

O Ethos Camponês: moralidades e reciprocidades envolvendo a relação entre humanos e não-humanos no mundo rural brasileiro¹

Monique Batista do Nascimento (PPGAS-MN/UFRJ)

Palavras-chave: Moralidades. Ética camponesa. Animais não-humanos.

1. Introdução

Nas sociedades ocidentais modernas, a violência contra os animais tem alcançado um patamar de discussões acirradas nas opiniões públicas, onde a responsabilidade moral do ser humano em garantir o bem-estar das outras espécies é colocada em destaque como uma argumentação em favor dos direitos dos animais e para a criação de uma sensibilidade ecológica. Ana Paula Perrota (2016) aponta que o movimento de defesa dos direitos dos animais tem como principal objetivo acabar com as atividades de exploração animal, além de ter como um de seus pressupostos a reivindicação de direitos básicos aos moldes dos direitos dos humanos. Uma das formas de atuação possível para modificar essa realidade é resgatando os saberes científico-filosóficos com o intuito de questionar a concepção ocidental de que os animais se encontram em uma condição de não-sujeitos, ou seja, encarados como objetos e subjugados às ações humanas. Sendo assim, esses defensores procuram impor novas formas de agir e pensar ao reivindicar uma alteração conceitual a respeito da realidade ontológica dos animais, encarando-os como sujeitos morais dotados de consciência.

Ao longo dos anos, as tentativas de entender o ser humano consistiram em observar o que o diferencia dos animais. É principalmente a partir da ideia de razão, postulada por Immanuel Kant (2002), que se estabelece uma distinção entre “coisa” e “pessoa”, onde os únicos seres capazes de raciocinar são os seres humanos. Neste sentido, os não-humanos seriam impedidos da capacidade de raciocínio, sendo sua atuação no mundo explicada unicamente pelo instinto. Em contraposição, foi atribuída aos humanos uma capacidade de se mover pela vontade fundada na liberdade, autonomia, racionalidade e autodeterminação. Estes aspectos foram tomados como próprios à humanidade e utilizados como argumentos para afirmar a noção do homem como ser racional e, deste modo, moral por excelência. O movimento de defesa dos animais

¹ Trabalho apresentado na 33ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 28 de agosto a 03 de setembro de 2022.

denuncia ainda que essas teorias também obtiveram suporte no pensamento religioso ocidental. A teoria do animal-máquina, defendida por René Descartes (1979), pressupunha certa predileção divina pelos humanos devido a sua maior aproximação com as feições de Deus. Isso também serviria como afirmação de que os animais não possuem alma e, portanto, são seres inferiores. Nessa perspectiva, se os animais não possuem alma e racionalidade, também não possuiriam capacidade de sentir e assim eles seriam “máquinas livres de sofrimento”. Para os defensores, o viés religioso coloca humanos e não-humanos em uma relação desigual entre dominadores e dominados, respectivamente, estabelecendo as bases para o estatuto moral único do homem. Ainda que não haja um estímulo por parte das religiões em manifestar violência contra os animais, os defensores questionam que não há nenhum pressuposto ético que conduza as ações humanas a uma prática de respeito, considerando-os seres de direito (PERROTA, 2016).

Contrariando a concepção ocidental, os defensores querem evidenciar não as diferenças entre humanos e animais, mas sim suas semelhanças. A partir da noção de que animais e humanos se encontram em simetria no que se refere à racionalidade e, assim, são dignos de fazer parte da mesma comunidade moral, os defensores também compreendem os animais como vítimas de dor e sofrimento causados pelos humanos. As ideias de ética e moral são constantemente mobilizadas para expressarem, respectivamente, um julgamento de valor que reflete a justiça das ações; e um conjunto de valores e práticas vividos – mas que não necessariamente possuem caráter ético. Desta forma, para sermos éticos, devemos refletir sobre como nossas ações impactam o outro ser afetado e se não há nenhuma violação de direitos. A partir desta premissa, a intenção é estabelecer o que seriam comportamentos “certos” e “errados” na lida com os animais. A sujeição animal nos zoológicos, rodeios, laboratórios científicos, frigoríficos e abatedouros evidenciaríamos situações que precisariam de um exercício de sensibilização, posto que são ambientes que produzem injustiça, dor e sofrimento. Uma das estratégias de atuação nesses casos se dá a partir de uma abordagem educativa, dado que se parte do pressuposto de que a crueldade animal pode ser ignorada pelas pessoas ou por desconhecimento da violência causada a esses animais ou por desprezo. Portanto, explicar acerca dos meios de violência dos quais os animais são vítimas poderia ajudar na construção de uma nova ética que visaria os animais enquanto sujeitos de direitos.

No entanto, como bem nos lembra Descola (1998, p. 25) “proteger os animais outorgando-lhes direitos é apenas estender a uma nova classe de seres os princípios jurídicos que regem as pessoas, sem colocar em causa de maneira fundamental a

separação moderna entre natureza e sociedade”. Neste aspecto, as contribuições etnográficas sobre o mundo rural brasileiro postulam uma ética camponesa pelo empenho humano na transformação do mundo natural em um mundo social e cultural que, inclusive, apresentam pontos convergentes e divergentes daqueles postulados pela ética dos defensores. Sendo assim, o presente trabalho tem como proposta entender os afetos cotidianos com relação ao sofrimento animal em contexto campesino, focando em como a morte dos não-humanos são mobilizadas por uma ética camponesa. Torna-se relevante pontuar que, tomando o mesmo pressuposto adotado por Bhrigupati Singh e Naisargi Dave (2015), não me proponho a pensar de antemão que os humanos possuem uma soberania sobre os não-humanos, onde a matança está totalmente vinculada a uma produção rotineira e emocionalmente indiferente ao sofrimento animal. O foco de análise aqui está em “ver a moralidade não apenas como localizável em códigos normativos e deveres idealizados, mas também nos dilemas não resolvidos da experiência vivida” (SINGH; DAVE, 2015, p. 232, *tradução minha*).

Neste sentido, cabe reforçar que as pessoas criam formas de se relacionar com a natureza que dizem muito sobre o universo sociocultural em que estão submetidas. Elas atribuem aos animais feixes de sentidos e de significados, eivados tanto de critérios lógicos quanto de sensibilidades tomadas de valor cultural (BRANDÃO, 1999). Além do mais, é preciso levar em consideração que as manifestações de afeto e simpatia com os não-humanos, tanto em contexto campesino quanto na ética dos defensores, possuem uma escala de valor que se define “em função de seu comportamento, fisiologia, faculdades cognitivas ou da capacidade que lhes é atribuída de sentir emoções” (DESCOLA, 1998, p. 23). A partir dessa lógica, os mamíferos se encontram hierarquicamente em um local privilegiado e toda afetividade por esses animais não é colocada a outras espécies consideradas mais distantes e repugnantes – como é o caso das tênia. Sendo assim, “o antropocentrismo, ou seja, a capacidade de se identificar com não-humanos em função de seu suposto grau de proximidade com a espécie humana, parece assim constituir a tendência espontânea das diversas sensibilidades ecológicas contemporâneas” (DESCOLA, 1998, p. 24) ao mesmo tempo que está presente nas formas de lidar com a morte dos animais no ambiente rural.

Outro ponto importante de ser ressaltado é que a relação entre humanos e animais – especialmente os de “criação” – também nos ajuda a compreender estratégias individuais e coletivas das comunidades campesinas no que diz respeito à reprodução familiar, relações de trabalho, festividades e rituais religiosos, formas simbólicas de

classificação espacial de gênero, dentre outros, compondo, assim, um amplo universo de discussão a respeito do *ethos* camponês. Sem o propósito de esgotar as análises citadas, serão abordados em cada uma das seções seguintes pontos relevantes – já desenvolvidos em etnografias sobre o mundo rural brasileiro – que articulam a relação entre humanos e não-humanos, pensando principalmente na relação de proximidade nas esferas simbólicas. Será utilizado como base deste trabalho a obra *Os Giros do Sagrado* (2011), do antropólogo Luzimar Pereira, que realiza uma análise das festas de Folia de Reis no município de Urucuia, Minas Gerais, abordando os festejos como celebrações da existência e da importância dos santos católicos para o mundo dos homens; bem como outras pesquisas do mesmo autor (2015, 2013, 2012) decorrentes do mencionado trabalho de campo com enfoque nos processos de *carnear* o boi, nos conflitos gerados pela circulação dos animais nas propriedades e nos processos de criação dos bichos.

2. Transformando Natureza em Cultura: os trabalhos da carne como dons religiosos

Uma das características da folia urucuiana é a realização de sacrifícios religiosos de animais a serem preparados em ostensivos banquetes partilhados coletivamente. Vale ressaltar que os sacrifícios são formas de estabelecer contatos de reciprocidade entre os seres humanos e os seres sacralizados a partir de uma vítima preparada e posteriormente distribuída como alimento entre os celebradores. Neste contexto, a carne bovina adquire um papel fundamental para a ligação dos homens com o sagrado, sendo um elemento indispensável às festividades, podendo demarcar seu sucesso ou fracasso a partir da quantidade de carne bovina disponível para os participantes. Posto isto, o excesso de alimento já é algo esperado. Isso deixa evidente que, ao passo que “a comida do dia a dia liga o indivíduo a suas necessidades mais básica, [nas] festividades, a ‘fome’ não é a falta de alimentação, mas a ausência de relações sociais” (PEREIRA, 2013, p. 8).

Importa evidenciar que a carne ofertada durante o período festivo passa por um processo de dupla sacralização. Primeiro, o animal é escolhido² especificamente para o evento e fica envolto por uma aura sagrada, o que o exclui de qualquer circuito comercial

² Normalmente, o animal é introduzido nesse circuito através de doações realizadas pelos organizadores – chamados de imperador e imperadeira – que, ou disponibilizam um de seus gados para tal feito, ou se responsabilizam por compra-lo de outro produtor. Não raras as vezes, o gado ofertado é fruto de uma promessa realizada em tempos de crises com a finalidade de curar doenças ou gerar estabilidade financeira. No entanto, também é possível que a oferta seja efetuada pelo “gosto de dar”, não havendo nenhuma espera de contradição por parte do santo.

profano. Isso faz com que, no momento em que é selecionado, o boi deixe de pertencer aos homens e se torne “do santo”, permitindo que este receba o propósito de servir de alimento a uma cerimônia religiosa. Há, portanto, em um primeiro momento, um movimento que vai “de baixo para cima”, ou seja, uma oferta humana às divindades. Por outro lado, ao ser preparado e cozido para o banquete, a comida é capaz de transmitir aos devotos os poderes sagrados das entidades católicas, havendo assim um movimento inverso que vai “de cima para baixo”, selando um ritual de reciprocidade. Este processo só é possível graças a um terceiro elemento intitulado “trabalhos da carne”, que são um conjunto de ações humanas para transformar o boi em uma refeição coletiva.

Como já foi mencionado, devemos ter em mente que toda atividade rural está envolta por uma “ética camponesa” pautada em um esforço humano pela transformação do mundo natural em um mundo cultural. Pode parecer óbvio uma separação entre aquilo que diz respeito à natureza e aquilo que se encontra no plano da cultura, mas esta é uma relação muito mais complexa. A plantação, por exemplo, apesar de se tratar de um elemento natural é “produto de uma atividade técnica, isto é, de uma atividade cultural” (DESCOLA, 2006, p. 7). No caso etnográfico aqui destacado, a natureza por si só seria pertencente originalmente à Deus, que oferece seus recursos aos seres humanos como dons e dádivas para que possam fazer usufruto. Os chamados “animais de criação” estão enquadrados como pertencentes a um produto legítimo da ação humana sobre a natureza por parte da divindade. Por este ângulo, a transformação do gado em comida não se trata apenas de um conjunto de ações técnicas, mas também de um dom religioso, uma vez que há um esforço para se produzir a festa que servirá de homenagem ao santo devocional. Neste aspecto, “os trabalhos da carne são, antes de tudo, a contrapartida humana da obra divina” (PEREIRA, 2012, p. 87).

Já observado em várias etnografias, o ato de *carnear* é um processo que envolve a morte de um animal de criação que, além de servir de alimentação, nutre também relações sociais na comunidade. O abate do boi gera uma movimentação entre parentes e vizinhos que se unem em um trabalho que costuma tomar um dia inteiro de atividades. “O momento de *carnear* envolve reafirmação de laços de sociabilidade e reciprocidade já que convidar alguém para ajudar a carnear tem como pressuposto a “obrigação” de retribuição daquele auxílio” (WEDIG, 2009, p. 91). Isso quer dizer que aquele que não ajudar no processo de *carneamento* não tem o direito de solicitar ajuda quando necessitar. Este são, portanto, sistemas de trocas que se fazem de forma voluntária, mas que possuem caráter obrigatório de retribuição (MAUSS, 2003).

É possível perceber que o ato de *carnear* envolve “uma série de classificações e observâncias de divisão de gênero, com atividades que são reconhecidamente masculinas ou femininas” (WEDIG, 2009, p. 94). Enquanto os homens são responsáveis por matar o animal, as mulheres são incumbidas de preparar o alimento, processo que vai efetuar a passagem do cru ao cozido na feitura do banquete nas festas. O início da fabricação da comida começa com o trabalho dos homens em dividir o animal em quatro partes que são colocadas para “esfriar”, ou seja, deixadas de um dia para o outro nos fundos da casa para escorrer o sangue. No dia seguinte, os pedaços são divididos em partes menores depois definidos em cortes mais precisos como “alcatras”, “contrafilé”, “filé”, “costela”, dentre outros (PEREIRA, 2012). Aqui é importante ressaltar que há uma passagem de animal vivo para matéria-prima. “Em poucos instantes, a ‘pessoa’ física do bicho morto desaparece e ele começa a ser nominado pela qualidade de suas partes” (BRANDÃO, 1999, p. 96), ou seja, é apenas depois do abate e da separação dos pedaços de sua carne que o animal perde o estatuto de “pessoa” e passa a ser encarrado como “coisa”.

Pensando no abate propriamente dito, há algumas considerações interessantes a serem mencionadas. Ainda que se afirme que não há elementos de crueldade na morte dos animais, há de se considerar que o processo não é completamente indolor o que significa que haverá resistência por parte do animal. Segundo os urucuianos, o boi sabe seu destino de morte e busca agir contra seus matadores através de coices, da recusa a caminhar, de saltos e giros, etc. Sendo assim, os homens responsáveis pelo abate precisam demonstrar força e coragem para enfrentar o animal. A imagem do sofrimento do boi representada pelos berros, pulos e coices é uma forma de dar humanidade ao animal e torna-lo sujeito de compaixão. No entanto, no momento do abate esse sentimento deve ser evitado, pois acredita-se que “sentir dó” pode fazer com que o animal demore para morrer e que, por consequência, o fará sofrer mais. Esse sentimento de “dó” é visto como um

afeto feminino mais ativo nas mulheres, do mesmo modo como a coragem é masculina e mais ativa e proclamada entre os homens. [...] Apiedar-se em demasia parece sugerir nos homens um enfraquecimento do *ethos* viril e via de regra eles se protegem de demonstrar, como as mulheres, uma coreografia de afetuosa piedade (BRANDÃO, 1999, p. 75).

Neste ponto, somos capazes de entender que a matança de animais não é necessariamente baseada na indiferença ao sofrimento animal, até porque uma das justificativas para a ausência de mulheres no processo de abate se dá justamente para

evitar que o animal sofra. A violência causada é, na verdade, a dramatização de uma morte inevitável e/ou necessária. O reconhecimento da dor do animal pode causar uma certa ansiedade em torno da violência. A morte pode vir acompanhada de sentimentos intensamente vividos e compartilhados entre os camponeses, oscilando entre o prazer e o peso da culpa. Em um estudo realizado por Carlos Rodrigues Brandão com produtores rurais da serra da Mantiqueira, no município de Joanópolis, em São Paulo, surge uma fala emblemática de um de seus interlocutores que condiz com a ética camponesa em contexto urucuiano:

Matar os bichos é ruim [...] a gente cria e mata por necessidade, porque precisa. Mas sempre a gente tem dó, porque os bichos são criação de Deus. Agora, se a gente cria os bichos de comer e tem deles com fartura, então pra quê matar os bichos soltos no mato? Aí é que é maldade mesmo; eles não têm culpa e não precisa de matar, pois Deus deu pra gente os que a gente cria. Matar um bicho do mato, mesmo um tatu, como tem muita gente que faz, que mata e come, isso aí é malvadeza (BRANDÃO, 1999, p. 127).

Essa fala sugere que o sentimento de se apiedar do animal na hora de sua morte tem uma relação direta com a ideia de que os animais são obras divinas – tanto quanto os humanos, apesar de algumas diferenças ontológicas. Em Urucua, também há uma classificação dos animais separados entre os que são domesticáveis (matáveis) e os que são selvagens (não-matáveis). Diferente dos animais domésticos, os bichos do mato não teriam uma “condição natural” que lhes permitam a convivência com os humanos, o que significa dizer que eles não existem para o controle dos homens. “Assim como é da ‘natureza da galinha’ habitar o terreiro de um sítio, ser alimentada e protegida pelos seres humanos faz parte da ‘natureza da perdiz’ viver no mato, alheia aos cuidados humanos” (PEREIRA, 2015, p. 65). Com isso, se estabelece uma regra de quais animais podem ser mortos pela ação humana.

Neste sentido, também há distinções e limites a respeito da atuação dos humanos sobre os não-humanos. Podemos dizer que, segundo essa ética camponesa, há três tipos de mortes possíveis causadas aos animais: a morte necessária, a morte dispensável e a morte natural. A primeira diz respeito a um tipo de morte destinada aos animais criados pelo ser humano para este fim, onde o abate acontece como forma de coletar recursos. A segunda, trata-se dos animais do campo e das florestas que são criados por Deus e somente devem ser mortos quando não houverem animais domésticos para suprir as necessidades básicas de alimentação. O terceiro tipo de morte é aquele dado somente por Deus a todos os seres da natureza, onde morre-se por velhice ou doença (BRANDÃO,

1999, p. 70). No entanto, sabemos que há certas contradições e ambivalências que borram essas fronteiras, especialmente nos dois primeiros casos. A circulação tanto dos bichos de criação quanto dos selvagens é capaz de colocar em questão os limites físicos e simbólicos da vida social campesina, como veremos adiante.

Outro exemplo que evidencia a interdição a certas condutas e também um conflito de ideias é o exemplo de um ataque de coruja aos ovos de galinha de um casal que vivia na Chapada Gaúcha, cidade vizinha a Urucuaia.

Dona Ló esperou a coruja adentrar o oco da piúna e colocou uma pedra na porta da casa da sua vizinha, trancando-a. Ao passar dos dias, o vaqueiro Samu percebeu o que a esposa tinha feito e foi tirar satisfação. A esposa explicou que a coruja estava acabando com os ovos de suas galinhas, por conseguinte, com a renda que com eles dona Ló ganharia. Samu, indignado, destrancou a coruja e afirmou para a esposa que todos devem viver libertos para caçar o de-comer (ANDRIOLLI; PEREIRA, 2016, p. 100).

Retornamos para o sentimento de “dó” como “uma mistura da qualidade natural do animal com o sentimento relacional do bicho para com o homem” (BRANDÃO, 1999, p. 74). Enquanto bicho selvagem, não fazia parte de uma certa ética camponesa o direito humano em matar aquele animal, que não foi concedido por Deus para tal feito. No entanto, por estar arruinando com a gestão econômica da mulher, lhe pareceu justo agir de forma a garantir a morte da coruja. O vaqueiro, no entanto, não estava sendo prejudicado diretamente pela ação do animal e, se sentido apiedado, julga moralmente a atitude de sua esposa. Este exemplo elucidada muito bem como as contradições e ambivalências vivenciadas no cotidiano borram as fronteiras do que é ou não considerado um posicionamento ético com o trato dos animais em contexto campesino.

3. A Vida em Movimento: os deslocamentos e seus conflitos

Em etnografias do mundo rural brasileiro, é comum que os animais sejam classificados e separados a partir de sua relação com membros específicos do grupo familiar. Beatriz Heredia (2013), ao analisar a organização interna de unidades de produção camponesas na região da Zona da Mata do Estado de Pernambuco, observa que o lugar que “diferentes membros ocupam dentro do grupo doméstico está estreitamente ligado à sua posição com relação às atividades que desenvolvem no roçado ou na casa” (HEREDIA, 2013, p. 48) e esta relação de oposição casa-roçado permite compreender que as atividades ligadas a esses espaços reforçam as esferas feminina e masculina. O

trabalho no roçado é reconhecido como do domínio masculino e representado pelo pai de família. É ele quem organiza as atividades a serem feitas neste espaço, enquanto a mãe é a encarregada da organização das tarefas que se relacionam com a casa. Vale lembrar que por casa compreende-se o espaço físico ocupado pela construção e pelo terreiro a sua volta. Sendo assim, os chamados *bichos de terreiro* – normalmente aves e cabras – são os animais que pertencem ao domínio feminino, enquanto os *animais de trabalho* – cavalo e gado – se encontram sob o domínio masculino. Nota-se que essa divisão de espaço e de tarefas também é capaz de classificar os animais “de acordo com as funções sociais que estão destinados a cumprir e, de acordo com elas, pertencem à esfera masculina ou à feminina” (HEREDIA, 2013, p. 72).

De maneira geral, os animais de trabalho são vistos como parceiros dos humanos e são muito admirados, estimados e queridos. Animais notáveis podem pairar na memória coletiva durante muitos anos, o que explicaria as diversas músicas sertanejas locais destinadas a bois, cavalos, cães e outros animais. Essa maior reverência destinada a esses bichos parece se justificar por uma maneira cultural de pensa-los como seres que têm uma personalidade mais ou menos próprias às boas características humanas. Sendo assim, animais são avaliados positiva ou negativamente a depender de quais características lhes serão atribuídas. Segundo Brandão (1999, p. 77) eles podem ser classificados a partir de alguns critérios:

- 1) Mais ou menos amorosos, confiáveis, traiçoeiros, repugnantes, comoventes, perigosos, úteis, enternecedores, horripilantes etc.
- 2) Prototípicos de virtudes humanas derivadas dos animais ou correlacionadas com elas (passividade do boi, a nobreza do cavalo, a humildade do burro, a ferocidade da onça, o traiçoeiro da cobra...)
- 3) Caracterizadores de relacionamentos especiais ou de situações notáveis, prototípicas: a utilidade do boi, o prejuízo da capivara viva e a sua utilidade morta, os pássaros que embelezam todo um ambiente, a onça que torna terrivelmente ameaçadora toda uma floresta.
- 4) Seres metaforicamente associados a uma imagem cultural a partir de sugestão da imagem real de seu modo de ser, tomada como um modelo para os humanos: a formiga laboriosa (embora destruidora), a cigarra artista (embora preguiçosa), a ovelha mansa, a pomba pacífica, os bons animais dos evangelhos.

Isso significa que, apesar de existirem características fixas já demarcadas para cada espécie animal, a individualização de certos bichos pode torna-los mais ou menos propensos a assumirem uma identidade particular com características próprias. É nesse sentido que os habitantes de Urucuiá afirmam que os animais possuem qualidades psíquicas e morais, tais como bondade, maldade, sem-vergonhice ou inteligência

(PEREIRA, 2015) a depender de sua conduta na vida cotidiana. Posto isso, é importante mencionar que não podemos considerar de antemão que os bichos de criação – ainda que se pondere que tenham uma natureza diferenciada que lhes permitiriam uma convivência direta com os humanos – têm uma sujeição natural que acarreta automaticamente em sua passividade. Eles, ao contrário, possuem agências e subjetividades que os colocam em constante conflito com os humanos. É, inclusive, devido a essa noção de agência animal que os criadores reforçam ser preciso despende de muito esforço para sua socialização.

A circulação dos animais nos espaços rurais está intimamente ligada ao constante esforço na produção e manutenção da casa, terreiro, chiqueiro, currais, pastos e roçados. Esses deslocamentos, como já foi dito, coloca em xeque os limites físicos e simbólicos das propriedades rurais. É esperado que os animais de criação circulem apenas nos limites dos terrenos de seus donos ou, quando ultrapassem esses limites, estejam sob a guarda de algum humano. Da mesma maneira, espera-se que a movimentação independente desses animais resulte sempre em um retorno para os espaços socializados na forma de curral, pastos ou terreiros.

A rigor, os animais domésticos são aqueles em que, ao contrário dos seres selvagens, os homens são capazes de depositar confiança e crédito [...]. Num sentido oposto, os animais selvagens seriam naturalmente alvos da desconfiança dos homens, ao estarem referenciados ao mundo exterior da residência (PEREIRA, 2015, p. 76).

Neste sentido, os animais são pensados a partir de uma estrutura classificatória baseada nas ideias de casa-mundo, feminino-masculino, dentro-fora. Pensando especificamente nos *animais da casa* – outra subcategoria dos animais de criação representados pelos cães, gatos e papagaios –, estes parecem gozar de maior liberdade para circular nos espaços das casas urucuianas e estabelecem com os humanos uma relação não baseada em uma utilidade alimentar ou econômica, mas sim de proteção das residências contra invasores humanos e não-humanos (bichos do mato) e como companheiros domésticos. No caso dos cães, eles ainda podem desempenhar o papel de parceiros de trabalho ao ajudar no trato com o rebanho bovino. Há, portanto, uma relação simbiótica entre humanos e não-humanos que indicaria que o processo de domesticação apresenta algum tipo de vantagem também aos animais, não só aos humanos. Essa lógica nos permite entender que encarar os seres humanos como detentores de instrumentos de opressão e dominação dos bichos, somente reforça uma suposta superioridade humana no que diz respeito à sua capacidade de subjugar e controlar outros animais – sempre em

uma dicotomia opressor-vítima. Esse tipo de pensamento desconsidera como possibilidade a agência dos animais e suas possíveis formas de controle sob os humanos para obtenção de alimento, abrigo ou outras necessidades específicas (POLLAN, 2007).

No entanto, como observado no trabalho de Jorge Luan Teixeira (2020) – realizado nos municípios de Catarina e Saboeiro, no Sertão dos Inhamuns, Ceará –, ainda que os cães sejam companheiros dos humanos e classificados *a priori* como seres confiáveis e leais, quando atacam outros animais de criação podem despertar sentimentos negativos por parte de toda a comunidade e modificar a sanção moral na lida com aquele animal. O ataque proporcionado pelo cão implica em uma mudança no status de lealdade constituído na relação humano e não-humano, o que contribui também para justificar o assassinato do animal. Muitas vezes, é com tristeza que a morte é concretizada pelo dono, uma vez que há sentimentos de afeto envolvidos em anos de convivência e cuidado mútuos. No entanto, é preciso agir eticamente e fazer aquilo que é “certo”. Aqui vale a premissa de que “animais ameaçadores ou muito malévolos [...] são ética e afetivamente destituídos do direito à vida. São mortos sempre que possível e entende-se que matá-los é um ‘bem’ e é mesmo um dever da pessoa” (BRANDÃO, 1999, p. 72).

Acredita-se que os animais sabem que fizeram algo errado e sentem quando serão punidos ou castigados por seus atos. Isso é percebido quando o animal deixa de responder aos comandos do dono e age de maneira furtiva, denunciando uma falha moral que pode vir acompanhada de remorso. Neste caso, as características positivas outrora destinadas a certos animais possuem uma limitação prática quando observadas no cotidiano. “É em razão do vício que a solução mais apropriada é matar, pois ‘cachorro que pega criação não deixa nunca [de fazê-lo]’. E não adianta amarrá-lo, pois ‘no dia que você soltar, ele pega de novo’” (TEIXEIRA, 2020, p. 15). Num primeiro momento, o dono não recebe a culpa pelo ato de seu cão, mas caso não tome as medidas cabíveis e sacrifique o animal, ele assume para si a responsabilidade do ocorrido e precisa pagar pelos danos causados. Porém, mesmo efetuado o pagamento em dinheiro, seu cão ainda ficará sob a eminência de uma nova acusação caso outro animal de criação de seus vizinhos venham a morrer ou sumir. Essa suspeita tem consequências e é capaz de abalar as relações sociais entre os produtores vizinhos, deixando claro que o movimento dos bichos tem impactos significativos na formação/manutenção ou não de vínculos entre os humanos.

No mesmo sentido, em contexto urucuiano, o gado, além de ser capaz de realizar uma mediação no plano cosmológico, também é capaz de fazê-lo no mundo social (PEREIRA, 2015). A marcação do gado é um ritual que reforça uma lógica de

reciprocidade entre os moradores, os quais sempre devem atuar de forma ética e respeitosa com os outros membros da comunidade, tratando o animal perdido com zelo e devolvendo ao verdadeiro proprietário quando identificado. O roubo de um boi ou vaca é um delito grave que gera conflitos e atritos bastante sérios na comunidade. No município de Urucuia

a ética compartilhada pelos criadores sustenta que um boi, uma vaca ou um bezerro encontrado e identificado por outro produtor deve ser imediatamente devolvido ao seu verdadeiro proprietário. Não sendo possível transportar o animal ao seu pasto de origem, aquele que porventura o tiver achado deve avisar seu dono para que ele vá buscá-lo o quanto antes – e quanto mais cedo se avisar, menores são as chances de o indivíduo ser acusado de roubo. O gado não identificado (que não está marcado ou que possui uma marca desconhecida) deve ser mantido sob a guarda temporária do produtor que o encontrou. O criador deve acionar seus vizinhos ou conhecidos para tentar descobrir seu real dono. Enquanto isso, o animal será criado como seu, mas sempre na iminência de que seu verdadeiro proprietário vá buscá-lo a qualquer momento (PEREIRA, 2011, p. 276).

Tanto neste caso quanto no dos cães, parece ficar claro que os animais estão, de algum modo, ligados aos seus donos, como uma extensão não-humana (PEREIRA, 2015). Fazer mal a um bicho de outro proprietário é também atingir o próprio dono do animal.

Um papagaio urucuiano, por exemplo, voava quilômetros para visitar propriedades outras da do seu dono. Nos lugares em que chegava, era recebido com festa e cuidado. Nas hospedagens provisórias, os humanos que o recebiam sabiam de sua procedência, isto é, de onde vinha, qual era o nome de seu dono e quais eram seus hábitos. Receber bem a ave não era apenas um gesto que se fazia ao animal, mas ao dono, a quem todos deviam respeito (ANDRIOLLI; PEREIRA, 2016)

Nessa perspectiva, os animais são compreendidos como seres que possuem vontades e agências particulares, desenvolvendo laços verdadeiros com seus respectivos humanos. Em Urucuia, a socialização da natureza – ao passo que não resume o meio ambiente a um papel passivo diante da humanidade –, resulta no reconhecimento que a construção de vínculos sociais e cosmológicos decorre também da ação dos animais.

4. Os Animais de Criação e a Criação dos Filhos: a questão dos limites

Na etnografia de Carmen Andriolli – realizada no Parque Nacional do Grande Sertão Veredas, no município da Chapada Gaúcha, próximo a Urucuia –, a autora observa que a criação dos animais é pensada de forma semelhante a ideia de criação dos filhos

nas relações familiares (ANDRIOLLI; PEREIRA, 2016). Não obstante, a termo “criação” é usado tanto no trato com os bichos quanto no trato das crianças. Nos dois casos, percebemos a existência de uma relação baseada em um conjunto de práticas de cuidado, responsabilidade e afetividade que tem como propósito o controle das ações do outro como forma de garantir seu bom desenvolvimento. Isso quer dizer que as vontades dos filhos estão sujeitas à tutela dos pais, criando arbitrariamente uma hierarquia justificada pelo suposto não-entendimento das crianças sobre as coisas (TEIXEIRA, 2020). O mesmo acontece com os animais de criação, onde é preciso colocá-los na linha através de um constante processo educativo para poderem conviver harmoniosamente entre os humanos e os outros animais.

Um dos elementos distintivos da pedagogia urucuiana voltada para os animais evoca a noção de peleja: luta, desafio, enfrentamento. Ainda que sejam naturalmente dotados de uma capacidade de aprender [...], os bichos de criação também podem resistir aos processos de socialização impostos pelos homens (PEREIRA, 2015, p. 71).

O uso da força física é comum como forma de correção de comportamentos lidos como errados tanto dos animais quanto das crianças. No entanto, ainda que se acredite que alguns animais tenham condições de suportar repressões mais fortes devido a sua maior resistência, aos bichos são atribuídos uma áurea de inocência que condena um uso excessivo de agressões (TEIXEIRA, 2020). Em Urucuia, o uso desmedido da força bruta contra os animais de tração é mal visto pelos moradores, o que acarreta, inclusive, em uma queda do prestígio do condutor na região. Os bons condutores conseguem lidar com seus animais de forma afável, encarando-os como verdadeiros parceiros de trabalho, e obtêm respeito apenas pelo uso de uma voz suave, o que conseqüentemente lhes gera destreza para uma boa condução do carro. Porém, não é incomum que, especialmente no início do processo de aprendizagem, ao não obedecerem aos comandos e se mostrarem arreios, os animais recebam xingamentos, gritos e espetadas como forma legítima de ensino. “‘É um bicho bruto’, dizia o carreiro, ‘se não fizer essas coisas, ele não aprende’” (PEREIRA, 2015, p. 71).

Tanto as crianças, quanto os “bichos brutos” são percebidos como seres sem entendimento e, conseqüentemente, como inocentes (TEIXEIRA, 2020). No entanto, ambos rapidamente podem transpassar essa barreira no caso de apresentarem um a conduta moral julgada como questionável. Sendo assim, se antes eram vistos como não-possuidores de conhecimentos sobre o mundo, agora passam a ter discernimento para

entender suas próprias ações e condutas e, portanto, são passíveis de sofrerem correções e sanções educativas. “Enquanto parte do processo do parentesco, *criar* é construir proximidade, afeto e consideração” (TEIXEIRA, 2020, p. 9) e ainda que os animais possam ser concebidos como parte da família, essa relação não está isenta de violência quando não há um comportamento esperado do animal. Após presenciar o abate de um porco que havia tentado fugir diversas vezes, Brandão (1999, p. 94) escuta de uma moradora que disse em tom de ameaça ao animal “Amanhã você não foge mais!”. Em contrapartida, há casos de cuidados muito delicados a animais necessitados que mobiliza sentimentos ambíguos de afetos e desafetos por parte dos criadores. Na Chapada Gaúcha,

O vaqueiro Samu e dona Ló, sua esposa, criavam com esmero a galinha-de-bico-quebrado e a cabrita atentada. A primeira sofreu um ataque de um gavião. Sobreviveu, mas ficou com apenas metade de seu bico. [...] a galinha-do-bico-quebrado estava, a todo momento, na varanda e entorno da casa, aguardando que o vaqueiro lhe trouxesse o de-comer. Sua alimentação era diferenciada. Recebia um mingau de farelo de milho em um prato na soleira da porta da casa. [...] A segunda, a cabrita atentada, foi enjeitada pela mãe. [...] Essa foi tratada na ração com medo que fugisse. Hoje está lerda! (ANDRIOLLI; PEREIRA, 2016, p. 99).

Os cuidados oferecidos pelo vaqueiro eram destinados as características específicas de cada animal. Ali, por mais que fosse um trabalho árduo de atenção diária às necessidades dos não-humanos, estabeleciam-se relações de afeto e companheirismo que eram demonstradas através de um cuidado individualizado. Essa relação de afeto era capaz de estabelecer relações de parentesco. A proximidade do animal à criação dos filhos é revelada pela seguinte frase do vaqueiro ao alimentar a galinha: “Tanto filho para comer e ajudar nada! Não trabalha, tem que comer é pouco” (ANDRIOLLI; PEREIRA, 2016, p. 99). Essa troca realizada entre o vaqueiro e os animais fazia não somente dos não-humanos seres sociais, mas também dava valor à vida em família, que cooperativamente, participavam de um circuito de cuidados mútuos (ANDRIOLLI, 2011). Sendo assim, “mexer com criação” aproxima humanos e animais, nos fazendo compreender que os cuidados com os bichos não são isentos de sentimentos, cuidados, afetos, direitos e deveres compartilhados com os humanos em contexto campesino.

5. Considerações Finais

Ao passo que os defensores de animais postulam uma crítica à formulação da racionalidade enquanto um critério fundamental para a distinção entre humanos e não-

humanos por parte do pensamento ocidental – acusando tal premissa de causar a submissão e morte dos animais pelos humanos –, é justamente por pertencerem à uma comunidade moral que se há uma necessidade de matar certos animais em contexto campesino. Em ambos os casos – tanto na ética dos defensores quanto na ética camponesa – a racionalidade é mobilizada de forma a incluir outras competências aos animais. Isso quer dizer que os mesmos seriam vistos a partir de sua capacidade de raciocínio, contrariando a ideia de que eles agem por instinto e de forma automatizada. Esses critérios, que garantem ao homem sua essência moral, também são capazes de garanti-la aos animais. No entanto, o que vimos a partir dos investimentos etnográficos é que atribuir aos não-humanos racionalidade implica em também aplicar modos apropriados de agir enquanto animal. Além do mais, serem classificados como pertencentes ao domínio humano e concebidos como posse de alguém não é visto, pela percepção camponesa, como algo oposto a ideia de que os mesmos possuam agência e subjetividade.

O mesmo vale para os rituais de morte e violência, onde o abate não está totalmente destituído de afetividade, preocupações com a dor e o sofrimento, e sentimentos de culpa e tristeza. A abordagem educativa proposta pelos defensores também não parece surtir efeito no ambiente rural, uma vez que os processos de transformação do animal em matéria-prima são conhecidos pela comunidade, que o fazem de maneira comunitária e da forma que consideram ser a melhor possível para o não-sofrimento do animal. As formas de violência permitidas contra os bichos são formuladas e reformuladas cotidianamente por uma gama de possibilidades de relação intersubjetiva entre humanos e não-humanos. A identificação e classificação dos animais a partir de sua proximidade com as características humanas só os colocam na posição de “vítimas” quando tais características assumem um caráter positivo, podendo rapidamente ser alterado caso o animal apresente uma conduta inadequada. Com isso, percebemos que fazer uma “descida ao ordinário” e entender como se dão as relações cotidianas entre humanos e não-humanos nos ajuda a refletir sobre como é construída uma concepção ética em torno dos animais – e também direcionado a eles –, além de permitir entender como suas ambiguidades e contradições se conectam com a forma em que os sentimentos e afetos são geridos em um esquema muito complexo de relações.

6. Referências Bibliográficas

ANDRIOLLI, Carmen; PEREIRA, Luzimar. Os dilemas da criação: As ambiguidades

dos relacionamentos entre humanos e não-humanos em dois municípios mineiros. **Teoria e Cultura**, Juiz de Fora, v. 11, n. 2, p. 93-106, 2016.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O Afeto da Terra**: Imaginários, sensibilidades e motivações de relacionamentos com a natureza e o meio ambiente entre agricultores e criadores sitiantes do bairro dos Pretos, nas encostas paulistas da serra da Mantiqueira, em Joanópolis. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1999.

DESCARTES, René. **O discurso do método**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DESCOLA, Philippe. **Outras naturezas, outras culturas**. São Paulo: Editora 34, pp. 5-27, 2006.

DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 23-45, 1998.

HEREDIA, Beatriz. **A morada da vida**: trabalho familiar de pequenos produtores no Nordeste do Brasil. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2013.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

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

PEREIRA, Luzimar. O movimento dos bichos: Notas etnográficas sobre animais, seres humanos e espaços em Urucuia, MG. **Ruris - Revista do Centro de Estudos Rurais**, São Paulo, v. 9, n. 1, p. 63-84, 2015.

PEREIRA, Luzimar. Sangue e Água: a matança do gado, a preparação das carnes e as relações de gênero nas folias de reis de Urucuia, MG. **Seminário Internacional Fazendo Gênero 10** (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2013.

PEREIRA, Luzimar. Os sacrifícios da carne: a morte do gado e a produção do banquete nas folias de Urucuia, MG. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 1, ed. 32, p. 71-96, 2012.

PEREIRA, Luzimar. **Os Giros do Sagrado**: um estudo etnográfico sobre as folias em Urucuia, MG. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011.

PERROTA, Ana Paula. 'Quem' ou 'O que' são os Animais: um estudo sobre como os defensores dos animais (re)definem sua natureza. **Illuminuras**, Porto Alegre, v. 17, n. 42, p. 17-50, 2016.

POLLAN, Michael. **O dilema do onívoro**: uma história natural de quatro refeições. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2007.

SINGH, Bhrigupati; DAVE, Naisargi. On the Killing and Killability of Animals: Nonmoral Thoughts for the Anthropology of Ethics. **Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East**, v. 35, n. 2, p. 232-245, 2015.

TEIXEIRA, Jorge Luan. Pastoreio, Governo e os Limites do Entendimento. **Mana**, Rio de Janeiro v.26, n.3, p. 1-28, 2020.

WEDIG, Josiane Carine. **Agricultoras e Agricultores à mesa**: Um estudo sobre campesinato e gênero a partir da antropologia da alimentação. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009