

de campo minuciosa, atenta aos inúmeros aspectos que lhe são apresentados e sensível às questões que povoam o universo estudado.

Além das linhas argumentativas desdobradas pelo autor, o leitor poderá descobrir neste livro inúmeras descrições que remetem a outras temáticas, como, por exemplo, o protagonismo das mulheres e mães não apenas nas tramas da vida familiar, mas na lida com os agentes do Estado e do crime. Neste sentido, as reflexões proporcionadas pela leitura deste livro despontam como guias para pesquisas ainda por fazer.

**SÁ, Guilherme. 2013. *No mesmo galho: antropologia de coletivos humanos e animais*. Rio de Janeiro: 7 Letras. 224 pp.**

---

**Graciela Froehlich e Rafael Antunes Almeida**  
PPGAS/UnB

O livro assinado por Guilherme Sá, produto de sua tese de doutorado, constitui uma etnografia de coletivos de primatólogos e primatas em uma estação de pesquisa e preservação no interior do estado de Minas Gerais: a Estação Biológica de Caratinga (EBC). Seu tema, "as relações estabelecidas entre primatólogos e primatas no contexto de produção científica" (:183), contudo, nos leva muito além de uma minuciosa narrativa do *encontro* entre pesquisadores e miquis.

Na própria descrição dos primatas, por exemplo, já se entrevê que esta só pode ser feita por meio de associações observadas entre o animal e os outros *actantes* com os quais se relaciona. Desta feita, aqueles aparecem menos como uma espécie natural, e mais como um feixe de engajamentos, a partir dos quais eles emergem enquanto realidade.

Alguns gestos dos miquis – os "abraços de mono", por exemplo, que em um primeiro momento denotariam sinais agressivos em aberta resposta à agressão dos caçadores, convertem-se, no idioma dos biólogos da estação, em padrão etológico. Mais tarde, a narração episódica de um encontro entre primatólogos e fazendeiros coloca perspectivas em jogo, na medida em que, enquanto os biólogos operavam com um fixismo identitário naturalista, um velho fazendeiro cedia à noção de mundos compartilhados. Este mesmo fixismo se cria em clara oposição a modelos primatológicos mais clássicos, de tal forma que, no final da narrativa do autor, "os biólogos reaproximam-se da perspectiva dos habitantes locais de que os monos não são macacos".

No composicionismo que é característico desta descrição, incluir-se-ão a eleição do miqui como bandeira em prol de preservação de espécies ameaçadas de extinção e os pronunciamentos feitos por cientistas em jantares para os patrocinadores da Estação. O autor, contudo, não cede à solução fácil de um objeto em relação ao qual se acumulam diferentes pontos de vista. Contrapondo-se a uma posição de que aqueles primatas sempre estiveram lá, a abordagem do autor se situa na tentativa de rastrear as diferentes metáforas a eles associadas. Deste modo, fazendeiros, pesquisadores, ambientalistas, jornalistas e políticos aparecem no terceiro capítulo em relação *com* estes primatas, e as narrativas se ocupam de descrever de que modo diferentes associações também ensinam a transformação nos próprios termos. É no ato de nomeação dos miquis que Sá identifica a primeira instância intersubjetiva na relação entre primatas e primatólogos. Escapando da noção de projeção, o autor recorre, por seu turno, à noção de *relações intersubjetivas*. Estas são construídas como resultantes da ação

de dois ou mais sujeitos, definindo-se por “um fluxo mútuo de mudanças e transformações nos termos que compõem a relação” (:128).

A tarefa de “observar observadores” permite também estabelecer paralelos com a prática antropológica, da qual o autor também não se furta: “tanto cá como lá é preciso que haja primeiro certo estranhamento, depois alguma identificação (ou delimitação) para que, então, se torne (estranhamente) familiar” (:38). Os “nativos” da antropologia ora desenvolvida, como o título já sugere, não se restringem aos animais humanos – primatas – mas englobam também aqueles outros primatas – os muriquis – com os quais, neste trabalho, tanto primatologia quanto antropologia se relacionam.

Neste ponto, talvez a noção de aproximação – termo nativo que designa o lento processo de habituação dos muriquis – balizada pelo autor ao longo de todo o livro, figure como a pedra angular do trabalho. A referida noção é que permite a descrição da relação com os muriquis não tanto como uma projeção de atributos humanos aos primatas, mas antes como uma situação de encontro. De acordo com Sá, ela retira o seu fôlego não daquilo que é capaz de explicar, mas do fato de ser fruto de uma *conceitografia nativa em reversão*. Em certo sentido, a noção de aproximação sinaliza para a relação com modelos nativos menos como dados e mais como material a ser canibalizado pelo antropólogo.

Nesta direção, a noção de intersubjetividade, comenta o autor, está para a noção de aproximação assim como a noção de observação está para aquela de representação. Este ponto deságua, na página 144, em uma das questões-chave desta obra: se é próprio das cosmologias naturalistas a projeção, o que dizer de uma atividade que parece ser regida menos por este traço e mais por relações

intersubjetivas? Como resolver o impasse de uma antropomorfização quase anímica dentro de uma ontologia naturalista?

Sá, retomando os modos de objetivação da natureza esquadrihados por Phillippe Descola, percebe a intersubjetividade como um *curto circuito* (:63) no sistema, caracterizado pela necessária objetividade naturalista, mas marcado, especialmente, por um tipo de relação que transcende os limites de relação impostos por ela: “ao aproximar humanos e não humanos por meio das narrativas intersubjetivas, os primatólogos não fazem menção a um denominador natural – mas esmeram-se em acentuar a possibilidade de estabelecer uma relação” (:157). Ao insistir, a partir de narrativas de primatólogos, que as relações entre humanos e animais durante o trabalho de campo não se dão tanto nos termos de um denominador natural, mas antes segundo os termos de uma troca experiencial, o autor provoca outra aproximação na análise, qual seja, com o perspectivismo ameríndio, como desenvolvido por Tânia Stolze Lima e Eduardo Viveiros de Castro.

Aqui, novamente, não são apenas os pesquisadores humanos que veem e agem sobre e em relação aos muriquis. As narrativas dos primatólogos apresentam os primatas olhando ou percebendo singularmente os pesquisadores. Chimpanzés, babuínos, muriquis enredam os pesquisadores em sua cultura e não os deixam passar despercebidos, como muitos originalmente desejavam (:146-153). A saída é então se relacionarem. Entretanto, a incapacidade de se diferenciar do outro, como o “caso Fossey” (:159-160) parece ilustrar bem, não deixa de engendrar riscos sérios. A relação entre pesquisador e pesquisado só é possível mediante um acordo tácito entre ambos, no seio de um regime de aproximação (:161): “ora, se por um lado situamos a percepção de dois mundos, dois corpos,

duas naturezas, por outro falamos em uma só cultura. Uma cultura da relação e em relação. Nesta cultura narrativa e intersubjetiva situamos a possibilidade de diálogo entre humanos e não humanos e tornamos viável falar em termos de reconhecimento interespecífico" (:150).

Ora, se o perspectivismo tem valência para pensar a relação entre primatas e primatólogos, Sá observa que neste caso também está presente uma relação de predação. Desta vez predação científica, que transforma o sujeito primata em objeto primata, por meio de um processo de purificação que delinea a transformação de uma relação de reconhecimento em uma relação de conhecimento (:161).

Seguindo a linha de argumentação do autor, tal processo de predação, a partir do qual "o primatólogo transforma o seu interlocutor primata de sujeito em objeto" (:166), não é descrito nos termos de uma representação, mas sim na forma de uma transubstanciação que visa estabelecer "níveis seguros de alteridade como condição" (:161). Os carinhos, os afetos, as interafecções do campo devem ficar lá; o primata da/na mata não é o mesmo que aparece nos artigos e nas publicações científicas. Vale observar, contudo, que a noção de predação científica aportada pelo autor contém outra dimensão. Ela se faz necessária para evitar – no caso extremo de Dian Fossey – a morte propriamente física, ou social, científica (:159).

As relações entre natureza e cultura também são temas que atravessam os argumentos contidos no livro. Elas aparecem, por exemplo, quando o autor explora uma controvérsia envolvendo fazendeiros das redondezas e os biólogos da Estação a respeito da invasão dos muriquis às plantações de milho. Formam-se os seguintes pares: para os biólogos, lugar de macaco é na mata e comida de macaco é vegetação nativa. Já para os fazendeiros, que viam suas plantações de

milho serem "atacadas" pelos macacos, estes poderiam muito bem se alimentar de milho, com espécimes introduzidos na mata, para evitar a busca por ele fora de seus limites. Assim, para os biólogos, "comida de gente deve ser *naturalmente* diferente de comida de bicho" (:96, grifo do autor), ao passo que o fazendeiro, de certa forma, acaba por *culturalizar* o animal, oferecendo a ele a opção de escolha. A fixidez de nossas – aí englobando cientistas e fazendeiros – categorias de natureza e cultura mostra-se estremecida neste exemplo e revela-se ainda de forma mais contundente e basilar no capítulo final da obra.

O desafio que o autor percebe, juntamente com os primatas e os primatólogos que se fazem presentes em seu texto, é como escapar das armadilhas da projeção culturalista pensando os símios não como equivalentes estruturais das culturas dos seres humanos *homo sapiens*. Seguindo sua intuição, Sá conclui que "os animais foram sempre seres culturais [...] porque há muito estão inseridos em relações sociais" (:190). São as relações que aqui importam, e não os seus termos humano e não humano.

**SPEDDING, Alison. 2011. *Sueños, kharisiris y curanderos: dinámicas sociales de las creencias en los Andes contemporáneos*. La Paz: Editorial Mama Huaco. 205 pp.**

---

**Indira Viana Caballero**  
PPGAS/MN/UFRJ

Esta coletânea é composta por seis artigos que tratam de diferentes aspectos da "religião popular" (:9) nos Andes. Os procedimentos rituais religiosos apresentam traços daquilo que é chamado de "tradicional andino", do cristianismo e de uma