém sendo inseridos nas considerações legais do Direito Ambiental; ou quando são considerados indivíduos sencientes, recebendo a condição de dignidade e valores únicos, e fazendo parte do Direito Animal (Belchior e Dias, 2019). Porém em ambos os casos não são vistos como sujeitos e sim como “objetos” dentro dessas duas disciplinas jurídicas. Vale destacar também que o Código Civil de 2002 percebe os não humanos como “bens semoventes”.

Porém, mesmo à luz do Direito ainda sendo considerados como objetos ou bens “que se movem”, alguns homens da lei já consideram que, enquanto seres sencientes, os não humanos pertencentes às famílias multiespécie passam a ter o mesmo direito à proteção, à dignidade, ao afeto, zelo e atendimento às suas necessidades que os filhos humanos já têm, previsto na Constituição. E isso inclui o direito à pensão alimentícia (BELCHIOR e DIAS, 2019, p. 73).

## Quebrando o espelho

Na perspectiva de sairmos da visão naturalista até aqui abordada, sugiro um pouso na experiência da antropóloga francesa Nastassja Martin que arrumou as malas para a Sibéria, na Península de Kamtchátka, onde habitam os *even*, povo que se afastou da Rússia pós-soviética com o intuito de retomar seus modos de vida tradicionais. Antes desse período ela havia passado uma temporada com os *Gwich'in*, povo nativo do Alasca (lê-se “Kutchin”) - para quem dedicou seu primeiro livro “As almas selvagens”.

Bom, poderia ser mais um objetivo e frutífero trabalho de campo, não fosse pelo inusitado encontro entre ela sozinha no meio da floresta, no dia 25 de agosto de 2015, com um urso. A experiência que se sucedeu entre os dois gerou o livro “Escute as feras”, uma obra que cutuca as bases do naturalismo e adentra o mundo em que humanos e não humanos são capazes de romper fronteiras categóricas e atravessar os córregos da imanência.

Nastassja Martin nasceu em 1986, em Grenoble, cidade histórica que fica no sudeste da França, germinada na base das montanhas entre os rios Drac e Isère. Formou-se em Ciências Sociais pela École des Hautes Études, em Paris. “Escute as Feras” foi sobretudo escrito a partir de seu diário de viagem, ao invés de suas anotações de campo no sentido estrito. O livro é dividido em capítulos que aludem às quatro estações do ano. Para escrevê-lo, Martin não usou suas anotações de trabalho, e sim seu caderno de anotações pessoais, uma espécie de caderno de sonhos, devaneios, divagações.

O relato é denso, sem floreios, mas sem deixar de nos levar pelo universo inquietante e, ao mesmo tempo, familiar que sentimos quando estamos diante de um escrito literário. Logo nas primeiras linhas, já somos tomados por esse evento. Não foi casual. Foi, sim, um *encontro*: “Como nos tempos do mito, é a indistinção que reina, sou essa forma incerta de traços desaparecidos sobre brechas, abertas no rosto, coberta de humores e sangue” (MARTIN, 2021, p. 7).

Nastassja tem o rosto dilacerado. O urso levou um pedaço de seu maxilar, dois dentes e quebrou o zigomático direito (osso da maçã do rosto); por alguns átimos sua mandíbula ficou dentro da boca do urso. No combate, de olhos fechados e tomada pela extrema adrenalina liberada pelo estado limite, ela conseguiu desferir um poderoso golpe de piqueta na grande fera. Martin não morreu. O urso fugiu. E, após aquele evento, nada separaria os caminhos de vida colididos naquela gélida floresta onde o calor do sangue encontrou o frio da neve.

À medida que ele se distancia e que eu volto a mim, nós nos recobramos um do outro. Ele sem mim, eu sem ele: conseguir sobreviver apesar do que ficou perdido no corpo um do outro; conseguir viver com aquilo que nele foi depositado. (MARTIN, 2021, p. 8).

No hospital russo, a antropóloga recebe os primeiros atendimentos e os primeiros procedimentos cirúrgicos e descobre que precisará fazer várias cirurgias. Sua família vem para ampará-la e decidem que dali irão para o *Hôpital de la Salpêtrière*, em Paris. No aeroporto, um homem empurra sua cadeira de rodas e, sem conseguir segurar a curiosidade em ver aquela jovem usando uma colorida echarpe na cabeça, e saber dos rumores que cercavam sua história, lhe pergunta: “Você está voltando de Kamtchátka... você caiu de uma montanha? Eu saboreio um pequeno silêncio bastante merecido antes de responder. Não, eu lutei com um urso” (MARTIN, 2021, P. 33).

A infecção que ocorre em seu rosto após a segunda cirurgia no *Salpêtrière*, os momentos de choro convulsivo, o isolamento voluntário em Grenoble na casa de sua mãe e as sessões de terapia com sua antiga terapeuta, Liliane, a levam para um encontro consigo mesma, suas relações com o mundo e com suas idiossincrasias. Nastassja percebe que a violência desse encontro entre ela e o urso é uma violência “inaudita” e que ela já carregava consigo mesma, antes mesmo daquele confronto, o que gera uma série de inquietações nela:

O que foi que aconteceu aqui para que os outros seres sejam reduzidos a refletir apenas o próprio estado de espírito? O que fazemos da vida deles, de suas trajetórias no mundo, de suas escolhas? Por que é que nessa história e para desenredar os fios do sentido seria preciso que eu atribuísse tudo a mim, aos meus atos, ao meu desejo, à minha pulsão de morte? (...) Quem pode dizer o que ele traz em si, o que ele sente, quem é capaz de elaborar, acerca dos motivos que o levam a se mover, para além de uma explicação funcionalista de base? O que não quer dizer que seja preciso renunciar, renunciar à exigência de compreender mais. (MARTIN, 2021, pp. 58-59).

Os questionamentos da antropóloga escritos em 2015 se entrelaçam com o pensamento de alguns teóricos, como seu compatriota (e orientador) Philippe Descola. O texto extraído de uma conferência feita por ele nos arredores de Paris, em 2007, em Montreuil, intitulado “Outras naturezas, outras culturas”, trata disso. Isto é, de como são pensados conceitos como natureza, cultura e seus entrelaçamentos. A princípio, pode-se pensar a natureza como algo que existe para além da ação humana; enquanto que cultura, seria exatamente o oposto, tudo aquilo que, de alguma maneira, passa pela ação, pensamento, ideias, práticas e costumes humanos. Porém, tais definições se aproximam tão somente de um determinismo cego e antropocêntrico. Basta lembrarmos, segundo Descola, que o crescimento de uma cerca viva, constituída de plantas selvagens é “natural” e, no entanto, brota num muro construído por uma técnica de engenharia.

Descola defende que a Antropologia deve fazer um inventário das diferenças, bem como explicar as razões que levam a determinadas coisas, pensamentos e costumes serem de um jeito em um lugar e num outro, serem exatamente o contrário (DESCOLA, 2016, p. 9). Em outras palavras, para esse autor, todo antropólogo é ou foi um etnógrafo, ou seja, alguém que observa os hábitos de uma comunidade, e busca compreender, sobretudo, as diferenças culturais. E, dentro dessas percepções, infere:

A partir daí, na tentativa de se identificar com os que têm um modo de existência distinto do seu para compreendê-lo melhor, do interior, dividindo suas alegrias e tristezas e as razões que alegam para fazer o que fazem, você será necessariamente levado, por contraste, a questionar a evidência dos hábitos de vida de sua própria comunidade. Você se tornará um pouco diferente e, dependendo do tempo que passar longe de casa, poderá se tornar quase estrangeiro ao que era antes. Você questionará certas evidências que pareciam inerentes ao bom senso em sua comunidade de origem. (Descola, 2016, p. 10).

A quebra dos espelhos para Descola, no que se refere a questionar as diferenças – que outrora pareciam garantidas – entre o que é humano (cultural) e não humano (natural) se deu no final dos anos 1970 quando ele passou uma temporada na alta Amazônia, na linha divisória entre Peru e Equador, quando foi estudar os *Achuar* (conhecido pelos brancos como povo “jivaro”). Ele lembra que foi preciso quase um ano para conseguir ter um domínio mínimo da língua deles, um povo que vivia em grandes casas forradas com folhas de palmeiras, desagrupadas, e ocultadas pela densa floresta tropical. Seu maior “espanto” (DESCOLA, 2016, p. 11) foi quando, ao se familiarizar mais com a língua dos *Achuar*, ele passou a entender que o dia deles era regido pelos sonhos que tinham na noite anterior. E, suas interpretações daquilo que tinham sonhado deitavam-se sobre a indicação de realizar no mundo da vigília exatamente o contrário. Ou seja, se sonhassem pescando na noite anterior, aquele dia seria excelente para caçar.

Uma outra particularidade nas interpretações de seus sonhos, tinha a ver com crença de que as almas dos mortos poderiam se corporificar em animais. Ele lembra que uma mulher desse povo lhe contou, certa vez, que havia sonhado com garotinhas reclamando de estarem envenenadas. Na perspectiva dela, aquelas garotinhas eram pés de amendoim que haviam tomado a forma humana para expressar seu descontentamento por terem sido plantados perto de uma moita de barbasco, um veneno natural que é usado para

asfixiar os peixes. “Sempre que eu perguntava aos achuar por que os cervos, o macaco-prego e as plantas de amendoim apareciam sob forma humana nos seus sonhos, eles me respondiam, surpresos com a ingenuidade de minha pergunta, que a maior parte das plantas e dos animais são pessoas como nós” (DESCOLA, 2016, p. 13).

De acordo com o antropólogo, essa perspectiva é comum a vários outros povos autóctones habitantes da Amazônia. Bem como de outros povos animistas espalhados mundo afora. Citando a experiência de outro etnólogo, o inglês Adrian Tanner, Descola fala que em seus relatos, ao viver entre os índios *cree*, no norte do Quebec (Canadá), ele também observara que esses indígenas consideravam os animais como pessoas. Dotados, nesse sentido, de diversas qualidades humanas, dentre elas solidariedade, amizade e respeito, principalmente às pessoas mais velhas (DESCOLA, 2016, p. 15) e que a diferença entre os humanos e não humanos se tratava simplesmente de aparência, baseada na ilusão de que quando os animais estão na frente das pessoas, eles “se vestem” com aquela aparência.

Dito isto, retornamos às sensações, questionamentos e inquietações da pesquisadora Nastassja Martin. A experiência com aquele urso nas terras geladas da Sibéria a conectou àquele animal de uma maneira nunca experimentada com outro ser. No entanto, em suas divagações, a mistura dos dois revelou um naco substancial de sua própria essência – selvagem, furiosa, violenta, em eterna briga com o mundo em que ela vivia:

Se o urso é um reflexo de mim mesma, que expressão simbólica dessa figura estou explorando com mais frequência? Se não tivesse acontecido seu olhar amarelo no meu olhar azul, talvez eu pudesse me satisfazer com correspondências. Ainda que preferisse usar o termo ressonância. Mas aconteceu o entrelaçar dos nossos corpos, aconteceu esse incompreensível nós, esse nós que, de maneira confusa, sinto vir de longe, de um antes situado bem aquém de nossa existência limitada. (MARTIN, 2021, p. 59).

## Considerações finais

Naturalismo e animismo, como vimos, configuram duas ontologias radicalmente contrastantes. O presente artigo buscou realizar uma comparação dos modos de entendimento e engajamento de humanos com “não-humanos” (distinção todavia cabível apenas para o naturalismo). Nessa comparação, dois aspectos se fazem cruciais: a primeira refere-se à lógica da classificação científica das criaturas - e, portanto, ao seu estatuto ontológico. Já a segunda aos engajamentos diretos, práticos, de humanos com outros animais. Ambos os aspectos são baseados, como aqui argumentamos, na própria compreensão acerca do que é a vida no âmbito da ontologia em questão.

Ao passo em que a primeira perspectiva clama conhecer o mundo através da construção de grades classificatórias que enquadram cada espécie, variação e indivíduos em rígidas estruturas, a segunda, animista o faz por meio da experiência direta com o mundo ao redor. Enquanto a primeira possui uma cognição orientada por nomes, a segunda é orientada por padrões de atividade. Aqui reside uma implicação vital. Se viventes são entendidos enquanto participantes de categorias fechadas, sua identidade torna-se estanque e impermeável sob a regulação de sua nomenclatura que marca o destino existencial dos seres classificados. Inversamente, se são entendidos enquanto padrões de ação, sua identidade torna-se passível de metamorfose pois se torna aquilo que se faz. Em outras palavras, enquanto a primeira opera segundo uma lógica da transcendência categórica, orientada pelo nome e pela forma, a segunda opera conforme uma lógica da imanência que escapa às categorizações estanques, orientando-se pela existência da causa, na própria causa.

No naturalismo, em sentido estrito, o devir simplesmente não é possível. Não é possível entrelaçamento entre categorias. Já no animismo, por outro lado, ao assumir certo padrão de ação e engajar com outros padrões de ação, tornamo-nos *outro* e, ao longo da relação, ambos *literalmente* se atravessam. Nessa perspectiva, não é possível estabelecer muros

ontológicos entre as criaturas, pois elas estão sempre *fluindo no entremeio*. Tornam-se *pe-soas* no sentido da significância e estatuto social de sua existência. Estritamente falando, o animismo não ressona bem com o verbo “existir”. Seu verbo modal basilar seria “ocorrer”.

Vimos que, mesmo sob o naturalismo, essa abertura é introduzida através da relação de humanos e seus animais domésticos e de estimação. Contudo, o pet ainda fica a meio caminho: um quase-humano que tende a ser infantilizado, antropomorfizado, projetado narcisicamente quando dizemos “só falta falar”. Isso nos leva diretamente ao segundo aspecto fundamental há pouco mencionado, concernente aos engajamentos práticos com outros animais. Por sua natureza processual e aberta, todas as criaturas no animismo (incluindo animais vegetais, minerais e eventos climáticos), participam como iguais e igualmente ativos no desdobramento da ecologia social. Trata-se da sensibilidade de ouvir – e prestar atenção – às pedras.

Ambos os aspectos se fundamentam, como mencionado, em uma distinção mais fundamental que toca a própria questão do que é a vida para cada uma das ontologias aqui protagonizadas. Para que a tendência classificatória naturalista seja possível, a vida só pode ser compreendida enquanto uma propriedade interna do indivíduo e que o anima. Assim, a distinção naturalista entre vivo e não vivo espelha a distinção entre animado e inanimado. Assim, a vida é algo que ocorre *dentro* do corpo, envelopada pelos limites da pele. Isso consiste, como vimos, em um processo de inversão. Para a sensibilidade animista, inversamente, corpos se transformam em linhas durante o movimento físico e, portanto, não possuem “dentro” e “fora”. Longe de serem concebidas enquanto uma comunicação intencional entre dois intelectos trancados no crânio e vedados do mundo, as relações no animismo são entrelaçadas no aberto. A vida, portanto, longe de ser alguma espécie de faísca mágica que anima corpos, é o próprio turbilhão de movimentos que flui no entremeio das coisas. Para falar em termos naturalistas, é uma propriedade “externa”.

Contudo não pretendemos afirmar que o naturalismo esteja errado e o animismo certo. Ou que, simplesmente, como num passe de mágica, durmamos naturalistas e acordemos animistas. Não é necessário que acreditemos que as pedras são pessoas. Porém, saber aprender com a alteridade é, sim, desejável se quisermos construir um melhor co-habitar. Ademais, as concepções estritamente naturalistas e racionalizadas, em sua natureza classificante e divisora, contribuíram amplamente para a emergência da grave ambiental, climática – logo, econômica e política - que vivemos no chamado antropoceno. Diante disso, se faz urgente todo esforço de diálogo transcultural para melhor ler os eventos que condicionam, para além da terra pátria de cada um, nossa Terra pátria comum.

## Referências

- DARWIN, Charles. **A expressão das emoções no homem e nos animais**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- DESCOLA, Philippe. **Outras naturezas, outras culturas**. São Paulo: Editora 34, 2016.
- MARTIN, Nastassja. **Escute as Feras**. São Paulo: Editora 34, 2021.
- ENGELS, Friedrich. O papel do trabalho na transformação do macaco em homem (1876). **Revista Trabalho Necessário**, v. 4 n. 4, 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.22409/tn.4i4.p4603> Acesso em: 22 Out. 2023.
- DIAS, Maria; BELCHIOR, Germana. A guarda responsável dos animais de estimação na família multiespécie. **Revista Brasileira de Direito Animal**, Salvador, v. 14, n. 2, 2019. DOI: 10.9771/rbda.v14i2.33325.
- SCHMIDT, Beatriz; GAZZANA, Cristina. Novas configurações familiares e vínculo com animais de estimação em uma perspectiva de família multiespécie. In: Congresso de Pesquisa e Extensão da FSG, 3., 2015, Rio Grande do Sul. **Anais eletrônicos** [...] Rio Grande do Sul: FGS, 2015. p. 1001-1020. Disponível em: <https://ojs.fsg.edu.br/index.php/pesquisaextensao/article/view/16>

# O touro ferdinando – da luta anti-fascista ao abolicionismo

Susana Costa

## Introdução

Embora a análise que se segue verse exclusivamente sobre a mais recente versão cinematográfica do personagem “Ferdinando”, visitarei de forma breve as duas versões mais antigas da história. A primeira em livro e a segunda em curta-metragem.

Numa viagem pelas mensagens deixadas pela longa-metragem de animação, o propósito é analisar o modo como a personagem principal procura romper com práticas e ideais há muito instituídos, tanto na qualidade de humanos como de não-humanos que se relacionam entre si.

## Escalas sociozoológicas

As escalas sociozoológicas (ARLUKE E SANDERS 1996), organizam o denominado reino animal de acordo com os pressupostos morais predominantes em determinado contexto sociocultural. Ao contrário das classificações filogenéticas próprias da Biologia, em que os não-humanos são classificados com base nas suas características físicas, a divisão sociozoológica dos não-humanos aos olhos de uma determinada sociedade faz-se de acordo com o nível de capacidade demonstrada pelo não-humano em conformar-se com o seu papel de subordinado. A posição de cada espécie neste modelo pressupõe sempre a subordinação à espécie dominante: a humana.

Assim, Arluke e Sanders (1996) defendem que existem dois grandes grupos sociozoológicos: os *bons animais* e os *maus animais*.

Os *bons animais* são os que exibem um alto nível de bom comportamento. Cumprem as regras que lhes são impostas sem as questionar e aparentam viver felizes na sua condição. Os animais de companhia são os que melhor encaixam neste conceito. Os não-humanos que têm um papel meramente instrumental também são parte integrante desta fação. Raramente convivem conosco de perto. Não fazem parte dos nossos agregados familiares. São praticamente invisíveis. Ninguém pensa neles. Porém, são uma parte fundamental das nossas sociedades. Os animais de produção (ex: bovinos, suínos, galináceos, etc.) e os animais de laboratório (ex: ratos, coelhos, etc.) não estão presentes no nosso imaginário diário, mas são *bons animais* porque dão a vida por nós.

Os *maus animais* todos aqueles que, pela sua conduta comportamental ou pela sua aparência física, desafiam a ordem social colocando-a em risco e, no limite, com capacidade para a subverter. Fazem parte deste grupo, não só os não-humanos cuja ferocidade, perigosidade e desrespeito pelas nossas regras de conduta é patente (ex: lobos, hienas, cobras, etc.), mas também os que são vistos como uma potencial fonte de doenças (ex: ratos, pombos, vermes, vírus, etc.) não respeitando os limites dos nossos corpos, assim como os que estão presentes no folclore popular, a meio caminho entre o que é considerado humano e o que é visto como não humano (Ex: lobisomens, vampiros etc.).

As espécies de não-humanos que se incluem em cada um dos grupos, variam de contexto social para contexto social. Mas o que define a inclusão desta ou daquela espécie na categoria de *bom* ou *mau* permanece inalterado. Veja-se, por exemplo, a escala sociozoológica da Guiné-Bissau em que os *bons animais* incluem as gazelas pintadas e os *maus animais* as hienas (COSTA *et al.* 2013).

## O contexto tauromáquico em Portugal: estado da arte

A história das touradas na Europa remonta ao Império Romano. Por serem uma herança associada à ocupação romana, na Europa, a tradição tauromáquica permaneceu “adormecida” durante largos séculos, tendo encontrado novo ímpeto durante o Iluminismo (Séc. XVIII). Atualmente, no velho continente, os “espetáculos tauromáquicos” persistem em apenas três países: Portugal, Espanha e França. A atividade decorre em “bolsas” bem localizáveis e progressivamente menores. Itália e os Países Baixos aboliram a atividade, banindo-a em absoluto do seu património cultural. De acordo com Rodrigues e Achino (2017), o evidente e atual decréscimo de popularidade das touradas em Portugal deve-se, essencialmente, a quatro fatores:

1. A existência de uma consciência coletiva fluorescente quanto à importância dos direitos dos animais não-humanos e quanto ao seu bem-estar com base em desenvolvimentos científicos recentes e muito relevantes para o entendimento dos não-humanos enquanto seres com consciência própria e capacidade para sentir emoções.
2. O crescimento do número de adeptos do vegetarianismo e do veganismo que – por inerência – são contra práticas que envolvem crueldade contra outros animais.
3. Sendo uma prática ligada à ruralidade, tem perdido apoiantes à medida que se vai verificando um progressivo êxodo para as cidades. Portugal é hoje um território com um claro desequilíbrio entre a densidade populacional verificada nas cidades do litoral e seu interior.
4. Finalmente, em 2015, a União Europeia impediu que cerca de 100 milhões de Euros fossem canalizados para a criação de touros destinados às touradas.
5. Em Portugal, entre 2000 e 2013, o número de “espetáculos” diminuiu 50% por falta de procura (RODRIGUES e ACHINO, 2017). Embora legal, é hoje uma prática de uma minoria (aproximadamente 4% da população) localizada essencialmente

entre as regiões do Alentejo e de Lisboa. No que à capital respeita, os apoiantes têm esmagadoramente raízes alentejanas (IDEM). À medida que os apoiantes da tauromaquia vão diminuindo, o número de campanhas com vista à erradicação das touradas tem vindo a crescer. Por exemplo, no ano de 2022, a ONG ANIMAL - uma das mais ativas em território português no que aos direitos dos animais diz respeito, dedicou à causa cerca de 100 campanhas, o que corresponde aproximadamente quatro vezes mais do que o número de campanhas contra a criação de animais para consumo humano (IBIDEM).

## **As origens de *Ferdinando***

A história que deu o mote à primeira versão cinematográfica de *Ferdinando*, era um conto infantil intitulado “A História de Ferdinando” (“The Story of Ferdinand”, título original). Escrito pelo norte-americano Munro Leaf e ilustrado por Robert Lawson, foi publicado pela primeira vez em 1936. A trama, que decorria em Espanha, envolvia um touro muito peculiar e sem qualquer ímpeto para lutar pela vida numa arena, amante da paz e particularmente de flores.

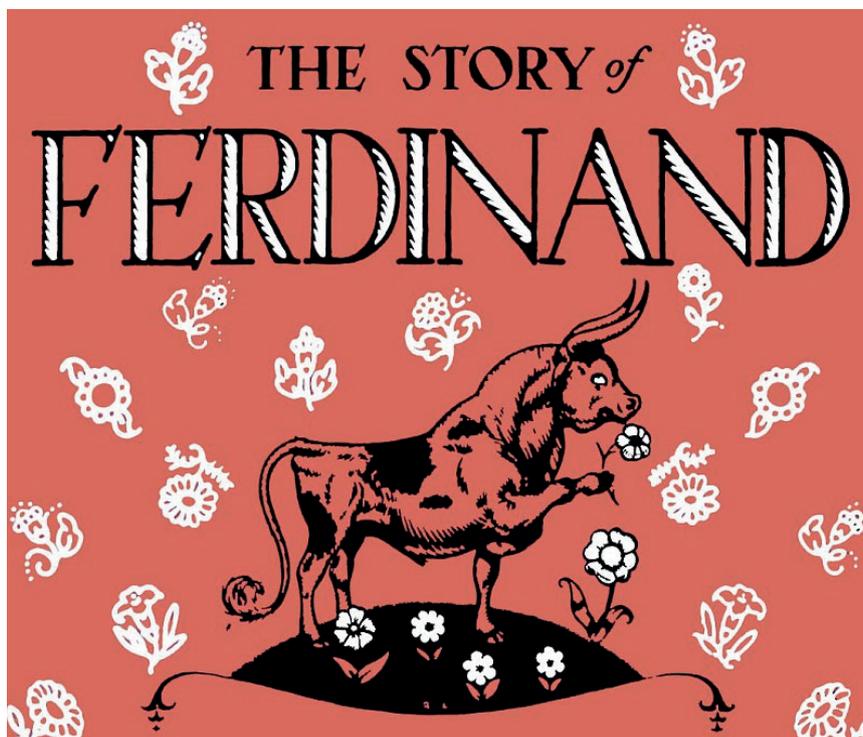
Na Europa, o livro foi considerado subversivo (VILLANUEVA, 2009). Os regimes fascistas que, à época, floresciam um pouco por todo o lado em território europeu, consideravam a sua mensagem de paz propaganda anti-fascista por causa da sua suposta sátira à violência. De sublinhar que a obra é publicada apenas dois meses após o início da guerra civil espanhola (1936-1939), conflito que opôs republicanos, comunistas e anarquistas a nacionalistas liderados por Francisco Franco. Desenvolvendo-se a ação em território espanhol, o livro não tardou a ser banido em Espanha e, mais tarde, queimado pelo regime Nazi na Alemanha (IDEM).

A publicação fez - e ainda faz - sucesso internacionalmente. Encontra-se publicada em várias línguas, sendo ainda fácil de adquirir (figura 1).

O filme lançado pelos estúdios da Disney em 2017 conheceu uma primeira versão em 1938. Chamava-se “O Touro Fernando” (realizado por Dick Rickard também para a Disney), com apenas 7 minutos de duração, foi premiado pela Academia de Hollywood com o Óscar de melhor curta-metragem de animação.

Longe da primeira versão que trouxe à tela a curta história de um touro que gostava de flores e que era um pacifista, a longa-metragem fala-nos de um touro de excepcional doçura que desafia os padrões comportamentais do seus companheiros de espécie e de género, assim como a escala sociozoológica ibérica.

**Figura 01. Capa da versão original de “The Story of Ferdinand”, ilustração de Robert Lawson**



Fonte: <https://www.amazon.com/The-Story-of-Ferdinand/dp/0545259886> (15/05/2024)

## **Ferdinando: O touro que desafia os pressupostos sociozoológicos do contexto em que nasce**

A produção cinematográfica dificilmente fugirá aos pressupostos culturais de quem a ela se dedica, nem aos seus valores ou às causas que defende.

Ferdinando, nome do personagem principal da longa-metragem lançada pela Disney em 2017, nasce então numa quinta espanhola onde a principal atividade é a criação de touros de lide<sup>1</sup>. Ferdinando encontra-se, portanto, inserido numa ganadaria, onde a valentia, a agressividade, a robustez física e a astúcia são características valorizadas nos machos que futuramente marcarão presença numa arena espanhola.

Ao contrário da esmagadora maioria dos seus companheiros de manada, Ferdinando desafia todos os estereótipos do típico touro de lide. Não simula lutas enquanto juvenil e tem uma especial predileção por flores. É, portanto, pouco masculino.

Poucos minutos após o início da história, na sequência da morte do pai numa arena, Ferdinando foge da quinta onde nasceu e acaba por ser acolhido numa quinta onde se cultivam flores. É aqui que, o outrora futuro – ainda que pouco promissor – touro de lide, encontra uma família multiespécie que o acolhe e compreende. De touro de ganadaria, Ferdinando ascende na escala sociozoológica, passando a ser visto e tratado como um animal de companhia. Das suas rotinas passam a fazer parte dormir na cama de Nina (a criança da família), brincar e passear livremente pela quinta, estando igualmente autorizado a sentar-se no sofá da família tal como Paco, o companheiro canino que apesar de todos os esforços de Ferdinando, não parece aceitar bem a posição do touro na hierarquia familiar.

---

1 “Touro de lide” é o nome atribuído ao touro que se destina a ser usado na tauromaquia.

**“Galinhas são galinhas. Cães são cães. Touros são touros.”  
Paco in “Ferdinando”**

**Figura 02. Ferdinando a partilhar o sofá com a sua família multiespécie**



Fonte: <https://www.disneyplus.com/pt-pt/browse/entity-c2460089-09ad-42ba-87f5-67a7b93d2046> (15/05/2024).

A total rutura com a escala sociozoológica ocidental e particularmente a ibérica fica bem patente no momento em que Ferdinando segue a sua família de humanos até à festa das flores que ocorre na aldeia. Prevendo que a ida de Ferdinando até à festa pudesse ser mal acolhida pelos restantes humanos, a família decide ser melhor e mais seguro Ferdinando permanecer na quinta a aguardar o seu regresso. Porém, dada a sua incontável predileção por flores, Ferdinando decide ir até à festa por sua conta e risco, espalhando o caos e o terror por onde passa. É nesse momento que, apesar dos esforços de Nina, é capturado pelas autoridades e devolvido à quinta onde nasceu (“Casa del Toro”).

**“Bonzinho? Ele é um animal selvagem. Olha só o que ele fez!  
Temos que o levar embora, querida.”  
Agente da autoridade dirigindo-se a Nina in “Ferdinando”.**

Fica patente uma clara diferença entre as percepções da família de Nina e da restante população humana que vê em Ferdinando um touro de lide, corpulento, feroz e capaz de atentar contra a ordem.

No regresso à sua terra natal, encontramos uma quinta onde os outrora companheiros de Ferdinando cresceram, alguns de forma pouco brilhante e onde nos é apresentada Lupe que, apesar da função de “cabra calmante”, vive com o desejo de se tornar formadora de touros de lide. Na generalidade, os personagens não-humanos de toda esta história - com exceção dos que habitam na quinta das flores - parecem não encaixar totalmente no estatuto que lhes é atribuído pelos humanos. Os touros não correspondem totalmente aos padrões de valentia e ferocidade almejado por quem os cria, veja-se o exemplo de Angus (o touro com problemas de visão por causa do pêlo comprido) e de Guapo (o touro que vomita sempre que pensa em lutar). A juntar aos touros ainda temos os ouriços ladrões e, claro, Lupe que, além de um comportamento que não vai ao encontro do esperado para uma cabra, também não encaixa nos padrões estéticos da espécie que representa.

**Figura 03. Cabra Lupe**



Fonte: <https://www.disneyplus.com/pt-pt/browse/entity-c2460089-09ad-42ba-87f5-67a7b93d2046> (15/05/2024)

Os humanos, embora presentes, não surgem na trama de forma muito vincada, a não ser os que constituem a família que habita na quinta das flores. Na realidade, esta mesma família não cumpre com os requisitos das famílias tradicionais. Trata-se de uma família monoparental constituída por um pai e uma filha, que não tendo uma presença prolongada na história, é ainda assim decisiva para o desfecho da mesma.

Por seu turno, “El Primero”, o toureiro que escolhe Ferdinando para tourear em Madrid, surge como um homem alto, espadaúdo, de gestos elegantes e precisos - quase como se dançasse - apresentando um rosto de traços bem marcados e um pequeno bigode a marcar o lábio superior, conferindo-lhe o aspeto masculino expectável para uma personagem desta natureza.

“El primero” é admirado na quinta, tanto por companheiros de espécie como por touros de lide, que almejam conseguir a proeza de derrubar o conhecido toureiro na arena, embora Ferdinando saiba que tal não é possível: “O touro nunca ganha.” (Ferdinando in “Ferdinando”).

Numa tentativa de escapar ao destino, Ferdinando volta a fugir da “Casa del Toro” e, desta vez, leva os seus companheiros consigo. Porém, apesar de ter conseguido salvar todos, é capturado e levado finalmente para Madrid onde defronta o admirado toureiro sendo neste momento do filme que, sem qualquer recurso à violência, subverte a escala sociozoológica vigente, saindo da arena vitoriosamente em ombros.

**Figura 04. El Primero**



Fonte: <https://www.disneyplus.com/pt-pt/browse/entity-c2460089-09ad-42ba-87f5-67a7b93d2046> (15/05/2024)

O filme, na sua versão mais recente, remete-nos para uma perspetiva igualitária da vida. A ideia que vigora nas sociedades que vivem dentro do espectro judaico-cristão, particularmente as denominadas sociedades ocidentais, é que o “reino animal” se organiza por meio de compartimentos onde as diferentes espécies de seres vivos se arrumam. Para os animais não-humanos, a mobilidade é praticamente inexistente, muito embora possível, principalmente para os “bons animais” que – em circunstâncias em que o seu comportamento rompe com as expectativas humanas - poderão passar para o lado dos “maus” (ARLUKE 2001). O trajeto contrário é talvez mais difícil de se fazer. É aqui que a

personagem Ferdinando inova. Um touro de lide, tipicamente agressivo e lutador, enceta uma luta pacífica para se libertar e libertar os restantes companheiros, mostrando a quem os explora e oprime que são merecedores de afeto e respeito, independentemente do seu aspeto físico ou do propósito com que nasceram.

## As lições de Ferdinando

Em Portugal, o filme “Ferdinando” é visto pelos movimentos abolicionistas e dos direitos dos animais como uma ode à libertação animal. Desde a sua estreia que o filme tem sido usado como matéria para sensibilização do público para a causa animal e exibido em campanhas várias por ONG e outros organismos que, tirando partido do número crescente de vozes que se revelam contra a tauromaquia, têm colhido trunfos importantes para a proibição definitiva da prática.

Outra das mensagens importantes que “Ferdinando” nos deixa é a de que “quem vê caras não vê corações”. O filme apresenta-nos uma série de personagens que fogem bastante aos padrões ideais (vejam-se os casos da cabra Lupe, do próprio Ferdinando ou de Guapo que vomita sempre que fica ansioso), mas que ainda assim são retratados como tendo valor intrínseco. Um touro não é apenas um animal nascido para lutar numa arena. Um touro é um ser vivo com vontade própria, auto-consciente e com emoções, independentemente do seu aspeto físico. Recorde-se que Ferdinando, apesar do seu grande porte, é igualmente um sensível apreciador de flores. “Ferdinando” é, portanto, muito mais do que um filme anti-tauromaquia. É um filme sobre aceitação da diferença. É um filme sobre liberdade para se ser quem se quer ser. É um filme sobre tolerância. É uma clara mensagem sobre o lugar que todos temos no mundo.

Quanto à sua suposta natureza anti-fascista, a flor que salva Ferdinando da morte na arena é um cravo vermelho. Coincidência ou não, o cravo vermelho é igualmente a flor que simboliza a liberdade em Portugal reconquistada a 25 de Abril de 1974, após a queda do Estado Novo instaurado pelo ditador António de Oliveira Salazar. De sublinhar

que apesar dos anteriores esforços republicanos para abolir a tauromaquia em Portugal, o regime de Salazar fez repetidamente uso da mesma para consolidar os valores nacionalistas que tiveram na base da sua governação (CAETANO 2016).

## Material de base para o manuscrito

LEAF, Munro (1936). *The Story of Ferdinand*, Nova Iorque, Viking Press.

RICKARD, Dick (1938). *Ferdinando, o touro*. Produção: Walt Disney Productions. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=B3qO8ZM7IkI&t=5s>. Acesso em 25 de mai. de 2018.

SALDANHA, Carlos (2017). *O Touro Ferdinando*. Direção: Produção: Twentieth Century Fox.

## Referências

ARLUKE, Arnold (2001) Managing Emotions in an Animal Shelter in Aubrey Manning e James Serpell (eds.), *Animals and Human Society - Changing Perspectives*, Nova Iorque, Routledge.

ARLUKE, Arnold e Clinton Sanders (1996) *Regarding Animals*, Filadélfia, Temple University Press.

CAETANO, Sérgio (2016) *A República e as Touradas*. <https://basta.pt/republica-as-touradas/> (acedido em 16.12.2023).

CORDEIRO-RODRIGUES, Luis e Emanuele Achino (2017) A case study on moral disengagement and rationalization in the context of Portuguese bullfighting. *Polish Sociological Review*. 199.3: 315-328.

COSTA, Susana, Catarina Casanova, Cláudia Sousa e Phyllis C. Lee (2013) The Good, The Bad and The Ugly: Perceptions of Wildlife In Tombali (Guinea-Bissau, West Africa). *Journal of Primatology*. 2: 110. doi:10.4172/2167-6801.1000110.

VILLANUEVA, Gabriela (2009) "The Story of Ferdinand: The Implication of a Peaceful Bull". *ECLS Student Scholarship*. [http://scholar.oxy.edu/ecls\\_student/6](http://scholar.oxy.edu/ecls_student/6).

# Autoras(es)

**ALEX GALENO** é doutor em Ciências Sociais pela PUC-SP. Professor do Instituto Humanitas e membro do Grupo de pesquisa Marginália da Universidade Federal do Rio Grande do Norte-UFRN. **(Organizador)**

**MARISTELA CARNEIRO** é doutora em História e atual coordenadora do PPG em Estudos de Cultura Contemporânea – ECCO, da Universidade Federal de Mato Grosso/UFMT. Docente Adjunta lotada junto à Faculdade de Comunicação e Artes – FCA/UFMT e líder do NEC – Núcleo de Estudos do Contemporâneo (CNPq). **(Organizadora)**

**CLÁUDIA MARIA GUIMARÃES LOPES DE CASTRO** é doutora em Estudo de Cultura Contemporânea – ECCO/UFMT, pesquisadora do Observatório de Saúde Indígena do Mato Grosso do Instituto de Saúde Coletiva/UFMT e do Núcleo de Estudo do Contemporânea – NEC/UFMT, Servidora Pública da Secretária de Estado de Saúde de Mato Grosso; Brasil.

**FLÁVIA PEREIRA TIRELLI** é doutora em Zoologia e docente permanente PPG Biologia Animal, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul/UFRGS. Pesquisadora Pós-doutoranda. Coordenadora do *Geoffroy's cat Working Group* (GCWG). Membro do Instituto Pró-Carnívoros, da Diretoria da Sociedade Brasileira de Mastozoologia (SBMz) e do *Cat Specialist Group* (IUCN).

**GUSTAVO BRIGANTE** é mestre em ciências sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Doutorando em ciências sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Bolsista CAPES no grupo de pesquisa Marginália – UFRN.

**HELTON CLÍSTENES** é Bacharel em Tecnologia da Informação pela UFRN. Graduando do Bacharelado Interdisciplinar em Humanidades e Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais/PPGCS na UFRN. Bolsista CAPES no grupo de pesquisa Marginália – UFRN.

**HENRIQUE PEREIRA MORESCHI** é biólogo e mestrando em Estudos de Cultura Contemporânea do PPG em Estudos de Cultura Contemporânea – ECCO, da Universidade Federal de Mato Grosso/UFMT.

**HUGO W. O. SILVA** é doutorando em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco; Mestre em comunicação pela Universidade Federal de Pernambuco. Membro do Observatório de Cultura, Religiosidades e Emoções e Núcleo de Estudos Críticos de Feminismos, Gênero, Consumo e Capitalismo (FEGECCAP). Bolsista FACEPE.

**JÉSSICA BARBOSA** é doutora em filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN. Professora de filosofia do Instituto Federal do Rio Grande do Norte – IFRN.

**LAÍS LOPES DE SOUZA** é bacharel em Psicologia pela Universidade Federal Fluminense e pós graduanda em Psicologia e Saúde Pública pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná.

**MAÍRA INGRIT GESTRICH-FRANK** é mestre em Biologia Animal – PPGBAN, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul/UFRGS. Médica Veterinária – UFRGS.

**MARIA LUIZA FRANÇA** é graduanda do Bacharelado Interdisciplinar em Humanidades na UFRN e bolsista de Iniciação Científica PIBIC/UFRN no grupo de estudos transdisciplinares em comunicação e cultura Marginália – UFRN.

**MÁRIO CEZAR SILVA LEITE** é professor titular da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT-campus Cuiabá), doutor em Comunicação e Semiótica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), atua em Literatura Brasileira e Crítica Literária, na Graduação em Letras (IL-UFMT) e no Programa de Pós Graduação em Estudos de Cultura Contemporânea. Coordenador do Grupo RG Dicke de Estudos em Cultura e Literatura de Mato Grosso (CNPq/UFMT).

**RAUL BRUNO TIBALDI NASCIMENTO** é mestre em Psicologia pela Universidade Federal de Mato Grosso. Psicólogo clínico com atuação especializada em situações de perdas e lutos, em intervenções junto a pessoas em sofrimento por adoecimento grave, crônico ou em final de vida e em acompanhamento terapêutico de pessoas idosas.

**ROBSON DE OLIVEIRA LELIS** é arte-educador e mestrando em Estudos de Cultura Contemporânea do PPG em Estudos de Cultura Contemporânea – ECCO, da Universidade Federal de Mato Grosso/UFMT.

**RONALDO HENRIQUE SANTANA** é doutor em Estudos de Cultura Contemporânea pela Universidade Federal de Mato Grosso – PPGECCO/UFMT. Professor Adjunto da Universidade Federal do Pará, Campus de Altamira-PA. Coordenador do Grupo de Estudos sobre Natureza, Cultura e Etnosaberes da Amazônia – GENCEA – UFPA/PA.

**SHEYLA DE AZEVEDO ANDRADE** é doutoranda do Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Mestra em Ciências Sociais e jornalista pela mesma instituição e psicanalista.

**SUSANA COSTA** é doutora em Psicologia pela Universidade de Stirling (Escócia, Reino Unido). Investigadora do Centro de Investigação em Antropologia da Saúde, da Universidade de Coimbra (Portugal). Membro da direção da Associação Portuguesa de Primatologia.



Com o propósito de trazer à tona uma reflexão inter-trans-multidisciplinar sobre as poéticas realizadas por humanos que questionam ou endossam as relações interespecíficas, esperamos que esta obra ajude a construir um local de reflexão sobre as complexas e variadas relações entre humanos e não humanos, uma cadeia de laços e relações de sentido que, à revelia de nossos desejos e inclinações, permanece conosco.



**ECCO**  
ESTUDOS DE CULTURA  
CONTEMPORÂNEA

paruna

ISBN 978-858510639-9

