

ENSAIO SOBRE A CONDIÇÃO DOS ANIMAIS NÃO-HUMANOS NA CULTURA HUMANA: O CASO DA VAQUEJADA

ENSAYO SOBRE LA CONDICIÓN DE LOS ANIMALES NO HUMANOS EN LA CULTURA HUMANA: EL CASO DE LA VAQUEJADA

ESSAY ON THE CONDITION OF NON-HUMAN ANIMALS IN HUMAN CULTURE: THE CASE OF VAQUEJADA

*Luciano Rocha Santana**

RESUMO: Este ensaio consiste em analisar o conceito antropológico de cultura e sua aplicação à relação entre o animal humano e o animal não humano, tendo como parâmetro principal o pensamento de Dominique Lestel e buscando discutir a condição animal na prática da vaquejada. Por fim, constata-se que a atividade não guarda mais a interação que havia entre o vaqueiro da caatinga e o animal refugiado no mato, quando qualquer esforço utilizado para capturá-lo se devia ao fato das duras condições que caracterizavam essa atividade rural. Na contemporaneidade, as vaquejadas criam uma ambiência artificializada na qual o animal corre, não porque está desenvolvendo uma atividade que lhe é natural a seus instintos e intencionalidades, mas porque, em realidade, este ser se encontra acuado diante de um cenário muito mais perverso do que o ambiente inóspito da caatinga.

Palavras-chave: Vaquejada; Direito Animal; Cultura.

RESUMEN: Este ensayo consiste en analizar el concepto antropológico de cultura y su aplicación a la relación animal humano versus animal no humano, tomando el pensamiento de Dominique Lestel como parámetro principal y buscando discutir la condición animal en la práctica de la vaquejada. Se concluye que es a partir de la confluencia entre lo tradicional y lo contemporáneo que se inserta la vaquejada como manifestación cultural que, a pesar de tener una sólida base histórica para su concepción, fue cooptada por el capital como uno de los productos de la industria del entretenimiento. en la sociedad del espectáculo. Por tanto, como reflejo de esta cooptación, parece que la actividad ya no guarda la interacción que existía entre el vaquero de la caatinga y el animal refugiado en el monte, cuando cualquier esfuerzo para capturarlo se debía al hecho de las duras condiciones que caracterizaron esta actividad rural.

Palavras-chave: Vaquejada; Derecho Animal; Cultura.

* Doutor em Filosofia Moral pela Universidade de Salamanca (Espanha). Mestre em Antropologia da Ibero-América pelas Universidades de Salamanca, de Valladolid e de Oviedo (Espanha). Bacharel em Direito pela Universidade Católica do Salvador (UCSAL) e em Direção Teatral pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Primeiro Promotor de Justiça do Meio Ambiente em Salvador/BA no Ministério Público do Estado da Bahia.

Revista Latino-Americana de Direitos da Natureza e dos Animais, Salvador, v. 1, n. 1, p. 37-58, jan.-jun., 2018.
Revista Latinoamericana de los Derechos de la Naturaleza y de los Animales, Salvador de Bahía, v. 1, n. 1, p. 37-58, ene.-jun., 2018.

Latin American Journal of Nature Rights and Animal Law, Salvador, v. 1, n. 1, p. 37-58, jan.-jun., 2018.

ABSTRACT: This essay consists of analyzing the anthropological concept of culture and its application to the human animal versus animal in the human relationship, taking the thought of Dominique Lestel as the main parameter and seeking to discuss the animal condition in the practice of vaquejada. It is concluded that it is from the confluence between the traditional and the contemporary that the vaquejada is inserted as a cultural manifestation that, despite having a solid historical basis for its conception, was co-opted by the capital as one of the products of the industry of entertainment. in the show society. Therefore, as a reflection of this cooptation, it seems that the activity was in keeping with the interaction that existed between the caquero de la caatinga and the refugee animal in the mountain, when any effort to capture it was subject to the harsh conditions that characterized this condition. rural activity.

Keywords: Vaquejada; Derecho Animal; Culture.

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS:

Este ensaio consiste em analisar o conceito antropológico de cultura e sua aplicação à relação animal humano *versus* animal não humano, tendo como parâmetro principal o pensamento de Dominique Lestel e buscando discutir a condição animal na prática da vaquejada.

Em relação ao conceito de cultura, este apresenta vários aspectos que interferem em sua conceituação, podendo-se destacar duas dimensões: uma histórico-etimológica e outra cognitiva (SANTANA; OLIVEIRA, 2005).

No que se refere à primeira dimensão, encontra-se a curiosa origem do termo advinda do verbo latino *colere*, que significa cultivar, cuidar, semear a terra.¹ A associação do termo com o trabalho agrícola foi arrefecendo-se com o tempo, passando-se, em seguida, a ser relacionada ou à habitação da terra onde o homem cultiva seu sustento, ou ao hábito de prestar honras e homenagens aos deuses e aos amigos, até ocorrer a ruptura total com a sua raiz etimológica, quando Marco Túlio Cícero (106–43 a.C.) empregou a palavra cultura no sentido de “trato e aprimoramento do espírito”, por meio da locução latina *cultura animi* [cultivo do espírito]. (SALVADOR, 1971, p. 10-11)

Ligada à ideia de refinamento pessoal, este termo será determinante para a criação dos adjetivos culto e inculto e para a própria formulação da ideia de cultura a qual seria, durante séculos, referencial das manifestações, costumes e tradições das elites europeias, que, unida à

¹ Interessante notar que ainda hoje utilizamos o termo cultura ligando-a a atividade agrícola, p. ex., a expressão “cultura do milho”, “cultura da mandioca” etc.

ideia de civilização que orientou os colonialistas europeus, serviu como instrumento de hierarquização das sociedades humanas e subjugação das sociedades não-europeias, que foram consideradas “bárbaras” ou “selvagens”, desprovidas de cultura, orientação esta que repercutiu, posteriormente, na própria definição de patrimônio cultural, como objeto de proteção pelo Direito (SANTANA; OLIVEIRA, 2005).

Sobre a dimensão cognitiva, quer dizer, aquela que varia segundo o campo do saber que a define, o conceito de cultura apresenta vários sentidos. O senso comum entende cultura de uma forma, a filosofia de outra, a psicologia de outra também diferente. Enfim, buscar um conceito homogêneo que sirva para todos os ramos do conhecimento humano pode levar a distorções. Dessa maneira, amparar-se-á no conceito antropológico de cultura, visto que para o Direito somente interessa o conceito de bem cultural e não o conceito de cultura em si, devendo os outros ramos do saber (como é o caso da antropologia) fornecer esse embasamento para que determinado bem adquira um valor cultural e, assim, possa receber especial proteção (Ibid.).

De acordo com Marshall Sahlins, a origem do conceito antropológico de cultura se deve a Johann Gottfried von Herder, que a desenvolveu na Alemanha, no final do século XVIII, durante o período do Iluminismo Alemão (*Aufklärung*), cujos principais expoentes foram J.W. Goethe e Immanuel Kant (SAHLINS, 1997).

Todavia, em 1871, o conceito antropológico de cultura é sistematizado por Edward Tylor, o qual concebera o termo cultura do seguinte modo: “[...] tomado em seu amplo sentido etnográfico, é este todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade” (TYLOR *apud* CUNHA, 2004, p. 19-20). Porém, ante a controvérsia que tal conceito provoca, a ponto de haverem numerosas correntes, cada qual atacando virulentamente a outra, optaremos, na realidade, por definir cultura no aspecto que interessa ao objeto do artigo, sendo a citação de Tylor mera pontuação histórica.

O conceito antropológico de Tylor representa o elo que liga a dimensão histórico-etimológica com a dimensão cognitiva do conceito de cultura. Seu conceito foi bastante atacado por outros antropólogos, como Franz Boas, Alfred Kroeber e Clifford Geertz, entre outros motivos, por promover uma visão evolucionista linear segundo a qual cada sociedade humana estaria em um estágio de evolução, o que depois se mostrou uma postura etnocêntrica da Antropologia

Tradicional que visava justificar o domínio imperialista da Europa e Estados Unidos sobre a América Latina, Ásia, África e Oceania.

Baseando-se em Lévi-Strauss (1982), afirma-se que a cultura começa quando termina a natureza. Todavia, no que se refere à relação entre o ser humano e o animal (relação interespecífica), estar-se-á diante de uma realidade cultural ou nos domínios da natureza?

No entendimento de Boas,

As relações entre membros de um mesmo grupo social incluem os relacionamentos entre sexos, hábitos de constituição, de grupos sociais e suas formas. Obviamente esses aspectos da vida humana são compartilhados pelos animais. Suas necessidades alimentares são biologicamente determinadas e ajustadas ao ambiente geográfico no qual vivem, obtenção e armazenagem de comida tanto entre os animais quanto entre os homens [...] as relações entre membros de grupos sociais não estão menos presentes na vida animal, pois existem sociedades animais de estrutura diversificada. Parece, portanto, que um considerável campo de fenômenos sociais de modo algum pertence apenas ao homem, sendo compartilhado com o mundo animal [...] amor paterno, subordinação do indivíduo as necessidades sociais, proteção da propriedade individual ou social também pode ser observado no comportamento dos animais, e não parece possível distinguir claramente, a esse respeito, entre a base psicológica do comportamento animal e a do humano. Mesmo aquilo que designamos na sociedade humana como invenções e fruições do belo podem não estar completamente ausentes entre os animais (BOAS, 2014, p. 55-56).

Neste sentido, acredita-se tratar de uma questão cultural, principalmente no que se refere às atividades tauromáquicas, autênticos espetáculos públicos que utilizam animais para fins de entretenimento.

Sobre o papel da antropologia enquanto ciência, afirma Malinowski:

A análise científica da cultura, contudo, pode apontar para outro sistema de realidades que também se adapta às leis gerais, e pode assim ser usada como um guia para trabalho-de-campo, como um meio de identificação de realidades culturais e como uma base de engenharia social [...] Proponho chamar tal unidade de organização humana pelo velho termo, nem sempre claramente definido ou consistentemente usado, instituição. Este conceito implica uma concordância sobre uma série de valores tradicionais por força dos quais os homens se reúnem [...] Nossos dois tipos de análise, funcional e institucional, nos permitirão definir cultura mais concretamente, mais precisa e exaustivamente... Será necessário, naturalmente, introduzir o elemento tempo, isto é, o elemento de mudança. Tentaremos demonstrar que todos os processos evolucionários ou de difusão acontecem, em primeiro lugar, na forma de mudança institucional. Quer na forma de invenção ou como um ato de difusão, um novo artifício técnico se incorpora a um sistema já estabelecido de

comportamento organizado e gera gradualmente uma completa reforma dessa instituição [...] este breve enunciado, que é realmente um esboço para a nossa análise subsequente, mais completa, indica que a Antropologia científica consiste numa teoria de instituições, ou seja, numa análise concreta das unidades tipo de uma organização (MALINOWSKI, 1970, p. 44-47).

Geertz conceitua cultura da seguinte forma:

Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones (GEERTZ, 2003, p. 20)

Geertz tem, dessa forma, uma concepção simbólica de cultura, em que as manifestações e práticas que certa comunidade possui carregam um significado compreensível para aquela e que, muitas vezes, é desprezada pelo Estado, o qual, influenciado ou por uma ideologia cultural de elite, ou por não compreender tal teia simbólica de manifestações, acaba praticando ações ou omissões que destroem o patrimônio cultural de determinada comunidade.

Criticando a concepção de Geertz, afirma Danilo Cunha que o referido antropólogo acrescenta ainda duas ideias fundamentais ao conceito por ele enunciado: primeiramente, a cultura não seria simplesmente um sistema de “padrões concretos de comportamentos” (costumes, usos, tradições, feixes de hábitos), como conceituou Tylor, mas um “conjunto de mecanismos de controle” que governam o comportamento de um indivíduo em uma comunidade; a segunda ideia geertziana é a de que o homem seria o animal mais dependente de tais mecanismos para ordenar seu comportamento, e, assim, desenvolver sua personalidade e sobreviver em sociedade (CUNHA, 2004, p. 28).

2. A INTERAÇÃO ENTRE O HOMEM E O ANIMAL COMO OBJETO DA ANTROPOLOGIA

Ensina Melville J. Herskovits que a antropologia seria “o estudo do homem e de suas obras” (HERSKOVITS, 1973, p. 19). Ela compreende diversas abordagens, seja de natureza biológica, seja de natureza cultural, de modo que a unidade do objeto antropológico consistiria:

Revista Latino-Americana de Direitos da Natureza e dos Animais, Salvador, v. 1, n. 1, p. 37-58, jan.-jun., 2018.
Revista Latinoamericana de los Derechos de la Naturaleza y de los Animales, Salvador de Bahía, v. 1, n. 1, p. 37-58, ene.-jun., 2018.

Latin American Journal of Nature Rights and Animal Law, Salvador, v. 1, n. 1, p. 37-58, jan.-jun., 2018.

[...] no fato importantíssimo de que a antropologia, centrando sua atenção no homem, leva em conta todos os aspectos da existência humana, biológica e cultural, passada e presente, combinando esses diversos materiais num abordar integrado do problema da experiência humana. (HERSKOVITS, 1973, p. 18).

A antropologia como ciência que estuda o ser humano em sua totalidade abarca diversas dimensões como a biológica, a psicológica e a cultural. Inclusive, o estudo dos primatas integra a abordagem feita pela dimensão biológica, também conhecida como antropologia física.

Sobre a antropologia biológica, Roberto Damatta afirma que ela se refere ao “estudo do homem enquanto ser biológico, dotado de um aparato físico e uma carga genética, com um percurso evolutivo definido e relações específicas com outras ordens e espécies de seres vivos” (DAMATTA, 1987, p. 28).

O referido estudo serviu, no passado, para a busca de supostas diferenciações naturais entre os seres humanos, contudo, essas diferenciações se mostraram falsas, de maneira que houve uma mudança de paradigma na antropologia biológica, pois:

Hoje, o especialista em Antropologia Biológica dedica-se à análise das diferenciações humanas utilizando esquemas estatísticos, dando muito mais atenção ao estudo das sociedades de primatas superiores (como os babuínos ou gorilas), à especulação sobre a evolução biológica do homem em geral. (DAMATTA, 1987, p. 28)

O estudo dos primatas se mostra um dos aspectos de especial interesse por parte da antropologia biológica, contudo, a relação entre animais e antropologia não se limita a essa “esfera de interesse”, para utilizar uma expressão de Damatta (1987, p. 28).

Estudos antropológicos que envolvem animais e o ser humano merecedores de destaque são os trabalhos de Evans-Pritchard sobre o interesse do povo *nuer* pelo gado (EVANS-PRITCHARD, 1992) ou, ainda, a etnografia desenvolvida por Geertz sobre uma rinha de galos em Bali (GEERTZ, 2003).

Além dos exemplos envolvendo animais domésticos, o que dizer da relação do ser humano com os seres integrantes da fauna silvestre, estes pertencentes a um ecossistema?

O questionamento acima leva a que se mencione o conceito de antropologia ecológica que, nas palavras de Walter A. Neves: “[...] pode ser definida como o estudo das relações entre

dinâmica populacional, organização social e cultura das sociedades humanas e o meio ambiente nos quais elas estão inseridas”. (NEVES, 2002, p. 18).

Na qualidade de campo recente dos estudos antropológicos, a antropologia ecológica se situa no limiar entre a antropologia biológica e a antropologia cultural (ou social).

E os exemplos dos estudos envolvendo animais domésticos feitos por Evans-Pritchard e Geertz? Estariam em que abordagem? A resposta para os questionamentos acima residem, inevitavelmente, na antropologia cultural, também denominada de etnologia.

Os estudos antropológicos envolvendo o homem e os animais compreendem uma nova perspectiva epistemológica que vai além do conceito estrito de humanidade para abarcar aquilo que é o “não humano” e perpassar as mais distintas esferas de interesse, seja a antropologia biológica, seja a antropologia cultural, além do novo campo da antropologia ecológica.

A antropologia como ciência que estuda o ser humano em sua totalidade abarca diversas dimensões como a biológica, a psicológica e a cultural. Inclusive, o estudo dos primatas integra a abordagem feita pela dimensão biológica, também conhecida como antropologia física.

Estudos antropológicos que envolvem animais e o ser humano merecedores de destaque são os trabalhos de Evans-Pritchard sobre o interesse do povo *nuer* pelo gado (EVANS-PRITCHARD, 1992) ou, ainda, a etnografia desenvolvida por Geertz sobre uma rinha de galos em Bali (GEERTZ, 2003).

A relação entre o homem e o animal é, antes de tudo, uma construção cultural que envolve as percepções e crenças humanas a respeito dos outros animais, suas simbologias e elementos intrínsecos.

Tim Ingold afirma que o próprio conceito de humanidade está atrelado com as ideias humanas acerca dos animais, ou seja: “Cada geração reconstrói sua concepção própria de animalidade como uma deficiência de tudo o que apenas nós, os humanos, supostamente temos, inclusive a linguagem, a razão, o intelecto e a consciência moral” (INGOLD, 1995).

Assim, é inevitável a contribuição que o entendimento sobre os animais desempenha para a compreensão da própria natureza humana e suas especificidades culturais.

Inclusive os próprios antropólogos vêm mudando sua concepção sobre a importância dos estudos antropológicos acerca da relação entre homens e animais, conforme se observa do

Revista Latino-Americana de Direitos da Natureza e dos Animais, Salvador, v. 1, n. 1, p. 37-58, jan.-jun., 2018.
Revista Latinoamericana de los Derechos de la Naturaleza y de los Animales, Salvador de Bahía, v. 1, n. 1, p. 37-58, ene.-jun., 2018.

Latin American Journal of Nature Rights and Animal Law, Salvador, v. 1, n. 1, p. 37-58, jan.-jun., 2018.

pensamento de Molly Mullin:

Although there is much continuity with earlier work, anthropologists' consideration of animals has been changing significantly in recent years, with many re-examining basic assumptions about animals and human-animal relationships. One of the changes is that human-animal relationships more often are considered a worthy focus in themselves, a change evident in the new courses being taught on the subject by cultural anthropologists, archaeologists, and biological anthropologists (MULLIN, 2002, p. 388).

Isso significa uma reanálise das hipóteses básicas sobre animais, bem como as relações homem-animal. Uma das mudanças verificadas entre os antropólogos é que as relações homem-animal passam a ser consideradas como um foco digno em si mesmas e que se irradia, por meio do ensino, pelos mais distintos campos da antropologia.

3. MEDIAÇÕES DA AÇÃO NO ANIMAL DE CULTURA

Nos próximos dois tópicos se abordará não a interação do ser humano com o animal sob a ótica da antropologia, mas a possibilidade de o animal não humano ser um sujeito cultural, ou seja, um agente produtor de cultura.

Neste tópico em si será abordada as manifestações de uma proto cultura no animal não humano e se começa com uma breve e sucinta abordagem acerca do ritual nos animais.

O ritual é um instrumental analítico que pode ser considerado fundamental para a compreensão por parte do antropólogo no tocante às manifestações de um determinado povo.

Ocorre que o ritual não é um prática exclusiva dos seres humanos, pois o “ritual oferece exemplos de regras derivadas no animal, isto é, regras que foram transformadas no decurso da filogênese do animal sem que este tenha jamais tido o mínimo domínio sobre as alterações daí resultantes” (LESTEL, 2002, p. 46).

De acordo com Lestel:

O ritual é, assim, percebido mais ou menos conscientemente como um dos comportamentos mais complexos do animal e um dos mais 'animais' do homem. Os comportamentos do animal podem modificar-se a partir de processos de ritualização, enquanto comportamentos novos emergem nessa ocasião. O estudo

Revista Latino-Americana de Direitos da Natureza e dos Animais, Salvador, v. 1, n. 1, p. 37-58, jan.-jun., 2018.
Revista Latinoamericana de los Derechos de la Naturaleza y de los Animales, Salvador de Bahía, v. 1, n. 1, p. 37-58, ene.-jun., 2018.

Latin American Journal of Nature Rights and Animal Law, Salvador, v. 1, n. 1, p. 37-58, jan.-jun., 2018.

dos comportamentos ritualizados no animal partilha da convicção de que a dinâmica dos comportamentos, numa sociedade animal, é uma dimensão importante da sua complexificação. (LESTEL, 2002, p. 46).

Igualmente determinados etólogos e antropólogos concebem que “a origem da arte se encontra nos processos de ritualização de comportamentos animais”, sendo exemplos de defensores dessa ideia Maurice Bowra e Ernst Gombrich (LESTEL, 2002, p. 47).

Outro aspecto que merece destaque é o uso de utensílios por grandes símios, prática conhecida há algum tempo, principalmente em observações de situações experimentais e jardins zoológicos. Nesse sentido, destaca-se o trabalho de Wolfgang Kohler sobre a inteligência dos chimpanzés realizado em Tenerife, nas Ilhas Canárias. Em seguida, considerando que “Compreender a inteligência técnica dos grandes símios sempre foi considerado uma via de acesso privilegiada para reconstituir o comportamento das épocas pré-históricas”, foi estudada a aplicação dos utensílios de pedra por esses animais (LESTEL, 2002, p. 51).

Lestel afirma que o uso de tais utensílios não se restringem aos grandes primatas. Nessa condição, ressalta que:

Mas sem se restringirem aos macacos antropóides: a tecnologia dos utensílios de pedra poderia ter evoluído numa linhagem de homínídeos muito antes daquilo que sugerem os vestígios actualmente existentes em arqueologia. As competências técnicas dos capuchinhos (*Cebus apella*), que não estão classificados como grandes símios, são verdadeiramente intrigantes. São os únicos macacos de cauda do Novo Mundo que utilizam correntemente utensílios, e a sua taxa de encefalização (isto é, a relação entre a dimensão do cérebro e a do corpo) é sem dúvida a mais elevada a seguir à do homem (LESTEL, 2002, p. 51).

Esses fatos fazem com que se enxergue na concepção de *homo faber*, um “mito” que começa a se desmontar, diante da conduta instrumental que é desempenhada por outros animais não humanos, como é o caso do chimpanzé e da formiga (GARCÍA RASO, 2013, p.2-3).

Ignora-se, de maneira geral, que centenas de animais fazem uso de utensílios. Essa realidade ressalta a natureza não episódica destes comportamentos, os quais se munem de uma complexidade e de uma diversidade que custosamente se pensaria. Ademais, “estes utensílios animais apresentam uma grande variedade. Mamíferos, aves, insectos, peixes, artrópodes e gastrópodes, todos recorrem a eles. Apenas nos répteis estas práticas são praticamente

inexistentes” (LESTEL, 2002, p. 52).

O utensílio é definido pelo psicólogo estadunidense Benjamin Beck como a utilização de um objecto que se encontra inserido no meio ambiente natural, contudo permanece separado do seu apoio, para modificar da maneira mais eficaz possível a posição, a forma ou a condição de outro organismo, de outro objecto ou do próprio utilizador. Este utilizador “empunha-o ou segura-o durante a sua utilização ou pouco antes e é responsável pela sua orientação concreta” (BECK apud LESTEL, 2002, p. 53).

Analisando a definição de Beck, Lestel afirma que:

Esta definição [...] não está isenta nem de ambiguidade nem de ideias preconcebidas. Ela dá, sem dúvida, a impressão de conceptualizar de forma rigorosa a representação que o senso comum possui de utensílio, mas esta vantagem é também o seu maior inconveniente. [...] No caso vertente, quatro características que Benjamin Beck atribui ao utensílio não são lineares. Em primeiro lugar, o utensílio deve estar isento de qualquer conexão ou substracto. Em seguida, deve encontrar-se fora do corpo do utilizador e não ser um produto do corpo. Deve ser um "objecto" [...]. Por último, deve ser empunhado ou segurado no momento da sua utilização. Estas características são lógicas; não são nem psicológicas nem sociais (LESTEL, 2002, p. 53).

E faz a seguinte crítica à referida definição trazida pelo psicólogo estadunidense: “A definição de Beck revela-se, assim, extremamente restritiva, tanto mais que ele a defende de forma rigorista” (LESTEL, 2002, p. 53).

Lestel (2002, p. 53) cita o caso da concha do caracol: para o caracol, raramente seria considerado um utensílio, mas também não dá para ser entendido como parte do seu corpo. Contudo, nada impede que a concha possa servir como utensílio “para o bernardo-eremita que dela se apropria”.

As dificuldades do conceito de utensílio de Beck são exploradas por Lestel (2002, p. 54-55) em vários exemplos, como a reprodução de cogumelos (*Puccinia monoica*) por uma mediação envolvendo insetos, oportunidade em que se aplicaria o conceito de utensílio de Beck se não fosse o fato de o cogumelo não ser um animal.

Nessa oportunidade, é útil trazer a relação entre sujeito e objeto abordada na obra de Jacob Von Uexküll, nos seguintes termos:

Cada componente de um objeto orgânico ou inorgânico vai se tornando - no

Revista Latino-Americana de Direitos da Natureza e dos Animais, Salvador, v. 1, n. 1, p. 37-58, jan.-jun., 2018.
Revista Latinoamericana de los Derechos de la Naturaleza y de los Animales, Salvador de Bahía, v. 1, n. 1, p. 37-58, ene.-jun., 2018.

Latin American Journal of Nature Rights and Animal Law, Salvador, v. 1, n. 1, p. 37-58, jan.-jun., 2018.

momento em que entra no estágio de vida de um sujeito animal que assume o papel de um portador semântico — como um, podemos dizer, “complemento” no corpo do sujeito que serve de usuário semântico (meaning-utilizer [Bedeutungsverwerter]) (VON UEXKÜLL, T, 2004, p. 31).

Confrontando o conceito de Beck, Lestel também dialoga com M. Hansell, que “contesta, em particular, o facto de se recorrer à utilização de utensílios para diferenciar os animais mais evoluídos dos outros” (LESTEL, 2002, p. 56).

Em continuação, Lestel expõe sobre a conceitualização de utensílio por M. Hansell nos seguintes termos:

A caracterização de utensílio por Hansell é, portanto, diferente da de Beck pelo menos em dois pontos – pontos esses que são essenciais. Hansell propõe, em primeiro lugar, uma definição psicológica de utensílio, que se afasta bastante da definição lógica do etólogo americano. Insiste, seguidamente, na relação do animal com o objecto e relativiza o próprio objecto ao privilegiar o comportamento técnico (LESTEL, 2002, p. 56).

E, então, Lestel defenderá a ideia de mediação da ação no animal, no lugar de se estudar o utensílio animal, conforme a seguinte afirmação: “Apelidar-se-á de *mediações da acção* os suportes ecológicos que permitem ao animal *transformar* os seus desempenhos e as suas competências ao alterar a natureza do seu desenrolar ou ao alargar o seu campo de acção” (LESTEL, 2002, p. 56-57).

Nesse sentido, novamente se recorre a Lestel para explicar o porquê dessa mudança conceitual:

Ao falar-se de mediações da acção e não de utensílios, deixa de haver dificuldades ligadas à definição prévia do objecto pertinente (será um utensílio ou não?). É, assim, possível concentrarmo-nos de forma mais homogénea nos meios por intermédio dos quais o animal exterioriza as suas acções e aumenta as suas possibilidades de agir sobre elas no seio de sua colectividade (LESTEL, 2002, p. 57).

Os chimpanzés se destacam entre os animais que realizam tais mediações de ação, pois eles “são representativos dos animais que possuem uma prática inteligente dos utensílios, de que continuam a ser os campeões; até hoje, são os animais que utilizam as mediações de acção mais complexas” (LESTEL, 2002, p. 63-64).

Revista Latino-Americana de Direitos da Natureza e dos Animais, Salvador, v. 1, n. 1, p. 37-58, jan.-jun., 2018.
Revista Latinoamericana de los Derechos de la Naturaleza y de los Animales, Salvador de Bahía, v. 1, n. 1, p. 37-58, ene.-jun., 2018.

Latin American Journal of Nature Rights and Animal Law, Salvador, v. 1, n. 1, p. 37-58, jan.-jun., 2018.

Comentando essa realidade do chimpanzé, Lestel faz um breve contraste entre o ser humano e o referido grande primata, afirmando que a conduta instrumental desempenhada pelo chimpanzé seria essencialmente individual e solitária. Assim, a cooperação técnica envolvendo indivíduos chimpanzés é raríssima, de modo que pesquisadores como Wolfgang Kohler teriam percebido essa situação ao sugerir “que o uso de utensílio é para o homem uma actividade social, ao passo que o chimpanzé incorpora objectos nas actividades locomotoras do corpo” (KOHLER apud LESTEL, 2002, p. 83).

Continuando essa perspectiva crítica, afirma Lestel que:

A dimensão cultural do comportamento dos chimpanzés adquiriu uma plausibilidade inédita quando primatólogos como William McGrew se deram conta de que nenhuma estrutura comportamental técnica é universal no chimpanzé. De facto, não há nenhum manuseamento de utensílio que se encontre em todas as populações de chimpanzés estudadas. A variabilidade comportamental é aí, pelo contrário, muito forte. Mesmo que se restrinja unicamente ao uso de utensílios, cada população de chimpanzés adopta uma combinação particular para os manusear. Esta constatação é intrigante. Tratar-se-á de comportamentos culturais, como o defendem numerosos primatólogos? Em que medida estas culturas animais são da mesma natureza que as culturas humanas? (LESTEL, 2002, p. 85).

Todavia, reafirma Lestel que é inevitável a existência de características culturais entre chimpanzés comuns, contudo eles não seriam os únicos a demonstrá-las nem teriam sido os primeiros em que elas foram identificadas. Isto por que, o estudo da história dos comportamentos culturais do animal teria se iniciado nas décadas de 1940 e 1950, a partir das observações de macacos e aves do Velho Mundo (LESTEL, 2002, p. 99).

E corroborando o argumento anterior, afirma Dominique Lestel que os “chimpanzés selvagens e os macacos do Japão, que estão habituados à presença do homem, apresentam comportamentos que é difícil não caracterizar como culturais” (LESTEL, 2002, p. 106). Portanto, os animais não humanos apresentam traços de expressões culturais que são coerentes com a sua subjetividade e com o seu mundo vivido, para utilizar uma concepção aplicada por Von Uexküll e que será abordada a seguir neste trabalho.

4. O ANIMAL COMO SUJEITO NA CULTURA

Revista Latino-Americana de Direitos da Natureza e dos Animais, Salvador, v. 1, n. 1, p. 37-58, jan.-jun., 2018.
Revista Latinoamericana de los Derechos de la Naturaleza y de los Animales, Salvador de Bahía, v. 1, n. 1, p. 37-58, ene.-jun., 2018.

Latin American Journal of Nature Rights and Animal Law, Salvador, v. 1, n. 1, p. 37-58, jan.-jun., 2018.

Neste tópico aborda-se o animal não humano como agente produtor de cultura, ou seja, estuda-se a subjetividade deste ente que passa a ser considerado um *animal faber*.

Normalmente os estudos sobre o animal como sujeito abordam uma perspectiva filosófica (REGAN, 1983) e até mesmo jurídica (SANTANA, 2018), sendo que não se encontram trabalhos de ordem antropológica mais expressivos que visualizem no animal um sujeito na cultura.

Segundo Von Uexküll, toda espécie animal viveria em um mundo próprio, diferente do mundo das outras espécies e ao qual tem acesso por meio de seus sentidos. De acordo com esta ótica, os critérios por intermédio dos quais nós edificamos nosso mundo não seriam os mesmos que os animais não humanos adotam para construir os seus, e é fundamental não sobrepor os primeiros aos segundos (VON UEXKÜLL apud LESTEL, 2002, p. 197).

Lestel prossegue analisando o pensamento de Von Uexküll de que os seres vivos não se inserem em um mundo único, que seria dirigido por um espaço e um tempo unitários. Cada espécime animal se relaciona com seu ambiente por meio daquilo que Von Uexküll define como um mundo vivido, o qual necessita das “ações do animal e das percepções que a elas estão ligadas” (LESTEL, 2002, p. 198-199).

E, comentando a semiótica uexkülliana, ele afirma que:

O significado não existe em si mesmo, mas resulta de uma relação entre a acção de um sujeito e objectos do seu meio ambiente. Consequentemente, ele depende do ponto de vista de um animal. Estes objectos podem ser numerosos, dependendo o seu número das acções possíveis do animal sobre o seu meio. Mais precisamente, o significado resulta da relação funcional com coisas que se tornam assim portadoras de significado e que deixam de ser objecto. Como o animal não está nunca em posição de observador, o seu mundo compõe-se exclusivamente de ‘portadores de significado’. De significado para ele (LESTEL, 2002, p. 202).

O psicólogo holandês J.F. Buytendijk opta por uma abordagem fenomenológica que reúne subjetividade, significado e uma corporeidade que não se restringe àquela que decorre dos órgãos sensoriais. Permanece, contudo, “muito atento às diferenças que separam o homem do animal e ao valor dessa distância” (LESTEL, 2002, p. 203).

Lestel comenta sobre a definição buytendijkiana de animal que:

Buytendijk define o animal como uma ‘estrutura estruturante’. Nesta perspectiva

o *corpo* do animal desempenha um papel essencial, o que quer dizer que o seu ser físico é capaz de reconstituir disposições novas a partir das que já existem. O animal não é apenas um organismo que faz qualquer coisa, mas um organismo que é virtualmente capaz de fazer mais coisas do que as que faz (BUYTENDIJK apud LESTEL, 2002, p. 204).

Assim, para este autor holandês, o comportamento animal possibilita que se acesse sua subjetividade. Recorda Buytendijk que é fantasioso buscar critérios definitivos e explícitos para evidenciar a existência de uma consciência animal, inclusive excluindo tal projeto da seara científica (LESTEL, 2002, p. 206).

Para contrapor esta afirmação de Buytendijk, recorre-se ao trabalho publicado anteriormente que, refletindo criticamente sobre a teoria dos direitos animais em Regan, observa que o referido filósofo estadunidense visualiza que os animais não humanos são seres com crenças e desejos (REGAN, 1983).

Desta forma, tais seres podem ser tidos como aptos a agir de modo deliberado, comportando-se com o intuito de atender seus propósitos; não só maquinalmente, mas de forma consciente. Logo, fundamentada a questão dos animais não humanos enquanto seres que dispõem de crenças e desejos, tendo em consideração que os seres humanos possuam tais atributos, certas consequências relevantes tornaram-se assim evidentes.

É recomendável reconhecer tais entes não humanos como seres capazes de ação intencional, supondo-se qualidade similar no gênero humano. Esses indivíduos começam a agir na busca de algo e assim o fazem no propósito de realizar seus desejos, não atuando apenas em resposta a um fator externo, a exemplo do mover das plantas na busca do sol. Ora, reconhecendo-se que crenças de preferência são aquelas que estabelecem conexão entre o ato de escolher e a própria realização do desejo, estes seres provavelmente têm o dom de identificar coisas singulares (p. ex., um osso, uma pedra), lembrar-se delas e, servindo-se do aprendizado de tentativas precedentes, elaborar conceitos gerais.

Ademais, uma grande quantidade de suas crenças abrange expectativas sobre o porvir, sendo provável que eles realmente possuam uma percepção de futuro – ou melhor, uma percepção de seu próprio futuro. Capazes de realizar uma série de atos neste momento com o intuito de atender seus intentos no porvir, tais seres devem ser considerados como capazes de propriamente antecipar (i.e., ter crenças e expectativas associadas) a sua experiência futura. De modo sensato,

Revista Latino-Americana de Direitos da Natureza e dos Animais, Salvador, v. 1, n. 1, p. 37-58, jan.-jun., 2018.
Revista Latinoamericana de los Derechos de la Naturaleza y de los Animales, Salvador de Bahía, v. 1, n. 1, p. 37-58, ene.-jun., 2018.

Latin American Journal of Nature Rights and Animal Law, Salvador, v. 1, n. 1, p. 37-58, jan.-jun., 2018.

pode-se então reconhecer nestes indivíduos as faculdades tanto de consciência quanto de autoconsciência.

Animais mamíferos normais de um ano de idade ou mais compartilham conosco uma vida mental marcada por relevantes faculdades, tais como percepção, memória, desejo, crença, autoconsciência, intenção, percepção do futuro. Se este conjunto de faculdades for enriquecido pelos atributos essenciais de emoção e sentiência, pode-se alcançar uma concepção adequada da complexidade da consciência desses animais não humanos. Aqueles que preferem uma teoria estímulo-resposta para explicar o comportamento animal, ao invés de reconhecer-lhes uma vida mental complexa similar àquela própria dos seres humanos, devem apresentar argumentos convincentes que superem o ônus da prova exigido pelo argumento cumulativo (SANTANA, 2018).

As principais objeções à atribuição de crenças e desejos a animais não atendem às exigências do ônus da prova. Diante disto, a insistência na aplicação de uma teoria estímulo-resposta a animais e de uma teoria crença-desejo a humanos ou a prática de taxar de antropomorfistas aqueles que apoiam esta última compreensão dos animais e seu comportamento revelam um preconceito, em vez de criticá-lo. Ver os animais como tendo uma vida mental primitiva ou, como fazem os cartesianos, negar qualquer vida mental a eles evidenciam uma concepção tão inadequada quanto irreal acerca da verdadeira natureza destes animais (SANTANA, 2018, p. 104-106).

Todavia, a despeito das dificuldades sugeridas por Buytendijk para estabelecer uma consciência do animal, o pensamento do referido autor holandês não exclui de maneira alguma a existência de uma inteligência, a do organismo, que não é sobreposto à da máquina. Para esse fim, Buytendijk utiliza o conceito de “sombra do conhecimento” com o fim de “apreender a inteligência e o pensamento do animal, isto para evitar colidir com a definição de consciência” (LESTEL, 2002, p. 206-207).

Lestel conclui sobre o pensamento de Buytendijk afirmando que este autor distingue os conceitos de organismo e de sujeito, considerando os animais como enquadrados neste último.

Neste sentido, para explicitar tal distinção, concebe que:

A planta é um organismo, A célula ou o órgão também. Tanto uns como outros representam sem dúvida uma unidade de significado; mas não *fazem* nada. O animal é sujeito porque pratica um modo de existência que coloca a sua

receptividade nos significados inteligíveis ao mesmo tempo que ele próprio cria estes significados aos quais reage de forma inteligente. O animal é, pois para Buytendijk uma ‘subjetividade observada’. Por ele, nós apreendemos espontaneamente o animal como um sujeito e temos, aliás, boas razões para o fazer. É-nos de facto difícil não considerar que o animal é um sujeito, quando consideramos que o seu comportamento é inteligente e que ele age em função do significado que atribui a certos elementos do seu meio ambiente. O comportamento do animal torna-se assim a expressão da sua atividade intencional (LESTEL, 2002, p. 208).

Logo, para o referido autor holandês, é prescindível a noção de consciência animal para que um ente seja considerado como um sujeito, no caso deste trabalho, um agente produtor de cultura.

Outrossim, leva-se em consideração a questão da inteligência animal, bem como a possibilidade de construção de significados pelo próprio animal, aspectos estes que demonstrariam a intencionalidade de seus comportamentos.

No próximo tópico, retoma-se a questão da interação entre o ser humano e o animal na perspectiva antropológica, abordando, para tanto, algumas etnografias que estudaram a referida relação, no intuito de compreender tal prática cultural diante de um ser, em relação ao qual se discute, no plano filosófico e do direito animal, sua provável subjetividade.

5. CONSIDERAÇÕES À GUISA DE CONCLUSÃO LEVANDO EM CONTA A VAQUEJADA:

À guisa de conclusão, importa abordar os aspectos culturais que tangenciam a prática da vaquejada de modo que a despeito de serem utilizados antropólogos, esta reflexão final não se limitará a recorrer à literatura antropológica, de modo que serão utilizadas obras de outros campos do saber que enfrentaram o tema.

A vaquejada é definida por Heron Gordilho e Francisco Figueiredo como uma prática esportiva na qual há a “[...] tentativa de dois vaqueiros, emparelhados e montados em cavalos distintos, derrubarem um boi ou um touro puxando-o pelo rabo nos exatos limites de uma área previamente demarcada” (GORDILHO; FIGUEIREDO, 2016, p. 79).

Revista Latino-Americana de Direitos da Natureza e dos Animais, Salvador, v. 1, n. 1, p. 37-58, jan.-jun., 2018.
Revista Latinoamericana de los Derechos de la Naturaleza y de los Animales, Salvador de Bahía, v. 1, n. 1, p. 37-58, ene.-jun., 2018.

Latin American Journal of Nature Rights and Animal Law, Salvador, v. 1, n. 1, p. 37-58, jan.-jun., 2018.

A origem dessa prática é controversa com Câmara Cascudo atribuindo uma influência espanhola, ao passo que Gordilho e Figueiredo discordam desta tese cascudiana (GORDILHO; FIGUEIREDO, 2016, p. 81-82).

Segundo Câmara Cascudo, a captura do gado era realizada por meio da puxada pelo rabo ou pelo uso da vara de ferrão, com registros constatados somente no final do século XIX, práticas que desembocariam nas vaquejadas. Enquanto o uso da vara de ferrão se efetuava pela corrida e consequente toque ao lado do boi visando derrubá-lo no chão, a puxada pelo rabo foi a prática que mais se adaptou à região do Nordeste Brasileiro, pois esta consistia tão somente em pegar o boi pelo rabo e lançá-lo ao chão (AIRES, 2008, p. 78).

Na evolução histórica dessas práticas culturais de corridas de bois, observa-se a transformação da captura do gado por meio da puxada pelo rabo em “apartação” ou vaquejada de mourão.

Por outro lado, há autores que visualizam na vaquejada de mourão a prática concebida como vaquejada contemporânea (PEREIRA, 2016), a qual se caracteriza por eventos da indústria do entretenimento.

Sobre esta modalidade de atividade tauromáquica, afirma o antropólogo brasileiro Francisco Jânio Aires que:

As vaquejadas de mourão ou apartação eram realizadas no interior de um pátio da fazenda, onde os vaqueiros se desafiavam num espaço de chão batido e duro. Estes corriam um de cada vez. Aquele que mais se destacasse na “puxada do boi” ganhava o desafio. O vaqueiro podia correr atrás do boi em qualquer espaço do pátio da fazenda. Esse período passou por transformações decorrentes da separação da apartação da vaquejada, provocadas por mudanças no manejo do gado e, conseqüentemente, pela representação social dos vaqueiros (AIRES, 2008, p. 78).

Tais mudanças no manejo do gado ocorreram especialmente a partir da década de 1960, quando o dominante sistema extensivo de criação pecuária foi cedendo espaço para o modelo intensivista (TEIXEIRA; HESPANHOL, 2014, p. 27). Nesse contexto, teria ocorrido a separação entre a apartação e a vaquejada.

E o vaqueiro? Como ele é representado nessas práticas? O antropólogo Renan Martins Pereira apresenta várias interpretações que são conferidas à figura do vaqueiro nordestino: ora

Revista Latino-Americana de Direitos da Natureza e dos Animais, Salvador, v. 1, n. 1, p. 37-58, jan.-jun., 2018.
Revista Latinoamericana de los Derechos de la Naturaleza y de los Animales, Salvador de Bahía, v. 1, n. 1, p. 37-58, ene.-jun., 2018.

Latin American Journal of Nature Rights and Animal Law, Salvador, v. 1, n. 1, p. 37-58, jan.-jun., 2018.

como um elemento resultante das políticas coloniais, ora como um elemento em vias de desaparecimento da vida social sertaneja (PEREIRA, 2016, p. 64).

Discorrendo sobre a representação do vaqueiro piauiense, afirma Audrey Tapety que:

A imagem do vaqueiro ora rude, ora ingênua e crédula faz parte de uma identidade que foi forjada através dos discursos históricos e literários e que ficaram internalizadas em suas mentes, todas colocadas ali como modelos identitários. Entretanto, o que ele realmente gostaria de ser? A visão dos outros corresponde a esta imagem tradicional? Será que os discursos literário e historiográfico enunciam “verdades” sobre o vaqueiro que ele próprio desconhece? Neste sentido, vale ressaltar a máxima do discurso antropológico, segundo o qual as pessoas são! Os pesquisadores é que criam identidades. Em outras palavras, as pessoas vivem as questões microssociais do dia a dia sem preocupar-se com o que são. As identidades são atribuídas através da fala e do olhar do outro (TAPETY, 2007, p. 45).

Tal imagem foi a explorada em obras literárias e jornalísticas que buscavam descrever o homem sertanejo do interior do Nordeste, aquele que “vestia-se como um tapuia”, conforme descrição de um cronista de tempos pretéritos.

Com a vaquejada contemporânea, o vaqueiro passa a assumir a forma de “vaqueiro moderno”, o qual se insere em algum dos papéis atribuídos pela competição tauromáquica.

Neste viés, a vaquejada contemporânea é descrita da seguinte forma por Fabrício Meira Macêdo:

Há três participantes principais na realização de uma vaquejada: o batedor de esteira, o puxador e o juiz.

O batedor de esteira é o vaqueiro que, montado em seu cavalo, tem a função de tanger o boi para perto do derrubador, além de pegar o rabo do animal e entregá-lo ao derrubador, devendo, ainda, com o seu cavalo, empurrar o boi para dentro das faixas após a sua queda, caso este tente se levantar fora delas.

O puxador ou derrubador, por sua vez, é o vaqueiro responsável por, mediante tração de cauda, derrubar o boi dentro da área delimitada.

O juiz, por fim, é o árbitro da competição, indicando as duplas que efetivamente pontuaram ou não.

O objetivo da competição é fazer com que o animal, enquanto tomba, permaneça, por um instante, com as quatro patas voltadas para cima, ensejando, assim, a declaração pelo juiz da prova de que “valeu o boi”, significando que a dupla de vaqueiros conseguiu pontuar.

Ao revés, se o referido desiderato não é alcançado, diz-se que foi “zero boi”, não pontuando a dupla.

Cada evento dura três dias, envolvendo uma média de quatrocentas duplas de vaqueiros, que persegue e derruba três bois por dia (MACEDO, 2015, p. 750).

Na atualidade, a vaquejada constitui uma autêntica competição esportiva, dotada de premiações bem atrativas financeiramente, além do fato de ter havido uma espetacularização do evento com o desenvolvimento em paralelo de uma indústria de entretenimento com apresentações de grupos musicais com artistas do *show business* brasileiro (MACÊDO, 2015, p. 751), atendendo aos anseios de lazer, especialmente da elite agrária nacional, como já advertia na década de 1970 o pesquisador Câmara Cascudo (GORDILHO; FIGUEIREDO, 2016, p. 82).

Neste sentido, afirmam Gordilho e Figueiredo:

Nessa pisada, a vaquejada, surgida com tal denominação a partir do fenômeno da apartação e sendo imprescindível para a produção agrícola daquela época, tornou-se, hodiernamente, um meganegócio, fazendo circular, anualmente, um importe equivalente a 600 milhões de reais, decorrentes da realização de 4.000 vaquejadas, sendo 60 delas com premiações superiores a 150 mil reais (ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DA VAQUEJADA, 2016; GORDILHO e FIGUEIREDO, 2016, p. 82-83).

Tendo como *locus* de observação o sertão de Pernambuco, Pereira, após problematizar sobre o suposto fenecimento do vaqueiro, na condição de elemento socioeconômico do Nordeste Brasileiro, afirma que:

[...] na atualidade do sertão de Pernambuco, os vaqueiros são objetos de constantes reflexões e atualizações, tanto localmente quanto pelo estado-Nação brasileiro, e que as *vaquejadas* são elementos contemporâneos definidores de dois tipos de atividade e dois tipos de sujeito, respectivamente: a *vaquejada de mourão* e a *pega de boi no mato*, o *vaqueiro moderno* e o *vaqueiro da caatinga* (PEREIRA, 2016, p. 77).

De acordo com as dicotomias trazidas acima, o vaqueiro da caatinga seria a figura tradicional que ainda resistiria ao tempo e que desenvolveria a “pega de boi no mato”, em contraposição ao vaqueiro moderno, desportista que atuaria nos parques de exposição nos quais se realizam a vaquejada contemporânea.

Portanto, a despeito dos prognósticos pessimistas, ainda haveria para Pereira os resquícios da tradicional vaquejada a que aludia Luís Câmara Cascudo.

Acerca desse vaqueiro da caatinga, Renan Pereira afirma ainda, em diálogo com o pensamento de Ingold, que:

Assim, as *pegas de boi no mato* não são apenas espaços onde os vaqueiros

constroem a sua imagem de homem *corajoso e prestigiado*, senão o lugar onde problematizam e gerenciam as suas paradoxais relações com os animais. É também o lugar onde os vaqueiros se atualizam e reconstróem as suas valiosas relações com a caatinga, bois *brabos* e aliados cavalos (PEREIRA, 2016, p. 77).

É nessa confluência entre o tradicional e o contemporâneo que a vaquejada se encontra inserida como uma manifestação cultural que, a despeito de possuir uma sólida base histórica para a sua concepção, foi cooptada pelo capital como um dos produtos da indústria do entretenimento na sociedade do espetáculo.

Logo, como reflexo desta cooptação, constata-se que a atividade não guarda mais a interação que havia entre o vaqueiro da caatinga e o animal refugiado no mato, quando qualquer esforço utilizado para capturá-lo se devia ao fato das duras condições que caracterizavam essa atividade rural.

Na contemporaneidade, as vaquejadas criam uma ambiência artificializada na qual o animal corre, não porque está desenvolvendo uma atividade que lhe é natural a seus instintos e intencionalidades, mas porque, em realidade, este ser se encontra acuado diante de um cenário muito mais perverso do que o ambiente inóspito da caatinga: um batedor de esteira que parte para cima do animal, empurrando-o para um “derrubador” que se encarrega de finalizar o espetáculo, tudo isto para regozijo coletivo de um público ensandecido.

REFERÊNCIAS:

AIRES, F. J. F. (2008). **O “espetáculo do cabra-macho”**: um estudo sobre os vaqueiros nas vaquejadas no Rio Grande do Norte. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Natal.

BOAS, F. (2014). **Antropologia cultural**. Tradução: Celso Castro. Rio de Janeiro: Zahar.

CUNHA, D. F. S. (2004). **Patrimônio cultural: proteção legal e constitucional**. Rio de Janeiro: Letra Legal.

DAMATTA, R. (1987). **Relativizando: uma introdução à antropologia social**. Rio de Janeiro: Rocco.

Revista Latino-Americana de Direitos da Natureza e dos Animais, Salvador, v. 1, n. 1, p. 37-58, jan.-jun., 2018.
Revista Latinoamericana de los Derechos de la Naturaleza y de los Animales, Salvador de Bahía, v. 1, n. 1, p. 37-58, ene.-jun., 2018.

Latin American Journal of Nature Rights and Animal Law, Salvador, v. 1, n. 1, p. 37-58, jan.-jun., 2018.

EVANS-PRITCHARD, E. E. (1992). **Los nuer**. 2. ed. Traducción: Carlos Manzano. Barcelona: Anagrama.

GARCÍA RASO, D. (2013). **Los otros hijos de Hefesto: uso y fabricación de herramientas en animales no humanos**. Madrid: JAS Arqueología Editorial.

GEERTZ, C. (2003). **La interpretación de las culturas**. 12. Reimp. Traducción: Alberto L. Bixio. Barcelona: Gedisa.

GORDILHO, H. J. S; FIGUEIREDO, F. J. G. (2016). A vaquejada à luz da Constituição Federal. **Revista de biodireito e direito dos animais**, Curitiba, v. 2, n. 2, jul/dez.

HERSKOVITS, M. J. (1973). **Antropologia cultural**. 2. ed. Tradução: Maria José de Carvalho e Hélio Bichels. São Paulo: Mestre Jou, v. I.

INGOLD, T. (1995). Humanidade e animalidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 10, n. 28.

LESTEL, D. (2002). **As origens animais da cultura**. Tradução: Maria João Batalha Reis. Lisboa: Piaget.

LÉVI-STRAUSS, C. (1982). **As estruturas elementares do parentesco**. Tradução: Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes.

MACEDO, F. M. (2015). Vaquejadas e o dever de proteção ambiental. **Revista jurídica luso-brasileira**, Lisboa, a. 1, n. 1.

MALINOWSKI, B. (1970). **Uma teoria científica da cultura**. Tradução: José Auto. Rio de Janeiro: Zahar.

MULLIN, M. (2002). Animals and anthropology. **Society & Animals**, Leiden, v. 10, n. 4.

NEVES, W. A. (2002). **Antropologia ecológica: um olhar materialista sobre as sociedades humanas**. 2. ed. São Paulo: Cortez.

PEREIRA, R. M. (2016). Dominação e confiança: vaqueiros e animais nas pegadas de boi do sertão de Pernambuco. **Teoria e cultura**, Juiz de Fora, v. 11, n. 2, jul/dez.

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

SAHLINS, M. (1997). O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção. **Maná**, v. 3, n. 1, Rio de Janeiro, abr.

Revista Latino-Americana de Direitos da Natureza e dos Animais, Salvador, v. 1, n. 1, p. 37-58, jan.-jun., 2018.
Revista Latinoamericana de los Derechos de la Naturaleza y de los Animales, Salvador de Bahía, v. 1, n. 1, p. 37-58, ene.-jun., 2018.

Latin American Journal of Nature Rights and Animal Law, Salvador, v. 1, n. 1, p. 37-58, jan.-jun., 2018.

- SALVADOR, Â. D. (1971). **Cultura e educação brasileiras**. Petrópolis, RJ: Vozes.
- SANTANA, L. R.; OLIVEIRA, T. P. (2005). O patrimônio cultural imaterial das populações tradicionais e sua tutela pelo direito ambiental. In: **Anais do 9º Congresso Internacional de Direito Ambiental: Paisagem, Natureza e Direito**. São Paulo: Diário Oficial do Estado de São Paulo, v. II.
- SANTANA, L. R. (2018). **La teoría de los derechos animales de Tom Regan: ampliando las fronteras de la comunidad moral y de los derechos más allá de lo humano**. Valencia: Tirant lo Blanch.
- TAPETY, A. F. (2007). **“O vaqueiro no Piauí”: representações e práticas socioculturais (1960-2000)**. Dissertação (Mestrado em História do Brasil) – Universidade Federal do Piauí, Centro de Ciências Humanas e Letras, Teresina.
- TEIXEIRA, J. C.; HESPANHOL, A. N. (2014). A trajetória da pecuária bovina brasileira. **Caderno prudentino de geografia**, Presidente Prudente, n. 36, v. 1, p. 26-38, jan/jul.
- VON UEXKÜLL, T. (2004). A teoria da Umwelt de Jakob von Uexküll. **Galáxia**, n. 7, abr.