

Clarissa Martins Lima  
Felipe Vander Velden

**TUDO NESSA VIDA TEM DONO: os animais e o problema do abate entre os Xukuru – ou a (má)sorte de Seu Guaxinim**

**EVERYTHING IN THIS LIFE HAS AN OWNER: animals and the question of slaughter among the Xukuru – or the (bad)luck of Mr. Guaxinim**

## RESUMO

Este artigo constitui uma análise etnográfica da relação entre os Xukuru, povo indígena no agreste de Pernambuco, e seus animais de criação, com especial foco na questão do abate e da carne. Para tanto, apresenta as noções Xukuru em torno do animal e das relações entretecidas por humanos e não humanos, sustentando que elas são cruciais para a compreensão da matança de animais para consumo na região. Conclui argumentando que as objeções Xukuru ao abate espelham práticas e concepções semelhantes em outros contextos etnográficos (indígenas e não indígenas, tradicionais e modernos), o que sugere a necessidade da detalhada observação etnográfica das relações com animais para o estudo deste momento crucial da cadeia produtiva pecuária no contexto brasileiro.

**PALAVRAS-CHAVE:** animal; criação; abate; índios Xukuru.

---

## ABSTRACT

This article is an ethnographic analysis of the relationship between Xukuru, an indigenous people in the backlands of the Brazilian state of Pernambuco, and their livestock, with a special focus on slaughter and meat. To do so, it presents the Xukuru notions about the animal and the interwoven relations between humans and nonhumans, arguing that they are crucial for understanding animal killing for consumption. It concludes by arguing that Xukuru's objections to slaughter mirror similar practices and conceptions in other ethnographic contexts (indigenous and non-indigenous, traditional and modern), suggesting a need for detailed ethnographic observation of animal relations for the study of this crucial moment in the meat productive chain in the Brazilian context.

**KEYWORDS:** animal; animal husbandry; slaughter; Xukuru Indians.

*Triste do bicho que outro engole*  
Dito sertanejo

## INTRODUÇÃO<sup>1</sup>

Uma das mais importantes narrativas da conquista e da colonização do Brasil, especialmente de seus interiores, circunscreve o assim chamado “ciclo da pecuária”, “ciclo do gado”<sup>2</sup> (GOULART, 1965; CAPISTRANO DE ABREU, 1988; PRADO JÚNIOR, 1992) ou “frente de expansão pastoril” (RIBEIRO, 1996[1970]). Trata-se de um conjunto de histórias que buscam explicar a penetração da civilização europeia ou portuguesa pelos sertões do país por meio do pretense sucesso espetacular da adaptação dos animais de criação introduzidos depois de 1500 – sobretudo bovinos, mas também equinos, ovinos, caprinos, suínos, asininos, galináceos, e outros – às paisagens e domínios morfoclimáticos do Brasil. Tais histórias concedem aos animais – e, especialmente, aos bois – um notável protagonismo, como se estes avançassem incessantemente, sem depender de muitos esforços humanos, até cobrirem virtualmente todo o território nacional: fala-se, assim, na colonização “pela pata do boi” (DURÃES, 2016), e na “civilização do boi e do couro” (GOULART, 1965; CAPISTRANO DE ABREU, 1988). Narrativa duradoura, se este processo teve início poucas décadas após a chegada de Cabral, ele ainda não se completou, posto que o gado segue seu caminho agora pela Amazônia, sua última fronteira (BASTOS DA VEIGA ET AL., 2004; TONI ET AL., 2007; GTA, 2008). Talvez aí se feche, finalmente, o ciclo do boi, cujo destino manifesto também parece apontar, já desde a conquista, para o vertiginoso crescimento da pecuária e da indústria da carne brasileiras nos últimos anos e para o paulatino progresso de *zootecnização dos Estados*, que Iván Ávila Gaitán (2017, p. 108) identifica como característico das relações entre políticas estatais e animais de criatório em todo o mundo da segunda metade do século XX.

Todavia, se podemos admitir a notável expansão do gado pelo país nestes pouco mais de cinco séculos, é forçoso reconhecer que as narrativas do ciclo do gado são usualmente pobres em detalhes. Nós sabemos pouco a respeito de que forma as diferentes espécies domesticadas aportaram por aqui e como se difundiram juntamente com a expansão humana; sabemos menos ainda sobre todo tipo de “fricção” (conforme TSING, 2004) necessariamente gerada no processo – na verdade, muito melhor descrito como uma infinidade de ações e projetos envolvendo humanos e não humanos em permanente negociação do que, propriamente, uma crônica de vitória anunciada, como é apresentado pela historiografia clássica e, sobretudo, pela história econômica do país. De fato, seu desfecho, embora amplamente

<sup>1</sup> Gostaríamos de agradecer a Jorge Mattar Villela pelas valiosas sugestões críticas que fez a este texto.

<sup>2</sup> Ao longo deste artigo os conceitos e trechos de outros autores serão destacados por aspas duplas, ao passo que os termos nativos, de uso pelos Xukuru, serão indicados pelo itálico.

divulgado como a conversão do Brasil em uma potência global em termos da pecuária e da produção de carne e derivados, constitui-se, antes, em uma miríade de formas locais singulares de relação com os animais e com sua criação, incluindo saberes técnicos, materiais, cosmológicos e artísticos, diversidade que só em tempos recentes vem interessando à antropologia e às disciplinas afins (MAESTRI & BRAZIL, 2009; MAESTRI & LIMA, 2010; MAESTRI, SANTOS & ESSELIN, 2010; VANDER VELDEN, 2011; MEDRADO, 2012; LIMA, 2015; STOECKLI, 2015; FROEHLICH, 2016, entre outros).

É significativo que não apenas as comunidades humanas tenham sido apagadas das grandes narrativas da expansão do gado e da pecuária, porque os animais parecem avançar tranquilamente em cenários sem gente, verdadeiros vazios demográficos. Em um certo sentido, os próprios animais desaparecem destes cenários, por onde, afinal, só avançam porque as paisagens são propícias, convidativas mesmo: nada, no final, tem de se adaptar ou ser adaptado, e o país acaba por cumprir sua vocação para o agronegócio, de certo modo prefigurada nos amplos e vastos espaços abertos de seus sertões. É assim, por exemplo, que Gustavo Barroso (2006, p. 32) pôde minimizar a diferença entre doméstico e selvagem entre os animais de criação no sertão cearense – “Enfim, a diferença da vida comum dos animais, no sertão, para a vida bravia não é muito grande” –, apagando as fronteiras entre a cultura e a natureza e fazendo do gado um habitante “natural” dos interiores do Brasil.

Este artigo busca apresentar uma das realizações singulares do encontro e do convívio entre comunidades humanas e animais: trata-se, aqui, de um conjunto de notas etnográficas sobre a criação animal na Vila de Cimbres, maior aldeia dos Xukuru do Ororubá, povo indígena composto por cerca de 10 mil indivíduos que ocupam uma terra indígena nos municípios de Pesqueira e Poção, agreste de Pernambuco, a aproximadamente 200 quilômetros de Recife (SOUZA, 1998; LIMA, 2013b; SILVA, 2017). Mesmo que a região ocupada pelos Xukuru tenha sido uma das primeiras, na América do Sul, a conhecer o gado em seu trajeto do litoral para o interior, a atenção às práticas e conhecimentos locais relacionados aos animais de criação nos dá alguma medida da riqueza e diversidade de formas da pecuária no Brasil. Por mais que sejam inseridos na lógica agropecuária que domina os discursos que este país profere sobre si mesmo, as relações dos Xukuru com seus animais de criação demonstram que muito mais coisa acontece no caminho aparentemente direto entre a cria, a cria, a engorda e o abate.

Algumas famílias Xukuru na Vila de Cimbres possuem umas poucas cabeças de gado bovino, além de cavalos, porcos, cabras e bodes; entre as dificuldades que enfrenta a pecuária ali está o clima seco, marcado por períodos mais ou menos longos de estiagem severa. Muito mais gado havia antes da desintrusão da terra indígena, no início dos anos 2000, quando a área era ocupada por várias fazendas, onde os homens Xukuru trabalhavam como vaqueiros. A maior parte do gado se foi, mas estes homens continuam a valorizar o trabalho com animais e a se definirem como vaqueiros, o que

sugere que a verdadeira criação animal envolve o par boi-cavalo, de fato inseparável da lida no semiárido brasileiro (PEREIRA, 2017). Ao contrário de outras áreas próximas – como na bacia do Pajeú, sertão pernambucano (VASQUES, 2016) – os Xukuru possuem raros caprinos, pois apreciam pouco sua carne (apenas a *buchada* constitui um prato valorizado) e não bebem leite de cabras, que consideram *fedido*. Quanto ao leite bovino, algumas famílias vendiam sua pequena produção, e uma parte era utilizada na produção caseira de queijo de coalho, cujo consumo era local, como em geral se verifica por todo o interior do Nordeste brasileiro (cf. MENEZES, 2015).

Nosso objetivo, assim, é o de começar a desmontar a narrativa historiográfica do sucesso da pecuária por meio da crítica etnográfica, quer seja, da atenção às modalidades locais de criação animal e de relação com esses seres por onde o boi passou e atualmente passa. Tal exercício é necessário para nosso entendimento da variedade de formas de difusão, incorporação, adaptação, aclimatação e uso dessas espécies e dos saberes e das tecnologias associados à sua (re)produção, argumentando, assim, por uma revisão do discurso que sustenta uma trajetória linear entre a introdução inicial do gado e seu (pre)domínio final nos/dos sertões e na/da economia do país, discurso este fundado em três princípios:

[...] o princípio da valorização de lideranças do setor do agronegócio e desqualificação do outro”, o “outro” sendo os trabalhadores rurais, os agricultores pequenos e os movimentos sociais no campo; ii) “a crença na ausência de alternativas históricas outras além do agronegócio”, sendo este considerado uma atividade de grande importância para o país, especialmente pela capacidade de geração de riqueza; iii) “o agronegócio como expressão da modernidade e de um novo modelo de desenvolvimento que atende os interesses e as necessidades de todos”, sendo reconhecido como uma atividade produtiva, rentável e moderna (MICHELINI, 2016, p. 29).

Com isso, julgamo-nos atentos à proposta do dossiê no qual este artigo se insere, que demanda a investigação das práticas de trabalho junto aos animais e de convivência com eles em espaços produtivos, refletindo as especificidades dos rebanhos e os saberes tradicionais a eles vinculados. Para tanto, faz-se necessário partir das noções do que constitui um animal entre os Xukuru, para, só então, interrogar as modalidades de relações possíveis entre humanos e não humanos, seja as que se relacionam à vida e a convivência, sejam aquelas que envolvem o abate, a morte de animais para o consumo. A atenção às formas de conceber os animais e de se estruturar as relações com eles é, pensamos, fundamental para uma compreensão antropológica da criação animal nas muitas formas que se manifesta pelo imenso território brasileiro.

## O QUE SEPARA

Para começar, é preciso interrogar o que são animais entre os Xukuru. Todo animal é chamado de *bicho*, o que não quer dizer, como veremos, que todo *bicho* é igual. Mas o que quer dizer ser um *bicho*? O contraste com

a noção de *gente*, com a qual a de *bicho* está em constante diálogo, nos ajudará a pensar. Porque, ao mesmo tempo em que a noção de *bicho* guarda algo em comum com a de *gente*, existe um ponto que diferencia, fundamentalmente, essas duas existências. Em um plano mais genérico todos, *bichos* e *gente*, são filhos de Deus e, através desse vínculo, carregam em si algo Dele. Mas é preciso explorar um pouco mais essa formulação. A noção de *criação* – central para entender os problemas envolvidos, por exemplo, no abate – é o que produz esse vínculo indelével entre *gente* e Deus, *bichos* e Deus. É por ser o *criador* de ambos, *gente* e *bicho*, que Deus se torna pai de uns e de outros, embora não da mesma forma. É também por ser o *criador* de ambos que algo de Deus se perpetua em *gentes* e *bichos*. No entanto, a imagética da *criação* não se encerra na relação entre Deus e *gente*, Deus e *bichos*. Retomaremos esse ponto adiante. Aqui cabe apenas notar como a *criação* é capaz de criar um vínculo entre pessoas e Deus e animais e Deus que não recorre à consanguinidade para efetuar o parentesco; e que, tampouco, implica em uma simetrização entre humanos e animais: porque, se ambos são filhos de Deus, humanos são irmãos entre si, animais são irmãos entre si, mas não há irmandade entre humanos e animais.

Esse último ponto nos leva às diferenças entre *bichos* e *gente*. *Gente tem alma*, afirmam os Xukuru, e *os bichos têm zumbi*. Ter *alma* ou *zumbi* pode parecer, a princípio, uma diferença menor, mas sugerimos que é a oposição que estrutura grande parte das diferenças entre *gente* e *bicho* – e também as diferenças internas a essas duas séries, assunto ao qual voltaremos adiante. Ainda que nunca formulem um motivo para Deus ter optado por ter criado *almas* para humanos e *zumbis* para animais, é esta diferença a primeira que aparece quando os moradores da Vila de Cimbres separam *gente* de *bicho*. Assim, lançamos mão dessa oposição para fazer uma marcação algo esquemática, uma definição provisória do que é ser *bicho*. Em seguida, buscamos mostrar como tal definição é subvertida cotidianamente na Vila de Cimbres.

Ter *alma* significa não ser *inocente* – o que quer dizer ser capaz de conhecer a palavra de Deus e, tendo esse conhecimento, julgar e ser responsável por seus próprios atos. Assim, a *alma* e a capacidade de conhecimento estão diretamente relacionadas – um conhecimento que, antes de mais nada, quer dizer conhecer a Deus e suas *leis*. Ter *zumbi*, por sua vez, é ser *inocente*. Em oposição ao que foi dito anteriormente sobre a *alma*, pode-se asseverar que ser *inocente* é estar fadado a uma vida que se realiza na *ignorância*. Não é incomum pessoas reclamando, na aldeia, de moradores que batem em *bichos*: *eles são brutos*, afirmam, *não sabem o que fazem*. E complementam: *por isso é pecado bater nos bichinhos* – ainda que existam muitas pessoas que não se furtem a fazê-lo.

Um caso ocorrido recentemente exemplifica esse ponto. Um homem, desgostoso com a vaca de seu vizinho que insistia em entrar no seu roçado, feriu-a, em certa ocasião, com uma facada em seu ventre. Comentando a situação, um grupo de pessoas questionou a atitude do homem:

fazer isso com o bichinho bruto, que não sabe o que faz, é pecado. Ele tinha que ter ido falar com o dono da vaca. Mas Deus tá vendo e ele vai pagar por isso. É interessante notar que Seu Guaxinim, personagem do título desse artigo e o único marchante<sup>3</sup> da Vila de Cimbres, ao ouvir a narrativa, ficou particularmente desconcertado com o fato de a vaca ter sido deixada para morrer em sofrimento. E falou: *matar o bichinho é uma coisa, mais judiar com eles, eu não faço, não!*

Se ter *zumbi* é uma condição que tem na *alma* o seu oposto, dois elementos invisíveis aos olhos vivos, sejam estes humanos ou animais, são nas atitudes que devem ser guardadas em relação aos *bichos*, como a de não *judiar com os inocentes*, que a diferença entre ter *alma* ou *zumbi* se manifesta de maneira mais evidente. O caso do sapo é sempre lembrado: todos na aldeia sabem que o sal é capaz de matar um sapo. No entanto, o sal é também o elemento que é utilizado no momento do batismo, efetuando o vínculo entre a criança e Deus. Por esse motivo, as pessoas afirmam que não se pode jogar sal em um sapo: seria o mesmo que estar batizando o animal, e este simulacro efetuado ao batizar um ser que não tem *alma* seria uma grande ofensa a Deus, que pode trazer consequências nefastas para as pessoas.

Uma outra atitude que deve ser respeitada é a de *não confiar* nos animais. Na ausência da *alma*, da possibilidade de serem criados nas *leis de Deus, debaixo de ordem*, o comportamento dos *bichos* é sempre imprevisível. Isso não quer dizer que cada animal não tenha um comportamento singular, uma *natureza* ou *dom*, como dizem os Xukuru, que faz com que determinados *bichos* tenham serventia para certas atividades, enquanto outros não *se dão* com os mesmos afazeres. O cachorro, por exemplo, é um animal que *tem o dom para a caça*, é da natureza dele, diz-se. Assim, ao ser treinado para a caça, os Xukuru potencializam algo que já estava ali. A imprevisibilidade dos *bichos* decorre de algo simetricamente oposto: do que eles não têm, que é, justamente, a *alma*.

A imprevisibilidade que decorre da ausência da *alma* está relacionada com a *inocência* e a *ignorância* das quais falamos anteriormente. Porque não são capazes de *conhecer as leis* de Deus, os *bichos* não são *mansos*, ainda que, por *natureza* ou *dom*, uns possam ser mais propensos à companhia humana mais do que outros. Tendo *zumbi* e não *alma*, os animais são incapazes de discernir o certo do errado, *de viver debaixo de ordem*, e por isso são considerados não amansáveis, de onde decorre a sua imprevisibilidade. *Bicho*, dizem, é tudo bruto. E *bruto* é um marcador desse afeto característico dos que têm *zumbi*, uma expressão que sintetiza o encontro entre o não amansamento e a imprevisibilidade que a ele está conectada. O que não implica, é preciso destacar, que os *bichos* não sejam considerados inteligentes. Na verdade, justo o oposto acontece. Mas a inteligência é pensada – e ad-

<sup>3</sup> Marchante é nome que se dá, no Nordeste do Brasil, aos homens especializados no abate de animais de maior porte (DANTAS, 2008 e 2016), e que ainda concentram todo o processo de conversão do animal em carne, processo que a agroindústria dividiu em múltiplas partes e provocando, especialmente, a cisão entre “o matador e o açougueiro” (RÉMY, 2005, p. 193; FRANCO, 2015, p. 253-254)

mirada – como um efeito do *dom* ou da *natureza* de cada *bicho*, como algo que constitui cada *bicho* como tal e que o singulariza em relação aos demais – algo como uma competência específica, o que não significa que não possa ser aperfeiçoada, como mencionamos anteriormente no caso dos cachorros.

Duas outras diferenças aparecem quando um animal morre. De um lado, por não terem *alma* e não poderem ser *batizados*, a morte de um animal não deve ser chorada – algo que, como veremos, nem sempre é fácil de respeitar. De outro lado, o destino póstumo do *zumbi* não é o mesmo da *alma*. Porque se a *alma* permanece singularizada na morte, atrelada ao nome e às características da pessoa quando estava viva, o *zumbi* de cada *bicho* se transforma em um *zumbi* genérico, que resta vagando pelo mundo. Sugerimos que esse é um dos motivos para os nomes de animais – e todos os animais de criação, para abate ou não, têm nome – se repetirem *ad nauseam*, na aldeia em geral e nas casas em particular, o que não ocorre com os nomes de *gente*. Existe um esforço deliberado para que nomes de *gente* não se repitam, mesmo daqueles dos que já morreram, sendo a estratégia mais comum o uso de nomes compostos, para garantir a singularidade. No caso dos *bichos*, o oposto acontece, como é o caso dos porcos que, como se verá adiante, são sempre nomeados Chico ou Chica.

Se o destino póstumo não singularizado dos *zumbis* pode ser um dos motivos para a repetição dos nomes entre animais, outras duas razões não podem ser deixadas de lado, ainda que sejam apenas hipóteses, sugeridas pelo material etnográfico, mas que nunca foram formuladas nesses termos para nós pelos moradores da Vila de Cimbres. Em sua etnografia feita entre quilombolas no alto sertão de Caetité, Bahia, Suzane Vieira (2015) afirma ser comum que os animais de criação recebam o nome de pessoas. O nome pode ser do dono ou dona do animal, se esta pessoa for considerada alguém que tem sorte na criação, e, quando este não é o caso, toma-se de empréstimo o nome de alguém que tenha tal reputação. Ainda segundo a autora, isso é feito como uma forma de transmitir a sorte pessoal ao animal, garantindo uma boa criação. Tal cenário, ainda que impossível entre os Xukuru – um nome de gente jamais será dado a um animal, pois constituiria um pecado, diriam certamente –, nos fornece uma pista interessante para pensar a transmissão de um só nome para sucessivos animais. Entre os Xukuru o nome também carrega uma singularidade. É por esse motivo que não devem ser repetidos, e existe todo um esforço feito para que isso não aconteça, através do uso de nomes compostos. Tal impedimento, como mencionamos anteriormente, não recai sobre animais. Assim, é possível imaginar que um nome que tenha sido ocupado por uma boa criação seja reutilizado justamente por esse motivo: para perpetuar a sua singularidade, a sorte que a ele, àquele animal particularmente útil, resistente ou produtivo, está atrelada.

A segunda hipótese sobre a repetição dos nomes dos animais de criação que nos parece pertinente se relaciona a este ponto, já evocado acima, de que nomes humanos não são empregados para *bichos*. Em outras pa-

lavras, a singularidade dos nomes humanos entre os Xukuru, e o fato de não serem usados em animais, iluminam algo do que é ser um *bicho*. Primeiro, é preciso ressaltar que, mais uma vez, aparece aqui uma separação entre *gente* e *bicho*, o que é próprio de um e de outro. No entanto, não acreditamos que esse seja um impedimento fortuito. Ao repetir os mesmos nomes não humanos para os *bichos* de criação, sugerimos que está em jogo uma sorte de desumanização deliberada de algo que é excessivamente próximo e que, eventualmente, pode passar a ser tratado como um semelhante. E uma desumanização que é operada de duas maneiras. A primeira, mais evidente, é o veto de um nome humano para um *bicho*. A segunda é mais sutil. Trata-se do efeito que nomes produzem entre os Xukuru, que é válido tanto para humanos quanto para animais. A repetição de um mesmo nome de *bicho* operaria um impedimento de singularização que é necessária aos humanos – e por isso seus nomes não são repetidos –, mas que é inadequada para animais, que não têm alma.

Uma porca Chica será abatida, mas outra entrará em seu lugar, também chamada Chica. Chica pode ser usado por ser um nome que dá sorte à criação – porque, em algum momento, uma porca com esse nome rendeu bons frutos, ainda que, segundo Câmara Cascudo (1985 p. 10), Chico seja nome comumente dado aos porcos no Nordeste, retirado da leitura do Roman de Renard<sup>4</sup>. Mas, na repetição de uma Chica após a outra, a singularidade de cada uma se perde em favor de uma existência comum, transitória, orientada para o abate e substituível por outra Chica que virá. Sendo assim, os nomes, que poderiam ser vistos como uma forma de humanização animal, fazem justamente o oposto entre os Xukuru: lembram, cotidianamente, que se trata de um *bicho* e que, por essa razão, não deve ser individuado, como ocorre com os nomes humanos, e com nomes de animais de criação em outros contextos (cf. LEAL, 2016).

Com a marcação das diferenças elencadas até aqui, o abate animal não deveria ser visto como um problema entre os Xukuru. Afinal, eles não têm *alma*, não *conhecem* Deus, mesmo sendo produtos da criação divina. Seu destino póstumo não comporta a salvação. Mesmo tendo nomes, não são individualizados. Devem ser tratados com desconfiança, porque definidos por afetos que repelem a domesticidade plena ou mesmo que a possibilidade de ter sentimentos. Em suma, o abate não deveria ser um problema porque *bichos* e *gente* são coisas diferentes – e foram feitos para serem diferentes por Deus. Mas no mundo sublunar as coisas não são exatamente assim. Aproximações não param de acontecer, produzindo distúrbios na ordem estabelecida: uma afeição excessiva, choros inconvenientes, angústias diante do abate. É a elas a que nos voltamos nas duas próximas seções do texto, de modo a iniciar nossa interrogação sobre a pecuária entre os Xukuru neste canto do agreste pernambucano.

<sup>4</sup> O Roman de Renard (ou Renart) é um conjunto de poemas medievais, reunidos no século XIII, de caráter cômico ou satírico, cujos personagens são diversos animais. Esses escritos espalharam-se por todo o mundo, exercendo impacto também na cultura e na literatura populares do nordeste brasileiro (CASCU DO, 1968).

## APROXIMAÇÕES 1: DE *GENTE* PARA *BICHO*

Exploremos as aproximações possíveis entre ser *gente* e ser *bicho* que fazem parte do cotidiano da aldeia. Ainda que seja a aproximação que será tratada na seção seguinte (de *bicho* para *gente*) a mais interessante para o argumento deste artigo, falar sobre os afetos animais que podem habitar uma pessoa nos ajuda a explorar um pouco mais as noções de *bicho* e de *zumbi* entre os Xukuru, e as nuances que as constituem.

Por mais que a noção de *gente* e a de *alma* estejam em uma relação de singularização recíproca, de tal modo que tudo que é *gente* tenha *alma* e vice-versa, recém-nascidos ocupam um lugar paradigmático. Ainda que tenham *alma*, trata-se de uma *alma* que ainda não foi *apresentada a Deus* – o que só acontece no momento do batismo. Por esse motivo, são chamados, assim como os *bichos*, de *bicho bruto* e, enquanto tais, não podem ser repreendidos. *Eles são sem pecado*, afirmam os Xukuru – posto que só a partir do momento em que se conhece, que se deixa de ser *inocente*, que é possível pecar. É no desconhecimento de Deus que recém-nascidos e *bichos* se aproximam, ainda que para estes últimos essa seja uma condição e para os primeiros apenas um estado. Essa aproximação nos revela algo mais das implicações de ter uma *alma* – ou um *zumbi* – que não conhece Deus: recém-nascidos ficam doentes com frequência ao serem atingidos pelo *olhado*. Jovens e adultos também sofrem com o *olhado*, mas com muito menos frequência. T tamanha suscetibilidade dos recém-nascidos é justificada por ainda não estarem protegidos pelos olhos divinos. Esta mesma suscetibilidade atinge os seres que têm *zumbi*.

Com isso ambos, recém-nascidos e animais de criação, inspiram constantes cuidados: ao não serem regidos de maneira plena pelas leis de Deus, a possibilidade de seus corpos estarem abertos às forças ruins que povoam a aldeia está sempre colocada. E, de maneira genérica, é também por esse motivo que *bichos*, especialmente os que não são de criação, devem ser tratados com desconfiança: um *espírito ruim* sempre pode estar ocupando o seu corpo.

As aproximações possíveis entre *gente* e *bicho* não se encerram no modo como recém-nascidos são referidos, e ajudam a mostrar outras implicações de ter uma *alma* ou um *zumbi*. Antes, é importante notar que, na maioria das vezes, tratam-se de aproximações que vão de ser *gente* a ser *bicho*, e não o inverso. Uma pessoa pode ser equiparada à condição de *bicho*, como ocorre com os recém-nascidos – e as consequências são inúmeras –, mas a ideia de *bicho* virar *gente* nos parece ser bem menos aceita. Retornaremos a este ponto na próxima seção do texto.

Uma pessoa pode dizer que é *igual bicho*, para se referir a um comportamento específico – como o gosto por viver no meio do mato. Também é comum dizer que os *antepassados* ou *caboclos velhos* eram *igual bicho* ou *feito bicho bruto*, por seu temperamento arreado e antissocial, fugindo para regiões remotas sempre que estranhos se aproximavam das casas. O

que está em questão aqui, parece-nos, é esse afeto próprio aos *bichos* de não serem *amansáveis* – um outro termo que era usado com frequência para se referir aos *bichos*, aos *caboclos velhos* e *antepassados*, e todos os que são reconhecidos por ter um temperamento difícil; aqui, *manso* e *brabo* é a oposição fundamental (oposição comum nos mundos ameríndios; ver VANDER VELDEN, 2017; ver também MARQUES, 2002, para o caso sertanejo). Como mencionamos anteriormente, *bichos* são naturalmente refratários à vida doméstica, ainda que uns sejam mais e outros menos. Do mesmo modo, existem pessoas que são menos propensas à vida doméstica, como era o caso dos *antigos*, tornando-se, deste modo, semelhantes aos *bichos*. É preciso dizer que essas aproximações não são igualmente valoradas pelos moradores da Vila de Cimbres. Até porque *manso* ou *brabo* não são estados que têm um único sentido, sendo antes avaliados pragmaticamente, a depender de cada situação. Assim, ser *brabo* pode ser bom quando se trata de um enfrentamento com o Estado, por exemplo, ou de proteger a família. Mas não é algo benquisto quando ser *brabo* quer dizer arranjar briga em festas por qualquer motivo ou quando se pune excessivamente um filho. Em todo o caso, ser *brabo* ou *bruto* e, nesse sentido, assumir afetos característicos dos *bichos*, está diretamente relacionado a algo de não domesticável que é próprio dos que têm *zumbis*, mas que pode eventualmente atravessar também os que têm *almas*.

Ainda assim, ser *igual a bicho* é bastante diferente de *virar bicho*. *Virar bicho* é uma expressão que aparece no mundo Xukuru relacionada à uma *praga* específica, que é colocada necessariamente por uma mãe em um filho ou filha que se comporta de maneira inadequada e que, por esse motivo, precisa ser castigado/a. É *a pior praga que existe*, dizem com frequência. O trecho a seguir ilustra a praga da seguinte maneira:

Praga de mãe com filho: corre bicho. O filho que é muito ruim com a mãe, a mãe joga uma praga e o filho vai correr bicho. Ou seja, a pessoa sai na rua de noite e se transforma em bicho – em uma porca ou em um jumento -, e tem que correr em sete estações até a meia noite e depois voltar de onde saiu para poder desencantar, ou então fica bicho para sempre. Sete lugares diferentes (eles dão o exemplo de sete aldeias diferentes). No caso da menina da Vila, a mãe dela que era uma rezadora da boa, jogou uma praga para o bem e para o mal. Enquanto ela tiver viva a menina vai passar por isso. Só quebra se parar de fazer coisa com a mãe ou se alguém tirar sangue dela quando ela tiver em forma de bicho. E isso acontece com ela a cada lua cheia. Ficou um tempo sem acontecer, mas agora está acontecendo de novo. A mulher, em sua postura corporal e em suas ações, parece um bicho.

Ainda que não caiba explorar esse ponto aqui, é importante deixar registrado que não é fortuito que tal *praga, a mais poderosa que existe*, seja *jogada* pelas mães. A mãe ocupa um papel paradigmático no universo Xukuru, descrita por eles como sendo uma *pessoa muito fina*, que merece sempre respeito. A analogia entre cada mãe e Nossa Senhora é frequente, e faz da mãe uma pessoa diferente das demais *gentes* do mundo (cf. MAYBLIN, 2012; VIEIRA, 2015).

Quando uma mãe faz um filho *correr bicho*, uma dupla transforma-

ção se insinua, ficando próxima de se concretizar. A primeira, é a possibilidade de se transformar em *bicho* perpetuamente. E isso implica em assumir feições de *bicho*, mas também os seus afetos, correndo pela noite, querendo morar nos matos ou comer comida crua, como aparecem em outras narrativas, em suma, assumindo comportamentos característicos da vida não domesticada, característica daqueles que têm *zumbi*. E, talvez não menos importante, um destino póstumo semelhante aos dos que têm *zumbi* – vagando pelo mundo, sem salvação possível. Sobre esse último ponto é interessante notar outra aproximação feita entre *bichos* e *gentes* quando uma pessoa *ruim* morre. Primeiro, o comportamento do seu corpo, no momento mesmo da morte e, eventualmente, no velório, é descrito de maneira semelhante aos afetos característicos dos *bichos*: uma força desumana, contorcionismos, feições, odores. Depois, as pessoas *ruins* são as que, na morte, vão vagar pelo mundo, importunando os vivos. Assim como ocorre com os *zumbis*, pessoas *ruins* vagam.

É essa vizinhança entre o que é *ruim* e ter *zumbi* que, sugerimos, está implicada como uma segunda possibilidade transformativa da história, a partir de uma associação entre *bicho* e diabo. De fato, *bicho* é um dos muitos nomes dados ao diabo. E uma das formas mais comuns de que o diabo se vale para se manifestar no mundo é através de um corpo animal: uma cobra, um gato preto, um lobo ou, como aparece na narrativa, um porco ou ainda um jumento – mesmo que seja no modo de um super-animal, com força e feições desproporcionais em relação aos animais ordinários. Além disso, e assim como em outros lugares, o diabo também é chamado de *cão* (CASCUDO, 1954, p. 215-6, 238-9; NOMURA, 1996, p. 27-38).

Mas não é apenas por esse motivo, da narrativa apresentar a possibilidade de transformação humana em um porco ou jumento, que a associação entre *bicho* e diabo aparece. São sete os lugares por onde a pessoa deve correr, o texto nos conta. Que devem ser percorridos até a meia-noite. Em outras narrativas, as pessoas afirmam que isso deve ser feito toda sexta-feira. Sete é o número do diabo entre os Xukuru, o número do azar. Meia-noite é o seu horário, um horário que inspira cuidado. E sexta-feira é o dia do diabo, por ser também o dia da morte de Cristo.

Ainda assim – ou talvez justamente por esse motivo – existem apenas duas formas do feitiço se quebrar: livrando-se do comportamento que deu origem à praga ou sendo ferido quando ainda em forma de *bicho*. E esse é um outro ponto interessante da narrativa. Porque se a menina não deixou de tratar a mãe de maneira inadequada – o que lembra um comportamento de *bicho bravo* – tampouco topou com alguém que tirasse o seu sangue, que, em outras palavras, estivesse disposto a colocar a sua vida em risco. Mesmo se tratando de uma vida animal – para olhos desavisados ou não.

Seria possível argumentar que, nesse caso específico, não se mata porque, no limite, se trata de *gente* e não de *bicho*. Mas não nos parece ser esse o caso. No final da narrativa, as pessoas são enfáticas na aproximação da menina em questão com um animal: ela até se parece com um no

cotidiano. Dito isso, e como sugerimos anteriormente, o abate animal não deveria colocar um problema para os moradores da Vila de Cimbres. Afinal, conforme exposto nessa seção do texto, as aproximações entre *gente* e *bicho*, de *gente* para *bicho*, revelam o problema do não amansamento destes últimos e da abertura que isso promove para o que há de ruim no mundo, *espíritos* ou o próprio diabo. Mas, ainda, assim, insistimos que o abate não é uma atividade simples aos olhos Xukuru: ninguém matou a menina-que-é-bicho. A aproximação de *bicho* para *gente* traz outras pistas. É a ela que nos voltamos agora.

## APROXIMAÇÕES 2: DE BICHO PARA GENTE

Um dia chegamos a uma casa na aldeia e percebemos que uma de suas moradoras estava visivelmente abalada. Perguntamos o que se passava e, com os olhos marejados, a menina contou que acabara de descobrir que sua coelha, Mel, era *sapatona*. Achando um pouco de graça da situação, mas tentando ser sensível à tristeza da menina, perguntamos como ela havia feito tal descoberta. Florbela contou, então, como havia ficado desesperada ao notar que Mel tinha fugido de casa. Que passou mais de uma hora no sol tentando encontrá-la, em vão. Que chamou, chamou, e nada de Mel aparecer. E que, quando finalmente conseguiu localizá-la, descobriu Mel fazendo *coisa feia* com a coelha da vizinha. E completou: *não quero mais saber de Mel*.

A declaração de Florbela deixou-nos perplexos. Mel era sua companhia constante, estava sempre no seu colo, dormia em sua cama. Deixamos a casa com o ocorrido na cabeça, perguntando-nos qual seria o futuro de Mel – afinal, tratava-se de um coelho, animal que eventualmente pode fazer parte da dieta Xukuru. Quando retornamos, horas mais tarde, para ver como estavam as coisas, Florbela nos recebeu dando risada. Disse que depois de pensar muito a respeito do comportamento de Mel, decidiu observá-la e chegou à conclusão que, na verdade, Mel era macho, e não fêmea. Ainda aos risos, mas com uma certa preocupação, falou: *quase que eu fiz ele virar gay! Coloquei laço rosa, nome de fêmea e tudo! Coitado!* Mel já não era um nome apropriado para um coelho macho. Outros nomes foram sugeridos, mas ninguém na casa conseguia chamar o coelho de outra forma que não de Mel. No fim das contas, concluíram que Mel também poderia ser um nome masculino e assim o problema foi resolvido.

Tempos depois, conversando com Florbela e sua mãe, perguntamos se havia a possibilidade de, tendo as coisas se resolvido de outra maneira, Mel *ter ido parar na panela*. Ambas ficaram assombradas com a minha pergunta: *Deus me livre comer o bichinho! Você perdeu o juízo?* falaram em uníssono. E a jovem completou: *eu não ia querer saber mais dele, mas não tinha coragem de comer, não*.

Um *bicho* que usa roupas, tem nome próprio, e recebe atenção semelhante à que é dada às crianças no que diz respeito à sua sexualidade. Que dorme na cama, fica no colo da sua dona, assim como ocorre com as

crianças. Um *bicho* cuja ideia de ser comida causa espanto. Mel parece ser um *bicho* bastante diferente daquilo que vimos descrevendo até agora. Um efeito da convivência, sugerimos, da criação, que produz uma aproximação peculiar de *bicho* para *gente*. É nesses casos que nos concentramos no que se segue.

É preciso deixar claro, antes de mais nada, que o tipo de relação entre Florbela e Mel não é recorrente na Vila de Cimbres. São poucas as casas da aldeia que têm animais no seu interior e, em geral, esses são aves, passarinhos, de que há grande variedade no semi-árido nordestino, cerca de 510 espécies (ALVES ET AL., 2010)<sup>5</sup>. Dentre os pássaros, as pessoas optam por ter em suas casas espécies que são reconhecidas por sua beleza, por seu canto, e nunca as que fazem parte da dieta alimentar. A interação com os pássaros, assim como a de Florbela com Mel, é algo que chama atenção: *que é que meu filho tem? Quer comer? Meu filho tá feliz hoje? Meu filho tá bem?* – são alguns dos comentários recorrentes. Mas, diferentemente do que ocorre com Mel, pássaros não recebem nomes próprios. São sempre chamados por esse termo, simultaneamente genérico e singular, *meu filho*. Voltaremos a esse ponto.

Para além dos pássaros, gatos também têm uma circulação relativamente livre no interior das casas. São alimentados com restos da comida feita para o almoço ou jantar da casa, ou mesmo ganham alguma porção durante as refeições. Espera-se que os gatos comam também eventuais insetos e ratos que perturbem a moradia. Mas não existe uma única interação possível entre esses animais e os humanos com os quais se relacionam. Em algumas casas, quando a relação é próxima, o gato chega a receber nome próprio, ser frequentemente acariciado, ganhando, ainda, o direito de dormir próximo dos humanos. Em outras, um mesmo nome é repetido para o gato que substitui um outro que morreu e o animal é logo mandando embora quando aparece dentro de casa. Ainda assim, donos ficam bastante consternados quando descobrem que algum vizinho (invariavelmente) fez alguma *maldade* com o seu gato – mesmo os que não se furtam em espantar gatos alheios que entram em suas casas em busca de comida -, como acontece, por exemplo, entre os Karitiana em Rondônia (VANDER VELDEN, 2012). Em uma casa que costumávamos frequentar, era comum a dona dizer que o gato de sua vizinha era *o cão*, porque *bagunçava* a sua casa e ainda batia no seu próprio *gato*. A associação com o *cão*, nesse caso específico, é uma referência, lembremos, a um dos muitos nomes que o diabo recebe. E que nos lembra que, desde há tempos, uma das figuras eleitas pelo diabo para se manifestar é justamente o gato (BOBIS, 2000, p.57-63, 211-224). Além disso, esse animal é visto como um forte transmissor de doenças, sobretudo para crianças. Marcações que, aparentemente, nem sempre a criação é capaz de subverter.

Mas o *cão*, o cachorro, não deixa de ter uma posição ambígua nas

<sup>5</sup> Aves que têm enorme participação no cotidiano e nas práticas socioculturais dos povos no interior nordestino (cf. SANTOS ET AL., 2016).

casas. Primeiro, é importante notar que só conhecemos duas casas na aldeia que tinham cachorros que eram criados no seu interior, com regalias semelhantes às que descrevemos para Mel. Cachorros são animais destinados, por excelência, a ficarem nos *muros* das casas, ou seja, em seus quintais ou fundos. Sugerimos que é justamente para evitar alguns maneirismos próprios da criação, como esperar para ser alimentado, que o animal é mantido distante: em geral, “o cão sertanejo desconhece agrado” (BARROSO, 2006, p. 51). Porque os cachorros existem na casa por dois motivos: ou bem para protegê-las, ou para a caça. Em ambos os casos, quanto mais se mantém o que é próprio da *natureza* do cachorro e menos o aproxima da vida doméstica, melhor. Não se deve ficar *agradando* um cachorro, pegando no colo, acariciando, sob risco do animal não mais *prestar*. Como se a domesticidade fosse capaz de subverter aquilo que, potencialmente, habita cada cachorro: seu potencial cinegético.

Em geral, são apenas esses animais que são criados no interior das casas e que, eventualmente, podem ser tratados como humanos. De alguns animais das espécies relatadas até aqui escutamos histórias de pessoas que, mesmo *sabendo ser pecado*, como não se furtavam de nos lembrar, choraram e sofreram com a sua morte. *Fica um vazio, uma coisa esquisita*, diziam uns. É o costume com o bichinho, que fazia companhia, afirmavam outros. Com esses animais brincava-se como se fossem crianças. Eles não terão os seus nomes repetidos. Mesmo sendo dotados de *zumbi*, e não de *alma*, são estes os animais que sugerimos anteriormente serem mais suscetíveis de serem integrados à vida doméstica, vivendo quase como *gente*. E o “quase” aqui é importante: porque a dimensão não domesticável desses *bichos* – o que faz deles justamente *bichos* – permanece ali, ainda que dormente, por assim dizer, podendo se manifestar a qualquer momento.

Falar dos animais que habitam as casas na aldeia, e das eventuais proximidades entre *bicho* e *gente*, foi uma estratégia para tentar evidenciar uma espécie de gradação. Aparentemente, quanto mais distante do convívio contínuo, mais se atenua a possibilidade de a proximidade acontecer, como é o caso dos cachorros. Ao mesmo tempo, os animais mais próximos são aqueles que não se come. Mas não se trata de pensar em uma proximidade que se realiza apenas através da ação humana: de acordo com os Xukuru, é a *natureza* ou *dom* de cada animal que o torna menos manso e, portanto, mais propenso à vida doméstica. Ainda assim, existe uma correlação entre o que não se come e se é próximo de um lado, e o que se pode comer e que, talvez justamente por isso, precise ser mantido distante (cf. SAHLINS, 2003 [1976]; DOUGLAS, 1979). Distância que, como veremos, nem sempre é absoluta. Porque, mesmo quando colocada, não faz do abate algo menos complicado.

A situação das galinhas é um bom exemplo. Galinhas são, em geral, criadas nos *muros* das casas e, no mais das vezes, servem de alimento em ocasiões festivas. Não têm nome e só interagem com os humanos quando são alimentadas ou enxotadas para fora, nas vezes que escapam e conseguem entrar dentro de casa. São as mulheres das casas, quase sempre, as

responsáveis por alimentar as galinhas. Mas raramente são elas as responsáveis por abatê-las: essa tarefa fica a cargo dos homens, o que é raro, já que na maioria dos contextos rurais galinhas (e outros animais menores criados nas proximidades das residências) são mortas pelas mulheres (FROEHLICH, 2013). Quem alimenta, quem *cria*, não mata – e, em alguns casos, nem mesmo come da carne, disseram, o que não é incomum nos mundos ameríndios (ver VANDER VELDEN, 2012, para vários exemplos). O que, aparentemente, não tira o peso do abate: o homem, em silêncio, sem qualquer comentário do que está prestes a fazer, dirige-se para o *muro* e faz o abate. Nunca ouvi nenhum homem falando abertamente sobre o que tinha acabado de fazer. Silêncio que parece sublinhar um incômodo nem sempre enunciado, mas que, aparentemente, não deixa de estar ali. Silêncio que lembra que, no fim das contas, ainda é de morte que estamos falando.

Em uma situação diferente estão porcos e bois, criados soltos nas ruas ou em chiqueiros, no caso dos primeiros, e em currais, no caso dos últimos. São esses animais que, não raramente, têm os seus nomes repetidos. No caso específico dos porcos, eles são criados com lavagem das casas, a tarefa de alimentá-los desempenhada por mulheres. E era unânime entre elas a posição de não se alimentar da carne de seus porcos: *Deus me livre!*, dizem. A tarefa de matar o porco é, assim como no caso das galinhas, do homem da casa. E, do mesmo jeito que acontece com as galinhas, trata-se de uma tarefa silenciosa, realizada nas primeiras horas da manhã, quando quase todos ainda dormem. Ainda assim, os homens não se absterem de comer essa carne. Isso sugere uma outra gradação possível, levando em conta que muitas mulheres também me disseram não comer da carne das galinhas que criam: quem alimenta não come, mas quem mata pode comer; de novo, estamos diante de uma prática frequente entre os povos indígenas sul-americanos (VANDER VELDEN, 2012, p. 270-272).

Mas existem homens que preferem não matar os porcos criados em suas casas. Nesses casos, e assim como acontece com os bois, valem-se da figura do *marchante*. No entanto, é importante ressaltar que, diferentemente do que ocorre com o porco, a relação primordial do boi é com o homem: é ele que o alimenta e o *ajeita* diariamente no curral. Ao recorrer ao marchante, o animal é vendido vivo e, após o abate, as pessoas compram a carne para consumi-la – uma transação que certamente não pode ser explicada através de uma racionalidade econômica, uma vez que, em termos relativos, o valor da carne é muito superior ao do animal vivo; sua importância, entretanto, resta clara: entre a criação e o consumo do animal interpõe-se a figura de um outro, o marchante, que abate e, aparentemente, franqueia a todos o repasto carnívoro. Não se abate nas sextas-feiras e em dias santos. O marchante da Vila de Cimbres usualmente mata animais aos sábados, mas se absterem de fazê-lo se o sábado coincidir com o dia de São João, por exemplo.

A carne do boi criado no curral é comida tanto por homens quanto por mulheres, mas é comum que ambos se abstenham de comê-la nas sextas-feiras e durante a Semana Santa – e o mesmo ocorre com a carne de

porco. Nesses dias, opta-se pelo peixe, por ser este o alimento, segundo explicam, que fora deixado por Jesus para as refeições. E assim foi porque peixes não têm sangue e, no limite, não são carne. Isso aponta para a centralidade do sangue no que toca ao consumo de carne, mas sugere, também, que *gente* e *bicho* se aproximam na medida em que partilham dessa mesma substância. Tal aproximação se revela de maneira particularmente sensível quando morre uma pessoa na aldeia. Seus parentes próximos ficam interditados de comer carne na noite do velório: diz-se que o *defunto tem sangue na carne*, assim como os animais abatidos. O morto revela, assim, a semelhança incontornável entre corpos humanos e animais, fazendo com que a repulsa à carne animal opere como uma evidência da aversão ao canibalismo e, de modo mais sutil, ao próprio abate. Como nos disseram certa vez: *o defunto tem sangue, a carne é vermelha. E quem somos nós para rasgar a carne de outros? Nós não somos canibais.*

“A vida de toda carne é o sangue”, diz o texto bíblico (Levítico 17:14), apontando para a poderosa equação entre o sangue e a vida. Não se deve, então, comer a carne *verde*, produzida logo após o abate<sup>6</sup>. É preciso esperar ao menos um dia, para que o sangue escorra. Isso porque, como nos disseram, nós também, que somos *gente*, somos feitos de sangue. Os Xukuru não apreciam carne mal passada, e muitos se recusam a comê-la; tampouco comem o sangue de bois ou porcos (embora consumam o sangue de galinhas), em geral descartado já no momento da matança. Aqui reencontramos dois temas comuns na relação com o alimento cárneo: a ideia de que é preciso retirar todo vestígio de sangue para que a carne possa ser servida (cf. FAUSTO, 2002; PISSOLATO, 2007; GIORDANI, 2015), e um conjunto de práticas destinadas, justamente, a marcar uma distância entre o animal vivo e seu corpo tornado alimento, por meio do emprego de certas substâncias que “alteram” a carne, como o gelo e o sal (VANDER VELDEN, 2008; DIAS, 2009; SIQUEIRA, 2012) e mesmo corantes, como o colorau e o *sazon*<sup>7</sup>, muito utilizado na cozinha Xukuru.

Com isso, podemos começar a perceber que não se trata só de um problema de proximidade excessiva de determinados animais. Dito de outra maneira, o abate não parece ser um problema só para os animais com os quais se têm uma relação que mimetiza a relação entre humanos. Antes, talvez seja melhor pensar em gradações que tornam o abate mais ou menos complexo. E, mesmo ali onde supostamente o grau de complexidade

<sup>6</sup> Os Xukuru parecem ainda empregar o termo carne verde, comum no Brasil, até o início do século XX, para se referir à carne fresca, abatida na véspera e sem qualquer conservação (SILVA, 2013). À primeira vista estranha, a relação entre o vermelho da carne e a cor verde se revela na reflexão sobre a alimentação natural, conforme os achados de pesquisa de Maria Cláudia Carvalho (2013, p. 112-113): “[a] clorofila é a substância mágica do suco da luz; com seu verde forte, está associada ao vermelho do sangue: a clorofila está na seiva das plantas, assim como o sangue em nossas veias (...). O verde constitui, assim, o “sangue” dos vegetais, em posição simétrica ao vermelho do sangue animal; uma carne verde, assim, faz todo sentido: fresca, nova, não processada. Mas, do ponto de vista Xukuru, ainda imprópria para o consumo: talvez verde, aí, no sentido que damos ao termo para referenciar uma fruta ainda não pronta para o consumo, não madura. Note-se que, hoje, “carne verde” se refere também à carne do “boi verde”, gado criado solto e alimentado com pasto (gramíneas), ao contrário da criação convencional em confinamento e sustentado com ração.

<sup>7</sup> Sazon® é a marca registrada de uma linha de temperos em pós da empresa Ajinomoto, mas o termo é

parece residual, como no caso dos bois, que não são nem alimentados com a comida das casas, ela permanece irreduzível. Do contrário, não existiria a necessidade da existência de uma figura como a do marchante.

## AS GRADAÇÕES DO ABATE E A *SORTE* DE GUAXINIM

Antes de pensar nas gradações que sugerimos ser importantes para refletir sobre o abate, e que posicionam de maneira diversa as diferentes espécies, é preciso dizer algumas palavras sobre um ponto que apenas mencionamos anteriormente: como alguns animais são mais propícios do que outros à vida doméstica. Trata-se, portanto, de uma diferença interior à série animal, aos *bichos*, e se manifesta, de maneira mais evidente, na separação que os moradores da Vila de Cimbres fazem entre os *bichos do presépio* e os demais.

*Bichos do presépio* são os que testemunharam o nascimento de Cristo: burro, boi, galo e cabra. Na narrativa do nascimento de Cristo, um animal de cada uma dessas espécies está sempre presente. Cada um deles comenta e *anuncia* o nascimento de Cristo: eram, portanto, dotados da capacidade de fala. Cada um deles *conhece* Cristo. E, não menos importante, cada um transmite para a espécie toda a singularidade de ter presenciado esse evento. Espécies que são, justamente, e com exceção do burro, as que compõem a dieta alimentar Xukuru.

A partir dessa separação, e levando em conta o que vimos afirmando até então, podemos distinguir três relações diferentes com *bichos* e suas implicações para o abate: os *bichos do presépio*, os *bichos* que habitam as casas e os *bichos* que moram na *natureza*. Sugerimos, também, que essas gradações são orientadas por uma matriz comum do pensamento Xukuru, que envolve o ato de matar. Mas, antes de explorar esses pontos, é preciso falar um pouco sobre os *bichos da natureza*, a respeito dos quais nada foi dito até então.

Os *bichos da natureza* são os que realizam, de maneira mais clara no cotidiano Xukuru, o que já falamos a respeito dos que têm *zumbi*. Vivem nas matas e nunca – ou apenas muito raramente – são trazidos para a vida doméstica. Não são nominados. As relações que travam com os humanos são esporádicas e fugidias. Nesse sentido, ocupam a gradação mais distante em relação ao mundo humano. Ainda assim, quando falam dos tempos em que a caça era permitida no território, as pessoas contam que apenas os homens podiam comer sem qualquer impedimento a carne desses animais. É possível imaginar que a distância excessiva – assim como a proximidade quase absoluta – impeça a total comensalidade. Em todo caso, é a partir dos hábitos desses animais, especialmente seus hábitos alimentares, a razão da sua carne ser interdita para as mulheres. *Eles comem de tudo*, afirmam, *aí ofende o corpo da mulher*. Esta avaliação, a respeito da dieta dos animais

---

empregado pelos Xukuru para se referir também a produtos similares que são adicionados à comida para conferir cor e sabor.

e como eles se tornam próprios ou não para o consumo humano, não é desprezível, se lembrarmos o caso dos porcos, que não são comidos pelas mulheres que os alimentam. Ou mesmo se tomarmos o exemplo de um tatupeba que, na época da caça, era evitado pelos homens por ter a sua carne interdita para o consumo. E essa interdição se justificava por se tratar de um animal que era reconhecido pelo hábito de comer carne de cadáver (o que se diz a respeito dos pebas em certas partes do Brasil, conforme KAZ, 2016, p. 194).

Diferentemente das mulheres, homens comiam a carne dos animais que caçavam, veados, mocós e aves sendo os mais comuns na região. Mas matar os animais, mesmo esses que são os mais distantes da vida humana, não deixa de ser um problema. Não são poucas as histórias antigas de caçadores que, ou por caçar excessivamente, ou por não pedirem licença para os *donos das matas*, levaram uma *coça*. Esses *donos*, explicam os moradores de Cimbres, também chamados de *encantados*, são os responsáveis pelos animais das matas, responsabilidade conferida a eles por Deus. Assim, por mais distantes que esses *bichos* estejam – e mesmo que sujeitos às ordens *ruins* do mundo, como dito acima – eles continuam sendo *cria* de Deus e, portanto, guardando algo Dele dentro de si. Quando a morte desses animais é inevitável – para o consumo, por exemplo – uma negociação é possível. Mas o excesso ou mesmo o abate sem que a *licença* necessária é impensável. Como os Xukuru lembram com frequência, *só Deus pode decidir tirar a vida que ele deu*.

É essa fala que, sugerimos, revela a matriz presente em todo o abate, e que torna esse ato tão delicado. Mas, como também afirmamos anteriormente, existem gradações possíveis dentro desse quadro. Num extremo oposto estão os animais de dentro de casa, chamados de *filhos* e que nunca são mortos; depois temos os animais que fazem parte da dieta alimentar e que, como sugerimos anteriormente, ocupam uma posição intermediária nessas gradações (e esta mesmo dividida entre os *bichos do presépio* e os demais); no outro extremo, por fim, os animais das matas, que vivem *na natureza*.

O abate dos animais que fazem parte da dieta alimentar Xukuru ocupa uma dobradiça: de um lado, eles são próximos, têm nome, se alimentam da comida da casa, no caso dos porcos e das galinhas, ou através do cuidado dos seus donos, no caso dos bois. Ainda que não sejam tão próximos quanto os animais de dentro de casa, e mesmo que existam dispositivos que visam a obliterar a proximidade relativa que se estabelece através do vínculo da criação, tais como repetir o nome do animal, existe um paralelo que se traça entre a sua existência e a existência humana, um efeito justamente da criação. Assim como humanos, esses animais precisam ser criados. Não é fortuito que, certo dia, sentados na frente da casa de Lucíola, ela nos disse: *‘pia Clara, que pecado, os anjinhos que Roberval tá levando pra matar. Não tem futuro uma coisa dessa, não. Anjinho é o nome dado às crianças falecidas. Matar um porco, um leitão, que é como uma criança, que ainda precisa*

ser *criado*, *não tem futuro*, é um *pecado*. Depois desse comentário, Luciene disse que era por atitudes como essa que a vida de Welisson não ia para frente na aldeia e ele precisava ficar em incessantes idas e vindas de São Paulo para criar a sua família.

De um lado da dobradiça, a criação faz desses animais quase humanos. Do outro lado também. Porque se são animais, *bicho bruto*, que não são capazes de *aprender*, que não têm *alma*, eles são mais do que uma obra divina, cuja vida só Deus pode tirar: no caso do boi e da galinha, eles *conheceram* Deus – ao menos no tempo mítico, do nascimento de Cristo. O cálculo não é exato, isso está claro: galinhas são mortas nos *muros* das casas, por seus moradores; bois, não. E porcos, mesmo que não estando no presépio, são frequentemente vendidos a marchantes. Talvez exista também algo próprio a esses animais, da sua *natureza* mesmo, que potencialize a sua proximidade com os humanos – será porque são todos mamíferos, animais de sangue quente e abundante? Mas isso é só uma especulação.

Subjacente a essa dobradiça, parece-nos estar em causa uma ideia mais geral, que informa o problema da morte, da qual o abate é apenas um desdobramento. Porque, no limite, humanos e não humanos são igualmente criaturas de Deus. Não é incomum escutar pessoas na aldeia dizendo que é uma mãe que tem o filho, mas quem cria – nos dois sentidos do termo – é Deus. Ainda que filhos – e animais – estabeleçam um vínculo particular com aqueles que serão responsáveis pela sua criação, no limite, o responsável por efetivá-la é Deus. A decisão de vida e morte recai sobre a Sua mão: é ele quem cria e somente ele pode matar. Dentro desse cenário, a caça, o abate, e o não abatível nos parecem apenas variações possíveis.

De todo modo, se o fato dos animais serem criações divinas torna pelo menos incômoda sua morte pelas mãos de homens e mulheres, é certo que o animal diretamente tocado pelo sagrado tem sua morte e seu consumo totalmente interditados. Assim é que assistimos a uma curiosa situação na Festa de Nossa Senhora das Montanhas de 2015, em Cimbres. Na ocasião, um bode foi cedido para ser sorteado em um bingo promovido pela igreja local, destinado a angariar fundos para sua manutenção: este é chamado de *bingo da Santa* e, conseqüentemente, os bens sorteados eram, também, reconhecidos como de Nossa Senhora, incluindo-se o tal bode; diz-se que foram *dados para a Santa*. Ocorreu, então, que vimos o *bode da Santa* ser sorteado e voltar para o sorteio várias vezes seguidas, enquanto pacientemente aguardava amarrado numa lateral da igreja. Cada pessoa que era premiada com o animal devolvia-o prontamente ao certame. Como vimos, os Xukuru não apreciam particularmente a criação de bodes, e o destino de um animal assim sorteado seria, seguramente, a panela. Mas quem haveria de matar e comer o *bode da Santa*? Soubemos, depois, que o mesmo bode já tinha participado do bingo do ano anterior.

Em todo caso, é apenas na medida em que o abate é um problema que a figura do marchante precisa existir. E isso fica claro no modo como os afetos humanos são capazes de afetar a carne-por-vir do animal: dizem

que, se a pessoa tem *pena* ou *dó* no momento do abate, o animal engole o sangue (logo o sangue, substância paradigmática no universo católico) e sua carne fica imprópria para o consumo, como se registra em outras paragens no Brasil (BRANDÃO, 1999; NOGUEIRA, 2004; DANTAS, 2008; FROELICH, 2013). O afeto (sentimento) humano reverte o fluxo esperado da substância animal. Em outros casos, o animal pode *dar trabalho* para morrer, se debatendo excessivamente ou fugindo, o que também pode prejudicar a sua carne. Ambos os efeitos – no animal e na sua carne – também aparece em outras regiões, sugerindo, por exemplo, limites à presença de mulheres (e, também, muitas vezes, de crianças) na cena da matança:

“(...) sendo a mulher demasiado afetiva, seu olhar de piedade poderia alongar a morte do animal, prolongando seu sofrimento ou ainda ‘sujando’ sua carne” (FROELICH, 2013, p. 123).

Para não correr esse risco, tudo se passa como se as pessoas transferissem para essa figura, o marchante, o ônus que toda a morte implica. Transferência que não deixa de ser sentida na maneira como narram a vida de marchantes que já passaram pela aldeia ou mesmo a do marchante que atua hoje no local.

A *sorte* de Guaxinim, asseveravam-nos, é um efeito de seu ofício. Ele é considerado um homem bom por todos na aldeia, ainda que particularmente recluso. Não frequenta festas, deixou de beber, fala baixo, é envergonhado. É igual *caboclo do mato*, sua irmã nos disse certa vez. Evita lugares onde possa encontrar pessoas de fora do seu convívio imediato. Frequentemente passa necessidades por não cobrar os inúmeros moradores que compram carne fiado e depois não pagam. Seu negócio só *anda pra trás*, as pessoas afirmavam. Por três vezes Guaxinim teve que deixar o negócio de marchante por conta das dívidas acumuladas – isso mesmo sendo o único marchante da aldeia. Mas sempre acaba voltando, porque gosta, como costuma dizer.

A percepção da *sorte* de Guaxinim, e mesmo a descrição da sua conduta, arredia, quase como um *bicho bruto* ele mesmo, está diretamente relacionada ao seu modo de ganhar a vida, matando bois e porcos. O peso impregnado em toda morte, em todo ato de tirar uma vida que foi dada por Deus, recai sobre ele. Uma vida que, como dizem, é sem futuro, porque alimentada – mesmo literalmente, já que o trabalho é seu ganha-pão – pelo sangue animal que faz, com frequência, derramar, o que se revela algo semelhante a uma sina para Guaxinim, que larga e volta para o ofício, sempre devendo mais do que lucrando, como ele mesmo me disse. Pode-se sugerir, aqui, um paralelo com o caso de uma mãe que foi severamente criticada na aldeia por se *alimentar e luxar*<sup>8</sup> com o dinheiro que recebeu, pelo seguro, pela morte do filho, em um acidente de moto: afirmavam, com frequência, que ela estava *comendo o sangue do seu filho*.

<sup>8</sup> Verbo que os Xukuru usam para se referir ao gasto supérfluo, com bens considerados luxuosos; no caso específico, a mãe reformou a casa e comprou novos móveis para decorá-la.

O marchante, contudo, não percebe sua própria sorte nesses termos. Como citamos anteriormente, Guaxinim é enfático a respeito de seu ofício: ele mata, mas não *judia*. Conversando com ele, percebemos que, subentendida nessa afirmação, prevalece a ideia de que, no fim das contas, o abate é necessário. No entanto, isso não quer dizer que ele pode ser feito de qualquer maneira e, sugerimos, tampouco por qualquer um. Ao afirmar que *ter pena*, por exemplo, é *besteira do povo*, Guaxinim marca uma diferença com os que não são marchantes, e que, por isso, podem ter pena. Ele não pode. E assim revela a técnica necessária para a realização da tarefa: uma técnica que implica a ausência de piedade no golpe preciso. É só ele que faz com que os animais não demorem a morrer e, por isso, não sofram, garantindo-lhes uma boa morte (LAW, 2010, p. 61) e, no limite, uma boa carne. A noção de que um abate mal feito – que se arrasta por tempo demais, e não apenas faz o animal sofrer, mas o permite expressá-lo – “estraga a carne” aparece também em outros contextos (BRANDÃO, 1999, p. 67-78; DANTAS, 2008), inclusive industriais (BURT, 2006; FRANCO, 2015, p. 260-273; SORDI, 2016).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O peso que recai sobre Guaxinim se revela em outros contextos de abate de animais (DANTAS, 2008, que menciona o *carrego* que se abate sobre os marchantes no Seridó potiguar, marcando suas vidas com históricas trágicas), incluindo, ao que parece, em instalações industriais, conforme averigou Míriam Stefanuto (2014, e neste volume; também VIALLES, 1994) nas características arredias, assustadiças e sorumbáticas atribuídas, pelos colegas de trabalho, a um operário da matança de bois e porcos num frigorífico do interior paulista<sup>9</sup>. Todas essas ocorrências falam do problema colocado aos distintos grupos humanos pela morte e o derramamento de sangue de animais: como disse Bertrand Hell (1999, p. 209, nossa tradução), fazendo referência à caça, “(...) um derramamento de sangue jamais é considerado um ato banal”.

E ele certamente não é, entre os Xukuru do Ororubá. Às voltas com animais de criação há muito tempo, nessa região serrana e relativamente úmida propícia à pecuária (SILVA, 2016), os Xukuru, não obstante, seguem cuidadosos no que toca à matança: sendo, assim como os humanos, criaturas de Deus, matar animais nunca é tarefa isenta de consequências. Tal constitui, deste modo, uma espécie de limite ao aproveitamento da carne e de outros produtos de origem animal: “[a]carne, portadora de animalidade, suscita tanto o desejo quanto o desgosto. Nenhuma civilização escapa a esta ambivalência, e a administra como pode” (CYRULNIK, MATIGNON & FOUGEA,

<sup>9</sup> É significativo que na vila de Cimbres haja apenas um marchante, a quem todos eventualmente recorrem: é como se a matança de animais fosse integralmente concentrada em um único ator. Timothy Pachirat (2011, p. 160) argumenta – em certo sentido, contra Noëlie Vialles – que o responsável pelo abate – pelo golpe de misericórdia, ou seja, aquele que sangra o animal – nas plantas frigoríficas do meio-oeste americano é completamente individualizado e destacado dos demais trabalhadores: abatedouros, assim, têm 120+1 funcionários (este “1” sendo o sangrador, agente por excelência da morte). Míriam Stefanuto discute o ponto em sua contribuição a este mesmo volume.

2010, p. 78, nossa tradução). “*Quem mata gado e ovelha não é feliz, não, que eles são abençoados*”, dizem os Xukuru (LIMA, 2013a, p. 135-137).

Este limite é, aparentemente, difundido, conforme argumentamos acima. Contudo, ainda assim, ele não parece funcionar, tendo-se em vista o vertiginoso crescimento da indústria de produtos animais e do consumo de carne em todo o mundo (FIDDES, 1991; WEDEKIN ET AL., 2017). A matança alcançou escalas nunca antes observadas, e seus métodos tornam-se cada vez mais eficientes: mata-se mais em menos tempo, este parece ser o objetivo de abatedouros e frigoríficos desejosos de atender a um mercado sempre em expansão. Na perspectiva Xukuru, é por isso que o mundo de hoje está *perdido* ou *não tem futuro*. A matança desgovernada extrapola os limites, que já mostramos ser tão complexos, entre a necessidade de consumir carne (e essa é uma necessidade para os Xukuru, como frisam) e o imperativo de conceder aos animais uma boa vida e uma boa morte.

Mas parece haver, sim, o limite imposto ao derramamento de sangue em operação, e ele talvez se revele, na indústria da carne, na altíssima rotatividade dos trabalhadores, na recusa, entre muitos deles, em continuar nesta atividade, e no elevado número de problemas de saúde psíquica (e física, naturalmente) observados entre os trabalhadores deste ramo (BOSI, 2014; STEFANUTO, 2017). Assim, a etnografia dos animais de criação entre os Xukuru, iniciada na oposição entre humanos e *bichos brutos*, e culminando nos obstáculos impostos pelo abate, mostra, em ponto pequeno e em um contexto muito específico, alguns dos dilemas enfrentados pela necessidade de colocar a tão desejada carne na mesa de cada vez mais consumidores. Matar animais não é tarefa simples, facilmente rotinizável. E tem considerável impacto nas vidas daqueles que o fazem: nas palavras de Jonathan Burt (2006, p. 121, nossa tradução), “as ramificações do negócio de matar animais afetam quase todas as dimensões da vida”.

Este artigo procurou demonstrar que a análise das múltiplas atividades que constituem a pecuária brasileira atual, da criação ao abate, pode se beneficiar da atenção etnográfica acenários singulares de relações entre humanos e animais, inclusive indígenas, apostando-se na hipótese de que as práticas da pecuária nas Américas devem tanto aos europeus quanto aos ameríndios nativos (cf. SAUMADE, 2014). É só por meio da compreensão do que são os animais vis-à-vis aos humanos – e tendo a divindade como vértice do triângulo – que podemos entender a criação animal e, sobretudo, seu abate e o consumo de seus produtos. Faz-se necessário, assim, que os estudos sobre a pecuária espalhem-se pelo país, etnografando cuidadosamente as cosmologias e práticas associadas com a lida com animais, porque apenas assim, argumentamos, faremos emergir um complexo e multifacetado universo que destoe da massificação logicamente induzida pela indústria – que padroniza não só os animais e os cortes de carne, mas também seus funcionários. A (má) sorte de Guaxinim seguramente constitui somente um exemplo das muitas concepções tradicionais, indígenas ou não, da vida e da morte dos animais.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Rômulo Nóbrega; NOGUEIRA, Emerina; ARAUJO, Helder & BROOKS, Sharon. Bird-keeping in the Caatinga, NE Brazil. **Human Ecology**, v. 38, p. 147-156, 2010.

ÁVILA GAITÁN, Iván. **Rebelión en la granja: biopolítica, zootecnia y domesticación**. Bogotá: Ediciones Desde Abajo/IECA, 2017.

BARROSO, Gustavo. **Terra de sol**. Rio de Janeiro/São Paulo/Fortaleza: ABC Editora, 2006 (8ª. Edição).

BASTOS DA VEIGA, J.; TOURRAND, J.-F.; PIKETTY, M.G.; POCCARD-CHAPUIS, R.; ALVES, A. & THALES, M. **Expansão e trajetórias da pecuária na Amazônia; Pará, Brasil**. Brasília: Editora da UnB, 2004.

BOBIS, Laurence. **Une histoire du chat: de l'antiquité à nos jours**. Paris: Fayard, 2000.

BOSI, Antônio (org.). **Trabalho e trabalhadores no processo de industrialização recente no oeste do Paraná (1970-2010)**. Curitiba, Paco Editorial, 2014.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O afeto da terra**. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

BURT, Jonathan. Conflicts around slaughter in modernity. In: The Animal Studies Group (ed.), **Killing animals**. Urbana & Chicago: University of Illinois Press, 2006, p. 121-144.

CAPISTRANO DE ABREU, João. **Capítulos de história colonial**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.

CARVALHO, Maria Cláudia V. S. **Bricolagem alimentar nos estilos naturais**. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2013.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1954.

\_\_\_\_\_. **Coisas que o povo diz**. Rio de Janeiro: Bloch Edições, 1968.

\_\_\_\_\_. **Tradições populares da pecuária nordestina**. Recife: Editora ASA Pernambuco, 1985.

CYRULNIK, Boris; MATIGNON, Karine & FOUGEA, Frédéric. 2010. **La fabuleuse aventure des hommes et des animaux**. Paris: Pluriel, 2010.

DANTAS, Maria Isabel. **O sabor do sangue: uma análise sociocultural do chouriço sertanejo**. 2008. Tese (Doutorado em Antropologia) -UFRN, Natal, RN, 2008.

\_\_\_\_\_. **É preciso matar o porco: de humano a animal despersonalizado**. In: C. Bevilaqua & F. Vander Velden (orgs.), **Parentes, vítimas, sujeitos: perspectivas antropológicas sobre relações entre humanos e animais**. São Carlos/Curitiba: Edufscar/Edufpr, 2016, p. 165-187.

DIAS, Juliana V. Gomes. **O Rigor da Morte: a Construção Simbólica do "Animal de Açogue" na Produção Industrial Brasileira**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - IFCH, UNICAMP, Campinas, SP, 2009.

DOUGLAS, Mary. Les structures du culinaire. **Communications**, Paris, v. 31, p. 145-170, 1979.

DURÃES, Francisco. **A 'pata do boi' e os impactos ambientais na região do Araguaia Paraense**. Jundiá: Paco Editorial, 2016.

FAUSTO, Carlos. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 7-44, 2002.

FIDDES, Nick. **Meat: a natural symbol**. London: Routledge, 1991.

FRANCO, Ana Paula Perrota. **Humanidade estendida: a construção dos animais como sujeitos de direito**. 2015. 315f. Tese (Doutorado em Antropologia Cultural) – UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, 2015.

FROELICH, Graciela. Pelas carneadas: a transformação de porcos em alimento e comida. **Habitus**, Goiânia, v. 11, n. 2, p. 117-128, 2013.

\_\_\_\_\_. **O bem-estar na carne: um estudo antropológico sobre as relações entre humanos e animais a partir da categoria de "bem-estar animal"**. 2016. 282f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – UnB, Brasília, DF, 2016.

GIORDANI, Rubia. Mulheres e água, homens e fogo. Gênero e transformação na cozinha Guarani. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 18, n. 1, p. 91-100, 2015.

GOULART, José Alípio. **O Brasil do boi e do couro**. Rio de Janeiro: Edições GRD, 1965.

GTA (Grupo de Trabalho Amazônico). **O fim da floresta? A devastação das Unidades de Conservação e Terras Indígenas no estado de Rondônia**. Porto Velho: GTA-Rondônia, 2008.

HELL, Bertrand. Enraged hunters: the domain of the wild in north-western Europe. In: P. Descola & G. Pálsson (eds.), **Nature and society: anthropological perspectives**. London: Routledge, 1999, pp. 205-217.

KAZ, Roberto. **O livro dos bichos: a ararinha repatriada, o macaco candidato, o camundongo que foi para o espaço e outras reportagens**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

LAW, John. Care and killing: tensions in veterinary practice. In: A. Mol; I. Moser & J. Pols (eds.), **Care in practice: on tinkering in clinics, homes and farms**. Bielefeld: Transcript Verlag, 2010, pp. 57-71.

LEAL, Natacha. **Nome aos bois: zebus e zebuzeiros em uma pecuária brasileira de elite**. São Paulo: Hucitec, 2016.

LIMA, Clarissa Martins. **Coleções de outros, produções do ser: uma etnografia do colecionar Xukuru**. Relatório final de pesquisa apresentado à Fapesp – UFSCar, São Carlos, SP, 2013a.

\_\_\_\_\_. **Corpos abertos: sobre enfeites e objetos na Vila de Cimbres (T. I. Xukuru do Ororubá)**. 2013. 225f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – UFSCar, São Carlos, SP, 2013b.

LIMA, Daniel Vaz. **"Cada doma é um livro": a relação entre humanos e cavalos no pampa sul-rio-grandense**. 2015. 153f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – ICH/UFPEL, Pelotas, RS, 2015.

MAESTRI, Mário & BRAZIL, Maria do Carmo (orgs.). **Peões, vaqueiros e cativos campeiros: estudos sobre a economia pastoril no Brasil. Tomo I**. Passo Fundo: UPF Editora/CNPq, 2009.

MAESTRI, Mário & LIMA, Solimar (orgs.). **Peões, vaqueiros e cativos campeiros: estudos sobre a economia pastoril no Brasil. Tomo II**. Passo

Fundo: UPF Editora/CNPq, 2010.

MAESTRI, Mário; SANTOS, Júlio Quevedo dos & ESSELIN, Paulo (orgs.). **Peões, vaqueiros e cativos campeiros: estudos sobre a economia pastoril no Brasil. Tomo III.** Passo Fundo: UPF Editora/CNPq, 2010.

MARQUES, Ana Claudia. **Intrigas e Questões: vingança de família e tramas sociais no sertão de Pernambuco.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

MAYBLIN, Maya. The Madness of Mothers: agape love and the maternal myth in Northeast Brazil. **American Anthropologist**, v.114, n.2, p. 240-252, 2012.

MEDRADO, Joana. **Terra de vaqueiros: relações de trabalho e cultura política no sertão da Bahia, 1880-1900.** Campinas: Editora da Unicamp/CECULT/FAPESP, 2012.

MENEZES, Sônia Mendonça. **Queijo artesanal: configurações territoriais – experiências escalares do global ao local (O caso de Sergipe).** São Cristóvão: Editora UFS, 2015.

MICHELINI, Janaína. **A pecuária bovina de corte no Brasil: significados, contradições e desafios em busca da sustentabilidade.** 2016. 142f. Tese (Doutorado em Ciência do Sistema Terrestre) – INPE, São José dos Campos, SP, 2016.

NOGUEIRA, Sandra. Da Banca da matança aos enchidos: a festa e os rituais de transformação do porco em alimento. **Mneme: Revista Virtual de Humanidades**, Natal, v. 5, n. 9, p. 65-103, 2004.

NOMURA, Hitoshi. **Os mamíferos no folclore.** Mossoró: Fundação Vingt-Um Rosado/ETFRN-UNED/Secretaria de Educação, Cultura e Desporto do Rio Grande do Norte, 1996.

PACHIRAT, Timoth. **Every twelve seconds, Industrialized Slaughter and the Politics of Sight.** New Haven: Yale University Press, 2011.

PEREIRA, Renan Martins. **Rastros e memórias: etnografia dos vaqueiros do sertão (Floresta-PE).** 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – UFSCar, São Carlos, SP, 2017.

PISSOLATO, Elizabeth. **A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo Mbya (Guarani).** São Paulo: Editora Unesp/ISA/NuTI, 2007.

PRADO JÚNIOR, Caio. **Formação do Brasil contemporâneo.** São Paulo: Brasiliense, 1992 (22ª. Edição).

RÉMY, Catherine. Une denrée trouble: la viande dans l'abattoir. Jeuxinteractionnels autour d'un "objet" instable (*observation*). **Terrains & Travaux**, 2005/2, n. 9, p. 192-210, 2005.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração dos indígenas no Brasil moderno.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996 [1970].

SAHLINS, Marshall. **Cultura e razão prática.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2003 [1976].

SANTOS, Adriana A. dos; SANTOS, Carlos A. B.; NOGUEIRA, Eliane S. & SANTOS, Ednilza M. dos. As relações homem-animais nas canções de Luiz Gonzaga. In: E. Nogueira; M. J. G. de Andrade; W. M. de Andrade & C. A. Santos (orgs.), **Os saberes populares no viés da ecologia humana.** Paulo Afonso: SABEH, 2016, p. 70-98.

SAUMADE, Frédéric. Ganadería, tauromaquia y subversión ritual: el retorno del mexicano y del indígena en el rodeo americano. In: J. Rivera Andía (ed.), **Comprender los rituales ganaderos en los Andes y más allá**. Bonn/Aachen: Shaker Verlag, 2014, p. 365-400 (Bonner Amerikanistische Studien 51).

SILVA, Edson Hely. História indígena e história socioambiental no Semiárido pernambucano: os Xukuru do Ororubá. In: E. H. Silva; C. A. Santos; E. G. Oliveira & E. M. Costa Neto (orgs.), **História ambiental e história indígena no semiárido brasileiro**. Feira de Santana, UEFS Editora, 2016, p. 13-33.

\_\_\_\_\_. **Xukuru: memórias e histórias dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988**. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2017.

SILVA, Fabrício Teixeira da. **Nas tramas da 'escassez': o comércio e a política de abastecimento de carnes verdes em Belém, 1897-1909**. São Paulo: Alameda, 2013.

SIQUEIRA, Débora. **Uma análise das relações entre humanos e animais nas práticas contemporâneas de abate e consumo na zona rural de São Carlos**. 2012. Monografia de conclusão de curso (Bacharelado em Ciências Sociais) – UFSCar, São Carlos, SP, 2012.

SORDI, Caetano. **De carcaças e máquinas de quatro estômagos: controvérsias sobre o consumo e a produção de carne no Brasil**. Porto Alegre: UFRGS Editora, 2016.

SOUZA, Vânia Fialho de P. **As fronteiras do ser Xukuru**. Recife: Massangana, 1998.

STEFANUTO, Míriam Rodeguero. **São eles que fazem isso comigo: um estudo antropológico sobre trabalhadores e animais em um frigorífico no interior do estado de São Paulo**. Relatório de pesquisa (Iniciação Científica) – UFSCar, São Carlos, SP, 2014.

\_\_\_\_\_. **Trabalho calado: os Kaingang do Toldo Chimbangue e as indústrias de carne**. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – UFSCar, São Carlos, SP, 2017.

STOECKLI, Pedro. 2015. **Laços brutos : vaqueiros e búfalos no baixo Araguari – Amapá**. 2015. 365f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – UnB, Brasília, DF, 2015.

TONI, F.; CARVALHO DOS SANTOS, J.; SANT'ANA DE MENEZES, R.; WOOD, C.; & SANT'ANA, H. **Expansão e trajetórias da pecuária na Amazônia: Acre, Brasil**. Brasília: Ed. da UnB, 2007.

TSING, Anna. **Friction: an ethnography of global connection**. Princeton: Princeton University Press, 2004.

VANDER VELDEN, Felipe. O gosto dos outros: o sal e a transformação dos corpos entre os Karitiana no sudoeste da Amazônia. **Temáticas**, Unicamp, v. 16, n. 31/32, p. 13-49, 2008.

\_\_\_\_\_. **Inquietas companhias: sobre animais de criação entre os Karitiana**. São Paulo: Alameda, 2012.

\_\_\_\_\_. Rebanhos em aldeias: investigando a introdução de animais domesticados e formas de criação animal em povos indígenas na Amazônia (Rondônia). **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 5, n. 1, p. 129-158, jan./jun. 2011. Disponível em <http://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/16602/12100>. Acesso em: 21 mai. 2016.

\_\_\_\_\_. Fazendo animais sabidos: interações naturalculturais nas práticas

cinogéticas Karitiana (Rondônia). In: G. Marchand e F. Vander Velden (orgs.), **Olhares cruzados sobre as relações entre seres humanos e animais silvestres na Amazônia (Brasil, Guiana Francesa)**. Manaus: EDUA, 2017, p. 65-84.

VASQUES, Ariane. **As veredas do bode: criação na solta e laboro no sertão de Pernambuco**. 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – UFSCar, São Carlos, SP, 2016.

VIALLES, Noëlie. **Animal to edible**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

VIEIRA, Suzane de Alencar. **Resistência e pirraça na Malhada: cosmopolíticas quilombolas no Alto Sertão de Caetité**. 2015. 425f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, 2015.

WEDEKIN, Ivan; PINAZZA, Luiz A.; LEMOS, Fernanda & VIVO, Vinicius. **Economia da pecuária de corte: fundamentos e ciclo de preços**. São Paulo: Wedekin Consultores, 2017.

## AUTORES

### Clarissa Martins Lima

Doutoranda, PPGAS/UFSCar

E-mail: [clarissa.martins.lima@gmail.com](mailto:clarissa.martins.lima@gmail.com)

### Felipe Vander Velden

Professor do Departamento de Ciências Sociais/UFSCar

E-mail: [felipevelden@yahoo.com.br](mailto:felipevelden@yahoo.com.br)