

SÉRIE ANTROPOLOGIA

464

**CACHORRO MORTO
REPENSANDO A 'CRUELDADE' CONTRA CÃES NA
AMAZÔNIA**

Felipe Vander Velden

Universidade Federal de São Carlos

**Universidade de Brasília
Departamento de Antropologia
Brasília
2019**

Série Antropologia é editada pelo Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, desde 1972. Visa à divulgação de textos de trabalho, artigos, ensaios e notas de pesquisas no campo da Antropologia Social. Divulgados na qualidade de textos de trabalho, a série incentiva e autoriza a sua republicação.

1. Antropologia 2. Série I. Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília

Solicita-se permuta.

Série Antropologia Vol. 464, Brasília: DAN/UnB, 2019.



Universidade de Brasília

Reitora: Márcia Abrahão Moura

Diretor do Instituto de Ciências Sociais: Luís Roberto Cardoso de Oliveira

Chefe do Departamento de Antropologia: Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos

Coordenador da Pós-Graduação em Antropologia: Carlos Emanuel Sautchuk

Coordenador da Graduação em Antropologia: Henyo Trindade Barretto Filho

Conselho Editorial:

Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos

Carlos Emanuel Sautchuk

Henyo Trindade Barretto Filho

Comissão Editorial:

Soraya Fleischer

Alberto Fidalgo Castro

Silvia Maria Ferreira Guimarães

Editoração Impressa e Eletrônica:

Laise Tallmann

EDITORIAL

A Série Antropologia foi criada em 1972 pela área de Antropologia do então Departamento de Ciências Sociais da Universidade de Brasília, passando, em 1986, a responsabilidade ao recente Departamento de Antropologia. A publicação de ensaios teóricos, artigos e notas de pesquisa na Série Antropologia tem se mantido crescente. A partir dos anos noventa, são cerca de vinte os números publicados anualmente.

A divulgação e a permuta junto a Bibliotecas Universitárias nacionais e estrangeiras e a pesquisadores garantem uma ampla circulação nacional e internacional. A Série Antropologia é enviada regularmente a mais de 50 Bibliotecas Universitárias brasileiras e a mais de 40 Bibliotecas Universitárias em distintos países como Estados Unidos, Argentina, México, Colômbia, Reino Unido, Canadá, Japão, Suécia, Chile, Alemanha, Espanha, Venezuela, Portugal, França, Costa Rica, Cabo Verde e Guiné-Bissau.

A principal característica da Série Antropologia é a capacidade de divulgar com extrema agilidade a produção de pesquisa dos professores do departamento, incluindo ainda a produção de discentes, às quais cada vez mais se agrega a produção de professores visitantes nacionais e estrangeiros. A Série permite e incentiva a republicação dos seus artigos.

Em 2003, visando maior agilidade no seu acesso, face à procura crescente, o Departamento disponibiliza os números da Série em formato eletrônico no site www.unb.br/ics/dan.

Ao finalizar o ano de 2006, o Departamento decide pela formalização de seu Conselho Editorial, de uma Editoria Assistente e da Editoração eletrônica e impressa, objetivando garantir não somente a continuidade da qualidade da Série Antropologia como uma maior abertura para a inclusão da produção de pesquisadores de outras instituições nacionais e internacionais, e a ampliação e dinamização da permuta entre a Série e outros periódicos e bibliotecas.

Cada número da Série é dedicado a um só artigo ou ensaio.

Pelo Conselho Editorial:

Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos

Cachorro morto

Repensando a ‘crueldade’ contra cães na Amazônia¹

Felipe Vander Velden

UFSCar

Resumo

O tratamento conspicuamente “cruel” ou “violento” dirigido por grande parte dos povos ameríndios contra cães domésticos sempre intrigou etnólogos e outros agentes atuando nas mais diversas aldeias indígenas. Membros de uma sociedade que vem mais e mais infantilizando seus cachorros e trazendo-os para a intimidade reconfortante das famílias e dos lares humanos, a esses observadores da vida nativa chamou sempre a atenção o duro modo como esses animais introduzidos com o contato – não havia cachorros domésticos na maior parte da Amazônia brasileira e do centro-leste do país em tempos pré-conquista – eram e são tratados, ainda que sejam considerados eminentemente úteis como guardiães ou como auxiliares na caça. Em outro trabalho, sugeri que este tratamento dirigido aos animais adultos estaria ligado ao seu ciclo de vida, que, assim como entre humanos, aponta que seres adultos devem saber se portar de modo adequado e cuidar de sua própria sobrevivência; vários atos dos cachorros (como roubar alimentos e comer excrementos) são, assim, considerados antissociais e, por isso, inapropriados para seres que devem saber como se comportar e conviver socialmente. Aqui, neste texto, busco oferecer uma nova interpretação do fenômeno, ainda que não necessariamente excludente em relação à anterior. Inspirado na contribuição recente de István Praet em sua revisão das teorias anímicas, e baseando-me nas constatações de que o mundo dos mortos é uma inversão do mundo dos vivos (ou seja, a perspectiva dos mortos é o inverso simétrico daquela dos viventes), e de que o cão doméstico é associado – na Amazônia e em várias outras partes do mundo – aos mortos e ao mundo dos mortos, argumento que as ações violentas direcionadas aos cachorros podem encontrar explicação na inversão de perspectivas: se o cão é ou está para um morto, o tratamento adequado a ele é o inverso do cuidado; a agressão, do ponto de vista dos cães, assim como daquele dos mortos, seria, pois, cuidado,

¹ Este artigo é a versão modificada de uma comunicação apresentada em julho de 2019 no Die Amerikas: Forschungskolloquium zu den Amerikas aus kulturwissenschaftlicher Sicht, seminário promovido pelo Institut für Ethnologie, Fakultät für Kulturwissenschaften, Ludwig-Maximilians Universität München, em Munique, Alemanha. Em seguida, já em setembro do mesmo ano, foi discutido nos Seminários do DAN, Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Agradeço a Wolfgang Kapfhammer, Eveline Dürr, Gabriele Herzog-Schröder, Henry Kammler, Luis Cayón, Carlos Emanuel Sautchuk, Alcida Rita Ramos, Stephen Baines, Francisco Pugliese, Soraya Fleischer e aos demais pesquisadores e estudantes que participaram dos eventos e contribuíram para os ajustes nesta versão final. Agradeço também pelas leituras sempre cuidadosas de Clarissa Martins Lima e Aline Yubel, e pelas sugestões de Paulo Büll e de István Praet. Como esta reflexão sobre os cachorros nos mundos indígenas é já de longa data, e segue em andamento, estarei permanentemente atento e grato àqueles e àquelas que puderem alertar-me (por meio do endereço eletrônico felipevelden@yahoo.com.br) sobre casos etnográficos ou bibliográficos que enriqueçam a incursão (de alcance global) feita aqui.

assim como dos mortos se cuida agredindo (porque os mortos também agredem ao cuidar, como é amplamente documentado nas terras baixas sul-americanas).

Palavras-chave: cachorro – mortos – perspectiva – violência – Amazônia.

Introdução

Talvez porque cachorros domésticos (*Canis familiaris*) sejam animais tão conspícuos e tão apreciados em nossas culturas e práticas sociais no ocidente contemporâneo – vivendo em uma crescente intimidade e familiaridade conosco e conformando cada vez mais nossos estilos de vida (Serpell 1996; Digard 1999; Segata 2012) –, vários etnógrafos americanistas se viram ao longo de décadas surpreendidos com o tratamento que percebiam como duro, violento, cruel² ou apenas indiferente dispensado aos cães em muitas aldeias indígenas nas terras baixas da América do Sul, fazendo, por vezes, comentários algo desconcertados em seus textos. Considere, a título de exemplo, o que anotou Iris Myers a respeito dos cachorros entre os Macushi na fronteira entre Brasil e Guiana inglesa nos anos de 1940:

“The Makushi dog is usually now a mangy thieving cur, whose staple diet is human and animal excrement, and against whose depredations a continual war must be waged” (Myers 1993: 25).

Algo similar foi percebido por Herbert Baldus, trabalhando entre os Tapirapé no Brasil central na década de 1960, em trecho célebre:

“Os filhotes destes canídeos do tipo galgo foram amamentados por mulheres – não por velhas, mas pelas moças mais bonitas. Numa casa havia, ao lado das redes de dormir, até uma macazinha pequena que era o leito de tal criança quadrúpede. Mas depois da infância cheia de meiguices, a vida torna-se canina para o cão” (Baldus 1970: 182-183, meu grifo).

² Noto que o termo “crueldade” encontra-se entre aspas no título deste artigo porque é evidente que a percepção do tratamento dado aos cães como “cruel” ou “violento” decorre da percepção dos etnógrafos em campo, e tem obviamente que ver com as sensibilidades relativas aos animais de companhia nas sociedades ocidentais modernas, cujas mudanças foram admiravelmente descritas no trabalho seminal do historiador Keith Thomas (2001). Não há, deste modo, um julgamento de valor aqui, pois entende-se que tais percepções são, via de regra, culturalmente sensíveis, a definição de “crueldade” contra animais variando, inclusive, nessas últimas sociedades, onde é questão disputada: “*cruelty is something that people struggle to make sense of everyday in their private and professional lives (...)*” (Arluke 2006: 6-7). Não obstante, mesmo alguns Karitiana percebem, como se verá, dureza no tratamento dispensado aos cães, pois as pessoas dizem que “sentem” ou “sofrem” pelos animais quando são maltratados, abandonados, passam fome ou são deixados nas aldeias quando do deslocamento de seus donos para as cidades. Ainda assim, e mesmo que se diga, pouco ou nada parece mudar nas atitudes em relação aos cachorros de aldeia...

Testemunhos da aparente indiferença e das ações “cruéis” dirigidas contra os cães e gerador do “sofrimento” dos animais às vezes assumem a forma imagética, como na algo desconcertante fotografia de “um cachorro Mataco sofrendo com a fome” tomada por Alfred Métraux no Chaco argentino no final dos anos de 1930. A foto foi publicada no caderno de imagens que acompanha a contribuição do antropólogo suíço ao *Handbook of South American Indians* sobre a etnografia chaqueña (Métraux 1963).



Matabo dog suffering from starvation (in Métraux 1963, plate 74)

O que Métraux estaria querendo comunicar sobre a relação entre os Matabos e os cachorros domésticos com esta imagem? O autor, em seu texto, atenta para a triste situação dos cachorros entre os grupos no Chaco (especialmente Mataco e Pilagá), ainda que não sugira razões para o fenômeno:

Modern Chaco Indians are surrounded by packs of famished dogs, which are a constant threat to food and to any object within their reach (Métraux 1963: 264).

O tratamento brutal frequentemente dirigido a esses animais é, de fato, intrigante (*peculiar*, nas palavras de Métraux), e a frase lapidária de Baldus, destacada acima, captura com precisão o paradoxo: os cães são comuns nas aldeias, recebem cuidados dedicados

quando são filhotes (e também quando adultos, se se revelam caçadores habilidosos), têm donos, e parecem ter sido sempre avidamente buscados por muitos grupos ameríndios (o cão, como se sabe, não é nativo da maior parte da Amazônia e da parte centro-leste da América do Sul, conforme Gilmore 1997; Schwartz 1997), constituindo parte importante do conjunto de bens em circulação por extensas redes de intercâmbio em certas porções do continente – como no Caribe e no escudo das Guianas (Butt-Colson 1973; Roth 1974; Barbosa 2005; Büll 2018) – e nas interações entre índios e brancos não apenas nas cenas dos primeiros contatos (Vander Velden 2017), mas também no fluxo contínuo de animais das cidades para as aldeias indígenas em todas as partes da região (Kohn 2007; Vander Velden 2012). Está dado o paradoxo: por que um animal que os povos ameríndios, ao tomarem contato com ele, incorporam tão rapidamente ao seu cotidiano, com quem passam a viver em contato diuturno tão íntimo, e o qual estão sempre buscando mais e mais, é, ao mesmo tempo, tão desprezado, tão maltratado, tão violentado nas aldeias indígenas nas terras baixas sul-americanas?

Em um trabalho anterior sugeri que os cães adultos são “brutalizados” porque manifestam práticas e hábitos anti-sociais (copular com parentes, roubar comida, atacar e morder transeuntes incautos, defecar sem consideração pelo uso humano dos espaços, comer fezes e cadáveres, incluindo, em certos contextos, corpos humanos) que não se adequam à conduta que se espera de criaturas maduras: tal como se passa com os humanos, os animais também devem observar diferentes disposições ao longo de seus ciclos de vida, e um cão adulto deveria, ao menos do ponto de vista dos Karitiana – povo com quem trabalho desde 2002 –, portar-se com o amadurecimento que se espera daqueles seres plenamente formados; é por esta razão que os Karitiana apreciam muito – e, conseqüentemente, dispensam melhor tratamento – os cães de caça, que se mostram úteis, produtivos, comedidos e responsáveis, como deve ser um adulto, humano ou canino (Vander Velden 2012: 165-214)³. Um cachorro adulto deve “se virar”, dizem os Karitiana, cuidando de sua própria subsistência, mesmo que seja auxiliando os humanos em suas tarefas, sobretudo a de obter carne.

³ Como se sabe, os cachorros domésticos estão entre os poucos animais que se reproduzem nas aldeias; porque são adultos, podem acasalar e reproduzir, no que contrastam com os chamados *wild pets*, que, eternas crianças, usualmente não formam pares e deixam descendentes (Yvinec 2005: 58-59). Noto que esta diferença entre o tratamento dado aos filhotes (cuidado, proximidade, afeição) e aos cães adultos (desprezo, maltrato, violência) também se verifica, de modo muito similar ao que ocorre nas terras baixas sul-americanas, na Austrália aborígine, onde cães domésticos também foram introduzidos com a colonização europeia (Meehan, Jones & Vincent 1999).

Neste artigo, ainda que não abandone a sugestão oferecida anteriormente, quero avançar uma outra hipótese para o tratamento severo aplicado aos cachorros nas terras baixas sul-americanas. Em sua recente revisão das teorias anímicas, o etnólogo belga István Praet (2013; 2014a; 2014b) sustenta que, entre povos ditos animistas mundo afora (especialmente na América do Norte, Amazônia, África Oriental, Sibéria e Sudeste Asiático), a esfera do “vivo” ou da vida é muito mais restrita do que aquela circunscrita pela biologia científica, sendo atribuída virtualmente apenas aos humanos e criaturas mais próximas de seus locais de moradia (ao contrário da visão ocidental moderna, que é liberal, de ampla distribuição, neste sentido). Isso faz com que duas entidades possuindo diferentes perspectivas revelam-nas sempre absolutamente incomensuráveis, e que vida e morte não são propriedades inerentes das coisas, mas qualidades posicionais. Baseando-se na constatação, etnograficamente recorrente, de que o mundo dos mortos ou dos outros não humanos em geral é o inverso do mundo dos vivos (ou seja, a perspectiva dos mortos é a inversão simétrica daquela dos viventes), Praet sugere que o ponto de vista do *sujeito* faz dele *vivo* e *humano*, quando em relação com perspectivas alheias: os outros nunca são humanos, e são mortos (não são “outros seres vivos” ou *other living beings* mas “seres não-vivos” ou *non-living beings*), porque humanos e outros seres não são “*just a little bit different*”, mas radicalmente diferentes (Praet 2013: 347). Impera, assim, uma associação inquebrantável entre a perspectiva *humana* e a condição de (*ser*) *vivo*: ou seja, é humano aquilo que é vivo, e vice-versa, é vivo apenas aquilo que é humano (Praet 2014a: 15). Desta forma, tudo o mais que não é humano, ou que se encontra fora dos espaços domesticados e controlados pelos humanos, não é vivo (embora seja *animado*, pois vida e animação não devem ser confundidas): os mortos, os deuses e os espíritos, logicamente, mas também outros “povos vizinhos”, “estrangeiros”, os “povos inimigos” e os animais – ou seja, os *outros*, que Praet sugere definir como Monstros (*Monsters*⁴) (Praet 2014a: 20-21; 37-60), ou como “*animate representatives of death or tangible ghosts*” (Praet 2014b: 156).

Minha sugestão, também baseada em ampla evidência etnográfica de que o cão doméstico é associado – na Amazônia e em várias outras partes do mundo – aos mortos e ao mundo dos mortos, é a de que as ações “violentas” direcionadas aos cachorros podem estar relacionadas à coexistência de diferentes perspectivas no interior do mundo humano: se o cão é ou está para um morto (ou um outro), ou é associado aos mortos (que são

⁴ O autor grafa com iniciais maiúsculas no original esses termos que denotam as categorias/estados de seres.

outros), o tratamento adequado ao animal deve ser análogo àquele conferido aos mortos, seres com os quais é preciso máxima cautela, uma vez que sua perspectiva, como a dos outros em geral, é oposta àquela dos humanos vivos. Assim, a agressão aos animais poderia ser pensada como uma forma de controle da presença e das ações, no interior das aldeias, de uma criatura que, assim como os mortos ou espíritos que podem revelar-se perigosamente a qualquer momento (Rivière 1995), conserva um ponto de vista outro e, portanto, sempre passível de manifestar-se contra as perspectivas propriamente humanas. As considerações ambivalentes que recobrem o cão nas terras baixas (e, talvez, também alhures), assim, espelham a percepção, amplamente documentada, do que são os mortos na região, onde a saudade e o intenso desejo de estar com os seus por parte dos falecidos se traduz, da perspectiva dos vivos, em melancolia, doença, podridão e morte (Clastres 1995; Overing 2006).

Agride-se os cães, nas aldeias indígenas sul-americanas, na tentativa de se encontrar uma espécie de justa medida, ou de distância apropriada, na relação com esses seres que são outros. Alteridades com as quais se convive cotidianamente – por isso altamente ambíguas – e que, deste modo, precisam ser estritamente controladas. Desta forma, argumento – e, neste caso, retificando ligeiramente a sugestão de Praet – que, ao contrário de outros animais de criação (*pets*), os cães nunca são plenamente humanizados ou (o que dá no mesmo) tornados vivos, e esta impossibilidade manifesta-se, etnograficamente, na difundida associação entre esses animais especiais e os mortos. No que segue, revejo as evidências da difundida associação, aparentemente documentada em boa parte do mundo, entre o cachorro doméstico e a morte, os mortos e seu mundo, bem como das funções do animal como mediadores privilegiados das relações entre vivos e mortos e como guardiães da passagem entre essas duas dimensões ou “lados” do real. Em seguida, apresento meu próprio material coletado entre os Karitiana, que indica que esta relação entre cães e mortos é operativa ali, como acontece em outras regiões. Por fim, averiguo algumas tentativas de explicação para esta correlação entre cachorros e defuntos, antes de retomar, e ligeiramente alterar, os argumentos de Praet para concluir com a ideia de que os cachorros apanham e sofrem entre os vivos justamente porque é preciso desconfiar dos seres que, entre nós, os vivos, habitam um mundo paralelo, o outro lado, o mundo dos outros, e constantemente ameaçam fazê-lo emergir – *Monstros* que são e, parece, jamais deixam de sê-lo –, com consequências potencialmente catastróficas.

Os cães, a morte e os mortos e o outro mundo

“*Nombreuses sont les traditions qui associent le chien au monde de la mort et à l’enfer*”, dizem Boris Cyrulnik e colaboradores (Cyrulnik, Matignon & Fougea 2010: 66). “*On a symbolic level, the dog represents death*”, completa Claude Lecouteux (2011 : 71). De fato, existe farta documentação histórica e etnográfica, coletada por todo o globo, que sustentam uma associação forte entre o cachorro doméstico (*Canis familiaris*) e a morte, os mortos e o mundo do além, o “lado de lá”, o outro mundo. Na maior parte dos casos, cães aparecem como mediadores fundamentais entre os vivos e os mortos, guardando os locais de passagem ou espaços e momentos liminares entre a vida e a morte, ou operando como figuras centrais no destino *post mortem*, seja conduzindo as almas no além ou auxiliando-as de alguma forma, seja impondo-lhes dificuldades variadas. Aqui neste mundo, o dos vivos, o cachorro parece operar, de acordo com extensa e difundida evidência, como ser privilegiado no contato entre o universo dos viventes e aquele dos que já se foram: eles podem, com frequência, ver, sentir, cheirar e ouvir a morte, os mortos ou outras presenças sobrenaturais ou maléficas e reagir à sua presença, seus uivos e ganidos anunciam a tragédia e a morte, seu simples aparecimento interpretado, em muitos contextos, como portador de mau agouro, desgraça e um destino funesto⁵.

Sobre o cachorro como guardião do reino dos mortos ou da passagem entre este lado e o lado de lá, o clássico estudo de Freda Kretschmar (1938) reconheceu a difusão desta imagem na Europa, Ásia setentrional e América do Norte (como entre os Inuit, cf. Laugrand & Oosten 2002: 91). A figura central aqui, claro, é Cérbero, o monstruoso cachorro de três cabeças que guardava as portas do Hades no mundo grego antigo (White 1991). Com efeito, cães estão relacionados aos mortos, ao inframundo e ao inferno nos mundos grego e indo-europeu em geral, incluindo as tradições judaica, cristã e islâmica (Menache 1997) e o Egito antigo (Rice 2006). “*It is obvious that there is a connection between dog and death in Classical mythology*” (Gräslund 2004: 171), o mesmo valendo para a Escandinávia antiga, onde se localizam muitos enterros conjuntos de humanos e cães. Hecate, deusa associada à bruxaria, à necromancia, às encruzilhadas e às plantas venenosas, filha do titã Perses, percorre as noites da antiguidade com uma comitiva de

⁵ Noto que esta associação entre cachorros e morte/mortos não implica em uma valoração necessariamente negativa dos animais: a habilidade dos cães em pressentir seres maléficos ou a própria chegada da morte é considerada positiva em muitos casos etnográficos. Os mortos, da mesma forma, compartilham precisamente desta ambiguidade: não se pode afirmar, de maneira categórica, que sejam bons ou maus por definição; eles apenas têm lá seus projetos e afazeres, que às vezes coincidem com aqueles dos humanos vivos, às vezes vão de encontro a estes.

cães e de mortos (Lecouteux 2011: 33). O cão guardião do mundo dos mortos figura, ainda, em mitos na Índia, Roma, Islândia, e entre os Celtas e os Finlandeses (Schwartz 1997: 94). O mesmo é válido para vários povos na Sibéria: contam, por exemplo,

“Yukaghirs, Koryaks, Chukchis and Itelmens [longer-term inhabitants of the region] that the door to the country of the shadows was guarded by dogs. These mythological guarding dogs had to be bribed in order to get them to let in the souls of the newly deceased. These same dogs gave ‘a very ugly reception to the dead who, while alive, tortured dogs’” (Strecker 2018: 66, referência suprimida).

Em seu clássico estudo, Eliade (2002) singulariza o cão (e o cavalo⁶) como animais simbolicamente centrais no xamanismo, acumulando ampla evidência da relação do cachorro com a descida aos infernos e o encontro com os mortos – o que ele chama de “cão funerário” (Eliade 2002: 505-506). Esta propriedade do cachorro – como psicopompo ou mediador entre o mundo dos vivos e o outro mundo – parece bastante recorrente mundo afora. Por exemplo, na China, onde “[t]he dog, for the Chinese as well as for some of their northern and western barbarian neighbors [isto é, povos de língua Altaica e Ienisseiana], an animal that bore strong associations with death” (White 1991: 172). No Japão, cachorros são associados ao mundo espiritual, e diz-se que podem transitar livremente entre o mundo dos vivos e aquele dos espíritos (Ambros 2012: 64). Sumarizando, “[t]he dog’s ambiguous or intermediate status has endowed it with supernatural powers, and the ability to travel as a spiritual messenger or psychopomp between this world and the next” (Serpell 1995: 254).

Já quanto às suas funções ou poderes neste mundo, o dos humanos viventes, encontramos múltiplos contextos em que cachorros podem sentir a presença de seres outros, mortos, fantasmas, espíritos, monstros ou criaturas maléficas em geral (Buriss 1935; Bernolles 1968: 79-81; Cátedra 1987). Burriss (1935: 35) sustenta que “[t]here is scarcely a nation that does not associate the howling of dogs with impending death”, acrescentando: “dogs have an uncanny sense of the approach of death”. Vários grupos Inuit descrevem que cães podem ver e sentir a presença de seres (fantasmas, maus espíritos) e perigos que os humanos não podem ver, cumprindo uma função de mediadores entre o aqui e o além, e impedindo, com seus uivos e latidos, a imprópria

⁶ Outros autores, assim como Eliade, sustentam que o cavalo (*Equus caballus*) é o animal psicopompo por excelência (Lecouteux 2011: 215-218). Não obstante, essa conclusão é válida sobretudo para a Eurásia e, de todo modo, equinos tiveram uma difusão global muito mais discreta do que a dos cães. Os estudos sobre a adoção de cavalos nas regiões em que esteve ausente até a expansão colonial (cf. Mitchell 2015) poderão esclarecer se a associação entre esses seres e a morte ou os mortos acompanhou a difusão da espécie.

conjunção entre humanos e espíritos, e o colapso do céu e da Terra (Laugrand & Oosten 2015: 163-165). Entre diferentes grupos aborígenes australianos o cão é importante como guarda ou vigilante de acampamentos porque responde à presença de “*spirits, wangarra or the ghosts of dead relatives*” (Meehan, Jones & Vincent, 1999: 100), e na Nova Guiné registra-se que podem ver fantasmas (*ghosts*), “*unseen by humans, but visible to dogs*” (Titcomb & Pukui 1969: 68). Marcelo Valko (2012: 18) encontrou uma interessante manifestação do poder sobrenatural de visão dos cachorros domésticos na região de La Rioja, Argentina, reproduzindo a fala de um seu interlocutor:

Me contaron de un muchacho de dieciséis años que se ha puesto chojni en los ojos. El chojni es como una lagaña [remela] que tienen los perros, se las ve en sus ojos. Él se la puso, no sé por qué, será que se la puso para probar...y comenzó a ver cosas que ven los perros. Las cosas diabólicas, el que va a morir...todo...y lloraba y lloraba todo el día porque veía al diablo por todas partes (...).

Esta propriedade clarividente da secreção ocular canina – “*la faculté «canine» de voir les diables pendant la nuit*” – foi registrada também entre os Bateke na África central (Bernolles 1968: 81) e entre os Mapuche, no Chile, conforme as palavras de Magnus Course (citado em Büll 2018: 102, meu destaque):

(...) if Mapuche people are walking at night and get scared of malevolent spirits, they wipe some fluid from dogs' eyes and smear it on their own eyes thus allowing them "to see like dogs". This allows them to see malevolent spirits that would otherwise be invisible. I think this is actually quite a widespread practice across the Americas.

Na Nigéria, entre os Kagoro, “[d]ogs are believed to be associated with spirits, and when they see spirits they naturally bark at them. Should a dog howl or bay in front of a person’s house early in the morning, it is a sign that a member of that household will die because the dog has seen the spirit of that person” (Ojoade 1990: 219). Entre os Serer (Senegal), os cães sentem a morte com uma semana de antecedência, pois são dotados de um “*super-don de voyance*” (Dupire 1985: 210). A mesma ideia de que cães chorando, latindo ou uivando (especialmente à noite) constituem maus presságios, geralmente anunciando a morte, é registrado entre os aborígenes Seejiq em Taiwan (Simon 2015: 702) e entre os Koyukon no Alasca (Nelson 1983: 192).

Como se vê, esta capacidade dos cães parece estar intimamente relacionada à habilidade que tem este animal de pressentir ou augurar a morte de seus donos ou companheiros humanos ou daqueles que habitam sua residência ou aldeia. Aparições de cachorros de cor preta (*black dogs*) em muitas partes do mundo e em vários momentos históricos tipicamente indica(va)m morte iminente ou anuncia(va)m má sorte (Hurn 2017: 209; Sherwood 2000; Kovačič 2015). Slabbert (2010) informa-nos que, na Europa, se acreditava que cães poderiam dizer quando a morte se aproximava, e “[t]he howling of dogs is frequently regarded as an omen of some impending tragedy”. Entre os Nage no centro da ilha de Flores, no arquipélago indonésio, é tabu ou inauspicioso (*pie*) que cachorros copulem ou tenham filhotes dentro das casas, o que leva à extinção, por morte, de todo o grupo residencial (Forth 2016: 89).

Esta associação íntima entre o cão e os mortos ou a morte talvez explique a frequência e a ampla difusão de sepulturas humanas que abrigam, também, esqueletos de cães (Morey 2006 e 2010; Losey et al. 2011). De fato, “[d]ogs are the most frequently buried animal”, sendo encontrados em túmulos desde o Paleolítico no Oriente Médio, Europa, Ásia Central, China, Japão, África, América do Norte e Mesoamérica (Russell 2013: 282). Marion Schwartz (1997: 103-124) acumula muitas evidências de enterramentos caninos (inclusive em companhia de corpos humanos) nas três Américas. Em toda parte são comuns os enterros de cães, seja em túmulos, seja na entrada de edificações, o que “confirm the deposits apotropaic function, with dogs on guard in the spirit world, as they no doubt were in life” (Russell 2013: 83).

Várias dessas aproximações entre os cães e os mortos aparecem no Brasil. De acordo com o folclorista Luís da Câmara Cascudo (1993: 239), no interior do país, “cão que uiva é porque está vendo alma do outro mundo”. E complementa:

“Cachorro. Quando uiva, está chamando desgraça para seu dono (...). Cachorro cavando na porta da casa está cavando a sepultura do dono; se cavar areia com o focinho para a rua vale o mesmo (...). Rodando sem destino pela casa, está afugentando o diabo (...). Quando está uivando é porque vê almas do outro mundo ou a morte aproximando-se (...)” (Câmara Cascudo 1993: 215-216).

Tradições que conectam certos hábitos e comportamentos do cachorro doméstico com o (mau) agouro da morte e do azar e com a proximidade de criaturas sobrenaturais – como “cachorro que uiva está vendo fantasmas” – espalham-se de norte a sul do país (Nomura 1996: 33-34). Difundidas, no espiritismo kardecista, são as habilidades dos

animais – na sua maioria, cães – na premonição da morte e na percepção de assombrações e alucinações telepáticas – em suma, das capacidades mediúnicas de certos seres não humanos (Bozzano 2004; Prada 2005), fenômeno que, a meu ver, merece detalhada investigação antropológica.

Existe, também, uma associação notável entre o cachorro e certos seres maléficos, como o demônio, satã ou diabo cristão, e que se expressa no uso corrente, no Brasil e em outras partes, do termo “cão” para designar o demônio. Com efeito, no texto bíblico, os cães são associados com o demônio e com a morte e a punição divina, por serem, sobretudo, devoradores de cadáveres. Certas interpretações do livro sagrado sugerem que ele pode ter sido também o diabo esperando para conduzir a alma do falecido para o além (Berkovic 2015: 10). Sergis (2010) argumenta que já na Grécia antiga o animal doméstico estava associado com demônios na forma de cães ou com cabeça e cães. Na Europa medieval, o aparecimento da estrela Sirius – os dias mais quentes do verão – eram chamados de “dias de cão” ou canícula (*dies caniculares* – “*days of the dogs*”); nestes dias as portas do inferno estavam abertas (são dias com fortes associações funerárias) e os mortos eram temporariamente liberados no mundo dos vivos (White 1991: 36-42; Hell 1994; Mair 1998: 24-25).

As etnografias de povos ameríndios de norte a sul do continente trazem também informações etnográficas que revelam a intimidade dos cachorros domésticos com o mundo dos mortos. Vários exemplos de cães como arautos da morte ou como companheiros no além especialmente na América do Norte foram recenseados na pioneira dissertação de Marion Hollenbach (1942). Shwartz (1997: 97-103) revisa, em seu livro, abundante evidência da presença dos cães como guardiães do lado de lá, ou como companheiros das almas dos mortos nos caminhos do além túmulo – incluindo muitos relatos de animais mortos justamente para acompanhar seus falecidos donos –, em povos tão distintos como os Micmac (Ártico canadense), os Wintu (Califórnia), os Miskito (costa atlântica da Nicarágua), os Cora (norte do México), os Taíno (Grandes Antilhas), os Tehuelche (papa argentino), além de Mayas e Astecas. Entre os Cherokee e muitos outros povos na América do Norte cães são companheiros dos mortos nos mundos celestiais e subterrâneos, guias e guardiães das almas no outro mundo e mensageiros da morte iminente – quando uiva um cão da família (anunciando mortes) –, além de ser capazes de perceber presença de seres invisíveis e perigos, como feiticeiros e seres maléficos (McLachlan 2006). Nos Andes bolivianos, “[c]uando muere una persona se

estrangula un perro para acompañar al alma del difunto en su viaje hacia la tierra de los muertos. Dicen que ayudan al alma a cruzar los rios” (Torrico 2018).

Entre as sociedades nativas das terras baixas sul-americanas, Bruno Silva Santos (2017), por exemplo, descobriu que os cachorros Mbya-Guarani no Jaraguá (estado de São Paulo, Brasil) podem ver os *angue*, espíritos maléficos dos mortos. Entre os Shipibo na Amazônia peruana as almas dos mortos são recebidas por um “Mestre dos cães” (*Master of the Dogs*) que vive na “Aldeia dos cães” (*Village of the Dogs*); esta criatura trata bem aqueles que, em vida, alimentaram seus cães com carne, enquanto destina apenas ossos àqueles que não forneciam comida aos animais (Schwartz 1997: 97). Já os Kalapalo no alto Xingu afirmam que, quando os cachorros latem à noite, é porque podem perceber a presença maléfica de feiticeiros rondando a aldeia, avisando: “*tem que ficar esperto! Ele está aqui, está aqui!*” (Franco Neto 2010: 266). Entre os grupos Pemon (Karib), na zona circum-Roraima, cães são mantidos em redor das casas à noite para alertar, com seus latidos, da presença de Kanaima, seres furtivos responsáveis por muitos assassinatos brutais (Butt Colson 2001: 222). Cães também manifestam a capacidade de sentir, perceber e lidar com espíritos inimigos e seres perigosos, que erram sobretudo à noite, entre os Kuikuro no alto Xingu, os Yanomami, os Kanamari (Büll 2018: 102-103) e os Paumari (Bonilla 2007: 234), estes últimos na Amazônia ocidental. Entre os Taurepang, Koch-Grümbert (1979-1982, vol. 3: 155) registrou que aqueles que em vida maltrataram cães têm de enfrentar, no caminho dos mortos, o “pai dos cachorros” (*Aimalága-pódole*), que se vingam das almas viajantes dilacerando-as. Mesmo a associação forte entre cães, onças e o diabo – que, veremos adiante, é central na escatologia Karitiana – não escapou a outros povos, como aos Apapokuva-Guarani, entre os quais Nimuendaju (1987[1914]: 51, meu grifo) registrou que a humanidade seria devorada, no cataclisma, por um criatura chamada *Jaguarový*, o Jaguar Azul, que “*teria a aparência de um belo cão, grande mas não gigantesco, e seu pêlo seria de um maravilhoso azul celeste*”. Assim como o *Kida huñ huñ* Karitiana, como veremos adiante, este Jaguar Azul também descera do céu cantando, ocasião em que “*nem o guerreiro mais destemido escapará de sua voracidade*”.

Alguns autores têm oferecido sugestões para explicar este papel do cão como intermediário privilegiado entre os vivos e os mortos. Nerissa Russell (2013: 291), por exemplo, argumenta que o cachorro é um animal ambivalente, um “*tame carnivore*”, e por isso possui “*liminal roles, mediating between life and death*” (Russell 2013: 291). Slabbert (2010: 141), por seu turno, avança uma explicação para esta associação entre

cães e mortos válida para a Europa e Oriente Médio: “[a]s dogs were frequently found straying around in graveyards and battle scenes, their habit of feeding on human corpses has led societies across Europe, the Middle East and Asia to associate the with death and the afterlife”. Já Boria Sax (2013) sugere duas explicações para a associação, bastante difundida espacial e temporalmente, entre os cachorros e os mortos. A primeira, mais simples, sustenta-se na observação, por vários povos no mundo antigo, de matilhas de cães ferais buscando e devorando cadáveres, incluindo de seres humanos (Sax 2013: 178); esta necrofagia, assim, seria responsável pela relação entre os cães e o além-túmulo. A segunda explicação de Sax (2013: 176-177) aposta na relação entre humanos e caninos: estes últimos teriam sido tomados como guias privilegiados no trajeto dos mortos pelo outro mundo porque, em vida, cachorros são formidáveis guias dos humanos, especialmente na caça; seu senso preciso de direção, fruto de um olfato apurado que faz dos cães excelentes em orientação espacial teria sido projetado para a vida após a morte, na qual os defuntos devem, em muitas culturas, encontrar certo caminho e trilhá-lo em determinada direção. A ideia, então, de que cachorros se tornam companheiros dos humanos nas trajetórias seguidas pela alma após a morte – e que se realiza, em muitos casos, com o sacrifício do(s) animal(is) seguindo o falecimento de seu dono – parece de simples compreensão: o contumaz “*companheiro [de] quatro pés*” ou “*companheiro do mato*” – como os Karitiana às vezes se referem aos seus cães – deve ser, logicamente, também a companhia privilegiada na outra vida.

Para o caso das Américas, especialmente da Mesoamérica, do Caribe e certas porções da América do Sul, pode-se aventar uma outra possibilidade de associação entre os cachorros e a morte e os mortos: a saber, o uso desses animais pelos europeus e euro-americanos como armas de opressão, tortura e morte de populações indígenas (Varner & Varner 1983). Este emprego brutal de cachorros europeus para intimidação e abuso – talvez não por acaso chamado de “*montería [caça] infernal*” (Werner 1999: 45) – foi amplamente registrado nas zonas de colonização espanhola (Pineda Camacho 1987; Piqueras 2006; Jiménez 2011), mas também no norte, de ocupação inglesa (Mastromarino 1986; Johnson 2009), e mesmo no Brasil, contra os Botocudo no leste de Minas Gerais, em meados do século XIX arredios ao contato com os colonizadores (Otoni 2002 [1859]: 41-4; Morel 2018: 270-273), e, ainda mais recentemente, contra grupos como os Suruí-Aikewara (Spires 2011: 15) e os Avá-Canoeiro (Rodrigues 2013: 91-93), ambos na década de 1970. Nestas cenas de horror, no encontro sangrento entre mandíbulas e músculos caninos e corpos indígenas, que compõem, junto a outras práticas violentas, o

espaço da morte americano (Taussig 1993) teria nascido a associação entre cachorros e a morte ou os mortos entre as populações nativas do Novo Mundo. Esta associação foi produzida, segundo Pineda Camacho (1987: 99) pela vinculação – ao menos no vale do Cauca, na atual Colômbia – dos cães espanhóis com jaguares (“*tigres*”) por parte dos grupos nativos⁷.

De fato, cachorros de origem ultramarina teriam espalhado o terror mesmo onde havia cachorros nativos, e estes animais europeus parecem, com frequência, ter sido percebidos como criaturas diferentes dos autóctones, como mostra, por exemplo, Ariel de Vidas (2002) entre os Teenek (México), e Hunn (1977) entre os Tzeltal (México): estes últimos, segundo Hunn (1977: 216) separam, como seres distintos, o *bac`il c`i?* – o “cão verdadeiro”, a raça de animais indígenas de pelo curto – do *kašlan c`i?* – o assim chamado “cão Ladino” de pelos longo que são encontrados apenas nas cidades e tem origem na Espanha. Não obstante, em outros trabalhos (Vander Velden 2017 e 2018b), sugeri que o terror putativamente infligido aos povos indígenas pelos mastins e lebréus europeus talvez tenha sido muito mais produto da confiança destes últimos na eficiência de suas “armas de guerra” do que, propriamente, da reação aterrorizada dos nativos a estes animais, que foram, segundo uma coleção de casos conhecidos histórica e etnograficamente, rapidamente adotados e incorporados às aldeias, às vezes logo após os primeiros contatos. De fato, como argumenta, mais uma vez, Pineda Camacho (1987: 99-101), os grupos ameríndios parecem ter combatido o terror com terror, e se os cães espanhóis (e os próprios homens ibéricos) eram onças, também o eram alguns poderosos guerreiros e xamãs indígenas. Ademais, ao contrário da sugestão de Ariel de Vidas (2002: 545-546) de que os cachorros, nas Américas, carregam a história colonial – e, portanto, as relações com estes animais, no Novo Mundo, falam de relações sócio-históricas –, minha proposta, neste trabalho (e, para tanto, seguindo de perto István Praet), é pensar como os cães e as interações com eles expressam certos fundamentos ontológicos da posição das comunidades humanas vis-à-vis os demais seres que povoam o cosmos.

* * *

Não estou, ao menos neste momento, interessado na putativa origem deste fenômeno de grande difusão. Não obstante, é justamente a posição ambígua do cão

⁷ Agradeço a Luís Cayón por esta sugestão. Veremos, adiante, mais sobre a relação entre cachorros domésticos e onças (jaguas) na Amazônia.

doméstico – um animal entre humanos, sempre nas fronteiras, físicas e metafísicas, entre a cultura e a natureza; uma espécie de animal humanizado, mas cheio de vícios e hábitos moralmente duvidosos – que parece sustentar esta associação entre cachorro e a morte, os mortos e seu mundo: esses animais seriam, então, os seres mais adequados para expressar a suprema dicotomia, aquela entre a vida e a morte, especialmente a passagem entre uma e outra – que se manifesta, por exemplo, na irrupção dos mortos no mundo dos vivos, ou na figura do cão como guardião dos mundos celestes ou infernais.

“*Dogs are often associated with death, and particularly with mediating between life and death*” (Russell 2013: 292). Vemos, portanto, que a difundida associação entre o cão e os mortos ou a morte e o além-túmulo pode ter conotações negativas (o cão como diabo, ou como anunciador da morte e do destino funesto, ou como obstáculo entre o defunto e o descanso eterno) ou positivas (o cão como condutor e/ou companheiro no caminho dos mortos ao além, ou como protetor contra os demônios e espíritos, incluindo contra os mortos). Talvez essa intimidade entre os cachorros e o “lado de lá” derive da proposição de que o animal é um morto (um outro) ele mesmo. Um morto como os animais de presa, *wild-dead* e não *wildlife*. E não um vivo, como os humanos e aquilo que viceja ao seu redor, como os pets. Veremos, na próxima sessão, como cachorros e o mundo dos mortos também estão intimamente ligados entre os Karitiana, grupo indígena no sudoeste amazônico entre os quais trabalho há mais de quinze anos.

Os cães e os mortos Karitiana

Os Karitiana (*Yjxa*) são um povo falante da única língua viva da família Arikém, do tronco linguístico Tupi. Eles somam hoje aproximadamente 400 indivíduos, vivendo em cinco aldeias na porção norte do estado de Rondônia, no sudoeste da Amazônia brasileira. Três dessas aldeias (*Kyōwã*, Bom Samaritano e Caracol) estão circunscritas pelos limites da Terra Indígena Karitiana, demarcada em 1976, mas duas (*Byjyty ot'soop aky*/Rio Candeias e *E'se emo*/Igarapé Preto) encontram-se desprotegidas, fora da área oficialmente reconhecida, fruto que são de um recente processo (desde 2000) de reocupação de suas terras tradicionalmente ocupadas, a leste de onde se localizam atualmente, que foram abandonadas em função da fuga diante da presença crescente de frentes de colonização nos anos finais do século XIX e na primeira metade do século XX.

Embora pareçam ter mantido contatos esporádicos com não índios – primeiramente com caucheiros de origem boliviana e peruana, e depois com seringueiros brasileiros provenientes do norte – desde por volta de 1860, é apenas a partir do início dos anos de 1900 que as relações interétnicas com os não índios se intensificam na região: data de 1907 o primeiro registro escrito da presença dos “Caritianas” trabalhando para seringueiros no vale dos rios Candeias, Jamari e Jaci-Paraná (Rondon 1907: 329), ou realizando ataques (“razzias”) no alto Candeias (Leonel 1995: 80), na margem direita do alto rio Madeira. O contato permanente com o órgão indigenista do governo brasileiro ocorreu entre 1967 e 1969 – ou seja, bem no momento da transição do antigo SPI (Serviço de Proteção aos Índios) para a atual FUNAI, órgão oficial do indigenismo brasileiro (Monteiro 1984: 9; 42-50).

Como a maioria dos povos indígenas amazônicos, a vida produtiva dos Karitiana tradicionalmente combina a horticultura (feijão, milho, mandioca, amendoim e, mais recentemente, também café, arroz e laranjas) com a caça, a pesca e a coleta – e, nos dias correntes, com pequena criação animal (em geral, galinhas) e a aquisição de alimentos e outros bens nas cidades. O valor simbólico conferido à caça, como se sabe, é pervasivo: os Karitiana se definem como caçadores, grandes apreciadores de carne (*himo*, palavra que designa ao mesmo tempo “carne” e “presa de caça”) – uma “sociedade da carne”, conforme afirmei alhures (Vander Velden 2012: 235-264). A caça é ainda bastante praticada pelos rapazes e homens, e um conjunto variado de técnicas e métodos é usualmente empregado, incluindo a caça com o auxílio de cães. Aqui reencontramos nossos “*amigos de quatro pés*”, ou “*companheiros do mato*”, como às vezes os Karitiana se referem a este animal tornado tão importante em suas atividades cinegéticas após o aparecimento dos não índios (Vander Velden 2016a).

Não havia cachorros domésticos nesta porção da Amazônia ocidental antes da chegada dos colonizadores euro-americanos: todos os Karitiana mais idosos com quem conversei são taxativos em recordar a primeira vez que viram um cão (que se chamava Marreteiro, e era reconhecido como excelente caçador), e que esses seres chegaram até eles “*pelas mãos dos brancos*”. Por esta razão, diz-se que “*cachorro não tem história*”, ou que “*cão não foi Deus (Botyĩ)*”⁸ que criou”, no sentido de que não existem narrativas (do tipo que a antropologia define como míticas ou mitos) em que cães figurem nos tempos das origens do mundo e das coisas que os Karitiana relegam ao “*tempo [de]*

⁸ De acordo com a ortografia adotada para a escrita da língua Karitiana (Storto 1996), o til marca a nasalização da consoante.

antigamente". O cachorro doméstico é, pois, desde sempre, um outro, que procede de fora dos espaços habitados pelos humanos Karitiana; adotados logo que conheceram o animal no contato com os brancos que penetravam a região – os Karitiana contam que chegavam a roubar cães dos acampamentos dos seringueiros, tamanha a vontade de tê-los como companheiros –, cães seguem sendo continuamente trazidos das cidades para as aldeias: como se sabe, por razões variadas, é relativamente raro que as fêmeas produzam filhotes nas aldeias indígenas amazônicas (ver, a respeito de outros povos, Yvinec 2005: 58-59; Kohn 2007). Os cães, desta forma, permanecem como estrangeiros, como outros no interior do espaço social e doméstico Karitiana, como de certa forma indelevelmente vinculados ao mundo dos “brancos” (*opok*), da cidade, dos não índios.

A imensa maioria dos cães nas aldeias Karitiana – a exceção são alguns poucos, mas não todos, cachorros que sabem caçar, ditos “cachorros sabidos” (*obaky by'edna sodyp*) – perfazem o tipo comum do “cachorro de aldeia”: esqueléticos, doentes, sarnentos, sujos, fracos. Quase nunca são alimentados, são com frequência violentamente expulsos dos lugares em que param ou se deitam (especialmente no interior das residências), e às vezes são agredidos sem o mínimo motivo aparente (ao menos para mim) por adultos e crianças. Circulam famélicos por todo o canto, sempre atrás de um resto de comida: por esta razão, é preciso ter um cuidado especial com eles, uma vez que não podem comer os despojos dos animais de presa (ossos, couros e peles, penas), nem urinar ou defecar sobre eles, e nem mesmo tocá-los, sob risco de deixar o caçador responsável pelo abate imediatamente panema (*naam*, em Karitiana, literalmente “podre, apodrecido”), ou seja, com azar na caça, incapaz de abater presas e de trazer a tão apreciada carne para casa⁹.

Por outro lado, todo cachorro tem um dono (*ongy*), e aparentemente apenas este pode brutalizar o animal: presenciei, ao longo de meus períodos de campo, vários desentendimentos e brigas causadas porque alguém agrediu ou mesmo matou o cão de outrem, ainda que o animal aparentasse ser totalmente ignorado. Prática análoga – designada como uma “atitude peculiar” – já havia sido notada por Alfred Métraux (1963: 264) no Chaco dos anos de 1930: “*The Indians starve and maltreat them* [isto é, os cães], *but they would be grievously offended if anyone were to kill them*”. Da mesma forma, os

⁹ Uma outra razão para a importância da destinação apropriada das sobras de refeições foi anotada por Íris Araújo (2014: 125-126): os agressivos espíritos (*kida*) dos mortos chamados (*psam'em*) *opok* e (*psam'em*) *ohap* penetram as aldeias à noite em busca de restos de comida “como os cachorros”, e, se têm sucesso, podem causar mal àqueles que desfrutaram do alimento horas antes. Noto que os espectros dos mortos e os cachorros agem da mesma forma: buscando restos de comida pelo chão das aldeias adormecidas.

Karitiana seguem continuamente adquirindo novos cães que trazem para as aldeias, especialmente filhotes, que são muito apreciados (e mimados) especialmente por mulheres e crianças, mas, frequentemente, também pelos homens adultos. Algumas pessoas enfeitam seus cachorros com coleiras e outros adereços, e muitos, hoje em dia, recusam-se a ter cães porque “sentem” (o que chamam de pena ou dó) ou “sofrem” porque precisam eventualmente deixar os animais sozinhos nas aldeias quando uma família inteira precisa dirigir-se à cidade ou a uma outra aldeia – isso, claro, quando não levam também os cachorros nestas viagens, que lotam os veículos juntamente com as pessoas, objetos diversos, alimentos e outros animais de criação, como macacos e papagaios.

Pode-se dizer, resumindo, que os cães são, ali entre os Karitiana – como parece ser em toda parte do planeta (Lévi-Strauss 1997[1962]; Copet-Rougier 1988; White 1991; Ellen 1999) – seres supremamente ambíguos, ao mesmo tempo desejados e desprezados, entre a cultura e a natureza, o humano e o não humano, a vida e a morte, o eu e o outro. E aqui neste ponto começam a aparecer as múltiplas associações entre os cães e os mortos – e os outros, a alteridade – ou a morte nesta pequena sociedade indígena amazônica.

Etnografei a presença da relação entre cachorros domésticos (aqui introduzidos) e a morte, os mortos e seu mundo tanto nas práticas cotidianas quanto na escatologia, e, neste último caso, com valências ora positivas, ora negativas. No tocante às interações com os cães nas aldeias, os Karitiana afirmam que animais uivando ou ganindo, além dos gemidos solitários de um animal próximo da morte, sugerem interpretações funestas, em geral anúncios de infortúnio grave ou morte. Isso porque essas manifestações caninas anunciam a presença de uma criatura – um “bicho” (*kida*, termo com o qual são designados seres que são/estão agressivos, perigosos ou monstruosos) – chamado *Tem tema*, *Tej tej*, ou ainda *Kida huĩ huĩ*¹⁰. Ele é descrito como “*espírito mau*” ou “*dono dos espíritos maus*”, uma criatura monstruosa – “*parece gente, mas tem asas como de morcego, bem grandes, é feio*” – que “*fica no céu*” (em um dos patamares celestes) e envia doenças e anuncia o roubo e a devoração das almas (*sombras*, porque habitando um corpo vivo) dos indivíduos com seu *canto*, um ganido idêntico ao dos cachorros: diz-se que ele, à noite, “*chora como cão*”, e que quando ele *canta* alguém vai morrer, pois ele “*pega o espírito da pessoa, que morre*”. Gumercendo asseverou-me que “*seu canto parece*

¹⁰ Uma possível tradução deste nome é bastante interessante: além de designar os seres conhecidos como “bichos”, a palavra *kida* também é empregada no sentido de “coisa” (como, por exemplo, *kida o*, “coisa redonda”, fruta; *kida papydna*, “coisa-asa” ou “coisa alada”, beija-flor). Sobre *huĩ huĩ*, fui informado que se trata de uma onomatopeia: é o som do ganido dos cães. Mas o som é idêntico ao da palavra portuguesa “ruim”, que, combinada à coisa, produz uma das designações comuns do diabo no Brasil: “o Coisa-ruim”.

um assovio” (“fiuuu, fiuuu...”), e que quando ele “*abaixa, perto do chão*” (usando, dizem, uma corda, pois vive normalmente no céu) pode ser ouvido: “*parece o gemido de cachorro machucado*” (“*quando tá perto, assovio dele parece cachorro gritando bem alto, ‘hã, hã...’*”). Andréia Castro (2018: 211) corrobora essas informações: este ser, “o pior dos seres malfazejos”, vive no primeiro patamar celeste sobre o mundo dos vivos, e “é como fogo e soa assobiando”, daí seu nome”¹¹. Não se deve, ademais, pronunciar seu nome e nem conversar demasiadamente sobre ele. O *Cão* é considerado *chefe* de todos os cachorros que vivem entre os homens, e é por isso que uivos e ganidos atraem e/ou expressam a presença maléfica do *Kida huĩ huĩ*.

Esta criatura conecta os dois lados, o mundo dos vivos ao dos mortos – ou a terra com o céu, por assim dizer – em função de sua associação com o diabo, que os Karitiana denominam de “Cão”, assim como ocorre no interior do Brasil em geral¹². Isso porque o “espírito mau” que vive no céu, o “Cão” – *Tem tema* ou *Kida huĩ huĩ* –, é “*chefão dos cachorros da Terra*”. Há uma íntima associação, assim, entre os cães que habitam as aldeias e esses cães monstruosos do céu: se esses últimos são maiores que os cachorros domésticos dos Karitiana, a violência infligida a estes últimos nesse mundo pode custar caro no além, como avisa Luís Francisco Karitiana:

É por isso que não pode matar cachorro daqui, lá no céu tem cachorrão grande e bravo, pegam e matam a pessoa. Lá no céu tem todo tipo de criação, mas são maiores e mais bravos: galinha, porco, boi, cachorro. Se a pessoa é ruim aqui

¹¹ Andréia de Oliveira Castro (2018: 103) grafa *Kindahonghong*, apostando no “assobio” (hong...hong..., uma onomatopeia: ‘som de flauta’, ‘assobio’, ‘silvo’) emitido pela temível criatura: assim, a tradução do nome deste ser seria algo como “Bicho que assovia” – nas palavras da autora, “*Kinda* (‘coisa’, ‘isso’; ‘bicho’, no sentido de não humano) + *honghong*, ‘som de flauta’, ‘assobio’, ‘silvo’” (Castro 2018: 211). Penso que ambas as possibilidades de nomear a criatura são pertinentes, e é provável que estejamos diante de dois nomes que se originam na proximidade fonética dos termos (seja pelos Karitiana, seja pelos dois etnógrafos).

¹² Os Karitiana vêm sendo submetidos ao proselitismo religioso desde a instalação de missionários evangélicos norte-americanos ali no início dos anos de 1970, experiência que se prolonga até os dias de hoje com sua conversão massiva à diversas denominações pentecostais (Igreja Batista, Assembleia de Deus e outras), além da presença constante de agentes e atividades de missionários católicos do CIMI (Conselho Indigenista Missionário) e de missionários-linguistas do SIL (Sociedade Internacional de Linguística), que mantém uma sede em Porto Velho, capital de Rondônia. Não quero, contudo, atribuir as imagens que têm os Karitiana do cachorro em sua associação com o diabo e outras imagens evocativas do cristianismo à aculturação religiosa, ou seja, a uma intervenção ou intromissão de conhecimentos exteriores sobre sua cosmologia. Os Karitiana são o que são, o que eu pude ver e etnografar, e não acredito, assim, que atribuir tudo isso à influência religiosa externa seja o melhor caminho analítico a tomar, pois isso seria retomar velhas ideias de perda cultural e de assimilação. É óbvio que os Karitiana assimilam ideias religiosas externas, e refletem sobre elas; mas penso que muito do que dizem sobre o diabo como o “cão” faz todo sentido diante das ideias a respeito do cão como um animal. Noto, de passagem, que Reichel-Dolmatoff (1978: 57-58) assinalou, na pena de vários cronistas dos primeiros tempos da conquista do atual território colombiano, notícias de que “*el diablo se les aparecía* [aos xamãs indígenas] *en la forma de un jaguar muy feroz*”.

com os animais, lá em cima bicho corre atrás da pessoa, vai mordendo, saindo sangue, até cair e morrer.

Aqueles que se comportam mal entre os vivos – os que “não escutam a palavra de Deus” ou que “não acreditam em Deus”, nas palavras de Valter – têm sua alma¹³ devorada pelos cachorros bravos – que são “cães” (isto é, diabos) – que vigiam o céu, para onde vão os mortos¹⁴. É digno de nota que se no mundo dos vivos os cães partilham do cotidiano humano, no mundo dos mortos o encontro com esses animais dá-se apenas quando a alma merece ser castigada ou punida, e isso muito em função do modo como tratou os cachorros no lado de cá. Continua o finado Antonio Paulo:

Lá onde fica Deus não tem cobra, marimbondo, doença, nem cachorro. Diz que cachorros ficam na estrada larga [o caminho desimpedido que leva ao “Cão”] esperando a alma das pessoas. Também se pessoa não gosta de Deus, alma da pessoa sofre, e Deus mostra para mim, como televisão, eu vejo muito cachorrinho correndo atrás das almas, pegando e mordendo as almas, cachorro mata e come a alma das pessoas. Cachorrão. A alma sofre muito tempo, cachorro come a alma, nasce de novo, cachorro come de novo, sofrimento não acaba. Matar cachorro é maldade, é contra palavra de Deus bater e matar cachorro.

Os cães do mundo dos vivos e os cães do mundo dos mortos, assim, aproximam-se na sua ambiguidade perpétua: matar ou agredir esses companheiros caninos enseja a vingança no destino *post mortem*¹⁵. Os cães, desta forma – nesta sua manifestação póstuma, enormes, monstruosos, canibais –, funcionam como mediadores entre o aqui e o além: uma sorte de operadores morais e temporais da relação entre os Karitiana e sua divindade máxima, *Botyĵ*: se se é cuidadoso com os cachorros nesta Terra, eles estarão ausentes no céu; se se os brutaliza aqui, eles serão fatalmente encontrados no além,

¹³ Os Karitiana afirmam que as pessoas “têm” quatro almas (“sombas”), que se estão unidas no corpo vivo, separam-se na morte. Ao menos uma dessas “almas” sobe aos céus (patamar celeste) para desfrutar da companhia de Deus (*Botyĵ*).

¹⁴ Os Karitiana compreendem o cosmos dividido em uma série de camadas superpostas (usualmente em número de quatro ou cinco), a maioria celestes (*pampi*, “céu”, de que existem três), nas quais habitam distintas criaturas, além de Deus (*Botyĵ*).

¹⁵ Esta descrição do destino póstumo dos Karitiana violentos com os cães paraleliza uma tradição, recolhida nos anos 20 por Gouveia (citado em Nomura 1996: 34): “*Não se deve cuspir nos cães porque depois de nossa morte, na longa travessia que se fará até chegar à casa de São Miguel, onde serão julgadas as nossas almas, sentimos uma grande sede e neste longo percurso só encontramos a casa de São Lázaro; aí, se não cuspimos nos cães, somos servidos com água boa e fria, e ao contrário, somos acossados por dentadas implacáveis*”. A mesma ideia – de que maltratar cães nesta vida leva os mortos a serem atacados, vingativamente, por cachorros raivosos na outra vida – está registrada entre os índios Iroquois, Huron, Menomini e Miami na América do Norte (Hollenbach 1942: 128), e em Tlaxcala, no México (Hollenbach 1942: 143).

impedindo o destino desejado por todos os que irão morrer¹⁶: um mundo de felicidade plena, prazeres permanentes e abundância material, onde os animais se apresentam aos caçadores, as árvores carregam frutas todo o tempo, e cada um tem seu próprio dinheiro, carro, casa e mesmo avião.

Os cachorros estão lá e cá, entre os vivos e entre os mortos, entre nós e os outros. Mas por que, então, as pessoas agridem frequentemente esses pobres animais, recusam-se a alimentá-los, e parecem desprezá-los – observadas as exceções já comentadas acima – se sabem que um destino horrível – o completo desaparecimento – as aguarda nos dentes ferozes dos diabólicos cães celestes? A resposta, creio, radica no jogo de perspectivas que faz dos cães deste mundo a imagem dos cães do mundo dos mortos: se aqueles equivalem a estes – lembremos que o *Tem tema* é o “chefe” (talvez um dono?) dos cachorros da Terra – então o tratamento dispensado a eles deve ser o inverso daquilo que vê o ponto de vista humano. Se são ou estão mortos (ou outros), merecem o oposto daquilo que merecem os vivos: a violência, vista do outro lado, é cuidado e proteção. É claro que isso parece contraditório, uma vez que são justamente as pessoas que atacam os animais aqui no mundo dos vivos que sofrerão, após a morte, as temíveis consequências destes atos nas presas dos cães celestes. Não obstante, a diferença de perspectivas – e este é o ponto – sustenta a minha afirmação de que os cães apenas revidam as sevícias sofridas no além, em que o que foi agressão neste mundo sublunar assume a sua verdadeira natureza da perspectiva dos cachorros, que se torna a mesma dos humanos; os animais não se vingam dos humanos vivos, pois é só no mundo dos mortos que eles compreendem, por assim dizer, a violência como violência.

Os cães são/estão mortos ou outros?

Sabe-se, desde ao menos os anos de 1970, que nas terras baixas da América do Sul os mortos são outros (Carneiro da Cunha 1978), mesmo que tal proposição generalizante venha sendo desafiada ou contestada (Chaumeil 2007), especialmente no

¹⁶ Mas por que, afinal se sabem desta forma de punição, se podemos assim dizer, as pessoas seguem agredindo os cachorros de aldeia? Penso que, justamente, pelas razões discutidas neste texto; mas também porque, ao fim e ao cabo, “ninguém, na vida, *“foi tudo certinho a vida toda, sem errar nem um pouquinho que seja”*, conforme um dos interlocutores de Castro (2018: 222). É certo que as pessoas se preparam, ou são preparadas, para enfrentar a perigosa jornada post mortem: os Karitiana colocam, junto ao corpo do defunto, instrumentos que deverão, dizem, ser usados para se defenderem dos perigos do além-túmulo: um arco e flechas ou uma borduna para os homens, e um pequeno remo ou pá para mexer chicha para as mulheres (Castro 2018: 231).

que concerne ao uso de uma única categoria (“os mortos”) onde parece haver variedade e diversidade (Lima & Vander Velden 2018). Mas, em todo caso, a etnografia regional (e, em especial, as mitologias ameríndias) sustenta há tempos uma clara oposição entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, em que um é o simétrico inverso do outro: se aqui é dia, lá é noite, se aqui faz frio, lá faz calor, o que vemos como mortos aqui lá estão vivos, e por aí vai (Carneiro da Cunha 1986: 116-119; Taylor 1993); é comum, além disso, que os mortos residam nos patamares subterrâneos ou subaquáticos (cf. Vilaça 2006), concebidos como versões invertidas do mundo terreno, e longe do alcance dos humanos vivos comuns. Deste modo, se os mortos não são (sempre) outros, é certo que parecem habitar outro mundo, inverso ao dos vivos ou, como dizem os índios Xukuru do Ororubá em Pernambuco, um “outro canto” ou “o canto deles” (Lima 2019), o que lhes garante um ponto de vista também simetricamente oposto ao dos vivos: onde estes veem uma repugnante poça de sangue, aqueles veem uma deliciosa panela de cerveja de mandioca, para aproveitar a célebre imagem empregada por Viveiros de Castro (1996) para caracterizar as diferenças de perspectiva entre nós e os jaguares. É precisamente com esta característica de radical incomensurabilidade que István Praet caracteriza os mortos em relação aos vivos: “*the living and the dead have inverse points of view*” (Praet 2014b: 163; também Praet 2013; 2014a).

O mesmo se passa com os mortos entre os Karitiana. Ali, os mortos – ou, pelo menos, alguns deles, uma vez que há uma variedade de “almas” liberadas após a morte, e que cumprem destinos singulares – são seres ameaçadores, do ponto de vista dos vivos, que é preciso cuidadosa e urgentemente afastar do convívio. Isso porque os vivos sentem falta dos que se foram, da mesma forma que estes encaram, no além-túmulo, uma solidão extrema, avassaladora, em sua saudade de seus parentes vivos. Querem a todo custo trazê-los para perto novamente, mas, com isso, produzem apenas a melancolia, a dor e a morte aos que ficaram: o que é saudade e parentesco da perspectiva dos mortos é tristeza, definhamento e morte do ponto de vista dos vivos. É por isso que todos aqueles enlutados próximos a um recém-falecido raspam os cabelos (em geral do topo do crânio): para que não sejam puxados pela alma solitária, o que causa fortes dores de cabeça; é por isso que muitos dos pertences pessoais do falecido são enterrados com o corpo, e porque o local em que vivia em uma residência é temporária ou permanentemente desocupado – no passado, contam, as casas eram abandonadas, destruídas ou queimadas na ocorrência de um falecimento em seu interior. A maior expressão, contudo, de que a perspectiva dos finados não é mais aquela dos vivos está na configuração de seus próprios corpos: pois,

se os mortos seguem se vendo como humanos – de seu ponto de vista –, os humanos que restaram vivos passam a enxergar os mortos como jaguares (o que serão, de seu próprio ponto de vista, não sabemos). Dentes de onça – pelo menos os dois caninos superiores – são ainda hoje reservados para serem dispostos na boca dos cadáveres sendo velados¹⁷, e uma das quatro almas/espíritos que deixa o corpo (chamada *psam'em pyyt*) parece sair violentamente na forma de uma onça, enorme, agressiva e perigosa (denominada *obaky psam'em*, “onça-espírito”), que ronda as aldeias por alguns dias após a morte¹⁸: a transformação dessa alma em onça decorre, justamente, da prática de “colocar dente de onça na boca da pessoa que morreu” (Castro 2018: 211). É por isso que um silêncio opressor recai sobre todos, que evitam ouvir música e circular a noite por algum tempo seguindo um funeral. Parece que esta alma se converte, alguns dias depois, em um espírito muito branco (chamado *psam'em opoko*), de cabelos alvos e eriçados, que vaga pela mata com a boca escancarada cheia de grandes dentes caninos de onça disposto a devorar os incautos. Retornaremos às onças em um momento.

Na releitura do animismo oferecida por Praet (2013; 2014a; 2014b), como vimos, as perspectivas de mortos e vivos são incomensuráveis: o mundo habitado por estes é em tudo inverso ao daqueles, pois se os humanos são/estão vivos, tudo o que não é humano é ou está, por definição e princípio, morto. Esta inversão dos mundos daqui e do além é comumente encontrada nas terras baixas da América do Sul, como já notei. Logo, e ainda seguindo Praet, o tratamento dispensado aos mortos por parte dos vivos é, do ponto de vista daqueles, seu oposto: se se tratam os mortos com suspeição e medo, é porque, de sua perspectiva, eles estão sendo bem tratados; a falta que se sente lá manifesta-se aqui como dor e morte; o que os mortos veem como a intensa saudade expressa-se, entre os vivos, como doença e podridão. É por esta razão que se deve tratar os mortos com suspeição e somente aproximar-se deles com cautela: eles encarnam a alteridade máxima e, por isso, podem causar o mal onde entendem fazer o bem. E aqui retornamos aos cães.

Ora, se o cachorro doméstico é associado aos mortos e à morte – como parece ser mundo afora, e também entre os Karitiana –, ele é um (ou está), em certo sentido, morto,

¹⁷ Os dentes de onça poderiam também ser arrumados em um colar portado pelo morto, cobrindo-lhe o peito: consta que tanto estes como as presas soltas colocadas na boca do defunto possibilitavam que o morto, em sua caminhada no além, pudesse “caçar e se alimentar durante a jornada” (Castro 2018: 219-231). Grandes colares de dentes de jaguar estão entre os mais valorizados artefatos Karitiana, e constituem o presente preferencial de genros para seus sogros: talvez porque esses colares sejam a garantia, por excelência, de uma jornada segura pelos traiçoeiros caminhos do mundo dos mortos?

¹⁸ Consta que, antigamente, para ter “raiva” (*pa'ira*) – afeto necessário para a guerra de captura de corpos inimigos – os grandes chefes-guerreiros (*mahipto ou bahipto*) torravam dentes de onça “bem preto”, moíam e bebiam misturando com chicha de milho (Castro 2018: 93).

um outro radicalmente outro. É por isso, sugiro, que esses animais “*de que os povos indígenas não podem passar sem*” – como disse o líder Tarairiu Janduí no nordeste do Brasil em 1647, ao destacar, para o emissário holandês Roulox Baro, seu gosto pela, e sua dependência do, animal importado (Baro 1651: 232-245) –, e que têm donos, e que os índios adotam rapidamente quando conhecem (onde não existia em tempos pré-colombianos, mas também nas regiões em que havia cães nativos, e onde estes são diferenciados dos animais agora importados) e querem mais e mais, mesmo que não tenham uso para eles, é por isso, sugiro, que esses animais são frequente e brutalmente violentados nas aldeias indígenas. Tal como no caso dos mortos, sua perspectiva é inversa àquela dos vivos, e incomensurável em relação à destes: os cachorros veem um e vivem num mundo completamente invertido em relação àquele que veem (e em que vivem) os humanos (vivos). Por esta razão, cachorros são a presença da alteridade máxima no cotidiano das aldeias, diferença que deve ser abordada com cautela e, sobretudo, regularmente controlada para que não transborde e se exceda, com consequências potencialmente trágicas – sua súbita e mortal manifestação felina, por assim dizer.

Isso nos traz de volta às onças. Para István Praet, como dito, a noção de vida, entre os povos animistas, é bastante limitada (se comparada à noção científica), e está circunscrita aos humanos e a poucos seres que compartilham dos espaços humanos: tudo o mais, distante daqueles que se enxergam a si mesmos como humanos é ou está morto/outro. Os animais selvagens, aqueles que ocupam os espaços “selvagens” ou “silvestres” (o “mato”) distantes do cotidiano humano, desta forma, são ou estão mortos: eles são *wild-dead* e não *wildlife*, pois pertencem ao domínio extra-humano da morte (Praet 2014a: 61-86). Não são animais (*animals*) nem sequer seres vivos (*living beings*): o autor sugere que denominemos estes seres como *Beasts* (Praet 2014a: 63-64). Tal sugestão parece absolutamente válida sobretudo para o caso das onças entre os Karitiana, e sua forte associação com a morte e o mundo dos mortos: os finados, conforme dito acima (ao menos, tal qual já alertei, alguns deles), são onças, em sua manifestação agressiva e canibal. Pela lógica, de certo modo, os jaguares, então, são (ou estão) mortos¹⁹.

As onças, entre os Karitiana, também aparecem como figurações dos mortos: pode-se dizer que o morto é uma onça. Já mencionei que uma das quatro almas que deixa o corpo defunto – *psam'em opoko*, a mais perigosa delas – figura como uma enorme onça

¹⁹ Seguindo a sugestão de Praet, talvez seja mesmo possível sugerir que onças, para os povos indígenas nas terras baixas, sejam antes monstros (*Monsters*) do que animais (*Beasts*).

canibal que ameaça os vivos – o que, talvez, de sua perspectiva, seja tão somente uma manifestação da extrema saudade dos parentes. Ainda mais significativo, o *Tem tema*, o diabólico “Cão” que habita um dos patamares celestes, foi feito por Deus (*Botyĵ*) de um dente de onça: consta que, há muito tempo, uma gente que habitava o mundo com os Karitiana, chamada *Pisokom birip*, abateu uma onça, cozinhou sua cabeça, arrancou seus dentes mas, como a onça era jovem, esses dentes eram ocos, “tinha buraco”. Então levaram os dentes para Deus, que escolheu um e com ele “construiu” *Tem tema*; dizem que Deus amarrou um cordão com um apito feito de dente de onça no pescoço do *Tem tema*, “para ele gritar quando quer comer a alma das pessoas”: daí outro de seus nomes, *Kida honghono*, por causa do som de seu apito, “hong, hong...” (que, como vimos, Andréia Castro grafa *Kindahonghong*, e sugere associar o som que produz a um “assobio” ou “som de flauta”). O cachorrão que devora as almas – o que, do ponto de vista dos vivos, aparece como doença mortal – tem, na sua origem, um jaguar.

Talvez porque cachorros, entre os Karitiana, são jaguares. Na verdade, entre muitos povos na América do Sul verifica-se esta associação entre o canídeo doméstico e o grande felino, como, por exemplo, entre os Achuar (Descola 1994: 84-86; 230), os Tupi-Kagwahiwa (Kracke 1978: 181), os Shipibo (Roe 1982), os Chané (Villar 2005), os Huaorani (Rival 2002: 76-77), os distintos povos, de várias famílias linguísticas (como os Kujubim, Djeoromitxi e Kanoé), que habitam a Terra Indígena Rio Guaporé (Sanchez 2019: 175), e os grupos de língua Guarani (Lévi-Strauss 2004[1967]: 83; Pierri 2018: 250-253), entre outros (Büll 2018). Reichel-Dolmatoff (1978: 125) afirma que “[u]n jaguar común es como un perro”, e encontrei mesmo uma (possível) ilustração pictográfica desta relação entre os povos de língua Tukano e Arawak no alto rio Negro (Brasil/Colômbia).

Em uma visita ao Wereldmuseum em Rotterdam, Países Baixos, em 2018, deparei-me com a exibição de um remo pintado Tukano, coletado, segundo consta, em 1880 na Colômbia. O texto que acompanha o artefato explica:

Paddle

This paddle belonged to a shaman of the Tukano Indians. The pictures tell the story of his spirit's journey to the land of the ancestors. The entrance to the ancestor world is a waterfall guarded by black dogs.

Alguns acidentes geográficos na região do alto rio Negro — especialmente grandes pedras junto a cachoeiras e montanhas isoladas — são conhecidos por serem casas de

vários tipos de “gente” (*masa*), muitas associadas com animais como os jaguares (IPHAN 2007: 56). De acordo com Geraldo Andrello (comunicação pessoal), alguns desses lugares especiais constituem casas da “gente-peixe” (*wai-masã*), os ancestrais dos humanos que são donos desses locais, sobretudo quedas d’água, corredeiras, serras e afloramentos rochosos. No caso de pedras e montanhas, especialmente quando tais sítios são relativamente distantes das margens dos rios, eles podem ter seus arredores vigiados por onças que são ditas ser “como cães de guarda” ou, mais especificamente, “o que nós vemos como onças são os cachorros dos donos desses lugares”. Um velho Tariano (grupo de língua Arawak na região) contou a Geraldo que o lugar chamado Serra do Bem-te-vi, um afloramento rochoso perto do povoado de Iauaretê, era a casa de um desses donos-ancestrais, que mantinha um número desses jaguares/cães de guarda acorrentados circulando no entorno de sua casa para protegê-la de potenciais ameaças e expulsar invasores.

Deste modo, a noção perspectivista de que onças são os cães de determinadas personagens poderosas que controlam o acesso à floresta e aos seus habitantes (os animais de presa) não parece ter escapado a muitos povos ameríndios, com seus muitos “donos”, “pais”, “mães” ou “mestres” da caça e dos animais (Fausto 2008). Neste caso rio-negrino, vemos que a relação entre humanos e cães (estes como guardas, ajudantes, servos ou subordinados) espelha a relação entre poderosos seres da floresta e seus próprios subordinados, que eles veem como cachorros ao passo que nós, humanos, vemos como onças. O remo Tukano, então, informa algo sobre como cachorros domésticos são compreendidos no alto rio Negro: como guardiães das casas, tal como as onças dos seres que são donos destes lugares. O objeto também permite revelar a perspectiva do próprio dono-ancestral, uma vez que a peça não mostra o que nós (humanos) normalmente vemos (isto é, onças), mas os cachorros de pelagem preta vistos pelos donos-ancestrais que os empregam como cães de guarda. De acordo com os grupos de língua Tukano, “*a common jaguar is like a dog*”, o cachorro do xamã (Legast 1998: 152).

Entre os Karitiana a conexão entre onças e cães²⁰ é clara: o termo para cachorro na língua nativa, *obaky by’edna*, traduz-se literalmente como “onça de criação”, “onça de

²⁰ E, neste caso, cães domésticos (*Canis familiaris*) mesmo: as duas espécies de canídeos nativos (o cachorro-do-mato-de-orelha-curta, *Atelocynus microtis*, e o cachorro-do-mato-vinagre, *Speothus venaticus*) registradas pela zoologia nesta parte da Amazônia ocidental (Reis *et al.* 2006: 242-249), popularmente denominadas de “cachorros do mato”, são também associadas, pelos Karitiana (se é que os seres que eles denominam *gyryty* e *kypon* são, mesmo, cachorros do mato), às onças, “*é tipo onça, mata caça para comer*”; a própria ideia de “cachorro do mato” é, inclusive, contraditória da perspectiva deste povo indígena: cachorro é uma criatura das aldeias, jamais do mato; são “onças de casa, domésticas”, ao contrário de suas

casa” ou “onça doméstica” (de *obaky* = onça, e *by'edna* = expressão que designa os seres não humanos que são criados nas casas ou arredores, em contato íntimo com os humanos). Como disse-me certa vez Marcelo Karitiana, explicitando a correlação – paradoxal, em certo sentido: “*cachorro é como onça, mas vive na aldeia*”. E como completou Antônio José, “*o cachorro tem o sentido – isto é, é a mesma coisa – da onça*”.

Esta correlação entre jaguares e cães domésticos encontra resposta nos hábitos e comportamentos similares dos dois seres, ambos predadores carnívoros com gosto pelo sangue, caçadores habilidosos com corpos análogos, rápidos e potentes²¹. Ademais, jaguares são conhecidos como criaturas moralmente condenáveis – mais ou menos como também são os cachorros –, em função de seus hábitos predatórios, seu ataque furtivo, sua predileção por sangue e carne crua e seu hábito de alimentar-se solitariamente e não compartilhar comida – tudo aquilo que se denuncia em um indivíduo desprezível, sanguinário, violento, tirânico e mesquinho. Vale aqui, para os Karitiana, a sugestão, feita por Londoño Sulkin (2005: 14-16), de que a transformação em onça na Amazônia faz referência, mais do que à metamorfose corpórea, física, à livre manifestação, por um indivíduo, de afecções moralmente desprezadas, como a sovinice, a mesquinhez, a glotonaria, a sexualidade desregrada, o gosto pela violência, a tirania, o ciúme, a vaidade, o roubo e a agressividade excessiva²².

Os cães são onças e, assim como estas, associam-se aos mortos e à alteridade radical daquilo que circunda o mundo dos vivos, que, na interpretação de Praet, não é vivo. Nesse sentido, pode-se dizer que o cão é uma espécie de convidado – assim como são, eventualmente, os mortos, em certos contextos cerimoniais –, uma onça convidada a

congêneres “selvagens”. Da primeira vez em que buscava investigar o conhecimento Karitiana desses cachorros do mato, recebi, como resposta afirmativa à pergunta se havia cachorros do mato na região, a expressão *obaky by'edna gopit*, que se traduz, literalmente, como “onça de criação/cachorro do mato, que vive no mato”, o que constitui, claramente, um oxímoro. Parece que as cerca de 12 espécies de canídeos nativos da Américas figuram muito discretamente nos universos práticos e simbólicos dos povos indígenas no continente, mas o tema merece aprofundamento (cf. Vander Velden 2009; Stahl 2012).

²¹ Talvez por isso mesmo, precisamente por essa “onçidade”, seja útil que cães não sejam completamente “humanizados”: se o fossem, talvez perdessem sua capacidade e competência de nos proteger de muitas ameaças, de origem humana, não humana e mais que humana, para as quais sua ferocidade é necessária (devo esta sugestão à Aline Iubel). O mesmo vale, evidentemente, para a caça, e há, aí também, uma justa medida a ser encontrada: cães de caça devem ser ferozes para perseguir e abater presas, mas não podem se tornar demasiadamente agressivos a ponto de direcionar seu gosto pela carne e pelo sangue aos seus companheiros humanos. Os Karitiana reconhecem este potencial sempre presente nos cachorros: não se deve, jamais, pentear seus pelos dorsais no sentido contrário, arrepiando-os, pois isso produz um animal de ferocidade incontrolável. E, quando o cão ultrapassa certos limites (quando, por exemplo, passa a matar, descontroladamente, outros animais de criação), só pode lhe caber a morte (Dalla Bernardina 1991: 40; Teixeira & Ayoub 2016).

²² Lembrando que, se o corpo nas terras baixas é um “feixe de afecções” (Viveiros de Castro 1996), corpo (biológico) e afetos não se distinguem: um indivíduo que se comporta *como* uma onça *é* uma onça.

viver entre humanos. E, como convidado de modos algo rudes – “*il [o cachorro] vit auprès des hommes avec des manières de brouse*” (Chaffard 1999: 132) –, ele deve ser tratado com violência, porque é assim que se modula suas ações, se controla com veemência sua presença, incômoda mas necessária: conforme sugere a análise de Aparecida Vilaça sobre um ritual Wari’ que implica a presença de visitantes de outros grupos, “[t]he Wari’ treat him [the visitor] badly because it is assumed that things are the other way round” do ponto de vista do visitante (citada em Praet 2014a: 148, colchetes no original); há vários outros rituais ameríndios que encenam a recepção da alteridade nas aldeias de forma agressiva e mesmo violenta, como forma de controle da presença sempre ameaçadora do exterior no interior do *socius* (Dal Poz 1991). O cachorro pertence a um outro mundo, a este mundo do exterior das aldeias, que é, também, o mundo dos mortos, dos *wild dead* (e não da *wildlife*). Em seu livro, Praet (2014a: 155-156; ver também Dalla Bernardina 1991) explora o caso dos filhotes de urso capturados pelos Ainu, no norte do Japão, que, depois de criados e cuidados por um tempo em cativeiro, acabavam mortos ritualmente, exemplo que ilustra bem o que estou querendo dizer aqui: os ursos, segundo os Ainu, experimentam seu destino como uma ocasião feliz, pois, de seu ponto de vista, ele não é morto, mas recebido pelos parentes na floresta para a qual retorna em júbilo (Praet 2014a: 165-166). O que, da perspectiva humana, é uma morte, da perspectiva ursina é uma viagem de volta às origens. O sofrimento deste lado se revela alegria e cuidado do lado de lá.

É a violência que cabe a estes seres do exterior que permanentemente (no caso dos cães), habitam os (ou, eventualmente, irrompem nos) espaços habitados pelos humanos vivos. Porque, de seu ponto de vista – simétrico e inverso àquele dos vivos humanos –, este talvez constitua um tipo de tratamento adequado, que conserva o potencial inumano destrutivo em cheque. Pode ser que, por essa razão, cachorros não sejam regularmente alimentados na Amazônia, ou merecem apenas restos e despojos: o pouco alimento, da perspectiva canina, pode ser visto como abundância, ou como maneira de mantê-los sob controle, sem que a proverbial glotonaria felina tenha espaço para se manifestar²³. É esta a razão, enfim, eu sugiro, que explica porque a vida dos cães nas terras baixas revela-se “*nada boa*” – “*sem trocadilho (...) uma vida de cão*” (Taunay 1931: 85) –, uma existência

²³ Noto que os Karitiana jamais me afirmaram que não alimentam cães regularmente para fazê-los, pela fome, melhores caçadores: ao contrário, são justamente os melhores cachorros caçadores os mais bem alimentados. A rigor, o que se alega é que é arriscado que cães tenham qualquer contato com partes ou despojos dos animais de presa.

tão canina, como dizia Herbert Baldus: o cachorro é um outro – uma onça, um morto, um inimigo, *wild-dead* – no interior do nós, a alteridade no coração da identidade, o exterior no seio do *socius* humano, domínio restrito do vivente. Como tal, da mesma forma que todos os seres estrangeiros, sua perspectiva é incomensurável com aquela humana. Se seu mundo é o inverso daquele dos humanos – e, conforme István Praet, em se tratando dos mortos e dos outros tudo é o invertido (as perspectivas são invertidas) – a “vida canina” do cão é não apenas algo que o animal demanda, porque o que ele experimenta é precisamente o oposto daquilo que, para nós, constitui o tratamento duro e aparentemente cruel dispensado pelos povos ameríndios ao melhor amigo do homem. Destarte, controla-se sua potência agressiva – sua capacidade de tornar-se efetivamente em jaguar – por meio da agressão, que permite reter o domínio humano sobre o espaço dos vivos. Como é amplamente sabido nas terras baixas da América do Sul, “[a] *agressividade, a violência e a predação, que é tudo o que um jaguar representa (...), não devem ser permitidas entre os parentes vivos (...)*”; e que se deve aplicar todos os esforços para “*evitar os comportamentos geniosos e imoderados que podem causar ou prolongar infortúnios entre os vivos*” (Teixeira-Pinto 2003: 41, falando a respeito dos Arara-Caribe).

Para concluir, a esta altura o leitor deve estar se perguntando por que os Karitiana ainda criam cães em suas aldeias, e continuam trazendo animais das cidades, se estão associados aos mortos, ao diabo (o “Cão”), às onças e à alteridade? Suspeito que, para além da utilidade de alguns cachorros que eventualmente se manifestem como caçadores, exista, entre os Karitiana, uma vontade de maestria sobre forças do exterior e da selvageria – dependência da captura de elementos estrangeiros que, de resto, já foi abundantemente descrita pela etnologia, especialmente daquela focada nos povos de língua Tupí (Fausto 1999 e 2001; Viveiros de Castro 2002). É isso que explica as inúmeras tentativas, que etnografei ou foram a mim relatadas por vários indivíduos, de criar todo tipo de criaturas capturadas na floresta e na cidade: serpentes, jiboias, cachorros do mato, iraras, poraquês, cabras, coelhos. Tal prática manifesta, dizem, um desejo de fazer um espaço aldeão diverso, com uma variedade de seres convivendo em harmonia: é isso que faz uma aldeia bonita, pois os animais “enfeitam as aldeias” (Vander Velden 2016b)²⁴. Ademais, é preciso manter o outro sempre por perto, pois dele se extraem coisas

²⁴ A noção de que animais domesticados ou familiarizados “enfeitam” aldeias, quintais e residências aparece em outros contextos sul-americanos, como entre os Kaingang de Chapecó (Stefanuto 2017: 85) e os Pitaguary no Ceará – para quem mesmo cachorros são *animaux decoratifs* (Kagan 2015: 138-140), e alhures, como entre os Nage na ilha de Flores (Indonésia), que denominam pets como *hias*, cujo sentido

tão perigosas como necessárias: os mortos devem ser afastados, mas eles têm funções que requerem se aproximar deles, sempre com certo cuidado: as demandas pela revisão dos limites da Terra Indígena Karitiana, por exemplo, solicitam algo desse tipo, posto que se relacionam com lugares de antigos cemitérios, habitados pelos espíritos dos mortos, e que devem ser cuidados porque garantem as conexões do passado com o presente (Vander Velden 2018a), mesmo diante do perigo constante que ronda os arredores de enterros. De todo modo, pode-se assegurar que, ao contrário do que sustenta muito da etnologia sobre a morte e os mortos nas terras baixas sul-americanas, os mortos Karitiana – ou, pelo menos, alguns deles –, se são outros, não o são enquanto ameaças permanentes e eminentemente letais: “*os espíritos de ex-parentes*”, por exemplo, “*nunca são ruins*” (Castro 2018: 150), e vários deles tornam-se mesmo auxiliares do xamã em suas batalhas pela recaptura de almas perdidas e pela recuperação da saúde das pessoas. Estes devem ser sempre conservados nas proximidades do mundo dos vivos – mesmo que, como outros, suas ações e reações sejam, ao fim e ao cabo, sempre imprevisíveis.

Considerações finais

Essa sugestão avançada aqui sustenta apenas um ajuste à proposta inovadora de tratar o animismo avançada por István Praet. Com efeito, o autor sugere que muito do que está circunscrito à esfera humana – ou seja, muitos dos seres não humanos que coabitam com os humanos em suas aldeias – pode partilhar de sua condição de vivente: na verdade, esses seres são “*feitos*” ou “*tornados Vivos*” (*made Alive*) através do esforço de fazer coincidir modos de viver e perspectivas (Praet 2014a: 84-86). Assim, os parentes de alguém, as plantas no roçado de alguém, e os animais de criação pertencentes a alguém, são vivos (e, de certa forma, humanos, ou humanizados), ao passo que tudo o que está fora da esfera existencial humana (inimigos, mortos, vizinhos, animais de presa) está morto: “[o]nly animals that have been raised and nourished like us – our pets – are Alive” (Praet 2014a: 165). Quero sugerir que o cão viola esta regra de que o que existe dentro dos limites dos mundos habitados pelos humanos (vivos) compartilha da mesma perspectiva humana: isso porque, assim como os mortos, os inimigos e os vizinhos, o cachorro é um ser exterior, apenas convidado, por assim dizer, a permanecer nas aldeias

aproximado é “decoração”, porque entendem que esses animais embelezam residências e seus arredores (Forth 2016: 70).

indígenas – uma “onça doméstica”, ou um “jaguar de los españoles” (Pineda Camacho 1987). Como eles em geral não são constantemente alimentados (quando adultos), eles não são “tornados Vivos” (*made Alive*) ou “fabricados” (*fabricated*) como são outros pets – *Beasts* transformados em *Pets* – dos quais se cuida zelosamente (Praet 2014a: 69). Nas terras baixas sul-americanas, penso, isso se deve à associação do cachorro, introduzido ou nativo, com o mais temido e poderoso – e também abjeto – predador da região, a onça-pintada ou jaguar: cães, onças que são, não podem ser “*sufficiently tamed*” para serem “vivos” (Praet 2014b: 160). Se as onças vêm da floresta, os cães são, em geral, provenientes do outro espaço da alteridade e da exterioridade por excelência: as cidades dos brancos, que, em muitas cosmologias, oferecem imagens especulares da própria floresta, ambos como domínios da alteridade extrema (Kohn 2013).

O cachorro doméstico, assim, é uma espécie de alteridade máxima dentro do corpo social, o animal-morto, a *wild-dead* no seio da vida doméstica dos humanos viventes. Em povos cercados por “um reino da morte expandido” (*an expansive realm of death*), segundo Praet (2014a)²⁵, em que a vida é um domínio restrito aos humanos e os seus próximos (de maneira oposta à democratização da vida biológica, que se dissemina de humanos à microorganismos), o cão é a ferocidade, a predação, o gosto pelo sangue, o roubo furtivo, a imoderação alimentar, o incesto, o conflito e a morte no interior da vida social humana – ou seja, ele é tudo aquilo que as sociedades nativas das terras baixas sul-americanas desejam afastar para a apropriada criação de um existência social pacífica, harmônica, regrada e produtiva, vivendo bem entre si (Overing & Passes 2000). Por isso os cães de aldeia são desdenhados, apanham e sofrem: sua perspectiva é aquela dos outros, simetricamente inversa ao ponto de vista dos vivos, e as ações dirigidas a eles respeitam esta lógica. Assim, se os animais criados nas aldeias são humanos, onças, definitivamente, não o são, como também não o são essas onças domésticas que se revelam os cães: convidados, apenas, ao interior do *socius* humano, mas conservando sua perspectiva outra, não humana, talvez morta, quando adultos. Por isso demandam atenção e controle, manifesto pela permanente imposição, pela violência, da perspectiva dos humanos vivos. Ao contrário dos outros pets, os *wild pets* (xerimbabos), eternas crianças humanizadas, cuidadas, mimadas mesmo na idade adulta. E o mesmo se pode dizer dos filhotes de cachorro: tudo se passa como se o cão fosse tornado vivo quando pequeno, para retornar aos mortos quando adulto, (re)convertendo-se em onça e alterando,

²⁵ Ou por uma “*equally strikingly extensive ‘thanatosphere’*” (Praet 2014b: 165).

definitivamente, sua perspectiva, ao manifestar todos os seus hábitos e preferências contrárias às regras sociais mais básicas. Parece-me cada vez mais claro que cães filhotes e cães adultos (e o mesmo talvez ocorra com outros seres) são entes bastante distintos no que tange à sua posição entre as sociedades ameríndias. De todo modo, toda uma reflexão sobre a domesticidade e a domesticação – assim como se passa com a conservação ambiental (Praet 2014b) – pode ser repensada a partir desta proposta: será mesmo que trazer animais para as aldeias, familiarizando-os ou domesticando-os, garante sua saída do mundo dos mortos e, portanto, sua transformação em seres vivos? Se o vivente se confunde com o humano (com um “nós, humanos”, para ser mais preciso), segundo Praet, não serão os seres não humanos criados no interior das moradias e dos estabelecimentos humanos espécie de “embaixadores” da morte no centro da vida? Questões, claro, a serem exploradas futuramente, através da expansão das etnografias voltadas para a posição simbólico-semiótica dos animais domesticados ou familiarizados no interior das aldeias.

Esta ambiguidade do cachorro – um filho²⁶ largamente desprezado, posto que uma onça vivendo entre humanos, selvageria que se insinua no espaço doméstico ainda que prezada por suas habilidades cinegéticas – manifesta-se também no destino dado aos corpos dos mortos, humanos e animais. Ao passo que os Karitiana falecidos são submetidos a um elaborado ritual funerário, que se completa com o enterro sob uma casinha erguida sobre o túmulo e guarnecida com alimentos e água para o espírito do morto que fica por um tempo nas imediações (Vander Velden 2004 e 2007; Araújo 2014), cães são simplesmente enterrados. Mas não em qualquer lugar: os cadáveres dos cachorros são geralmente dispostos nos formigueiros (“casas”) de uma espécie chamada *dykysyko*, para que sejam devorados pelas formigas. Segundo alguns de meus interlocutores, cumpre-se este pequeno ritual para que os filhos (humanos) do dono do animal não morram como o animal, não aconteça com as crianças o mesmo que se passou com o animal: caso o procedimento não seja efetivado, mais filhos do casal irão, dizem, falecer; alguns sustentam que quando as crianças brincam com os animais de criação, o suor dela passa para o cão e, se este morre, não pode ser enterrado, pois corre-se o risco de se enterrar junto o espírito da criança; deve-se colocar o corpo sem vida do animal “na

²⁶ Em várias ocasiões discuti a afirmação, comum entre os Karitiana, de que “cachorro é como filho” (*obaky by'edna 'it horoj*, em que o termo *horoj* se traduz como “parece com” ou “tem o sentido de”), no sentido da relação de cuidado, afeto, preocupação e intimidade que caracteriza as relações de homens e mulheres adultos com crianças e cães. A comparação entre filhos e cães aqui parece funcionar seguindo a dinâmica da produção de diferenças/semelhanças descrita por Marco Antonio Gonçalves (2010: 113) entre os Pirahã: “um modo singular de o pensamento apresentar o mundo em que tudo se ‘parece’ porém nada é exatamente igual”.

formiga, que tem muito filho”, para ela “*comer o suor da criança [que está] no cão*”, e daí permitir ao casal “*fazer mais filho*”. O significativo, creio, é que estas formigas, que se encarregam, por assim dizer, do destino póstumo dos cães, são as mesmas às quais as mulheres oferecem os braços – pegando os “ovos” das formigas para deixá-las “irritadas” – quando enfrentam múltiplos abortos espontâneos ou mortes de filhos recém-nascidos ou natimortos, o que caracteriza sofrerem de um estado patológico chamado *pypihyko* (descrito como “*mulher perde criança*” ou “*não consegue segurar criança*”) (Vander Velden 2012: 179-183). O local em que se buscam filhos (saudáveis) humanos, assim, é o mesmo onde se despacham os corpos desses filhos caninos, cujas substâncias se misturam na estreita convivência entre crianças e animais.

É interessante sugerir que a ideia – presente na escatologia Karitiana, assim como na de muitos outros povos ao redor do globo – de que cães enormes e ferozes acoçam as almas no caminho dos mortos como vingança contra aqueles que, em vida, maltrataram os cachorros deste mundo, encontra eco nos eventos cataclísmicos descritos em muitos lugares como a “revolta dos objetos”, analisados por Praet (2014a: 139-140): apenas quando as perspectivas se invertem – quando o vivente passa, ainda que momentaneamente, para o outro lado, em situações excepcionais como eclipses, por exemplo – é que os cães e os artefatos, maltratados aqui neste mundo (estes últimos pelo seu uso constante e conseqüente deterioração), podem se vingar dos humanos (vivos). Isso porque é unicamente na ocorrência da inversão que o tratamento duro exercido contra esses seres efetivamente se revela para eles que, enquanto aqui no mundo dos vivos/humanos, tão somente podiam compreender a violência como seu oposto, o cuidado. A experiência do mundo de lá revela, aos objetos e aos animais, a perspectiva humana do tratamento a eles dispensado aqui: descaso, desleixo, uso, exploração²⁷.

Será que a ambigüidade ou liminaridade quase universalmente reconhecida nos cães – do mundo antigo às sociedades industriais contemporâneas, de caçadores-coletores às civilizações urbanas modernas (Lévi-Strauss 1997[1962]; Serpell 1995; Podbersceck, Paul & Serpell 2000; Morey 2010) – decorre, para além das razões tradicionalmente

²⁷ Essa questão perspectiva talvez possa explicar o fato, anotado por Eduardo Kohn (2007) de que os sonhos dos cachorros, para os Ávila Runa, são literais, ao passo que os sonhos humanos em geral requerem interpretação por veicularem mensagens metafóricas. Com efeito, se o sonho franqueia às almas o acesso ao “lado de lá”, ao outro mundo paralelo ao dos vivos, os cães, dormindo, acessam seu mundo ordinário, o mundo da alteridade (do ponto de vista dos vivos), enquanto sonhadores humanos adentram outro mundo, que requer esforço para sua compreensão: é por isso que Kohn (2007: 17) afirma que, nos sonhos metafóricos humanos, os Runa “*recognize a gap between their mode of perception and that of the animal masters*”; a percepção (perspectiva) dos cães é aquela dos donos dos animais (*animal masters*), outros, Monstros (*Monsters*), seguindo a sugestão de Praet.

evocadas, talvez desde Aristóteles, pela literatura – resultantes de se tratar o cachorro um animal que, apesar de viver em estreita proximidade e intimidade com seres humanos há milênios, exibe uma série de hábitos considerados associais ou antissociais, como comer fezes, roubar alimentos e acasalar-se com consanguíneos, levando “*uma vida de cão como vida impudica*” (Foucault 2011: 213) –, da associação deste animal especial com os mortos? Serão estes insubstituíveis companheiros dos grupos humanos tratados comumente com um misto de respeito e abominação, cuidado e violência, porque expressam a presença inquietante dos mortos no mundo dos vivos? Será que a ambivalência do cachorro doméstico – “*tout en vivant au village avec les hommes, il va garder la marque de son animalité*” (Copet-Rougier 1988: 111) – provém desta sua circulação permanente entre os mundos da cultura e da natureza, das aldeias e da floresta, e – minha sugestão aqui – dos vivos e dos mortos? Se a “natureza” em geral, e os animais em particular, são ou estão mortos, conforme Praet, é seguro, portanto, sustentar a conexão entre cultura/vida *versus* natureza/morte.

Meu material, coletado entre os Karitiana – assim como dados provenientes de várias partes do planeta, coligidos acima – sugere algo como uma teoria etnográfica da aparentemente muito difundida aproximação entre cães e mortos (ou entre cães e os outros ou a alteridade), que, segundo as contribuições de István Praet, são todos mortos, posto que tudo o que não pertence ao “nós humanos” é ou está morto (o que não significa que não seja/esteja “Animado”, ou *Animated*). Meus dados Karitiana conectam-se a um conjunto de informações provenientes de muitos outros contextos etnográficos o que permite, então, “*elaborar um modelo de compreensão de um objeto social qualquer (...) que, mesmo produzido em e para um contexto particular, seja capaz de funcionar como matriz de inteligibilidade em outros contextos*” – a própria definição de uma teoria etnográfica, conforme a formulação de Marcio Goldman (2003: 460). Resta saber se a hipótese é reforçada por evidências complementares oriundas das terras baixas sul-americanas, região em que o tratamento dispensado aos cachorros domésticos vem chamando a atenção de viajantes e etnólogos justamente pela estranha e aparentemente paradoxal combinação simultânea de proteção e brutalidade.

Além disso, será preciso aprofundar o trabalho de recensão das práticas e hábitos de tratamento dos cães mundo afora, a fim de saber se a “brutalidade” ou a “violência” dirigida a esses animais, por sua associação aos mortos como outros e aos jaguares, é exclusiva das terras baixas da América do Sul, ou pode ser detectada em outras porções do globo. Não tenho condições, neste texto, de seguir com esta investigação, ainda que,

como tenha dito, o trabalho segue em andamento. Não obstante, penso ser factível sugerir que, se o cão é amplamente associado aos mortos em muitas porções do planeta (conforme demonstrei aqui neste trabalho), os modos de relação com este animal espelham os modos singulares, locais ou culturalmente específicos, de relação com os mortos – mortos diferentes, cachorros distintos, e vice-versa. Em muitas partes, como se sabe, os mortos não são outros – são ancestrais, antepassados, tutelares, entre outros; nesses locais a abordagem dos mortos configura-se de formas outras em relação aos contextos ameríndios e, acredito, o mesmo se passa com as relações dos humanos com seus conterrâneos caninos. É amplamente sabido, outrossim, que “agressão” e “desprezo” dirigidos aos cachorros não são as modalidades dominantes desta relação humano-animal nas sociedades europeias e euro-americanas (históricas e contemporâneas), por exemplo, nas quais impera o cuidado, a proteção e a familiarização – talvez exagerados (Kulick 2009; Segata 2012) –, mesmo que, nestas mesmas sociedades, cães e mortos ou a morte (o mal e o diabo) estejam intimamente conectados, como vimos acima²⁸. Tais questões aguardam futuras pesquisas adicionais, com a incorporação de mais materiais etnográficos.

Talvez os cães, assim como os mortos, sejam e não sejam como os humanos vivos ao mesmo tempo: eles convivem (ou conviveram) com os humanos, e experimentaram processos de “humanização” que os fizeram ou fabricaram Vivos (*Alive*), mas são tratados não como se deve tratar os vivos/humanos. Em função de seus pontos de vista inversos e incomensuráveis em relação ao ponto de vista humano – o fato de estarem regularmente “do lado de lá”, o além-túmulo (análogo, talvez, à floresta ou ao mato, e também, talvez, às cidades dos brancos²⁹) –, merecem tratamento distinto³⁰. Talvez resida aí a

²⁸ Há de se reconhecer que, nas sociedades ocidentais contemporâneas, também se destina tratamento corriqueiramente cruel à certa categoria de cães: os animais abandonados, animais de rua ou, em certas regiões, animais feralizados ou reasselvajados. Note-se, contudo, que mesmo estes vêm sendo paulatinamente absorvidos por redes de proteção e cuidado (Serpell 1995; Osório 2013), como a indicar, talvez, uma pacificação das relações entre humanos e caninos (e mortos?).

²⁹ Os Karitiana associam os brancos aos mortos, em razão da brancura da pele de ambos (observação que não escapou também a outros povos amazônicos, cf. Wright 2002) e de sua relação com a água, já que os brancos “*são peixes*”, canibais que emergem de um corpo d’água, que se conecta ao fato de que os mortos “*não têm sangue*”, pois este raleia até se transforma em água (a relação entre os brancos e a água também aparece em outros contextos indígenas, como entre os Wari’, que relacionam os brancos ao “mundo aquático dos mortos”, cf. Vilaça 2006). Se os cachorros domesticados aparecem, entre os Karitiana, levados “*pelas mãos dos brancos*”, e se estes últimos associam-se, no pensamento indígena, aos mortos, então temos mais um índice do nexo entre cães e o outro lado. Ver a discussão mais detalhada sobre o tema em Vander Velden (2018c).

³⁰ É certo que, “[p]or meio dos cães (...), as pessoas avaliam suas humanidades (Borges 2017: 240), mas aqui, claro, não apenas simbolicamente (por meio da triangulação entre cachorros, negros e brancos, como ocorre na África do Sul, cf. Borges 2017: 227-228), mas também pragmaticamente, através de outra triangulação: entre cães, vivos e mortos.

fundamental liminaridade dos cachorros: são nossos e não são nossos (são outros) ao mesmo tempo; são organismos dirigidos pelo instinto e pessoas membros das famílias humanas; circulam entre os espaços humanos vivos e as moradas dos não humanos, o que fazem deles seres *in between*, animais humanizados ou “humanos degradados” (Tambiah 2018); são, enfim, mortos entre vivos, são a nódoa da morte e da alteridade entre aqueles que se esforçam por se produzirem humanos nos limites de um mundo repleto de perigo.

Referências

- Ambros, Barbara (2012). *Bones of contention: animals and religion in contemporary Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Araújo, Íris (2014). *Osikirip: os 'especiais' Karitiana e a noção de pessoa ameríndia*. São Paulo: USP, tese de doutorado.
- Ariel de Vidas, Anath (2002). "A dog's life among the Teenek indians (Mexico): animal participation in the classification of self and other". *The Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, vol. 8, pp. 531-550.
- Arluke, Arnold (2006). *Just a dog: understanding animal cruelty and ourselves*. Philadelphia: Temple University Press.
- Baldus, Herbert. (1970). *Tapirapé, tribo Tupí no Brasil Central*. São Paulo: Cia. Editora Nacional.
- Barbosa, Gabriel C. (2005). "Das trocas de bens". In: D. Gallois (org.), *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Humanitas/Fapesp, pp. 59-111.
- Baro, Roulox (1651). "Relation du voyage de Roulox Baro. Interprete et Ambassadeur ordinaire de la Compagnie des Indes d'Occident de la part des illustriſſimes seigneurs des Provinces Unies au pays des Tapuies dans las terres fermes du Brasil. Commencé le troisieme Avril 1647. Et fini le quatorsiesme Juillet de la mesme anné". In: Pierre MOREAU (ed.), *Relations veritables et curieuses de l'isle de Madagascar et du Bresil ave l'histoire de la derniere guerre faite au Bresil, entre les Portugais et les Hollandois*. Paris: Chez Augustin Courbé, pp. 197-246.
- Berkovic, Daniel (2015). "Beware of the dogs: the position and role of dogs in Biblical discourse". *International Journal of Literature and Arts*, 3(1), pp. 7-11.
- Bernolles, Jacques (1968). "A la poursuite du Chien de la Mort d'Asie steppique en Occident et en Afrique noire". *Revue d'Histoire des Rpeligions*, 173(1), pp. 43-84.
- Bonilla, Oiara (2007). *Des proies si désirables: soumission et prédation pour les Paumari d'Amazonie Brésilienne*, Ph.D. dissertation, Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Borges, Antonádia (2017). "Cães e preconceito na África do Sul: um diálogo entre literatura e etnografia". *Horizontes Antropológicos*, 23(48), pp. 225-252.
- Bozzano, Ernesto (2004). *Os animais têm alma?* Niterói: Lachâtre.
- Büll, Paulo (2018). *Um jaguar auxiliar: índios e cães na Amazônia indígena*. Dissertação de mestrado, Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ
- Burriss, Eli E. (1935). "The place of the dog in superstition as revealed in Latin literature". *Classical Philology*, 30 (1), pp. 32-42.
- Butt-Colson, Audrey (1973). "Inter-tribal trade in the Guyana highlands". *Antropologica*, n. 34, pp. 5-69.
- _____. (2001). "Itoto (Kanaima) as death and anti-structure". In: L. Rival & N. Whitehead (eds.), *Beyond the visible and the material: the Amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University Press, pp. 221-233.
- Câmara Cascudo, Luís da (1993). *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: Ediouro, 9ª. Edição.
- Carneiro da Cunha, Manuela (1978). *Os mortos e os outros*. São Paulo: Hucitec.
- Castro, Andréa C. M. de Oliveira (2018). *Koro'op: E-moções, sociabilidade, paisagem e temporalidade entre os Karitiana*. Juiz de Fora: UFJF, Tese de Doutorado.

- Cátedra, Maria (1987). “Entre bêtes et saints. Esprits des vivants et esprits des morts chez les vaqueiros de alzada”. *Études Rurales*, n° 105-106, pp. 65-78.
- Chaffard, Solange (1999). “Rôle des chiens de chasse chez les Konon des Monts Nimba: à l’interface entre le village et la brousse”. *Journal d’Agriculture Traditionnelle et de Botanique Appliqué*, 41(bulletin n° 2), pp. 125-136.
- Chaumeil, Jean-Pierre (2007). “Bones, flutes and the dead: memory and funerary treatment in Amazonia.” In: C. Fausto & M. Heckenberger (eds.), *Time and memory in indigenous Amazonia: anthropological perspectives*. Gainesville: University Press of Florida, pp. 243-283.
- Clastres, Pierre (1995). *Crônica dos índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- Copet-Rougier, Élisabeth (1988). “Le jeu de l’entre-deux: le chien chez lês Mkako (Est-Cameroun)”. *L’Homme*, ano XXVIII (108), pp. 108-121.
- Cyrułnik, Boris; Matignon, Karine & Fougea, Frédéric (2010). *La fabuleuse aventure des hommes et des animaux*. Paris: Pluriel.
- Dalla Bernardina, Sergio (1991). “Une personne pás tout à fait comme les autres: l’animal et son statut”. *L’Homme*, vol. XXXI (120), pp. 33-50.
- Dal Poz, João (1991). *No país dos Cinta Larga: uma etnografia do ritual*. São Paulo: USP, dissertação de mestrado.
- Descola, Philippe (1994). *In the society of nature: a native ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Digard, Jean-Pierre (1999). *Les français et leurs animaux*. Paris: Fayard.
- Dupire, Marguerite (1985). “Les ‘tombes de chiens’: mythologies de la mort en pays Serer (Sénégal)”. *Journal of Religion in Africa*, 15(3), pp. 201-215.
- Eliade, Mircea (2002). *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: Martins Fontes.
- Ellen, Roy (1999). “Categories of animality and canine abuse: exploring contradictions in Nuaułu social relationships with dogs”. *Anthropos*, 94, pp. 57-68.
- Fausto, Carlos (1999). “Of enemies and pets: warfare and shamanism in Amazonia”. *American Ethnologist*, 26 (4), pp. 933-956.
- _____ (2001). *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.
- _____ (2008). “Donos demais: maestria e domínio na Amazônia”. *Mana*, 14(2), pp. 329-366.
- Forth, Gregory (2016). *Why the porcupine is not a bird: explorations in the folk zoology of an eastern Indonesian people*. Toronto: University of Toronto Press.
- Foucault, Michel (2011). *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II. Curso no Collège de France (1983-1984)*. São Paulo, WMF Martins Fontes.
- Franco Neto, João Veridiano (2010). *Xamanismo Kalapalo e assistência médica no alto Xingu: estudo etnográfico de práticas curativas*. Campinas: Unicamp, dissertação de mestrado.
- Gilmore, Raymond (1997). “Fauna e etnozologia da América do Sul tropical”. In *Suma Etnológica Brasileira. Volume I: Etnobiologia*, editado por Berta Ribeiro. Belém: Editora Universitária da UFPA.
- Goldman, Marcio (2003). “Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia”. *Revista de Antropologia*, v.46(2), pp. 455-476.
- Gonçalves, Marco Antonio (2010). “Cromatismo: a semelhança e o pensamento cromático ameríndio”. In: _____. *Traduzir o outro: etnografia e semelhança*. Rio de Janeiro: 7 Letras, pp. 113-134.

- Gräslund, Anne-Sofie (2004). "Dogs in graves – a question of symbolism?" In Barbro Santillo Frizell (editor), *PECUS. Man and animal in antiquity. Proceedings of the conference at the Swedish Institute in Rome, September 9-12, 2002*. Rome: The Swedish Institute in Rome, pp. 167-176.
- Hell, Bertrand (1994). *Le sang noir: chasse et mythe du sauvage en Europe*. Paris: Flammarion.
- Hollenbach, Marion G. (1942). *Dogs in Native American culture*. Los Angeles: University of Southern California, master's thesis.
- Hunn, Eugene (1977). *Tzeltal folk zoology: the classification of discontinuities in nature*. New York: Academic Press.
- Hurn, Samantha (2017). "Land of beasts and dragons: contemporary myth-making in rural Wales". In: S. Hurn (ed.), *Anthropology and cryptozoology: exploring encounters with mysterious creatures*. London: Routledge, pp. 203-217.
- IPHAN (2007). *Cachoeira de Iauaretê*. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).
- Jímenez, Alfredo Bueno (2011). "Los perros en la conquista de América: historia y iconografía". *Chronica Nova*, 37, pp. 177-204.
- Johnson, Sara (2009). "'You should give them blacks to eat': waging inter-American wars of torture and terror". *American Quarterly*, 61(1), pp. 65-92.
- Kagan, Cíntia Moreira de Carvalho (2015). *Les indiens Pitaguary et leurs chiens: une communauté hybride?* Paris: Université Sorbonne Nouvelle – Paris III/IHEAL, tese de doutorado.
- Koch-Grümbert, Theodor (1979-1982). *Del Roraima al Orinoco (1917-1928)*. Caracas: Ediciones del Banco Central de Venezuela (3 volumes).
- Kohn, Eduardo (2007). "How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transspecies". *American Ethnologist*, vol. 34 (1), pp. 3-24.
- _____ (2013). *How forest think: towards an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press.
- Kovačič, Tanja (2015). "How to know whether a dog is dangerous: myth, superstition and its influence on the human-dog relationship". *Ars et Humanitas*, 9(1), pp. 227-243.
- Kracke, Waud (1978). *Force and Persuasion: Leadership in an Amazonian Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kretschmar, Freda (1938). *Hundestammvater und Kerberos*. Stuttgart: Strecker und Schröder Verlag.
- Kulick, Don. (2009). "Animais gordos e a dissolução da fronteira entre as espécies". *Mana*, 15(2), pp. 481-508.
- Laugrand, Frédéric & Oosten, Jarich (2002). "Canicide and healing: the position of the dog in the Inuit cultures of the Canadian Arctic". *Anthropos*, 97, pp. 89-105.
- _____ (2015). *Hunters, predators and prey: Inuit perceptions of animals*. New York: Berghahn.
- Lecouteux, Claude (2011). *Phantom armies of the night: the wild hunt and the ghostly processions of the undead*. Rochester: Inner Traditions.
- Legast, Anne (1998). "Feline symbolism and material culture in prehistoric Colombia". In: N. Saunders (editor), *Icons of power: feline symbolism in the Americas*. London: Routledge, pp. 122-154.
- Leonel, Mauro (1995). *Etnodécia Uruéu-au-au*. São Paulo: Edusp/IAMÁ/Fapesp.
- Lévi-Strauss, Claude (1997 [1962]). *O pensamento selvagem*. Campinas: Papyrus.
- _____ (2004 [1967]). *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac Naify.

- Lima, Clarissa (2019). *Deus no céu e os índios na terra: morte e vida em uma aldeia Xukuru do Ororubá*. São Carlos: PPGAS/UFSCar, tese de doutorado.
- Lima, Clarissa & Vander Velden, Felipe (2018). "The Dead among the Living: Rethinking Death and Otherness in Lowland South America". In: S. Seebach & R. Willerslev (eds.), *Mirrors of passing: unlocking the mysteries of death, materiality, and time*. New York: Berghahn Books, pp. 166-184.
- Losey, Robert; Bazaliiskii, Vladimir; Garvie-Lok, Sandra; Germonpré, Mietje; Leonard, Jennifer A.; Allen, Andrew; Katzenberg, M. Anne & Sablin, Mikhail V. (2011). "Canids as persons: Early Neolithic dog and wolf burials, Cis-Baikal, Siberia". *Journal of Anthropological Archaeology*, 30, pp. 174-189.
- Mair, Victor (1998). "Canine conundrums: Eurasian dog ancestor myths in historical and ethnic perspective". *Sino-Platonic Papers*, 87, pp. 1-74.
- Mastromarino, Mark (1986). "Teaching old dogs new tricks: the English Mastiff and the Anglo-American experience". *The Historian*, 49(1), pp. 10-25.
- McLachlan, Carrie (2006). "El perro en las mitologías Cheroqui y Ameríndia". In Alejandro Ortiz Rescaniere (ed.), *Mitologías ameríndias*. Madrid: Editorial Trotta, pp. 289-312.
- Menache, Sophia (1997). "Dogs: God's worst enemies?" *Society and Animals*, 5(1), pp. 23-44.
- Meehan, Betty; Jones, Rhys & Vincent, Annie (1999). Gulu-kula: dogs in Anbarra society, Arnhem Land. *Aboriginal History*, 23, pp. 83-106.
- Métraux, Alfred (1963). "Ethnography of the Chaco". In: J. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians – volume 1: the marginal tribes*. New York: Cooper Square Publishers, 1963, pp. 197-370.
- Mitchell, Peter (2015). *Horse nations: the worldwide impact of the horse on Indigenous societies post-1492*. Oxford: Oxford University Press.
- Monteiro, Maria E. Brêa (1984). *Relatório sobre os índios Karitiana – Estado de Rondônia*. Rio de Janeiro: SEDOC-FUNAI (não publicado).
- Morel, Marco (2018). *A saga dos Botocudos: guerra, imagens e resistência indígena*. São Paulo: Editora Hucitec.
- Morey, Darcy (2006). Burying key evidence. The social bond between dogs and people. *Journal of Archaeological Science*, 33 (2), pp. 158–175.
- ____ (2010). *Dogs: domestication and the development of a social bond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Myers, Iris (1993). The Macushi of the Guyana – Brazilian frontier in 1944: a study of culture contact. *Antropologica*, 80, pp. 3-98.
- Nelson, Richard (1983). *Making prayers to the raven: a Koyukon view of the northern forest*. Chicago: University of Chicago Press.
- Nimuendaju, Curt (1987 [1914]). *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec/EDUSP.
- Nomura, Hitoshi (1996). *Os mamíferos no folclore*. Mossoró: Fundação Vingt-Un Rosado/ETFRN-UNED de Mossoró/Secretaria de Educação, Cultura e Desporto do RN (Coleção Mossoroense, série "C", volume 890).
- Ojoade, J. Olowo (1994). Nigerian cultural attitudes to the dog". In: R. Willis (ed.), *Signifying animals: human meaning in the natural world*. London: Routledge, pp. 215-221.
- Osório, Andrea (2013). "A cidade e os animais: da modernização à posse responsável". *Teoria & Sociedade*, 21(1), pp. 143-176.
- Otoni, Teófilo (2002 [1859]). *Notícias sobre os selvagens do Mucuri*. Belo Horizonte, Editora da UFMG.

- Overing, Joanna (2006). O fétido odor da morte e os aromas da vida. Poética dos saberes e processo sensorial entre os Piaroa da bacia do Orinoco. *Revista de Antropologia*, 49(1), pp. 19-54.
- Overing, Joanna & Passes, Alan (eds.) (2000). *The Anthropology of Love and Anger: the aesthetics of conviviality in native South America*. London: Routledge.
- Pierri, Daniel (2018). *O perecível e o imperecível: reflexões Guarani-Mbya sobre a existência*. São Paulo: Elefante.
- Pineda Camacho, Roberto (1987). “Malocas de terror y jaguares españoles: aspectos de la resistencia indígena del Cauca ante la invasión española en el siglo XVI”. *Revista de Antropología*, vol. III (2), pp. 83-114.
- Piqueras, Ricardo (2006). “Los perros de la guerra o el ‘canibalismo canino’ en la conquista”. *Boletín Americanista*, 56, pp. 187-202.
- Podbersceck, Anthony; Paul, Elizabeth & Serpell, James (eds.). (2000). *Companion animals and us*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Prada, Irvênia (2005). *A questão espiritual dos animais*. São Paulo: Editora FE.
- Praet, István (2013). The positional quality of life and death: a theory of human-animal relations in animism. *Anthrozoös: A Multidisciplinary Journal of The Interactions of People & Animals*, 26 (3): 341-355.
- _____. (2014a). *Animism and the question of life*. London: Routledge.
- _____. (2014b). “Animal conceptions in animism and conservation: their rootedness in distinct *longue durée* notions of life and death”. In: G. Marvin & S. McHugh (editors), *Routledge handbook of human-animal studies*. London: Routledge, pp. 154-167.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo (1978). *El chamán y el jaguar*. México: Siglo XXI Editores.
- Reis, N. R. Dos; Perracchi, A.; Pedro, W. A. & Passos de Lima, I. (2006). *Mamíferos dos Brasil*. Londrina: UEL/SECTES-PR/SEMA-PR/UniFil/PPGCB-UEL/Edifurb/Schering-Plough.
- Rice, Michael (2006). *Swifter than the arrow: the golden hunting dogs of Ancient Egypt*. London: I. B. Tauris.
- Rival, Laura (2002). *Trekking through history: the Huaorani of Amazonian Ecuador*. New York: Columbia University Press.
- Rivière, Peter (1995). “AAE na Amazônia”. *Revista de Antropologia*, 38(1), pp. 191-203.
- Rodrigues, Patrícia de Mendonça (2013). “Os Avá-Canoeiro do Araguaia e o tempo do cativo”. *Anuário Antropológico*, 2012-1, pp. 83-137.
- Rondon, Cândido M. da Silva (1907). *Comissão de Linhas Telegraficas Estrategicas de Matto Grosso ao Amazonas. Relatório apresentado à Directoria Geral dos Trabalhadores e à Divisão de Engenharia (G.S.) do Departamento de Guerra. Vol. 1: Estudos e Reconhecimento*. Rio de Janeiro: Papelaria Luiz Macedo.
- Roth, Walter Edmund (1974). “Trade and barter among the Guiana Indians”. In: P. Lyon (ed.), *Native South Americans: ethnology of the least known continent*. Prospect Heights: Waveland Press, pp. 159-165.
- Russell, Nerissa (2013). *Social zooarchaeology: humans and animals in prehistory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sanchez, Gabriel (2019). *Os Kujubim e os bichos-de-pena: uma etnografia multiespecífica das relações entre humanos e não humanos no vale do Guaporé, Rondônia*. São Carlos: PPGAS/UFSCar, dissertação de mestrado.
- Santos, Bruno. (2017). “Dó e alegria: relações entre os Guarani-Mbya e seus cães no Jaraguá/SP”. *Ambivalências*, 5(10), pp. 49 – 81.
- Sax, Boria (2013). *The mythical zoo: animals in myth, legend, and literature*. New York: Overlook Duckworth.

- Schwartz, Marion (1997). *A history of dogs in early Americas*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Segata, Jean (2012). *Nós e os outros humanos, os animais de estimação*. Florianópolis: UFSC, Tese de Doutorado.
- Sergis, Manolis (2010). “Dog sacrifice in ancient and modern Greece: from the sacrifice ritual to dog torture (*kynomartyrion*)”. *Folklore*, 45, pp. 61-88.
- Serpell, James (1995). “From paragon to pariah: some reflections on human attitudes to dogs”. In: J. Serpell (ed.), *The domestic dog*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 245-256.
- _____ (1996). *In the company of animals: a study of human-animal relationships*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Simon, Scott (2015). “Real people, real dogs, and pigs for the ancestors: the moral universe of ‘domestication’ in indigenous Taiwan”. *American Anthropologist*, 117(4), pp. 693-709.
- Slabbert, Melodie (2010). “‘A curious incident involving a dog’: the legal-historical significance of dog images in medieval and renaissance medical illustrations”. *Fundamina*, 16 (2), pp. 121-146.
- Spires, Rebeca (2011). “Aikewara: nós, a gente”. *Mensagem*, 187, pp. 14-20.
- Stahl, Peter (2012). “Interactions between humans and endemic canids in Holocene South America”. *Journal of Ethnobiology*, 32(1), pp. 108-127.
- Stefanuto, Míriam (2017). *Trabalho calado: os Kaingang do Toldo Chimbangue e as indústrias de carne*. São Carlos: PPGAS/UFSCar, dissertação de mestrado.
- Storto, Luciana (1996). *Livro de apoio ao aprendizado da ortografia Karitiana*. Porto Velho, manuscrito não publicado.
- Strecker, Lisa (2018). “Northern relations: peoples, sled dogs and salmon in Kamchatka (Russian Far East)”. In: R. Losey, R. Wishart & J. P. Loovers (eds.), *Dogs in the north: stories of cooperation and co-domestication*. London: Routledge, pp. 61-86.
- Tambiah, Stanley (2018). “Animais são bons para pensar e bons para proibir”. In: _____. *Cultura, pensamento e ação social: ua perspectiva antropológica*. Petrópolis: Vozes, pp. 185-228.
- Taunay, Alfredo de E. (1931). *Entre nossos índios*. São Paulo: Cia. Melhoramentos.
- Taussig, Michael (1993). *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro: Paz & Terra.
- Taylor, Anne-Christine (1993). “Remembering to forget: identity, memory and mourning among the Jivaro”. *Man*, 28, pp. 653-678.
- Teixeira, Jorge Luan & Ayoub, Dibe (2016). “Cachorros que atacam criação: reflexões éticas sobre a mobilidade e a vida social dos animais em ambientes rurais”. *Iluminuras*, 17(42), pp. 136-165.
- Teixeira-Pinto, Márnio (2003). “Artes de ver, modos de ser, formas de dar: xamanismo, pessoa e moralidade entre os Arara (Caribe)”. *Antropologia em primeira mão*, 62, pp. 1-52.
- Thomas, Keith (2001). *O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Titcomb, Margaret & Pukui, Mary (1969). *Dog and man in the Ancient Pacific*. Honolulu: Bernice P. Bishop Museum Special Publication 59.
- Torrico, Cassandra (2018). “Caminando con los rebaños y creando valor entre los pastores de puna te Tumaykuri, Ayllu Macha, Norte de Potosí, Bolivia”. Manuscrito não publicado.

- Valko, Marcelo (2012). *Ciudades malditas, ciudades perdidas: huellas de geografía sagrada*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Varner, John G. & Varner, Jeannette J. (1983). *Dogs of the conquest*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Vander Velden, Felipe (2004). *Por onde o sangue circula: os Karitiana e a intervenção biomédica*. Campinas: Unicamp, dissertação de mestrado.
- _____. (2007). “Circuitos de sangue: corpo, pessoa e sociabilidade entre os Karitiana”. *Habitus*, 5 (2), pp. 275-300.
- _____. (2009). “Sobre cães e índios: domesticidade, classificação zoológica e relação humano-animal entre os Karitiana”. *Avá*, 15, pp. 125-143.
- _____. (2012). *Inquietas companhias: sobre os animais de criação entre os Karitiana*. São Paulo: Alameda.
- _____. (2016a). “Como se faz um cachorro caçador entre os Karitiana (Rondônia)”. *Teoria e Cultura*, 11(2), pp. 25-35.
- _____. (2016b). “Village ornaments: familiarization and pets as art(ifacts) in Amazonia”. *Vibrant*, 13, pp. 58-77.
- _____. (2017). “Narrating the first dogs: canine agency in the first contacts with Indigenous peoples in the Brazilian Amazon”. *Anthrozoös: A Multidisciplinary Journal of The Interactions of People & Animals*, 30, pp. 533-548.
- _____. (2018a). “Cacos de espíritos: aproximações entre Antropologia e Arqueologia no caso Karitiana em Rondônia”. *Amazônica: Revista de Antropologia*, 10, pp. 182-208.
- _____. (2018b). “Os primeiros cachorros: encontros interétnicos e multiespecíficos no sudoeste da Amazônia”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 33(97), pp. 1-23.
- _____. (2018c). “Vocês, brancos, são peixes: sobre os equívocos na pesca e na piscicultura entre os Karitiana, Rondônia”. *R@u – Revista de Antropologia da UFSCar*, 10(2), pp. 164-194.
- Vilaça, Aparecida (2006). *Quem somos nós: os Wari’ encontram os brancos*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Villar, Diego (2005). “Índios, blancos y perros”. *Anthropos*, 100(2), pp. 495-506.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1996). “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana*, 2(2), pp. 115-144.
- _____. (2002). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- Werner, Louis (1999). “Dog tails of the New World”. *Americas*, 51(5), pp. 40-47.
- White, David Gordon (1991). *Myths of the dog-man*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Wright, Robin (2002). “Ialanawinai: o branco na história e mito Baniwa”. In: B. Albert & A. Ramos (orgs.), *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado/Edunesp/IRD, pp.431-468.
- Yvinec, Cédric (2005). “Que dissent les tapirs? De la communication avec les non-humains en Amazonie”. *Journal de la Société des Américanistes*, 91(1), pp. 41-70.

SÉRIE ANTROPOLOGIA
Últimos títulos publicados

450. SILVA, Kelly Fluxos de práticas de governo em escala global: sobre as tecnologias de desenvolvimento e alguns de seus efeitos. 2015.
451. PLÍNIO DOS SANTOS, Carlos Alexandre B. Redes e interações: A formação do Movimento Negro e do Movimento Quilombola no Mato Grosso do Sul. 2015.
452. MARQUES, Lucas de Mendonça. Forjando Orixás: técnicas e objetos na ferramentaria de santo da Bahia. 2016.
453. RAMOS, Alcida Rita & MONZILAR, Eliane. Umutina: um exercício de humanismo interétnico. 2016.
454. MORAIS E SILVA, Noshua Amoras de. Manobras e evoluções: Etnografia dos movimentos do Maracatu Leão de Ouro de Condado (PE). 2016.
455. RAMOS, Alcida Rita. Por uma crítica indígena da razão antropológica. 2016.
456. MAIOR CRUZ, Felipe Sotto. Indígenas antropólogos e o espetáculo da alteridade. 2016.
457. TEIXEIRA, Carla; CRUVINEL, Lucas & FERNANDES, Renato. Notas etnográficas sobre mentiras, segredos e verdades no Congresso Brasileiro (working paper). 2016.
458. APURINÃ, Francisco. O Mundo Xamânico dos Apurinã: Um desafio de interpretações. 2017.
459. CONSTANT, Jósimo da Costa. A terra é de vocês e a saúde também! Compreendendo a efetivação do direito ao território e à saúde entre os Puyanawa. 2017.
460. FERREIRA SILVA, Bernardo Peixoto Leal. Vidas no prelo: Persistência da linotipo e de seu mecânico na Cidade Ocidental – GO. 2018.
461. RAMOS, Alcida Rita. Vivos, afinal! Povos indígenas do Brasil enfrentam o genocídio. 2018.
462. RAMOS, Alcida Rita. Seduzidos e abandonados, ou, como amansar índios rebeldes. 2019.
463. DYTZ, Rebecca Valões. Lixão da Estrutural: Uma paisagem no tempo. 2019.

A lista completa dos títulos publicados pela Série Antropologia pode ser solicitada pelos interessados à Secretaria do:

Departamento de Antropologia

Instituto de Ciências Sociais

Universidade de Brasília

70910-900 – Brasília, DF

Fone: (61) 3107-1551

E-mail: dan@unb.br

A Série Antropologia encontra-se disponibilizada em arquivo pdf no link: www.dan.unb.br

Série Antropologia has been edited by the Department of Anthropology of the University of Brasilia since 1972. It seeks to disseminate working papers, articles, essays and research fieldnotes in the area of social anthropology. In disseminating works in progress, this Series encourages and authorizes their republication.

1. Anthropology 2. Series I. Department of Anthropology of the University of Brasilia

We encourage the exchange of this publication with those of other institutions.

Série Antropologia Vol. 464, Brasília: DAN/UnB, 2019.