

Sobre riscos e incertezas: antropologia, primatas e primatologia¹

Eliane Sebeika Rapchan (UC, Portugal; UEM, Brasil)

Fagner Carniel (UEM, Brasil)

Resumo

O texto parte de um balanço analítico dos contemporâneos estudos sobre primatas e sobre a primatologia na antropologia brasileira, procurando destacar os principais contextos de pesquisa e perspectivas teórico-metodológicas mobilizadas por essas investigações. O objetivo é retomar esse mergulho parcial na literatura antropológica para indagar: o que esses encontros com a primatologia e com os próprios primatas podem nos ensinar sobre a arte de correr riscos na antropologia? Dito em outras palavras, tal aproximação entre primatas e a antropologia brasileira pode afetar os modos de pensar e fazer teoria e etnografia? A hipótese que orienta esta análise está relacionada com a emergência de um conjunto de princípios sobre o fazer etnográfico que estão sendo gestados por esses estudos em um diálogo crítico com a tradição socioantropológica clássica que também problematizou as relações entre natureza e cultura, agência e história, humanos, ambientes e outros seres vivos. Desse modo, enfatizamos uma dimensão dessas relações que tende a ser cada vez mais ativada em contextos de riscos (ambientais, éticos, epistêmicos ou políticos); ou melhor, quando antropólogas socioculturais e biocientistas se situam diante da necessidade de compartilhar um mesmo e urgente problema de pesquisa. Isso porque a população mundial de primatas habita predominantemente regiões de clima equatorial e tropical ameaçadas pela crise climática e ambiental global, o que inclui todo o território brasileiro. Além disso, essas configurações colocam novas perguntas que estão na ordem dos limites e emaranhados entre o fazer pesquisa antropológica sobre encontros multiespécie e/ou fazer antropologia da ciência. Sem a pretensão de esgotar o debate, concluímos o texto procurando argumentar que, mesmo diante das inúmeras incertezas e controvérsias implicadas nesses diálogos multidisciplinares, a prática antropológica só permanecerá “humana” na medida em que conseguir se manter inclusiva.

Palavras-chave: Antropologia das Relações Humano-Animal, Encontros Multiespécie, Primatas, Primatologia, Antropologia da Ciência, Crise Climática e Ambiental Global.

¹ Trabalho apresentado na 34ª Reunião Brasileira de Antropologia (Ano: 2024).

Apresentação: primatas e a primatologia na antropologia brasileira

É curioso pensar que em menos de duas décadas a presença de primatas não-humanos na antropologia brasileira tenha transitado do lugar da novidade-estranheza para ocupar relativo protagonismo nas discussões sobre cultura, identidade e território. O debate entre Rapchan e Neves (2005) e Durham (2003), na Revista de Antropologia da USP, talvez possa ser tomado como um indício dessas mudanças nos interesses e no estatuto heurístico de outros primatas ao destacar a importância de se levar a sério proposições etológicas a respeito das “culturas” de outros animais, instando a antropologia a se engajar em diálogos interdisciplinares. Nesse mesmo período, enquanto primatólogas e primatólogos começavam a chamar de “cultura” certos comportamentos que não podiam ser explicados por suas ferramentas científicas, Sá (2005; 2006), sem minimizar a importância de a antropologia pensar sobre as “culturas de primatas”, também criticava a tendência em se antropomorfizar primatas ao definir seus comportamentos com base em parâmetros exclusivamente humanos.

Esses movimentos de aproximação em direção aos primatas não humanos e à primatologia parecem ter se desdobrado de diálogos, curiosidades e compromissos assumidos desde o Brasil por antropólogas e antropólogos em seus campos. No entanto, eles também sinalizavam certa necessidade de a antropologia brasileira se posicionar em relação à emergência de abordagens híbridas que pretendiam transcender dicotomias modernas tão arraigadas na história da disciplina quanto as que se estabeleceram entre natureza e cultura (e.g. Haraway, 1989) ou entre animalidade e humanidade (e.g. Ingold, 1995). Talvez tenha sido por isso mesmo que o rápido adensamento dos estudos sobre o tema tenha produzido perturbações e redefinições em nossa área. Afinal, a inclusão de outros primatas na produção antropológica aponta para um horizonte de reflexões transversais e interconectadas, onde as fronteiras entre humanos e outros seres vivos se tornam cada vez mais permeáveis e incentivam a busca por novos territórios de conhecimento a respeito dos caminhos abertos pelos encontros multiespécies.

Diante desse cenário, parece ser possível e desejável sinalizar alguns dos impactos mais visíveis dos estudos sobre primatas e sobre a primatologia na produção e teorização antropológica praticada no país (cf. Rapchan, 2024). Um ângulo particularmente profícuo de debates, por exemplo, configurou-se em torno da interação entre povos indígenas e outros primatas, especialmente na região amazônica. Por meio de estudos etnográficos e reflexões teóricas, etnógrafos como Erickson (1983, 2012) analisaram as intensas redes

de relações simbólicas entre os Matis e certos “macacos”, os xerimbabos, são considerados membros importantes da comunidade, demonstrando como esses animais podem ser humanizados através de práticas culturais e possuir um estatuto semelhante ao das crianças em certas cosmologias, apesar de permanecerem na liminaridade social. Nessa mesma direção, autores como Garcia (2015; 2018) e Velden (2022) destacaram nos anos recentes a importância de primatas em rituais, no artesanato, nos sistemas de pensamento e na própria mitologia indígena, evidenciando a densidade e o valor de perspectivas que se relacionam com primatas não humanos como sujeitos morais e parceiros de ecologias de relações intersubjetivas.

Nas cidades brasileiras, a presença de primatas e outros animais selvagens também chamou a atenção de diversas antropólogas e antropólogos em campo, desafiando concepções tradicionais de urbanização que assumiram o fenômeno urbano como o efeito imediato de projetos racionais e modernos. Trabalhos de campo como os de Silveira (2016; 2021), por exemplo, demonstraram não apenas a coexistência de humanos e bugios na paisagem urbana de Porto Alegre (RS), ou entre humanos, macacos-prego e macacos-de-cheiro em Belém (AM), mas reivindicam o seu protagonismo na negociação dos espaços e papéis sociais em entrelaçamentos biossociais múltiplos. Estudos sobre zoológicos (e.g. Silveira e Silva, 2020), áreas verdes urbanas (e.g. Silveira e Silva, 2017) ou territórios que entrelaçam a vida urbana e rural com matas e reservas (e.g. Rapchan, 2016; Silveira e Osório, 2024) também evidenciam essa multiplicidade e plasticidade de interações entre espécies ao oferecer compreensões menos antropocêntricas das ideias de comunidade e sociedade. São etnografias, portanto, que dialogam criticamente com o rico legado da antropologia urbana no Brasil ao argumentar que a constatação da presença de primatas nas cidades exige o reconhecimento de sua agência, de sua história e de sua coparticipação.

Outro foco de análise refere-se ao convívio entre humanos e outros primatas em territórios disputados por populações locais, ambientalistas e o agronegócio no Brasil. Nesses ambientes, primatas costumam compartilhar espaços diversos, desde matas e roças familiares até áreas de monocultura, tornando-se pragas agrícolas, agentes ecológicos e objeto de estudo primatológico (Rapchan, 2019). Ao debruçar-se sobre a caça de animais silvestres no vale do rio Negro, entre os municípios de Santa Isabel do Rio Negro (AM) e Barcelos (AM), trabalhos de campo como o de Silva (2007), por exemplo, já indicaram que como certos macacos se entrelaçam em sistemas complexos

de relações com o ambiente e as populações locais que práticas discursivas e tabus alimentares ambíguos, revelando dinâmicas intensas de coabitação. Ao analisar o Projeto Ethocebus na Fazenda Boa Vista em Gilbués (PI), etnografias como a de Rapchan e Neves (2016), por sua vez, permitem uma imersão profunda nas interações entre humanos, macacos-prego e a primatologia, destacando singularidades desse convívio para o compartilhamento de saberes e fazeres que atravessam distintas camadas de vida que borram as fronteiras habituais entre natureza e cultura, tanto para familiares e cientistas quanto para os próprios primatas.

Nos anos recentes, zoonoses que afetam tanto humanos quanto macacos, como a malária (Cormier, 2005) e a febre amarela (Garcia, 2018), também adquiriram certo destaque no campo da antropologia da saúde, procurando demonstrar como essas doenças refletem histórias coloniais e suas consequências atuais. Desse modo, questões como degradação ambiental (e.g. Garcia, 2018), deslocamentos populacionais (e.g. Rapchan, 2019) ou políticas sanitárias e ambientais (e.g. Rapchan e Carniel, 2021) estiveram sendo analisadas como dimensões fundamentais das relações entre humanos e outros primatas no Brasil. Relações que vulnerabilizam esses animais ao personificar neles uma memória social que reifica estigmas e violências estatais contra toda sorte de corpos animalizáveis – em particular, discursos e práticas desferidas contra corpos racializados, para os quais o termo “macaco” representa uma forma racista de agressão e o seu rebaixamento social (e.g. Abrahão e Soares 2011) – e promovem rupturas na igualdade interespecífica, ameaçando valores de conservação ambiental.

Há ainda um conjunto relativamente vibrante de pesquisas que abordam a intersecção ente primatas e a primatologia a partir de interlocuções diversas com a antropologia da ciência. Trabalhos como os de Sá (2012), Vianna (2015) e Oka (2022), por exemplo, nos convocam a mergulhar no mundo da primatologia e debater as transformações nas percepções e interações entre cientistas e primatas como processos de co-habituação a partir dos quais o conhecimento emerge da convivência e das trocas intersubjetivas. Nesse sentido, questões relacionadas à ética e ao poder na pesquisa científica levantam discussões sobre o lugar dos animais no trabalho acadêmico (e.g. Rapchan e Neves, 2014), o papel da pesquisa primatológica na compreensão e proteção das espécies ameaçadas (e.g. Silva, 2019; Sá, 2010) e a necessidade da antropologia brasileira se engajar em diálogos transversais que abram caminhos heurísticos para

abordagens mais sensíveis e empáticas que reconheçam a agência e a subjetividade dos animais (e.g. Oka, 2023).

Ao enfatizar esses adensamentos de trabalhos de campo ou reflexões teóricas sobre primatas e sobre a própria primatologia em torno de algumas áreas tradicionais da antropologia brasileira, não pretendemos nenhum tipo de revisão sistemática da literatura nacional, mas apenas sugerir que transformações intensas no modo de se relacionar com os fenômenos da animalidade e da humanidade suscitadas por esses estudos já estão perturbando a paisagem sociocultural pela qual a disciplina construiu sua identidade ao longo do século XX. O agravamento da crise climática e ambiental, aliada à iminente extinção de diversas espécies primatas, tem despertado a atenção de pesquisadoras e pesquisadores de diversas áreas para o valor central dos conhecimentos, práticas e direitos dos povos que compartilham territórios e história com esses primatas. Nesses momentos de crise, surgem oportunidades para que as pesquisadoras e pesquisadores revelem suas divergências internas e estabeleçam alianças com outras disciplinas, fomentando diálogos e encontros futuros.

Portanto, ao seguir as linhas que conectam a antropologia brasileira aos primatas não-humanos, talvez seja possível identificar uma pluralidade de perspectivas que contribuem para uma abordagem menos antropocêntrica em nossas pesquisas, promovendo assim uma antropologia mais inclusiva e sensível tanto aos humanos quanto aos outros seres e entidades com os quais estamos interligados (Rapchan e Carniel, 2024). Diante desse cenário, surge o desafio de construir uma agenda comum de questões que possam guiar nossos próximos passos.

Os encontros multiespécie e a desestabilização da etnografia clássica

Ao menos duas grandes questões parecem emergir no horizonte político de quem se dedica, desde o Brasil, ao trabalho de campo com outros primatas: 1) corresponder às lutas pelo acesso à terra e aos “bens globais”, assim como a autonomia e reconhecimento dos direitos de povos indígenas a viverem de acordo com suas línguas e culturas; e 2) enfrentar os desafios associados à efetiva cooperação entre primatólogos, conservacionistas e povos indígenas nos casos em que há espaços compartilhados por áreas de conservação e territórios indígenas, considerando os registros de desapropriação e perda de memória frequentemente associadas à criação de reservas de primatas (e.g.

Giles-Vernick e Rupp, 2006), bem como à invisibilidade e desvalorização de conhecimentos que não se submetem à predominância do conhecimento científico na condução da preservação de nossos parentes mais próximos (Rapchan, 2019).

Potencialmente, entendemos que a reflexão esboçada nestas páginas trará maiores contribuições ao segundo desafio, uma vez que pretende avançar na análise acerca das relações entre dois tipos de conhecimento, ambos acadêmicos: o antropológico e o primatológico. Talvez essa opção não expresse necessariamente a tendência dos estudos sobre primatas não humanos e sobre a primatologia que apresentamos na seção anterior. O mais provável é que se trate do próprio efeito da pergunta que fizemos para esse conjunto de textos: afinal, a aproximação recente entre primatas e a antropologia brasileira pode estar afetando os modos de pensar e fazer teoria e etnografia? A hipótese que nos orientou, portanto, está relacionada com a emergência de princípios sobre o fazer etnográfico que estão sendo gestados por esses estudos em um diálogo crítico com a tradição socioantropológica clássica que também problematizou as relações entre natureza e cultura, agência e história, humanos, ambientes e outros seres vivos.

Assim, frente a outras possibilidades – como o retorno a obra de Jean-Gabriel de Tarde, apresentado por Bruno Latour (2005) como o “avô” da Teoria Ator-Rede, ou a “ecologia da mente” proposta por Gregory Bateson (1987) –, o pensamento de Claude Lévi-Strauss será tomado como o ponto de inflexão desta sessão para pensarmos sobre as destabilizações da etnografia clássica que estão sendo provocadas pelos encontros entre humanos e outros primatas no fazer antropológico brasileiro. Isso porque, em nossa compreensão, as proposições lévi-straussianas parecem incidir com força justamente sobre os debates contemporâneos em torno dos “sistemas de classificação” que estão sendo reintroduzidos pelos estudos que enfocam relações humano-animal. Ao recuperar essa tradição, entendemos ser possível revisitar as formas estabelecidas pelas quais os fazeres científicos estão lidando com a noção de classificação, pois ela ainda é uma ferramenta conceitual central tanto para a prática acadêmica nas biociências, inclusive na primatologia, quanto nas ciências sociais, inclusive na antropologia.

Nesse contexto, destacam-se as ontologias que fornecem as referências para as concepções de natureza e de cultura, bem como de humano e de animal, fundamentais para essa investigação, uma vez que o pensamento ocidental considera que seus sistemas de classificação funcionam como mecanismos de predição, julgamento ou representação acerca de qualquer expressão do humano (Holbraad, 2003; Rapchan e Carniel, 2020). Por

outro lado, as pesquisas etnoprimatológicas sobre relações entre humanos e outros primatas têm revelado outras ontologias, indicadores de formas de pensar e viver em um mundo coabitado por outros primatas, que são distintas das formas ocidentais e que tem se mostrado fundamentais na redução dos riscos de extinção dos primatas ao redor do globo (Estrada et al., 2022).

Os sistemas de classificação são objeto de reflexão antropológica ao menos desde a origem institucional da disciplina no contexto francês (e.g. Durkheim e Mauss, 1995). Portanto, os sistemas de classificação estão, por assim dizer, simultaneamente, no centro do pensamento científico do século XX (Correa, 2015; Schiebinger, 1993), ao mesmo tempo que se expressam nos próprios movimentos histórico-etnográficos para classificação das formas de viver e pensar dos povos indígenas. Desse modo, sistemas de classificação de sistemas de parentesco, políticos ou simbólicos representam, na abordagem da antropologia clássica, os esforços da disciplina em traduzir a diversidade de perspectivas indígenas sobre o mundo ao contexto científico moderno e talvez seja por isso mesmo que se mantiveram fiéis aos dualismos ocidentais que apartaram as noções de natureza e de cultura. Só atualmente há um consenso crescente de que povos de diversas culturas classificam de modos radicalmente diferentes e que essas classificações expressam formas diversas de pensar e agir no mundo (Keck, 2009).

Nesse processo, Lévi-Strauss ocupou uma posição relevante para o pensamento ocidental, pois definiu um marco político e epistêmico no estudo do fenômeno humano ao propor, em meados do século XX, o par natureza e cultura para analisar sistemas de classificação baseados em parentesco (Lévi-Strauss, 2002). Além do parentesco, ele também se dedicou a recolher e analisar, desde a perspectiva estruturalista, os sistemas de pensamento indígenas (Lévi-Strauss, 1997) e, posteriormente, os mitos (Lévi-Strauss, 2007). Contudo, ao invés de exclusivamente seguir a tradição de “traduzir” o material etnográfico organizando-o em categorias dualistas, Lévi-Strauss também se aventurou a investigar o que também parece antagonizar com os próprios dualismos estruturalistas e com a separação entre natureza e cultura promovidas e mantidas pelas ciências modernas.

Por isso, Lévi-Strauss precisou adotar uma perspectiva localizada na fronteira entre natureza e cultura para analisar as regras de parentesco por afinidade e aliança e, respectivamente, as normas estabelecidas por cada sociedade relativas ao tabu do incesto (Lévi-Strauss, 2002). Apesar das contradições enfrentadas por Lévi-Strauss em seu ambicioso projeto, ou justamente em razão delas, o antropólogo francês acabou

elaborando pelo menos duas concepções de natureza – uma sob os auspícios da teoria estruturalista e a outra para enfrentar os dilemas da pesquisa etnográfica (Descola, 2009; 2014). Desse modo, suas abordagens oferecem hoje indícios de que, para diferentes culturas, e inclusive para aquelas influenciadas pelo dualismo moderno, “natural” e “social” são tão somente categorias construídas e politicamente disputadas – “ficções intelectuais”, como diria Latour (1994).

A proposição lévi-straussiana é tão poderosa que mesmo as duras críticas feitas ao estruturalismo (Holbraad e Pedersen, 2017) não neutralizam os efeitos resultantes do constante exercício de problematização do par natureza-cultura. Assim, seu legado intelectual pôde se tornar tão relevante para as abordagens críticas das ciências sociais que o sucederam e procuraram confrontar os paradigmas dominantes e homogeneizantes que até agora seguem tentando definir as culturas e as naturezas. Na adoção de perspectivas relacionais frente à essas dualidades antagônicas e hierárquicas produzidas pelo pensamento ocidental moderno, Lévi-Strauss parece ter construído maneiras profícuas pelas quais o fazer antropológico aprendeu a lidar com dualidades, tais como: natureza e cultura, humano e animal, interno e externo, real e imaginado, corpo e mente, masculino e feminino, agente e instrumento, tempo e espaço, entre outras.

Mary Douglas, ao encarar os desafios postos pela análise das relações entre sistemas de classificação, crenças e ações individuais, apresenta uma teoria sociológica que repousa sobre a plausibilidade de diferentes visões de mundo, ideologias e crenças (Spickard, 1989). Ela interessou-se particularmente pelos “símbolos naturais” (Douglas, 2013). De um lado, problematizou as relações entre sistemas de crenças e vida social, especialmente os rituais, que tratou como formas condensadas de comunicação. De outro lado, investigou a não-naturalidade simbólica radical dos usos da natureza do corpo em diversos contextos sociais, tratando de temas como saúde, doença, cura, nascimento e morte. Essa contribuição faz de Douglas mais uma das precursoras da percepção de que sistemas de classificação, sob os auspícios das categorias natureza e cultura, manifestam-se em formas mais plurais e complexas do que o antagonismo dual expresso pela fórmula natureza *versus* cultura – um movimento intelectual que aproximaria Douglas das ideias de Lévi-Strauss.

Em diálogo crítico com essa tradição antropológica, Edmund Leach definia-se como um “idealista-humanista-empirista” (Tambiah, 1998). O que o levou a criticar tanto o funcionalismo quanto o estruturalismo pela ausência de reflexão sobre os desajustes

entre “categorias ideais” e “descontinuidades empíricas” (Leach, 2008). Tal crítica estimulou Leach a explorar as relações entre comportamento individual e o “costume”, definido por sistemas de classificação referentes à descendência, casamento e herança. Desse modo, ao mesmo tempo em que o antropólogo britânico criticou a aproximação de Lévi-Strauss ao parentesco, Leach não deixou de também expressar sua admiração pelo antropólogo estruturalista e por seu modo de tratar as categorias do pensamento humano – sejam indígenas, seja ocidental – e as diferentes linguagens usadas para expressá-las (Leach, 1973).

Nesse sentido, apesar de os sistemas de classificação terem sido problematizados pela antropologia clássica a partir de perspectivas que enfatizaram a polarização (e.g. natureza e cultura, sagrado e profano), a complementaridade (e.g. corpo e alma, vida e morte) ou mesmo da assimetria (e.g. masculino e feminino), muitas dessas abordagens já indicavam a percepção da existência de zonas híbridas – como o sexo e a alimentação em Lévi-Strauss (2005; 2006; 2007; 2011), o corpo para Douglas (2013) e as formas de pensamento e expressão linguística sobre os ciclos da vida, da natureza e do tempo para Leach (1978). Recentemente, Castro (2015) tem influenciado esses debates ao indagar se, em algum momento, a antropologia será capaz de adotar uma perspectiva que escape dos esquemas ocidentais de classificação e demonstre que o interessante e relevante nos agentes, entidades, problemas e conceitos estudados pela antropologia está na imaginação dos povos.

Em síntese, o que estamos tentando argumentar é que, desde o final da década de 1970, um conjunto expressivo de proposições feitas pela própria antropologia sociocultural ocidental, ou influenciadas por ela, têm sugerido caminhos para uma revisão radical dos conteúdos e fundamentos das relações entre humanos e outros seres vivos. Apesar da diversidade de posições, essas proposições compartilham críticas à polarização entre os campos da natureza e da cultura que fundamentam os princípios da ciência moderna (Latour e Woolgar, 1986). Nos últimos anos, esse conjunto distinto de posições, às vezes mutuamente críticas (e.g. Ingold, 2008; Latour, 2005), em outros momentos colocando-se como radicalmente antagônicas em relação aos seus argumentos (e.g. Descola, 2016; Ingold, 2016a, 2016b), estão desafiando os limites estabelecidos pelo antropocentrismo e pelo especismo e procuram oferecer outras maneiras de interpretar e atuar no mundo.

São movimentos teóricos que se constituem pelo que aprendemos a denominar de uma subárea na antropologia contemporânea que é dedicada ao estudo das relações entre humanos e outros seres vivos e apresenta-se como alternativa crítica ao pós-modernismo. Nesse domínio, alguns têm enfatizado a importância tanto da materialidade quanto da socialidade nas relações entre humanos e outros seres vivos na constituição dos mundos vividos (e.g. Latour, 2004; Hallam e Ingold, 2015; Tsing, 2015; Haraway, 2023). Outros, por outro lado, têm enfatizado o poder explicativo das múltiplas ontologias sobre a vida e o mundo por perspectivas distintas da científica, moderna e ocidental (e.g. Lima, 1996; Castro, 1996; Tola, 2016; Escobar, 2018). De qualquer modo, o que esses trabalhos parecem compartilhar é a evidência de que a natureza dos bichos desestabilizou a cultura do humano, ou seria o contrário?

Antropólogas socioculturais e biocientistas: entre riscos e incertezas

Ainda que as recentes crises climáticas, ecológicas, políticas, sanitárias e socioambientais estejam evidenciando os limites do especismo e do antropocentrismo propostos pelos contemporâneos debates acerca das relações entre humanos e outros seres vivos, e que diferentes áreas do conhecimento estejam sendo convocadas a corresponder às urgências de nosso tempo, o que acontece quando antropólogas ou antropólogos socioculturais e biocientistas se situam diante da necessidade de compartilhar um mesmo e urgente problema de pesquisa? Em contextos que colocam em risco a própria existência dos encontros multiespécie em ambientes vitais, quais seriam os fios de incerteza que compõem essas práticas e esses diálogos científicos? Um exame cuidadoso das atuais políticas científicas que envolvem as relações entre humanos e outros primatas talvez possa oferecer elementos significativos para esse debate.

A “Diplomacia do Orangotango”, instaurada em 2024 pelo atual ministro das plantações e commodities da Malásia, Johari Abdul Ghani, configura um triste e exemplar episódio dos desafios que estamos enfrentando. Como relata Rhet Butler (2010), a iniciativa consiste em oferecer um orangotango-de-bornéu, nativo da Ilha de Bornéu, como presente aos dirigentes mundiais dos países que comprarem óleo de palma da Malásia. O óleo de palma está presente em metade dos produtos industrializados para consumo e sua produção em escala está destruindo as florestas que são os habitats dos orangotangos, colocando-os sob risco extremo. Ironicamente, parece haver uma controvérsia científica em torno do tema. Organizações internacionais que atuam na

região, como a *World Growth*, afirmam que a expansão do plantio de palma para produção de óleo não afetaria necessariamente a sobrevivência dos orangotangos, pois eles poderiam readaptar ao novo ambiente. Por outro lado, biólogos que estudam esses primatas, como Marc Ancrenaz, destacam que, apesar de pesquisas indicarem uma presença significativa de orangotangos nas plantações de palma, isso não significa que eles estejam vivendo nas plantações e conseguindo alimento adequado e suficiente.

Em outra região do globo, o projeto *Ethocebus*, estabelecido na Fazenda Boa Vista no sul do Piauí, região do cerrado brasileiro, abriga grupos de macacos-prego (*Sapajus libidinosus*) habituados, uma família extensa que tem direito à usucapião da terra e trabalha em vários segmentos dos projetos de pesquisa, além de pesquisadores provenientes de vários países envolvidos com estudos sobre comportamento social e uso de ferramentas líticas por esses primatas. Inicialmente, primatólogas e primatólogos engajados com seus trabalhos de campo na Fazenda Boa Vista vislumbraram o território da fazenda onde o projeto *Ethocebus* foi instalado como um espaço seguro para observação de um fenômeno raro: o uso de ferramentas líticas para quebra de castanhas. Porém, antropólogas e antropólogos sociocultural também observaram que a fazenda está cercada pela implantação crescente de fazendas monocultoras baseadas em alta tecnologia para produção de soja (Rapchan e Neves, 2016). Esse processo provoca impactos negativos associados à redução da área de perambulação dos macacos e da disponibilidade de alimento associados ao empobrecimento do solo, ao desmatamento, à perda de biodiversidade, à grilagem e à superexploração do trabalho rural. No limite, coloca sob risco os macacos-prego, os camponeses e a própria continuidade das pesquisas primatológicas. A percepção do alcance desses riscos à pesquisa primatológica e aos macacos mobilizou uma parcela da equipe do *Ethocebus* na produção de um diagnóstico sobre o impacto da perda de habitat na região sobre o uso de ferramentas por macacos-prego (*Sapajus libidinosus*) (Presotto et al. 2020).

Essas histórias registradas em lugares tão distintos do planeta, e que são atravessadas por disputas sociais, políticas, econômicas e científicas tão interconectadas, expressam alguns dos impasses éticos e epistemológicos vivenciados em campo por biocientistas e cientistas sociais que se envolvem com outros primatas ameaçados pela expansão das ecologias políticas da monocultura colonial-capitalista e da disciplinaridade moderna. Há mais de uma década Isabelle Stengers (2013) vêm enfatizando a necessidade construirmos uma inteligência pública para a atividade científica como uma forma de

comprometer especialistas de diferentes áreas e populações locais em práticas colaborativas de compreensão que possam oferecer outros modos de existir e de resistir à produção social da barbárie capitalista. Essa maneira de “desacelerar a ciência”, como propõe Stengers, nos parece sugerir um horizonte de práticas semelhante ao que Rita Segato (2013) já chamou de “antropologia por demanda”. Ou seja, a urgência em assumirmos as práticas de conhecimento como experiências de escuta, envolvimento e abertura que sejam simultaneamente contestatórias, engajadas e litigantes. Assim, argumenta Segato, conseguiremos não apenas nos oferecer aos perigos vividos pelos outros, mas efetivamente nos habilitar para uma mediação contra-colonial frente aos riscos que afetam a todos nós.

Nesse sentido, as urgentes demandas de primatas não-humanos em risco de extinção em territórios compartilhados por humanos também ameaçados em suas existências e em seus saberes parecem figurar como mediações importantes que estão reivindicando à antropologia sociocultural e à primatologia uma maneira de desacelerar suas certezas epistêmicas a respeito de como deveríamos classificar o mundo. Narrativas tradicionais e contemporâneas sobre as transformações humano-símio ou sobre a reencarnação de um humano como gorila em contextos africanos, por exemplo, sugerem a existência de muitos graus de conexão entre humanos, gorilas e as concepções de vida e de morte que tentam resistir aos especismos, aos antropocentrismos e aos colonialismos implicados nos modos modernos de destruição ou de preservação ambiental.

Pesquisadores como Giles-Vernick e Rupp (2006) e Amir (2019), sugerem que tais narrativas elaboradas e cultivadas por populações indígenas também indicam conexões abrangentes entre humanos e gorilas através dos mitos de origem e das relações totêmicas de parentesco. O parentesco com um animal totêmico frequentemente também significa a evitação de matar e comer sua carne, sob o risco de atacar, ferir e matar um ancestral ou um parente e, perder, assim, conexões e conhecimentos, como é o caso dos herbalistas. Bernault (2022) reuniu alguns trabalhos que apresentam registros históricos para informar que, no século XIX, comunidades humanas, habitantes das florestas tropicais e equatoriais africanas, tinham relações simultaneamente mágicas e familiares com os gorilas – ambos seriam, ao mesmo tempo, vizinhos e competidores (Bernault 2022). Ou seja, as pessoas caçam gorilas quando estes ameaçam suas roças ou seus recursos da floresta, mas também veneram, respeitam e estabelecem relações de parentesco com os gorilas.

Giles-Vernick e Rupp (2006), oferecem um exemplo significativo dessas relações ao destacar que os Bangando contemporâneos lembram que os *dawá* (algumas espécies de macacos, chimpanzés e gorilas) forneceram informações estratégicas aos seus ancestrais quando eles fugiram para as terras áridas da África sob pressão de invasores. Em troca, os Bangando transformaram os *dawá* no totem de seu clã e evitam comer carne desses primatas.

Ao mesmo tempo, a história da conservação de gorilas em África é longa e controversa (Rangarajan 2003). Apesar de todos os esforços mobilizados, até o momento, as iniciativas para a proteção de gorilas não interromperam o processo de extinção. É provável que o deslocamento forçado de populações humanas, o isolamento de comunidades locais das práticas e políticas de conservação e a negligência em relação ao valor de seus conhecimentos e técnicas esteja associado com esse fracasso (Amir, 2019). Primatas não-humanos têm papel ativo na manutenção de meios ambientes saudáveis, beneficiando populações multiespécie (Estrada et al. 2022). Salvar direitos dos povos indígenas aos seus territórios, línguas e culturas é nossa maior (e talvez única) chance de proteger a biodiversidade, impedir a extinção dos primatas (Estrada et al. 2022) e, ao mesmo tempo promover os plenos direitos dos povos indígenas. O esforço para alçar o reconhecimento simétrico da importância e legitimidade de narrativas, saberes, técnicas e línguas indígenas sobre relações entre humanos e outros primatas é um potencial catalisador da justiça epistêmica e ambiental (Ampumuza, 2022). Isso porque a solução mais consistente que temos diante do risco de extinção de várias espécies de primatas está firmemente associada à garantia dos povos indígenas aos chamados “bens globais” e aos plenos exercício e expressão de seus conhecimentos, o que inclui o reconhecimento do valor de modos de vida e da autonomia e autodeterminação dos povos. Inclui também a coprodução de conhecimentos entre populações locais e cientistas na elaboração de políticas de conservação e o abandono da expertise exclusivamente ocidental (Temper e Del Bene 2016), em termos de concepções políticas e práticas (Mitani et al. 2024), em favor de agências mais híbridas e plurais.

Pesquisas em ciências sociais indicam a fragilidade desses processos de inclusão em relação à preservação dos gorilas na África Central, observável em termos de custos, benefícios e participação da população local (Amir 2019; Tumusiime e Svarstad, 2011), apesar do clamor público de urgência dos anúncios feitos por representantes ilustres da primatologia dentro e fora da academia, como é o caso de Jane Goodall (Jane Goodall

Institute, 2004) e dos diagnósticos publicados (Estrada et al., 2022), aplicáveis aos gorilas mas também a várias espécies de primatas ameaçadas. Tal fragilidade sinaliza processos de inclusão parcial que não consideram, em termos simétricos, o papel da oralidade, da diversidade ontológica, das técnicas, da autonomia na tomada de decisões e da participação das comunidades locais na conservação de animais. São contextos em que, talvez, a antropologia pudesse favorecer mediações entre perspectivas distintas.

Desse quadro emerge, entre outras, a questão que colocamos na abertura desse manuscrito: seriam pesquisadores, biocientistas, no caso, em especial os primatólogos, e os antropólogos socioculturais capazes de se associarem para fazer as mesmas perguntas de pesquisa? Como sugeriu a socióloga Verónica Policarpo em sua palestra “Espécies insurgentes: repensar a recuperação a partir das experiências dos animais nos incêndios florestais”, no Congresso Monoculturas: Perspectivas Eco-Culturais, promovido pelo projeto Eco-Amazônia (CES-UC), em fevereiro de 2024. Simultaneamente, poderíamos indagar: somos capazes de promover um processo de escuta que consiga mitigar a destruição de vidas e de formas de existência cooperando em ações conjuntas com os povos indígenas que não sejam exclusivamente orientadas pelas perspectivas ocidentais de ciência?

Os sistemas de classificação, enquanto expressões de modos de viver e de pensar, podem ser formas de acesso estratégicas para o enfrentamento dessa questão-desafio. Ou seja, talvez, a possibilidade de praticantes da antropologia sociocultural fazerem as mesmas perguntas de pesquisa que praticantes da primatologia, no que se refere às complexas configurações em que convergem populações locais, crises ambientais e primatas seja proporcional à disposição de pesquisadores alargarem e flexibilizarem seus próprios sistemas de classificação em favor de uma escuta atenta do que falam as pessoas sobre seus modos de viver e pensar, sobre aquilo que percebem como urgências e que escapam aos moldes dualistas.

Mas o que se pode esperar do enfrentamento dos desafios associados ao exercício de elaboração de uma pergunta em comum? Em primeiro lugar, o potencial alargamento de perspectivas, uma vez que implica na partilha de premissas sobre um mundo cuja compreensão não pode ser restrita ao binômio natureza e cultura. Em segundo lugar, coloca-se o potencial dessa prática em favor da “desaceleração da ciência” (Stengers, 2013), já que ela encerra a necessidade de reaprender a pensar e viver num mundo constituído por naturezas-culturas que a formação científica dogmática e tecnicista não

permite acessar. Por fim, abre possibilidades de praticar uma “antropologia por demanda” (Segato, 2013) já que necessidades radicais das comunidades multiespécies podem adquirir status de prioridade nas práticas de conservação.

Referências

Amir, Adam P. H. (2019). Who knows what about gorillas? Indigenous knowledge, global justice, and human-gorilla relations. *IK: Other Ways of Knowing*, 5, 1-40.

Abrahão, Bruno O. L.; Soares, Antonio J. G. (2011). O corpo negro e os preconceitos impregnados na cultura: uma análise dos estereótipos raciais presentes na sociedade brasileira a partir do futebol. *Movimento*, 17(4), 265-280.

Ampumuza, Christine. (2022). Living with Gorillas? Lessons from Batwa-Gorillas' Convivial Relations at Bwindi Forest, Uganda. *Conservation and Society*, 20(2), 69-78.

Bateson, Gregory. (1987). *Steps to an ecology of mind*. Chicago, Chicago University Press.

Bernault, Florence. (2022). Science, Fantasy and Desecration: Gorilla Demons in Colonial Gabon. In Thomas G. Kirsch et al. (Eds.). *Domestic Demons and the Intimate Uncanny*. Taylor & Francis, 70-95.

Butler, Rhett. (2010, Feb. 3). Orangutangos versus palmeira de óleo na Malásia: definindo o registro corretamente. *Mongabay*. <https://brasil.mongabay.com/2010/02/orangutangos-versus-palmeira-de-oleo-na-malasia-definindo-o-registro-corretamente/>

Castro, Eduardo V. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo Ameríndio. *Mana*, 2(2), 115-144.

Castro, Eduardo V. (2015). *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.

Cormier, Loretta. (2005). Um aroma no ar: a ecologia histórica das plantas anti-fantasma entre os Guajá da Amazônia. *Mana*, 11(1), 129-154.

Correa, Sílvio M. de S. (2015). A “partilha do gorila” entre ciência e literatura de alhures e saberes locais. *História: Questões & Debates*, 62(1), 107-132.

Cosby, Alexandria E., et al. (2024). Primate conservation: A public issue?. *American Journal of Primatology*, e23632.

- Descola, Phillippe. (2009). The Two Natures of Lévi-Strauss. In Boris Wiseman (Ed.), *The Cambridge Companion to Lévi-Strauss*. New York: Cambridge University Press.
- Descola, Phillippe. (2014). *Beyond Nature and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Descola, Phillippe. (2016). Biolatry: A Surrender of Understanding (Response to Ingold's "A Naturalist Abroad in the Museum of Ontology"). *Anthropological Forum*, 26(3), 321-328.
- Douglas, Mary. (2013). *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. London: Routledge.
- Durham, Eunice R. (2003). Chimpanzés também amam: a linguagem das emoções na ordem dos primatas. *Revista de Antropologia*, 1(46), 85-154.
- Durkheim, Émile; Mauss, Marcel. (1995). Algumas formas primitivas de classificação. In *Marcel Mauss, Ensaios de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva.
- Erikson, Philippe. (1983). *L'animal (sauvage, familier, domestique) en Amazonie indigène*. Paris: Université Paris X-Nanterre.
- Erikson, Philippe. (2012). Animais demais...os xerimbabos no espaço doméstico Matis (Amazonas). *Anuário Antropológico*, 37(2), 15-32.
- Escobar, Arturo. (2018). *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds*. Durham/London: Duke University Press.
- Estrada, Alejandro; Garber, Paul A.; Gouveia, Sidney; et al. (2022). Global Importance of Indigenous Peoples, Their Lands, and Knowledge Systems for Saving the World's Primates from Extinction. *Science Advances*, 8(32), eabn2927.
- Garcia, Uirá. (2015). Sobre o poder da criação: parentesco e outras relações awá-guajá. *Mana*, 21, 91-122.
- Garcia, Uirá. (2018). Macacos também choram, ou esboço para um conceito ameríndio de espécie. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69: 179-204.
- Giles-Vernick, Tamara e Rupp, Stephanie. (2006). Visions of apes, reflections on change: telling tales of great apes in equatorial Africa. *African Studies Review*, 49(1), 51-73.

- González-Abrisketa, Olatz; Carro-Ripalda, Susana. (2016). La apertura ontológica de la antropología contemporânea. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 1(71), 101-128.
- Hallam, Elizabeth; Ingold, Tim. (2016). *Making and Growing: Anthropological Studies of Organisms and Artefacts*. London: Routledge.
- Haraway, Donna. (1989). *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. New York: Psychology Press.
- Haraway, Donna. (2023). *Ficar com o Problema: fazer parentes no Chthuluceno*. São Paulo: n-1.
- Holbraad, Martin. (2003). Estimando a necessidade: os oráculos de Ifá e a verdade em Havana. *Mana*, 9(2), 39-77.
- Holbraad, Martin; Pedersen, Morten A. (2017). *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge University Press.
- Ingold, Tim. (1995). Humanidade e animalidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 28(10), 39-54.
- Ingold, Tim. (2008). When ANT Meets SPIDER. In Carl Knappett; Lambros Malafouris. (Eds.). *Material Agency*. New York: Springer.
- Ingold, Tim. (2015). *Estar vivo*. São Paulo: Vozes.
- Ingold, Tim. (2016a). A Naturalist abroad in the Museum of Ontology: Philippe Descola's Beyond Nature and Culture, *Anthropological Forum*, 26(3), 301-320.
- Ingold, Tim (2016b). Rejoinder to Descola's "Biolatry: A Surrender of Understanding". *Anthropological Forum*, 26(3), 329-332.
- Jane Goodall Institute (2024). Press release: Jane Goodall Institute - Us and Bezos Earth Fund join forces to further conservation in the Congo Basin, 20 Fevereiro 2024.
- Keck, Frédérick. (2009). The Limits of Classification. In Boris Wiseman. (Ed.). *The Cambridge Companion to Lévi-Strauss*. Cambridge University Press.
- Latour, Bruno. (1994). *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Ed. 34.
- Latour, Bruno. (2004). *Politics of Nature*. London/Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, Bruno. (2005). *Reassembling the Social*. New York: Oxford University Press.

- Latour, Bruno; Woolgar, Steve. (1986). *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*. Princeton: Princeton University Press.
- Leach, Edmund. (1973). *As ideias de Lévi-Strauss*. São Paulo: Cultrix.
- Leach, Edmund. (1978). *Cultura y comunicación*. Mexico: Siglo Veintiuno Editores.
- Leach, Edmund. (2008). *Political Systems of Highland Burma*. London: Berg.
- Lévi-Strauss, Claude. (1997). *O pensamento selvagem*. Campinas, Papirus.
- Lévi-Strauss, Claude. (2002). *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: De Gruyter Mouton.
- Lévi-Strauss, Claude. (2005). *Do mel às cinzas*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Lévi-Strauss, Claude. (2006). *A origem dos modos à mesa*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Lévi-Strauss, Claude. (2007). *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Lévi-Strauss, Claude. (2011). *O homem nu*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Lima, Tânia S. (1996). O dois e seu múltiplo. *Mana*, 2(2), 21-47.
- Mitani, John C., et al. (2024). Future coexistence with great apes will require major changes to policy and practice. *Nature Human Behaviour*, 1-12.
- Oka, Mateus. (2022). *A recalcitrância dos macacos: um estudo de antropologia da ciência com primatólogas da Universidade de São Paulo*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas. Campinas, Brasil.
- Oka, Mateus. (2023). A invenção de macacos, ou por que macacos não são neutros: Notas parciais sobre etoecologia e cosmopolítica na primatologia. *Anuário Antropológico*, 48(2),169-187.
- Presotto, Andréa, et al. (2020). Rare bearded capuchin (*Sapajus libidinosus*) tool-use culture is threatened by land use changes in northeastern Brazil. *International Journal of Primatology*, 41, 596-613.
- Rangarajan, Mahesh. (2003) Parks, politics and history: Conservation dilemmas in Africa. *Conservation and Society*, 1(1), 77-98.
- Rapchan, Eliane S. (2016). Casas, espaços públicos e parques - o caso entre os macacos-prego e a cidade em Maringá. *Iluminuras*, 17(42).

Rapchan, Eliane S. (2019). *Somos todos primatas: e o que a antropologia tem a ver com isso?* Curitiba: Appris.

Rapchan, Eliane S. (2024, *no prelo*). Antropologia, Outros Primatas e Primatologia - um balanço brasileiro. In Velden, Felipe Vander e Andréa Osório. (Eds.). *Antropologia Brasileira das relações humanos-animais*, editora ABA.

Rapchan, Eliane S.; Carniel, Fagner. (2020). Desigualdades entrelaçadas: figurações da animalidade no imaginário colonial-moderno. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 7(2), 278-303.

Rapchan, Eliane S.; Carniel, Fagner. (2021). Como compor com um vírus!?! Reflexões sobre os animal studies no tempo das pandemias. *Horizontes Antropológicos*, 27(59), 165-181.

Rapchan, Eliane S.; Carniel, Fagner. (2024). Humanos e outros seres vivos: prefácio para edição especial. *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences*, 46(1), e72007.

Rapchan, Eliane S.; Neves, Walter A. (2005). Chimpanzés não amam! Em defesa do significado. *Revista de Antropologia*, 48(2), 649-698.

Rapchan, Eliane S.; Neves, Walter A. (2014). Etnografias sobre humanos e não humanos. *Revista de Antropologia*, 57(1), 33-84.

Rapchan, Eliane S.; Neves, Walter A. (2016). Famílias híbridas: camponeses, primatólogos e macacos-prego no cerrado piauiense. *Teoria e Cultura*, 11(2), 107-117.

Rapchan, Eliane S.; Neves, Walter A. (2019). An anthropological analysis about primatology—Reports of a particular human-animal relationship with Capuchin monkeys. *Anais da Academia Brasileira de Ciências*, 91(1), e20180332.

Sá, Guilherme J. S. (2005). Da cultura da diferença à diferença das culturas: A apropriação do conceito de cultura no discurso de primatólogos. *Ilha – Revista de Antropologia*, 7(1-2), 257-278.

Sá, Guilherme J. S. (2006). *No mesmo galho: Ciência, natureza e cultura nas relações entre primatólogos e primatas*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Brasil.

Sá, Guilherme J. S. (2010). “Abraços de mono”: elos perdidos e encontros intersubjetivos em etnografia com primatólogos no Brasil. *Mana*, 16(1), 179-211.

- Sá, Guilherme J. S. (2012). Outra espécie de companhia. Intersubjetividade entre primatólogos e primatas. *Anuário Antropológico*, 37(2), 77-110.
- Santos, Karla C. (2009). Injúrias Raciais: Práticas discriminatórias por meio de atos de linguagem. *Revista do SETA*, 3(1), 548-558.
- Schiebinger, Londa. (1993). Why Mammals are Called Mammals. *The American Historical Review*, 98(2), 382-411.
- Segato, Rita. (2013). *La crítica de la colonialidad em ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Pro- meteo Libros.
- Silva, Andréa L. (2007). Comida de gente: preferências e tabus alimentares entre os ribeirinhos do Médio Rio Negro (Amazonas, Brasil). *Revista de Antropologia*, 50(1), 125-179.
- Silva, Mariana M. (2019). *Compartilhando espaços, aprendendo a coabitar: etnografia sobre as relações entre humanos e macacos-prego no Parque Nacional de Brasília (PNB), UnB*. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Sociais) – Universidade de Brasília. Brasília, Brasil.
- Silveira, Flávio L. A. (2016). “As relações humanas e não-humanos na metrópole amazônica. Estudo etnográfico no Bosque Rodrigues Alves, Belém (PA).” In Velden, Felipe V; Bevilacqua, Cimeia. (Orgs.). *Parentes, vítimas, sujeitos: perspectivas antropológicas sobre relações entre humanos e animais*. São Carlos/Curitiba: EdUFSCar/Ed. UFPR.
- Silveira, Flávio L. A. (2021). “As paisagens do Bairro Lami, na cidade de Porto Alegre (Rs): Bugios e figueiras no mundo urbano contemporâneo”. In Eckert, Cornelia; Rocha, Ana Luiza C. (Orgs.). *Tempo e memória ambiental: etnografia da duração das paisagens citadinas*. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia.
- Silveira, Flávio L. A.; Silva, Matheus H. P. (2017). Dos galhos às grades: cotidiano e relações interespecies no “Bosque”. Reflexões sobre as interações face a face entre humanos e macacos-de-cheiro (*Saimiri sciureus sciureus*) na cidade (Belém-PA). *Horizontes Antropológicos*, 23(48), 99-127.
- Silveira, Flávio L. A.; Silva, Matheus P. S. (2020). Intimismo entre humanos e animais em um zoológico na Amazônia (Belém-PA). *Revista de Antropologia*, 63(1), 164-184.

- Silveira, Flávio L. A.; Osório, Andrea. (2024). Entrelaçamentos humanimais: selváticos e rurais em cidades brasileiras. *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences*, 46(1), e70217.
- Spickard, James V. (1989). A Guide to Mary Douglas's Three Versions of Grid/Group Theory. *Sociological Analysis*, 50(2), 151-170.
- Stengers, Isabelle. (2013). *Une autre science est possible! Manifeste pour un ralentissement des sciences*. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond/La Découverte.
- Tambiah, Stanley J. (1998). Edmund Ronald Leach (1910-1989). *Proceedings of the British Academy*, 97, 293-344.
- Temper, Leah; Del Bene, Daniela. (2016). Transforming knowledge creation for environmental and epistemic justice. *Current Opinion in Environmental Sustainability*, 20, 41-49.
- Tola, Florencia. (2016). El giro ontológico y la relación naturaleza/cultura. Reflexiones desde el Gran Chaco. *CECYP*, 27, 128-139.
- Trindade, José R. B.; Cunha, Francisco E. O. (2022). Agronegócio da soja no cerrado piauiense e (super)exploração da força de trabalho rural: uma análise empírica. *Revista de Economia Regional, Urbana e do Trabalho*, 11(02), 116-140.
- Tsing, Anna. (2015). *The Mushroom at the End of the World*. Princeton: Princeton University Press.
- Tumusiime, David M.; Svarstad, Hanne. (2011). A local counter-narrative on the conservation of mountain gorillas. *Forum for Development Studies*, 38(3).
- Velden, Felipe V. (2022). As vespas que caçam com seus dentes: Artefatos multiespécies, ritual e relações entre humanos e não humanos entre os Karitiana (Rondônia). *Mana*, 28(2), e282200.
- Vianna, João. (2015). Entre donos de pets, primatólogos, caçadores e xamãs baniwa: algumas comparações acerca do humano e não humano. *Revista de Antropologia da UFSCar*, 5(1), 126-149.