



CANTO E ENCANTO NO ENCONTRO DO ARATU COM O HUMANO

Genilson Conceição Ferreira³⁷

Beto Vianna³⁸

INTRODUÇÃO

O humano (*Homo sapiens*) é um mamífero de grande porte da família dos homínídeos que, na fase adulta, apresenta um andar bípede e a extremidade dos membros anteriores adaptada para a manipulação de objetos. Suas populações distribuem-se por diversos biomas do planeta, experimentando modos de vida também diversificados (FOLEY, 1998). Por exemplo, todos os dias pela manhã, as mulheres do povoado de Porto do Mato,

37 Mestrando em antropologia no Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Sergipe.

38 Professor do Programa de Pós-graduação em Antropologia e do Departamento de Letras de Itabaiana da Universidade Federal de Sergipe.

na divisa de Sergipe com a Bahia, preparam-se para um ritual de captura. Vestem-se de roupas longas (o sol é forte e os mosquitos são muitos), chapéu ou outro acessório para cobrir a cabeça, e calçados ou um pano cuidadosamente amarrado, que irá proteger os pés das ostras e cascalhos cortantes do manguezal. Armam-se de um balde ou lata, e um saco de palhinha, e no recipiente levam fósforo, óleo diesel ou querosene como repelente, e a vara: uma haste flexível de madeira, de cerca de um metro e meio de comprimento, com uma linha presa na ponta e, amarrada à outra extremidade da linha, a isca para atrair sua presa. A vir-a-ser-presa é o aratu.

232


O aratu (*Goniopsis cruentata*) é um pequeno caranguejo da família dos grapsídeos que, na fase adulta, apresenta coloração vermelho-escura na carapaça e nas patas um vermelho vivo, salpicadas de manchas brancas. Suas populações distribuem-se pelos mangues das costas do Pacífico americano e das costas africana e americana do Atlântico, desde a Flórida, nos EUA, até o Estado de Santa Catarina, no Brasil (MACIEL; ALVES, 2009; MENEZES; ARAÚJO; CALADO, 2012). Além de servir de alimento para a população humana ribeirinha (Porto do Mato fica no estuário do rio Real), o aratu é uma de suas principais fontes de renda. Apreciada pelos turistas da região, a carne é comercializada na forma de pastéis, moquecas, ensopados e como ingrediente de diversos outros pratos. Ao contrário do caranguejo-uçá (*Ucides cordatus*), seu parente mais famoso e companheiro de mangue (NASCIMENTO; MOURÃO; ALVES, 2011), o aratu é pequeno demais para ser vendido inteiro ao visitante, mas é servido assim entre os nativos, acompanhado de leite, ou feijão, de coco.

A proximidade entre humanos e aratus no entorno do mangue e o valor comercial e nutritivo que estes têm para aqueles são as condições que propiciam o encontro, recorrente o suficiente para nos permitir observar e relatar o estabelecimento de uma “coordenação consensual de condutas” (MATURANA, 1997b, p. 168) humano-aratu. Neste ensaio, elaborado a partir do trabalho etnográfico realizado por um de nós como parte de seu mestrado em antropologia, propomos refletir sobre o espaço relacional criado a partir do encontro das catadoras de aratu (são, na maioria, mulheres) com esses caranguejos. Além dos artefatos usados na caça, acima descritos, um artifício de vital importância para as catadoras, central neste relato e sem dúvida relevante para o aratu, é o canto. Entoadado pelas catadoras, impõe-se como elemento decisivo no encontro interespecífico, um mediador que facilita e desencadeia a interação, pois, assim nos contam as catadoras, somente afetado pelo canto é que o aratu se rende às intenções do humano e vai ao encontro de sua captora. Ao refletirmos sobre como e por que se dá o encontro (ao sugerirmos uma descrição e um mecanismo explicativo), em especial quanto ao papel do canto – o entoar e o ouvir o canto –, devemos explicitar o que entendemos por *percepção*– as perturbações mútuas que geram ou modificam a conduta –, e, ao mesmo tempo, o que deve acontecer para que nós, observadores humanos, possamos descrever a relação entre dois ou mais organismos, humanos ou não. Finalmente, nossa proposta de uma (digamos) etnozoografia da interação levanta questões epistemológicas que não devem passar despercebidas, e, portanto, propomos discutir também o papel das explicações científicas em um relato como este.



1. DEMASIADO HUMANO, DEMASIADO ARATU

Uma dificuldade de se comunicar as relações entre humanos e outros organismos é a tradição, institucionalizada em nossas disciplinas acadêmicas, de separação dos afazeres comunais do vivo em dois domínios de inquirição. Processos interacionais – o aprendizado social e a comunicação, a cooperação e o cuidado parental, os encontros agonísticos e amorosos – de nossa espécie são estudados pelas ciências humanas ou sociais – da antropologia cultural ao direito, da psicologia social à linguística –, enquanto as relações semelhantes envolvendo os demais organismos são matéria das ciências biológicas ou naturais, em especial a etologia e a ecologia, e áreas especializadas em certos grupos, como a primatologia e a carcinologia (ciência dos crustáceos), legitimando assim, pela segregação dos saberes acerca do vivo em duas grandes áreas disciplinares, a fronteira ontológica entre o social e o natural³⁹.

É claro que sempre houve, e há cada vez mais (como discutimos adiante), espaço para se investigarem fenômenos híbridos, reconhecidos desde o século 17 como casos fronteirícios ou reticentes nas ontologias ocidentais (o selvagem na literatura antropológica, o louco e a criança na literatura psicológica e médica, ancestrais humanos nas *paleo grafias*)⁴⁰, e pela disseminação dos métodos com-

39 Em certas subdisciplinas, como o estudo de zoonoses e a bacteriologia (na área médica), a bioética (no laboratório e no campo) e o manejo de plantas e animais domésticos e silvestres, examina-se o encontro interespecífico, mas sempre do ponto de vista da saúde ou da economia humanas (ver Harman e Sahtouris, 2003).

40 Duas abordagens dessas áreas tão cinzas quanto recorrentes na ciência ocidental podem ser encontradas no livro de Candland (1993), que relata descrições cien-



parativos, de valor heurístico reconhecido em várias ciências⁴¹. O caso típico é a psicologia, que, ao longo de sua história disciplinar e a despeito de sofrer radicais mudanças paradigmáticas, sempre buscou evidências transespecíficas para as faculdades humanas ditas, justamente pelo viés comparatista, superiores (FOUTS, 1998; TOMASELLO, 2003). E o caso típico na psicologia são os estudos em cognição primata que fazem de símios e demais primatas não humanos “marcadores antropológicos de identidade” (VIANNA; GÓMEZ-SORIANO; SANCHEZ-CRIADO, 2008, p. 6): antes de objetos de inquirição em si mesmos, a régua com que se mede o humano. Dizem Gómez-Soriano e Vianna (2008, p. 183, tradução nossa):

tíficas de crianças selvagens (adotadas por animais) e animais aculturados (criados por humanos), e em uma obra de Steve Gould (1991) que percorre o racismo científico dos séculos 19 e 20 e sua utilização nos projetos de domínio político e econômico da Europa e dos EUA. A legitimação científica das diferenças raciais funcionou como “um microcosmo da grande escala” (VIANNA, 2006, p. 19) de todos os seres vivos, a passagem da natureza à cultura reencenada no interior do espectro humano de variação.

- 41 Estamos cientes da proposta de Foucault, corroborada por Philippe Descola (2013, p. 69-70), e no geral não fazemos a ela nenhum reparo, de que até o fim do século 18, “o homem” não existia, no sentido de que não havia um domínio distinto de conhecimentos que permitisse a “consciência epistemológica do homem como tal” (FOUCAULT, 2016, p. 425), não havendo condições para uma ciência clássica do humano. Apontamos, no entanto, a continuidade epistemológica, ou a consequência política semelhante (notadas as rupturas foucaultianas), entre o lugar proeminente do humano na grande cadeia do ser, “um pouco abaixo dos anjos” (LOVEJOY, 2001, p. 190) nas epistemes pré-românticas, e essa humanidade histórica, sistêmica ou estrutural, que surge e se conserva no ocidente nos últimos duzentos anos, uma humanidade que também se coloca em escala (e também logo “abaixo dos anjos”), ainda que mantida isolada do restante do mundo vivo por formidáveis abismos epistemológicos, em especial a posse e o uso da linguagem.



[os primatas não humanos] são seres menos perfeitos (desde a perspectiva platônica); são aqueles situados em um nível mais baixo dentro de uma escala linear (para a perspectiva geral da grande cadeia); aqueles que “não sabem” (na lógica inversa da designação humana, segundo Lineu); e, finalmente, aqueles de quem evoluímos (segundo o quase-consenso alcançado pela revolução darwiniana).

Ou seja, se em 1758 Lineu honrou a ordem reservada a nós e nossos parentes próximos, designando-a Primates (do latim *primus*, primeiro), nunca houve dúvida sobre quem, no grupo, era o *primus inter pares*. Mesmo a primazia primata deve ser relativizada. Tendo em perspectiva o caso aqui em questão, de uma relação humano-animal, é bom lembrar que o símio não é o único símile disponível na afirmação de nossa singularidade. Trata-se de uma operação que se serve de todo o mundo vivo, mas preferencialmente do animal, portador, à imagem do humano, de movimento visível, ou *anima*, como propõe Vinciane Despret (2006, p. 212, tradução nossa):

ao animal pede-se constituir a identidade do homem, seja mediante a construção de contrastes [...] ou, ao contrário, demonstrando, mediante um jogo de similitudes, o entrancheamento de tal identidade na natureza. A primeira operação insere-se nas figuras da inversão, e, a segunda, nos procedimentos da “naturalização”.

Devemos também considerar que o conceito de espécie, instrumental no pensamento clássico, sofreu um primeiro abalo na segunda metade do século 19, com a aceitação das variedades adaptativas de Darwin (1979 [1859]), e outro no século seguinte, com a hegemonia do pensamento populacional em biologia, limitando o



valor do conceito à taxonomia e como um recorte estatístico ou arranjo temporário, flutuando segundo a frequência de genes nas populações (MAYR, 1996; MAYR, 1998). Recentemente, questiona-se até mesmo a defesa metodológica de espécie, como na proposta de Lynn Margullis de evolução simbiótica, em que dicotomias arbóreas mascaram a promiscuidade histórica entre as linhagens (MARGULLIS; SAGAN, 2002), ou a figura pós-naturalista do ciborgue, de Donna Haraway (1991), uma composição de híbridos que articula o organismo para além da barreira do orgânico. Ainda assim, a singularidade humana resiste à diluição das fronteiras entre as (outras) espécies, e ganhou um aliado de peso na “virada linguística” (RORTY, 1993) do século 20, que reduziu as querelas epistemológicas a problemas de linguagem (RORTY, 1994). Como na divisão máquina/espírito de Descartes (2003), a ausência/presença de uma “capacidade da linguagem” (VIANNA, 2006, p. 52) define um arranjo ao mesmo tempo hierárquico e dicotômico, e a velha grande cadeia do ser é redimensionada como uma escadinha de dois degraus: um, não humano; dois, humano.

237


Neste longo preâmbulo (necessário, se quisermos justificar não apenas as dificuldades, mas também a decisão de se tomar o caminho que tomamos) de uma reflexão sobre o encontro humano-aratu, devemos também apontar para os movimentos respectivos, e em sentidos opostos, das “duas culturas” científicas (SNOW, 2001) a respeito das continuidades e descontinuidades entre o humano e o não humano no âmbito do vivo. Explicações reducionistas do humano têm longa tradição acadêmica (GOULD, 1991; LEWONTIN,

1991), mas o embate tomou forma nos anos 1970, com a emergência de abordagens adaptacionistas como a sociobiologia e a psicologia evolucionista, herdeiras da síntese neodarwinista dos anos 40 (VIANNA, 2006). Acusados de “colonizar as ciências sociais” (ROSE, 2000), seus expoentes atraíram a crítica por ignorar as contribuições dos antropólogos na construção de hipóteses deterministas para uma ampla gama de comportamentos, baseadas na (suposta) adaptação humana às condições de existência do pleistoceno, o “ambiente de adaptação evolutiva”, ou EEA (*environment of evolutionary adaptation*), na sigla popularizada pelos psicólogos evolutivos (GOULD, 2000, p. 119).

238



Outra incursão das ciências naturais não é exatamente em território humano, mas na apropriação do conceito de cultura. Diferente dos colegas ocidentais, os primatólogos japoneses sempre investigaram a conduta de seus sujeitos à luz das relações socioculturais (DE WAAL, 2001). Masao Kawai (1965) chamou a atenção da comunidade científica ao, pela primeira vez, falar de condutas culturalmente transmitidas entre primatas não humanos. Desde então, o conceito ganha espaço no campo da primatologia (BOESCH, 2012; RAPCHAN; NEVES, 2016), entrando em choque, não com os antropólogos (estes aprenderam, na vivência profissional, a considerar a polissemia e a polifonia do conceito), mas com os psicólogos do desenvolvimento, que consideram os *mecanismos* de transmissão cultural, em especial a imitação, um padrão específico do humano (TOMASELLO, 2003). Dois dos principais expoentes de cada campo – Christophe Boesch e Michael Tomasello –, diretores respectivos

dos departamentos de primatologia e psicologia do Instituto Max Planck de Antropologia Evolutiva, em Leipzig, escreveram um artigo conjunto (BOESCH; TOMASELLO, 1998), em que tentam conciliar, ou ao menos colocar em diálogo, suas versões de cultura. Diz, porém, Vianna (2006, p. 244):

[a primatologia e a psicologia] disputam o mesmo espaço epistemológico de tentativa de fornecer uma descrição naturalizada do humano. [...] Conjugar determinismo biológico e continuidade evolutiva [...] deriva, do estudo primata [...] um objetivo de maior valor na economia acadêmica, que é a compreensão da natureza humana. Pelo mesmo motivo, as psicologias comparada e do desenvolvimento tendem a distinguir os processos de transmissão cultural em si mesmos (e, não, os seus resultados) pois são nesses processos que os psicólogos buscam a explicação da singularidade humana.



Do lado das humanidades, a fronteira também tem sido cruzada, quando não ignorada. Uma natureza distinta ou extensiva aos afa-zeres humanos, e, em especial para os propósitos deste texto, um olhar distintivo ou abarcador sobre os animais, são temas que pontuam a filosofia ocidental desde os pais fundadores gregos, seja como recurso de singularização humana (as figuras de *inversão* de que fala Despret) ou unificação do vivo (a *naturalização*), questões que ressurgem, com maior ou menor ênfase, em pensadores do início da era cristã à modernidade ocidental, como Plutarco, Montaigne e Condillac (DESCOLA, 2003; KALOF; FITZGERALD, 2007). Mas é nos últimos 30 ou 40 anos que assistimos a, “dentre os atores não humanos, uma irrupção dos animais nas preocupações das ciências sociais” (VIANNA; MAIA, 2017, p. 5). Disciplinas como a história, a

antropologia e o direito se veem às voltas com a questão animal, em sua maioria no contexto dos significados e das funções que o animal assume para o humano: o animal como alimento, mão de obra, esporte e companhia, o animal como símbolo, o animal como depositário de preocupações morais e portador de direitos legais, o animal como sujeito reflexivo ou como objeto de investigação científica (KALOF; FITZGERALD, op. cit.).

Por fim, a antropologia toca na ferida, exposta aqui, até agora, sem muito cuidado, que diz respeito à necessidade das categorias que vimos utilizando, mesmo criticamente: o que pertence a um mundo de objetos impassíveis (artefatos, organismos, forças da natureza) e, de outro lado, à agência ruidosa de sujeitos humanos. Cosmologias não ocidentais, fontes de conceitos como o “perspectivismo” e “multinaturalismo” ameríndios (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 65), lançam dúvidas não apenas na validade (universal) da cisão ontológica natureza/cultura e de seu duplo epistêmico, objeto/sujeito, mas também, seguindo Latour (1994), em sua observação inequívoca pela ciência ocidental (ou seja, local). Uma noção mais bem articulada, que nos permite reconhecer a presença e a agência não humana nas redes de que participamos, é a de *pessoa* (STRATHEN, 1996), uma potencialidade atualizada a partir de sua realidade relacional.

Tal fórmula parece se ajustar ao pensamento ameríndio quando este estende à natureza o protocolo da reciprocidade, código humano para identificar e domesticar relações, revelando que ali, na anta, no macaco, no mastro ritual, no arco-íris e nos espíritos auxiliares dos pajés (muitas vezes mestres de animais) há a *pessoa*, criando para nós, ociden-



tais modernos, uma série de dificuldades na preservação da antítese natureza/cultura. Todavia, embaralhar fronteiras do que seria, de um lado, a natureza, e do outro a cultura, não é façanha exclusivamente indígena e tal ação encontra-se também entre nós; a diferença está entre ser uma prática oficial ou não (VIANNA; MAIA, 2017, p. 7).

2. “SE NÃO CANTAR, ELES NÃO VEM”

*O sol queimou, queimou a lama do rio/
Eu vi um chié andando devagar/ E um aratu pra lá e pra cá/
E um caranguejo andando pro sul/ Saiu do mangue e virou gabiru
 (“Da lama ao caos”, Chico Science & Nação Zumbi)*

241



“Se não cantar, eles não vem” dizem, sobre os aratus, as catadoras de aratu. Ao conjugar o verbo no singular, “vem”, para um sujeito plural – variante legítima e corrente no português brasileiro, como ensinam os sociolinguistas (MARTINS; ABRAÇADO, 2015) –, as catadoras talvez desagradem os gramáticos tradicionais, mas, para os nossos propósitos, sintetizam poeticamente as valiosas contribuições de Jakob von Uexküll (2011) e Maurice Merleau-Ponty (2010) para um entendimento situado e relacional da percepção: a redução morfológica do “vir” (o mover-se em congruência com *um mundo*, configurado pela conduta) ao “ver” (o distinguir esse mundo na ação, ou seja, também na conduta). Colocando de modo mais explícito, a catadora, em seu papel de observadora, sempre em congruência com o mundo que configura, diz-nos que ela deve se comportar de tal e tal maneira (ela deve cantar) para atrair o aratu. E, inversamente, que o comportamento do aratu (o *vir*) é resultado de sua percepção do canto (o *ver*). Uma metáfora visual que

iremos rejeitar parcialmente adiante, mas que é útil, por enquanto: se a catadora nada disser – diz a catadora –, o aratu nada vê.

O ritual de captura, de acordo com os relatos das catadoras e as observações de um dos autores deste capítulo, dá-se da seguinte maneira. As mulheres deslocam-se até o mangue geralmente em grupos, mas, ao chegar ao local de captura, começam a se dispersar, de modo a não interferir no trabalho umas das outras. A distância cria as condições para que a catadora desenvolva sua performance particular em relação aos aratus: uma dança comportamental de cada caçadora com sua caça potencial. Afastada de suas colegas, a catadora procura um espaço aberto entre as raízes-escoras (as “gaiteiras”, como dizem) para subir ou se apoiar e se prepara para fazer o “pesqueiro”. Posiciona o recipiente de coleta e percute a lata com a vara, em ritmo constante. Colhe galhos verdes dos arbustos e também tamborila os troncos, produzindo mais sons ritmados. Em seguida, a catadora desenrola a linha e expõe a isca presa na ponta (muitas vezes, um aratu morto: o canibalismo faz parte da dieta onívora desses caranguejos) e faz vibrar a vara em movimentos laterais do braço, enquanto o resto do corpo permanece em repouso. Move-se apenas o braço do lado em que a vara é empunhada, fazendo do artefato vara-linha-isca uma extensão do braço (e da mão) e todo esse compósito ciborgue (HARAWAY, 1991), a porção animada da encantadora de aratus.

É nessa hora que a catadora inicia seu canto, em uma toada contínua que ressoa nas superfícies do mangue. Pouco a pouco, os aratus vão surgindo a céu aberto, dispersos, mas em grande número,



dando à lama escura um tom geral avermelhado. Animais de todos tamanhos e idades – mas apenas os aratus: outros habitantes do mangue não parecem tocados pelo canto – arroteiam a isca, que a catadora lança seletivamente em direção aos maiores. Estes se atracam à oferta usando suas puãs (o par de grandes pinças), e são rapidamente içados até o coletor. Ao caírem no recipiente, os caranguejos fazem um barulho agitado, o que, no entanto, não afasta os demais, como se canto e algazarra misturassem-se num convite festivo, incitando os demais a se juntarem aos companheiros capturados. O canto é mantido até o fim do pescueiro, ou até o coletor ficar cheio, quando o conteúdo precisa ser transferido para o saco de palha (“botar saindo”, dizem as catadoras). A catadora dirige-se então a outro local nas proximidades, onde irá reiniciar o ritual. Enquanto canta, a catadora deve permanecer com o corpo imóvel, à exceção do braço-vara-linha-isca que, como dissemos, continua a oscilar para atrair os aratus. Mesmo incomodada pelos mosquitos, a catadora evita fazer gestos bruscos, pois qualquer movimento além do braço que conduz a vara é suficiente para mudar a disposição dos animais, que se afastam ou evitam agarrar a isca: quebra-se o encanto. Quando isso acontece, a catadora sabe que deve se mudar, mesmo que o coletor esteja vazio, e dar ao ritual um novo início em outro local, pois as relações estabelecidas ali, naquele momento, foram rompidas.

Duas questões podem surgir a partir do relato acima: o que acontece com o aratu (em sua experiência com a catadora) para que ele se comporte de tal ou tal maneira? E, ao mesmo tempo, para



sermos simétricos, o que acontece com a catadora (em sua experiência com o aratu), que faz com que ela aja do modo como age? As perguntas podem ser respondidas de maneiras distintas (e até ignoradas enquanto perguntas válidas), dependendo da especialidade ou filiação acadêmica do investigador, mas, principalmente, dependendo daquilo que nós, observadores (participantes de qualquer comunidade de observadores, científica ou não), aceitamos como um fenômeno, e, portanto, qualquer explicação dependerá de como distinguimos, e se aceitamos como válido, o fenômeno que queremos explicar. Essa pode parecer uma afirmação trivial ou circular, e, no entanto, é de fundamental importância para falarmos de percepção e comportamento, ainda que muitas vezes, em nossas explicações científicas, tratemos o observador (aquele ou aquela que aceita o fenômeno e aceita a explicação) como dado, sem fazermos referência a ele ou ela em nosso caminho explicativo (MATURANA, 1997).



Se tomamos uma etnografia das catadoras de aratu, no âmbito da antropologia cultural (é o caso do trabalho de mestrado que inspira e informa este capítulo), como ponto de partida para ao menos uma das perguntas acima, ou seja, para uma compreensão do encontro humano-aratu, a explicação poderá incluir o significado cultural ou econômico do aratu, da atividade de captura e do espaço do mangue para a comunidade das catadoras (ou para as catadoras enquanto grupo distinto), a relação simbólica do aratu com outros componentes do sistema de crenças da comunidade, a função do aratu nesse sistema, as relações ecológicas que a comunidade esta-

belece com o entorno, e assim por diante. Nesses caminhos explicativos, ainda que se reconheça o papel do aratu na resposta para as perguntas acima, a abordagem do fenômeno prescinde de se considerarem as (mudanças de) disposições de ação do aratu e sua agência histórica na relação estabelecida com a catadora, ou, como sugere Vinciane Despret:

A explicação que mais frequentemente se impõe segue fielmente os esquemas tradicionais de nossa antropologia: os animais não têm história; eles participam de uma natureza imutável, cujas regras de modificações só podem ser vagas e deterministas. Apenas os humanos se transformam e fazem as coisas entrarem na história, nas suas histórias (DESPRET, 2008, p. 66).

245



Uma explicação com essas características é boa como qualquer outra, e o que a validará não é a descrição do fenômeno ou o modelo explicativo condizentes com uma realidade objetiva, mas sua aceitação pela comunidade de observadores, no caso, de antropólogos. Discutir o processo de validação das explicações, em geral, e científica, em particular, está no cerne do problema que estamos propondo: o papel do observador nas descrições e a geração desse observador a partir de sua condição de sistema vivo. Ou seja, o fundamento da explicação que propomos é biológico, e devemos ser explícitos sobre o que entendemos por biologia, não só diante da legítima desconfiança de uma “colonização das ciências sociais” (ROSE, 2000), mas por nossa tradição arraigada, e disseminada nos diversos campos do saber (embora, como vimos na parte 2, povoada de profundas ambiguidades), de distinção entre uma natureza

fixa e totalizante (passível, ou passível apenas, de explicações deterministas) e uma diversidade de culturas, de modos humanos distintos de apreender essa natureza (passível, e passível apenas, de explicações “sociológicas” ou interpretativas).

Pensamos que a biologia de um organismo – as estruturas envolvidas no viver desse organismo em um dado momento – é tão dependente de processos relacionais e históricos quanto os domínios comportamentais ou partilhados (sociais), e não há, nesse particular, diferença entre sistemas vivos humanos e não humanos. Tampouco consideramos iluminadoras explicações “interacionistas” (INGOLD, 2008, p. 86) ou “conciliatórias” (OYAMA, 2008, p. 51), em que se busca repartir a causa dos fenômenos relativos ao vivo em instâncias naturais (biológicas, genéticas) e culturais (aprendidas, ambientais). Como argumenta Susan Oyama (2000; 2008), estratégias assim nos dizem pouco além da reafirmação de suas categorias dicotômicas subjacentes. No sentido de biologia que propomos aqui, todos os fenômenos do vivo são biológicos (todos são gerados pelo – e implicados no – viver), e todos são igualmente adquiridos, sempre dependem do que ocorre no desenvolvimento – das relações continuamente estabelecidas pelo sistema vivo ao longo de sua ontogenia – para surgir e se conservar.

O caminho explicativo que propomos segue, em linhas gerais, a epistemologia da escola chilena conhecida como Biologia do Conhecer (BC), que surge na década de 1970 com os trabalhos dos neurobiólogos Humberto Maturana e Francisco Varela (MAGRO; GRACIANO; VAZ, 1997). A BC é herdeira tardia das discussões so-





bre uma cibernética (sistemas de controle em máquinas e seres vivos) nas Conferências Macy, nos anos 40, que deram origem às ciências cognitivas e tiveram a participação dos antropólogos Margaret Mead e Gregory Bateson (DUPUY, 1996; VARELA; THOMPSON; ROSCH, 1997). Mais diretamente, a BC pertence ao ramo da “cibernética de segunda ordem” (DUPUY, op. cit., p. 119), com sua abordagem sistêmica e a atenção à organização do vivo na geração do comportamento, da cognição, da cultura e da linguagem. Nossa reflexão se deve, ainda, à noção de “sistemas em desenvolvimento”, de Susan Oyama (2000), e à proposta, de Vinciane Despret (2004b), de uma *antropozoogênese*: um mecanismo gerativo em que, parafraseando a autora, humano e aratu são causa e efeito dos movimentos um do outro. “Ambos induzem e são induzidos, afetam e são afetados” (DESPRET, op. cit., p. 15). É o que nos diz com todas as letras a encantadora de aratus quando ela diz que, se ela não cantar, “eles não vem”.

3. O QUE É ESCUTAR?

*Seres anfíbios – habitantes da terra e da água, meio homens e meio bichos.
Alimentados na infância com caldo de caranguejo: este leite de lama.
Seres humanos que se faziam assim irmãos de leite dos caranguejos
(CASTRO, 2007, p. 10).*

O encontro humano-aratu inscreve-se, assim como nas relações aparentemente mais corriqueiras entre organismos da mesma espécie, em uma coderiva ontogênica, ou *coontogenia* (VIANNA, 2011), uma dança estrutural que, no curso da história de interações,

afeta dois ou mais sistemas ontogênicos. Não se trata de um naturalismo (tampouco de um culturalismo), mas de uma montagem de coafetação, uma ecologia de corpos estabilizada por repertórios de ações coordenadas (VIANNA; SANCHEZ-CRIADO; GÓMEZ-SORIANO, 2008). Despret (2004) opõe ao recorrente discurso multicultural da *visão* (distintas perspectivas a partir de um mesmo referente) um discurso melhor articulado baseado na *versão*, que nos permite dar conta da coexistência de múltiplas formas de conhecimento e das mudanças de emoção (ou de afeto, como prefere Despret na mesma obra) a partir do encontro coontogênico.

248



Em um artigo sobre conhecimentos e práticas locais de captura do aratu no litoral norte de Pernambuco, os cientistas perguntaram às catadoras o que elas sabiam “sobre o ecossistema manguezal e sobre aspectos biológicos e ecológicos do aratu” e concluíram, entre outras coisas, que o saber local “mostrou-se, em alguns casos, compatível com o conhecimento científico publicado sobre os mesmos temas” (MACIEL; ALVES, 2009, p. 29). Sem entrar no mérito da avaliação dos pesquisadores (se é ou não desejável um saber popular sintonizado com a ciência oficial), o artigo aponta como possível falta de sintonia justamente o relato sobre a percepção aratu dos sons produzidos pelas catadoras. Dizem Maciel e Alves (op. cit., p. 31):

Em sua obra “Zoologia dos Invertebrados”, um dos principais livros-texto de zoologia em nível universitário no Brasil, Ruppert & Barnes (1996) relatam que os órgãos sensoriais dos crustáceos incluem olhos, estatocistos, pelos sensoriais e proprioreceptores, embora não cite textualmente o termo “audição” para descrever a percepção sensorial dos

crustáceos. Entretanto, todas as catadoras entrevistadas afirmaram que esses animais “escutam” e reagem aos asobios delas.

Antes de examinar as versões das duas comunidades de observadores – nós cientistas, imersos nos debates internos e na literatura especializada, e as catadoras, enterradas até os joelhos no manguezal –, propomos demonstrar, dentro das coerências explicativas da BC e dos limites deste capítulo, como são geradas, no viver do organismo, as dinâmicas estruturais que permitem a percepção, a conduta coordenada e as distinções feitas pelo observador, partilhadas ou não com outro observador. Na BC, o ser vivo é uma máquina de determinado tipo, definida por sua organização *autopoiética* (composto do grego: *poiesis*, produzir), e pode ser descrita como:

[...] um sistema de processos de produção de componentes concatenados de tal maneira que produzem componentes que: (i) geram os processos (relações) de produção que os produzem através de suas contínuas interações e transformações, e (ii) constituem a máquina como uma unidade no espaço físico (MATURANA; VARELA, 2003, p. 69, tradução nossa).

O sistema autopoiético primário é a célula, uma rede fechada de produções moleculares, em que a dinâmica relacional das moléculas gera a rede que as produziu. Mas nem todo ser vivo permanece unicelular. Nós, aratus e humanos, realizamos nossa autopoiese como agregados de células em boa parte de nossa ontogenia. Como a dinâmica da célula participa da organização multicelular, também somos uma máquina autopoiética, a distinção se dando



entre sistemas autopoieticos de primeira (sistemas unicelulares) e de segunda ordens (nós, os aratus, e muitos outros organismos). Outra distinção é entre organização e estrutura. Para identificar a classe “ser vivo”, não precisamos nos referir às propriedades das partes e suas relações efetivas (a estrutura), desde que esses componentes e essas relações participem da manutenção da organização autopoietica. É então a organização que define a identidade de classe. Mas apontar para a estrutura é crucial, pois os seres vivos passam por contínuas mudanças de estado, tanto na história individual (a ontogenia) quanto no curso da linhagem (a filogenia). Assim, enquanto a organização é invariante, a estrutura pode e, no caso de seres vivos, precisa mudar, como condição de conservação de sua organização autopoietica. O organismo vive em contínua mudança estrutural, com conservação da organização (MATURANA; VARELA, 2003).

Quando observamos um sistema vivo, distinguimos, além de mudanças estruturais, relações do sistema *como um todo* com o meio, isto é, as regularidades observadas na relação organismo-meio, a que denominamos *comportamento* (MATURANA; VARELA, 1998). Apesar de o observador descrever, ao mesmo tempo, o domínio dos estados internos (a fisiologia) e o domínio onde o organismo interage com o entorno (o comportamento), ambos não se intersectam: a dinâmica interna não especifica as interações de que o organismo participa, assim como as interações do organismo não especificam suas mudanças estruturais. Nos termos da BC, nada do que acontece com um organismo é especificado de fora, mas é



determinado, a cada momento, por sua estrutura (o que não deve ser confundido com determinismo genético, impensável em uma explicação sistêmica, por lançar mão de descrições reducionistas).

A separação fenomênica entre fisiologia e comportamento rompe com a noção recorrente, tanto na filosofia quanto nas ciências experimentais, de *representação* (do mundo, do ambiente, da realidade) como uma operação do organismo, fisiológica ou cognitiva. O conceito de determinismo estrutural não nos permite falar de interações instrutivas, seja entre o organismo e meio, seja entre os componentes do organismo entre si ou com o sistema como um todo. Não há, enfim, lugar para o conceito de *informaçãona* abordagem da BC. Como, então, dar conta da dança estrutural humano-aratu, as regularidades comportamentais observadas e relatadas pela catadora (ela canta, e o aratu vem), se não pode haver interações instrutivas?

Sugerimos abordar a questão pelo outro lado, tomando inicialmente não o relato das catadoras, mas o problema tal como colocado pelos cientistas. Como vimos, os pesquisadores relutam em aceitar o relato de que os aratus “escutam e reagem”, não havendo, na literatura científica, estudos que demonstrem uma fisiologia aratu compatível com o escutar. A hipótese é que, para reagir, o aratu deve ser capaz de captar um evento externo por meio de uma determinada fisiologia. Caso contrário, a descrição das catadoras não será aceita pela comunidade científica, pois, na experiência profissional dos cientistas, a explicação de um comportamento perceptivo só é válida se a descrição do fenômeno incluir uma descrição fisiológica correspondente.



Veja que, na formulação dos cientistas, a catadora deve *informar* o aratu (por meio do assobio, como as catadoras de Pernambuco, do canto, como as catadoras sergipanas, ou de qualquer outro modo de comunicar) para que ele se comporte de tal e tal maneira, uma interação instrutiva que, como vimos, não pode ocorrer segundo as coerências explicativas da BC. O relato das próprias catadoras, no entanto, é bem diferente. Após revisar a literatura sobre a bioacústica de várias espécies de caranguejo – e ponderar que “não se deve desconsiderar a possibilidade de que os aratus respondam aos estímulos sonoros produzidos pelos assobios emitidos pelas catadoras” (MACIEL; ALVES, 2009, p. 31) –, não encontrando confirmação inequívoca sobre a audição dos aratus, os autores voltam-se para a opinião das catadoras:

Não foi possível observar no discurso das informantes a preexistência de um conhecimento que lhes permitisse indicar que parte ou órgão específico no corpo do aratu é responsável pela capacidade auditiva desses animais. Ao serem questionadas sobre este aspecto, as entrevistadas apenas reafirmavam a existência da função auditiva nesses animais (MACIEL; ALVES, op. cit., p. 32).

Tal como as catadoras de Porto do Mato, seguras sobre o têm de fazer para o aratu “vir”, suas colegas pernambucanas também não têm dúvidas sobre a “função auditiva”. No entanto, não necessitam postular um órgão de ouvir para correlacionar seu comportamento com o do aratu, pois reformulam sua experiência a partir das mudanças estruturais observadas do aratu em congruência com o meio (que inclui elas mesmas), ou seja, distinguem o comportamento.



Separar comportamento e fisiologia na distinção não é privilégio de uma “cosmologia das catadoras”, mas um procedimento disponível nas descrições científicas, às vezes de modo dramático. O caranguejo-ferradura (*Limulus polyphemus*), que, apesar do nome, não é parente do aratu, mas de aranhas e escorpiões, possui “um dos sistemas nervosos mais bem estudados da natureza” (HENDRIKS-JANSEN, 1996, p. 81) e um sistema visual investigado continuamente há quase um século. O olho do animal tem poucos fotorreceptores, e são cem vezes maiores que o correspondente humano, facilitando a inspeção das conexões neurais. Os neurofisiólogos consideravam a visão do caranguejo-ferradura compreendida nos mínimos detalhes. E assim era, até que um cientista decidiu saber o que esse animal fazia, de fato, com os olhos, e o resultado mudou nossa visão sobre a visão do *Limulus*. O que antes era um sistema rudimentar, agora é um mecanismo altamente complexo, combinando controle da discriminação de contraste, de sensibilidade à luz e qualidade da imagem, um kit de ferramentas visual considerado impossível em um sistema biológico (humano ou não). Isso em um sistema, não custa repetir, esmiuçado há décadas. Diz Hendriks-Jansen (op. cit., p. 83, tradução nossa):

A única maneira de saber o que o olho estava fazendo, era estudar seu funcionamento *in situ*. Mais que isso, a única maneira de dar sentido ao que o olho estava de fato fazendo, era entender o que o caranguejo-ferradura estava fazendo enquanto estava usando seu olho.

Uma definição abstrata do comportamento, em termos de representações internas do ambiente (um fisiologia que aponta para um mun-



do lá fora), não nos mostra o que um organismo *faz*, pois o comportamento surge a partir do acoplamento estrutural entre organismo e meio (uma história de mudanças estruturais modulada pela história de interações organismo-meio), mais ainda, essa é uma distinção realizada pelo observador (que pode ser o próprio organismo), e não um operar da dinâmica interna do organismo. É o observador que relaciona as mudanças estruturais do meio às mudanças estruturais do organismo, e diz: está se comportando de tal e tal maneira, ou “o aratu vem!”. Ou seja, o comportamento e a cognição (e a linguagem) são operações necessariamente relacionais.

254



O viver do organismo permite tantas versões (tantas experiências em um mundo) quantos forem os modos de vida e os cursos de seu emocionar. E o viver coontogênico (os encontros recorrentes com outro organismo) afeta mutuamente as disposições de ação dos organismos em interação. Isso se passa com um humano, com um aratu, ou com um sistema unicelular. O que é peculiar a nós, aratus e humanos, e diferente de uma bactéria, é que possuímos um sistema nervoso neuronal, que expande nossas possibilidades de acoplamento estrutural. É essa plasticidade do sistema nervoso (atribuída exclusivamente ao humano em grande parte da literatura acadêmica, o que é um equívoco – ver Vianna, 2011) que permite a humanos e aratus mudarem seus modos de afetar e ser afetados em situações completamente novas, seja uma ida ao manguezal para catar aratu, pois o dinheiro anda escasso (apesar do sol e dos mosquitos, mas é possível mudar a própria estrutura com chapéu e repelente e enfrentar essas condições), seja um encontro com

um mamífero enorme que está fazendo ruídos e gestos agradáveis. Deixar-se encantar é uma das vantagens (ou tragédias) de se posuir um sistema nervoso.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma consequência do modo de explicar o ser vivo na BC é desistirmos da noção, tradicional no pensamento ocidental, de conhecimento como correspondência com a realidade. Se os domínios da fisiologia e do comportamento são disjuntos, e as correspondências entre os dois fazem parte do operar do observador, e não do sistema observado, toda experiência é *válida* para o organismo (humano ou não) no momento da experiência. Se o organismo não opera com representações de uma realidade preexistente ao seu operar enquanto ser vivo, não há experiências equivocadas, erro ou ilusão. Dizendo de outro modo, não podemos, como sistemas determinados estruturalmente, distinguir entre realidade e ilusão no momento da experiência. Erro e ilusão só poderão surgir como a reformulação da experiência na descrição de um observador, que pode ou não ser o próprio organismo que viveu a experiência.

Catar aratu, aliás, só é possível graças à separação ontológica entre experiência e descrição da experiência, que resulta do operar de qualquer organismo. Quando o aratu caminha em direção à isca (encantado pelo canto da catadora), ele se move em congruência com a sua história de interações com a catadora, ou seja, não distingue, *na experiência*, uma situação indesejada futura, mesmo que o faça depois de ser içado, ou ser colocado no recipiente, ou ir para



a panela. Podemos pensar que isso se dá por alguma inferioridade cognitiva do aratu, mas o mesmo se passa com o humano: não distinguimos entre erro e acerto na experiência, apenas na descrição *a posteriori*. Ao trombarmos com alguém na rua, a não ser que o façamos de propósito (e nesse caso, trata-se de uma emoção que não costumamos chamar de “erro”, mas de “mentira”), vivemos confiantemente a experiência de seguir em frente, como se não houvesse ninguém no caminho. Só na reformulação de nossa experiência é que surge o erro, e então, dependendo de nossa emoção, nós nos desculpamos ou tomamos outra atitude. No momento exato da trombada, no entanto, agimos exatamente como o aratu, encantados pelo caminho aberto à frente.





REFERÊNCIAS

BOESCH, C. **Wild cultures**: a comparison between chimpanzee and human cultures. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

CANDLAND, D. K. **Feral children and clever animals**: reflections on human nature. Oxford: Oxford University Press, 1993.

CASTRO, J. **Homens e caranguejos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

DARWIN, C. **The origin of species**. New York: Gramercy Books, 1979 [1859].

DESCARTES, R. **Discurso do método**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

DESCOLA, P. **Beyond nature and culture**. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

DESPRET, V. **Our emotional make-up**: Ethnopsychology and selfhood. New York: Other Press, 2004.

_____. The body we care for: figures of Anthropo-zoo-genesis. **Body & Society**, v. 10, n. 2-3, p. 111-134, 2004b.

_____. Anthro-éthologie des non-humains politiques. **Social Science Information**, v. 45, n. 2, p. 209-226, 2006.

_____. Histórias e subjetividades em etologia. In: VIANNA, B. (Ed.). **Biologia da libertação: ciência, diversidade e responsabilidade**. Belo Horizonte: Mazza, 2008, p. 65-69.

DE WAAL, F. **The ape and the sushi master: cultural reflections of a primatologist**. New York: Basic Books, 2001.

DUPUY, J. **Nas origens das ciências cognitivas**. São Paulo: UNESP, 1996.

FOLEY, R. **Os humanos antes da humanidade: uma perspectiva evolucionista**. São Paulo: Unesp, 1998.

FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

FOUTS, R. **O parente mais próximo: o que os chimpanzés me ensinaram sobre quem somos**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1998.

GÓMEZ-SORIANO, R.; VIANNA, B. Demasiado mono: versiones occidentales de los grandes simios. In: SANCHEZ-CRIADO, T. (Ed.) **Tecnogénesis: la construcción técnica de las ecologías humanas** Madrid: Antropólogos Iberoamericanos en Red, 2008. p. 173-227.

GOULD, S. J. **A falsa medida do homem**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. More things in heaven and Earth. In: ROSE, H.; ROSE, S. (Ed.). **Alas, poor Darwin: arguments against evolutionary psychology**. New York: Harmony Books, 2000. p. 101-126.

HARAWAY, D. **Simians, cyborgs, and women**. New York: Routledge, 1991.



HARMAN, W.; SAHTOURIS, E. **Biologia revisada**. São Paulo: Cultrix, 2013.

INGOLD, T. Por que quatro porquês? In: VIANNA, B. (Ed.). **Biologia da liberdade: ciência, diversidade e responsabilidade**. Belo Horizonte: Mazza, 2008. p. 86-94.

KALOF, L.; FITZGERALD, A. (Ed.). **The animals reader: the essential classics and contemporary writings**. Oxford: Berg, 2007.

KAWAI, M. Newly-acquired pre-cultural behavior of the natural troop of Japanese monkeys on Koshima islet. **Primates**, v. 6, n. 1, p. 1-30, 1965.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LOVEJOY, A. **The great chain of being: a study of the history of an idea**. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

MACIEL, D. C.; ALVES, A. G. C. Conhecimentos e práticas locais relacionados ao aratu *Goniopsis cruentata* (Latreille, 1803) em Barra de Sirinhaém, litoral sul de Pernambuco. **Biota Neotropical**, v. 9, n. 2, p. 29-36, 2009.

MAGRO, C.; GRACIANO, M.; VAZ, N. (Org.). **Humberto Maturana: A ontologia da realidade**. Belo Horizonte: UFMG, 1997.

MARGULIS, L.; SAGAN, D. **O que é vida?** Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

MARTINS, M. A.; ABRAÇADO, J. **Mapeamento sociolinguístico do português brasileiro**. São Paulo: Contexto, 2015.

MATURANA, H. Biologia da linguagem: a epistemologia da realidade. In: MAGRO, C.; GRACIANO, M.; VAZ, N. (Org.). **Humberto Maturana: A ontologia da realidade**. Belo Horizonte: UFMG, 1997. p. 123-166.



_____. Ontologia do conversar. In: MAGRO, C.; GRACIANO, M.; VAZ, N. (Org.). **Humberto Maturana: A ontologia da realidade**. Belo Horizonte: UFMG, 1997b. p. 167-181.

MATURANA, H.; VARELA, F. **The tree of knowledge: biological roots of human understanding**. Boston: Shambala, 1998.

_____. **De máquinas y seres vivos**. Buenos Aires: Lumen, 2003.

MAYR, E. What is a species, and what is not? **Philosophy of Science**, v. 63, p. 262-277, 1996.

_____. **O desenvolvimento do pensamento biológico**. Brasília: UNB, 1998.

MELO FILHO, D. A. Manguê, homens e caranguejos em Josué de Castro: significados e ressonâncias. **História, Ciências, Saúde**, v. 10, n. 2, p. 505-524, 2003.

MENEZES, A. P.; ARAÚJO, M. S. L. C.; CALADO, T. C. S. Bioecologia de *Goniopsis cruentata* (Latreille, 1803) (Decapoda, Grapsidae) do complexo estuarino-lagunar Mundaú/Manguaba, Alagoas, Brasil. **Natural Resources**, v. 2, n. 2, p. 37-49, 2012.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

NASCIMENTO, D. M.; MOURÃO, J. S.; ALVES, R. R. N. A substituição das técnicas tradicionais de captura do caranguejo-uçá (*Ucides cordatus*) pela técnica “redinha” no estuário do rio Mamanguape, Paraíba. **Sítientibus**, série Ciências Biológicas, v. 11, n. 2, p. 113-119, 2011.

LEWONTIN, R. **Biology as ideology: the doctrine of DNA**. New York: Harper Perennial, 1991.



OYAMA, S. **The ontogeny of information:** Developmental systems and evolution. Durham: Duke University Press, 2000.

_____. Mudança de hábito. In: VIANNA, B. (Ed.). **Biologia da libertação:** ciência, diversidade e responsabilidade. Belo Horizonte: Mazza, 2008. p. 50-54.

RAPCHAN, E. S.; NEVES, W. A. Culturas de chimpanzés: uma revisão contemporânea das definições em uso. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, v. 11, n. 3, p. 745-768, 2016.

RORTY, R. **The Linguistic Turn:** Essays in philosophical method. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

_____. **A filosofia e o espelho da natureza.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

ROSE, H. Colonizing the social sciences? In: ROSE, H.; ROSE, S. (Ed.). **Alas, poor Darwin:** arguments against evolutionary psychology. New York: Harmony Books, 2000. p. 127-153.

SNOW, C. P. **The two cultures.** London: Cambridge University Press, 2001.

STRATHEN, M. The concept of society is theoretically obsolete - For the motion. In: INGOLD, T. (Ed.). **Key debates in anthropology.** London: Routledge, 1998. p. 50-55.

TOMASELLO, M. **Origens culturais da aquisição do conhecimento humano.** São Paulo: Martin Fontes, 2003.

UEXKÜLL, J. V. **A Foray into the worlds of animals and humans:** with a Theory of meaning. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.

VARELA, F.; THOMPSON, E.; ROSCH, E. **The embodied mind:** cognitive science and human experience. Cambridge: MIT Press, 1997.



VIANNA, B. **Nós primatas em linguagem**: relações linguísticas como um processo biológico. 2006. 367 p. Tese (Doutorado em Estudos Linguísticos) – Programa de Pós-graduação em Estudos Linguísticos, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006.

_____. Co-ontogenia: una aproximación sistémica al lenguaje. **Revista de Antropología Iberoamericana**, v. 6, n. 2, 2011, p. 135-158.

_____. Linguagem e fenômenos sociais na escola chilena do conhecer. In: SIMPOSIO INTERNACIONAL DE PENSAMIENTO LATINOAMERICANO, 15., 2016, Santa Clara. **Memorias...** Santa Clara: Universidad Central “Marta Abreu” de Las Villas, 2016. p. 1383-1397.

262



VIANNA, B.; GÓMEZ-SORIANO, R.; SANCHEZ-CRIADO, T. Corpos primatas em devir: o observador e a investigação em cognição símia. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 26., 2008, Porto Seguro. **Anais...** Porto Seguro: UFSB, 2008. p. 1-11.

VIANNA, B.; SANCHEZ-CRIADO, T.; GÓMEZ-SORIANO, R. Das emoções-visões aos afetos-versões: uma crítica do discurso psicológico em Vinciane Despret. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE ANÁLISE DO DISCURSO, 3., 2008, Belo Horizonte. **Anais...** Belo Horizonte: UFMG, 2008. p. 1-14.

VIANNA, B.; MAIA, U. Apresentação - Dossiê Socialidades específicas: os outros sócios do humano. **Revista Ambivalências**, v. 5, n. 10, p. 4-21, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas canibais**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.