

Tempo jaguar

Felipe Süssekind



Walton Ford, 1998, “A Jaguar and Zebu's Death Caress, Chingado”, aquarela, guache, lápis e tinta sobre papel, 152,4 x 302,3 cm. Galeria Paul Kasmin, N.Y. (Courtesy of Walton Ford and Paul Kasmin Gallery)

1. Abraço de vida e morte

“A Jaguar and Zebu's Death Caress, *Chingado*”, uma aquarela em grande formato de Walton Ford, apresenta uma estranha tauromaquia. Um abraço de vida e morte entre o touro e o jaguar que funciona como uma alegoria visual para o surgimento da nação do México. Na imagem, a relação natural de predação se sobrepõe a uma cópula antinatural, o que lembra a ideia das “bodas contra a natureza” com a qual Gilles Deleuze e Félix Guattari definiram o aspecto anômalo dos “devires-animais” (Deleuze e Guattari, 1997). Ao ferrar os dentes na garganta do touro, a onça¹

¹ O termo “jaguar” se refere à espécie *Panthera onca* (Linnaeus, 1758), designada geralmente, em português, “onça-pintada”, ou simplesmente “onça”, entre muitos outros nomes (Papavero, 2017). “Jaguar”, com origem em idiomas indígenas de matriz tupi, é termo utilizado com maior frequência nas Américas Central e do Sul, em países que falam espanhol, assim como no inglês; mas curiosamente não no português, onde prevalece “onça”, de origem europeia (Idem). Uma extensa lista de nomes populares pode ser encontrada em: <https://www.revistas.usp.br/azmz/article/view/126851/129609>. Consultado em 8/2/2022

é inseminada pela máquina produtiva e reprodutiva humana, a máquina capitalista trazida pelo colonizador espanhol na conquista da América. Mas a que híbridos essa inseminação monstruosa vai dar origem?

O realismo descritivo da imagem – que funciona como uma espécie de paródia, ou maximização, das ilustrações naturalistas ligadas ao período colonial– sobrepõe uma série de narrativas históricas (Leitner, 2013). As ruínas pré-colombianas ao fundo, cercadas de montanhas florestadas das quais as chamas se aproximam, remetem ao desaparecimento e à extinção. A marca a ferro nos flancos do touro, por sua vez, é uma representação da “flor”, Xochitl, que no calendário asteca está associada, em geral, ao caráter efêmero da vida. No canto direito da pintura, alinhados com a palavra “Chingado”, outros signos como este estão dispostos em anotações que fazem referência à temporalidade indígena e à quebra dessa temporalidade a partir da intrusão do imperialismo europeu e de seu animal-recurso por excelência, o boi.

O simbionte jaguar-gado que vemos pode ser entendido, assim, como um dispositivo relacional que, ao se reproduzir, traz em si as marcas da colonização. Mais um elemento a ser levado em conta é que o touro na pintura é um representante do gado de origem indiana, zebuíno, que hoje nas Américas do Sul e Central é uma força preponderante para os fluxos do agronegócio. Foi apenas ao longo do século XX que o gado zebuíno se estabeleceu como padrão ouro na indústria da pecuária regional. A partir deste enredamento de temporalidades que traz diferentes camadas do (mau) encontro mexicano, *Chingado* ressoa relações problemáticas entre natureza e cultura, moderno e tradicional, violência e desenvolvimento, domesticação e selvageria.

A pintura coloca em cena um duplo movimento de extinção. De um lado, o desaparecimento da espécie, *Panthera onca*, ligado à substituição das florestas pelas fazendas de gado; de outro, a extinção de povos e culturas ligada à conquista e ao apagamento de signos e significados indígenas. No gesto de origem do Estado, ecocídio e genocídio são as duas faces da mesma moeda.

O simbolismo do jaguar no México atravessa diversas culturas e mostra a

resiliência indígena diante da invasão. Um exemplo interessante de continuidades históricas entre as festas populares atuais e as culturas pré-colombianas é a tradição das “Tigradas”. Todos os anos, no dia 15 de agosto, uma multidão toma as ruas de Chilapa, uma pequena cidade do Estado de Guerrero, no sudoeste do país, para celebrar em homenagem à Tepecyolotl, o deus-jaguar. Durante a celebração, crianças e adultos desfilam pelas ruas vestidos como jaguares, em rituais que envolvem tradicionalmente lutas entre jovens, reativando associações entre sangue, sacrifício e a manutenção do ciclo das águas. Este antigo costume ligado à fertilidade dos campos, com variantes locais, remete à mitologia e ao calendário astecas (Saunders, 2005)

Estabelecendo uma linha de continuidade entre registros arqueológicos mexicanos e registros provenientes de diferentes povos indígenas que vivem atualmente na Américas do Sul e Central, Nicholas Saunders observa:

A associação da imagem do jaguar com a chuva, a água e a fertilidade foi bem documentada em toda a América Central e do Sul e iria perdurar por mais tempo do que qualquer outro aspecto do simbolismo felino (Saunders 1998: 37, tradução nossa).²

O livro *Icons of Power* (1998) é dedicado ao simbolismo felino no continente Americano. Ao introduzir o volume, que reúne historiadores, arqueólogos, antropólogos e estudiosos da arte e da mitologia ameríndia, Saunders mostra que o jaguar surge no contexto da conquista europeia como um elemento de resistência cultural, uma imagem anticolonialista e contra-hegemônica em uma longa história de genocídios e extinções. Entre os antigos Astecas, de acordo com ele, os *naguais* (“nahuallis”) eram feiticeiros conhecidos por tomar a forma de felinos para se

² “The association of jaguar-imagery with rain, water, and fertility was well documented throughout Central and South America and was to survive longer than any other aspect of feline symbolism”. Alguns exemplos sul-americanos que corroboram essa ideia estão ligados aos mitos de origem das constelações, em diferentes línguas indígenas, que levam o nome do jaguar. Um deles pode ser encontrado entre os Ticuna, povo indígena que vive na fronteira amazônica entre Brasil e Peru. O trabalho de Priscila Faulhaber mostra que as constelações, na cosmologia ticuna, relacionam-se com diferentes animais, sendo que a ascensão e declínio da constelação Onça marca a chegada e o fim da estação das chuvas. No mito analisado por ela, a fera celeste relacionada com o clã onça matou a Lua, grávida de gêmeos. Os filhos, por sua vez, vingaram a morte da mãe matando a fera e lançando ao céu sua perna, cuja forma identifica a constelação (Faulhaber 2004: 411).

defender dos seus inimigos. Identificados com imagens demoníacas pelos representantes do Estado espanhol, esses homens-jaguars foram intensamente temidos e perseguidos durante a colonização do México (Saunders, 1998: 32).

O elemento sonoro é outro mediador importante para as teias de significados nas quais o jaguar está envolvido neste caso. Saunders observa que o rugido do jaguar, em registros provenientes de diferentes povos, do passado e do presente, é frequentemente associado aos trovões e intempéries (: 28). Dentro da mesma coletânea, Elisabeth Benson acrescenta que uma das traduções para “Tepeyollotli”, o nome do deus-jaguar asteca, é “Coração da Montanha”; uma divindade associada às cavernas e ao interior da terra, aos movimentos tectônicos e abalos sísmicos. A relação particular do rugido, neste caso, é com estrondo e terremotos, assim como com ecos e sons das montanhas (Benson, 1998: 66).

São figuras que remetem a Tepeyollotli, o deus asteca metade jaguar metade humano. Uma divindade que surge nos mitos ora como aliado, ora como uma das manifestações de Tezcatlipoca, divindade asteca, senhor das estrelas e da noite, do fogo e da morte (Saunders, 1998: 37). Benson se refere, nesse sentido, ao mito no qual Tezcatlipoca emerge em sua forma jaguar após ter sido jogado nas águas (ou no mundo submerso) por seu rival Quetzalcoatl, em um embate ligado ao surgimento da humanidade e do caráter cíclico do tempo: “O deus Quetzalcoatl atingiu Tezcatlipoca, jogando-o nas águas” (Benson, 1998: 66, tradução nossa³). Neste caso, é a partir do gesto civilizatório do demiurgo Quetzalcoatl que Tezcatlipoca, seu antagonista, é banido para o submundo (ou subterrâneo, ou submerso), onde toma sua forma jaguar. Um gesto mítico ligado à origem tanto dos seres humanos quanto dos jaguares atuais.

Em *História de Lince*, o último e tardio livro das *Mitológicas*, publicado em 1991, Lévi-Strauss evoca as divindades astecas para enunciar um princípio muito geral da mitologia ameríndia, que é o princípio dos gêmeos desiguais, ou assimétricos. Pares de irmãos gêmeos marcados pela assimetria são recorrentes nos mitos de criação em todo o continente americano, o que leva-o a identificar um

³ “The god Quetzalcoatl struck Tezcatlipoca, knocking him into the water (the underworld), where he became a jaguar”.

princípio, ou uma espécie de regra das regras, ou motivo dos motivos, que revela como o pensamento mítico opera por meio de oposições. Estabelecendo uma conexão entre os mitos atuais e a mitologia pré-colombiana, Lévi-Strauss chama atenção para o dualismo nas relações entre as divindades Quetzalcoatl e Tezcatlipoca, ligadas por relações de filiação, e mostra, ainda que o próprio nome “Quetzalcoatl” contém um termo dúbio, “coatl”, que pode ser traduzido como “gêmeo” (Lévi-Strauss, 1993: 202).

Escrito por ocasião dos 500 anos da invasão das Américas pelos europeus, *História de Lince* tematiza o mal-encontro colonial refletindo sobre o dualismo ameríndio e suas bases éticas e filosóficas. É nesse sentido que o livro traz o tema da “abertura para o outro”, a partir do qual seu autor entende a facilidade com que os brancos, de maneira geral, foram incorporados aos mitos de origem ameríndios, como se o lugar deles já estivesse, de alguma forma, previsto nos mitos. A partir deste princípio dualista, a criação dos não-indígenas é tomada como necessária e complementar à criação dos indígenas. É nesse sentido também que Lévi-Strauss explica a incapacidade, entre os povos indígenas das Américas, de resistir aos invasores, mesmo nos casos em que possuíam grande superioridade de homens e armas (: 169-170).

Sobre a temática de *História de Lince*, Eduardo Viveiros de Castro observa o seguinte:

[O] livro se organiza em torno de um mito de origem do homem branco – ou seja, um mito que narra o fim da cultura indígena, o fim da América indígena. Lévi-Strauss considera que a chegada dos europeus foi uma catástrofe irreparável, e que as culturas nativas americanas foram feridas de morte. A destruição da América indígena a partir do século XVI foi, para ele, uma espécie de ensaio geral para a destruição, ora em curso, do planeta pela civilização ocidental (Viveiros de Castro, Lagrou e Belaunde, 2011: 11).

O colapso de povos e civilizações, os mundos indígenas que já terminaram desde a chegada do invasor europeu, são aspectos de um processo ligado àquilo que nos acostumamos a interpretar como um processo de expansão inexorável da

civilização global capitalista. Mas trata-se, neste caso também, de um processo que se desdobra em uma figura dupla. A ideia do colapso e da extinção se aplica aos mudos pré-colombianos que desapareceram, mas também ao jaguar enquanto espécie, ou melhor, às muitas populações regionais da onça-pintada que foram exterminadas ao longo da colonização das Américas ou estão ameaçadas de extinção atualmente.

2. Colonialismo e extinção

A narrativa da história ocidental é uma narrativa de conquista. Conquista da natureza, por um lado – domesticada, tornada recurso, matéria-prima – e, de outro, conquista de povos ou culturas – exterminado ou convertidos, escravizados, subordinados. Lembremos mais uma vez, nesse sentido, do abraço perturbador de vida e morte entre o touro e o jaguar apresentado por Walton Ford.

O touro, como vimos, é o agente da inseminação ligado à invasão e à colonização das Américas, e não por acaso é o animal emblemático da conquista da Natureza pelo Homem na tradição ocidental. O agenciamento do gado, em termos de sua multiplicação artificial através da ação humana, é algo que José Augusto Pádua caracterizou como uma “invasão biológica”⁴. Isso no sentido de que, enquanto coletivo que engendra transformações ecológicas, o gado bovino é uma força ligada à produção incessante de paisagens monocultoras a partir da queima das vegetações nativas, uma força que se propaga incessantemente e de forma exponencial, e que ameaça simultaneamente a biodiversidade e os modos de vida indígenas. Rosa Ficek, em sua colaboração o Atlas Feral⁵, mostra como a associação entre o gado zebuino e as braquiárias e outros capins exóticos usados nas pastagens estabelece uma barreira ecológica que impede a regeneração das florestas na América Latina (Ficek 2021). A associação entre espécies é crucial para a efetividade dessa invasão biológica e a atualização contínua do modelo extrativista baseado na monocultura.

⁴ Ver <https://oeco.org.br/reportagens/foi-uma-invasao-biologica-diz-jose-augusto-padua/>

⁵ O trabalho de Ficek aparece no Atlas na entrada “Gado e Pastagem”, conectada a dois dos “detonadores” do Antropoceno: *Capital e Invasão*. Ver <https://feralatlas.supdigital.org/poster/pasture-grasses-are-major-barriers-to-forest-regeneration-in-latin-america>

O ambiente do jaguar, por sua vez, cada vez mais escasso, inclui capivaras, cervos, jacarés, porcos-do-mato e outros seres que habitam rios e florestas; da mesma forma inclui uma série de agentes outros-que-humanos característicos das atividades e infraestruturas antrópicas: cavalos, gado, cercas, rodovias, veículos e construções de todo tipo, entre muitos outros. O papel ecológico da espécie está ligado, na ecologia científica, a um tipo de controle biológico das espécies das quais o predador se alimenta. Mas a esta primeira camada, “natural”, se adiciona uma segunda, “artificial”, desencadeada invasão bovina e por sua incorporação à dieta dos felinos. No Pantanal por exemplo, onde fiz pesquisa de campo (Süssekind, 2014), a predação do gado é um aspecto fundamental para a conservação das onças⁶. O gado é, de fato, como mostraram desde o início os estudos científicos realizados na região, a presa mais disponível para um predador que sempre vai explorar os novos recursos de seu ambiente (Cavalcanti e outros 2010).

No que se refere ao tema da extinção, o caso da onça-pintada, uma espécie-bandeira para qual se voltam os esforços de conservação da biodiversidade no Brasil, é similar ao de diversos outros grandes carnívoros que habitam as partes do planeta ainda não totalmente ocupadas pela indústria ou pela agropecuária. Nas áreas onde esses animais coabitam com humanos, seja por serem vistos como ameaças ou por se alimentarem de rebanhos domésticos, eles têm sido sistematicamente tratados como pragas e intensamente caçados.

Entre as espécies e subespécies de carnívoros extintas apenas no século XX, encontram-se, por exemplo, o lobo japonês (em 1905), o leão do Atlas (em 1922), o tigre de Bali (em 1937), o tigre de Java (em 1979) e o lobo da Tasmânia, ou tigre da Tasmânia (em 1934) – este último um marsupial. No que se refere às consequências deste processo há, de um lado, os animais que são alijados de seus ambientes, e, de outro, o ambiente esvaziados de seus animais. O último lobo da tasmânia fotografado no zoológico de Hobart, na Austrália, em 1933⁷, de um lado, e o vazio ecológico

⁶ O termo “jaguaretê” é usado ocasionalmente no Pantanal pelos falantes do Guarani, mas se usa em geral “onça-pintada”, ou apenas “pintada”.

⁷ Fotografias que podem ser vistas em <https://pt.wikipedia.org/wiki/Lobo-da-tasm%C3%A2nia>

deixado por esses predadores nas florestas tropicais da ilha atualmente, de outro.

Os casos envolvendo o desaparecimento desses diversos grandes carnívoros no século XX, em tantos lugares diferentes, remete a uma “globalização” de questões relacionadas ao que vêm sendo chamado de “A Sexta Extinção”. Algo que se dá em uma escala e um ritmo que só encontram precedentes em épocas remotas da história da vida na Terra, como mostra Elisabeth Kolbert (2014) em seu famoso livro. As ameaças às mais diferentes espécies animais desencadeadas pelos agenciamentos antrópicos, entretanto, nem sempre são diretos ou evidentes.

Um exemplo interessante dos aspectos visíveis e invisíveis desses processos pode ser encontrado em um estudo recente sobre o comportamento de onças-pintadas realizado em uma ilha fluvial na região oeste do Estado do Mato Grosso, que revelou hábitos peculiares para a onça-pintada. Na Estação Ecológica de Taiamã, uma unidade de conservação localizada em um raro trecho do Pantanal não colonizado pela atividade da pecuária, pesquisas intensivas utilizando análises químicas e monitoramento via equipamentos de rádio-telemetria e GPS mostraram uma população de onças cuja dieta é composta majoritariamente por peixes e jacarés (Eriksson et al. 2021). Os autores do estudo observam que é comum que as pintadas se alimentem de jacarés no Pantanal, e eventualmente peixes, mas o fato dos animais aquáticos comporem a maior parte da dieta delas era algo inédito até então na literatura especializada.

Nesse mosaico de rios e campos alagáveis, com fartura de animais aquáticos, na verdade, foi documentada a maior densidade de onças-pintadas já registrada em um estudo científico⁸, com onças que desde filhotes aprendem a pescar (Idem). Mas isso não é tudo. Vivendo em um ambiente com abundância de presas e pouca necessidade de disputa por alimento, para a surpresa dos pesquisadores, neste caso animais de ambos os gêneros foram observadas pescando juntos e até brincando entre si, em interações sociais surpreendentes para uma espécie em geral tida como solitária e

⁸ Estimativa de 12,4 animais por 100 quilômetros quadrados, sendo aproximadamente 80% da dieta composta de peixes e jacarés (Eriksson et al. 2021)

territorialista⁹.

As principais ameaças à conservação das onças no Pantanal em geral estão ligadas à perda e fragmentação do habitat, à expansão da malha viária e à caça por retaliação por parte dos criadores de gado. Protegidas pelo caráter remoto e pouco explorado da região onde se situa a Estação Ecológica, contudo, as onças de Taiamã vivem em relativa segurança no que se refere a essas ameaças, e redefinem seus laços sociais ao desfrutar da abundância aquática que este ambiente propicia.

Nesta história com um enredo tão significativo para a conservação da biodiversidade, porém, surgem também elementos perturbadores. Análises feitas com várias espécies de peixes que vivem na região revelaram a presença de elementos químicos como o Fósforo e metais pesados resultantes do uso intensivo de agroquímicos e da atividade da mineração no planalto onde estão as cabeceiras dos rios que alimentam o Pantanal (Ibidem). Esses elementos químicos, nocivos à saúde, foram detectados também nos pelos das onças¹⁰.

O caso aponta para alguns dos paradoxos atuais para a conservação da vida selvagem. Anna Tsing utilizou o conceito de “fricção” para descrever, originalmente a partir das florestas da Indonésia, o modo como o capitalismo globalizado é produzido e atualizado em políticas localizadas de demarcação de fronteira e conversão do território e da floresta em recursos a serem administrados – preservados ou explorados (Tsing, 2004). O conceito caracterizava, por exemplo, os efeitos conjuntos das indústrias da mineração, extração de madeira e agropecuária sobre as áreas de conservação e os territórios indígenas, mas era também a chave para compreensão de como a própria ideia da *Natureza*, como algo exterior e universal, se reproduz e atualiza localmente, seja em práticas científicas seja em políticas ambientais (Idem). A “fricção” entre os múltiplos agentes que compõe o agronegócio, entre as dinâmicas ecológicas e as dinâmicas econômicas, entre as políticas ambientais e produtivas,

⁹ Ver, a esse respeito, o programa *Estação Ecológica de Taiamã*, da série *Parques do Brasil*, lançado em 2021 pela TV Brasil, em <https://tvbrasil.ebc.com.br/parques-do-brasil/2021/06/estacao-ecologica-de-taiama>. Ver também a série de reportagens *Taiamã, terra das onças*, de Adriano Gambarini, para o site O Eco em 2011, em <https://oeco.org.br/colunas/25328-taiama-terra-das-oncas/>

¹⁰ *Estação Ecológica de Taiamã*, TV Brasil, 2021. Min. 6'50"- 7'01

poderia ser mobilizada, nesse sentido, para descrever a situação da onça-pintada e o modo como sua conservação conecta o regional ao global.

Os temas articulados pelo conceito de fricção se atualizaram, entretanto, no trabalho de Tsing, a partir dos desdobramentos da discussão da última década em torno do Antropoceno. O esforço conceitual e experimental que resultou na experiência colaborativa e transdisciplinar do Atlas Feral (Tsing et al. 2021) se origina a partir da identificação e discussão de processos de proliferação, invasão e colonização desencadeadas pelas atividades e infraestruturas antrópicas, bem como processos possíveis de colaboração, articulação e regeneração de paisagens multiespécies.

Em uma entrada do Atlas ligada à *Aceleração*, um dos quatro “detonadores” do Antropoceno¹¹, Zachary Caple descreve a ecologia dos fertilizantes que sustentam os sistemas alimentares modernos, baseados no elemento químico do Fósforo. Os fertilizantes, como ela mostra, são desenvolvidos e usados para potencializar o crescimento nas infraestruturas agrícolas e de processamento de alimentos, mas também têm como efeito – um efeito não premeditado – a concentração do Fósforo na paisagem.

É esse o sentido que o Fósforo e os outros elementos resultantes dos agroquímicos adquirem na história das onças-pintadas. Eles podem ser pensados, nesse caso, como os elementos *ferais* que conectam as onças de Taiamã, vivendo em um ambiente aparentemente protegido, intocado, aos fluxos transnacionais acionado pelo agronegócio e pela mineração. É seu rastro que revelaria, nos termos formulados pelo Atlas Feral, o caráter tentacular das infraestruturas antrópicas e de suas ecologias.

O papel das onças-pintadas e o efeito que elas exercem sobre os ambientes em termos de preservação e acréscimo de biodiversidade, por outro lado, tem sido

¹¹ Os outros três são “Invasão”, “Império” e “Capital”. Ver a introdução de Anna Tsing em <https://feralatlans.supdigital.org/?cd=true&bdtext=introduction-to-feral-atlas>

frequentemente tematizado pelas ciências da conservação¹², mas é algo difícil de ser medido ou estudado. Para especular sobre este tema, e antes de voltar às onças e suas relações com os mundos indígenas e não indígenas nas Américas tropicais, vou recorrer então ao exemplo de outro grande carnívoro, um exemplo eloquente da complexidade das relações políticas, econômicas e ecológicas envolvidas na conservação da biodiversidade. Trata-se, neste caso, de um animal ícone do imaginário ocidental, que habita as paisagens temperadas da América do Norte.

Em 1995, depois de longas batalhas e inúmeras controvérsias, o lobo (*Canis lupus*), que estava desaparecido há décadas das montanhas rochosas, foi reintroduzido com sucesso no Parque Nacional de Yellowstone, em Idaho, nos EUA. Em uma ironia histórica para a conservação da vida selvagem, isso se deu quase 70 anos depois de programas de controle de predadores desenvolvidos pelo próprio governo norte-americano terem eliminado a espécie do Parque sob a justificativa de preservar alces, cervos e bisões, sob pressão de associações regionais de caçadores e criadores de gado. Os últimos lobos remanescentes, como reporta Hans Fischer (1995), foram abatidos em 1926.

O impacto da reintrodução dos lobos em Yellowstone, documentado por pesquisadores e ambientalistas entre os anos 1990 e 2000, foi impressionante, com efeitos em cascata que repercutiram nos diversos ecossistemas locais. A predação sobre alces e outros animais herbívoros não só exerceu um controle sobre as populações destas espécies, mas modificou o comportamento delas, que passaram a evitar áreas mais suscetíveis aos ataques do predador. Isso propiciou a recuperação e o crescimento de uma série de plantas, criando novas áreas florestadas em locais onde havia apenas vegetação rasteira. Os lobos também reduziram a população de coiotes do parque. Tudo isso levou ao aumento do número de pequenos roedores e pássaros, além de gerar nichos ecológicos para castores e outros animais que habitam os rios. Matas ciliares na beira dos corpos d'água, além de castores construindo diques e represas, tudo isso gerou alterações significativas na paisagem e até mesmo no curso

¹² É nesse sentido que foram forjados os conceitos de “espécie bandeira” e “espécie chave”, por exemplo (Morato et al. 2013)

dos rios¹³.

A história da reintrodução dos lobos é um caso raro de retorno de uma espécie localmente extinta, uma história cujo desfecho aponta para o aumento da diversidade e reversão de processos desencadeados pela antropia e marcados pela entropia. Ela está restrita até aqui, entretanto, apenas aos agenciamentos não-humanos da ecologia das paisagens e às relações internas ao Parque. Não inclui, por exemplo, a controvérsia que ficou conhecida como a “Guerra dos Lobos” – *Wolf Wars*, no título do livro de Fischer (1995). Capturados no Canadá e soltos nas montanhas rochosas, os lobos não ficaram dentro das fronteiras do Parque de Yellowstone. Sua presença gerou assim, além dos efeitos descritos acima, efeitos também nas novas relação que se estabeleceram entre ambientalistas, fazendeiros e caçadores esportivos no Estado de Idaho. Nos anos 2000, o departamento de vida selvagem estadual passou a autorizar o abate de um certo número de animais anualmente, mas o conflito entre caçadores e ambientalistas se acirrou, com o surgimento de uma série de campanhas pró e contra a presença dos lobos. Acusações xenofóbicas em relação ao fato dos lobos serem canadenses e adesivos incentivando que a eliminação sumária, de um lado, e denúncias de crueldade e campanhas de desarmamento voluntário de armadilhas de caça, de outro, são alguns dos aspectos dessa controvérsia (Idem).

Mas há outras questões em jogo neste caso se ampliarmos ainda mais a paisagem. O Estado de Idaho tem como um dos pilares de sua economia uma atividade de alto risco que vem modificando as matrizes energéticas norte-americanas: a técnica do fraturamento hidráulico (“fracturing”) para a obtenção do gás de xisto¹⁴. Esta atividade consiste na infiltração de toneladas de água misturada a produtos químicos e areia de modo a produzir fraturas em rochas profundas. Toda a água utilizada no processo subterrâneo volta depois à superfície poluída por metais pesados, aditivos químicos e hidrocarbonetos.

A contaminação de grandes territórios soma-se, neste caso, ao risco de que os

¹³ Ver <https://www.youtube.com/watch?v=ysa5OBhXz-Q&t=1s>. Consultado em 02/02/2022.

¹⁴ Ver https://pt.wikipedia.org/wiki/Fraturamento_hidr%C3%A1ulico

gases acumulados nas rochas atinjam aquíferos subterrâneos, compondo um bom exemplo da escala das alterações ambientais colocadas em curso no Antropoceno. Quando observamos sob esse prisma o emaranhado de *fricções* em que os lobos estão inseridos, portanto, o local e o global se embaralham e todo o estado de Idaho vêm junto. As montanhas rochosas não existem num plano isolado, separado daquele onde as indústrias de extração do gás de xisto se instalam. Quando olhamos para o caso do jaguar e para as ameaças enfrentadas pela espécie, da mesma forma, impossível não levarmos em consideração a expansão do agronegócio, o desmatamento, os megaprojetos de implantação de hidrelétricas e mineração, os conflitos de terra e a questão indígena.

Os lobos e onças-pintadas do novo milênio estão bem longe da imagem da natureza intocada à qual esses animais foram historicamente associados. Muitos continuam a ser eliminados sistematicamente em nome das cadeias produtivas e do consumo. Entre os que resistem à marcha do desenvolvimento, por outro lado, alguns são capturados pelos dispositivos ligados à conservação e monitorados por sistemas de rádio e GPS, e revelam tanto os efeitos de manutenção da biodiversidade que são capazes de engendrar, como no caso dos lobos, quanto os efeitos nem sempre perceptíveis das atividades antropogênicas que permeiam suas ecologias e mesmo seus corpos.

3. Um nome para Gaia

Em uma crítica ao formalismo e ao mecanicismo da ecologia científica, assim como ao modelo centrado na ideia do indivíduo calculista que orienta boa parte das concepções ocidentais a respeito dos animais, Elisabeth Costello, a escritora e ativista personagem de J. M. Coetzee, afirma o seguinte:

É uma terrível ironia. Uma filosofia ecológica que nos diz para viver lado a lado com outras criaturas se justifica apelando para uma ideia, a ideia de uma ordem superior a qualquer criatura viva. Uma ideia, afinal – e esse é o caráter esmagador dessa ironia – que nenhuma criatura é capaz de entender, a não ser o Homem. Toda criatura viva luta por sua própria vida individual, e recusa, por meio da luta, render-se à ideia do salmão ou à ideia do mosquito.

Mas quando vemos o salmão lutando por sua vida, dizemos que ele é simplesmente programado para lutar; dizemos, com Tomás de Aquino, que ele está trancado em uma escravidão natural; dizemos que não tem consciência de si. (Coetzee, 1999: 112-113)

Os animais, como seres vivendo vidas paralelas, habitando mundos diferentes dos nossos, desapareceram ou se converteram em coisas que podemos manejar: objetos, mercadorias, instrumentos, figuras do espetáculo ou metáfora da condição humana. Nesse longo processo de domesticação e reificação ligado à modernidade ocidental, a potência de alteridade se esvazia. Mas não seriam os animais, por outro lado, como indaga Costello (Coetzee), forças capazes ainda de abalar, ou desterritorializar, os fundamentos daquilo que são os limites coesos e bem definidos do humano em sua acepção moderna, como algo separado e afastado da natureza?

Para acessarmos a potência daquilo que chamam de “devires-animais”, Deleuze e Guattari observaram, há mais de quarenta anos atrás, que seria preciso repensar a história natural a partir das simbioses, e não da hereditariedade (Deleuze e Guattari, 1997[1980]). Simbioses implicam, observam eles, relações entre diferentes enquanto diferentes, relações horizontais e não hereditárias, diferenciantes e não identitárias; relações transversais que escapam aos modelos da série e da estrutura e não se subordinam aos grandes divisores modernos que opõem o humano ao animal (Idem).

O conceito de simbiose foi fundamental também, nas últimas décadas, para a constituição do campo dos estudos multiespécies, assim como para as discussões engendradas pelo pensamento ecológico, como aponta Donna Haraway (2016). Trabalhando com o conceito, Anna Tsing estabeleceu um paralelo entre o debate formalismo-substantivismo, proveniente do campo da antropologia econômica, de um lado, e o debate em torno da Teoria da Evolução e da herança de Darwin, de outro (Tsing, 2019) para elaborar uma crítica aos modelos funcionalistas. As ideias centradas em noções como individualismo e estrutura social, contidas nas ciências sociais, argumenta ela, são análogas àquelas contidas nas vertentes das ciências naturais que entendem os comportamentos animais como mecanismos inatos, automatizados, instintos subordinados ao etograma de cada espécie. Tsing se refere

em particular à chamada “Nova Síntese” proposta pelo Neodarwinismo, baseada na ideia da competição e do individualismo, contrastando-a à vertente do pensamento ecológico que se desenvolveu a partir da teoria das simbioses (Idem).

Em termos científicos, o tema da simbiose emerge como fundamento do pensamento evolutivo na Ecologia a partir do trabalho revolucionário da microbióloga Lynn Margullis. A Teoria de Gaia, desenvolvida por James Lovelock e Margullis a partir da década de 1970, ligada à origem da teoria dos sistemas e da cibernética, redefiniu definitivamente os sentidos do humano e dos processos naturais no campo das ciências da natureza (Margullis, 2008; Lovelock, 2010). A Natureza, concebida como uma realidade exterior regida por ciclos estáveis, transformada pelo pensamento moderno em recurso para a empresa civilizatória, faz parte de um projeto implicitamente colonialista. Esta concepção da Natureza pertence ao Holoceno, época geológica que recentemente deixamos para trás.

Em *No tempo das catástrofes*, publicado em 2009, Isabelle Stengers retraza as conexões entre as proposições de Lovelock e Margullis e a figura da Deusa que deu nome à teoria científica para descrever o acontecimento que molda a época atual e a necessidade que ele impõe de, como diz o sugestivo subtítulo do livro, “resistir à barbárie que se aproxima” (Stengers, 2015). A filósofa nomeia de “intrusão de Gaia” a este acontecimento, e reflete a partir daí sobre a necessidade que se impõe de evocar a partir dela uma “arte do cuidado” esquecida em ampla medida pelo projeto civilizatório moderno, assim como de recuperar a dubiedade necessária do “*pharmakon*” – veneno e remédio – na formulação de uma resposta possível diante dele.

As relações atuais entre a conservação de jaguares e lobos e a integridade e diversidade dos ecossistemas que esses animais habitam revelam faces complementares e propriedades *farmacológicas* da conservação da biodiversidade em suas propriedades regenerativas e curativas, em contraste com os processos que dão continuidade à narrativa colonialista e preconizam a barbárie que se aproxima a partir dos venenos que fazem circular. A aproximação entre ideias e significados indígenas e significados associados a concepções científicas, que tentei neste ensaio, tem em

vista, nesse contexto, não a possibilidade de especular a respeito de uma relação harmoniosa com a natureza, ligada ao passado, mas antes de imaginar futuros possíveis de coabitação multiespécies e de composição com Gaia.

De alguma forma, os aspectos que examinamos conectando humanos, jaguares e gado, e posteriormente lobos, tanto em cosmologias indígenas quanto científicas, envolveram associações entre o ciclo das águas, a fertilidade dos campos, os ciclos da vida e os processos de renovação e transformação envolvidos em sua dinâmica. Pode mesmo ser que, nesse sentido, o pensamento ecológico esteja mais próximo da mitologia asteca do que poderíamos imaginar inicialmente, se pensarmos nas conexões geológicas e atmosféricas desencadeadas pela presença ou ausência dos animais nos ecossistemas.

Em uma imagem tem sido frequentemente evocada como uma analogia para se pensar a crise ambiental contemporânea e as condições da vida no Antropoceno, o filósofo Günther Anders descrevia, no início dos anos 1960, a experiência da Era Atômica como uma experiência ligada ao “tempo do fim” e ao que chamou de uma “utopia invertida” (Anders, 2013). De acordo com ele, enquanto as utopias comuns eram incapazes de produzir de fato o que eram capazes de imaginar, “nós”, filhos da Era Atômica, nos tornamos incapazes de imaginar o que estamos de fato produzindo.

É nesse sentido que quero retornar, a pretexto de uma conclusão, à figura do deus *Tepeyolotli*; lembrando que, em diferentes línguas indígenas, o termo “*jaguar*”, de origem tupi, é empregado como uma qualidade ou estado, significando algo como “feroz”¹⁵; ou seja, designando um lado ou aspecto que pode estar presente em diferentes seres ou coisas. É nesse sentido que imagino o nome da divindade asteca como um dos Mil Nomes de Gaia, imaginando-a, em seu dualismo assimétrico humano-jaguar, como uma divindade que evoca a ferocidade, e também a feralidade, que caracterizam as relações climáticas e históricas nos tempos atuais.

¹⁵ Ver, a esse respeito, o trabalho de Felipe Vander Velden (2009).

Referências

ANDERS, Günther. “Teses para a era atômica”. *Sopro: Panfleto Político-Cultural*, n. 87, abril 2013 [1962]. Disponível em: <http://www.culturaebarbarie.org/sopro/outros/anders.html> - .Yfs-6_XMKqA

BENSON, Elisabeth. 1998. “The lord, the ruler: Jaguar symbolism in the Americas”. In: SAUNDERS, Nicholas (Org.). *Icons of Power – Feline Symbolism in the Américas*. London and New York: Routledge.

CALVINO, Italo. 1986. *Sob o sol-jaguar*. São Paulo: Companhia das Letras

CAVALCANTI, Sandra C.; MARCHINI, Silvio; ZIMMERMANN, Alexandra; GESE, Eric M.; and MACDONALD, David W. "Jaguars, Livestock, and People in Brazil: Realities and Perceptions Behind The Conflict". USDA National Wildlife Research Center - Staff Publications. 918, 2010. Disponível em: https://digitalcommons.unl.edu/icwdm_usdanwrc/918

COETZEE, John Maxwell. 1999. *A Vida dos Animais*. São Paulo: Companhia das Letras

CHAKRABARTY, Dipesh. 2013 [2009]. “O clima da história: quatro teses”. *Sopro: Panfleto político-cultural*, n.91, 2-22. Disponível em <http://www.culturaebarbarie.org/sopro/n91s.pdf>

CHASE, Alton. 1986. *Playing God in Yellowstone—The Destruction of America's First National Park*. Boston, MA: The Atlantic Monthly Press.

CROCKER, Christopher 1985 *Vital Souls – Bororo Cosmology, Natural Symbolism and Shamanism*, Tucson, The University of Arizona Press.

DANOWSKI, Déborah e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Cultura e Barbárie, 2014.

DELEUZE, Gilles & GUATARRI, Felix. 1997 [1980]. “Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível...” In: *Mil platôs – Capitalismo e Esquizofrenia*. Vol. 4. São

Paulo, Editora 34, pp. 11-115.

Eriksson, C. E., D. L. Z. Kantek, S. S. Miyazaki, R. G. Morato, M. dos Santos-Filho, J. S. Ruprecht, C. A. Peres, and T. Levi. 2022. Extensive aquatic subsidies lead to territorial breakdown and high density of an apex predator. *Ecology* 103(1):e03543. 10.1002/ecy.3543. Disponível em: <https://doi.org/10.1002/ecy.3543>

FAULHABER, Priscila. “As estrelas eram terrenas: antropologia do clima, da iconografia e das constelações Ticuna”. *Rev. Antropol.* 2004, vol.47, n.2, pp.379-426.

FAUSTO, Juliana. 2020. *A Cosmopolítica dos Animais*. São Paulo: N-1 Edições.

FICEK, Rosa. "Pasture grasses are barriers to forest regeneration in Latin America". In: TSING, A. *et al.* (ed.). *Feral atlas: the more-than-human Anthropocene*. Stanford: Stanford University Press, 2021. Disponível em: <https://feralatlansupdigital.org/poster/pasture-grasses-are-major-barriers-to-forest-regeneration-in-latin-america>

FISCHER, Hank. 1995. *Wolf Wars: The Remarkable Inside Story of the Restoration of Wolves to Yellowstone*. Helena MT: Falcon Press.

HARAWAY, Donna. 2016. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press

KOLBERT, Elisabeth, 2014. *The sixth extinction: an unnatural history*. New York: Picador Books.

LATOUR, Bruno. 2014. “Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno”. USP, Revista de Antropologia, V. 57, São Paulo.

_____. *Diante de Gaia: Oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. São Paulo: Ubu Editora.

LEITNER, Claudia, 2013. “Size Matters. Walton Ford’s Promiscuous New World Grammatology in Chingado (1998)”. *iMex. México Interdisciplinario*, año 3, nº 5, invierno-winter 2013/14

LEVI-STRAUSS, Claude. 1998 [1955]. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras

_____. 1993 [1991]. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras.

LOVELOCK, James. 2010. *Gaia: alerta final*. Rio de Janeiro: Intrínseca.

MARGULIS, Lynn. *Symbiotic planet: a new look at evolution*. Basic books, 2008.

MORATO, R.G., MELLO BEISIEGELI B., RAMALHO, E.E., CAMPOS C.B., BOULHOSA, R. 2013. “Avaliação do risco de extinção da onça-pintada, *Panthera onca* (Linnaeus, 1758), no Brasil”. *Biodiversidade Brasileira*, 3(1):122-132.

NOVAES, Silvia Caiuby. 2006. Funerais entre os Bororo: imagens da refiguração do mundo. *Revista De Antropologia*, 49(1), 283-315. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0034-77012006000100009>

OLIVIER, G.; RODRÍGUEZ, LMG. Tepeyóllotl, "corazón de la montaña" señor del eco": el dios jaguar de los antiguos mexicanos. *Estudios de cultura náhuatl* 28, 99-141, 1998.

OLIVIER, Guilhem. 2004. Mockeries and metamorphoses of an Aztec god: Tezcatlipoca, 'Lord of the Smoking Mirror'." *Antiquity*, vol. 78, no. 300, June 2004

PAPAVERO, Nelson (2017) "Nomes populares conferidos à *Panthera onca* (Linnaeus, 1758) (Mammalia, Carnivora, Felidae) no Brasil". *Arquivos De Zoologia*, 48(2): 37-93. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/azmz/article/view/126851/129609>

POLANYI, Karl. A grande transformação. 2. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.

SAUNDERS, Nicholas (Org.). 1998. *Icons of Power – Feline Symbolism in the Américas*. London and New York: Routledge.

_____. 2005. El ícono felino en México. Fauces, garras y uñas. *Arqueología mexicana*, XII(72): 20-27

STENGERS, Isabelle. 2015. *No tempo das catástrofes*. São Paulo: Cosac Naify.

SÜSSEKIND, Felipe. 2014. *O Rastro da Onça: relações entre humanos e animais no Pantanal*. Rio de Janeiro: 7 Letras.

TÔRRES, N. M., De Marco Jr., P., Diniz Filho, J. A. F., and Silveira, L. 2008. "Jaguar Distribution in Brazil: Past, Present and Future". *Cat News Special Issue* 4: 4-8.

TSING, Anna L., DEGER, Jennifer, SAXENA, Alder K., and ZHOU, Feifei. *Feral Atlas: The More-Than-Human Anthropocene*, Redwood City: Stanford University Press 2021. Disponível em: <https://feralatlus.org>.

TSING, Anna. O antropoceno mais que humano. *Ilha: Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 23, n. 1, p. 176-191, 2021.

_____. 2005. *Friction: an ethnography of global connection*. Princeton: Princeton University Press.

_____. 2019. "Em meio à perturbação: simbiose, coordenação, história e paisagem". In: TSING, Anna. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas. pp. 91-116

VALENTIM, M. A. (2021). Ideias para uma termodinâmica noética e uma noética ígnea. *Voluntas: Revista Internacional De Filosofia*, 11(3), 58–85. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/2179378655376>

VANDER VELDEN, Felipe Ferreira. 2009. "Sobre cães e índios: domesticidade, classificação zoológica e relação humano-animal entre os Karitiana". *Revista de Antropologia*. 25(1): 124-144.

VAN DOOREN, Thom. *Flight ways: life and loss at the Edge of Extinction*. New York: Columbia University Press, 2014.

VAN DOOREN, Thom; KIRKSEY, Eben; MÜNSTER, Ursula. Estudos multiespécies: cultivando artes de atentividade. *ClimaCom Cultura Científica* (online), Campinas, Incertezas, ano 3, n. 7, p. 39-66, dez. 2016. Disponível em: <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/estudos-multiespecies-cultivando-artes-de-atentividade/>

VIVEIROS DE CASTRO; LAGROU, Els; BELAUNDE, Luisa Elvira . Do mito grego ao mito ameríndio: uma entrevista sobre Lévi-Strauss com Eduardo Viveiros de Castro. *Sociologia & Antropologia* , v. 1, p. 9-33, 2011.

ZACHARY, Caple. “Chemical fertilizers turn a life-bearing element into an ecológica menace”. Disponível em: <https://feralatlus.supdigital.org/poster/chemical-fertilizers-turn-a-life-bearing-element-into-an-ecological-menace>

Matérias e entrevistas

Gambarini, Adriano. *Taiamã, terra das onças*. O Eco, 2011. Disponível em: <https://oeco.org.br/colunas/25328-taiama-terra-das-oncas/>

Juliana Tinoco, Bernardo Camara e Marcio Isensee e Sá. “Foi uma invasão biológica”, diz José Augusto Pádua. Entrevista. O Eco, 2017. Disponível em: <https://oeco.org.br/reportagens/foi-uma-invasao-biologica-diz-jose-augusto-padua/>

Programas de TV e Internet

Estação Ecológica de Taiamã. TV Brasil, 2021. Série Parques do Brasil. EBC, Fiocruz e ICMBio. Realização: Luciana Alvarenga. Roteiro: Carlos Sanches e Stephania Azevedo. <https://tvbrasil.ebc.com.br/parques-do-brasil/2021/06/estacao-ecologica-de-taiama>

How wolves saved a famous park. BBC Future, 2014. Produção e direção: John Capener. <https://www.bbc.com/future/article/20140128-how-wolves-saved-a-famous-park>