

QUEM É UM PRIMATA?
ETNOGRAFIAS DE PRIMATAS
ENTRE PRIMATÓLOGOS
E AMERÍNDIOS*



ARTIGO

PARIDE BOLLETTIN**

Resumo: *este trabalho visa refletir sobre as formas como coletivos de primatas humanos e outro-que-humanos são experienciados entre primatólogos e Ameríndios. O tema insere-se na contemporânea atenção dedicada às produções de coletivos mais-que-humanos na definição de mundos compartilhados. A ambiguidade da definição de quem é um primata, que será tratada ao longo da argumentação, pode ajudar a descrever o polimorfismo e a mutabilidade desses coletivos. Evidenciando as formas como são apresentados estes coletivos entre primatólogos e Ameríndios, buscara-se ressaltar convergências e discrepâncias, na direção de pensar tais coletivos como encontros que abrem para outros sujeitos envolvidos.*

Palavras-chave: *Coletivos Multiespecíficos. Primatas. Primatólogos. Ameríndios.*

HUMANOS E OUTRO-QUE-HUMANOS¹

Estudos clássicos na antropologia (EVANS-PRITCHARD, 1940; GEERTZ, 1973; OH-NUKI, 1987; LAWRENCE, 1982) enfatizaram a vida comum dos coletivos humanos e outros-que-humanos e, como consequência, uma recíproca “enculturação filogenética” (HARE *et al.*, 2002). Tais processos tem sido descritos a partir de diferentes pontos de vista, inclusive dependendo do significado do termo “animal” (INGOLD, 1994), mas todos concordam na imprescindibilidade de se considerar os outros-que-humanos¹

* Recebido em: 13.07.2020. Aprovado em: 31.08.2020.

** Doutor em Antropologia pela Università degli Studi di Siena (Itália). Professor Visitante no Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia e Honorary Research Fellow do Department of Anthropology da Durham University (UK). *E-mail:* paride_bollettin@msn.com.

enquanto constitutivos das experiências humanas. Algumas perspectivas tem enfatizado especificadamente os animais como “bons para pensar”, a exemplo de Lévi-Strauss (1962), que definiu a importância deles enquanto úteis instrumentos do *Pensée sauvage*. Enquanto símbolos, os animais, e os primatas dentre esses, tem um papel chave na classificação da alteridade (LEACH, 1962), atuando como categorias lógicas para ordenar o mundo (DOUGLAS, 1970). Outra perspectiva tem sublinhado o valor dos animais enquanto “bons de se comer”, a exemplo de Marvin Harris (1985), que descreveu o seu uso “material”. A (re)tomada de interesse por essas interrelações, todavia, desloca o foco para o “viver juntos” de humanos e animais em coletivos comuns e, nesse sentido, eles são experienciados enquanto “bons para se viver com” (HARAWAY, 1989).

Vários autores indicam a necessidade de uma permeabilização das fronteiras entre o mundo humano e a “natureza” na direção de uma postura mais plural para descrever os imbricados de humanos-outro-que-humanos, ou seja os coletivos formados por humanos e outro-que humanos. Essa abordagem epistemológica é proposta enquanto capaz de construir um diálogo interdisciplinar e de incluir as perspectivas dos outro-que-humanos sobre essa interação (KNIGHT, 2005). Trata-se de uma possibilidade reivindicada também na primatologia (RILEY, 2013). Se a especificidade da “natureza humana” reside nas formas em que organiza as suas relações interespecíficas (TSING, 2012), aparece claramente a necessidade de uma proliferação das falas nas direções da inclusão das vozes outra-que-humanas nos discursos sobre as interrelações interespecíficas e da abertura de diálogos com formas “não científicas” de experencia-las, como as ameríndias. Assim, a agência dos outro-que-humanos não deveria ser a simples atribuição a estes de uma agência como aquela dos humanos, mas sim a multiplicação das relações e possibilidades que constituem o “estar vivo” (INGOLD, 2011)². Uma multiplicação, essa, que surge necessariamente conectada com uma revisão dos próprios conceitos metodológicos, epistemológicos, filosóficos e ontológicos mobilizados.

Tais debates produziram um extenso panorama de abordagens na comunidade antropológica, e não somente. Um exemplo é o assim chamado *ontological turn*, que argumenta em direção a um regime intensivo de diferenças entre os vários mundos nos quais os seres vivem, com a consequência que a etnografia deveria ser capaz de descrever essas outras realidades (CHARITIERS *et al.*, 2010; KELLY, 2014). Outro exemplo é a proposta por uma *multispecies ethnography* a qual propõe uma abertura das etnografias aos outro-que-humanos que agem e são agidos por forças políticas, sociais e culturais (KIRKSEY; HELMREICH, 2010; KIRKSEY, 2014). Nesse panorama, o presente texto visa contribuir com uma leitura de como os primatas outro-que-humanos são pensados por primatólogos e Ameríndios, evidenciando como em ambos os casos estes ofereçam a possibilidade para “encontros” capazes de repensar o posicionamento dos sujeitos (humanos e outro-que-humanos) envolvidos.

CONTRIBUIÇÕES AMAZONISTAS

Uma contribuição importante a estes debates sobre as interrelações entre humanos e outro-que-humanos originou-se na etnologia Ameríndia. Por exemplo, Descola (1986, 2005) classifica os regimes de relação com a “natureza” e relativiza a concepção ocidental como uma forma de relação objetivante entre os humanos e os “outros”. Nessa perspectiva, se a antropologia por muito tempo se focou nas diferenças culturais, teria chegado o momento de procurar as diferenças nas modalidades de agregar huma-

nos e outro-que-humanos. Ele chama de “modos de identificação” as formas como são repartidas as continuidades e as descontinuidades entre o homem e o seu ambiente, das quais ele identifica quatro formas: totemismo, animismo, analogismo e naturalismo. O naturalismo coloca entre os humanos e os outro-que-humanos uma continuidade material e uma descontinuidade moral, que assume a forma de criar “cultura”. O totemismo atribui a humanos e outro-que-humanos uma continuidade moral e material, já o analogismo considera-os diferentes tanto no plano da interioridade quanto da exterioridade, tentando reduzir o caos das diferenças e buscando correspondências analógicas. O animismo, que seria inclusive o regime de relação Ameríndio, em alternativa, é uma forma de relação na qual os atores envolvidos (humanos, animais, seres invisíveis etc.), compartilham qualidades subjetivas e organização social, sendo diferenciados pelo corpo.

Viveiros de Castro, por sua vez, evidencia como em muitas cosmologias amazônicas é predominante uma ideia dessa relação especular à ocidental. Se nessa última “conhecer é objetivar” e “a forma do Outro é a coisa” (VIVEIROS DE CASTRO, 2000, p. 49), ao contrário, nas ontologias amazônicas as relações entre os humanos e outro-que-humanos tem a forma de relações sociais, já que o “outro” é pensado como uma pessoa (VIVEIROS DE CASTRO, 2000). Emerge assim a teorização que Viveiros de Castro propôs chamar de “perspectivismo ontológico”: o que para os seres humanos é visto em uma forma, por outros seres é visto em outra, impossibilitando assim de definir a sua forma “absoluta”, a qual depende do “ponto de vista” de quem está na relação com esse (VIVEIROS DE CASTRO, 1998, 2000, 2011).

O perspectivismo poderia ser descrito, por consequência, como um “relacionalismo” que propõe que a realidade seja perceptível somente a partir da própria posição nela, do próprio “ponto de vista”. As ontologias amazônicas poderiam ser descritas através de auto-designações pronominais que produzem a “condição humana” comum entre humanos e outro-que-humanos, com o princípio de socialização generalizada que se expressa através da chamada predação. Viveiros de Castro propõe a ideia de “multinaturalismo”: uma condição humana ligada ao ponto de vista de si para as mais diferentes espécies produz uma multiplicidade de “naturezas” nas quais estas se encontram. Nas cosmologias ameríndias “abertura” e “dinamismo” moldariam essas relações com a alteridade, seja no plano “ontológico” seja no plano “topológico”, sem que seja possível suprimir todas as diferenças.

Para afirmar suas propostas, tanto Descola quanto Viveiros de Castro retomam Lévi-Strauss. Segundo este, entre os povos ameríndios predominam concepções cosmológicas marcadas por um “dualismo em perpétuo desequilíbrio” (LÉVI-STRAUSS, 1991, p. 221) nas quais a diferença se apresenta como um dado que precede ontologicamente a identidade. Essa última, assim, seria pensada como uma construção que surge de uma diferença que não se elimina, por isso, mesmo depois de construída, a identidade nunca pode ser pura, perfeita e sem manchas (como é exemplificado no célebre exemplo dos gêmeos) (LÉVI-STRAUSS, 1991). Disso deriva que, nas relações sociais, as fontes filosóficas e éticas do dualismo ameríndio residiriam em um princípio de “abertura para o outro” (LÉVI-STRAUSS, 1991, p. XV), no qual a relação não necessariamente leva à inevitável consequência de uma alternativa entre assimilação ou distanciamento.

A ênfase das relações é colocada sobre a intencionalidade e a agência das várias entidades presentes no mundo, o que traz evidentes consequências na proposta de uma análise dos coletivos formados por humanos e outro-que-humanos, sendo que

estes últimos não podem ser vistos como simples objetos da especulação dos primeiros. Eduardo Kohn (2013) desenvolve essas ideias sugerindo uma “antropologia da vida” na qual os signos, icônicos, indiciais ou simbólicos, são instrumentos através dos quais humanos e outro-que-humanos comunicam e agem nos mundos amazônicos, de forma que esses atores são conscientes uns dos outros. A consequência é que a etnografia deveria expandir seu alcance para aqueles seres capazes de agir para além do humano (SEGATA; LEWGOY, 2017; MARCHAND; VANDER VELTEN, 2017).

Obviamente, essas abordagens não são unanimidade entre os pesquisadores. Algumas críticas apontam para a exclusão das “coisas” da lista dos próprios atores (SANTOS-GRANERO, 2009); outras para a redução das fronteiras entre “natureza” e “cultura” ao idioma da predação com a consequente perda de atitudes alternativas entre os atores sociais (RIVAL, 2012); ou ainda o “mau entendimento” dos esforços dos povos indígenas para separar os humanos dos outro-que-humanos (TURNER, 2009). Tais controvérsias evidenciam a diversidade das relações que os povos Ameríndios entretêm com a “natureza”, indicando a direção da existência de “múltiplos perspectivismos”, cada um com as suas especificidades (LAGROU, 2007). O contexto amazônico, assim, com suas complexas e diferenciadas interrelações entre humanos e outro-que-humanos, oferece um importante contexto etnográfico a partir do qual adentrar-se nas múltiplas formas de experienciar as relações entre primatas humanos e outro-que-humanos.

OS PRIMATAS PRIMATOLÓGICOS

Estes debates sobre os coletivos humanos-outro-que-humanos tem respaldo não somente nos estudos sobre povos Ameríndios, ou mais em geral “outros”, os que poderiam ser rotulados, usando a classificação proposta por Descola (1986, 2005), como tendo modos de relação “animistas”, “totemistas”, ou “analógicos”. A revisão da dicotomia entre humanos e outro-que-humanos invade também as próprias práticas de experiência-conhecimento dos mundos que poderiam ser rotulados de “naturalistas”. Todavia, como apontam Candea e Alcaya-Stevens (2012), vários pesquisadores que focaram sua atenção nesses coletivos “naturalistas” teriam seguido dois caminhos complementares. Por um lado, teriam abstraído do “naturalismo”, para “levar a sério” as outras possibilidades de organização dos “modos de relação”. Por outro lado, eles teriam indagado os interstícios do “naturalismo” para encontrar no seu seio outras formas de organizar os coletivos e afirmar que: “afinal, jamais fomos naturalistas” (CANDEA; ALCAYA-STEVENSON, 2012, p. 36). Nas palavras de Ingold: “(...) uma vez que começamos a conhecer bem as pessoas – inclusive os habitantes dos chamados países ocidentais – nenhuma delas se apresenta enquanto um ocidental sangue puro” (INGOLD, 2000, p. 63).

Nesta direção, indagar o ambíguo estatuto dos primatas nas ontologias “naturalistas” pode nos ajudar a “levar a sério” as formas nas quais estas organizam, produzem, pensam, experienciam e vivem os coletivos formados por humanos e outro-que-humanos. Levar a sério, como sugeriu Viveiros de Castro (2002, p. 129), significa evitar tanto de descrever as experiências alhures em termos de fantasias quanto de validá-las enquanto portadoras da realidade última. Diferentemente, significa multiplicar o mundo do etnógrafo na direção outros possíveis mundos dos outros. Significa pensar que “existem tantas ontologias quantas coisas nas quais pensarem” (HENARE *et al.*, 2007, p. 27).

Portanto, pensarmos em quem são os primatas no mundo primatológico implica “levar a sério” este mundo. O mundo dos primatólogos, obviamente, está povoado por múltiplos primatas, e aqui não caberia, por exemplo, aprofundar as diferenciações entre as repostas adaptativas à presença dos humanos em grupos simpátricos de Vervet Monkeys (*Chlorocebus sabaenus*) e Red Colobuses (*Procolobus badius*), numa floresta antropizada (FORTI, 2017). Portanto, este trabalho foca-se sobre os primatas do Novo Mundo, ou melhor, alguns destes primatas, que nos permitam de adentrar alguns coletivos primatológicos dos primatólogos em direção a uma comparação com os coletivos primatológicos dos Ameríndios. A saber serão aqui abordados os Macacos Pregos (*Cebus spp.*) e os Macacos Guariba (*Alouatta spp.*). Todavia, para efetivamente “levarmos a sério” estes coletivos, nos cabe interrogar sobre quais vozes incluir na descrição desses. Como afirma Haraway, a curiosidade dos biólogos, e entre estes dos primatólogos: “gira entorno de outras criaturas” (HARAWAY, 2008, p. 70).

Essa curiosidade se expressa de múltiplas formas: convívio, praticas de pesquisa, distanciamentos, experimentos, escrita científica, entre outros. Estas possibilidades multiplicam-se inclusive pela ambígua posição que os primatas ocupam nas ciências ocidentais, alternativamente puxados para o lado da humanidade ou da animalidade (CORBEY 2005). Dentre dessas possibilidades, a escrita científica aparece enquanto uma das formas mais significativas, pois a legitimidade dos pesquisadores, o dialogo epistemológico e o mundo “ontológico” se constroem através dos textos por eles publicados. Geertz (1988) já sugeriu ler os antropólogos como autores de textos. Com as devidas ressalvas às derivas extremistas da critica pós-moderna, a mesma consideração pode ser aplicada ao trabalho dos cientistas biológicos, nesse caso dos primatólogos. Assim, tanto os Ameríndios quanto os primatólogos podem ser lido enquanto produtores de “etnografias”, no sentido de ofertar descrições (mais ou menos “densas”) dos primatas outro-que-humanos e suas socialidades, ambos deixando-se levar para as questões postas pelos próprios sujeitos/objetos pesquisados, sendo que os coletivos de primatas humanos e outro-que-humano, “não são mecanismos de solucionar problemas: eles são também mecanismos de criar problemas” (STRATHERN, 1988, p. 33). Consequentemente, escolher a escrita científica permite de simetrizar suas *knowledge practices* com as Ameríndias, estas expressas através das narrativas míticas.

Como evidenciado por Rees (2007) e Sá (2012, 2013), no trabalho de campo do primatólogos encontram-se dois níveis narrativos. Tratando-se de um regime naturalista, a produção científica em primatologia deveria manter a objetividade inclusive quando da descrição da participação do observador humano. Isso se daria através de uma projeção do humano sobre um objeto inerte. “Agir com objetividade científica seria reconhecer a própria natureza cultural humana ao isolá-la a fim de preservar a natureza não humana a ser traduzida na produção científica (SÁ, 2012, p. 82).

Todavia, ao mapear o comportamento dos primatas outros que humanos, ao lhe dar nomes identificando-os, e nos outros atos que constituem a práxis de pesquisa, os primatólogos deixam indícios de que o conhecimento que é produzido é relacional. As narrativas destinadas a um público não especializado, pelas suas características e finalidades de produzir encantamento, usualmente enfatizam o lado mais relacional do empreendimento primatológico. Os sujeitos são apresentados numa relação de mutua intimidade, de forma que o primatólogo assume um caráter heroico ao deixar o mundo dos humanos para adentrar o mundo dos outros-que-humanos. Pelo contrário, as narrativas científicas, visam evitar o antropomorfismo dos primatas outros-que-humanos,

na busca de uma “objetividade” que permite ao primatólogo distanciar-se do seu objeto de pesquisa e construir uma ideia de naturalidade dos seus primatas³. É exatamente nessa segunda modalidade de escrita primatológica que nos deteremos aqui.

Na imaginação geral, os trabalhos de Jane Goodall, Diane Fossey e Biruté Galdikas contribuíram substancialmente em produzir uma visão dos primatas outro-que-humanos como vivendo em um ambiente “social” e como tendo habilidades “cognitivas” similares aquelas dos primatas humanos (MONTGOMERY, 2009). Tal abordagem foi primeiramente inerente à primatologia japonesa (IMANISHI 1952), mas com escasso impacto nas ciências primatológicas ocidentais, devido às barreiras linguísticas e aos diferentes pressupostos sobre a “natureza” (DE WAAL, 2003). A primatologia ocidental foi influenciada por alguns estudos sobre os chimpanzés (*Pan troglodytes*) nos anos 1990 (NISHIDA, 1987; MCGREW, 1992; BOESCH, 1996). Nestes estudos, os fatores sociais são descritos enquanto os principais termos de explicação das variações geográficas dos traços comportamentais desses primatas, levando à proposta de uma “cultural panthropology” (WITHEN *et al.*, 2003). Se tais estudos moviam da proximidade filogenética entre humanos e chimpanzés, estudos sucessivos expandiram os debates sobre os coletivos sociais dos primatas a outros *big apes*, como os orangotangos (*Pongo pygmaeus*) (VAN SCHAIK *et al.*, 2003), até chegar aos macacos, inicialmente os Macacos Japonês (*Macaca fuscata*) e Macacos Prego (*Cebus spp.*), (PERRY; MANSON 2003).

Tais debates produziram controvérsias animadas sobre os significados de conceitos como “sociedade”, “cultura” e “cognição”, entre outros, em primatologia, com respaldos inclusive em outras disciplinas (MITANI *et al.*, 2012). A velocidade de difusão de comportamentos apreendidos (LALAND; JANIK, 2006), a influência dos fatores ecológicos na produção de comportamentos adaptativos (TOMASELLO, 1999), os mecanismos de transmissão e ensino social e cumulativo (SANZ; MORGAN, 2009), e o uso de instrumentos como uma forma de cultura material (CRICKETTE *et al.*, 2013; BREUER, 2005), são alguns exemplos da complexidade e diversidade das imagens da “cultura dos primatas” – outro-que-humanos – nos debates primatológicos. Tais discussões tiveram inclusive desdobramentos numa perspectiva diacrônica que levaram ao desenvolvimento de uma “arqueologia de primatas” (HASLAM *et al.*, 2009, 2016), que inclui também pesquisas sobre os *Cebus spp.* entre os primatas do Novo Mundo.

Nessa direção, as discussões sobre o “antropomorfismo” são exemplares. Se nos discursos científicos oficiais a personificação dos animais é evitada em favor de uma descrição impessoal (CANDEA, 2012), nas publicações para divulgação e orientadas para um público mais genérico os primatas são abundantemente descritos enquanto indivíduos com características emocionais, sociais e culturais (REES, 2007; SÁ, 2012). Tal perspectiva foi definida como a atribuição aos outro-que-humanos de características humanas (REGAN, 1983), e alguns pesquisadores a defendem como um útil instrumento heurístico nas análises dos seus “pontos de vista” (DE WAAL, 2000). Nessa direção, o antropomorfismo seria mais uma identificação metafórica entre um “ego” (humano observador) e um “outro” (animal outro-que-humano observado), do que uma direta comparação entre os sujeitos envolvidos (MILTON, 2005). Outras sugestões indicam na direção de incluir perspectivas multiespecíficas nos estudos dos coletivos de primatas outro-que-humanos e primatólogos, de forma a poder “representar” suas agências e assim “colapsar” a distância que os separa (PALMER *et al.*, 2015).

Nesse panorama, ou nesse mundo primatológico, os primatas do Novo Mundo constituem um exemplo especialmente complexo. A classificação taxionômica das espécies desse primatas ainda é objeto de controvérsias entre os primatólogos (FORTI, 2018). Todavia, uma certa unanimidade enfatiza como os Plathirini são uma das principais radiações do mundo dos primatas, tanto do ponto de vista taxionômico, quanto comportamental, quanto anatômico (GARBER; ESTRADA, 2009). A esta radiação associa-se uma marcada diferenciação interna devida à adaptação aos diferentes ecossistemas encontrados no continente (FERNANDEZ-DUQUE *et al.*, 2012). Tal adaptabilidade, por um lado, permitiu uma elevada especialização, por exemplo com o desenvolvimento da cauda preênsil em *Atelidae spp.* e *Cebus spp.* (ROSENBERGER 1983), mas, por outro lado, ameaça a sua sobrevivência quando o habitat encontra-se comprometido.

Uma das principais preocupações dos primatólogos especializados nos primatas do Novo Mundo, portanto, é com as ameaças a sua sobrevivência. Uma dessas ameaças é representada pelas atividades venatórias. Nas Terras Baixas sul-americanas, os humanos são descritos como os principais predadores, devido a ausência de outros predadores em varias partes do continente (URBANI, 2005). Todavia, próprio a adaptação ambiental dessas espécies, e especialmente suas estratégias anti-predatórias, poderia ser a causa da facilidade em caçar esses primatas (THOISY; RICHARD-HANSEN; PERES, 2008). Por exemplo, as chamadas de alarme, *alarm calls*, ao contrario do que acontece com outros predadores, com os humanos surtiriam um efeito contrario, tornando os indivíduos mais localizáveis. Consequência disso é que a caça ao primatas fosse realizada já desde a época pre-colonial (VERACINI 2016), continuando até hoje. Entre os Ameríndios, por exemplo, os Ka'apor descrevem as expedições de caça as *Alouatta spp.* como as mais rápidas das atividades venatórias (BALÉE, 1985) e os Makuna afirmam que o detalhado conhecimento do seu território lhe permite de encontrar facilmente os primatas outro-que-humanos (ÂRHEM, 1998). Nesse panorama de predação venatória, sobre o qual voltaremos em breve, todavia, primatólogos e Ameríndios juntam-se em parcerias estratégicas para a conservação dessas espécies (SHWARTZMAN; ZIMMERMAN, 2005). A perda de biodiversidade da região é unanimemente atribuída ao desmatamento para criação de animais, para monocultivo extensivo e mais em geral pela aumento demográfico e a inserção da região no mercado capitalista global (FERREIRA *et al.*, 2005; ESTRADA, 2009). A presença de povos indígenas, pelo contrario, é favorável a uma utilização mais sustentável dos recursos, inclusive os recursos venatórios (CARNEIRO DA CUNHA; ALMEIDA, 2002; CORMIER, 2006).

A partir de outra perspectiva, vários estudos focam os primatas outro-que-humanos do Novo Mundo evidenciando específicos traços comportamentais que são definidos como sendo “culturais”, “tradicionais”, ou “sociais”. Exemplo disso são as vocalizações entre os Bugio pretos, *Alouatta pigra* (BRISEÑO *et al.*, 2015) e os usos de instrumentos entre os Bagüi-cabeça-de algodão, *Saguinus oedipus*. (HAUSER *et al.*, 2002). O exemplo mais celebre e notório, talvez, seja o de uso de objetos por parte dos macacos pregos, *Cebus spp.*. Este comportamento foi descrito como uma habilidade manipulativa que permite a estes indivíduos de modelar o ambiente em resposta as próprias diferentes necessidades (OTTONI; IZAR, 2008). Esta habilidade está relacionada, por sua vez, também com a capacidade de adquirir novas técnicas, como foi descrito em cativeiro e em liberdade (FRAGASZY; VISALBERGHI; FEDIGAN, 2004).

Algumas pesquisas relacionaram esta habilidade também com o desenvolvimento de uma maior capacidade construtiva cortical, quando comparada com as de outros primatas outro-que-humanos, como fica evidente, por exemplo, da manipulação de objetos por parte de infantes antes do desenvolvimento da locomoção (FRAGASZY, 1989). Outros autores enfatizam a importância da vida social desses primatas, os quais vivem em complexos agrupamentos compostos por várias fêmeas e vários machos, *multifemale and multimale groups*. Essa vida social teria um papel fundamental para o desenvolvimento das habilidades manipulativas (VERDERANE *et al.*, 2013)⁴. Em todo caso, essas habilidades indicam como estes primatas são capazes de desenvolver conhecimentos abstratos, como evidenciado também pela capacidade de associar diversos objetos de forma a alcançar um objetivo (MAYER *et al.*, 2014). Antes porém de observar mais de perto de que forma essa descrição nos permite adentrar o mundo dos primatólogos nos seus coletivos de primatas humanos e outro-que-humanos, vamos introduzir as formas como os Ameríndios produzem estes coletivos.

OS PRIMATAS AMERÍNDIOS

Apesar da abundante presença de primatas nas Terras Baixas Sul-americanas, e mais significativamente nas experiências míticas e quotidianas dos povos Ameríndios, estes aparecem como marginais na literatura dedicada aos coletivos humanos-animais, e um número relativo de trabalhos focam especificadamente as relações entre primatas humanos e outro-que-humanos entre estes povos, com algumas notáveis exceções (LIZZARALDE, 2002; SHEPPARD, 2002; GARCIA, 2010, 2018). De forma geral, como enfatiza Cormier (2006), as etnografias que tratam dos primatas outro-que-humanos entre os povos Ameríndios focam maioritariamente dois aspectos principais: as práticas venatórias e a presença nos mitos e em geral na cosmologia. Aqui, irei utilizar outras definições, por um lado os primatas outro-que-humanos sendo “bons para comer” e por outro lado “bons para pensar”. Vale lembrar, porém, que as relações de caça e a presença nos mitos não esgotam os modelos relacionais e nem podem ser cindidas em dimensões absolutamente separadas, sendo que “bons para comer” e “bons para pensar” são categorias analíticas do observador e não necessariamente de quem participa desses coletivos. Por exemplo não são raros os casos da presença de primatas outros-que-humanos como xerimbabos⁵ em vários povos Ameríndios, como, por exemplo, entre os Karitiana (VANDER VELDEN, 2010), os Guajá (GARCIA, 2010), os Matis (ERIKSON, 2012) e os Kayapó (BOLLETTIN, 2020).

A caça de primatas outro-que-humanos, como introduzido acima, é uma prática bastante comum entre os Ameríndios. Geralmente, as presas mais caçadas são aquelas com um corpo de tamanho médio-grande, mas também a diferente distribuição das espécies nos diferentes ecossistemas das Terras Baixas sul-americanas influencia as preferências específicas. Por exemplo, os *Brachyteles spp.* tem uma área de ocupação restrita a determinados lugares, sendo que os *Cebus spp.* pelo contrário ocupam largas porções da região (FRAGASZY; VISALBERGHI; FEDIGAN, 2004). Alguns exemplos das preferências venatórias nos permitem evidenciar essa variabilidade. Os Aché (HILL; HAWKES, 1983) e os Guajá (GARCIA, 2010), da família linguística Tupi, os Agaruna (BROWN, 1984), da família linguística Jivaro, e os Matis (ERIKSON, 2012), da família linguística Pano, preferem caçar os Guigó, *Alouatta spp.* Diferentemente, os Arara (MILTON, 1991), da família linguística Caribe, os Amahuaca (CAR-

NEIRO, 1970), da família linguística Pano, os Juruna (LIMA, 2000), da família linguística Tupi, e os Kayapó (BOLLETTIN, 2020), da família linguística Gé, preferem caçar espécies de macacos pregos, *Cebus spp.* Devido ao fato dos macacos Guaribas e Capuchinos serem muito diferentes enquanto a tamanho corporal e por serem ambos presentes em grande parte das Terras Baixas sul-americanas, é evidente que as praticas venatórias e mais especificadamente as escolhas venatórias, não podem ser reduzidas a fatores alimentares. Por exemplo, os Matis caçam também micos, *Saguinus spp.*, e titi, *Callicebus spp.*, que são primatas de tamanho pequeno, para usar seus dentes como ornamentos corporais (ERIKSON, 2001).

Se os primatas de maior porte são os mais frequentemente caçados, eles são também aqueles aos quais se aplicam as maiores restrições alimentares. Shepard (2002) descreve como, no território Matsigenka os primatas outro-que-humanos mais frequentes sejam as Guaribas, *Alouatta spp.*, mas que os Ameríndios os caçam somente muito raramente, preferindo outras espécies do mesmo porte. Pelo contrario, Cormier (2003) e Garcia (2010) relatam como os Guajá tenham uma absoluta preferência pelas Guaribas, *Alouatta spp.* Os Kalapalo descrevem os primatas outro-que humanos como a comida preferida entre os animais terrestres pela sua similaridade com os humanos (BASSO, 1973). Exatamente pelo mesmo motivo, a semelhança com os humanos, os Parintintin evitam de consumir primatas outro-que-humanos de forma geral (KRA-CKE, 1978). A semelhança com os humanos é indicada enquanto motivação para a evitação alimentar de Guaribas e, *Alouatta spp.*, e de Macacos Aranha, *Ateles spp.*, entre os Kayapó, os quais alimentam-se de Macacos Pregos, *Cebus spp.* (BOLLETTIN, 2020) Na maior parte dos casos, todavia, os tabus alimentares dos primatas outros-que-humanos são em relação com especificidades das espécies e/ou com grupos sociais específicos de humanos: classes de idade, gênero ou durante o período menstrual. Nesse sentido, é importante observar as praticas venatórias de primatas outros-que-humanos em relação com outros aspectos sócio-culturais.

Apesar da escassa presença nas etnografias, como dito acima, e sobretudo se comparados com outros animais quais felinos (por exemplo os jaguares, *Panthera onça*) ou aves (como as araras, *Ara spp.*, *Anodorhynchus spp.* e *Cyanopsitta spp.*, ou os gaviões, *Accipitridae spp.* e *Falconidae spp.*), os primatas outro-que-humanos aparecem em muitas narrativas míticas e em numerosos rituais. O tema da regressão, ou “d-evolução”, a transformação de seres já-humanos em animais nas narrativas míticas Ameríndias é bem conhecido (VIVEIROS DE CASTRO, 1994, p. 119).

Frequentemente, os primatas outro-que-humanos tem um papel pivô nesses processos. Lizarralde (2002, p. 89) descreve o mito de origem dos primatas outro-que-humanos entre os Barí. Nesse mito Sabasebaa, o criador dos primeiros Barí, contrariado porque uns companheiros não tinham compartilhado frutas com ele, transformou-os em Macaco-Aranha (*Ateles spp.*), cobrindo-os com samauma (*Ceiba pentandra*), fazendo seus rabos com seu arco e mandando-os a comer somente frutas, para depois ensinar aos Barí como comê-los. Desde então os Barí comem os Macacos-aranha (*Ateles spp.*). Entre os Guajá, uma narrativa similar explica o aparecimento das Guaribas, *Alouatta spp.* (CORMIER, 2003; GARCIA, 2010). Barcelos Neto (2006) descreve a origem dos macacos-prego (*Cebus spp.*) enquanto transformação do filho do herói mítico Alawiru entre os Wauja. Entre os Kayapó, quem se transforma em um primata outro-que-humano é uma mulher enquanto estava coletando genipapo (*Genipa americana*) numa árvore (WILBERT, 1978), sem aparentemente alguma outra razão a

não ser a de estar na árvore. Um das narrativas Huaorani descrevem os primatas outro-que-humanos como causando inúmeros problemas quando tentam se aproximar demais ou se diferenciar demais dos humanos (RIVAL, 1996). Entre os Huaorani os primatas outro-que-humanos, e especialmente os macacos-de-cheiro, *Saimiri collinsi*, são pensados como similares aos humanos: “(...) seus hábitos sociais são comparados aqueles dos humanos. Como os humanos, eles vivem em grupos estáveis, que são chamados nani-caboiri, um termo usado para referir-se aos grupos domésticos” (RIVAL, 1996, p. 150).

Os Matsigenka descrevem a origem dos Guaribas, *Alouatta spp.* e os Macacos-aranha, *Ateles spp.*, como o produto da transformação de dois cunhados, Yaniri e Osheto. Depois de brigarem pelos produtos das roças Osheto cortou o pescoço de Yaniri, que virou Guariba, com a característica bolsa gutural (SHEPARD, 2002). Considerando a primazia da afinidade sobre a consanguinidade nos mundos Ameríndios, é possível abstrair uma correlação com a descrição filogenética dos primatólogos sobre o “parentesco” e a filogênese dessas duas espécies. Em outras narrativas, os primatas outro-que-humanos primordiais são responsáveis por criar espécies específicas, como entre os Sirionó (HOLMBERG, 1985) e os Bororo (WILBERT; SIMONEAU, 1983); inclusive através de casamentos com os humanos, como descrito em mitos Warí (CONKLIN, 2001) e Munduruku (DRUMMOND, 1977). Mais ainda, os primatas outro-que-humanos podem ter inclusive papel de *trickster*, como no caso Warao (WILBERT, 1980), Kadiweu (WILBERT; SIMONEAU, 1989) e Bororo (WILBERT; SIMONEAU, 1983), onde os primatas outro-que-humanos experimentam aventuras com os jaguares (*Panthera onça*), com alternas fortunas. Enfim, temos que observar que, em muitos casos, os primatas outro-que-humanos apresentam, explicitamente ou implicitamente, características positivas ou negativas associadas aos humanos. Essas podem ser associações físicas, como por exemplo através da ingestão de específicas carnes, ou metonímicas, como quando lhe são reconhecidos poderes xamânicos.

Entre os Kayapó-Xikrin da Terra Indígena Trincheira-Bacajá, os arranjos relacionais entre primatas humanos e outro-que-humanos, e especialmente com os macacos pregos, *Cebus spp.*, que são os primatas outros-que-humanos mais presentes na área, assumem múltiplas formas. Os *wayangá*, como são definidos os xamãs Kayapó-Xikrin, obtêm os nomes deles, que sucessivamente são circulados entre os outros membros da comunidade, contribuindo a formação das suas subjetividades (BOLLETTIN, 2012). Estes nomes são especificadamente aqueles que são definidos como *bixaere*, jocosos, e não fazem parte da categoria dos nomes *mei*, os nomes “bonitos”, que são usados nos momentos rituais. Os nomes *bixaere* são utilizados nos momentos de descontração, quando as pessoas engajam-se em relações jocosas e descontraídas ou quando querem ironizar alguém. Por outro lado, algumas mascaras usadas em rituais, metoro, são chamadas de Kukoi, “macaco” em língua Kayapó-Xikrin, e são descritas como sendo especialmente poderosas e perigosas. Assim é contada a história dessas mascaras na aldeia Mrótídjam, na Terra Indígena Trincheira-Bacajá:

Para o metoro Kukoi, todos devem estar de acordo de fazê-lo bem feito. Antigamente duas mulheres ficaram em casa sozinhas dizendo para uma amiga delas: ‘Vamos lá pegar as coisas do homem’. Assim começaram a andar ao longo do lado da casa e chegaram onde estava um velho. A mulher perguntou-lhe: ‘O que está fazendo?’. Ele respondeu: ‘Fiz uma flecha’. Ela: ‘Cade a vô’. Ele: ‘Ela está na roça’. Ela: ‘Eu estou vindo de lá’. Assim já começaram a juntar as pessoas e começaram a acompanhar as mulheres que estavam na frente [das danças].

Assim estavam seguindo as mulheres e alguém foi chamar os outros na floresta. Chegou o senhor da máscara Kukoi e entrou na máscara. Ele disse: 'Chegamos a ser muitos'. Os antigos não sabiam nada assim as pessoas mataram a mulher. Em seguida as pessoas ficaram com ela até que chegou o seu marido. Quando este estava chegando, o senhor do Kukoi golpeou no rosto os homens. Assim eles o bateram. Assim ele matou um deles e os outros saíram da máscara e ele os matou um a um, matou muitos. Por este motivo não fazemos mais o metoro Kukoi. Até aquele tempo o fazíamos pouco e depois parávamos, continuamos a fazê-lo mis um pouco e depois paramos. Assim que é a história.

Este *metoro* que Vidal (1977, p. 175-176) descreve como um ritual de nomeação das meninas com o prefixo do nome Kôkô- e dos meninos com o prefixo do nome Katob- entre os Kayapó-Xikrin da Terra Indígena Cateté, não é especificadamente descrito como sendo de nomeação nesse caso. Todavia, a apropriação dos nomes dos primatas outro-que-humanos que mencionamos acima, parece confirmar a observação de Vidal. Vale mencionar que, os Kayapó-Xikrin descrevem o formato dessa máscara como tendo a aparência de um macaco prego, *Cebus spp.* De toda forma, a associação entre macacos, máscaras e nomes evidencia a consistência das relações com os primatas outros-que-humanos no universo Mebengokré (BOLLETTIN, 2020).

Os Kayapó caçam primatas outros-que-humanos, os macacos pregos, *Cebus spp.*, mas eles não organizam expedições de caça com o objetivos específico de caçá-los. A raridade dessas caçadas pode ser explicada pelo fato desses primatas, todavia, estarem sujeitos a estritas regras alimentares, sendo evitados por todas as mulheres e pelos homens que tem filhos recém nascidos (BAMBERG,1967). Além disso, as vezes, quando a mãe e caçada, eles levam os filhotes para a aldeia, os alimentam e os criam. Finalmente, estas várias relações são com frequência acompanhadas por descrições dos macacos pregos, *Cebus spp.*, enquanto seres sociais, por viverem em grupos numerosos e polifamiliares, e como tendo eles o próprio *kukradja*, uma própria “cultura”. Esta é descrita como a habilidade de comunicar-se entre eles utilizando uma própria língua, que o xamá pode entender para adquirir os nomes. Outra característica é a habilidade de usar instrumentos. Como dito acima, os primatas outros-que-humanos estão também presentes nos mitos.

A partir dessas rápidas descrições podemos observar algumas similaridades entre as formas como os primatólogos e os Ameríndios experienciam as relações com os macacos pregos, *Cebus spp.* Seus traços comportamentais são descritos por ambos como algo que permite a expressão de uma espécie-específica vida cultural (talvez uma “perspectiva”, para usar a definição de Viveiros de Castro). Todavia, elas se diferenciam por outros aspectos. Uma questão central surge a este ponto. Como relacionar estas diferentes formas de experienciar os coletivos formados por primatas humanos e outro-que-humanos? Como tornar as diferenças produtivas?

PRIMATAS ENCONTRANDO PRIMATAS

Um exemplo de como responder a esta questão é comparar os trabalhos de dois pesquisadores que trabalharam ambos com os Guajá. Tanto Cormier (2003), uma primatóloga, quanto Garcia (2010), um antropólogo, evidenciam a ideia que o modelo das interações que os Guajá entretêm com os primatas outro-que-humanos, e especialmente com as Guaribas, *Alouatta spp.*, molda também as outras formas de vivenciar

a “natureza”: a classificação dos ecossistemas, a domesticação dos animais, os hábitos alimentares, entre outros. Os primatas outro-que-humanos viriam a ser descritos como híbridos entre presas e inimigos (GARCIA, 2010, p. 140), explicitando como a posição subjetiva é pensada pelos Guajá. A domesticação dos primatas outro-que-humanos, assim, vem a se colocar como fenômeno precípua da relação com a alteridade e, portanto, como uma forma de refletir sobre a própria socialidade, humana e outra-que-humana, segundo Garcia (2010, p. 214 e seg.), que nesse tema distancia-se da visão de Cormier (2003, p. 111 e seg.), a qual observa a criação de guaribas enquanto xerimbabos, *pets*. Consequência dessas divergências de abordagens é que tal relação de domesticação vem a constituir na análise de Garcia uma forma de acessar as agências que estão em jogo no contexto mais amplo da própria possibilidade de estabelecer relações entre agentes.

Assim, as relações cognáticas que os Guajá entretêm com alguns primatas outro-que-humanos, especialmente as guaribas, são observadas por Cormier enquanto proximidade “de natureza” entre estes e os humanos (2003, p. 115). Garcia (2010, p. 257 e seg.), todavia, revê essa posição enquanto possibilidade de homologias relacionais baseadas numa lógica de produção dos atores envolvidos, moldada nas categorias específicas Guajá de “criação”. Mais ainda, o processo de classificação dos primatas outros-que-humanos traz a outros temas: a proximidade humanos-guaribas derivaria do fato dos Guajá reconhecerem similaridades entre eles, o que seria fruto, segundo Cormier (2003, p. 93), da mitologia, já que segundo Garcia (2010, p. 316 e seg.) isso seria consequência de os Guajá não os classificarem enquanto “macacos”. Fica evidente como esses autores têm modalidades diferenciadas de observar as relações entre primatas humanos e outro-que-humanos, sendo que a primatóloga parece basear-se mais em princípios uniformizadores de classificação e o antropólogo na tentativa de se aproximar das propostas “nativas”, assim que um diálogo entre as duas abordagens fomenta férteis discussões.

Por outro lado, das descrições acima aparece evidente como os macacos pregos, *Cebus spp.*, sejam um exemplo primário para os primatólogos explorar as conexões filogenéticas entre primatas humanos e outro-que-humanos. A partir dessas pesquisas e dos seus resultados, pelo menos nas formas como estes são apresentados através da escrita científica, podemos inferir algumas características desses específicos coletivos de primatas humanos e outro-que-humanos. Especialmente, o que emerge é uma explícita ideia de “evolução” e consequentemente associações entre humanos e macacos pregos, por exemplo no desenvolvimento de habilidades compartilhadas, o uso de objetos, entre os primatas. Estas pesquisas, todavia, são apresentadas de uma forma ambígua. Por um lado, os primatas outro-que-humanos são descritos como comportando-se “naturalmente” de uma certa forma: eles carregam pedras porque o desenvolvimento cerebral permite a eles de fazê-lo. Por outro lado, eles são descritos como sujeitos dotados de individualidades e personalidades próprias, de onde a importância da vida social deles.

Essa ambiguidade nos permite de entender uma característica do mundo primatológico. Se nas modernas práticas científicas de conhecimento a ideia de “formas orgânicas” são uma pedra milhar, no estudar seres vivos, os cientistas realizam um duplo movimento de conservação e transformação dessas formas de vida (MARRAS, 2013). Assim, a produção dos coletivos de primatas humanos e outro-que-humanos segue os caminhos tortuosos da descrição de comportamentos “naturais”, conservando assim os primatas outro-que-humanos nas próprias especificidades e da dadificação dos mesmos, modificando-os assim de acordo com uma visão filogenética implícita.

Por outro lado, podemos identificar, entre os Ameríndios, um esforço que segue em outra direção. Como enfatiza Garcia (2018) ao discutir a ambiguidade da relação dos Guajá com os Guariba, existe uma tensão entre caça e criação, mas esta tensão resolve-se quando levamos em conta um “conceito Ameríndio de espécie”. Se a associação que os primatólogos produzem entre primatas humanos e outro-que-humanos é relacionada a uma continuidade filogenética, os Guajá seguem um processo de retirada dos animais caçáveis dessa continuidade (GARCIA, 2018, p. 193; se veja também LIMA, 1996). A irresolúvel contradição da impossibilidade de uma caça sem criação e de uma criação sem caça – os Guajá caçam os adultos e criam os filhotes assim que uma relação não pode atualizar-se sem a outra – indica que para eles o conceito de “espécie” não é algo de “dado”. A espécie, no caso dos Guajá as Guaribas, seria o resultado da relação entre primatas humanos e outro-que-humanos, o agenciamento da caça e da criação, e não o pressuposto. Como enfatiza Haraway, a noção de espécie, também em biologia, e nessa em primatologia, “não pretende sugerir que os tipos são fixos ou homogêneos” (HARAWAY, 2003, p. 15). Nesse sentido, podemos observar como tal noção, a de espécie, se assumida como algo de estático e “dado” em si não funciona para problematizar e tornar produtivas as tensões entre os coletivos de primatas humanos e outro-que-humanos como experienciados entre os primatólogos e os Ameríndios.

Todavia, essa flexibilidade do conceito de espécie nos indica outra pista. Em ambos os casos, dos primatólogos e dos ameríndios, os primatas outro-que-humanos surgem como os termos de uma relação finalizada a produzir recíprocas influências. As qualidades espécie-específicas produzem efeitos nos humanos envolvidos na interação, através da modulação de relações que concomitantemente são íntimas e mentais, físicas e teóricas, agindo no corpo e no pensamento. As subjetividades reconhecidas nos sujeitos outro-que-humanos produzem relações empáticas que podem ser descritas como “encontros”. No caso Kayapó-Xikrin o que conta é a dimensão social do encontro, enquanto no caso Guajá é a tensão entre as posições de sujeito e de objeto. No caso dos primatólogos, o que é enfatizado é um coletivo que precede e ao mesmo tempo segue os sujeitos envolvidos: os primatas humanos e outro-que-humanos são ao mesmo tempo um e múltiplos. Os encontros entre primatas humanos e outro-que-humanos assim, produzem consequências em ambos os envolvidos, de um lado e do outros das múltiplas pontes que conectam o mundo dos primatas.

Seguindo a sugestão de Deleuze (1994) na sua reflexão sobre o poder do encontro com a “alteridade”, podemos observar como as experiências dos primatólogos e dos Ameríndios com os primatas outro-que-humanos compartilham uma mesma característica central. Ambas são modalidade de (re)definir os limites do “propriamente humano”, dependendo por isso da “abertura para o outro”. Todavia, essa abertura não é neutra, ela vem com riscos de transformações do nosso próprio ser, como expressado nos tempos míticos e no poder ritual ou nos perigos associados com as máscaras entre os Ameríndios, ou, por outro verso, na redefinição da unicidade humana através do reconhecimento de outros caminhos evolutivos convergentes entre os primatólogos. Isso parece confirmar quanto afirmado por Deleuze de que a possibilidade do pensamento que se desloque, que nos desloque, para além dos modos habituais na direção do diferente e do outro, surge exatamente no momento em que: “algo no mundo nos força a pensar. Esse algo é o objeto não de um reconhecimento, mas sim de um fundamental encontro” (DELEUZE, 1994, p. 139).

Esses encontros, efetivos e virtuais, entre primatas humanos e outro-que-humanos tem o poder esmagador e tumultuoso de redefinir a “maquina antropológica”, o dispositivo antropocêntrico. Eles: “forçam a sutileza da oposição humano/animal a tremer e flexibilizar” (MCFARLAND, 2018). Todavia, o perigo a ser evitado é o de uma indistinção (CALARCO, 2015, p. 47). Os encontros entre primatas humanos e outro-que-humanos nos forçam a minar o imperativo antropocêntrico que molda os modos hegemônicos, ou assim chamados “naturalistas”, de pensar a *différance*, aquele critério indefinível que determina o que seria “propriamente um humano” (DERRIDA, 2008, p. 5). Talvez aqui esteja o elo entre os coletivos de primatas humanos e outro-que-humanos experienciados por primatólogos e Ameríndios. Ambos relativizam, de formas distintas, sutis e ambíguas, o “propriamente um humano”, eles nos forçam a nos deparar com o estranho, seja ele um primata outro-que-humano filogeneticamente ou miticamente próximo. Nas palavras de Morton:

O mais estranho do estranho está nos limites do nosso imaginar [...] Mesmo que a biologia conheça todas as espécies na Terra, nos ainda as encontrariamos como estranhas, pelo logica intrínseca do conhecimento. Quanto mais você conhece de alguma coisa, quanto mais o estranhamento cresce [...] Quanto mais conhecemos as formas da vida, quanto mais reconhecemos a nossa conexão com elas e quanto mais estranhas elas devem (MORTON, 2010, p. 17).

O encontro entre os conceitos de espécies dos primatólogos e dos Ameríndios, as formas como são organizados os coletivos multiespecíficos, abalam o antropocentrismo ontológico, mas também epistemológico. Quem conhece quem, se o coletivo, e com ele a espécie, é produzido no encontro? Essa pergunta remete à necessidade de repensar: “(...) o tratamento central do outro, no qual toda comparação e juízo parte de uma deviação do centro [humano] [...] Em um cenário menos hegemônico de julgamento de valor moral, tanto a continuidade quanto a diferença do *self* estariam em jogo” (PLUWOOD, 2002, p. 168).

Nessa visão, o encontro, essa específica modalidade de produzir coletivos, abre-se para o *embodiment* da comunicação entre diferentes, para a habilidade de ler as ações dos outros enquanto atos comunicativos densos de significados, para um deslocamento de encontros “monológicos” para “dialógicos” (PLUWOOD, 2002). Aqui o encontro com a alteridade, com os primatas outro-que humanos, é a forma extrema do conhecível e do conhecido, uma forma de abrir e de abrir-se e de repensar as hierarquias. Ahmed, na sua crítica feminista pós-colonial, nos alerta que o estranho que encontramos é “produzido pelo conhecimento, mais do que pelo fracasso do conhecimento” e que “é através do ‘conhecer o estranho’ que o ‘nos’ da comunidade epistêmica é estabelecido” (AHMED, 2000, 16).

Primatólogos e Ameríndios deparam-se com uma alteridade primatológica, evolutiva ou d-evolutiva, em narrativas científicas ou míticas, a qual permite a eles, e a nós com eles, de definir características específicas dos primatas outros-que-humanos no contexto da produção do “self” humano. Entende-se assim, a necessidade do “outro”, que é o estrangeiro, o estranho, o diferente, a necessidade do “que”, no sentido relacional de conectar um “self” e algo mais, e a necessidade do “humano”, como termo de referência do sujeito observante. Estes encontros, entre primatas humanos e outro-que-humanos, mas também entre primatólogos e Ameríndios, nos permitem repensar e

contestar as políticas hegemônicas do ser. Afinal, se os primatas são, somos, múltiplos, contingentes, relativos e relacionais, então a fronteira entre primatas humanos e outro-que-humanos é exatamente o lugar do encontro de onde nos abrir aos outros.

WHO IS A PRIMATE? ETHNOGRAPHIES OF PRIMATES AMONG PRIMATOLOGISTS AND AMERINDIANS

Abstract: this paper aims at discuss how human and other-than-human prime collectives are experienced by primatologists and Amerindians. The topic is part of the on-going attention to the productions of more-than-humans collectives in the definition of shared worlds. The ambiguity of the definition of who is a primate, which is discussed along the paper, can help in describing the polymorphism and mutability of such collectives. Highlighting how these are presented by primatologists and Amerindians, the paper put in evidence convergences and discrepancies in the direction of thinking about such collectives as encounters open to other engaged subjects.

Keywords: Multispecies Collectives. Primates. Primatologists. Amerindians.

Notas

- 1 Agradeço a/o parecerista anônima/o ao chamar a atenção para a ideia de que a evolução do *Homo sapiens* teria resultado de contínuos processos de “mistura” com outras espécies de *Homo*. Essa proposta de leitura do processo evolutivo ecoa tanto em textos de divulgação científica (HARARI, 2015), quanto no atual debate sobre a pandemia de Coronavírus (ZEBERG; PÄÄBO, 2020). Essa ideia perpassa inclusive parte do debate primatológico (TOMASELLO, 1999) e algumas das propostas Ameríndias aqui descritas, na direção de uma permeabilização das fronteiras interespecíficas tanto no plano ontológico quanto epistemológico, conforme discutido ao longo desse texto.
- 2 Esse tema da duplicidade do discurso levanta, como indicado por uma/um dos parecerista anônima/o, outra sugestão sugestiva. A escrita primatológica, ao cindir textos “científicos” e de “divulgação”, com o uso de regimes discursivos diferenciados que apresentam primatas diferenciados, parece refletir outras dicotomias consolidadas (natureza/cultura; ciência/outros saberes; etc.). A antropologia parece mover-se na direção da pluralidade de vozes na escrita etnográfica, abrindo mão em parte da autoridade do pesquisador quanto ao falar sobre algo. Diferentemente, nas ciências biológicas, e dentre dessas na primatologia, tal operação configura-se mais árdua devido ao fato de que “os primatas [outro-que-humanos] não falam” (conforme relatado por vários primatologos ao autor desse texto), impossibilitando a inserção de suas “vozes” na escrita. Todavia, é importante mencionar as tentativas da “etnoprimitologia” de expandir a abordagem ao “levar a sério” o que os primatas outro-que-humanos “fazem” no contexto das relações interespecíficas (FUENTES; HOCKINGS, 2010; WATERS; BELL; SETCHELL, 2018).
- 3 Vale mencionar como a interface entre a materialidade do “objeto” e sua contribuição ativa e efetiva na produção de mundos sociais seja tema debatido em várias disciplinas, ao menos desde as propostas de Gell (1988). Nessa perspectiva, o conceito de “agente” deveria ser expandido as socialidades híbridas humanas e outra-que-humanas, sendo a conjunção destas que formaria a “sociedade” e os seus participantes (HENARE; HOLBRAAD; WASTELL, 2007; WEBMOOR; WITMORE, 2008; HARAWAY, 2016; BOLLETTIN, 2019). O reconhecimento de uma agentividade dos objetos na produção da socialidade dos *Cebus sp.* aparece nas entrelinhas da discussão sobre as conexões entre o uso de ferramentas e os desenvolvimentos dos coletivos sociais nesses primatas, e uma discussão dessas certamente mereceria mais atenção do que podemos dedicar-lhe nesse texto.
- 4 “Xerimbabo” define os animais de criação, especialmente quando estes são pensados enquanto sujeitos participantes da experiência cotidiana, similar ao termo inglês *pet*.

Referências

- AHMED, Sara. *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*. London: Routledge, 2000.
- ÂRHEM, Kaj. *Makuna: portrait of an Amazonian people*. Washington: Smithsonian Institution Press, 1998.
- BALÉE, William. Ka'apor ritual hunting. *Human Ecology*, v. 13, n.4, p. 485-510, 1985.
- BAMBERG, Joan. *Environment and cultural classification: A study of the northern Cayapó*. PhD Thesis (Anthropology) – Harvard University, Harvard, 1967.
- BARCELOS NETO, Aristoteles. “Doença de Índio”: o princípio patogênico da alteridade e os modos de transformação em uma cosmologia amazônica. *Campos*, v. 7, n. 1, p. 09-34, 2006.
- BOESCH, Christophe. Three approaches for assessing chimpanzee culture. In: RUSSON, Anne E.; BARD, Kim A.; PARKER, Sue T. (eds.). *Reaching into Thought: The Minds of the Great Apes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 404-429.
- BASSO, Ellen B. *The Kalapalo Indians of Central Brazil*. New York: Holt, Rinehart; Winston, 1973.
- BOLLETTIN, Paride. Nome e nomi mebengokré. In: BOLLETTIN, Paride; MONDINI, Umberto (eds.). *Etnografie Amazzoniche. Vol. 1*. Padova: CL Università di Padova, 2012. p. 123-141.
- BOLLETTIN, Paride. As vidas dos artefatos Ameríndios amazônicos numa coleção etnográfica italiana. *AntHropológicas*, Ano 23, v. 30, n. 2, p. 63-90, 2019.
- BOLLETTIN, Paride. *Identità e Trasformazione. Processi del Divenire in una Comunità Amazzonica*. Padova: CL Università di Padova, 2020.
- BREUER, Thomas; NDOUNDOU-HOCKEMBA, Mireille; FISHLOCK, Vicki. First Observation of Tool Use in Wild Gorillas, *PLoS Biol*, v. 3, n. 11, p. e380, nov. 2005. DOI: 10.1371/journal.pbio.0030380.
- BRISEÑO-JARAMILLO, Margarita; ESTRADA, Alejandro; LEMASSON, Alban. Behavioural innovation and cultural transmission of communication signal in black howler monkeys, *Scientific Report*, n. 5, p. 13400, 2015. DOI: 10.1038/srep13400
- BROWN, Michael F. The Role of Words in Aguaruna Hunting Magic. *American Ethnologist*, v. 3, p. 545- 558, ago. 1984.
- CALARCO, Matthew. *Thinking Through Animals: Identity, Difference, Indistinction*. Stanford: Stanford University Press, 2015.
- CANDEA, Matei. Different species, one theory: Reflections on anthrpomorphism and anthropological comparison. *Cambridge Anthropology*, v. 30, n. 2, p. 118-135, Autumn, 2012.
- CANDEA, Matei; ALCAYA-STEVENSON, Lys. Internal Others: Ethnographies of Naturalism. *Cambridge Anthropology*, v. 30, n. 2, p. 36-47, Autumn, 2012.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; ALMEIDA, Mauro (eds.). *Enciclopédia da Floresta: o Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações*. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.
- CARNEIRO, Robert L. Hunting and Hunting Magic Among the Amahuaca of the Peruvian Montaña, *Ethnology*, v. 9, p. 331-341, out. 1970.

- CARRITHERS, Michael; CANDEA, Matei; SYKES, Karen; HOLBRAAD Martin; VENKATESAN, Soumhya. Debate: Ontology is just another word for culture. *Critique of Anthropology*, v.30, n. 2, p. 152-200, maio 2010.
- CONKLIN, Beth A. *Consuming Grief: Compassionate Cannibalism in an Amazonian Society*. Austin: University of Texas Press, 2001.
- CORBET, Raymond. *The metaphysics of apes: negotiating the animal-human boundary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- CORMIER, Loretta A. *Kinship with Monkeys: The Guajá Foragers of Eastern Amazonia*. New York: Columbia University Press, 2003.
- CORMIER, Loretta. A Preliminary Review of Neotropical Primates in the Subsistence and Symbolism of Indigenous Lowland South American Peoples. *Ecol. Envir. Anthropol.*, v. 2, p. 14-32, abr. 2006.
- CRICKETTE, Sanz M.; CALL, Josep; BOESCH, Christophe (eds.). *Tool Use in Animals: Cognition and Ecology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- DE WAAL, Franz B. Anthropomorphism and anthropodenial: Consistency in our thinking about humans and other animals. *Philosophical Topics*, v. 27, n. 1, p. 255-280, Spring, 2000.
- DE WAAL, Franz B. Silent Invasion: Imanishi's primatology and cultural bias in science, *Animal Cognition*, v. 6, p. 293-299, dez. 2003.
- DELEUZE, Gilles. *Difference and Repetition*. New York: Columbia University Press, 1994.
- DESCOLA, Philippe. *La nature domestique: Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986.
- DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature e culture*. Paris: Gallimard, 2005.
- DERRIDA, Jacques. *The Animal That Therefore I Am*. New York: Fordham University Press, 2008.
- DOUGLAS, Mary. *Natural Symbols*. Harmondsworth: Penguin, 1970.
- DRUMMOND, Lee. Structure and Process in the Interpretation of South American Myth: The Arawak Dog Spirit People. *American Anthropologist*, v. 79, p. 842-868, December, 1977.
- ERIKSON, Philippe. Myth and material Culture: Matis Blowguns, Palm Trees, and Ancestor Spirits. In: RIVAL, Laura; WHITEHEAD, Neil (eds.). *Beyond the Visible and the Material: The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2001. p. 101-121.
- ERIKSON, Philippe. Animais demais... os xerimbabos no espaço doméstico matis (Amazonia). *Anuario Antropológico*, n. II, p. 15-27, 2012.
- ESTRADA, Alejandro. Primate Conservation in South America: The Human and Ecological Dimensions of the Problem. In: GARBER, Paul; ESTRADA, Alejandro; BICCA-MARQUES, Júlio C.; HEYMAN, Eckhard (eds.). *South American Primates. Comparative Perspectives in the Study of Behavior, Ecology, and Conservation*. London: Springer, 2009. p. 463-505.
- EWANS-PRITCHARD, Edward E. *The Nuer: a description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*. Oxford: Clarendon Press, 1940.

- FERNANDEZ-DUQUE, Eduardo; DI FIORE, Anthony; HUCK, Maren. The Behavior, Ecology and Social Evolution of New World Monkeys. *In: MITANI, John C.; CALL, Joseph; KAPPELER, Peter M.; PALOMBIT, Ryne A.; SILK, Joan B. (eds.). The Evolution of Primate Societies*. Chicago: University of Chicago Press, 2012. p. 43-64.
- FERREIRA, Leandro V.; VENTICINQUE, Eduardo; ALMEIDA, Samuel. O desmatamento na Amazônia e a importância das áreas protegidas. *Estudos Avançados*, v. 19, n. 53, p. 157-166, 2005.
- FORTI, Martina. *Interactions Among Primates: Time budgets and interspecific relations between Green Vervet Monkeys and Western Red Colobus at Bijilo Forest Ecotourism Park, The Gambia*. MSc Dissertation (Primate Conservation) – Oxford Brookes University, Oxford, 2017.
- FORTI, Martina. Breve introducción de los Primates del nuevo mundo. *Omnia*, v. 24, n. 3, p. 117-130, 2018.
- FRAGASZY, Dorothy. Activity states and motor activity in an infant capuchin monkey (*Cebus paella*) from birth through eleven weeks. *Development Psychobiology*, v. 22, n. 2, p. 141-157, 1989.
- FRAGASZY, Dorothy; VISALBERGHI, Elisabetta; Fedigan, Linda (eds.). *The Complete Capuchin: The Biology of the Genus Cebus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- FUENTES, Augustin; HOCKINGS, Kimberley. The ethnoprimateological approach in primatology. *American Journal of Primatology*, v. 72, p. 841-847, 2010.
- GARBER, Paul A.; ESTRADA, Alejandro. Advancing the Study of South American Primates. *In: GARBER, Paul A.; BICCA-MARQUES, Júlio C.; HEYMANN, Eckhard W.; STRIER, Karen B. (eds.). South American Primates*. New York: Springer, 2009. p. 03-19.
- GARCIA, Uirá F. *Karawara: a caça e o mundo dos Awá-Guajá*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- GARCIA, Uirá F. Macacos também choram, ou esboço para um conceito ameríndio de espécie. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, p. 179-204, 2018.
- GEERTZ, Clifford. Deep play: notes on the Balinese cockfight. *In: GEERTZ, Clifford. The interpretation of cultures: selected essays*. New York: Basic Books, p. 412-454, 1973.
- GEERTZ, Clifford. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press, 1988.
- GELL, Alfred. *Art and Agency: an anthropological theory*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- HARARI, Yuval Noah. *Sapiens: A Brief History of Humankind*. New York: Harper, 2015.
- HARAWAY, Donna. *Primate visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. New York: Routledge, 1989.
- HARAWAY, Donna. *The companion species manifesto. Dogs, people, and significant otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.
- HARAWAY, Donna. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

HARAWAY, Donna. *Manifestly Haraway*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016.

HARE, Brian; BROWN, Michelle; WILLIAMSON, Christina; TOMASELLO, Michael. The Domestication of Social Cognition in Dogs. *Science*, v. 298 n. 5598, p. 1634-1636, dez. 2002.

HARRIS, Marvin. *Good to Eat: Riddles of Food and Culture*. Long Grove: Waveland Press, 1985.

HASLAM, Michael; HERNANDEZ-AGUILAR, Adriana; LING, Victoria *et al.* Primate Archaeology. *Nature*, n. 460, p. 339-344, 2009.

HAUSER, Marc D.; PEARSON, Heather; SEELIG, David. Ontogeny of tool use in cottontop tamarins, *Saguinus oedipus*: innate recognition of functionally relevant features. *Animal Behaviour*, v. 64, n. 2, p. 200-311, 2002.

HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin; WASTELL, Sari (eds.). *Thinking through Things: Theorising Artifacts Ethnographically*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

HILL, Kim; HAWKES, Kristen. Neotropical Hunting among the Aché, of Eastern Paraguay. In: HAMES, Raymond B.; VICKERS, William T. (eds.). *Adaptive Responses of Native Amazonians*. New York: Academic Press, 1983. p. 139-188.

HOLMBERG, Allan R. *Nomads of the Long Bow, The Siriono of Eastern Bolivia*. Prospect Heights: Waveland Press, 1985.

IMANISHI, Kinji. The evolution of human nature. In: IMANISHI, Kinji. (ed.). *Mainichi-shinbunsha*. Tokyo, p. 36-94, 1952.

INGOLD, Tim (ed.). *What is an animal?* London: Routledge, 1994.

INGOLD, Tim. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge, 2000.

INGOLD, Tim. *Being Alive. Essays on movement, knowledge and description*. London: Routledge, 2011.

KELLY, John (ed.). Colloquia: The ontological French turn, *Hau*, v. 4, n. 1, p. 259-360, 2014.

KRACKE, Waud H. *Force and Persuasion, Leadership in an Amazonian Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1978.

KIRKSEY, Eben S.; HELMREICH, Stefan. Special Issue: Multispecies Ethnography, *Cultural Anthropology*, v. 25, n. 4, p. 545-576, out. 2010.

KNIGHT, John. Introduction. In: KNIGHT, John (ed.). *Animals in person: cultural perspectives on human-animal intimacy*. Oxford: Bergham Books, 2005. p. 01-15.

KOHN, Eduardo. *How forests think*. Berkeley: University of California Press, 2013.

LALAND Kevin N.; JANIK, Vincent M. The animal cultures debate. *Trends in Ecology and Evolution*, v. 21, n. 10, p. 542-547, out. 2006.

LAGROU, Els. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: TopBooks, 2007.

LAWRENCE, Elizabeth A. *Rodeo: An Anthropologist Looks at the Wild and Tame*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

557 LEACH, Edmund. Anthropological aspects of language: animal categories and verbal

use. In: LENNEBERG, Eric (ed.). *New directions in the study of language*. Cambridge, MA: MIT Press, 1964. p. 23-63.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *La Pensée Sauvage*. Paris: Plon, 1962.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Historie de Lynx*. Paris: Plon, 1991.

LIEN, Marianne Elisabeth and PÁLSSON, Gisli, Ethnography Beyond the Human: The “Other-than-Human” in Ethnographic Work, *Ethnos*, 2019. DOI: 10.1080/00141844.2019.1628796.

LIMA, Tânia S. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996.

LIMA, Tânia S. Towards an Ethnographic Theory of the Nature/Culture Distinction in Juruna Cosmology. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Special Issue 1, p. 43-52, 2000.

LIZARRALDE, Manuel. Ethnoecology of monkeys among the Barí of Venezuela: Perception, Use, and Conservation. In: FUENTES, Augustin; WOLFE, Linda D. (eds.). *Primates Face to Face: The Conservation Implications of Human-Nonhuman Primate Interconnections*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. 85-100.

MARCHAND, Guillaume; VANDER VELDEN, Felipe (eds.). *Olhares cruzados sobre as relações entre seres humanos e animais silvestres na Amazônia*. Manaus: EDUA, 2017.

MARRAS, Stelio. Recintos de Laboratório, Evolução Darwiniana e Magia da Obliteação, *Ilha*, v. 15, n. 1, p. 07-33, 2013.

MAYER, Carolina; CALL, Josep; ALBIACH-SERRANO, Anna; VISALBERGHI, Elisabetta; SABBATINI, Gloria; SEED, Amanda. Abstract knowledge in the Broken-String Problem: Evidence from Nonhuman Primates and Pre-Schoolers. *PloS One*, v. 9, n. 10, p. 108597, out. 2014.

MCFARLAND, Sarah E. Such Beastly Behaviour! Predation, Revenge, and the Question of Ethics. In: ORHEM, Dominik; CALARCO, Matthew (eds.). *Exploring Animals Encounters*. Cham: Palgrave, 2018. p. 93-111.

MCGREW, William C. *Chimpanzee Material Culture: Implications for Human Evolution*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1992.

MILTON, Katharine. Comparative Aspects of Diet in Amazonian Forest-Dwellers. *Philosophical Transactions: Biological Sciences*, n. 334, p. 253-263, 1991.

MILTON, Kay. Anthropomorphism or egomorphism? The perception of non-human persons by human ones. In: KNIGHT, John (ed.). *Animals in person: Cultural perspectives on human-animal intimacy*. Oxford: Berg, p. 255-271, 2005.

MITANI, John C.; CALL, Joseph; KAPPELER, Peter M.; PALOMBIT, Ryne A.; SILK, Joan B. (eds.). *The evolution of primate societies*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.

MONTGOMERY, Sy. *Walking with the Great Apes: Jane Goodall, Dian Fossey, Biruté Galdikas*. White River Junction: Chelsea Green Publishing, 2009.

MORTON, Timothy. *The Ecological Thought*. Cambridge: Harvard University Press, 2010.

NISHIDA, Toshisada. Local traditions and cultural transmission. In: SMUTS, Barbara B.; CHENEY, Dorothy L.; SEYFARTH, Robert M.; WRANGHAM, Richard W.; STRUHSAKER, Thomas T. (eds.). *Primate Societies*. Chicago: Chicago University

Press, 1987. p. 462-474.

OHNUKI-TIERNEY, Emiko. *The Monkey as Mirror: Symbolic Transformations in Japanese History and Ritual*. Princeton: Princeton University Press, 1987.

OTTONI, Eduardo; IZAR, Patrícia. Capuchin monkey tool use: Overview and implications. *Evolutionary Anthropology Issues News and Reviews*, v. 17, n. 4, p. 171-178, 2008.

PALMER, Aezandra; MALONE, Nicholas; PARK, Julie. Accessing Orangutans' Perspectives, *Current Anthropology*, v. 56, n. 4, p. 571-578, ago. 2015.

PERRY, Susan; MANSON, Joseph H. Traditions in monkeys. *Evolutionary Anthropology*, v. 12, n. 2, p. 71-81, abr. 2003.

PLUMWOOD, Val. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*. London: Routledge, 2002.

REES, Amanda. Reflections on the field: Primatology, popular science, and the politics of personhood, *Social Studies of Science*, v. 37, n. 6, p. 881-907, 2007.

REGAN, Tom. *The case for animal rights*. Berkeley: University of California Press, 1983.

RILEY, Erin P. Contemporary primatology in anthropology: beyond the epistemological abyss, *American Anthropologist*, v. 115, n. 3, p. 411-422, set. 2013.

RIVAL, Laura. Blowpipes and Spears: The Social Significance of Huaorani Technological Choices. In: DESCOLA, Philippe; PÁLSSON, Gisli (eds.). *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. New York: Routledge, 1996. p. 145-164.

RIVAL, Laura. The materiality of life: Revisiting the anthropology of nature in Amazonia. *Indiana*, n. 29, p. 127-143, 2012.

SÁ, Guilherme. Outra espécie de companhia. Intersubjetividade entre primatólogos e primatas. *Anuário Antropológico*, v. II, n. 2, p. 77-110, 2012.

SÁ, Guilherme. *No mesmo galho: antropologia de coletivos humanos e animais*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013.

SANTOS-GRANERO, Fernando. Introduction. In: SANTOS-GRANERO, Fernando (ed.). *The occult life of things. Native Amazonian theories of Materiality and Personhood*. Tucson: The University of Arizona Press, 2009. p. 01-29.

SANZ, Crickette M.; MORGAN, David B. Flexible and persistent tool using strategies in honey-gathering by wild chimpanzees. *International Journal of Primatology*, n. 30, p. 411-427, mar. 2009.

SCHWARTZMAN, Stephan; ZIMMERMAN, Barbara L. Conservation Alliances with Indigenous people of the Amazon. *Conservation Biology*, v. 19, n. 3, p. 721-727, 2005.

SEGATA, Jean; LEWGOY, Bernardo (eds.). Dossier: Animals in anthropology, *Vibrant*, v. 13, n. 2, jul./dez. 2016.

SHEPARD, Glenn H. Primates in Matsigenka Subsistence and World View. In: FUENTES, Augustin; WOLFE, Linda D. (eds.). *Primates Face to Face: The Conservation Implications of Human-nonhuman Primate Interconnections*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. 101-136.

STRATHERN, Marilyn. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press, 1988.

THOISY, Beinot de; RICHARD-HANSEN, Cécilie; PERES, Carlos. Impacts of Subsistence Game Hunting on Amazonian Primates. In: GARBER, Paul; ESTRADA, Alejandro; BICCA-MARQUES, Júlio C.; HEYMAN, Eckhard (eds.). *South American Primates. Comparative Perspectives in the Study of Behavior, Ecology, and Conservation*. London: Springer, 2008. p. 389-412.

TOMASELLO, Michael. *The cultural origin of human cognition*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

TSING, Anna. Unruly Edges: Mushrooms as Companion Species. *Environmental Humanities*, n. 1, p. 141-154, 2012.

TURNER, Terence. The crisis of late structuralism. Perspectivism and animism: Rethinking culture, nature, bodiliness and spirit. *Tipiti*, v. 7, n. 1, p. 03-42, 2009.

URBANI, Bernardo. The targeted monkey: a re-evaluation of predation on New World primates, *Journal of Anthropological Sciences*, n. 83, p. 89-109, jan. 2005.

VAN SCHAİK, Carel P.; ANCRENAZ, Marc; BORGÉN, Gwendolyn; GALDIKAS, Birute; KNOTT, Cheryl *et al.* Orangutan cultures and the evolution of material culture. *Science*, v. 299, n. 5603, p. 102-105, jan. 2003.

VANDER VELDEN, Felipe F. *Inquietas Companhias: sobre os animais de estimação entre os Karitiana*. Alameda: São Paulo, 2010.

VERACINI, Cecilia. Nonhuman Primate Trade in the Age of Discoveries: European Importation and Its Consequences. In: DE MELO, Cristina J.; VAZ, Estelita; COSTA PINTO, Lígia M. (eds.). *Environmental History in the Making*. New York: Springer, 2016. p. 147-171.

VERDERANE Michele; IZAR, Patrícia; VISALBERGHI, Elisabetta; FRAGASZY, Dorothy. Socioecology of wild bearded capuchin monkeys (*Sapajus libidinosus*): an analysis of social relationships among female primates that use tools in feeding? *Behaviour*, v. 150, n. 6, p. 659-689, jan. 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1994.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 4, n. 3, p. 469-488, set. 1998.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. La trasformazione degli oggetti in soggetti nelle ontologie ameríndiane. *Etnosistemi*, n. 7, p. 47-57, 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Zeno and the Art of Anthropology: Of Lies, Beliefs, Paradoxes, and Other Truths. *Common Knowledge*, v. 17, n. 1, p. 128-145, 2011.

WATERS, Siân; BELL, Sandra; SETCHELL, Joanna. Understanding Human-Animal Relations in the Context of Primate Conservation: A Multispecies Ethnographic Approach in North Morocco. *Folia Primatologica*, v. 89, n. 1, p. 13-29, 2018.

WEBMOOR, Timothy; WITMORE, Christopher. Things Are Us! A Commentary on Human/Things Relations under the Banner of a Social Archaeology. *Norwegian Archaeology Review*, v. 41, n. 1, p. 53-70.

WILBERT, Johannes. *Folk Literature of the Gê Indians*. Volume I. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications, 1978.

WILBERT, Johannes; SIMONEAU, Karin. *Folk Literature of the Bororo Indians*. Vol-

ume I. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications, 1983.

ZEBERG, Hugo; PÄÄBO, Svante. The major genetic risk factor for severe COVID-19 is inherited from Neandertals. *BioRxiv*, 2020. DOI: <https://doi.org/10.1101/2020.07.03.186296>.