

Qualidade: o que diria um grupo amazônico sobre a noção de espécie?

Gabriel Sanchez*

Este artigo tem como ponto de partida o espinhoso debate que circunscreve a noção de espécie. Contudo, em vez de analisar o problema através das correntes teóricas que dizem respeito às disciplinas biológicas ou filosóficas, pretende-se aqui esboçar algumas reflexões sobre as “espécies” a partir das perspectivas dos Kujubim, um grupo ameríndio que habita a fronteira entre o Brasil e a Bolívia. Embora reconheçam a noção de espécie, tendo em vista o uso que fazem dentro do contexto escolar indígena, os Kujubim experienciam e concebem os animais e outros seres a partir do que eles chamam de *qualidade*. Neste sentido, o artigo procura demonstrar as relações que constituem o conceito de *qualidade* e como isso implica em certos cuidados que a Antropologia deve tomar ao adentrar no problema das espécies, sobretudo a partir dos chamados estudos animais e multi-específicos.

Palavras chave: Etnologia Indígena; Relações humano-animais; Espécie; Kujubim.

Qualidade: what would an Amazonian group say about the notion of species?

The starting point of this article is the thorny debate that circumscribes the notion of species. However, instead of analyzing the problem through the theoretical currents that concern biological or philosophical disciplines, this article sketches some reflections on the idea of “species” by drawing on the perspectives of the Kujubim Amerindian group that inhabits the border between Brazil and Bolivia. Although they recognize the notion of species, given their use in the indigenous school context, the Kujubim experience and conception of animals and other beings is based on what they call *qualidade*. In this sense, the present article seeks to reveal the relationships that constitute the concept of *qualidade* and how this implies certain precautions that Anthropology must take when entering the problem

*Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos - Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4815-874X> E-mail: sanchezg94@gmail.com

Este artigo é fruto de uma pesquisa financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – FAPESP (processo número: 2020/02965-7), a quem eu muito agradeço. Agradeço também aos comentários, correções e sugestões de Felipe Vander Velden e Munique Gaio Filla.

Recibido: 10/03/2022 Aceptado: 26/07/2022

of species, especially from the so-called animal and multispecies studies.

Keywords: Indigenous Ethnology; Human-animal relations; Species; Kujubim.

Introdução

“[...] não existem sociedades humanas que não tenham feito um inventário bastante avançado de seu meio zoológico e botânico e que não o tenham descrito em termos específicos”
(Lévi-Strauss, 2012, p. 180).

O conceito de “espécie” é, sem dúvidas, um dos mais complexos, intrigantes e controversos dos que povoam o pensamento ocidental desde os escritos de Platão e Aristóteles.¹ Tais adjetivos não são exagerados. A questão das espécies e de suas origens foi definida outrora como “o mistério dos mistérios” (Darwin, 2018, p. 24), constituindo certo fascínio, além de sua significação privilegiada entre os seres humanos (Lévi-Strauss, 2012, p. 163-164). Mas se o interesse pela noção de espécie acompanha simultaneamente sua complexidade ao longo do tempo, ela é igualmente objeto de paradoxos. Embora há quem diga que a noção de espécie é reputadamente uma daquelas de mais fácil compreensão pela mente humana, tendo em vista sua consolidação no uso popular (Ritvo, 2018, p. 385), ela não deixa de ser um dos problemas mais espinhosos e ainda sem solução entre intelectuais de diversas áreas, sobretudo entre naturalistas e biólogos (Aleixo, 2007). Charles Darwin (2018), por exemplo, já apontava, ainda no século XIX, para uma certa arbitrariedade do conceito cuja definição estaria longe de ser consensual: “não há uma única definição que tenha satisfeito a todos os naturalistas” (Darwin, 2018, p. 65).

Há algumas razões para elucidarmos esse aparente estado limiar existente entre complexidade e fascínio de um lado, e controvérsia e paradoxo de outro, que circunscrevem o conceito de espécie. De início, poderíamos observar que, embora utilizamos e concebamos o conceito de “espécie” no singular, existe uma plura

¹ Desde os escritos Aristotélicos, “espécie” convergia em torno de “tipos” de organismos vivos que estariam dispostos no mundo e apresentavam eles mesmos formas que resultariam em características universais. Desta forma, a “espécie tipológica”, como o é definido o conceito aristotélico, diz respeito a um método de identificação, tendo em vista que restaria ao taxonomista a tarefa de identificar essas características e agrupar tais organismos segundo características que implicam na essência de cada ser. Tal concepção, ainda, remete a um importantíssimo debate filosófico entre nominalismo e realismo. As características dos seres, que formariam sua essência, seriam dados advindos do real: as propriedades e formas dos organismos estariam dispostas em um plano concreto e os seres humanos nada mais o fariam que as ordenar em sistemas taxonômicos. Os nominalistas, contudo, defendem que essas características e propriedades somente existiriam no plano da linguagem e das percepções e que nada condiz com a realidade em si.



lidade de concepções cujas propostas variam em termos teóricos e práticos, havendo atualmente “mais de 25 conceitos de espécie, os quais propõem determinar o limite de variações entre as descontinuidades” (Maciel, 2018, p. 8). Além das inúmeras variações do conceito, chama a atenção a distinção proposta em torno da própria natureza do termo: quando falamos em “espécies” nos referimos a um objeto advindo do real, isto é, um táxon dado na “natureza” (Berlin, 1992), ou estaríamos diante de uma abstração, uma classe ou um signo? Harriet Ritvo defende a ideia de que enquanto categorias taxonômicas superiores como “ordem” e “família” seriam de alguma forma relacionais, podendo-se nelas agrupar categorias inferiores segundo critérios abstratos – e humanos – “a “espécie” refere-se ostensivamente a um grupo de organismos que existem independentemente de qualquer sistema taxonômico” (Ritvo, 2018, p. 385. Tradução minha). Teríamos neste caso entidades reais que estariam dispostas segundo critérios que poderiam variar de acordo com um classificador. Para Lévi-Strauss:

[...] a importância da noção de espécie se explica menos por uma propensão do agente prático a dissolvê-la num gênero do que por sua objetividade presuntiva: a diversidade das espécies fornece ao homem a imagem mais intuitiva que ele dispõe, e ela constitui a manifestação mais direta que ele pode perceber, da descontinuidade última do real – ela é a expressão sensível de uma codificação objetiva. (Lévi-Strauss, 2012, p. 163).

É inegável, portanto, a importância atribuída ao conceito de espécie, seja enquanto categoria abstrata do pensamento ou uma noção taxonômica, seja enquanto objeto do real com quem humanos devem se relacionar. Resultados dessa relevância e complexidade são as distintas e variáveis noções existentes e a maneira como elas se movimentam em debates que perduram por anos, estando presentes em disciplinas que vão desde a filosofia e a biologia, até a própria antropologia. Minha intenção, contudo, por mais controversa que possa parecer, não é a de adentrar nesse duradouro e espinhoso debate. Reconhecendo a relevância do conceito e do debate em torno da noção de “espécie”, proponho aqui esboçar algumas reflexões sobre as “espécies” da maneira como esta questão me foi colocada em minha primeira pesquisa de campo com os Kujubim, um grupo indígena pertencente à família linguística Txapakura e que habita o sudoeste amazônico, na fronteira entre o Brasil e a Bolívia.

Em meu primeiro trabalho com meus interlocutores, eu estava interessado em concretizar um estudo sobre as formas como eles supostamente classificavam os seres que popular e cientificamente denominamos “aves”, distintas “espécies” de “aves”. Enquanto ainda redigia o projeto de pesquisa, questionei se os Kujubim utilizavam ou não o conceito de espécie – ou um conceito de espécie –, dada a importância medular da noção em termos taxonômicos e como isso implica diretamente em aspectos classificatórios (Ritvo, 2018, p. 385). Após o início do meu

trabalho de campo em meados de 2018,² estranhava o fato de nunca ouvir menção ao termo. Até esse ponto, pensava existir entre eles e seus parentes alguma forma local para o aspecto que Ernst Mayr (1977) chamou a atenção: diferentes sociedades e etnias parecem convergir em torno de conceitos análogos ao de “espécie”, como “formas”, “tipos” e “variedades” de organismos vivos. Essa falsa impressão se estendeu até o dia em que, em uma de minhas andanças pelo Posto Indígena Ricardo Franco³, encontrei-me com um professor indígena sentado nas escadas que dão acesso a uma das escolas da aldeia. Aproveitei a ocasião para perguntar sobre um pica-pau⁴ que cotidianamente eu avistava na mangueira que se encontrava em frente de nós: “esse aí é o pinica-pau verdadeiro! Como é que vocês falam mesmo? Hm... é espécie né? Pois é, a gente aprende nas aulas de ciência esse nome, mas a gente não usa ele, a gente usa qualidade”⁵, respondeu meu interlocutor.

Ao evocar o conceito de “espécie” que ele utiliza em suas aulas de ciência e, com isso, ensina aos alunos, o professor não quis fazer referência à alguma analogia entre este e o conceito local de *qualidade*. O que o professor faz quando compara os dois conceitos para explicitar a maneira como um pinica-pau é percebido, é evidenciar que entre eles existe uma relação de diferença. Neste sentido, meu objetivo aqui é transcrever uma crítica elaborada pelos Kujubim ao conceito de “espécie” a partir de uma diferenciação que eles mesmos operam e reconhecem através do conceito de *qualidade*. Em outras palavras, o que se busca é pensar em como a *qualidade* pode afetar ou provocar torsões no próprio conceito de “espécie”, ou, ainda, como ela pode contribuir ao debate em torno desta noção ao menos dentro

² Trabalhei presencialmente com os Kujubim durante seis meses divididos ao longo de dois anos.

³ Seis aldeias constituem territorialmente a T.I. do Guaporé. A que conta com maior número de pessoas é Ricardo Franco, que foi a primeira a ser ocupada. Contudo, mediante certos conflitos e rupturas, algumas famílias extensas passaram a se deslocar para outros espaços e constituíram novas aldeias: Baía Rica, Baía das Onças, Baía da Coca, Mata-Verde e Uruçari.

⁴ Esta é a palavra regional para se referir ao animal em que muitas regiões do Brasil atribuem o nome de pica-pau. Um dos pareceristas deste artigo propôs que eu incluísse um glossário ao final do artigo ou incluísse os nomes científicos para auxiliar na identificação em relação aos nomes que os kujubim utilizam. Contudo, as dificuldades de se realizar esta tarefa tocam, justamente, na discussão da qual trata este artigo, como será possível notar, já que se trata de relativizar uma relação entre “espécies zoológicas” e qualidades nativas. As formas regionais na língua portuguesa nem sempre encontram correspondentes nos nomes científicos, implicando assim questões epistemológicas e ontológicas discutidas em outro trabalho (Sanchez, 2019). Para auxiliar os leitores que possuem enquanto língua materna o espanhol, colocarei, sempre que possível, os nomes em espanhol entre parênteses. Essa tarefa é viável na medida em que os kujubim moram em uma zona de fronteira com a Bolívia e conhecem alguns nomes regionais na língua espanhola.

⁵ Não existe uma palavra na língua kujubim que possa traduzir o termo qualidade. Seu uso é restrito a uma palavra da língua portuguesa amplamente disseminada regionalmente. Esta parece ser uma questão análoga àquela da palavra “animal”, para a qual não existe um termo correlato em muitas línguas indígenas (Viveiros de Castro, 2006).



da antropologia.

Defendo aqui o argumento de que embora reconhecida pelos Kujubim, a “espécie” não pode ser simplesmente projetada às suas percepções e experiências em suas relações com os seres. Por outro lado, a ideia de *qualidade* parece combinar aspectos que circunscrevem alguns conceitos de espécie, sem que isso seja plausível para tomarmos espécie e *qualidade* como conceitos análogos. *Qualidades* são descontinuidades reais porque os Kujubim estão integralmente se relacionando com elas: eles as caçam, as criam, produzem-nas, confeccionam artefatos a partir de dentes, penas, pelos, garras e, por fim, se alimentam delas. Mas elas o são também signos e símbolos que constituem conhecimentos variados que são transmitidos na sociabilidade humana. Desta forma, uma *qualidade* é sempre a combinação entre criaturas reais que estão agindo no mundo junto das percepções que os Kujubim estabelecem a partir delas. Ela nunca é uma coisa nem outra isoladamente. Essa ideia ricocheteia nos argumentos de Ritvo e Lévi-Strauss anteriormente citados: uma “espécie” é sempre uma “etno-espécie” tendo em vista que combina descontinuidades reais com as percepções – que podem e mesmo devem ser variadas – que coletivos humanos apreendem a partir delas. Mas isso não quer dizer que uma *qualidade* seja, ainda, uma etno-espécie, sobretudo quando pensamos que o prefixo “etno” marca uma forma local para se conceber algo dado, como a própria espécie por exemplo. Neste sentido, uma *qualidade* é sempre emergente de relações. Ela se aproxima, como veremos, da espécie lévi-straussiana na medida em que os termos (espécies) são definidos pelas relações estabelecidas pelas posições em um sistema de signos. Note-se, contudo, que a espécie lévi-straussiana leva em conta algumas estruturas intelectuais ao invés de aspectos práticos e “ecológicos”. Mas o que os Kujubim nos dizem a partir da *qualidade*, é que aspectos práticos são igualmente fundamentais quando elegem distas relações e características de diferentes animais para produzir um significado importante. Neste sentido, a *qualidade* poderá ajudar no debate sobre as espécies na medida em que ela pressupõe sempre uma determinada contextualidade e da revelação de uma, ou várias, relações práticas.

Dito isto, o texto será dividido em três tópicos. Primeiramente, proponho um levantamento sobre o conceito de espécie a partir das perspectivas antropológicas. Esse recorte implicará em dois movimentos distintos. O primeiro consiste em ressaltar o interesse da disciplina em torno da noção, que remonta aos aspectos mais gerais apontados desde Lévi-Strauss com a sua obra “O pensamento selvagem”, até o que atualmente é reconhecido como “etnografias multiespécies” (Kirksey e Helmreich, 2020). O segundo movimento se concentrará nos conceitos e relações que emergem a partir de contextos etnográficos, nos quais certos grupos parecem elaborar concepções práticas em torno da noção de espécie – ainda que a negando ou se diferenciando dela. A apresentação desta revisão é relevante, pois elucidará questões importantes que a disciplina elaborou a partir do debate, do mesmo modo que ela nos auxiliará a pensar em pontos que estão na agenda antropológica atualmente, com os assim chamados estudos das relações humano-animais

(Bevilaqua e Vander Velden, 2016) como podemos falar em multiespecismo em contextos onde o próprio conceito de espécie não faz sentido? E se o faz, estabelece anteriormente relações de diferenças? Por que a antropologia passou a se interessar por essa noção que, aparentemente, estava restrita a outras disciplinas, especialmente às ciências da vida?

Em segundo lugar, apresentarei a própria noção de *qualidade* e como ela acaba ganhando contornos específicos de acordo com as concepções e práticas Kujubim em torno dos seres e da elaboração de seus regimes de conhecimentos. Por fim, retorno à *qualidade* para demonstrar como ela não se restringe às entidades biológicas, reais ou conceituais, mas, antes, que ela possui uma natureza eminentemente relacional que atravessa – a partir de um conjunto de transformações – humanos e animais, naturezas e culturas.

Poderia a antropologia falar em “espécies”?

O interesse pelas “espécies” a partir da perspectiva antropológica nos remete aos trabalhos pioneiros de Mauss e Durkheim. Se por um lado tais autores não tinham o desejo em refletir sobre a própria noção, por outro, o interesse de diversos povos nas ditas “espécies naturais” constituiria objetos relevantes para a disciplina: o totemismo e os sistemas de classificações. Analisando grupos totêmicos na Austrália, os autores estiveram interessados na história do pensamento lógico e racional tendo em vista o papel significativo dos sistemas classificatórios enquanto ferramentas importantes de apreensão e inteligibilidade do mundo e dos seres: “tais classificações são, pois, antes de tudo, destinadas a ligar ideias entre si, a unificar um conhecimento; a este título podemos dizer sem inexatidão que elas são obras da ciência e constituem uma primeira filosofia da natureza” (Mauss e Durkheim, 2000, p. 198). Além disso, defendem a ideia de que toda classificação possui uma origem eminentemente social. A divisão dos seres em totens, grupos, classes ou espécies seguem uma classificação que é formulada dentro dos laços sociais de determinada sociedade: “foi porque os grupos humanos se continham uns nos outros [...] que o grupo de coisas se dispuseram segundo a mesma ordem. Sua extensão regularmente decrescente à medida que se passava do gênero à espécie, da espécie à variedade vem da extensão igualmente decrescente que apresentam as divisões sociais” (Mauss e Durkheim, 2000, p. 199). Desta forma, as organizações sociais serviriam de modelo para se pensar as espécies naturais e as formas de organizá-las dentro de um sistema de conhecimento.

Mesmo que de maneira semelhante a Mauss e Durkheim, no sentido de não problematizar o conceito, Radcliffe-Brown (1951) utiliza o termo pensando as associações existentes entre um determinado grupo social com uma espécie natural. Desta forma, para o autor, a ordem natural é inserida e se torna parte da ordem social de modo que as relações que os povos da Oceania (grupos sobre os quais o autor se debruçou) estabelecem com as espécies animais se tornam similares às que estabelecem entre eles mesmos, constituindo assim uma mesma estrutural



social, isto é, um grupo ou divisão social recebe uma identificação e é distinguido de outros grupos por uma associação com uma espécie natural. Este modelo tem como referência as relações extraídas sobretudo dos mitos destes povos, nos quais as diferenças entre as espécies animais (se são carnívoros, se caçam ou se são carniceiros) são traduzidas em termos de amizade e conflito, de solidariedade e oposição tal como são conhecidas na vida social dos humanos.

Embora Radcliff-Brown e sua teoria totêmica tenham influenciado os subsequentes trabalhos de Lévi-Strauss, foi o último quem definitivamente instituiu a questão das espécies na agenda antropológica. Constituída por um dinamismo interno, a noção de espécie foi definida pelo autor enquanto a descontinuidade última do real, um operador do pensamento selvagem que permite passar (e obriga mesmo a isso) da unidade de uma multiplicidade à diversidade de uma unidade (Lévi-Strauss, 2012, p. 162). Esse dinamismo é apontado como um fator fundamental para os povos indígenas que, diferentemente do que se supunha, não concebem um fosso entre os diversos níveis de classificação, estabelecendo, antes, uma relação de continuidade entre tais níveis, progredindo através de novas destotalizações e retotalizações, que podem se dar em diversos planos: “classificador médio (e, por isso, o mais rentável e frequentemente empregado), o nível das espécies pode ampliar sua rede para o alto, isto é, em direção aos elementos, às categorias e aos números, ou restringi-los para baixo, em direção aos nomes próprios” (Lévi-Strauss, 2012, p. 176).

Por ser um classificador médio, a espécie se encontra em um nível intermediário. Isoladamente, ela configura uma coleção de indivíduos, mas, em relação a uma outra espécie, constitui um sistema de definições. Lévi-Strauss utiliza o exemplo entre os Osage. Quando eles falam sobre águias, nunca é o próprio animal que eles invocam. Institui-se, antes, um sistema de definições baseado na distintividade das próprias espécies, de suas cores, os processos vividos ao longo de suas histórias. A diferença produzida fornece ao pensamento um meio de acesso a outros sistemas distintivos, formando uma “matriz tridimensional, verdadeiro sistema por meio de um animal e não o próprio animal, [que] constitui o objeto do pensamento e fornece o instrumento conceitual” (Lévi-Strauss, 2012, p. 175). Em Lévi-Strauss, portanto, a espécie aparece enquanto um instrumento conceitual, uma relação entre classes operadas pelo intelecto. No limite, ela não é uma entidade biológica, mas um instrumento de integração das descontinuidades dos chamados “tipos naturais” para se pensar a segmentação do *socius* humano:

Vê-se, portanto, que em nenhum caso o animal, o ‘totem’ ou espécie, pode ser tomado como entidade biológica; devido a seu caráter de organismo – vale dizer, de sistema – e de emanção de uma espécie, que é um termo dentro de um sistema, o animal aparece como um instrumento conceitual de múltiplas possibilidades, para destotalizar e retotalizar qualquer domínio situado na sincronia ou na diacronia, no concreto e no abstrato, na natureza e na cultura. (Lévi-Strauss, 2012, p. 175).

Inspirada pela leitura leví-straussiana, uma outra tradição antropológica incorporou o debate em torno da noção de espécie: os chamados estudos em *folk taxonomy* (Berlin, 1992). Berlin foi quem estabeleceu os princípios para um modelo universal de classificação, afirmando a existência de categorias universais que podem ser verificadas empiricamente, segundo as quais os “povos de tradição oral” e a própria taxonomia científica ordenam o chamado “mundo natural”. O que leva o autor a afirmar que existem, pois, categorias universais de “classificação”, é o fato delas estarem, a princípio, plasmadas em um plano básico da natureza (*nature's basic plan*). O próprio conceito de “espécie”, segundo esta tradição, não é uma invenção ou produção cultural, mas, antes, uma categoria dada pela natureza. Grupos de plantas e animais apresentam eles mesmos, a quem os observa, uma série de descontinuidades cuja estrutura e conteúdo são vistos pelos seres humanos essencialmente do mesmo modo, dados perceptuais que são largamente imunes a supostos determinantes culturais variáveis, encontrados em outras áreas da experiência humana (Berlin, 1992, p. 8). A espécie, portanto, seria uma entidade biológica que funcionaria como matéria para a organização cultural e a inteligibilidade humana.

A noção de espécie, no entanto, entrou em um período de hibernação deixando de ser discutida ou tomada como fato não problemático dentro da agenda antropológica. Seria ela ainda uma categoria ou matéria útil para se pensar o mundo e as relações constituídas nele? Faria sentido utilizar-se do conceito para pensar contextos ameríndios? Ou ela seria reduzida a um artefato antropológico, enquanto uma forma possível de referenciar determinados seres ou objetos como animais, por exemplo? É extremamente corriqueiro encontrarmos o termo “espécie” em monografias antropológicas ou em etnografias nas quais muitas das vezes a noção acompanha referências aos animais ou a seres-outros-que-humanos sem, contudo, passar por qualquer tipo de crítica ou avaliação. Vejamos aqui uma passagem de um trabalho de Philippe Descola para utilizarmos de exemplo: “Com efeito, cada espécie, em sentido amplo, é suposta a apreender as outras espécies a partir de seus próprios critérios, de modo que em condições normais um caçador não verá, por exemplo, que sua presa animal se a vê a si mesma como um humano”. (Descola, 1998, p. 28). Quando Descola fala em “espécies”, estaria o autor utilizando de um conceito referencial para ele próprio identificar ou traduzir as formas como os Achuar concebem e se relacionam com os seres de uma forma geral, ou estaria tomando uma forma propriamente Achuar de segmentação do real, que ele chama de “espécie” por conveniência e em prol da compreensão generalizada do problema?⁶

Esse tipo de questionamento se torna habitual na medida em que as críticas ao par natureza e cultura foram estabelecidas ao longo dos anos 80 e 90. Não cabe aqui

⁶ Sem dizer, ainda, que espécie pode ser apenas um nome para a diferença, para um conjunto discreto, sem necessariamente apontar para um conceito, tal como quando falamos em “espécie” como um tipo ou modalidade de algo.



retomar o tema, dada a vasta quantidade e qualidade de trabalhos que o abordam (Vander Velden e Cebolla Badie, 2011). Mas cabe, contudo, localizar a temática das espécies nessa crítica. O supracitado animismo, além do perspectivismo, possui um papel fundamental na questão. Se até então utilizávamos uma divisão que separava os humanos em um domínio especial dos outros seres justamente através da sustentação do par natureza e cultura, com o reembaralhamento conceitual (Viveiros de Castro, 2002) estabelecido a partir das práxis indígenas, tais aspectos se modificaram⁷.

Descola, embora não questione ou faça uma crítica achar ao conceito de espécie, propõe uma reflexão em torno do conceito em sua teoria animista. Dentro da teoria animista, humanos, animais, espíritos, plantas e objetos possuem um mesmo tipo de subjetividade que os permitem estabelecer todo tipo de relação pessoal, seja de troca, sedução, hostilidade ou amizade. Por compartilharem um mesmo fundo humano generalizado, tais entidades possuem características sociais, isto é, vivem em aldeias, seguem regras de parentesco, desempenham processos rituais, dentre outras práticas. No animismo, portanto, pressupõe-se que as diferenças específicas se produzem a partir dos hábitos comportamentais e pela forma como cada corpo é constituído, tendo em vista que o fundo que estes corpos encobrem – sua interioridade – é a mesma. Sendo assim, é como se todas as classes de seres, incluindo os seres humanos, possuíssem o mesmo tipo de estrutura ou propriedade, equivalendo-se ao que o autor chama de “tribo-espécie”. Cada coletivo, humano ou animal, equivale a um tipo de tribo-espécie que constitui uma infinidade de relações com outras tribos-espécies (Descola, 2015, p. 23), de modo semelhante àquelas que existem dentro da organização humana. Nesse sentido, nas palavras do autor:

Ainda que o conceito de espécie forneça o modelo para os coletivos animistas, esta espécie dificilmente corresponde à definição da sistemática moderna. [...] os membros de uma espécie animista são reconhecidamente conscientes de pertencerem a um coletivo particular [...]. Na identificação animista, eu me sinto como um membro da espécie A, não apenas porque me diferencio da espécie B por certas características físicas manifestas, mas também porque a própria existência da espécie B me permite saber que sou diferente, já que os membros desta espécie possuem um ponto de vista sobre o que sou diferente do meu. (Descola, 2015, p. 24-25).

Segundo Fernández Bravo & Viveiros de Castro (2013), a antropologia se baseou na definição da “espécie” humana a partir das suas capacidades psíquicas, neste caso, capacidades cognitivas diferenciadas em relação aos demais seres:

The idea of species, in this case, works in a somewhat paradoxical fashion, given that for anthropology there is, strictly speaking, only one species – the

⁷ Pensando aqui que “todas as teorias antropológicas não triviais são práticas de conhecimento indígenas” (Viveiros de Castro, 2015, p. 24).

humans – which cloaks itself in the nature of a genus or domain, as the “ontic” or “empiric” differences among myriad living species are neutralized by the greater “ontological” or “transcendental” difference between this special species and the other mundane species. (Fernández Bravo & Viveiros de Castro, 2013, par. 2).

Deve-se notar que, nesse contexto, a ideia de “espécie” é aquela que compactua com o antropocentrismo, tendo em vista que a espécie humana não é uma espécie como as outras, pois expressa exatamente aquilo que não se encontra em outras “espécies”. O multinaturalismo perspectivista leva à ideia de “espécie” como não antropocêntrica, ou melhor, anti-antropocêntrica (Fernández Bravo & Viveiros de Castro, 2013, par. 10), tendo em vista que ele é uma atitude cosmológica que recusa a descontinuidade psíquica entre os diferentes tipos de seres, “imagining all the inter-species differences as a horizontal extension, analogic or metonymic, of intra-species difference” (Viveiros de Castro, 2013). Isso faz com que a condição humana e a própria “espécie” humana deixem de ser especiais, e se tornem exatamente o oposto, isto é, um padrão ou a “condição genérica” de cada ser.

Nesse sentido, o que define uma “espécie” é a diferença entre os pontos de vistas em relação a todas as espécies dessa “espécie” – como condição – em particular. Assim, todas as “espécies” se tornam duais: consistindo em uma dimensão espiritual e uma dimensão corporal, pois cada “espécie” é, assim, um ponto de vista sobre e em relação a outros seres, e tudo o que existe “é uma espécie de espécie, um sujeito”. De todo modo, ainda assim, como havia elencado Cabral de Oliveira (2006), as teorias animistas e perspectivista parecem nos indicar problemas referentes à projeções de conceitos como os de natureza e cultura, sendo que, por outro lado, as noções de “reinos” e a própria noção de “espécie” operariam enquanto algo dado, sem uma necessária crítica: faria sentido, pois, falar em “espécies” da perspectiva ameríndia? Quando nos referimos a uma onça por meio de seu referencial específico, é a mesma coisa que faz um caçador ameríndio ou um xamã? Retomaremos isto adiante.

A partir desse percurso em torno das críticas fundamentadas a partir do par natureza e cultura, a noção de espécie parece ter voltado de vez para a agenda antropológica com os assim chamados “estudos animais” e multiespecíficos. Enquanto campo subdisciplinar da antropologia, as relações humano-animais têm experimentado profundas renovações nos últimos anos (Bevilaqua e Vander Velden, 2016, p. 11). Mediante os diversos encontros emergentes – sejam eles de natureza semiótica, prática ou simbólica – entre coletivos humanos e animais, a referenciada renovação perpassa não apenas os modos pelos quais concebemos e nos relacionamos com estes seres, mas, igualmente, os desafios metodológicos e os instrumentos conceituais aos quais constantemente devemos recorrer. O conceito de espécie é, sem dúvidas, carta marcada aos estudiosos das relações humanos-animais, a começar pelas próprias terminologias empregadas: relações multiespecíficas, interespecíficas, transespecíficas, “espécies companheiras” (Haraway, 2021),



dentre muitas outras alcunhas.

“Espécies companheiras”, por exemplo, designa a junção, de formas frequentemente inesperadas ou insuspeitas, entre humano e não humano, natureza e cultura, e que não agradam aos puros modernos que anseiam por fronteiras mais protegidas entre espécies e pela esterilização de categorias desviantes ou híbridas. A contribuição de Donna Haraway circunscreve um importante aspecto da noção de espécie, que, segundo a autora, até então se referia a tipos biológicos e categorias filosóficas genéricas: “espécie fala de uma conjunção corporal do material e do semiótico de maneiras inaceitáveis [...] à maioria das versões da ciência humana da semiótica” (Haraway, 2021, p. 23). Dito de outro modo, “espécie” é, antes de tudo, uma relação. Através dos seus movimentos para alcançar uns aos outros, através de suas “preensões”, os seres constituem uns aos outros e a si mesmos, sem pre-existir a suas relações.

O foco na ideia de relação é fundamental, sobretudo nos subsequentes estudos denominados como multiespecíficos. Segundo Kirksey e Helmreich (2020), existe uma ontologia oculta na ideia de multiespécies – aquela da “espécie”: “discutir com a espécie (e com gênero, família, a ordem, a classe, o filo, o reino e o domínio, sempre que possível), conduz a necessidade de tomar as categorias naturais e culturais que recebemos e tentar repensá-las e desfazê-las em um mesmo movimento” (Kirksey e Helmreich, 2020, p. 294-295). Espécie, então, retorna ao interesse antropológico, tendo em vista as preocupações ecológicas nas quais etnógrafos/as se encontram ao se envolverem com uma pletera de organismos e ecologias e suas trajetórias políticas. Tais contextos parecem exigir um engajamento maior de antropólogos/as com a materialidade biótica e seus processos, considerando que a separação entre as formas de se conceber a divisão entre natureza e cultura – e, consequentemente, o reflexo desta divisão para os objetos de cada disciplina – já não fazem mais sentido, pois “a etnografia multiespécies requer que antropólogo(a)s culturais retomem seu engajamento com a antropologia biológica e lancem seus olhos para a ecoarte e a bioarte para fabricarem novos gêneros de crítica naturalcultural” (Kirksey e Helmreich, 2020, p. 298), sendo a “espécie” o conceito-base para articular diferenças e similitudes biológicas, uma espécie de retorno ao real.

As interações que emergem das etnografias multiespécies tendem a situar a noção de espécie de maneira sempre local. O que a etnografia tem mostrado nos últimos anos é uma pluralidade expressiva de encontros entre humanos e outros-mais-que-humanos – ou, se preferirem, encontros naturaisoculturais – em diversos contextos, sejam eles entre comunidades tradicionais, urbanas ou rurais. Acompanhada dessas complexidades estão também as diversas “formas de conceptualização, coexistência e engajamento entre animais e seres humanos” (Belivaqua e Vander Velden, 2016, p. 12), muitas vezes (e talvez obrigatoriamente) mediadas pela noção de espécie. Precisamente por ser relacional, a noção de espécie pode apontar para diferentes caminhos.

Conflitos podem existir em torno da noção. Assim o é entre as populações locais

do interior de Minas Gerais e uma série de biólogos que pesquisam os macacos monos-carvoeiros, popularmente conhecidos como muriquis (Sá, 2010). Para os moradores de Caratinga (MG), os monos não são uma “espécie” de macaco. Somente são “espécies” outras duas variedades, os barbados e os pregos, respectivamente. Contudo, um dos interlocutores de Guilherme Sá destacou que um indivíduo de mono-carvoeiro havia se reproduzido com um barbado, portanto, um ser de uma outra espécie. A bióloga que estava presente na ocasião do relato não se conformava com a elaboração do fazendeiro, tendo em vista que tal concepção violava um conceito de espécie delimitado nas ciências naturais, aquele de um grupo de indivíduos intercruzantes – e que geram descendência fértil. Esses conflitos acabaram por implicar numa diversidade de significações dos monos, multiplicando suas imagens identitárias a partir de regimes que acabam por construir a espécie e, no limite, a própria noção: uma pela vivência e outra por normas técnico científicas.

Nos encontros humano-animais, a “espécie” pode também tender ao indivíduo. Tal como se passa no fenômeno pet, como apontam Baptistella e Abonizio, no qual a relação individual entre um tutor e um pet modela a própria relação com a “espécie”. Indivíduos de uma mesma espécie podem ter relações de diferentes tipos, como um gato que pode ser demasiadamente estimado, ou, ainda, evitado enquanto uma questão de zoonose (Baptistella e Abonizio, 2017, p. 329). Em outros contextos, contudo, a espécie parece atingir uma multiplicidade relacional. O vírus da influenza na Indonésia foi concebido enquanto uma quasi-espécie devido a sua altíssima e peculiar capacidade de mutação. Essa mesma capacidade é o que leva Lowe (2010) a chamá-lo de uma espécie múltipla, uma multiplicadora de espécies, constituindo sua identidade a partir de outros organismos – e eles próprios. Essas relações implicam em “nuvens multiespécies” que constituem processos de infecções e rearranjos, nos quais materiais vitais e virais se rearranjam, alterando os limites assumidos não apenas de espécies, mas de nações, organizações e economias (Lowe, 2010, p. 626).

Os modos de se relacionar com a espécie, seja ela uma entidade simbólica e/ou real, determinam o modo como ela é concebida, marcando sua natureza eminentemente relacional. As relações entre humanos e animais tendem a constituir o próprio conceito de espécie, resultando assim nesses encontros chamados inter, multi ou transespecíficos. No limite, espécie pode consistir em relações intelectuais, e outros autores mostraram o quanto ela emerge de práticas (Haraway, 2021). Espécie pode ser perspectiva, alvo de equívocos entre conhecimentos locais e científicos, pode tender ao indivíduo, ser um uma categoria dada ou construída, ou se situar nos limites de um quasi-ser, para enfim se tornar uma multiplicidade. O que a antropologia tem nos mostrado, desde Lévi-Strauss, é que espécies são relações. Talvez uma boa saída seja apreendermos, de modo etnográfico, as maneiras pelas quais a “espécie” emerge – mesmo que em contextos contemporâneos, como na educação escolar indígena, por exemplo –, para assim delimitarmos o quão útil ela pode ser, ou mesmo recusarmos sua existência, para entender as relações entre



humanos e animais. O importante, no fim das contas, é que a antropologia não “fie-se nela e continue, ademais, a sustentar o protagonismo e mesmo a singularidade de uma única espécie, a humana” (Bevilaqua e Vander Velden, 2016, p. 38), haja vista, como nos alertou Donna Haraway, que “ao menos duas espécies são necessárias para que exista uma” (2021, p. 20).

Qualidade: um conceito e várias relações Kujubim

Os Kujubim, sejam aqueles que habitam nas cidades do estado de Rondônia, ou os que vivem nas aldeias da Terra Indígena Rio Guaporé, utilizam o termo *qualidade* para se referir a e nomear certas descontinuidades presentes no mundo. O termo parece ser um bom guia para a inteligibilidade e as percepções dos seres, bem como para definir as relações que eles constituem ao longo de suas vidas, tanto com os próprios Kujubim, quanto com outros seres. Mas, além de tudo, *qualidade* é também uma noção importante para este povo organizar os seres em categorias inteligíveis e descritíveis. Assim sendo, *qualidade* se constitui enquanto uma categoria e várias relações, isso porque ela pode se referir a uma variedade de bichos, se referir a certos grupos destes, mas também expressar as próprias relações que constituem e são constituídas por esses próprios seres.

Meus interlocutores dizem que macacos são uma *qualidade* de bicho (pati’). Quando eles anunciam essa informação, estão estabelecendo uma relação entre macacos e outros *bichos*. Além desse aspecto mais geral, a *qualidade* marca também uma relação de diferença entre os próprios macacos. Eles reconhecem nove *qualidades* desses bichos: guariba (mwén-tene); macaco-da-noite (nokín); macaco-preto (waram); zogue-zogue (wamop); macaco-prego (yowin); macaco-cabeludo (imirop); macaco-de-cheiro (utsiw), sagui (tapan) e gogó-de-sola.⁸ Note-se, ainda, que cada uma dessas *qualidades* é constituída enquanto tal mediante as relações que elas estabelecem. Nesse sentido, existe uma espécie de movimento que circunscreve a própria noção: ela parece instaurar relações diferenciais mais genéricas e intermediárias entre os Kujubim, e particulares, no caso dos bichos.

Os aspectos morfológicos dessas *qualidades* são importantes para estabelecer uma inteligibilidade para os Kujubim; entretanto não são um aspecto primordial, como foi definido em outros casos (Berlin, 1992). Neste contexto, antes, as relações práticas dos seres, isto é, seus comportamentos e suas formas de agir no mundo é que fazem deles uma *qualidade* particular – mas nem por isso, fixa e imutável. Esse parece ser um primeiro ponto da diferenciação, aquela transcrita na introdução deste artigo, entre o conceito de *qualidade* e o de “espécie”. Os seres não estão sujeitos ao bel-prazer humano no evento de sua classificação; eles estão agindo no mundo, se relacionando. A *qualidade* não é somente dada às observações humanas enquanto uma categoria “natural” passível de constituir sistemas taxonômicos; ela é, antes, fruto das interações e das relações entre os seres em relação: o que uma

⁸ Os primeiros nomes são a forma como eles conhecem os bichos no português regional, e entre

determinada *qualidade* come, como e onde ela vive, se seus membros andam em grupo ou não, são aspectos privilegiados da mediação entre as relações humano-animais. Os comportamentos dos seres são um aspecto que parece marcar as cosmologias ameríndias de uma forma geral (Viveiros de Castro, 2013). Como no caso dos Kujubim, os Akuriyó no Suriname discorrem sobre um animal, “en función de las relaciones que mantiene con su habitat, con sus con-especificos y con outros animales con los que comparte su nicho ecológico” (Jara, 1996, p. 95).⁹ Se perguntarmos a um kujubim: o que é um macaco-preto? Ele responderá que são *qualidades* que vivem preferencialmente em bando, são extremamente territoriais, habitam as copas das árvores e raramente saem delas para buscar alimentos no solo. Além disso, sabem de forma detalhada as localidades específicas onde esta *qualidade* costuma ficar e quais são seus alimentos prediletos. Essas características, por exemplo, fazem diferir o macaco-preto do macaco-prego, que é uma *qualidade* com preferências individuais (constantes são os encontros com apenas um indivíduo) ou, ainda, que se constituem em grupos bem menores. Eles são também territorialistas, mas quando estão em disputa entre eles ou mesmo fugindo de caçadores humanos, atiram-se no solo, dispersando-se pela vegetação rasteira; os Kujubim dizem também que eles corriqueiramente descem ao solo para encontrar alimentos. Por essas práticas, portanto, é que os macacos preto e prego são tidos como *qualidades* diferentes. Tais diferenças, são, ainda, um importante aspecto pelos quais os Kujubim estabelecem quais alimentos podem ou não serem comidos quando estão em incursões na mata. O que os macacos-pretos comem são considerados como bons alimentos, saudáveis e confiáveis para se comer. Já o que comem os pregos são alimentos de certa forma duvidáveis, que podem conter certas substâncias maléficas.

A ideia de relação, portanto, precede e mesmo constitui um bicho. Mas essas relações são igualmente importantes para constituir outros tipos de relações: aquelas entre termos intelectualmente úteis para os Kujubim. Mariscadores são uma *qualidade* de *bichos-de-pena* e são considerados exímios pescadores. Enquanto uma *qualidade* habita os cursos do rio, sendo identificada como “do rio”, a outra prefere a tranquilidade dos igapós e igarapés para viver e é conhecida como “do igarapé”. O local de morada de cada mariscador (martin) permite que os Kujubim estabeleçam categorias importantes de classificação, mas não só: institui-se também, a partir do hábito pescador, uma categoria que permite incluir outros bichos que se utilizam da pesca para obtenção do alimento. O fato de comer peixe é um importante aspecto para delimitar outras *qualidades* que comem carne, como o

⁹ Ao dizer que a espécie está eminentemente ligada à morfologia, enquanto a *qualidade* está ligada aos comportamentos, não quero dizer que para biólogos ou naturalistas os comportamentos não são importantes para definir espécies. Segundo Berlin, a saliência das espécies – a morfologia – é um dado primordial de percepção. Para os Kujubim e boa parte das cosmologias ameríndias, a morfologia é apenas uma característica, mas não a mais fundamental, de percepção dos seres. Neste sentido, não se trata simplesmente de perceber coisas diferentes, mas muda, também, a maneira pela qual – ou seja, o “como” – se percebe.



caso dos gaviões, que são considerados, antes, enquanto caçadores. Há, contudo, algumas exceções. A águia-pescadora (tchu-ube), embora tenha surgido das fezes do gavião-real, segundo um mito que explicita a origem dos gaviões, tende a ser muito mais próxima dos mariscadores, fufutis (tevives) ou biguás (cuervos) pela sua afecção de viver nos rios e nele se alimentar, em comparação com outros gaviões que comem carne de cotia ou de macaco.

Neste sentido, a *qualidade* pode marcar algumas relações importantes. Ser do rio ou da terra firme é uma relação que os seres estabelecem no e com o mundo. Mas a marcação do rio ou da terra firme é uma relação que os Kujubim estabelecem para organizar os bichos de uma forma geral. A prática do mariscador, neste sentido, age de forma simultânea à “classificação” Kujubim: prática e intelecto são dimensões que acabam sendo mediadas pela noção de *qualidade* em si, sendo, simultaneamente e de forma combinada, uma relação empírica, construída pelos seres, e uma posição entre termos Kujubim. Sendo assim, qualidade é constituída por uma natureza transformacional. Ela contém uma ambivalência que vai do nível mais básico de uma relação empírica até níveis mais gerais que marcam os agrupamentos de ordem superior estabelecidos pelos Kujubim. Um mariscador, portanto, é uma *qualidade* porque possui seus comportamentos e afecções, mas é também uma *qualidade* pensada em relação aos outros bichos. Neste sentido, *qualidade* é constituída por uma certa elasticidade, na medida em que se retrai e se expande, envolvendo relações “infra-qualitativas”, ao nível individual dos seres, e “supra-qualitativas”, ao nível dos agrupamentos e dos termos. Falar em qualidade, portanto, requer que se pense em relações de naturezas diversas; as relações com outros bichos servem para pensar e conceber os bichos.

Vejam alguns exemplos para elucidar esta característica flexível do conceito de qualidade que implica na retração e expansão das relações infra e supra-qualitativas. Existem três *qualidades* de bichos-de-pena que os Kujubim dizem ser da mesma *qualidade* porque suas *cantigas* são belíssimas: o uirapuru, o curripião e o primavera. Na medida em que eles se tornam qualidades diferentes, pois habitam locais diferentes, se alimentam de seres ou coisas diferentes, eles também são considerados “*da mesminha qualidade, porque têm cantiga bonita, eles têm flauta na barriga*”. Ter cantiga bonita faz com que eles ocupem o critério “de cantar bonito”, mas, simultaneamente, ocupam outros critérios como “do rio”, “do mato”, “do baixo”, “do alto”. Aqui, o conceito de *qualidade* se transforma a todo momento: os três *bichos-de-pena* referidos acima são uma *qualidade* porque cantam bonito, mas são *qualidades* diferentes porque possuem comportamentos e afecções distintas, o que faz com que eles possam ser pensados em relação a outras *qualidades*, tal como os mariscadores, seguindo outros critérios, como do rio, do mato e assim por diante. Isso quer dizer que o que separamos em distintos níveis hierárquicos como o reino, classe, gênero, os Kujubim dão um mesmo nome: *qualidade*. Não existe, neste sentido, uma hierarquia, mas informações que podem mudar de acordo com um contexto ou uma relação específica.

Neste exemplo etnográfico, comparado com os usos do conceito de “espécie”, po-

demos notar que a *qualidade* não corresponde somente ao “nível taxonômico da espécie”, mas também à “níveis taxonômicos superiores”: afinal, ela compreende *qualidades* de seres e, ao mesmo tempo, de seu “agrupamento”, por compartilhar comportamentos semelhantes.

A noção de *qualidade*, portanto, implica em uma infinidade de relações; ela é constituída pelas preferências práticas dos seres, suas afecções; mas é também uma noção que articula relações intelectuais entre termos e categorias. A partir desse segundo sentido, a *qualidade* se aproxima daquela noção lévi-strassiana de espécie, em que as relações de oposição entre termos implicam nas posições que eles ocuparão em determinado sistema de conhecimento. Mas, ao mesmo tempo que ela se aproxima pelo seu caráter intelectualista, ela se distancia pela sua dimensão prática. Se Lévi-Strauss fala em uma matriz em que o animal em si nunca é evocado, mas sempre o seu signo (a espécie), para os Kujubim, os animais e as relações que os constituem importam. Tais relações implicam, ainda, nas narrativas míticas e nas elaborações de categorias úteis e inteligíveis. Sendo assim, um animal nunca é condicionado em uma categoria, porque é ele que oferece o conjunto de relações para conceber ela própria. O que um animal pode ou não fazer, implica diretamente na forma de se estabelecer uma categoria, que, portanto, pode sempre se transformar. Mas se transforma porque os seres estão aí, agindo e se transformando, e, sobretudo, se relacionando com os Kujubim.

As transformações das qualidades

Até aqui, empreendeu-se um esforço na direção de elucidar a importância das relações que circunscrevem o conceito de *qualidade*. Porém há, ainda, uma outra dimensão fundamental: a das transformações. Vimos como as afecções e relações de um animal transformam os critérios ou as categorias utilizadas para pensá-lo; e vimos, ainda, o quão contextual pode ser uma categoria, na medida em que uma só não basta para acondicionar um animal, haja vista que, a partir de suas ações, ele pode transitar por diversas categorias ou qualidades: ser “pescador”, “do rio”, “do igarapé”, “ter flauta na barriga” e assim por diante. Em outra oportunidade (Sanchez, 2019, p. 51), essas relações de transformações foram denominadas como “transqualitativas”. Trata-se de ocupar uma posição, a partir de relações de naturezas diversas, de modo que algo ou alguém nunca é, mas sempre está, ou tende, a algo ou a alguém. Em outras palavras, não se trata de uma condição, mas de um estado.

Passemos agora a esse estado transformacional em que as *qualidades* animais vivem juntamente com os seres humanos. Como demonstrado no caso do mito das origens do que atualmente é concebido como bicho (Sanchez, 2019, p. 186), humanos e não humanos, tal como o próprio universo, estão em constante transformação e precisam constantemente ser produzidos; como no caso dos macacos-pretos, seus comportamentos e afecções fazem com que ele esteja se constituindo no mundo. Quando os Kujubim apreendem esses comportamentos, isso



não quer dizer que eles sempre serão concebidos desta maneira. Um macaco-preto pode demonstrar outros hábitos, se relacionar com outras *qualidades* e, dessa forma, ocupará outras posições no sistema de conhecimento Kujubim. Esta é a dimensão da *qualidade* que diz respeito ao produzido, em que os seres estão se constituindo a todo instante e, logo, se transformando.

No entanto, a alternância de posições pode implicar em outros aspectos das transformações. A relação entre *qualidades* distintas de cachorros nos oferece um bom exemplo disso. Ao chegar das cidades ou mesmo nascer de uma prole de cães já presentes nas aldeias, um cachorro é concebido enquanto uma *qualidade* de bicho. Mas, ao longo de suas vidas, esses cachorros são concebidos de maneiras diferentes, a depender de suas capacidades e afecções. Essas transformações são, a princípio, regidas pelo interesse dos Kujubim em produzir cachorros caçadores. A partir de um conjunto de práticas, os Kujubim fabricam os seus cachorros caçadores ao comunicarem afecções desses seres com partes de outros bichos e o uso específico de algumas plantas (Labontê *et. al.* 2021). Neste sentido, um cachorro *panema*, conhecido enquanto uma *qualidade* preguiçosa, arruaceira e praticante de atitudes indecorosas, pode se transformar em uma *qualidade* caçadora na medida em que humanos oferecem banhos e inserem em seus ânus as raízes de “folhas-de-bicho”. A “folha-de-paca”, por exemplo, instaura nessa outra qualidade de cachorro a capacidade das pacas de percorrer com maestria pela vegetação cerrada e rasteira de determinada região. Além disso, parece constituir no cachorro um potencial de atração dessas *qualidades* animais, já que, após o banho, eles exalam um cheiro que atrai as pacas.

Neste sentido, outros dois aspectos da transformação aparecem simultaneamente àquele de se constituir e se produzir enquanto uma *qualidade* através de suas próprias práticas: um aspecto que diz respeito a mudanças de *qualidades* de acordo com um contexto específico, e a outra que diz respeito a uma transformação que comunica as afecções dos seres – impossibilitando, assim, que uma *qualidade* seja acabada em si mesmo.

Em relação ao contexto, Phillippe Erikson já havia notado, entre os Matis, uma certa relação de diferença existente entre indivíduos de uma mesma “espécie”, a depender do contexto em que estão inseridos. Quando os Matis capturam animais para serem criados em suas malocas, eles promovem um movimento de humanizá-los. O primeiro passo é não atribuir aos seus xerimbabos o termo que designa normalmente seu “ancestral de origem”. Desta forma, “os animais criados na aldeia são assim terminologicamente distintos da caça, sem dúvida com o objetivo de dissimular sua origem silvestre” (Erikson, 2011, p. 20). Além dos nomes humanos, os animais são enfeitados com miçangas, e, sobretudo, são enterrados após a morte, evitando-se tratá-los como seus congêneres “selvagens”. Essa contextualização das “espécies” animais parece ser uma dimensão que a *qualidade*

também pressupõe¹⁰. Muito embora os cachorros *panema* não sejam “selvagens”, eles nunca recebem tratamentos especiais dos humanos e são lançados à sorte de encontrarem alimentos ou mesmo sobreviver. Os cachorros “bons caçadores”, pelo contrário, passam por um processo de cuidados que faz com que eles sejam considerados uma outra *qualidade* de cão. Isso, evidentemente, se é possível falar em “cão”, na medida em que as afecções das onças, das pacas, das antas, de macacos e vespas são comunicadas a eles por meio de um conjunto de práticas.

Essa relacionalidade contextual também diz respeito a outros tipos de relação, que não aquelas que envolvem as práticas humanas – de criação ou fabricação. Certo dia, na Baía das Onças, fui convidado para a chichada que ocorria na casa do pajé Neiri Jaboti. Após algum tempo conversando com outros rapazes, fui chamado pelo pajé para ir até a casa de Pipa Kujubim, que, diziam, sofreu um ataque de um *espírito*. Após a feitura de um processo ritual – que consistia em professar palavras ininteligíveis combinadas com movimentos manuais e o uso de pedras e gongos –, o pajé conseguiu conter os efeitos do *espírito* no corpo de Pipa. No outro dia pela manhã, Neiri disse que um pincua (trapo cocinero) havia causado aquilo tudo, ou melhor, um espírito transformado em pincua. Essa capacidade de transformação dos seres está ligada à ocupação de uma perspectiva, uma posição. O avô já falecido de Pipa se relevou em forma de pincua para tentar seduzir seu neto a ir para o domínio dos mortos. Essa lógica de ocupar uma posição, pode, ainda, ser linguística: é isso que fazem os animais e os humanos que pretendem atrair suas presas imitando-as a partir de suas línguas próprias (Sanchez, 2020a). Por fim, abordaremos agora outro aspecto da transformação: aquele que emerge da comunicação das afecções, do convívio e das interrelações dos seres. Como vimos no caso dos cachorros, a eles são comunicadas uma série de afecções de outros seres para instaurar, e mesmo aprimorar, certas habilidades que o farão uma *qualidade* de “bom caçador”. Isso não se restringe apenas aos cães. Os humanos constantemente fazem uso dessa comunicação através da mesma lógica: utilizam folhas-de-bicho para se tornarem bons caçadores; utilizam da gordura localizada nas patas da águia-pescadora como colírio para aprimorar a habilidade de flechar peixes; comem uma porção do pênis de anta, que, dizem, aprimora o desempenho sexual; e comem as folhas-do-japiim (torro) para adquirir a capacidade de falar muitas línguas. Esses aspectos compreendem uma importante dimensão das relações entre os seres: eles estão abertos às relações que eles mesmos estabelecem e àquelas em que estão inseridos. A conjunção dessas afecções, em vez de encerrar uma *qualidade* em si mesma, enquanto mônada, possibilita que ela seja constituída através de muitas outras *qualidades*. Assim, o que teremos não é ape-

¹⁰ E em muitos outros contextos na América do Sul: os bugios, para os Guajá, se tornam “espécies” diferentes a partir dessa mesma relacionalidade contextual – se é de caça ou criação – que se leva em conta. O que importa é o tipo de relação que está em jogo, e não o animal em si, pois “a própria noção de espécie seria subordinada por esse duplo vínculo, não havendo espécie em si, mas agenciamentos entre caça e outros de criação” (Garcia, 2018, p. 194).



nas um organismo, mas a junção de variadas relações. É nesse sentido, portanto, que uma *qualidade* sempre é relacional: ela só pode emergir a partir de uma ou várias relações, porque, simultaneamente, ela é constituída por elas.

Existem, ainda, outros aspectos que protagonizam essa lógica. Como os próprios Kujubim estabelecem uma relação de diferença entre *qualidade* e “espécie”, não faria sentido dizer que, neste contexto, os animais e os seres estabelecem relações multi ou interespecíficas. Contudo, existem outras formas nativas de se conceber tais relações: a ideia de “andar junto” e ser *parente*. Existe uma predileção dos bichos em conviver com outras qualidades: seja para se alimentar, seja para usufruir do tipo de vegetação, ou, ainda, simplesmente porque eles gostam. Assim é entre japiins e tucanos, que convidam uns aos outros para se alimentarem juntos; ou entre o corupião (alacran) e o queixada, que convivem graças ao benefício mutuo de seu relacionamento. Existe uma série de outros exemplos que envolvem essas relações de “andar junto”, mas, no limite, ela explicita que uma *qualidade* nunca pode ser concebida de forma isolada.

A ideia de ser *parente*, no entanto, é um pouco mais delicada. Ainda que exista um alerta para a confusão entre diferenças culturais e “específicas” (Kirksey e Helmeich, 2020), os Kujubim concebem, de certo modo, que as diferenças entre os seres podem ser qualitativas – de *qualidade* – e culturais ao mesmo tempo. Parente, na T.I. Guaporé, é um termo que designa as relações de parentesco que acabam sendo também interétnicas: os casamentos, as trocas de conhecimento, danças, rituais, a forma de comer e o que se come, de estabelecer parceiros de caça e mesmo montar um time de futebol. O convívio, essa relação que os Kujubim designam como “andar junto”, acaba por deslocar a ideia de fronteira fixa entre grupos distintos, fazendo com que emergjam, ao contrário, conjunções, emaranhamentos e relações, que incorporam – e nas quais são incorporadas – negociações e trocas. Se corupções e queixadas não podem ser pensados fora das relações que os constituem enquanto *qualidades* porque elas “andam junto”, o mesmo ocorre entre os humanos, que são uma *qualidade* de gente. Assim nos explica o cacique Valdivino Kujubim:

No tempo da maloca, quando a gente não vivia junto ainda com as outras etnias, cada um era uma qualidade. Os Kujubim fazia suas coisas, os Kanoé fazia a deles, comia coisa diferente, fazia artesanato diferente, cada um tinha suas coisas. Agora, depois que a gente começou a se misturar, a casar e virar parente, isso aí mudou bastante, agora não é mais diferente (Valdivino, 18/06/2018).

Ao dizer que os Kujubim eram de outra *qualidade* em relação aos Kanoé, Valdivino explicita, ao menos no que tange ao “*tempo da maloca*”, que as etnias constituíam *qualidades* distintas, por possuírem comportamentos, costumes e hábitos diferentes. Gente que, com o tempo, passou a constituir algo em comum, a partir de sua relação de convivência. Neste sentido, as diversas *qualidades* de gente só podem ser pensadas em relação umas às outras.

Sendo assim, a *qualidade* é sempre transformacional porque é, antes, relacional. As *qualidades* se transformam a todo o instante porque estão inseridas em relações de convívio, de parentesco, porque “andam juntas”, porque agem no mundo, se produzem e porque são igualmente transformadas em categorias úteis. Entre os Kujubim, o que existem são *qualidades* de gente. Gente, que, no entanto, não se restringe aos seres humanos, tendo em vista que os animais também possuem “cultura” e “língua” (Sanchez, 2020b). Assim sendo, a *qualidade* é fundamentalmente ambivalente: ela diz respeito a uma descontinuidade e uma categoria que os Kujubim reconhecem a partir dos costumes dos seres, mas é, ao mesmo tempo, relações que estes mesmos seres constituem no mundo e que, como vimos, estão sempre se transformando. Assim, *qualidade* não é uma entidade biológica, porque não faz sentido separar – tampouco os Kujubim reconhecem uma separação – as séries natural e cultural. As relações entre parentes, que se desdobram em um nível social e humano, são pensadas sob os mesmos termos que as *qualidades* animais que convivem juntas, fora dos limites das aldeias. Desta forma, qualidade é uma noção que perpassa humanos e animais, culturas e *qualidades* de gente, porque tudo é, afinal, relacional: a vida, os seres e os próprios conhecimentos constituídos a partir deles.

Conclusão

O objetivo deste artigo foi tratar de um assunto fundamental para os assim chamados “estudos animais” e para os trabalhos que buscam descrever e refletir sobre as relações emergentes entre humanos e animais, que corriqueiramente recebem alcunhas como multi, inter ou transespecíficas: a questão da espécie. Embora ela seja ainda uma questão espinhosa e o epicentro de longínquos debates, sobretudo inserida em contextos filosóficos e biológicos, pretendi aqui chamar a atenção para a necessidade de discuti-la e tomá-la como uma categoria que precisa constantemente ser problematizada e revista de forma crítica também dentro da própria Antropologia. Afinal, faria sentido utilizar-se do conceito para pensar contextos ameríndios? Ou ela seria reduzida a um artefato antropológico/ocidental, enquanto uma forma possível de referenciar determinados seres ou objetos?

Aqui, em especial, a noção de “espécie” emergiu de uma distinção que os Kujubim, povo amazônico falante de uma língua Txapakura, estabelecem entre o conceito de espécie que eles aprendem e ministram nas escolas, durante as aulas de ciências, e o conceito nativo de *qualidade*. Um primeiro ponto, então, diz respeito a um velho problema antropológico: a questão das projeções de categorias para se refletir sobre as relações que constituem e são constituídas por outras ontologias. Ao estabelecer uma relação de diferença entre os dois conceitos, os Kujubim revelam que existem maneiras diferentes de se conceber e perceber os animais. Neste sentido, embora eles reconheçam o conceito de espécie, ele não se torna útil para mediar as relações entre humanos e animais naquele contexto, precisamente porque as relações que eles estabelecem com os animais e as próprias relações



constituídas por estes escapam às definições do conceito de espécie.

Tal afirmação implica, também, em um segundo ponto. Se, por um lado, filósofos e biólogos estão preocupados em definir a natureza da “espécie”, isto é, se se trata de algo real ou apenas um signo, os Kujubim demonstram que a *qualidade* é constituída por uma combinação entre criaturas reais e as significações úteis que delas emergem: o estatuto real das *qualidades* se faz na junção entre prática, de um lado, e intelectualismo, do outro. Esse aspecto, como demonstrado ao longo deste texto, implica na lógica das transformações que regem o conceito de *qualidade*. Muito embora “espécies” estejam em constante transformação desde os escritos evolucionistas de Charles Darwin (2018) e nada possuam de fixidez, a *qualidade* fala sobre transformações de naturezas diferentes.

Primeiro, as categorias que os Kujubim estabelecem a partir do conjunto de práticas e comportamentos dos animais estão em constante transformação. Sendo assim, um animal nunca é condicionado em uma categoria, porque é ele que oferece o conjunto de relações para conceber ela própria. O que um animal pode ou não fazer, implica diretamente na forma de se estabelecer uma categoria, que, portanto, pode sempre se transformar. Em segundo lugar, desde os tempos míticos os animais estão se produzindo e se transformando a todo instante. A virtualidade mítica recai sobre o presente onde este processo precisa ser sempre atualizado. É isso que demonstra a prática de fabricar cachorros caçadores. A eles são comunicadas as afecções de outros seres para que desenvolvam habilidades especiais. Se o que constitui uma *qualidade* perpassa pelos comportamentos e afecções dos seres, neste caso diversas afecções são combinadas, impossibilitando que uma *qualidade* se encerre em si mesma ou seja vista como uma unidade isolada.

Por fim, há ainda as transformações de perspectivas. Quando o jovem Kujubim foi atacado por um pincua – uma *qualidade* de bicho-de-pena –, estava por trás desse evento seu avô já falecido. A lógica de ocupar perspectivas faz também com que as *qualidades* estejam em constante transformação: aos olhos do rapaz, se tratava de uma *qualidade* de pássaro, mas, para o pajé, se tratava de um ser humano querendo carregar o seu neto para um outro domínio. Desta forma, como a *qualidade* poderia contribuir para o debate em torno da noção de espécie? O que os Kujubim nos mostram é que uma *qualidade* é sempre contextual. Ela emerge nas classificações, quando determinada categoria pode variar entre diferentes contextos: se um animal caça ou pesca, se vive no rio ou no igarapé. Ela diz respeito aos cachorros que são contextualmente diferentes de outro na medida em que eles estão inseridos em relações diferentes. E é contextual, também, dependendo da relação: você pode estar lidando com um ser que não é necessariamente o que você está vendo ou escutando.

A discussão dentro da Antropologia a partir da noção de espécie é necessária e urgente, sobretudo pelo crescente interesse em apreender as relações entre humanos e animais. Alguns cuidados são necessários, contudo, principalmente tratando-se de projeções de categorias. É sempre bom lembrar que as relações precedem os termos e, exatamente por isso, precisamos deixar que elas emergjam antes de definir

ou enquadrá-las em conceitos que fazem sentido apenas para algumas tradições acadêmicas. Neste sentido, é somente a etnografia que poderá dizer se “espécies” existem, ou se ela se trata de um conceito ou de entidades reais ou, ainda, se ela ainda é útil para descrever e refletir sobre ontologias não ocidentais. Talvez assim possamos ser surpreendidos, como neste contexto, onde “espécies” só fazem sentido nas salas de aulas, sendo a *qualidade* um conceito e várias interações que constituem os – e são constituídas pelos – Kujubim e a vasta diversidade de animais com os quais eles se relacionam.

Bibliografia

Aleixo, A. (2007). Conceitos de espécie e o eterno conflito entre continuidade e operacionalidade: uma proposta de normatização de critérios para o reconhecimento de espécies pelo Comitê Brasileiro de Registros Ornitológicos. *Revista Brasileira de Ornitologia*, 15(2), 297-310. <https://repositorio.museugoeldi.br/bitstream/mgoeldi/250/1/Revista%20Brasileira%20de%20Ornitologia%20v16%20n4%202008%20ALEIXO.pdf>

Berlin, B. (1992). *Ethnobiological classification: principles of categorization of plants and animals in traditional societies*. Princeton University Press.

Baptistella, E., Abonizio, J. (2017). O peso dos animais nas urnas: uma reflexão sobre o papel dos animais na política contemporânea. *Revista Brasileira de Ciência Política*, 22, 329-372. <http://dx.doi.org/10.1590/0103-335220172209>

Bevilaqua, C. e Vander Velden, F. (2016). *Parentes, vítimas, sujeitos: perspectivas antropológicas sobre a relação entre humanos e animais*. EDUSFCar, EDUFPR.

Cabral de Oliveira, J. (2006). *Classificação em cena. Algumas formas de classificação das plantas cultivadas pelos Wajãpi do Amapari (AP)*. (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. Biblioteca Digital USP. <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-03092007-141754/pt-br.php>

Darwin, C. (2018). *Sobre as origens das espécies – por meio da seleção natural ou A preservação de raças favorecidas na luta pela vida* (D. Moreira Miranda, Trad.; N. Bizzo, prefácio, revisão técnica e notas). Edipro.

Descola, P. (2015). Além da natureza e cultura. *Tessituras*, 3(1), 7-33. <https://doi.org/10.15210/tes.v3i1.5620>

Descola, P. (1998). Estrutura ou sentimento: A relação com o animal na Amazônia



nia. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 4(1), 23-45. <https://www.scielo.br/j/mana/a/yFVLXtKkcyTLBYhYc8Hd8XN/?format=pdf&lang=pt>

Erikson, P. (2011). Animais demais... os xerimbabos no espaço doméstico matis (Amazonas). *Anuário Antropológico*, 37(2), 15-32. <https://doi.org/10.4000/aa.110>

Fernández Bravo, A. & Viveiros de Castro, E. (2013). The notion of species in history and anthropology. Traduzido por Frederico Santos Soares de Freitas and Zerb Tortorice. *Biozoo*, 10 (10).

Garcia, U. (2018). Macacos também choram, ou o esboço para um conceito ameríndio de espécie. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69, 179-204. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i69p179-204>

Haraway, D. (2021). *O manifesto das espécies companheiras: cachorros, pessoas e alteridade significativa*. Bazar do Tempo – 1ª edição.

Jara, F. (1996) *El camino del kumu: Ecología y ritual entre los akuriyó de Surinam*. Biblioteca Abya-Yala N° 39. ABYA-ALA.

Kirksey, E. e Helmreich, S. (2020). A emergência da etnografia multiespécies. *Revista de Antropologia da UFSCar*, 12(2), 273-307. <https://doi.org/10.52426/rau.v12i2.359>

Labontê, G., Sanchez, G., Esdras, R. e Vander Velden, F. (2021). Amansar, familiarizar, animalizar: técnicas para hacer perros cazadores en la Amazonía. *Tábula Rasa*, 40, 22-50. <https://doi.org/10.25058/20112742.n40.02>

Lévi-Strauss, C. (2012). *O pensamento selvagem*. Papirus – 12ª edição.

Lowe, C. (2010). Viral Clouds: Becoming H5N1 in Indonesia. *Cultural Anthropology*, 25(4), 625 – 649. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01072.x>

Maciel, A. (2018). *Uma breve análise histórica dos conceitos de espécie, com ênfase nos aspectos científicos/epistemológicos do conceito de espécie de Baduino Rambo (1959)*. (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Genética e Biologia Molecular da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Repositório digital Lume UFRGS. <http://hdl.handle.net/10183/193640>

Mauss, M. e Durkheim, E. (2000). “Algumas formas primitivas de classificação”. Em: Rodrigues, J. A. *Émile Durkheim*. Editora Ática.

Mayr, E. (1977). *Populações, espécies e evolução*. Ed. Nacional.

Radcliffe-Brown, A. R. (1951). *The comparative Method in Social Anthropology. The journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.* 81(1/2), 15-22. <https://doi.org/10.2307/2844014>

Ritvo, H. (2018). “Species”. En Gruen, L. *Critical terms for animal studies* (pp. 383-394). The University of Chicago Press.

Sá, G. (2010). Abraços de mono: elos perdidos e encontros intersubjetivos em etnografia com primatólogos no Brasil. *Mana*, 16(1), 179-211. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132010000100008>

Sanchez, G. (2020^a, 30 de outubro a 06 de novembro). Arremendando “línguas animais”: sobre comunicações interespecíficas no Vale do Guaporé, Rondônia. 32^a Reunião Brasileira de Antropologia. Rio de Janeiro.

Sanchez, G. (2020b). Os Eré e o tal do pirarucu: equívocos ontológicos e epistemológicos a respeito de suas agências predatórias entre os Kujubim (Rondônia). *Revista AntrHopológicas*, Ano 24, 31(1), 37-66. <https://doi.org/10.51359/2525-5223.2020.245319>

Sanchez, G. (2019). *Os Kujubim e os bichos-de-pena: uma etnografia multiespecífica das relações entre humanos e não-humanos no vale do Guaporé, Rondônia.* (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos. Repositório institucional UFSCar. <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/13583>

Vander Velden, F. F. e Cebolla Badie, M. V. (2011). A relação entre natureza e cultura em sua diversidade: percepções, classificações e práticas. *Avá*, 19, 15-47. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1851-16942011000200001&script=sci_arttext

Viveiros de Castro, E. (2015). *Metafísicas Canibais – Elementos para uma antropologia pós-estrutural.* Cosac Naify.

Viveiros de Castro, E. (2006). A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, 15(14-15), 319-338. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v15i14-15p319-338>

Viveiros de Castro, E. (2002). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia.* Cosac Naify.