



# N21

## PERSPECTIVAS ANTROPOLÓGICAS SOBRE EL ESTUDIO DE LA CAZA RECREATIVA

COORDINADO POR JUAN MARTÍN  
DABEZIES Y GARRY MARVIN

FOTOGRAFÍA DE JOHAN DUCHATEAU

REVISTA ANDALUZA DE ANTROPOLOGÍA  
NÚMERO 21: PERSPECTIVAS ANTROPOLÓGICAS SOBRE EL ESTUDIO DE LA CAZA RECREATIVA  
ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVES ON RECREATIONAL HUNTING  
DICIEMBRE DE 2021  
ISSN 2174-6796  
[pp. 1-7]

<https://dx.doi.org/10.12795/RAA.2021.21.1>

## PERSPECTIVAS ANTROPOLÓGICAS SOBRE EL ESTUDIO DE LA CAZA RECREATIVA: CONSIDERACIONES GENERALES E INTRODUCTORIAS

## ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVES ON RECREATIONAL HUNTING: GENERAL AND INTRODUCTORY CONSIDERATIONS

Garry Marvin  
*University of Roehampton*

Juan Martin Dabezies  
*Universidad de la República*

Existe una rica literatura antropológica relacionada con las actividades de caza en las culturas indígenas, las cuales han sido a menudo representadas y clasificadas como sociedades forrajeras, de caza y recolección, o de subsistencia. Los temas habituales de esta literatura etnográfica, analítica e interpretativa a partes iguales, definen a la caza como aquellos procesos y prácticas orientados a la obtención de carne y otras partes valiosas de los animales, por ejemplo, pieles y cueros; como compromisos hábiles y encarnados entre los seres humanos que la practican y otros animales involucrados, así como con sus entornos; como procesos rituales y simbólicos; o, finalmente, de manera general, la caza como un elemento significativo en las cosmologías de dichas sociedades. Esta literatura considera la importancia y la seriedad de la caza para quienes la practican. En este caso, la caza se trata como un elemento fundamental y esencial de esos mundos vitales.



Sin embargo, hasta hace poco, la antropología ha ignorado en gran medida otras formas de caza que podrían denominarse como “caza deportiva” o “caza recreativa”, las cuales se dan mayoritariamente en sociedades de tipo moderno y generalmente industrializadas, lo que no es óbice para que las mismas, en muchos casos, si bien no suponen un elemento central en la subsistencia de los grupos que la practican, sí que refuerzan procesos primarios de obtención de alimentos, sirven para la diversificación de las dietas domésticas, actúan como elemento catalizador de identidades sociales, o para el desarrollo económico de muchas poblaciones, entre otras cuestiones. Es difícil afirmar por qué estas formas de caza no han recibido el mismo tratamiento antropológico que las anteriores. A pesar de ello, podríamos especular con que esto podría estar relacionado con las actitudes modernas del público en general, que considera esta caza innecesaria, irrelevante o anacrónica, y que constituye una relación moral y éticamente inaceptable entre los seres humanos y los animales. En cuanto a las percepciones populares, la atención se centra principalmente en el aparente (para los forasteros a la práctica) deseo y placer de matar animales.

No obstante, poco a poco la antropología está empezando a considerar la “caza recreativa” como algo digno de atención. Se entiende que estas formas de caza constituyen ricos mundos sociales y culturales en los que las y los cazadores piensan, experimentan y se relacionan con los animales y su entorno de forma muy compleja. Para quienes la practican, la caza es una actividad seria y es conveniente que la antropología trate esta seriedad con seriedad, explorando la multitud de dimensiones que entran en juego en estas actividades y que conforman universos muy particulares entre sus participantes. Teniendo esto en cuenta, hemos recopilado este conjunto de artículos que exploran algunos de los aspectos más amplios y multidimensionales de la caza, los cuales, sin duda, van más allá del mero hecho de matar animales.

Este dossier, en ese sentido, contiene temas sobre caza y procesos de patrimonialización, conservación, bioseguridad, conflictos sociales y humano-animales, articulando también distintas modalidades cinegéticas en diversas partes del mundo: Alemania, Brasil, Chipre, España y Uruguay. Por otro lado, agrupa diferentes metodologías antropológicas, que van desde las etnografías más tradicionales, hasta el análisis más de tipo documental, historiográfico o representacional. Se presentan a su vez diferentes escalas de trabajo, dando cuenta que el estudio de la “caza recreativa” es, ante todo, una práctica local enraizada en las relaciones entre humanos y otros animales, pero que funciona como parte de otras dimensiones sociales, ecológicas, económicas y políticas, mucho más amplias y transfronterizas.

El dossier abre con el texto de Helena P. Gamuz y Pablo Palenzuela Chamorro, quienes se centran en el estudio de la caza de liebres con galgos en Andalucía. El trabajo plantea

un abordaje poco habitual en el estudio de la “caza recreativa”, orientado a entender la relación entre caza y patrimonialización a partir de los vínculos humano-animales que se dan en la actividad. La caza de liebres con galgos ha sido objeto de varias críticas por parte de diferentes colectivos sociales (centrados en el trato hacia los perros principalmente), que han llevado a la emergencia de conflictos sociales. En este marco, el propio conflicto ha funcionado como una oportunidad para reclamar, desde el colectivo de galgueros y galgueras andaluzas, un reconocimiento de esta actividad como un elemento/parte del patrimonio inmaterial de Andalucía, lo cual ha puesto en marcha procesos que son analizados en este trabajo. Basados en una serie de valores patrimoniales, galgueros y galgueras reivindican la caza con galgos como patrimonio andaluz. Con esto apuntan a lograr que sea una actividad protegida y que pueda seguirse practicando más allá de las crecientes presiones sociales. En ese sentido, el propio proceso de patrimonialización se suma a los conflictos en torno a las resistencias de la actividad, generando así una rica perspectiva al análisis.

Continuando con esta línea centrada en el análisis de las tensiones entre colectivos vinculados a la caza recreativa con perros, Leticia Poliak Almeida analiza la “caza recreativa” del jabalí (*Sus scrofa*) en Uruguay. Se trata de una actividad que se desarrolla con perros de rastreo y perros de presa que en ocasiones sufren daños en las peleas con los jabalíes. Esto ha generado una serie de resistencias de grupos animalistas que se oponen a este tipo de actividades. Además, según colectivos conservacionistas, la caza de jabalíes con perros también genera impactos negativos en las especies nativas que no son objetos de caza, pero que se ven afectadas accidentalmente por el accionar de los perros. Desde una perspectiva centrada en entender a los perros de caza como parte de redes de significados, conflictos, representaciones, prácticas y resistencias, Poliak analiza esta actividad desde una perspectiva que abre muchas puertas interpretativas.

El jabalí fue introducido en Uruguay con fines cinegéticos a comienzos del siglo XX, siendo considerado actualmente por la biología de la conservación una amenaza ecológica en el país. En Uruguay ha sido declarado plaga y su expansión ha alcanzado gran parte del sur de Brasil, donde muchos procesos análogos a los que suceden en Uruguay están ocurriendo desde hace ya algunos años. Uno de estos temas es la relación entre “caza recreativa” y bioseguridad, tema que analizan Caetano Sordi y Sarah Moreno. Este trabajo se centra en el estudio de la caza del jabalí en el sur de Brasil, donde existe un gran aumento de esta actividad asociado a la gran expansión de jabalí y a la reciente liberalización de este tipo de prácticas. En base a un exhaustivo trabajo etnográfico, las autoras analizan la negociación de categorías entre cazadores y veterinarios. Ambos colectivos interactúan en base a intereses que tienen mucho en común, pero que también marcan grandes diferencias. En ese proceso, categorías como cazar, matar, y controlar, se

negocian constantemente como parte de narrativas en torno a la vigilancia sanitaria, la recreación y la pasión.

Desde una perspectiva antropológica que articula el análisis histórico y documental con el antropológico, Khalil Avi Betz-Heinemann nos presenta un original trabajo sobre la “caza recreativa” en el norte de Chipre. Este artículo se centra en el estudio de las motivaciones de cazadores de clases sociales medias y bajas, apuntando a entender por qué cazan, pero también analizando este aspecto desde una perspectiva diacrónica respecto a las élites y la aristocracia colonial de Chipre. Betz-Heinemann analiza las intrincadas conexiones entre procesos históricos, cotidianeidad, jerarquías sociales, movimientos y proyectos políticos, entre otros, que conectan y separan las motivaciones para salir a cazar que tiene la “gente normal” y las élites aristocráticas que se mantienen hoy día en el país.

En una línea que también propone un diálogo entre material documental-diacrónico y etnográfico, Felipe Sússekind analiza los cambios en la significación de los jaguares (*onça-pintada*) en el imaginario local y las biopolíticas oficiales en el pantanal brasileño. Estos animales, que pasan de ser consideradas especies amenazantes a especies amenazadas, son parte de entramados en los que las prácticas de caza fueron cambiando en la medida en que fue ganando lugar su consideración como especies objeto de conservación. En este sentido, se articulan narrativas y prácticas de vaqueros, cazadores y biólogos de la conservación que Sússekind analiza muy sagazmente. El artículo pone sobre la mesa las complejas y cambiantes interacciones entre políticas e intereses ecológicos y económicos en los cuales la “caza recreativa” está inmersa y que continuamente se resignifican a la luz de procesos globales y locales.

Cierra este dossier el artículo de Thorsten Gieser, el cual ofrece una exploración sensorial sobre los paisajes de caza alemanes. Basado en la propuesta de la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty, Gieser va más allá del mero reconocimiento de objetos del paisaje relevantes para la caza y sus practicantes, proponiendo un entendimiento fenomenológico basado en sensaciones encarnadas (*embodied sensations*) generadas en las prácticas de caza. Esto le permite a Thorsten pensar en un “animismo ecológico” que ofrece múltiples oportunidades interpretativas para analizar la “caza recreativa” desde una mirada antropológica.

## **ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVES ON RECREATIONAL HUNTING: GENERAL AND INTRODUCTORY CONSIDERATIONS**

There is a rich anthropological literature related to hunting activities in indigenous cultures, which have often been depicted and classified as foraging, hunting and gathering, or subsistence societies. The usual themes of this ethnographic literature, analytical and

interpretative in equal measure, define hunting as those processes and practices aimed at obtaining meat and other valuable parts of animals, e.g. skins and hides; as skilful and embodied engagements between the humans involved and other animals involved, as well as with their environments; as ritual and symbolic processes; or, finally, more generally, hunting as a significant element in the cosmologies of such societies. This literature considers the importance and seriousness of hunting for those who practice it. In this case, hunting is treated as a fundamental and essential element of these lifeworlds.

However, until recently, anthropology has largely ignored other forms of hunting that could be called “sport hunting” or “recreational hunting”, which are mostly found in modern and generally industrialised societies, although they do not represent a central element in the subsistence of the groups that practice them, they do reinforce primary processes of obtaining food, serve to diversify domestic diets, act as a catalyst for social identities, or for the economic development of many populations, among other issues. It is difficult to say why these forms of hunting have not received the same anthropological treatment as the previous ones. Nevertheless, we might speculate that this could be related to modern attitudes of the general public, which consider such hunting unnecessary, irrelevant or anachronistic, and that it constitutes a morally and ethically unacceptable relationship between humans and animals. In terms of popular perceptions, the focus is mainly on the apparent (to outsiders) desire and pleasure of killing animals.

Gradually, though, anthropology is beginning to consider “recreational hunting” as something worthy of attention. These forms of hunting are understood to constitute rich social and cultural worlds in which hunters think about, experience and relate to animals and their environment in complex ways. For those who practice it, hunting is a serious activity and it is appropriate that anthropology treats this seriousness seriously, exploring the multitude of dimensions that come into play in these activities and that shape very particular universes among their participants. With this in mind, we have compiled this set of articles that explore some of the broader, multidimensional aspects of hunting, which undoubtedly go beyond the mere act of killing animals.

This dossier, in that sense, contains topics on hunting and processes of patrimonialisation, conservation, biosecurity, social and human-animal conflicts, also articulating different hunting modalities in different parts of the world: Germany, Brazil, Cyprus, Spain and Uruguay. On the other hand, it brings together different anthropological methodologies, ranging from more traditional ethnographies to more documentary, historiographic or representational analyses. Different scales of work are also presented, showing that the study of “recreational hunting” is, above all, a local practice rooted in the relations between humans and other animals, but that it functions as part of other, much broader and transboundary, social, ecological, economic and political dimensions.

The dossier opens with a text by Helena P. Gamuz and Pablo Palenzuela, who focus on the study of hare hunting with greyhounds in Andalusia. The work proposes an unusual approach to the study of “recreational hunting”, aimed at understanding the relationship between hunting and heritage through the human-animal links that occur in the activity. Hare hunting with greyhounds has been the object of several criticisms from different social groups (mainly focused on the treatment of the dogs), which have led to the emergence of social conflicts. Within this framework, the conflict itself has functioned as an opportunity for the Andalusian galgueros and galgueras to demand recognition of this activity as an element of Andalusia’s intangible heritage, which has set in motion processes that are analysed in this work. Based on a series of heritage values, galgueros and galgueras claim that greyhound hunting is Andalusian heritage. With this, they aim to ensure that it is a protected activity and that it can continue to be practised beyond the growing social pressures. In this sense, the very process of patrimonialisation adds to the conflicts surrounding the resistance to the activity, thus generating a rich perspective to the analysis.

Continuing with this line of work, which focuses on the analysis of tensions between groups linked to recreational hunting with dogs, Leticia Poliak Almeida analyses the “recreational hunting” of wild boar (*Sus scrofa*) in Uruguay. This is an activity that is carried out with tracking dogs and attack dogs that sometimes suffer damage in fights with wild boar. This has generated a series of resistances from animal rights groups opposed to this type of activity. Furthermore, according to conservation groups, hunting wild boar with dogs also has a negative impact on native species that are not hunted, but are accidentally affected by the dogs’ actions. From a perspective focused on understanding hunting dogs as part of networks of meanings, conflicts, representations, practices and resistance, Poliak analyses this activity from a perspective that opens many interpretative doors.

The wild boar was introduced in Uruguay for hunting purposes at the beginning of the 20th century, and is currently considered by conservation biology to be an ecological threat in the country. In Uruguay it has been declared a pest and its expansion has reached a large part of southern Brazil, where many processes similar to those occurring in Uruguay have been taking place for some years now. One of these issues is the relationship between “recreational hunting” and biosecurity, a subject analysed by Caetano Sordi and Sarah Moreno. This article focuses on the study of wild boar hunting in southern Brazil, where there has been a large increase in this activity associated with the large expansion of wild boar and the recent liberalisation of this type of practice. Based on an exhaustive ethnographic study, the authors analyse the negotiation of categories between hunters and veterinarians. Both groups interact on the basis of interests that have much in common, but which also mark major differences. In this process, categories such as

hunting, killing, and control are constantly negotiated as part of narratives around health surveillance, recreation and passion.

From an anthropological perspective that articulates historical and documentary analysis with anthropological analysis, Khalil Avi Betz-Heinemann presents an original work on “recreational hunting” in Northern Cyprus. This article focuses on the motivations of hunters from the middle and lower social classes, aiming to understand why they hunt, but also analysing this aspect from a diachronic perspective with respect to the elites and the colonial aristocracy of Cyprus. Betz-Heinemann analyses the intricate connections between historical processes, everyday life, social hierarchies, political movements and projects, among others, that connect and separate the motivations for hunting of “ordinary people” and the aristocratic elites that remain in the country today.

In a line that also proposes a dialogue between documentary-diachronic and ethnographic material, Felipe Sússekind analyses the changes in the significance of jaguars (*onça-pintada*) in the local imaginary and official biopolitics in the Brazilian marshlands. These animals, which have gone from being considered threatening species to endangered species, are part of networks in which hunting practices changed as their consideration as a species of conservation concern gained ground. In this sense, the narratives and practices of cowboys, hunters and conservation biologists are articulated, which Sússekind shrewdly analyses. The article brings to the table the complex and shifting interactions between ecological and economic policies and interests in which “recreational hunting” is immersed and which are continually re-signified in the light of global and local processes.

The dossier closes with Thorsten Gieser’s article, which offers a sensory exploration of German hunting landscapes. Based on Merleau-Ponty’s phenomenology of perception, Gieser goes beyond the mere recognition of landscape objects relevant to hunting and its practitioners, proposing a phenomenological understanding based on embodied sensations generated in hunting practices. This allows Gieser to think of an “ecological animism” that offers multiple interpretative opportunities to analyse “recreational hunting” from an anthropological perspective.



<https://dx.doi.org/10.12795/RAA.2021.21.2>

## LA CAZA DE LIEBRES CON GALGOS EN ANDALUCÍA: DESDE EL CONFLICTO A LA PATRIMONIALIZACIÓN

### HARE COURSING WITH GREYHOUNDS IN ANDALUSIA: FROM CONFLICT TO PATRIMONIALISATION

Helena P. Gamuz  
*Universidad Pablo de Olavide*

Pablo Palenzuela Chamorro  
*Universidad de Sevilla*

#### RESUMEN

La caza de liebres con galgos en Andalucía es una modalidad de caza menor sin armas de fuego que posee un fuerte arraigo en la región. El colectivo de galgueros y galgueras andaluces, que en la actualidad se aproxima a los seis millares de participantes, entiende que sus prácticas se encuentran en situación de vulnerabilidad debido, principalmente, pero entre otros, a las críticas y discursos que se desprenden desde otros sectores de la población que cuestionan y denuncian la utilización y el trato que aquellos ofrecen a los animales involucrados en esta modalidad cinegética. Este conflicto percibido ha sido uno de los motivos por los cuales se ha promovido la elaboración de un informe técnico para el registro de la actividad en el Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía. El mismo entrañaría el reconocimiento, que no la declaración o catalogación con efectos jurídico-administrativos, de la actividad como patrimonio cultural inmaterial y vivo en este territorio. Este artículo presenta, a partir de los resultados extraídos del trabajo

de campo llevado a cabo para la elaboración de dicho informe, los principales valores etnológicos detectados para la caza de liebres con galgos en Andalucía. A partir de ello, el texto reflexiona sobre cómo el conflicto puede convertirse en catalizador de procesos de patrimonialización, al tiempo que del mismo surgen ciertas problemáticas de índole ético y moral con las actividades y prácticas que se quieren proteger y en las que se utilizan animales.

**Palabras clave:** Caza de liebres con galgos; Andalucía; Patrimonio inmaterial; Conflicto; Relaciones humano-animales.

## **ABSTRACT**

Hare coursing with greyhounds in Andalusia is a modality of small game hunting without firearms that is deeply rooted in the region. The group of Andalusian greyhound hunters, which currently numbers around six thousand participants, understands that their practices are in a situation of vulnerability, mainly due, among others, to the criticism and discourse coming from other sectors of the population which question and denounce the use and treatment offered to the animals involved in this hunting modality. This perceived conflict has been one of the reasons why it has promoted the drafting of a technical report for the registration of the activity in the Atlas of the Intangible Heritage of Andalusia. This would entail the recognition, but not the declaration, of the activity as intangible and living cultural heritage in this territory. This article presents, based on the results of the fieldwork carried out for the preparation of this report, the main ethnological values detected for hare coursing with greyhounds in Andalusia. On this basis, the text reflects on how the conflict can become a catalyst for heritage processes, while at the same time certain ethical and moral problems arise with the activities and practices that are to be protected and in which animals are used.

**Keywords:** Hare coursing with greyhounds; Andalusia; Intangible heritage; Conflict; Human-animals relations.

## **INTRODUCCIÓN**

La caza de liebres con galgos es una modalidad de caza menor que presenta en Andalucía una larga tradición y arraigo, asociada a la disposición del territorio y su orografía. Se produce ampliamente en los paisajes de campiña y en los socioecosistemas que a ella se vinculan, siendo estos un medio óptimo tanto para la reproducción de la liebre como para el desarrollo de la persecución y captura de las mismas por parte de los galgos. Son las

grandes extensiones y llanuras de labor de la cuenca baja del río Guadalquivir, un amplio agroecosistema que se extiende desde el norte al sur de Andalucía, donde se asienta el área de influencia galguera. La actividad en sí misma supone la concurrencia de una o varias personas en el territorio acotado para tal fin, en periodo hábil para el ejercicio de la caza, que acompañadas de sus perros lebreles se disponen a pie en búsqueda activa de alguna liebre. Una vez que se identifica esta, los galgueros sueltan a sus canes –solo dos por liebre- para que intenten capturarla y darle muerte antes de que se escape burlando a los perros.

Si bien esta actividad, caracterizada por la no utilización de armas de fuego, supuso en el pasado, especialmente en el segundo tercio del siglo XX, una forma de caza a través de la cual muchas familias jornaleras andaluzas tuvieron algo de suministro cárnico en sus mesas (Romero, 2010), en la actualidad y desde los años setenta, coincidiendo con el “boom cinegético” español (López Ontiveros, 1994), la práctica tomó el cariz de recreativa y deportiva. En este contexto en el cual no es imprescindible “cazar para comer”, es donde surgen una serie de disputas y tensiones éticas y morales en torno a la propia actividad y al trato que en ella se les da a los animales involucrados (Robinson y Watkinson, 2020). Los discursos que sobre ella se vierten encuentran una fuerte oposición. De un lado, el colectivo de personas que llevan a cabo la actividad entiende que sus prácticas son, en pocas palabras, respetuosas con el entorno donde se produce y con los animales utilizados, además de que supone una forma muy particular de vincularse con el territorio y de afianzar una solidaridad intra-grupal que compone parte de su identidad como colectivo. De otro lado, se critica fuertemente y se denuncia, principalmente, el abandono y la muerte de los perros utilizados en las carreras, así como la práctica en sí misma, ya que se entiende como un vestigio de un pasado “bárbaro” del cual hay que escapar (Dahles, 1993; Dizard, 1994; Bulliet, 2005).

Con esta oposición y disputa como telón de fondo, el colectivo de galgueras y galgueros andaluces percibe que su actividad puede peligrosamente aproximarse a un callejón sin salida que termine irreversiblemente con la caza de liebres con galgos en la región. Más teniendo en cuenta, según ellos y ellas, la expansión contemporánea de una ideología moderna a favor de los derechos de los animales que no dejan, en cierto modo y paradójicamente, de compartir. En su memoria, además, aparecen otras prácticas históricas y festividades donde la utilización de animales ya fue cuestionada y, finalmente, censurada (Gómez Pellón, 2017). Es por eso que desde el colectivo se entiende que “el futuro del galgo depende de que los galgueros/as sepamos contar nuestra relación con los galgos, parece fácil, pero es muy difícil escribir de cosas intangibles” (Salamanca, 2010: 192). En ese sentido, a principios de 2021, la Federación Andaluza de Galgos, entidad deportiva creada en 1992 y que aglutina de manera formal al colectivo de galgueros y galgueras andaluces, al mismo tiempo que se integra en la Federación Española de

Galgos, solicita la inclusión del registro “La caza de liebres con galgos en Andalucía” en el Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía a través del encargo de un informe técnico de valoración etnológica de la actividad<sup>1</sup>.

El Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía fue creado en 2008 como un proyecto de amplia cobertura territorial y funcional, dirigido a la salvaguardia del patrimonio inmaterial de Andalucía mediante acciones de conocimiento, valorización y fomento de dicho patrimonio intangible. Este proyecto del Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico pretende establecer las mejores fórmulas de protección del patrimonio cultural inmaterial andaluz, en el sentido amplio que lo entiende la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Inmaterial de la UNESCO de París, de 2003, Art. 2:

“usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas –junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes- que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural”.

Esta finalidad se consigue a través de medidas dirigidas a la identificación, documentación, investigación, valorización, transmisión y revitalización del patrimonio cultural inmaterial andaluz en sus distintos aspectos. Los procedimientos de puesta en marcha de estas medidas se hacen a partir de una metodología antropológica, con técnicas de trabajo participativas que permitan generar una red de colaboradores que, durante las fases de registro y en el futuro, participen en dichas acciones. En el caso concreto de la actividad social de la caza de liebres con galgos, la elaboración del informe tuvo por objeto la confección de un documento descriptivo y analítico que recogiese el catálogo de valores etnológicos que justificasen, o no, la inclusión en el Atlas del Patrimonio Inmaterial de

---

1. Este informe técnico estuvo financiado por la Federación Andaluza de Galgos y fue desarrollado a través de la Fundación de Investigación de la Universidad de Sevilla (FIUS), en coordinación con el Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico (IAPH). El contrato tuvo una vigencia de cuatro meses (julio-octubre de 2021) y se ejecutó mediante la realización de entrevistas semi-dirigidas a informantes cualificados de las provincias de Huelva, Sevilla, Cádiz, Málaga y Córdoba, así como de observaciones participantes en esos contextos. La dirección del proyecto recayó en el Departamento de Antropología Social de la Universidad de Sevilla, siendo el Investigador Principal Santiago M. Cruzada, integrando el resto del equipo de investigación las firmantes de este texto.



Andalucía un registro sobre la actividad social, en su versión eminentemente recreativa<sup>2</sup>.

En ese sentido, este texto presenta, en una primera parte, algunos de los resultados más destacados del informe que hemos elaborado para tal fin. En primer lugar, se hace una somera definición histórica de la actividad y su desarrollo en el contexto andaluz, se describe cómo se produce la práctica y cuáles son los cambios que se han venido sucediendo en los últimos años. Igualmente, se esboza la exigua legislación que afecta a la misma y se incide en la problemática actual que tiene la liebre. A continuación, se describe el “universo galguero andaluz”, donde se delinea el territorio óptimo para la realización de la actividad y su vinculación con los procesos históricos y socioeconómicos en la región. En tercer lugar, se presentan lo que entendemos son los valores etnológicos más destacados de la actividad: se analizan las relaciones sociales que se producen a partir de la misma, sus formas de organización, y las técnicas y saberes necesarios para desarrollar esta modalidad de caza, incidiendo en las relaciones humano-animales que se vinculan a ella y, de manera más amplia, sobre las relaciones humano-ambientales relacionadas. A partir de aquí y en una segunda parte, el texto reflexiona sobre el conflicto como motor y revulsivo para los procesos de patrimonialización. Se analiza el contexto conflictual de la caza de liebres con galgos en Andalucía desde la voz de sus actores, y se ahonda en cuestiones que tienen que ver con el maltrato, abandono y brutalidad con los animales involucrados. Por último, nos aproximamos de manera reflexiva y teórica a las problemáticas y retos de índole ético y moral que emergen con los procesos de patrimonialización de actividades y prácticas en las que se utilizan animales.

## **1. DESCRIPCIÓN ETNOGRÁFICA DE LA CAZA DE LIEBRE CON GALGOS EN ANDALUCÍA**

Los galgos en Andalucía y su vinculación a la caza pueden rastrearse desde antes del siglo II a. C., pero es a partir de este momento cuando aparecen los tratados más sustanciales

---

2. A pesar de no poder trazarse una línea divisoria entre las diferentes modalidades de caza con galgo que existen actualmente, puede considerarse esta versión recreativa como la que alberga con mayor amplitud dichos valores etnológicos. Algunas variantes de la caza de liebre con galgo que hoy en día se consolidan con un gran número de practicantes serían la caza de liebres en competición (indisociable ya de la recreativa), caza de liebres en cercones, “caza” de liebres con bozales puestos a los perros, o carreras de galgos al alcance de liebres mecánicas (estas dos últimas, *stricto sensu*, no podrían considerarse caza).

en torno a su práctica. Arriano de Nicomedia, en su obra *Cynegeticus* (traducción al castellano de 1965), realizó una recopilación y registro de las reglas que debían guiar la cacería en esta modalidad, algunas de las cuales todavía siguen vigentes<sup>3</sup>. Esta práctica habitual en el mundo rural andaluz se practicaba y practica sin exclusión por condición social. Se dice que la caza de liebres con galgos es una “caza de gitanos, jornaleros y señoritos”, atravesando nominalmente, aunque no siempre en la práctica, las jerarquías sociales, contrariamente a otras modalidades de caza como pueda ser la montería<sup>4</sup>. Del mismo modo, aunque de forma mayoritaria la actividad está sustentada por hombres, cada vez se observan más mujeres criadoras de galgos y apasionadas por la caza de liebre con galgos<sup>5</sup>. Al no emplear armas de fuego ni ninguna otra clase de instrumentos o tecnologías para la captura de la liebre, esta modalidad se ha mantenido a lo largo de los siglos casi inalterada en su estructura y en sus prácticas, no obstante, existen ciertas modificaciones, como veremos, que se han impuesto con la finalidad de una mejor regulación. La esencia de esta actividad, según sus participantes, consiste precisamente en la medición de fuerzas entre dos animales, la liebre y el galgo, y los cazadores actúan en esos momentos como espectadores de fugaces e impredecibles lances cinegéticos:

“El hombre, cuando caza, se sirve de ardidés que merman e inutilizan las defensas de la pieza, pero en la caza con galgos únicamente actúa de espectador. Aquí,

---

3. Algunas de las reglas que fueron recogidas por Arriano de Nicomedia, y que continúan hoy en día siendo referentes en la práctica, están relacionadas con la suelta de los galgos en el momento que “salta la liebre”, la distancia que se le otorga al animal y cuántos perros se pueden soltar simultáneamente, o la identificación de las liebres jóvenes y la prohibición de cazarlas. También sobre la crianza, y el momento óptimo de madurez de galgos machos y hembras, o sobre los terrenos apropiados para la caza, entre otras.

4. El carácter interclasista de la caza de liebre con galgos es hoy una realidad. Al no ser necesaria la munición, ni las armas refinadas, el poder adquisitivo del galguero no es determinante para la práctica. En tiempos pasados, como se verá, el galgo era aliado necesario de los jornaleros sin tierra, al tiempo que, paradójicamente, objeto de valor entre la aristocracia que contemplaba sus carreras en competición.

5. Si bien los datos recogidos a través del Instituto Andaluz de Caza y Pesca Continental, en el año 2020, del total de licencias expedidas para la caza sin armas de fuego, en la que se incluye la caza de liebres con galgos, solo un 1% de las mismas correspondían a mujeres, no deseamos invisibilizar su presencia dentro del colectivo en nuestro discurso porque, como ellas mismas reclaman, “cada vez son más las mujeres que se acercan al galgo, y no hace falta tener un marido para cazar. Yo quiero poder salir al campo sola, con mis perros y que el guarda no tenga que decirme nada” (M.R.C., 51 años, trabajadora del campo, Fuentes de Andalucía).

como en la altanería, lo que se enfrenta es un animal a otro, un instinto ofensivo a otro defensivo. Lo propio de la liebre es correr. La constitución del galgo le impulsa, asimismo, a la carrera. La espectacularidad de la pugna deriva entonces de la serie de estratagemas que ambos ponen en juego, el uno para prender, la otra para evitar ser prendida” (Delibes, 1989: 6).

El proceder habitual de la práctica y su desarrollo suelen darse desde el amanecer hasta el mediodía, pudiendo esta prolongarse en una segunda incursión en el campo en las tardes, después del almuerzo. Disponiendo cada galguero de su collera de perros, a primera hora se realiza un sorteo para establecer la posición que ocupará su pareja de galgos en la suelta, ya que sólo está permitida la suelta simultánea de dos galgos por liebre<sup>6</sup>. Una vez sobre el terreno que se cazarán esa jornada, los galgueros se colocan en línea, separados en torno a dos o tres metros de distancia, formando “la cuerda” o “mano”, de manera que avanzan horizontalmente barriendo la mayor extensión del acotado:

*Ir en “mano sobre mano” implica guardar rigurosa línea y mirar el suelo, con sigilo. Las cabezas van de pie a pie unos metros por delante de donde se está ahora y donde se estará en unos segundos. La mirada busca a la liebre en el suelo en el tramo de tierra que le corresponde a cada quien, entre aquel de la collera a nuestra derecha y el de nuestra izquierda. Y sin perder la línea, pues al tiempo debemos volver a re-cazar la misma zona en busca de alguna “cama” (lugar donde aguarda parada la liebre) que se le haya escapado al compañero. Los perros tranquilos, o al menos, idealmente tranquilos, pero atentos, sabiendo qué hemos venido hacer. Quien ve la liebre la “canta”, es decir, avisa al resto de compañeros, y una vez dispuestos galgos y “traillero” (persona encargada de llevar la “trailla”, que es un mecanismo de correa que produce una suelta simultánea de los dos perros que van amarrados) en una posición idónea y más o menos cercana a la liebre, esta se levanta y se la deja correr, mientras los galgos, ahora sí ansiosos y tensos, con los ojos puestos en “la rabona”, están listos para la suelta. Con suerte la carrera será lo suficientemente larga como para medir cuán cazador es qué galgo, único can con las aptitudes apropiadas para*

---

6. La idoneidad de soltar dos galgos a una liebre resulta de la observación y práctica de los propios galgueros, ya que se estima que esta es la proporción óptima para que en la carrera puedan medirse las capacidades de los perros (si fuesen tres, aseguran, se desvirtuaría la comparación), al tiempo que se limita el escape de la liebre, pues, según dicen, esta resultaría casi siempre vencedora si la persecución se produjese solo con un galgo.

*que esta modalidad cinegética se produzca*<sup>7</sup> (Extracto del diario de campo, enero de 2021).



Imagen 1. “Mano” batiendo el terreno. Fuente: Helena P. Gamuz.

La formación de la “mano” depende principalmente del número de galgueros y ojeadores, estos últimos acompañando sin perro a “batir” el terreno. En la parte central de la “cuerda” se sitúan aquellos galgueros con los galgos que serán los primeros en correr, siempre con estos “atraillados”. Los mismos se disponen ligeramente adelantados al resto, siendo quienes, una vez “cantada” la liebre, soltarán a los lebreles, siempre respetando una

---

7. Se denomina a la liebre “rabona” por su particular rabo blanco y resultón, destacando este entre sus atributos, al igual que sus orejas, por lo cual también se la denomina “orejona”. El “traillero”, por su parte, es aquel galguero o galguera que porta a los galgos que correrán la liebre que “salte”. Como portador de la “traílla”, debe tener, a juicio del grupo, cierta maña en la suelta, pero también sagacidad para analizar el momento del lance, así como a la propia liebre que aparece, es decir, su estado y madurez. Una vez catalogada como “idónea” para ser perseguida, le dará la llamada “ventaja”: una distancia prudencial –que dependerá del estado del terreno, o de la dirección que haya tomado la liebre, entre otros factores- que permita una carrera “justa” para la liebre.



distancia de “ventaja” a juicio del “traillero” para que las carreras –aseguran- sean “justas”. Una vez sueltos los perros a la carrera, se jalean y se intenta seguir el paso vertiginosa de la misma, lo que es bastante difícil si no se va a caballo.

A través de esta específica tipología de caza “al salto”, en el “encuentro cinegético” que se produce entre la liebre y el galgo –y por extensión con los galgueros- se da una “situación de peligro” (Marvin, 2005) que perturba a la liebre para hacerla salir de su “encame”. Los galgueros y galgos “barriando” el terreno con la exclusiva intencionalidad de “levantar” a la liebre, con ausencia de armas, así como el proceder de esta modalidad, no responde a lo que en otras modalidades cinegéticas –como los “aguardos” o la caza de perdiz con reclamo- se ha denominado “engaño”, una ocultación de los seres humanos que generan una trampa perceptiva para el animal cazable (Cruzada, 2019: 164-233). La conceptualización de la caza de liebres con galgos, por ello, se entiende como una de las modalidades de caza “más ecológica”, tal como plantean los galgueros, pues, entre otras cuestiones, responde al sentimiento por parte de estos de participar en el mundo en el que la liebre se ve inmersa “en su día a día”, y por ello desean no alterar su “defensa natural”, que es el correr, y no intervenirla con armas u otros elementos que mermen sus “potencialidades de especie” (Despret, 2013). La ausencia de armas y la carencia de acciones específicamente humanas en el desarrollo de los “encuentros cinegéticos” (a excepción de la regulación de los lances con las “traíllas”) sitúa al galguero/a como una especie de observador –según sus propios discursos- quien con fin contemplativo observa la escena, y sólo a través de su vinculación con el galgo, y de manera extendida a las cualidades y capacidades de los mismos, se convierten en cazadores.

El proceder de la caza de liebres con galgos, por ello, continúa desarrollándose de la misma manera que siglos atrás, pudiéndose realizar de manera individual o en grupo, aunque es esta última la forma común de cazar en los cotos sociales andaluces. Sin embargo, y a pesar de la estabilidad y continuidad que comentábamos, existen dos factores claves que modificaron sustancialmente la práctica a mediados del siglo pasado: el uso de la “traílla” y el cambio en la finalidad de la práctica. La “traílla”, artesanía de cuero que permite soltar dos perros al mismo tiempo, supone un mecanismo regulador de los lances, en los que, a partir de su incorporación, se impuso la participación de dos galgos por cada liebre, fomentando así una caza más selectiva y proteccionista con este animal, en el sentido, particularmente, de poder decidir qué liebre se corre o no, discriminando, por ejemplo, entre liebres viejas y jóvenes –optándose siempre por las primeras-, o si las mismas se encuentran preñadas o afectadas por alguna enfermedad –caso en el que se decide no correrlas.

El segundo elemento clave del cambio en la práctica fue la finalidad con la que se salía al campo a cazar. Hasta finales del siglo XX, la captura de liebres, así como del resto



Imagen 2. Galgos atraillados.  
Fuente: Helena P. Gamuz.

de especies cazables, se realizaba como apoyo o aporte nutricional a los hogares, sobre todo en el mundo rural andaluz (Romero, 2010). Pero la mejora de las condiciones de vida de la población general, y de la población campesina en particular, dio lugar al cambio en la concepción de la caza como oficio-actividad utilitaria hacia una vertiente más recreativa y, más adelante en el tiempo, deportiva y competitiva (véase López Ontiveros 1994; Cruzada, 2019).

En Andalucía, la caza de liebres con galgos queda regulada a través de la publicación de lo Orden General de



Imagen 3. Galgueros tras jornada de cacería en los años 80, en Olivares (Sevilla). Fuente: Amador Rodríguez.

Vedas en el BOJA cada temporada cinegética, y con especificaciones que afectan a las diferentes modalidades de caza. El tiempo en que se abre la veda ocupa desde la segunda semana de octubre hasta finales de enero, coincidiendo con una baja actividad en el ciclo agrícola de las tierras de cultivo de las zonas de campiña. Esta concordia entre ambas actividades, el cultivo y la caza, ya se mantenía, por ejemplo, a finales del siglo XIX: “la caza con galgos a la carrera se hace desde que se concluye la vendimia hasta primero de marzo en que empieza la veda. Se colocan en ala los cazadores y se va recorriendo el terreno que se han propuesto hasta que salta la liebre” (VV.AA., 1858: 29).

Además de esta ordenanza que regula la apertura y cierre de la veda, existe una regulación interna, promovida desde las propias sociedades de caza y de galgueros, para la gestión de los cotos, ya que la legislación autonómica o nacional es exigua en estos asuntos. Tras la Ley nacional de caza de 1970, el Estado transfirió las competencias en materia cinegética a las Comunidades Autónomas en 1983 (Rengifo y Sánchez, 2016: 62). Es a partir de ese momento cuando cada región establecería una normativa específica para la actividad cinegética (Sánchez Gascón, 2007), pues la práctica se convierte en recreativo-deportiva más que en utilitaria. Desde entonces, Andalucía no ha sido prolija en el impulso de leyes de caza, y mucho menos en la regulación de la caza de liebres con galgos. La actividad cinegética en Andalucía queda ajustada, principalmente y en la actualidad, a dos textos legales: la Ley 8/2003 de Flora y Fauna Silvestres, y el Decreto 126/2017, de 25 de julio, por el que se aprueba el Reglamento de Ordenación de la Caza en Andalucía. Este último, en su Artículo 81, la define como una modalidad de caza menor en la que se utilizan galgos para perseguir y capturar liebres, “sin que se puedan usar armas de fuego, y que se puede practicar a pie o a caballo”. Sin embargo, lo más certero y preciso que encontramos es en el Artículo 90 sobre protección de la caza, ya que se menciona en el segundo apartado que en la modalidad de caza de liebre con galgos “los perros deberán ir debidamente atraillados y solo podrán soltarse simultáneamente dos perros por liebre, permitiéndose soltar un tercer perro, siempre y cuando éste sea menor de dieciocho meses de edad, para su adiestramiento”.

Es por ello que las sociedades autogestionan y regulan las jornadas de caza de liebre con fin de salvaguardar y preservar a estas últimas, permitiendo su continuidad y reproducción. Normalmente se reservan dos días a la semana, y un cupo de liebres por collera de galgos. En la actualidad, dependiendo del coto, este cupo es de una o dos liebres. La problemática existente con la liebre silvestre, afectada por el virus de la mixomatosis y las modificaciones en el cultivo, tanto en el tipo como en la maquinaria empleada, los tiempos de recogida y la siega de la maleza que afectan a la reproducción y supervivencia de estas, ha supuesto la acentuación de las medidas de protección, formando parte sustancial de la gestión de las jornadas de cacería, así como de los terrenos para realizarlas.

Cada vez más se reservan cotos en los que no se caza para permitir su uso como zona de cría y cobijo. También la “caza sin muerte”, con el uso de bozales para los galgos, se asocia a esta disminución y situación de vulnerabilidad de la liebre. Igualmente, se encuentran en auge los llamados “cercones”, en los que se introducen liebres en estos terrenos vallados para su caza. Esta modalidad suscita rechazo entre los galgueros tradicionales, quienes defienden la autenticidad de la caza en campo abierto y se muestran reticentes a intervenir de esta manera en una práctica considerada en sí misma respetuosa con el medio y no interventora. Otra parte del colectivo, que no deja de ser heterogéneo, aboga por estas nuevas prácticas para la continuidad de la práctica, esta sí, más deportiva, para poder preparar a los galgos para su concurso en competiciones y campeonatos oficiales.

Con ello, se ha producido con el paso de los años una diferenciación entre los galgueros –a pesar de que ambas vertientes se solapan en la mayoría de los casos- entre aquellos enfocados a la competición, “galgueros deportistas”, y aquellos “galgueros cazadores”. Este proceso se asocia a la “democratización de la caza” (Sánchez Garrido, 2007: 216) en la que a partir de los años setenta se produjo un aumento del poder adquisitivo en la clase media de España, y que permitió el acceso a la caza como recreo de gran parte de la población. En el caso de la caza de liebres con galgos, más allá de la posibilidad de acceso a la práctica, ya que en términos de recursos para su ejecución no era, ni es, necesaria munición o armas refinadas, se produjo una creciente aspiración de los galgueros “de a pie” a participar en los campeonatos reglamentados que llevaban desde 1911 sucediéndose en los campos andaluces (Romero, 2014), y donde en primera instancia sólo participaban familias aristócratas. De ahí que hoy este cariz competitivo y deportivo haya ido tomando los campos y calando en el sentido de la caza de liebres con



galgos, así como en la relación entre galgueros y galgos<sup>8</sup>.

## 2. EL UNIVERSO GALGUERO ANDALUZ

Andalucía reúne a nivel orográfico y de ecosistema unas características únicas que permiten la caza de liebre con galgos, ya que esta solo puede llevarse a cabo en grandes llanuras y campos de labor típicamente asociados al cultivo del cereal, del girasol, el algodón y las leguminosas, siendo estos terrenos donde prospera la liebre y donde se

---

8. La celebración en 1911 de la primera Edición de la “Copa de la Ina” en Jerez de la Frontera, supuso el debut en Andalucía de las carreras de galgos en competición, fuera de los canódromos urbanos, entre aristócratas y burgueses criadores de galgos, al mismo tiempo en que la caza con galgos seguía siendo una práctica generalizada entre la población rural andaluza campesina y jornalera. Durante el proyecto de investigación que sustenta la redacción de este artículo no hemos constatado, ni desde la Federación Andaluza de Galgos, ni entre las posiciones expresadas por nuestros informantes, la percepción de un conflicto interno en el colectivo por la simultaneidad de la doble orientación: a) recreativa (la caza de liebres en campo abierto) y b) deportiva (campeonatos oficiales de carreras de galgos tras las liebres). Tampoco se expresa esa doble finalidad de la actividad como conflictual en las publicaciones cinegéticas especializadas. No obstante, sí hemos recogido en nuestras entrevistas informaciones sobre ciertas prácticas mercantilistas que conlleva la dedicación preferente, aunque no exclusiva, a la participación en los campeonatos deportivos. El coste asumido por los propietarios de los galgos destinados a la competición incluye la alta tarifa de la monta de los campeones, la alimentación especial, la continua atención veterinaria, el entrenamiento, el abono de la tasa de inscripción en las pruebas, el pago de las carreras de liebres en terrenos vallados, los desplazamientos y los gastos para la protección frente al robo de galgos, entre otros intangibles. La capacidad para asumir esas obligaciones pecuniarias segmenta al colectivo de galgueros en dos partes asimétricas. Aunque no existen estadísticas sobre el porcentaje de galgueros dedicados a la caza recreativa y/o a las competiciones, las estimaciones más compartidas es que los galgueros jóvenes, a título individual o en grupo asociado, se sienten más atraídos por los campeonatos y si continúan practicando la caza con galgos lo hacen como parte de la preparación de sus perros para la competición. Esta inclinación por la participación en los campeonatos está desviando el sistema de valores de la relación humano-animal hacia la conversión del galgo en una mercancía que reproduce valor. Pero, ninguno de nuestros informantes reconoció la existencia de apuestas en los campeonatos y sí remarcaron que el premio nunca es en metálico, sino un trofeo para el propietario y, sobre todo, el enorme prestigio como criador y entrenador de un campeón nacional que puede generar futuras rentas para su dueño.

producen las “grandes carreras” asociadas a la práctica. Además, los olivares, también característicos en el paisaje andaluz, forman parte del mismo ecosistema en tanto que son cobijo para la reproducción de la liebre, actuando como “perdederos”, es decir, como lugares donde se refugia este animal para protegerse de los galgos, pero también de la depredación de otras especies como águilas y halcones. Este paisaje agroecológico de la Baja Andalucía, denominada por el colectivo de galgueros como la “Andalucía galguera”, se caracteriza por ser una extensión de tierra deforestada, con llanuras y cerros poco pronunciados, una tierra rica, irrigada por los numerosos afluentes del Guadalquivir, desde la Sierra de Cazorla hasta el Parque Nacional de Doñana, convirtiendo en tan fértiles las zonas de campiña.

A pesar de que la liebre ibérica se encuentra en una amplia variedad de agroecosistemas, distribuyéndose desde el Mediterráneo hasta el Atlántico, y desde la Meseta Norte hasta la Costa Andaluza (Palacios y Mejide, 1979), existe una clara preferencia en ella por extensiones amplias y abiertas, con algún matorral y cercanas a los lugares de refugio como pueda ser viñedos, olivares y dehesas (Riqueni Barrios, 2012: 173). Estas claras preferencias por agroecosistemas específicos condicionan la aparición y proliferación de su caza con galgos, asociándose, en Andalucía, a los paisajes de campiña que acompañan la mayor parte del Valle del Guadalquivir (López Ontiveros, 2003):

“La zona de campiña por antonomasia, como son las campiñas de Sevilla, de Córdoba o Cádiz [...] son campiñas galgueras del conjunto del territorio de Andalucía [...] tierras buenísimas y ricas para el cultivo, llanitas, excepcionales para correr las liebres” (A.R.R., 66 años, político, Humilladero, Málaga).

Córdoba y Sevilla son las provincias más vinculadas a este paisaje, así como Cádiz, Jaén y Huelva, en menor medida. La caza de liebres con galgos en Andalucía se ha visto favorecida también por los usos históricos del suelo y su gestión, así como por las formas de vida que en ella se han dado y se dan. Los grandes terratenientes, con el monopolio de las tierras, favorecieron la aparición de latifundios y “agrovillas” (López Ontiveros, 2003), mientras que, por otro lado, la población jornalera, desposeída de tierra y empobrecida, se veía abocada a la captura y caza de especies como el conejo, la liebre o la perdiz a través de la instalación de trampas o la suelta de galgos durante las jornadas de trabajo, permitiendo así llenar la despensa en épocas de escasez (Palenzuela, 1996; Romero, 2010).

A través de los datos facilitados por el Instituto de Caza y Pesca Continental de Andalucía, se puede deducir que, del total de 6557 licencias expedidas para la caza sin arma de fuego en la región, unas 5958 se corresponderían con licencias para caza de liebres con galgos

para el año 2020<sup>9</sup>. Además, estas licencias se corresponden con las provincias de Sevilla, Córdoba y Jaén, y en menor medida con Huelva, así como con Málaga y Cádiz, donde solo parte de su orografía favorece la práctica de esta modalidad cinegética. Estas zonas de campiña pueden entenderse como las “zonas de influencia galguera en Andalucía”, pero, más ampliamente, como apuntaba Bonnemaïson (2004: 56 y 130), supondrían un espacio que, por razones culturales, reviste a los ojos de ciertos pueblos una dimensión simbólica que los fortalece en su identidad, es decir, forman “una unidad de arraigo constitutiva de identidad”<sup>10</sup>. Como ya se ha apuntado en otros trabajos:

“La percepción del territorio y su significación real/material y real/simbólica no sigue un recorrido homologable ya que el significado que adopta el territorio para cada sociedad viene marcado por la evolución de los usos y aprovechamientos del espacio y por las formas de apropiación de éste a lo largo de su proceso histórico” (Palenzuela y Hernández, 1995: 123).

---

9. Existen en Andalucía 5 tipos de licencias de caza: Tipo A, que se corresponde con la práctica de caza con arma de fuego y otras modalidades. Tipo B, que se corresponderían con aquellas modalidades que no requieren armas de fuego. A la modalidad de “caza mayor, aves acuáticas y ojeos de perdiz” le corresponde el recargo tipo A para aquella modalidad con arma de fuego, y el tipo B para aquellas sin arma de fuego. El Tipo C2 se corresponde con la modalidad de caza de perdiz con reclamo, y el Tipo C1, para la cetrería. Por último, para la modalidad de “Medios Auxiliares de Caza” donde se incluyen las Rehalas, se expide la licencia C4. El margen de error de los datos que presentamos es reducido, ya que la única modalidad de caza menor con la que se compartiría ese recargo tipo B sería con la modalidad de caza con Arco, práctica bastante residual en la región. Además de esta, no contabilizamos, por imposibilidad de su trazabilidad, aquellos galgueros que también practiquen otras modalidades de caza con armas de fuego, y quienes estando en disposición de la licencia tipo A, se encuentran exentos de adquirir la licencia de caza sin arma de fuego tipo B, y que por tanto no estarían incorporados a este total.

10. A pesar de poder hablar de “pueblos galgueros” como referente de ciertos sectores en las sociedades locales, los cuales se identifican con la actividad, entendemos que no es extensible al conjunto de la localidad o región, ya que aquella parte ajena a la práctica no comparte ese sentimiento identitario.





En Andalucía, el movimiento asociativo galguero se hace patente a través del registro de los clubes inscritos en los Registros de Entidades Deportivas de Consejería de Educación y Deporte, donde aparecen un total de 159 clubs cuya mayor concentración se da en Córdoba, Sevilla y Cádiz, correspondiéndose, como venimos anunciando, con los socio-ecosistemas de campiña (véase el apartado 2). En esta densa red asociativa, se constituyen espacios concretos de sociabilidad y socialización, principalmente en sedes, locales y bares de encuentro, en un universo particular que emana tanto desde la compartición y transmisión de reglas, valores y saberes particulares de generación en generación, como de la relacionalidad específica que dentro de ella se da. La caza de liebres con galgos, sin duda, se construye en base a esas reglas, valores y saberes compartidos que rigen el proceder de los galgueros como actores sociales dentro de un colectivo que los interioriza como parte de su identificación.

“Cuando uno está en el campo, no se concibe un día entre amigos corriendo liebres y después no pararnos a una cervecita, comidita, un picar y charlar de lo que nos gusta. Pero esto es no sólo en el mundo del galgo, es en cualquier cacería. Normalmente, la gente de campo cada una lleva sus cosillas, su talego, luego cuando se paran aquí está lo mío, venga, vale, se comparte todo” (M.A.V.T., 54 años, funcionario de prisiones, Puerto de Santa María, Cádiz).



Imagen 4. Galgueros compartiendo sus viandas en una jornada de cacería.

Fuente: Santiago M. Cruzada



En las trayectorias o historias de vida de los galgueros, en términos generales y casi sin exclusión, se constata el inicio en esta práctica en su infancia o adolescencia, con frecuencia de la mano de abuelos, padres, tíos o, a lo sumo, algún vecino que “era como de la familia”. Esta afiliación constituye, además, “una particular forma de vincularse al territorio local, especialmente por hombres de la localidad que encuentran en la práctica una forma de relacionarse también entre ellos y mantener vínculos socio-afectivos e identitarios” (Gamuz, 2021: 75). Sin embargo, no podemos olvidar que la decisión de agruparse en una sociedad local de galgueros puede responder también a razones utilitaristas o de auto-identificación:

“Llegué aquí, de socia, en 2004. Y me decían: si a ti no te hace falta, tú ya vas con tu marido. Yo quiero ser socia, yo quiero pagar mi cuota de inscripción y cazar tranquila. Y desde entonces ya he estado cazando pues como un socio más” (M.R.C., 51 años, trabajadora del campo, Fuentes de Andalucía, Sevilla).

La frecuencia de relaciones cruzadas, tanto en el campo durante las cacerías como en la interacción social, crea lazos de amistad duraderos, educa para la aceptación de las decisiones colectivas y diluye, aunque no anula, las diferencias clasistas internas mediante la percepción de un ilusorio igualitarismo:

“Los galgueros ya tenemos una amistad, una práctica basada en la actividad. Yo tengo amigos del galgo que me han invitado a sus bodas, me han invitado a cumpleaños de los niños, a bautizos, a comuniones... amigos galgueros [...] y luego en los pueblos hay mucha amistad, cuando acaba la temporada hacemos una comida todos. Hay mucha relación con el tema del galgo” (F.M.C., 55 años, asesor fiscal, Escacena del Campo, Huelva).

“El galguero, en su gran mayoría ha sido un hombre humilde, más con idea de izquierda. En sus orígenes la práctica es humilde, de las entrañas del mundo rural. Ahí es donde nace, yo creo, el galgo. Pero también llegas a un campeonato de España, y ves a los Domecq y ahora ves a los gitanos, todos conviven” (J.L.C., 48 años, hostelero, Villanueva del Ariscal, Sevilla).

La auto-identificación como miembro del colectivo de galgueros cristaliza como resultado de la continuidad de las acciones de socialización y de la repetición de las prácticas, tanto dentro como al margen del tiempo concreto de las cacerías y, sobre todo, viene del aprendizaje empírico de las técnicas y saberes. Por lo tanto, la adquisición de esa identidad no está genéticamente adscrita (se afirma a menudo que “el galguero nace”, o que “se lleva en la sangre”), sino que es el resultado de ese proceso social. Los autodefinidos como auténticos galgueros tienen claras las fronteras de su identidad (“se es o no se es galguero”) y los marcadores que la definen: pasión por los galgos, afición a la

caza de liebres, conocimiento del terreno (“saber leer el campo”), capacidad de esfuerzo, constancia, dedicación continua, independencia y, al mismo tiempo, cooperación y solidaridad.

Por su parte, en la relación mantenida con los galgos, se puede observar cómo este perro es reflejo de un proceso socio-genético selectivo dilatado en el tiempo y que ha configurado lo que hoy conocemos como “galgo español”. Puede entenderse este como emblema de la “zootecnia” (Digard, 1990) ya que, más allá de ser rastreable su presencia en la historia occidental (véase Romero, 2010), la selección artificial del galgo se produjo y sigue produciéndose expresamente por los seres humanos para constituirse como los perros más veloces entre los de su especie, y desde sus orígenes su cometido fue la persecución y captura de liebres a la carrera, siendo esta última, la liebre, un elemento clave en la creación de la “raza”. Puede apreciarse, en este caso particular, cómo los perros de caza, y los galgos específicamente, permiten al cazador el acceso a un mundo inaccesible para él que le permite de esta forma extender su campo de actuación (Kuhl, 2011).

Sin embargo, el galgo se encuentra situado en un estado de liminalidad constante, moviéndose en un estatus fluctuante entre “animalidad-salvaje” y lo excesivamente “humanizado-domesticado” (véase Dalla Bernardina, 2000). Comentan los galgueros y galgueras que los galgos deben mantener y responder a su “instinto” perseguidor, pero a la vez, también deben conocer los límites de esta “naturaleza”, respondiendo y adecuándose a unos valores y normas cinegéticas específicas. A pesar de estas cuestiones, los lazos de unión entre galgueros y galgos se muestran frágiles y, en última instancia, supeditados a la utilidad-funcionalidad dentro del ámbito cinegético, sin tener por qué ser incompatibles con afectos, apego o respeto al perro durante su vida con el cazador/a. Es por ello que no se pueden obviar aquellas relaciones de poder específicas creadas entre humanos y canes, siendo los galgueros, a fin de cuentas, quienes determinan las alianzas, desencuentros, pertenencias y utilidad del perro para la caza. Lo que en otros trabajos se ha denominado “acoplamiento” entre perro-humano (Cruzada, 2019) determina la concepción del galgo como “bueno” o “malo”, es decir, que si las aptitudes y actitudes del perro encajan en la idea de galgo que tienen los galgueros, y por tanto la idea del tipo de caza que se practica, se produce una “intensificación” del vínculo entre ambas partes pudiendo configurar, por ejemplo, linajes y memorias de parentesco multiespecie o un status y reconocimiento social extendido:

“Te puedo decir que un galgo le daba nombre a una persona. ‘Fulanito el de la Paloma’ quería decir que tenía un galgo que se llamaba Paloma y todo el mundo lo conocía por el galgo, es decir, un galgo bueno era capaz de darle nombre a la persona” (J.A.D., 76 años, empresario, Sevilla).

“Los galgos pertenecen a la familia, porque quien los cría y quien los cuida, los mete en casa, lo quiera o no [...] Y después están los que tienen el [mismo linaje de] galgo desde sus ancestros, y está criando siempre su misma reata y sus mismas familias que creó su abuelo y su padre, no pierden su encaste, porque es la línea de sus antepasados” (J.L.C., 48 años, hostelero, Villanueva del Ariscal, Sevilla).

En cualquier caso, y como ocurre en otras modalidades de caza (Cruzada, 2019), se produce una subjetivación de los galgos, así como de las liebres, concibiéndose a ambas especies como los principales “agentes” de la actividad. Sin embargo, es innegable que la acción venatoria se maneja, construye y desarrolla exclusivamente por los cazadores, que gestionan las cacerías, los acotados, o los tiempos de caza, entre otras cuestiones. Se trata, entonces, de asumir que la práctica cinegética no podría desenvolverse sin una codependencia entre sus partes y, por lo demás, requiere de ciertos cuidados y supervisión específica por parte de los cazadores:

“Cuando se empezó a fundar el coto necesitamos pedir los permisos para cazar. Desde entonces nosotros los galgueros gestionamos la caza de liebres, y las mantenemos, miramos cuántas hay, cómo están de salud, si tienen comida, si no se la ponemos, y bebederos en verano. Los galgos están hechos para cazar las liebres, son un tipo de animal que se ha hecho para eso [...] si no hay cuidados al coto no hay liebres, y si no hay liebres no hay galgos” (J.P.B, 41 años, albañil, Olivares, Sevilla).

En ese sentido, la caza de liebres con galgos en Andalucía entraña, también, un conocimiento profundo –o experto- en torno a las múltiples dimensiones que afectan a esta práctica cinegética. Desde el punto de vista etnológico, es clave el conocimiento sobre los terrenos cinegéticos o cotos, sobre la climatología, pero de manera fundamental, el saber asociado a los animales que participan en la actividad, tanto sobre los galgos, como sobre la liebre. Es decir, los galgueros y galgueras son capaces de leer e interpretar, en clave biosemiótica, las señales encontradas en el campo. Estas formas de interpretación quedan ajustadas, mayoritariamente, a unos registros no simbólicos de conocimiento, que se vinculan de manera directa –tras largas y continuadas observaciones- a experiencias vividas entre humanos y animales (Ginzburg, 1989; Favareau, 2010). Como venimos apuntando, son el resultado de un dilatado proceso de enseñanza y aprendizaje transgeneracional y “más que humano”. Por ejemplo, la elección del terreno sobre el que se caza viene demarcado por la aptitud de sus características orográficas para la carrera del galgo, el estado de las faenas de trabajo en el ciclo agrícola, pero también, además, por ser un espacio donde se presuponga que hay liebres:

“Mi abuelo me enseñaba cómo está el terreno, por dónde se caza, o dónde se pone la liebre. Porque la liebre tiene querencias, como todos los animales, le gusta estar más en un sitio. Le gusta los ‘regajitos’, pero depende de la época” (F.M.C., 55 años, asesor fiscal, Escacena del Campo, Huelva).

“Lo primero es saber qué tierra es más propicia para la liebre, qué clase de terreno le gusta a la liebre más para encamar, y qué clase le gusta menos, eso para empezar” (M.R.C., 51 años, trabajadora del campo, Fuentes de Andalucía, Sevilla).

Además de los conocimientos específicos sobre el terreno, cazadores, perros y en algunos casos, caballos, deben disponerse de forma específica al “batir” el campo para poder identificar a la liebre en su “cama”. Esta es resistente a las perturbaciones y una “experta del camuflaje”, dicen los cazadores, por lo que los galgueros apuntan la necesidad de mantenerse a una distancia ni muy larga, ni muy corta unos de otros, que permita abarcar con la mirada una porción razonable de terreno, y caminar en silencio. Factores como el clima, la estacionalidad, o la temperatura, también marcan el proceder de esta caza, especialmente en lo que tiene que ver con el aire o el viento, el agua, el calor, el frío o los ciclos estacionales, que modifican los comportamientos y las “querencias” de las liebres. Por ejemplo, si las temperaturas son bajas, ha de buscarse a esta cerca de los arroyos, si está el terreno arado, ha de buscarse en cada grama o retama que se encuentre al paso:

“Hay que saber las querencias de la liebre, y nunca darle el aire a la liebre, siempre en contra del viento [...] Fundamental buscar referencia de si ha llovido, pues las pisadas frescas se notan de una vista, de ver las uñas clavadas de la liebre [...] La liebre tiene su sitio y su hábito, y cuando ves pisadas, la cosa –decimos- ya se está calentando” (A.R.R., 66 años, agricultor, Posadas, Córdoba).

Sin lugar a dudas, uno de los conocimientos más remarcables en el ámbito de la caza de liebres con galgos es el que se produce sobre las liebres. Los galgueros y galgueras conocen las pautas etológicas de este animal con precisión, y este conocimiento supone una herramienta metodológica que favorece a los cazadores asumir, representar y controlar las circunstancias particulares en las interacciones cinéticas. Conocer el “mundo circundante” de las liebres, saber la “subjetividad de especie” que posee el animal (Uexküll [1934] 2016: 52) es importante para que se produzcan las carreras. Los galgueros, por tanto, tienen como tarea principal extraer los signos perceptuales de las liebres para poder reconstruir sus “formas” de vida.

“La hembra y el macho se diferencian en el campo por la cama. El macho escarba más y hace su cama a más profundidad, la liebre hembra, la cama es más somera, saca menos tierra” (A.R.R., 66 años, político, Humilladero, Málaga).

“Las liebres de las águilas se esconden, se esconden porque las matan en campo abierto. Ellas bailan más, entonces, ahí, en los olivos, o bien, en verano, la defensa natural de ellas son los arroyos, donde está la maleza, y donde hay olivo intensivo y naranjo, y ellas se meten ahí para su defensa y no hay quien las vea” (A.R.R., 66 años, agricultor, Posadas, Córdoba).

Se produce así un pensar por/con el animal (Ortega y Gasset, 1962), y una adaptación por parte de los galgueros/as a las disposiciones sensoriales que les son atribuidas a los animales que se quieren cazar, lo que supone una compleja experiencia humana perceptiva (Zuppi, 2017). En ese sentido, podría asumirse que los mismos experimentan una doble perspectiva, la que los sitúa como cazadores y la que explora las respuestas y las consecuencias de sus acciones en las liebres (Cruzada, 2019). Sin esta doble perspectiva, sería muy difícil que los galgueros proyectaran sobre las liebres una capacidad para aprender de las acciones cinegéticas, o que desarrollen estrategias específicas, muy “inteligentes”, para zafarse de sus depredadores:

“Cuando una liebre ve correr a los perros dos o tres veces, ella aprende en la forma de esquivarlos [...] Cuando ya la temporada está más avanzada, hay menos liebres, o la liebre se camufla más, porque la liebre a lo largo de la cacería también va aprendiendo de nosotros, de los cazadores y de los galgos” (A.T.P., 75 años, agricultor jubilado, Fuentes de Andalucía, Sevilla).

A pesar de todos los conocimientos específicos que los galgueros han de tener sobre el “mundo circundante” de las liebres, así como acerca de sus “patrones de conducta duraderos” (Baker, 1968), igualmente han de sumergirse dentro del mundo específico de los galgos, principalmente cuando se producen los lances de caza, donde los galgueros han de estar atentos a los gestos corporales que hacen los perros y a las señales específicas que realizan durante las carreras. Esto les permite saber qué galgo es más apto para qué circunstancia cinegética, o, por ejemplo, en qué tipo de terrenos se desenvuelve mejor un perro u otro, o qué variedad de galgo se ajusta más a sus ideales cinegéticos. Por lo demás, los galgueros intentan ponerse en el “pellejo de los perros”, como ellos y ellas manifiestan, de modo que puedan adquirir conocimientos para seleccionar futuras camadas, para realizar entrecruzamientos, o para mejorar las características venatorias de los nuevos animales, de los galgos principiantes. Esta “empatía transespecie”, ahora visible en la relación humano-canina, es, sin duda, unos de los alicientes de la práctica.

#### **4. EL CONFLICTO COMO ALICIENTE Y CATALIZADOR PATRIMONIAL**

Durante la última década, el colectivo de galgueras y galgueros andaluces ha recibido un sinnúmero de acusaciones en torno a sus prácticas, particularmente en lo que atañe a las relaciones y trato que mantienen con los galgos. El abandono de galgos, las prácticas



cruentas, o la matanza sistemática de perros son algunos de los discursos que aparecen con frecuencia en diferentes medios de comunicación. Estas críticas que reciben los galgueros se basan, mayoritariamente, en las ideas de humanidad e igualdad de derechos con criaturas no humanas (Signer, 1975). Es en este plano donde cabe reflexionar sobre las relaciones humano-animales en el contexto de la caza de liebres con galgos, particularmente en su dimensión ética y moral, antes que ontológica. En términos generales, el enfrentamiento directo es a nivel discursivo, y aunque latente, diversos colectivos animalistas critican y criminalizan las actividades de los galgueros y galgueras como violentas, sádicas, brutales y basadas en el uso utilitario de los perros para satisfacción humana (Robinson y Watkinson, 2020). En el caso de los galgos se acentúan estos discursos, siendo este tipo de perro el “mártir” de los perros cazadores. La imagen que se proyecta del galgo es la de una criatura delgada, huidiza, con las orejas retraídas y la mirada vigilante, factores morfológicos determinantes en ese “desconsuelo” que emana ante su presencia en cualquier contexto en el que la figura del galgo aparece<sup>11</sup>.

Los galgueros y galgueras aseguran que no están al margen de estos discursos, y que son conscientes de ellos y de lo que suponen para su colectivo. Afirman igualmente que reciben estas noticias de manera directa, es decir, que las auto-personalizan, y las buscan, las intercambian y las interiorizan, comentando que, de manera general, se sienten criminalizados y estigmatizados. Sin embargo, no tiene sentido –como ellos mismos apuntan– negar la existencia de malas praxis, de violencias y de los maltratos que puedan darse en esta modalidad cinegética, mostrándose igualmente críticos con ellas:

“Yo el animalismo lo entiendo, yo he publicado en mis redes sociales ‘no al abandono de mascotas’. Yo cojo un perrito, qué bonito de chico, y luego lo abandonas. No comulgo con el cazador que esté a favor del abandono. No se puede maltratar a los animales, pero es que los animales también tienen su función. El que no sea ecologista no tiene sensibilidad en este sentido” (J.L.C., 48 años, hostelero, Villanueva del Ariscal, Sevilla).

Sin embargo, tampoco encuentran sentido a la ingente cantidad de discursos que esencializan y simplifican las relaciones humano-animales que ellos mismos mantienen, y que van mucho más allá de una visión utilitarista con los animales. Al respecto, afirman que se produce una suerte de homogeneización de la totalidad del colectivo que dista

---

11. Es fácil encontrar en Web noticias relacionadas con estos asuntos. Simplemente escribiendo en un motor de búsqueda las palabras “galgo”, “caza” y “sufrimiento” aparecen miles de noticias que critican, denuncian y criminalizan las prácticas y usos cinegéticos con estos perros. Por su parte, la imagen del galgo como animal frágil, melindroso, asustadizo, ha sido un recurso en la historia del arte, lo que sin duda ha favorecido la idea de desprotección de este animal en el imaginario colectivo (Romero, 2010).

de ser la realidad. Los lugares de tenencia de los perros, la alimentación, los cuidados diarios, las condiciones físicas de estos, y su vinculación emocional, son elementos clave para los galgueros y galgueras cuando hablan en términos generales de “qué es lo que necesita un galgo”. Subrayan, por ejemplo, que una de las críticas más recurrentes que escuchan, leen o ven sobre sus prácticas es acerca de los malos cuidados que les dedican a los perros, especialmente en lo que respecta a los habitáculos o espacios donde suelen estar los galgos. Esas cuestiones, afirman, chocan frontalmente con sus prácticas:

“Yo los tengo en una perrera, intentamos tenerlos lo mejor posible. Tengo una nave, con las perreras para que no entre aire, compramos un trozo de tierra por detrás y hemos puesto un muro bastante alto, y ahí tienen arena, ahí juegan, corren, tendrán cincuenta metros cuadrados, están bastante bien. Y al lado de mi casa hemos hecho otra: ahí tienen su paridera, su bañera, eso es un hotel. Lo otro una casa, y esta nueva un hotel” (M.R.C., 51 años, trabajadora del campo, Fuentes de Andalucía, Sevilla).

“Yo no los tengo en búnkeres, pero hay mucha gente que le tiene preparado a los galgos mansiones de lujo, con todo lo que el galgo necesita” (F.P.P., 53 años, agricultor y ganadero, Manzanilla).

Con mucha dedicación y empeño, los galgueros y galgueras se esfuerzan por tener a sus galgos “como a una persona”, dándoles, según comentan, lo mejor que pueden darles: desde búnkeres y perreras que suponen un gran esfuerzo económico para muchas/os de ellos –y contruidos por los incesantes robos de galgos–, a una alimentación a base de los mejores piensos, suplementación, guisos que preparan ellas y ellos mismos, vendajes y protección en el campo para evitar torceduras o heridas, cuidados veterinarios, relaciones cotidianas:

“Nosotros basamos prácticamente la alimentación en el pienso, en carne de caballo y en carne de pollo, que les gusta mucho. Le hacemos macarrones, arroz, y también dos veces en semana les hacemos guiso [...] Es una dedicación tremenda la alimentación de los perros y esto mucha gente no lo ve o no quiere verlo” (F.M.C., 55 años, asesor fiscal, Escacena del Campo, Huelva).

“Vas a echarle de comer todos los días, y te quedas un buen rato ahí, una hora o dos viéndolos jugar y juegas con ellos, que es un roce continuo [...] La otra noche me dice mi hija: mamá, que hay un perro chillando, ¿bajo? Vamos, que si es de madrugada y hay un perro chillando, vamos a ver qué le pasa. La noche que hay parto, esa noche no se duerme. Eso es vivirlo, no sé. Para nosotros es que los galgos son parte de nuestra vida” (M.R.C., 51 años, trabajadora del campo, Fuentes de Andalucía).

“Desde que nacen todo el tema de vacunación, desparasitación, y toda la alimentación que mejora las condiciones de salud se las doy. Y si le pasa algo al perro, al veterinario corriendo, y si se lastima, al veterinario” (J.M.C.H., 49 años, ganadero, Jerez de la Frontera, Cádiz).

Igualmente, comentan que ante la idea de “maltrato” sobre los animales se sienten impotentes de no poder mostrar sus esfuerzos en cuidar a los perros para que estos se encuentren bien, sin embargo, también entienden que ello incluye, además, algo crucial para el bienestar del animal, esto es, el movimiento de los galgos en el campo, y la posibilidad de correr libremente, a “toda su potencia” y con frecuencia:

“Ahora hay un montón de personas, chavalas y chavales nuevos, que los tienen como animal de compañía, y bueno, pero el galgo no quiere eso, el galgo es feliz en el campo. El galgo es para correr, para sacarlo al campo, no es para ponerse en un sofá muy limpio. El galgo como es feliz, es en el campo. En las casas se les ponen las uñas así de largas de no gastarse” (R.B.P. 60 años, marmolista, Olivares, Sevilla).

En ese sentido, los galgueros y galgueras nos transmiten que las críticas sobre su colectivo se han convertido en un instrumento de vigilancia externa sobre sus prácticas, y suponen un mecanismo que encierra una especie de narrativa colonialista moderna acerca de lo que se debe y se puede hacer con los animales, que está siendo asumida por una parte de la sociedad sin cuestionarse desde dónde se producen los discursos y de qué manera se difunden. Pero si hay algo que verdaderamente preocupa al colectivo de galgueros es el robo y abandono de los galgos. Aseguran que la mayoría de animales que aparecen abandonados o muertos son fruto del robo previo por gente sin escrúpulos que pretenden hacer con ellos negocios turbios, a los cuales, sin duda, no los consideran como parte de su colectivo:

“Al chaval, de la perrera, Manolo, a ese chaval le han robado trece veces. Ese chaval se ha hecho una perrera ahora, que está preciosa, la perrera en sí es un búnker, bien hecho [...] Normalmente van a robarlos, y si no es el mismo día, al siguiente los prueban, y los que no valen los sueltan por ahí, los tiran a un pozo o vete tú a saber. Los chips se los quitan. Yo le regalé dos perras a un amigo de Osuna. Y las dos se las robaron. Y había puesto la denuncia y le llama de la Guardia Civil que tenían a la perra en Cañadas (Madrid)” (P.C.V., 53 años, trabajador del campo, El Coronil, Sevilla).

“Teníamos un gran perro y nos lo robaron, le cogen la pista al perro, ya saben dónde estaba, de dónde viene, y ahí es donde empieza la mala fama que tenemos

los galgueros. Vienen, te roban lo mejor que tienes, hacen apuestas ilegales, gente que no ha cuidado un galgo en su vida, y ahora el que no vale pues te lo tiran a la calle” (A.P.V., 27 años, agricultor, Manzanilla, Huelva).

Sin embargo, no es menos cierto que los fuertes lazos de unión que un galguero/a puede tener con su animal quedan supeditados a la funcionalidad de este en el ámbito cinegético. Pero esto, como nos dicen, no es incompatible con los buenos cuidados y el respeto al animal:

“Si no podemos tenerlos, a la protectora, que es porque le busquen un sitio para que ellos estén bien, procurando que los animales vayan a estar bien. Si no podemos, los llevamos a un sitio que lógicamente estén bien cuidados. Luego te mandan los videos que los tienen bien, son personas que lo tienen en sus pisos o casas. Y esto no sé por qué está mal mirado, porque se entiende que ‘lo hemos tirado’ o no nos sirven, o lo que sea, pero eso no quiere decir que nosotros no queramos esos perros o que le deseemos algo malo” (J.M.C.H., 49 años, ganadero, Jerez de la Frontera, Cádiz).

Aunque galgueros y galgueras experimentan todas estas cuestiones con frustración porque entienden que no se le da voz para poder contradecir ciertos argumentos que van en su contra, tienen al mismo tiempo la suficiente sensibilidad como para denunciar las prácticas que no creen adecuadas y que no se comprenden dentro de su universo ético y moral. El contenido del mismo, creen también, no puede ser monopolizado desde afuera, alienado de alguna manera en discursos que no tengan en cuenta los procesos más amplios de las relaciones que mantienen con sus perros y, por lo demás, afirman que son “precisamente los más interesados en luchar contra los malos tratos y la crueldad hacia los animales que amamos, y estamos siempre dispuestos a hacer campañas con asociaciones y poderes públicos para erradicarlo” (Romero, 2011: 21).

Sucede así que esta presión manifiesta que experimenta el colectivo, la situación de vulnerabilidad y conflictividad que entienden que existe, se ha convertido en un aliciente y catalizador para la activación de procesos de protección patrimonial sobre sus prácticas. De este modo, el propio colectivo ha iniciado su estrategia para el reconocimiento social de sus prácticas, sus valores y sus formas de vida, lo que implica –bajo su prisma– una estrecha adscripción al territorio, a los animales y a un legado histórico. Esa dignidad y valorización ansiada por el colectivo de galgueros cristaliza una negociación o pugna en la construcción social del patrimonio, de donde deriva irremediamente un juego de fuerzas, de conflictos y alianzas entre los grupos sociales, que con carácter eminentemente político reclaman la legitimación –social o incluso legislativa– de sus modos de vida. Como apunta Quintero (2009: 359), “el carácter procesual del patrimonio nos permite

observar cómo determinados agentes van modelando sus posiciones, interactuando con otros y construyendo, en tensión y/o en alianza, los significados y usos asignados a los bienes”.

El colectivo de galgueros y galgueras andaluces persigue que la caza de liebres con galgos deje de ser considerada, desde el grueso y la mayoría social, como una actividad “indigna”, y de alguna manera se produzca una alineación entre las diferentes cosmovisiones que se dan dentro de este marco territorial andaluz. La idea de “patrimonio cultural” emerge para ellos y ellas como reflexiva, como una oportunidad de cambiar la conflictividad, y manifiestan que, efectivamente, necesitan de mecanismos institucionales que reconozcan una serie de valores que se dan dentro de la práctica:

“Obviamente, la deuda pendiente que tenemos ahora los galgueros y galgueras andaluces es conseguir que la sociedad no nos mire como a criminales, y esto se consigue empezando porque las propias administraciones públicas digan que no somos eso, que hay más cosas que eso [...] Nosotros luchamos por el reconocimiento patrimonial en ese sentido” (R.A.F., 53 años, miembro de la FAG, Sevilla).

Los galgueros y galgueras, aseguran, encuentran amenazada su práctica, y la continuidad de la misma en el tiempo. Esta presión e incertidumbre sobre la continuidad de una forma de vida que se entiende identitaria y definitoria de su “razón de ser”, actúa como resorte para la movilización. El problema, no obstante, radica para ellos y ellas en que el “sujeto” de esta valoración adquiere carácter político, sobre todo cuando “se politiza tal o cual cuestión sobre los galgos en particular, pero sobre la caza en general” (A.R.R., 66 años, político, Humilladero, Málaga). Efectivamente, los procesos de patrimonialización implican “de manera ineludible procesos de autodefinición y heterodefinición colectiva, poniéndose en marcha relaciones de poder que legitiman –o no- el punto de vista propio, sobre qué representa a quiénes” (Cruces, 1998: 77). El carácter etnológico de estas prácticas cinegéticas, como elementos patrimoniales o “patrimonializables”, tienen sin duda una naturaleza distinta a aquellos elementos que se enmarcan en el concepto tradicional de patrimonio como “histórico artístico”, “inmueble” o “conjunto de bienes”, por lo que entonces se vería dificultada su gestión, así como su reconocimiento:

“No son singulares, ni escasos, ni son importantes por sus valores artísticos, sino por sus significados socioculturales; aunque se apoyen en la tradición, son bienes vivos, y por lo tanto se transforman y usan cotidianamente. Además de sus propias características como patrimonio vivo, de la deuda histórica que tiene la sociedad y la tutela patrimonial en la valorización de este patrimonio, y de



las dificultades para gestionar lo inmaterial y la identidad, existen otras causas que afectan directamente a este patrimonio vivo: los procesos de globalización y la aceleración de las transformaciones sociales actuales, comportan riesgos de deterioro, desaparición y destrucción de los valores inmateriales del patrimonio cultural y sobre todo del patrimonio etnológico” (Carrera Díaz y Delgado Méndez, 2011: 111).

Con estas cuestiones de fondo, el colectivo conoce las posibilidades que albergan el reconocimiento y respaldo de su práctica como herencia cultural, lo que entrañaría una serie de valores asociados a ciertos usos, representaciones, conocimientos y técnicas que los definen como colectivo y a través de las cuales se identifican. Sin embargo, y en cualquier caso, quizás no se hubieran visto en la necesidad de activar procesos de patrimonialización, como nos aseguran, si no sintieran que las mismas se encuentran en peligro, si no hubiese un conflicto en torno y sobre sus formas de vida. Sucede que la diferencia de prácticas y modos de relacionarse entre especies, y los mundos que de estas relaciones emergen, generan “choques” entre diferentes cosmovisiones, alimentando conflictos y enfrentamientos entre colectivos, desencuentros entre grupos y comunidades que, aun compartiendo espacio, no comparten el mismo modo de ser, estar y vivir en un territorio (Gómez Pellón, 2017: 151).

## **5. APROXIMACIÓN A LOS PROBLEMAS DEL PATRIMONIO INMATERIAL CON ANIMALES**

Como ya se apuntaba en el apartado anterior, la noción de patrimonio cultural inmaterial se constituye como aquellos “usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas –junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes- que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural” (UNESCO, 2003: Art 2.1.). A pesar de los cambios acontecidos desde que esta noción de patrimonio inmaterial se pusiera sobre la mesa –siendo uno de los más relevantes el papel fundamental que los grupos sociales ejercen de forma proactiva para el registro y reconocimiento de formas de vida con alto valor etnológico e identitario-, la misma no queda exenta de caer en manos de intereses político-económicos bajo “un uso neoliberal de la cultura como recurso” (Carrera, 2017: 7) que, junto a otros factores, acaba por producir un vaciamiento y “folklorización” de las expresiones culturales de los pueblos.

Además, emergen en nuestros días otros nuevos usos de las nociones patrimoniales vinculados directamente a las lógicas y discursos de un mundo hiperconectado y global, lo que sucede con frecuencia cuando se trata de debatir sobre la utilización de los animales en/por las sociedades humanas. Como afirma Gómez Pellón (2017: 151) “[se ha generado]

la conciencia de la defensa de la naturaleza en general, y la de los animales en particular, hasta el extremo de que su protección se ha convertido generalizadamente en norma”. En el contexto de la caza de liebres con galgos en campo abierto, su patrimonialización produce un choque con cierta dialéctica contemporánea que se fundamenta en las nociones de una animalidad próxima o solapada con la humanidad. Es por ello que categorizar esta actividad cultural como elemento a patrimonializar, sea después o no, efectivamente vinculante su conceptualización como patrimonio que se soporta bajo un marco jurídico determinado, supone una acción ética muy concreta que se posiciona en el universo moral de ciertos actores sociales y no de otros. Aparece entonces la idea de “conflicto patrimonial” en el sentido de la contraposición de procesos de protección sobre un elemento cultural, ya sean de un modo u otro, que chocan con fuerza en sus disputas y reclamaciones. Como señala Quintero (2009: 362), “la patrimonialización como un proceso dinámico [...] donde diferentes grupos ‘negocian’ –es decir, se enfrentan, coinciden, disputan o se alían- proponiendo unas definiciones, significados y usos de ciertos elementos”.

Si bien es cierto que detrás de cada elemento patrimonializado existe un proceso de activación y articulación que lo eleva a la categoría de colectivo, no lo es menos que cada caso no está exento de negociaciones, conflictos, contradicciones, disputas, intereses antagónicos, relaciones de poder, asimetrías y tensiones (véase Sánchez-Carretero, 2017). En el caso de la caza de liebres con galgos en particular, pero más ampliamente en las actividades culturales en las que se utilizan animales en general, estas cuestiones son palpables. A ese respecto, Gómez Pellón (2017) entiende que aquellos valores “tradicionales” que se sustentan tras las actividades culturales con animales, no pueden por menos que chocar frontalmente con los valores de una sociedad posmaterialista y posindustrial que entiende a los animales no porque estos puedan ser apropiados, explotados o utilizados, sino que son valiosos en el sentido de que sus vidas son parte de una naturaleza admirable en las que no tienen cabida el maltrato, el sufrimiento o la crueldad hacia aquellos animales que se aman y que se entiende que “sienten”. Además, añade, la mayoría de las prácticas históricas –al menos en nuestro país- en las que son utilizados los animales, se asocian a un dominio masculino que resultan inaceptable en una sociedad que cada vez más se construye asociada a los valores en igualdad de género.

Sin embargo, los valores de la tradición no pueden ser comprendidos como algo estanco e inalterado, ya que, formando parte del mismo tiempo y espacio, también en ellos permean las ideas de respeto a la naturaleza y a los animales, o acerca de la sostenibilidad ambiental, y no por ello entran en contradicción, como vimos, con las prácticas concretas. El conflicto es aquí, por tanto, además de ético y moral, ontológico, y se establece a través de la construcción de la noción de “naturaleza”, de “animalidad” y en relación a

dicotomías históricas que tienen que ver con lo “salvaje” y lo “civilizado”. Efectivamente, en las nociones y dimensiones hegemónicas de los procesos patrimoniales suele pasar desapercibido la naturaleza conflictiva del patrimonio (Santamarina y Del Mármol, 2020), y los aspectos políticos, los económicos y las concepciones particulares acerca de cómo se entiende la realidad, además de las disposiciones y estrategias de cada quien, que se encuentran entrelazados. El tratamiento patrimonial de actividades culturales en donde los animales son partícipes de unas acciones humanas, por tanto, se sitúa en una perspectiva crítica que abre su análisis al carácter conflictivo del mismo (Smith, 2006; Harrison, 2013), de modo que en muchos casos ya no supone una disputa por patrimonializar la tradición, sino más bien una disputa por proteger ciertas ontologías que son el dispositivo fundamental para definir realidades concretas.

La etnografía se sitúa como una herramienta específica a través de la cual podemos repensar cómo en la caza de liebres con galgos en campo abierto, los galgueros y galgueras establecen relaciones tanto humano-animales como humano-ambientales profundas que configuran la noción de naturaleza no como una esfera separada, sino desde un sistema interconectado entre seres que configura la emergencia de un mundo multiespecífico. De esta vinculación “socionatural” surge una identidad social situada, y que como en otros estudios sobre modalidades de caza diferentes, trata de pensar y actuar en la naturaleza no como una esfera separada del ser, sino que la misma constituye su experiencia e identidad en el territorio, encarnando una posición que no reproduce un “naturalismo” ingenuo como modelo dominante en las sociedades occidentales desde la Modernidad, caracterizado por la alteridad y discontinuidad sociedad–naturaleza (Cruzada, 2017; Florido del Corral y Palenzuela, 2017).

Esta percepción no dual, que rebasa en cierta manera las conceptualizaciones de ese “naturalismo occidental” (Descola, 2012), supone entender las actividades humanas como insertas en tramas ecológico-culturales más amplias, donde la muerte de los animales también tiene sentido. Comentaba un informante que

“La muerte ha pasado a ser algo feo, cada vez somos más urbanos y menos rurales, cada vez creemos que la leche la echa la cinta transportadora, y que la carne la fabrican los grandes centros comerciales. No hablamos de parir, no hablamos de follar, no hablamos de comer, no hablamos de matar” (A.R.R., 66 años, político, Humilladero).

Efectivamente, podría entenderse que los deseos por querer patrimonializar actividades culturales en las que los animales se encuentran insertos supone, en la actualidad, una forma de instrumento de oposición en términos de su potencial contra-hegemónico a los sentimientos y percepciones sociales generalizadas (Hernández-Ramírez, 2007; Collins,

2008). No obstante, no se elude la posibilidad de tender puentes al entendimiento entre los modelos de construcción y conceptualización de lo natural y de lo animal. Esta, creemos, no debiera darse de manera homogénea y estática, sino respondiendo a las consideraciones que cada grupo social posee acerca de los mismos. Las reflexiones y debates teóricos, y ético-políticos, o morales u ontológicos, deben por ello incluir las perspectivas culturales involucradas (Blaser, 2009), sobre todo cuando abordamos conceptualizaciones, valores y presupuestos ideáticos que giran en torno a prácticas culturales de las que otros seres no humanos son partícipes.

## CONCLUSIONES

En la introducción quedaron expuestas las dos partes que componen la estructura de este artículo. Ambas secciones, tanto la etnográfica/descriptiva como la relacional/conflictual están imbuidas por la perspectiva antropológica que prioriza un enfoque cualitativo de la realidad social, sin menoscabo de la aproximación cuantitativa, y por el análisis del conflicto y la negociación entre los discursos ontológicos del colectivo galguero y los argumentos éticos y morales que cada vez más configuran el imaginario de una amplia parte de la sociedad, y dentro de la cual, los colectivos anti-especistas pueden ser los de mayor visibilidad mediática.

Hemos pretendido contribuir a la identificación y puesta en valor –en el marco de la patrimonialización– del conjunto de acciones, normas y saberes que encierra la práctica de la caza de liebre con galgos en Andalucía, y a través de la aproximación etnográfica pudimos verificar cómo ese bien es reconocido y apropiado por una parte del pueblo andaluz. Ante la escasez de textos que abordan este tema en su dimensión socio-antropológica, entendemos el carácter pionero de este trabajo en la descripción etnográfica y en la identificación de los valores que encierra esta actividad tan arraigada en el medio rural andaluz, pero también sus limitaciones y la necesidad de revisión y ampliación de muchos de los puntos en los que no hemos podido ahondar. Más allá de este estudio y reconocimiento, nos hemos sumado al debate teórico y político sobre los procesos de patrimonialización como construcción social, y por tanto bajo los cuales entendemos que se hayan pugnas, negociaciones, tensiones y alianzas para la construcción de los significados y usos de los bienes patrimoniales (Quintero, 2009).

La preocupación creciente de los galgueros por la continuidad de su propia existencia como titulares de un patrimonio inmaterial queda explicitada en los discursos de nuestros informantes y está en la base de la iniciativa de patrimonialización por parte de la Federación Andaluza de Galgos. Es relevante la aproximación a estos procesos y su cada vez mayor carácter conflictivo, especialmente cuando tratamos prácticas que implican relaciones entre humanos y animales. El choque entre las perspectivas que

encarnan este conflicto, latente y de intensidad creciente, no aplica en exclusividad a la caza de liebres con galgo a pesar de ser este nuestro foco de estudio, sino cada vez a una más amplia gama de prácticas que impliquen animales, desde la caza, a los circos, el consumo de carne, los zoológicos, la ganadería, el uso de animales de tiro, etc. Por ello consideramos relevante la aproximación antropológica a muchas de ellas, y desde esta perspectiva poder entenderlas en mayor amplitud y sensibilidad. Las prácticas como la caza de liebres con galgos entrañan una ontología que, aunque atravesada por el régimen de “globalidad” en que vivimos, y absorbiendo conceptos como conservación, ecologismo, protección de la vida, o contraposición al maltrato animal, complejiza la comprensión de la misma.

La caza de liebres con galgos configura un mundo de entendimiento basado en una semiótica “más que humana” que, junto a las construcciones socio-culturales compartidas por los cazadores, modelan unas relaciones humano-animales muy específicas (Gamuz, 2021). La homogeneización de opinión pública a través de visiones monistas y moralistas de prácticas como las que aquí presentamos, pueden producir la pérdida de conocimientos expertos, mayoritariamente asociados al mundo rural andaluz, pero también alimentan y hacen extensibles barreras socioculturales, ontológicas y políticas entre lo rural y lo urbano, el conocimiento científico y el conocimiento local, y, a fin de cuentas, refuerza enfrentamientos frontales y pocos consensos. El mensaje estigmatizador, que homogeniza al colectivo de galgueros y galgueras, se integra, como apunta Gómez Pellón (2017), en el carácter conflictivo del tratamiento patrimonial de cualquier tipo de actividades culturales con animales. El epítome de esta problemática sería el caso de la declaración de la tauromaquia como Patrimonio Cultural Inmaterial (Ley 18/2013), lo que supone la patrimonialización de una tradición que es rechazada, no solo por los colectivos anti-taurinos, sino por la propia UNESCO.

No obstante, queda abierta la posibilidad de un espacio convivencial entre los modelos de construcción y conceptualización de lo natural y de lo animal. Un “puente” que no debe construirse desde posiciones estáticas y homogéneas sino teniendo en cuenta las consideraciones que cada grupo social tiene de la naturaleza, no como una esfera separada e independiente de los seres humanos, sino como un sistema interconectado entre seres de un mundo multiespecífico. En definitiva, esta posibilidad consensual supone entender las actividades humanas como insertas en tramas ecológico-culturales más amplias, donde incluso la muerte de las liebres por los galgos también tiene sentido. Si el patrimonio es realmente un diálogo de saberes, resultado de un proceso y de una construcción social, el proceso de patrimonialización exigirá un ejercicio de resignificación y reorganización. Por ello, los procesos de patrimonialización constituyen un escenario privilegiado para observar el conflicto y aplicar un paradigma más democrático y participativo en la toma de decisiones.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arriano, Flavio [s. II a. c.] (1965) *Cynegeticus*. Traducido por Beatriz Seral Aranda con título *Tratado de la caza*. Madrid: Colección el Mirlo Blanco.

Baker, Roger G. (1968) *Ecological Psychology: Concepts and Methods for Studying the Environment of Human Behavior*. Stanford, California: Stanford University Press

Blaser, Mario (2009) “The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program”. *American Anthropologist*, 111(1), pp. 10–20.

Bonnemaison, Joël ([1981] 2004) “Voyage Autour du Territoire”, *L'Espace Géographique*, 4: 249-262. *La Géographie Culturelle*, Éditions du C.T.H.S., París.

Bulliet, Richard W. (2005) *Hunters, Herders, and Hamburguers: The Past and Future of Human-Animal Relationships*. New York: Columbia University Press.

Calvo Pinto y Velarde, Agustín (1754) *Silva venatoria: modo de cazar todo género de aves y animales, su naturaleza, virtudes, y noticias de los temporales*. Madrid: Imprenta de los Herederos de Don Agustín de Gordejuela.

Carrera Díaz, Gema, y Delgado Méndez, Aniceto (2011) “La antropologización del patrimonio y la patrimonialización de la cultura. Documentar el patrimonio etnológico en el IAPH”. *Revista Andaluza de Antropología*, 2: 108-127.

Collins, John (2008) “But What if I Should Need to Defecate in Your Neighbourhood, Madame: Empire, Redemption, and the ‘Tradition of the Oppressed’ in a Brazilian World Heritage Site”. *Cultural Anthropology*, 23(2): 279-328.

Cruces, Francisco (1998) “Problemas en torno a la restitución del patrimonio. Una visión desde la antropología”. *Alteridades*, 8(16): 75-84.

Cruzada, Santiago M. (2017) “El naturalismo accidental: críticas a un modelo teórico de legitimación socioecológica”. *Arbor*, 193(785): e406.

——— (2019) “Encuentros de vida y muerte. Antropología Transespecie y mundos ampliados entre cazadores y animales en el suroeste extremeño.” Tesis Doctoral. Universidad Pablo de Olavide. Sevilla.

Dahles, Heidi (1993) “Game Killing and Killing Games: An Anthropologist Looking at Hunting in a Modern Society”, *Society and Animals*, 1: 169-189.

Dalla Bernardina, Sergio (2000) “Una persona no completamente como las demás. El animal y su estatuto”. *Gazeta de Antropología*, 16: a9.

Decreto 126/2017, de 25 de julio, por el que se aprueba el Reglamento de Ordenación de la Caza en Andalucía. Disponible en: <https://www.juntadeandalucia.es/boja/2017/149/5>.

Delibes, Miguel (1989) “La caza con galgos”. *La Vanguardia*, 22 de abril. Disponible en: <http://hemeroteca-paginas.lavanguardia.com/LVE08/HEM/1989/04/22/LVG19890422-006.pdf>

Descola, Philippe (2012) *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Buenos Aires: Amorrortu Ediciones.

Despret, Vinciane (2013) “Responding Bodies and Parital Affinities in Human-Animal Worlds”, *Theory, Culture & Society*, 30(7-8): 51-76.

Digard, Jean-Pierre (1990) *L'homme et Les Annumaux Domestiques: Anthopologie d'une Passion*. Paris: Fayard.

Dizard, Jan E. (1994) *Going Wild: Hunting, Animal Rights, and the Contested Meaning of Nature*. Amherst: University of Massachusetts Press.

D.J.M.G.N. (1790) *El experimentado cazador y el perfecto tirador*. Madrid: Oficina Aznar.

Favareau, Donald (2010) *Essential Readings in Biosemiotics. Anthology and commentary*. Vol. 3. London: Springer.

Fernández de Moratín, Francisco (1765) *La Diana, o Arte de la caza*. Madrid: Oficina de Miguel Escribano.

Florido del Corral, David, y Palenzuela, Pablo (2017) “Valores culturales, discursos y conflictos en torno a la caza. El caso de las monterías sociales en Andalucía”. *Revista Andaluza de Antropología*, 13: 53-84.

Gamuz, Helena P. (2021) “Etnografía de las relaciones humano-animales en el contexto de la caza de liebres con galgos en Fuentes de Andalucía (Sevilla)”. Trabajo de Fin de Máster, Universidad de Sevilla.

Ginzburg, Carlo (1989) *Mitos, emblemas, indicios*, Barcelona: Gedisa.

Gómez Pellón, Eloy (2017) “Los problemas del patrimonio inmaterial: uso y abuso de los animales en España”. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 12(2): 147-168.

Harrison, Rodney (2013) *Heritage: Critical Approaches*. Londres: Routledge.

Hernández-Ramírez, Javier (2007) “El patrimonio activado. Patrimonialización y movimientos sociales en Andalucía y ciudad de México”. *Dimensión Antropológica*, 14(41): 7-44.

Kuhl, Gail (2011) “Human-Sled Dog Relations: What Can We Learn From the Stories and Experiences of Muchers?”, *Society & Animals*, 19 (1): 22-37.

Ley 8/2003, de 28 de octubre, de la Flora y la Fauna Silvestre. Boletín Oficial del Estado 288.

Ley 18/2013, de 12 de noviembre, para la regulación de la tauromaquia como patrimonio cultural. Boletín Oficial del Estado 272.

López Ontiveros, Antonio (1994) “Caza, actividad agraria y geografía de España”. *Documents d'analisi Geogràfica*, 24: 111-130.

——— (Coord.) (2003) *Geografía de Andalucía*. Barcelona: Ariel.

Marvin, Garry (2005) “Guest Editor’s Introduction: Seeing, Looking, Watching, Observing Nonhuman Animals”. *Society & Animals*, 13(I): 1-12.

Ortega y Gasset, José (1962) *La caza y los toros*. Madrid: Espasa-Calpe.

Palacios, Fernando y Mejide, Manuel (1979) “Distribución geográfica y hábitat de las liebres en la Península Ibérica”. *Naturalia Hispanica*, 19: 1-40.

Palenzuela, Pablo (1996) *Buscarse la vida. Economía jornalera en las marismas de Sevilla*. Sevilla: Área de Cultura del Ayuntamiento de Sevilla.

Palenzuela, Pablo, y Hernández, Javier (1995) *Poner Monachil en el mapa. Estudio antropológico de un proceso de transformación cultural*. Granada: Universidad de Granada y Diputación de Granada.

Quintero Morón, Victoria (2009) *Los sentidos del patrimonio: alianzas y conflictos en la construcción del patrimonio etnológico andaluz*. Fundación Blas Infante. Sevilla.

Romero, Antonio (2014) *Cien años de deporte galguero en nuestra tierra*. En Federación Andaluza de Galgos (ed.), *Un siglo de galgos. Catálogo de la Exposición Conmemorativa del Centenario de la Copa La Ina*, pp. 7-8. Sevilla: Altagrafics.

\_\_\_\_\_ (2011). *Los siete galgueros de Écija*. Málaga: Ed. Carmen Morillo.

\_\_\_\_\_ (2010). *El gran libro de los galgos*. Sevilla: Editorial Almuzara.

Rengifo, Juan Ignacio, y Sánchez Martín, José Manuel (2016) “Caza y espacios naturales protegidos en Extremadura”. *Investigaciones Geográficas*, 65: 57-73.

Riqueni Barrios, José (2012) *Días de caza menor. Vida y caza de la liebre*. Tertulias cinegéticas y añoranzas. Sevilla: Espuela de Plata.

Robinson, Lisa, y Watkinson Julie (2020) “Galgos and Podencos in Spain: A Rescue’s Perspective”. *Journal of Applied Animal Ethics Research*, 2: 69-75.

Salamanca, Francisco (2010) “Cosas de galgos”. En Antonio Romero (ed.), *El gran libro de los galgos*. Sevilla: Editorial Almuzara. pp. 192-196.

Seiru-lo Soares, Francisco (1978) *Galgos y liebres. Su caza, espectáculo de llanura*. Salamanca: Imprenta Núñez.

Sánchez Carretero, Cristina (2017) “Hacia una antropología del conflicto aplicada al patrimonio”. En Beatriz Santamarina Campos (coords.) *Geopolíticas patrimoniales: de culturas, naturalezas e inmaterialidades: una mirada etnográfica*. Valencia: Neopátria pp. 215-230.

Sánchez Garrido, Roberto (2007) “Actividad Humana y naturaleza. La práctica cinegética y los usos del medio natural. El caso del parque natural de la sierra del carrascal de la Font Roja”. Tesis Doctoral. Universidad de Murcia, Murcia

Sánchez Gascón, Alonso (2007) *Leyes históricas de caza*. Madrid. Exlibris.

Santamarina, Beatriz, y Del Mármol, Camila. (2020) “‘Para algo que era nuestro... ahora es de toda la humanidad’: el patrimonio mundial como expresión de conflictos”. *Chungará* (Arica), 52(1): 161-173.

Signer, Peter (1975) *Animal Liberation: A New Ethincs for our Tretament of Animals*. New York. New York Review.

Smith, Laurajane (2006) *Uses of Heritage*. Routledge, Nueva York.

Uexküll, Jakob J. [1934] (2016) *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*. Buenos Aires: Cactus.

UNESCO (2003) Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. París: UNESCO.

V.V.A.A. (1858) *Tesoro de los perros de caza: o sea Arte de conocer las razas de perros, elección de los de caza, modo de criarlos, enseñarlos, adiestrarlos y curar sus enfermedades, con los secretos y recetas para el pronto alivio de sus males*. Madrid: Imprenta de D. Ramón Campuzano.

Zuppi, Andrea (2017) “Naturalism and the representation of animals in the Southern French Pyrenees”. *Anuac. Vol., Revista della Società Italiana di Antropologia Culturale*, 6(2): 129-154.



<https://dx.doi.org/10.12795/RAA.2021.21.3>

## **(DES)ENCUENTROS INTERESPECIES: TENSIONES EN TORNO A LA CAZA DEL JABALÍ EN URUGUAY**

### **INTERSPECIES (DIS)ENCOUNTERS: TENSIONS SURROUNDING WILD BOAR HUNTING IN URUGUAY**

Leticia Poliak Almeida  
*Universidad de la República*

#### **RESUMEN**

El presente artículo se centra en el estudio de la representación y los conflictos en torno a la caza del jabalí en Uruguay, entre cazadores, colectivos animalistas, conservacionistas y actores del Estado afines a la temática. En esta práctica, el perro de caza es fundamental para algunos cazadores en Uruguay, actividad en la cual muchas veces los perros resultan heridos o mueren. En este sentido, existen colectivos animalistas y conservacionistas que tienen diferentes posiciones frente a esta práctica, ya que argumentan que existe una amenaza al bienestar de los animales, o que la caza con perros genera impactos negativos en la conservación de especies nativas. En relación a esto, existen desconexiones y contradicciones desde el Estado en cuanto a políticas de protección animal que responden a diferentes conceptualizaciones y percepciones de los animales no humanos en nuestra sociedad. Muchas de estas categorías se contradicen con la definición de bienestar animal y las normativas existentes. Estas son criticadas tanto por activistas como por cazadores. Las diferentes categorizaciones generan precariedad al momento de elaborar políticas públicas, influyendo directamente en el imaginario del colectivo social y viceversa, lo cual dificulta la generación de propuestas dialogantes.

**Palabras claves:** Caza; Relación humano-animal; Pluriversos; Jabalí; Uruguay.

## ABSTRACT

This article focuses on the study of the representation and conflicts surrounding wild boar hunting in Uruguay, between hunters, animal rights groups, conservationists and State actors involved in the issue. In this practice, the hunting dog is fundamental for some hunters in Uruguay, an activity in which the dogs are often injured or killed. In this sense, there are animal and conservationist groups that have different positions on this practice, arguing that there is a threat to animal welfare, or that hunting with dogs has a negative impact on the conservation of native species. In relation to this, there are disconnections and contradictions from the State in terms of animal protection policies that respond to different conceptualisations and perceptions of non-human animals in our society. Many of these categories contradict the definition of animal welfare and existing regulations. These are criticised by activists and hunters alike. The different categorisations generate precariousness at the moment of elaborating public policies, directly influencing the imaginary of the social collective and vice versa, which makes it difficult to generate proposals for dialogue.

**Keywords:** Hunting; Human-animal relationship; Pluriverses; Wild boar; Uruguay.

## INTRODUCCIÓN

La situación actual de pandemia por Covid-19 es un acontecimiento lleno de incertidumbre y padecimiento, pero a su vez ha dado lugar a eventos, como los animales transitando por las calles deshabitadas por humanos, en las costas y en los parques de diversas ciudades del planeta. En esta situación de confinamiento global, los animales se hacen presentes y transitan zonas siempre dominadas por las actividades humanas. La crisis del Covid-19 ha dejado lo anterior muy claro, “exponiendo nuestra fragilidad ante un virus; una entidad casi viva, capaz de mantenernos a raya, pero, además, ha desestabilizado profundamente nuestra relación con los animales” (Durand, 2020: 2).

El *Homo Sapiens* se ha posicionado como el único portador de habilidades, capacidades excepcionales y únicas que lo han colocado a la cabeza de este orden, mientras los demás seres que habitan este planeta son considerados recursos para nuestra especie (Haraway, 2016). Desde este pensamiento, todo se ha constituido girando exclusivamente en función de nuestras necesidades, siendo incapaces de tener en cuenta la presencia de otros/as. A pesar de ello, humanos y animales no humanos se encuentran vinculados de

maneras complejas tanto discursiva como materialmente (Collard, 2012). Estos vínculos forman entramados y redes de especies distintas, donde el espacio y el poder se redefinen constantemente (Collard, 2012; Latour, 2017). Qué espacio le corresponde a cada ser y quién determina quienes mueren o viven, y en cuáles circunstancias, no es una cuestión resuelta sino consecuencia de redes dinámicas de relaciones multiespecies. De esta forma, este virus demuestra la vulnerabilidad humana, pero a su vez durante el confinamiento el planeta se recupera y se renueva, aunque sea solo de manera temporal.

En el transcurso de estos meses, se ha forzado a habitar de nuevas maneras y a generar nuevas estrategias de supervivencia. Hay quienes tienen la posibilidad de reordenar la cotidianidad desde cierto confort, pero determinados sectores de la población no están corriendo con la misma suerte, y deben generar otras alternativas para acceder a recursos básicos. Es desde esta perspectiva y desde el proceso de elaboración de esta investigación vinculada a las relaciones humano-animales (cazadores, jabalíes, organizaciones sociales y Estado) que se reflexiona y profundiza sobre cómo se vinculan humanos con los seres que habitan este espacio-tiempo, más precisamente con los animales no humanos. Las relaciones de contacto y hábitos alimentarios pueden derivar a situaciones trágicas de tipo sanitarias que repercuten en el contexto socioeconómico de las poblaciones a nivel local y mundial.

En este contexto, el presente artículo se centra en el análisis de los significados de la caza “deportiva-recreativa” del jabalí para diversos colectivos sociales de Uruguay y las tensiones que se generan al respecto. Los colectivos involucrados son: grupos animalistas, conservacionistas, cazadores y el Estado. Para dicha práctica, la caza del jabalí con perros es la actividad dominante. Este trabajo se desprende del estudio de caso etnográfico, *Perros de caza: representaciones y conflictos desde una mirada antropológica*<sup>1</sup>, desarrollado entre los años 2019 y 2021 en los departamentos de Rocha, Maldonado y Montevideo, y también es parte del trabajo en equipo del Grupo de Investigación *Caza y Antropología*<sup>2</sup>. Se analizan aquí los discursos, más que las prácticas, ya que el campo se focalizó en entrevistas y otras actividades como seminarios, marchas animalistas, espacios de diálogo entre diferentes actores vinculados a la temática, y visitas a las viviendas de los cazadores. Por cuestiones éticas respecto al tema no se participó en instancias de cacería. A través de este diseño metodológico se analizan los significados de la caza deportiva en este entramado social y las tensiones entre diferentes grupos de actores. El abordaje de

---

1. Estudio etnográfico realizado en el marco de mi tesis de Maestría en Antropología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República.

2. Puede consultarse la página Web del grupo de Investigación aquí: <http://cazayantropologia.com/>.

la investigación es etnográfico, como se mencionó anteriormente, desde una perspectiva que articula los estudios humano-animales y de relaciones multispecies. Se apoya en pesquisas que proponen una epistemología desde los estudios humano-animal y es analizada a través del diálogo entre autores como Latour (2008, 2017), Blaser (2009, 2013, 2019) y su propuesta acerca de la ontología política, junto a Stengers (2005) y Escobar (2012) que reflexionan acerca de los pluriversos, Kohn (2017) y su “antropología más allá de lo humano”, y Cruzada (2019), con las conexiones y vinculaciones semiótico-materiales entre múltiples especies.

En el campo antropológico, el tema de la caza en grupos sociales no indígenas, las investigaciones son contemporáneas y con menor desarrollo. Pero, bajo los lineamientos de los estudios humano-animales, se encuentran en auge (véase Dabezies, 2017; Chouhy y Dabezies, 2020; Marvin, 2003, 2006; Cruzada, 2019). En estos trabajos la cacería es estudiada como maneras de vincularse con los animales no humanos, en donde los mismos no son representados únicamente como alimentos (DeMello, 2012; Marvin y McHugh, 2014). También, las representaciones sociales, los rituales, los orígenes y la existencia de la práctica suscitan el interés de diferentes investigadores sobre la temática (Chouhy y Dabezies, 2020; Bozon, 1982; Chamboredon, 1982; Fabre-Vassas, 1982). No obstante, existen diversas formas de categorizar las modalidades de caza y ellas tienen que ver con el tamaño de las presas, y se puede clasificar en caza mayor o menor; o, según la finalidad de la cacería, se puede hablar de “caza deportiva” o “caza de subsistencia”. Además, se encuentran variables en las que prevalece la adquisición de trofeos o el disfrute de la cacería (Chouhy y Dabezies, 2020).

La regulación de la caza en Uruguay ha estado en la órbita del Ministerio de Ganadería, Agricultura y Pesca desde sus comienzos, a principios del siglo XX, hasta el año 2016, cuando pasa a la órbita de la Dirección Nacional de Medio Ambiente (DINAMA), perteneciente al Ministerio de Ambiente. A nivel institucional, la caza en Uruguay involucra principalmente a la DINAMA, que es la actual autoridad competente en materia de regulación de las acciones que se llevan a cabo con relación a la fauna silvestre. Pero también involucra a otros organismos como por ejemplo el Ministerio de Ganadería, Agricultura y Pesca ya que, al existir contacto entre la fauna silvestre y la fauna productiva, se presentan una serie de riesgos (problemas sanitarios, ataques, hibridación, etc.) que competen a este último organismo. También grupos vinculados al sector porcino en general se han vinculado a la caza con fines de vigilancia sanitaria, más que nada por el potencial del jabalí como vector de diferentes tipos de enfermedades entre los cerdos domésticos. Otra institución que ha estado históricamente vinculada con la caza ha sido el Secretariado Uruguayo de la Lana, una institución pública y privada orientada a la promoción de la producción del sector ovino a nivel nacional. Esta institución se ha preocupado por el ataque del jabalí al sector ovino en la década de los 80 y 90 del pasado

siglo, proponiendo una serie de acciones conjuntas con los cazadores para controlar el impacto del jabalí en su sector de interés. En cuanto a estructuras no gubernamentales, la caza en Uruguay es una actividad que involucra como actores principales a los cazadores, quienes en Uruguay recién están comenzando a organizarse a nivel nacional y adquiriendo una conciencia como colectivo que lleva a cabo una actividad que, en términos globales, urbanos y occidentales, socialmente tiene una imagen bastante negativa (Byrd, Lee y Widmar, 2017; Fischer *et al.*, 2013).

Este cambio de la institucionalidad regulatoria de la caza se generó en conjunto de posiciones sobre la actividad de caza en la esfera de la opinión pública. En el 2017, sucedió un acontecimiento de relevancia en el cual, la DINAMA, reintrodujo pecaríes de collar (*Pecari tajacu*), una especie nativa extinta en el territorio desde hace unos 100 años. A pocos días de ser introducidos, comenzaron a viralizarse en las redes sociales imágenes de los pecaríes cazados, lo cual generó opiniones en contra de la caza, originándose un debate a nivel nacional (Dabezies, 2019).

En consecuencia, la DINAMA llevó adelante un debate nacional en torno a la caza, que hasta ahora es una actividad cotidiana en la vida rural uruguaya, pero sin notoriedad pública en ámbitos urbanos. Con estas discusiones, la DINAMA intentó generar un intercambio nacional acerca de esta práctica en el país. En el taller “¿Qué futuro para la caza en Uruguay?” (Chouhy y Rodríguez-Gallego, 2017), realizado en el año 2017, asistieron personas provenientes de los diferentes colectivos vinculados al tema (cazadores, ONG, ambientalistas, productores rurales, instituciones académicas, funcionarios de diferentes ministerios, y representantes departamentales y del senado). Otra consecuencia derivó en la creación de la primera Asociación de Cazadores del Uruguay (ACU), en el mismo año, y en contrapartida se generaron campañas contra la caza por parte de colectivos animalistas y ambientalistas. La ACU intenta agrupar a los cazadores de todo el país y se definen como “cazadores responsables”, palabras que pueden identificarse en las imágenes que se encuentran desarrollando. Para el año 2018, en dicha asociación participaban unos 2000 integrantes.

A su vez, surgen campañas contra la caza con mayor intensidad. En este sentido, la organización de Conservación de Especies Nativas del Uruguay (Coendu)<sup>3</sup>, una de las organizaciones ambientalistas con una vasta trayectoria y visibilidad de Uruguay, en el año 2017, lanza una campaña contra la caza, la cual tuvo gran relevancia en el país. Además, crearon una App, la cual habilita denunciar prácticas de cacería furtiva.

---

3. Puede consultarse la página Web de esta organización, así como la campaña realizada, en <https://www.coendu.org/>.



Referente a colectivos animalistas, la Asociación Animalista Libera Uruguay<sup>4</sup> llevó a cabo una campaña bajo el título de “Stop Caza Uy”<sup>5</sup>, recolectando firmas en una petición en la Web *change.org*<sup>6</sup>, destinada a los parlamentarios uruguayos (Dabezies, 2019). Los grupos defensores de los derechos de los animales se centran fundamentalmente en la oposición a su maltrato, y los ven como sujetos de derechos, mientras que los grupos conservacionistas focalizan sus esfuerzos en la conservación de la fauna nativa del Uruguay. Dentro del primer grupo, el foco está centrado en la caza en sí como una actividad fundamentalmente deportiva que, según su punto de vista, se desarrolla con el fin de la muerte de los animales, la cual, además, muchas veces involucra el prolongado sufrimiento de los mismos. En el caso de los grupos conservacionistas, el foco de atención está dado básicamente en la caza ilegal de fauna nativa y en el uso de perros en la caza deportiva. Argumentan que la caza deportiva con perros muchas veces tiene efectos negativos en la fauna nativa, ya que los cánidos cazan también animales nativos.

En lo que refiere al jabalí, en el año 1982 fue declarado plaga nacional y, por lo tanto, su caza es libre y, en consecuencia, no existen limitaciones en cantidades de animales cazados, vedas, ni formas de caza. Por otro lado, los colectivos animalistas se oponen a la caza en sí misma, pero, la caza llamada “deportiva-recreativa” produce el mayor impacto y rechazo. Esto se evidencia en palabras de una joven representante de la ONG Trato Ético Animal en el marco de una entrevista que le realizaron:

“Hay algunas campañas que están trabajando por la línea de terminar con la caza, con la caza que tiene muchas variantes, pero creo que una de las peores es la caza deportiva”.

Este tipo de práctica genera tensiones entre los distintos actores vinculados en esta red, pues, la técnica más extendida es la utilización de perros, ya que muchas veces estos salen heridos e incluso mueren. Pero también los jabalíes y otras especies nativas resultan dañadas como se mencionó anteriormente. Los colectivos conservacionistas, por su lado, se oponen a esta técnica dado que los perros generan daños en el ecosistema. Esta pesquisa

---

4. Véase en sus redes a partir del link [https://www.facebook.com/pg/Liberauy/about/?ref=page\\_internal](https://www.facebook.com/pg/Liberauy/about/?ref=page_internal).

5. Puede consultarse el hilo de la campaña, las réplicas y el seguimiento que tuvo en: <https://www.facebook.com/479734012444197/photos/a.479734049110860/589476778136586/?type=1&theater>.

6. Para consultar el proceso de recolecta de firmas, visítase: [https://www.change.org/p/diputadosuy-tabarevazquez-scpresidenciauy-prohibir-la-caza-en-uruguay-stopcazauy?fbclid=IwAR3qcbeWSWSScd3\\_kTWfEXxynHgWmbl0yta2hCLa54\\_wJGGd\\_wefb90bZSk](https://www.change.org/p/diputadosuy-tabarevazquez-scpresidenciauy-prohibir-la-caza-en-uruguay-stopcazauy?fbclid=IwAR3qcbeWSWSScd3_kTWfEXxynHgWmbl0yta2hCLa54_wJGGd_wefb90bZSk)

hace referencia a todos estos grupos (animalistas y conservacionistas) como activistas, ya que, si bien tienen posiciones institucionalmente diferenciadas, los integrantes de ambos colectivos se entremezclan y transitan de uno a otro, conformándose como un gran colectivo que se identifica con el movimiento anti-caza.

A través de la comprensión del significado de la caza para cazadores y activistas, se analizan las tensiones que existen en torno a dicha práctica. Estas representaciones, así como las controversias y el rol del Estado a partir de su institucionalidad y las normativas, tejen una red de actores que le dan un significado a la práctica de la llamada “caza deportiva” y le dan sentido de existencia (Latour, 2008).

## **1. DESCENTRANDO EL ANTHROPOS**

Para los colectivos animalistas que formaron parte de este estudio, los animales son sujetos de derechos; su perspectiva se vincula al antiespecismo, es decir, promueven la igualdad de derechos entre las distintas especies, descentrando así al animal humano. Su postura es crítica hacia las prácticas humanas y denuncian la explotación animal. Este colectivo pretende romper los límites establecidos entre naturaleza y sociedad, planteando que, así como son esclavizados los animales, otros colectivos humanos como las mujeres, afrodescendientes, o las personas pertenecientes a los pueblos originarios, entre otros, son y han sido víctimas de ese sistema hegemónico y del patriarcado. Una de las premisas antiespecistas promueve extender el principio básico de igualdad entre los humanos a los animales no humanos. Esta igualdad, sostiene Singer (1999), no depende de la inteligencia, fuerza física, u otros factores, sino que es una idea moral. Siguiendo al autor, el animal ocupa básicamente el lugar de víctima de una manipulación y un sacrificio por parte de la sociedad, al cual debe restituirse la calidad de sujeto que le ha sido expropiada. El animal será restaurado en su subjetividad no solo en la medida en que se reconozca su singularidad, agencia o dignidad, sino también cuando se garanticen sus derechos.

Las acciones realizadas por estos movimientos activistas en Uruguay están vinculadas con marchas de protesta contra las especies en cautiverio, como por ejemplo, en las que exigían el cierre del Zoológico de Villa Dolores de Montevideo, contra el maltrato animal, protestas por las jineteadas del Prado y del Parque Roosevelt, por el abandono y la matanza de animales domésticos, la experimentación científica con todo tipo de animales, contra los frigoríficos, campañas contra la caza, consumo de carne animal, espacios de diálogo con cazadores, organizaciones sociales y autoridades del Estado, investigaciones sobre la sangría de yeguas, carreras de galgos, o las vigiliadas en el puerto de Montevideo cuando sale el ganado a pie hacia el exterior. También en la capital se pueden apreciar pintadas en los muros, *stencils* y *graffitis* contra el maltrato animal.

Existen organizaciones sociales, por ejemplo, que se centran en impulsar políticas públicas de protección animal en Uruguay. También buscan promover actividades educativas y académicas en torno al respeto y convivencia responsable con los demás animales. Hay agrupaciones que se encuentran trabajando desde el 2015 en nuestro país junto a organizaciones animalistas y personas afines a la temática. Pero, a su vez plantean que prácticamente en el territorio es inexistente la literatura, la discusión y trabajos vinculados a la ética animal entendida como la igualdad de derechos (para los sujetos) tanto para animales humanos y no humanos. En este sentido, los colectivos animalistas manifiestan que la caza es una acción cruel en la cual se exponen a todos los animales no humanos.

En este sentido, dentro de las representaciones acerca de un mundo natural sacralizado, como el que propone Carman (2017), figuran las ideas que conllevan a un pensamiento empírico-racional (como las funciones ecológicas de la naturaleza salvaje, expresadas en el concepto de biodiversidad) y otros elementos míticos que remiten a la idea de una belleza primitiva de la naturaleza, anterior a la intervención humana. Según Milton (2002), el medio ambiente se erige como uno de los nuevos espacios sagrados del mundo contemporáneo. En suma, esta etapa post-humanista, representada por la demanda de movimientos sociales, presenta la importancia de nuevas formas, nuevos lenguajes y nuevas ciencias, que exigen un enfoque multidisciplinar de las ciencias sociales, ya que el tema animal trasciende a otros espacios de nuestras vidas, como el político o el ético (Calarco, 2008).

En este marco, cada actor representa al otro; se conforma de este modo un sistema de relaciones donde humanos y no humanos son partes activas (Latour, 2008), es decir, el jabalí, los perros, las tensiones que se generan entre activistas (performances anti caza en diferentes espacios, por ejemplo) y cazadores, la tecnología (tipos de armas, usos de nuevas tecnologías) y el Estado (normativas, bienestar animal, sanidad, etc.). O sea, cada uno se representa y tiene un rol fundamental en el entramado de este espacio-tiempo. Kohn (2017) propone no sólo analizar las relaciones que las personas establecen con los no-humanos, sino también sugiere analizar cómo estos no-humanos modelan y dan sentido a las prácticas de las personas. Kohn (2017) postula que el lenguaje y pensamiento humano es un sistema de representación compuesto de signos que se relacionan entre sí con base a convenciones, es decir, es un sistema esencialmente simbólico. Sin embargo, existen otras formas de representación que, basadas igualmente en signos, son mucho más amplias que aquellas que se asocian al lenguaje humano. La presunción de que los procesos bióticos están basados en la interpretación de signos implica también la existencia de una ecología de las subjetividades, en la que diferentes tipos de seres se representan los unos a los otros y sus entornos en formas que son vitales para cada uno

de ellos. El autor sugiere que la semiosis presenta la posibilidad de interpretar el mundo natural como el arreglo de diferentes signos y de una intrincada red de significaciones que emergen de las interacciones que diferentes interpretantes, sean estos humanos o no humanos, hacen de la realidad. Kohn propone analizar las relaciones entre humanos y animales en clave de una “ecología de las subjetividades” (Kohn y Cruzada, 2017). Esa ecología también resulta interesante para analizar las múltiples transacciones que humanos y no-humanos establecen entre sí, y con ello descentraliza el *anthropos* al tiempo que provincializa las modalidades simbólicas de nuestro lenguaje.

En este marco, se aprecia cómo ese sistema semiótico va relacionando a las partes y moldeándolas en un proceso de construcción entre cazadores y jabalíes. En las narrativas de los cazadores se observó que los perros constituyen una parte fundamental en la caza, y que se le atribuyen procesos de subjetivación (Cruzada, 2019). Además, en algunos discursos también se aprecia una continuidad de la corporalidad hombre-perro. Esto se refleja en el trabajo de Tola (2007: 502) quien, en su investigación con los Qom de Argentina, expone que los regímenes de corporalidad Qom son el producto de agenciamientos que se manifiestan por la existencia de extensiones corporales y de la persona. Señala que “algunos componentes de las personas son concebidos como sus extensiones por el hecho de que mismo fuera del límite corporal, contienen una parte que pertenece a ella o mejor, son la persona”. En este trabajo y en la pesquisa de Medrano (2016) se sostiene que el perro, así como el arma del cazador, son extensiones del mismo, dado que en varios relatos se repite la premisa de que los perros pueden acceder a lugares que el cazador no (por la dificultad del terreno).

## 2. DIÁLOGOS ENFRENTADOS

La “caza deportiva” en esta red de actores adquiere una posición particular en los significados que le dan los colectivos animalistas. En la marcha por la Liberación Animal, organizada el 5 de noviembre de 2019 por colectivos antiespecistas, se leyó la siguiente proclama:

*Nos movilizamos hoy para denunciar la explotación animal, nos han mentido, nos han dicho que los animales no humanos son cosas, nos dijeron que abusar de sus cuerpos y explotarles es normal, natural y necesario... Nos mueve la motivación nacida por el respeto hacia los demás, sea cual sea su especie, etnia, sexo, religión, potencial crítico o intelectual... ¡Liberación animal! ¡Gritamos no a la caza!, ¡cazar no puede ser considerado un deporte! ¡Asesinar no es un deporte! ... ¡No nos van a parar hasta abolir la esclavitud animal!* (Fragmentos de la proclama de la Marcha por la Liberación Animal, 2019).

Anteriormente se mencionó que en el movimiento activista se encuentran grupos con una postura conservacionista, las cuales no se enfocan en el maltrato animal, sino sobre todo en la conservación de la naturaleza. Estos colectivos se orientan a través de criterios vinculados a la biología de la conservación y no se oponen a la caza en sí misma. De hecho, puede ser entendida como una práctica favorable para el control de especies exóticas invasoras, como es el caso del jabalí. Pero la actividad cinegética realizada con perros genera una de las tensiones entre conservacionistas y cazadores ya que, según los primeros, la caza con perros tiene un fuerte impacto en la fauna nativa. También hay organizaciones conservacionistas que se guían por contenidos cercanos al bienestar animal. Aunque no sea una declaración explícita de este tipo de organizaciones, sus integrantes muchas veces también integran organizaciones animalistas o comparten muchas de las inquietudes que organizan a estos colectivos defensores de los derechos de los animales. Una primera tensión en torno a la caza con perros se centra en la conceptualización de la propia actividad cinegética y su defensa en tanto actividad que ayuda al control de las especies exóticas invasoras, las plagas o la bioseguridad.

Sin embargo, los cazadores afirman que la caza es una práctica cultural tradicional desarrollada desde hace miles de años y que está en la propia naturaleza humana. Para los cazadores, el acto de caza no solo se limita al acto de cazar, sino que se constituye por varios elementos. El hecho en sí representa para muchos de ellos una actividad de esparcimiento, de encuentro con amigos, de aventura, de adrenalina, de poner en juego todos los sentidos, de conseguir el alimento por sus propios medios, de estar en contacto con la naturaleza, un acto tradicional y familiar, entre otras cuestiones. Ello se refleja en palabras de Fernando, cazador de 75 años:

“Para esto no se estudia, se nace, se lleva en la sangre, se vive, se disfruta con amigos, y si cuadra lo disfrutas solo con tus perros, que también son amigos”.

En las tensiones entre cazadores y animalistas, la caza es considerada como un hecho involutivo por una parte de los animalistas, la cual se origina en una ausencia de valores, o bien de una lisa y llana bestialidad que nos remite a una concepción evolucionista de la figura del cazador (Carman, 2017). Siguiendo a la autora, en el marco de esta visión, los sectores sociales considerados bárbaros o salvajes (según la lectura que la autora realiza de la representación que sus interlocutores hacen en su investigación) actúan bajo cánones morales acordes a su (previa y sustancial) naturaleza animal/humana. Bajo esta interpretación del mundo, “no es que ellos se conviertan en animales, sino que parecen no haber podido trascender nunca esa naturaleza atávica” (Carman, 2017:151). En este marco, la aproximación a los animales no humanos no deja de aumentar y encuentra diversas formas para expresarse tanto entre los colectivos que protegen a los animales como entre personas particulares que no se encuentran insertas en grupos.



### 3. EQUIVOCACIONES CONTROLADAS

Relacionado al punto anterior, según Ruiz y Del Cairo (2016), en el ámbito de los problemas socioambientales, algunas corrientes de la ecología política reivindican que los “conflictos de distribución cultural” no se pueden eludir. Para Escobar (2012: 132), la particularidad de tales conflictos radica en que “no derivan de la diferencia cultural por sí misma, sino de la diferencia que esta diferencia marca en términos de control sobre la definición de la vida social”. En el marco de los vínculos con lo natural, el dominio de determinadas maneras influyentes de conceptualizarlo trunca otras alternativas de percibir el mundo natural, y a su vez oculta otras concepciones que sociedades, histórica y socialmente situadas, identifican en ella. En las últimas décadas los lineamientos teóricos del “giro ontológico” han aportado sus perspectivas para la comprensión de los conflictos de distribución cultural vinculados a la relación entre sociedad y naturaleza (Blaser, 2013). El autor critica el modo de acuerdos y negociaciones que admite el “multiculturalismo”. Según el autor, esta clase de conflictos suponen no tanto un malentendido sobre el manejo y acceso a “recursos naturales, sino que envuelven una incomprensión mayúscula, y muchas veces insalvable, acerca de las cosas mismas que están en juego” (*ibidem*: 8). La forma en que algunos definen a un animal, por ejemplo, puede ser algo totalmente opuesto para otros.

Estos conflictos dejan ver lo que Viveiros de Castro llama “equivocaciones controladas”, es decir, “un tipo de desconexión comunicativa en el que los interlocutores no están hablando de lo mismo y no lo saben” (Viveiros de Castro, 2004: 8). Siguiendo a Viveiros de Castro, estas equivocaciones no son únicamente un fracaso de comprensión, sino “una falla en saber que las comprensiones no son necesariamente las mismas, y que ellas no están relacionadas con maneras imaginarias de ‘ver el mundo’, sino a los mundos reales que se ven” (2004: 11). Según Blaser (2009), estas disputas tienen lugar no porque entran en colisión diferentes puntos de vista acerca del mundo, sino porque los actores en juego no son conscientes de que cada uno de ellos está representando (y asumiendo) diferentes mundos.

El autor propone la noción de “ontología política” como un instrumento “político-conceptual” para comprender los dilemas en los que están diversas ontologías y su esfuerzo por mantener su propia existencia, para dar cuenta de aquellas disputas por la definición misma de qué es lo visible, lo legítimo y lo legible en el mundo contemporáneo. En los trabajos realizados por Marisol De la Cadena (2010, 2015) se examinan las maneras en que diferentes agrupaciones andinas vienen incorporando agentes no humanos en el terreno político (cerros, montañas, lagunas, la pachamama), y la dicotomía naturaleza/cultura sigue siendo preponderante en las demandas por reconocer la agencia de esos otros actores que habitan los Andes, y otros universos indígenas, los cuales solamente se

legitiman cuando pasan por el prisma de la política, y cuando lo logran es únicamente en términos de diversidad étnica o derechos culturales reconocidos en los marcos legales multiculturalistas (Ruiz y Del Cairo, 2016).

En este sentido, Stengers (2000) propone la existencia de “pluriversos”, o sea, mundos o realidades radicalmente distintas que, aunque puedan tener conexiones parciales y existir en un mismo continuo espacio-temporal (Blaser, 2013; De la Cadena, 2015), son capaces de existir sin necesariamente interferir las unas con las otras (Stengers, 2005). Un “pluriverso” implica una pluralización de la política y una transformación del concepto “desde uno que concibe la política como disputas de poder dentro de un mundo singular, hacia uno que incluye la posibilidad de relaciones adversas entre mundos: una política pluriversal” (De la Cadena 2010: 360). La autora propone una “cosmopolítica” en la cual se configura un movimiento teórico que busca trascender la dicotomía entre “lo natural” y “lo humano” por medio de la indagación de las conexiones “siempre parciales” que vinculan eventos humanos y no humanos, y que articulan la agencia humana con otras agencias de las cuales depende de un modo relacional y contingente (Stengers, 2005).

Frente a la diversidad de actores y de mundos posibles, se presentan interrogantes frente a la posibilidad de comunicar, de conectar y de crear arreglos entre ellos. La autora plantea la diplomacia para llegar al entendimiento. Diplomacia, en este contexto,

“no trata sobre el despliegue de un lenguaje de buena voluntad, de la entrega de concesiones o de una actitud tolerante frente a un inconmensurable Otro, pues ello supondría una suerte de arreglo en el que las partes en conflicto se muestran de acuerdo en que comparten referentes e intereses comunes. Y es justamente la ausencia de esos referentes lo que supone la existencia, por ejemplo, de la mayor parte de conflictos socioambientales” (Stangers, en Ruiz y Del Cairo 2016: 10).

La base de estos acuerdos debe estructurarse en lo que ella llama “ecología de las prácticas”, es decir,

“en base al principio según el cual ante la ausencia de un soberano ontológico y epistemológico el único arreglo posible es aquel que reconoce las conexiones parciales que seres y mundos pueden establecer con dominios que no se excluyen entre sí. Esto es, más que un arreglo que permita priorizar o jerarquizar intereses, un acto de diplomacia supone un pluralismo positivo en el que las partes en conflicto son capaces de reconocer que cada una de ellas puede agenciar sus propios modos de existencia y con ellos propone diferentes valores y distintas obligaciones entre ellas” (*ibidem*).

## CONCLUSIONES

En el presente trabajo se analizaron las diferentes posiciones que se entremezclan y confluyen en este espacio-tiempo en la cual se ven insertos diversos protagonistas. Se pretende aportar con esta pesquisa elementos para la comprensión y análisis, desde un enfoque antropológico que es incipiente en Uruguay, los diferentes significados de la “caza deportiva” para los diferentes colectivos sociales. La investigación analizó los discursos de los colectivos activistas, cazadores, y actores del Estado en relación a la representación del de la caza del jabalí en esta red, así como las controversias originadas al respecto.

Para los cazadores, según expresaron, cazar significa “ser parte de la naturaleza”. En sus narrativas, el ser cazador es algo que “está ahí, que se lleva dentro, que está en la naturaleza del humano”, y que algunos desarrollan esta parte y otros no. No solo hacen referencia al acto de cacería, ya que también se refieren que salir al monte, recorrerlo con sus perros, estar en contacto con lo natural, buscar al jabalí, es una manera de ser parte de la naturaleza, y según ellos es una instancia en la que se sienten libres en compañía de sus compañeros de caza, sintiéndose como una unidad más que la compone, donde la vida y la muerte son percibidas en relación a las dinámicas que se despliegan en ese contexto, es decir, predador-presa, muerte-nacimiento.

En contra posición los colectivos animalistas entienden a la naturaleza y la caza de otras formas; si bien también se sienten parte de ella, comprenden que los humanos actualmente no necesitan cazar a otros animales para su supervivencia, y critican que esta práctica sea considerada una actividad deportiva, ya que para ellos contiene un componente de sadismo explícito que refiere al disfrute de acosar al jabalí con una jauría de perros, donde todos los animales resultan heridos. Según los criterios de los colectivos animalistas, tanto el jabalí, como los perros, así como los demás animales, tienen que ser considerados como sujetos de derechos, como individuos; no reivindican derechos de los animales, sino derechos de los sujetos de la misma forma en que son considerados los humanos.

En este contexto, existen diferentes posiciones y matices que no se manifiestan en las regulaciones estatales. Las normativas vinculadas al Bienestar Animal contienen contradicciones y carencia de estrategias para su ejecución. Dichas normativas son criticadas por activistas y cazadores. Por ejemplo, los perros de caza no están incluidos en los artículos que componen la legislación en cuanto al bienestar animal, y quedan en una especie de vacío legal o limbo. A su vez, el jabalí se encuentra atrapado en la categoría de plaga junto a otros animales, y no tienen protección normativa, sino todo lo contrario, se les puede cazar sin limitaciones dado que generan daños a las producciones

agropecuarias. En consecuencia, podría visibilizarse que la falta de consideración moral de la naturaleza (es decir, de los agentes que la componen) y las diversas categorías que se producen de la misma, derivan en precariedad para la elaboración de políticas públicas, las cuales tienen influencia en el imaginario social y viceversa. Esto obstaculiza la realización de objetivos claros en los cuales se integren herramientas de sensibilización y trabajo interinstitucional entre los organismos competentes.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Blaser Mario (2019) “Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales”. *América Crítica*, 3(2): 63-79.
- (2013) “Ontological Conflicts and the Stories of People in Spite of Europe”. *Current Anthropology*, 54(5): 547-568.
- (2009) “La ontología política de un programa de caza sustentable”. *Revista red de antropologías del mundo*, 4:81-108. Recuperado de [http://ram-wan.net/old/documents/05\\_e\\_Journal/journal-4/jwan4.pdf](http://ram-wan.net/old/documents/05_e_Journal/journal-4/jwan4.pdf).
- Bozon, Michel (1982) “Chasse, territoire, groupements de chasseurs”. *Études rurales*, 87(88): 335-342.
- Byrd, E., Lee, J.G., y Widmar, N. (2017) “Percezioni di caccia e cacciatori da parte degli intervistati statunitensi”. *Animali (Basilea)*, 7(11): 83.
- Calarco, Matthew (2008) *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*. New York: Columbia University Press.
- Carman, María (2017) “El activismo proteccionista, o las disímiles imputaciones de dignidad a animales y humanos”. *Etnografías Contemporáneas*, 3(4): 128-155.
- Chamboredon, Jean-Claude (1982) “La diffusion de la chasse et la transformation des usages sociaux de l’espace rural”. *Études rurales*, 87(88): 233-260.
- Chohuy, Magdalena, y Dabezies, Juan M. (2020) “La caza en Centurión. Aproximaciones etnográficas entre cazadores y conservacionistas”. *Revista Tekoporá*, 2(2): 41-59.
- Chouhy, Magdalena, y Rodríguez-Gallego, L. (2017) “Caza y conservación en Uruguay. Primeras aproximaciones”. En MVOTMA (Ed.), ¿Qué futuro para la caza en Uruguay? *Dirección Nacional de Medio Ambiente, MVOTMA*, Montevideo, Uruguay.
- Collard, Rosemary-Claire (2012) “Cougar-Human Entanglements and the Biopolitical Un/making of Safe Space”. *Environment and Planning D: Society and Space*, 30(1): 23-42.
- Cruzada, Santiago M. (2019) *Encuentros de vida y muerte. Antropología transespecie y mundos ampliados entre cazadores y animales en el suroeste extremeño*. Universidad Pablo de Olavide, Sevilla (España).
- Dabezies, Juan Martin (2019) “Discursos y tensiones entre caza, conservación y derechos de los animales en Uruguay”. *Revista Etnobiología*, 17(2): 11-24.



De la Cadena, Marisol (2015) *Earth Beings. Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Londres: Duke University Press.

——— (2010) “Indigenous Cosmopolitics in the Andes. Conceptual Reflections beyond Politics”. *Cultural Anthropology*, 25 (2): 334-370.

DeMello, Margo (2012) *Animals and Society. An Introduction to Human-Animal Studies*. New York: Columbia University Press.

Durand, Leticia (2020) “Covid-19 y el retorno de los animales. Apuntes desde una etnografía multiespecie”. *Notas de coyuntura del CRIM, N. 19. Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Escobar, Arturo (2012) *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: Icanh – Universidad del Cauca.

Fabre-Vassas, Claudine (1982) “Le partage du ferum: Un rite de chasse au sanglier”. *Études rurales*, 87(88): 377-400.

Fischer, A., Kereži, V., Arroyo, B., Mateos-Delibes, M., Tadie, D., Lowassa, A., y Skogen, K. (2013) “(De)legitimising Hunting: Discourses Over the Morality of Hunting in Europe and Eastern Africa”. *Land Use Policy*, 32: 261-270.

Haraway, Donna (2016) *Manifiesto de las especies de compañía: perros, gentes y otredad significativa*. Córdoba: Sans Soleil Ediciones.

Kohn, Eduardo, y Cruzada, Santiago M. (2017). “How Dogs Dream... Diez años después”. *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, 12(3): 273-311.

Latour, Bruno (2017) *Cara a cara con el planeta. Una mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Buenos Aires: Siglo XXI.

——— (2008) *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.

Marvin, Garry, y McHugh, Susan (eds.) (2014) *Routledge Handbook of Human-Animal Studies*. Abingdon, Oxon: Routledge.

Marvin, Garry (2006) “Wild Killing: Contesting the Animal in Hunting”. En T. A. S. Group (ed.), *Killing Animals* (pp. 10-29). Illinois: University of Illinois Press.

——— (2003) “A passionate pursuit: foxhunting as performance”. *Sociological Review*, 51: 46-60.

Medrano, Celeste (2016) “Hacer a un perro. Relaciones entre los Qom del Gran Chaco argentino y sus compañeros animales de caza”. *Anthropos*, 111(3): 113-125.

- Milton, Kay (2002) *Loving Nature. Towards an Ecology of Emotion*. Londres: Routledge.
- Ruiz Serna, Daniel, y Del Cairo, Carlos (2016) “Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno”. *Revista de Estudios Sociales*, 55: 193-204.
- Singer, Peter (1999) *Liberación animal*. Madrid: Trotta.
- Stengers, Isabel (2005) “The cosmopolitical proposal”. In *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, editado por Bruno Latour y Peter Weibel, pp. 994-1004. Massachussets: Massachussets Institute of Technology Press.
- (2000) *The Invention of Modern Science*. Minneapolis – Londres: University of Minnesota Press.
- Tola, Florencia (2007) “Eu não estou só(mente) em meu corpo? A pessoa e o corpo entre os Toba (Qom) do Chaco argentino”. *MANA*, 13: 499-519.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2004) “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”. *Tipití*, 2(1): 3-22.

<https://dx.doi.org/10.12795/RAA.2021.21.4>

## **CAÇA DESPORTIVA E CONTROLE DE JAVALIS (SUS SCROFA) EM DUAS REGIÕES DO RIO GRANDE DO SUL, BRASIL: APONTAMENTOS ETNOGRÁFICOS**

## **RECREATIONAL HUNTING AND WILD BOAR (SUS SCROFA) CONTROL IN TWO REGIONS OF RIO GRANDE DO SUL, BRAZIL: ETHNOGRAPHIC REMARKS**

Caetano Sordi

*Universidade Federal do Rio Grande do Sul*

Sarah Faria Moreno

*Universidade Federal do Rio Grande do Sul*

### **RESUMO**

Listado como uma das cem piores espécies exóticas invasoras do mundo, o javali asselvajado (*Sus scrofa*) é o único grande vertebrado cuja caça é autorizada no Brasil. Embora motivada por razões ecológicas e sanitárias, esta autorização, ocorrida em 2013, tem promovido o crescimento do interesse pela caça para fins recreativos no país, após anos de ocaso sociocultural. Diante deste cenário, este artigo discute as relações entre práticas cinegéticas e manejo do javali em duas regiões rurais do Rio Grande do Sul, estado mais meridional do Brasil. Baseado em pesquisa etnográfica e entrevistas, o trabalho discute como agentes do Estado e caçadores concebem e negociam práticas que transitam entre os polos do “controle” e da “caça”, revelando a flexibilidade e relatividade destas categorias.

**Palavras-chave:** Antropologia; Caça; Controle populacional; Javali; Brasil.

## ABSTRACT

Listed as one of the 100 worst invasive alien species in the world, the wild boar (*Sus scrofa*) is the only large vertebrate whose hunting is authorized in Brazil. Although motivated by ecological and sanitary reasons, this authorisation, which occurred in 2013, has promoted a growing interest in recreational hunting in the country, after years of sociocultural decline. Given this scenario, this article discusses the relationships between hunting practices and wild boar management in two regions of Rio Grande do Sul's countryside, Brazil's southernmost state. Based on ethnographic research and interviews, the paper discusses how state agents and hunters conceive and negotiate practices that move between the poles of "control" and "hunting", revealing the flexibility and relativity of these categories.

**Keywords:** Anthropology; Hunting; Populational control; Wild Boar; Brazil.

## INTRODUÇÃO

Este artigo discute as interfaces entre caça desportiva e controle populacional de javalis (*Sus scrofa*) e suas cruzas com porcos domésticos em duas regiões do Rio Grande do Sul, estado mais meridional do Brasil, desde uma perspectiva antropológica e etnográfica. Historicamente, a caça desportiva tem sido uma atividade pouco encorajada pela lei ambiental brasileira, ainda que seja uma atividade culturalmente relevante em algumas zonas do país (Bragagnolo *et al.*, 2019; Fernandes-Ferreira, 2014). Na região sul, em particular, o desenvolvimento mais pronunciado de clubes e sociedades de tiro e caça esteve ligado, em grande parte, ao perfil associativo de comunidades ítalo e teuto-brasileiras, descendentes de imigrantes europeus que colonizaram parcelas da região em meados do século XIX. A partir da promulgação da chamada Lei de Fauna (Lei 5.197/67), entretanto, a caça desportiva no Brasil assistiu a um período de declínio, tendo sido reavivado, desde 2013, pela autorização da captura e abate do javali europeu e suas cruzas (referidos em português como "javaporcos") em todo território nacional, por tempo indeterminado (Brasil, 2013).

Com efeito, o javali é o único grande vertebrado cuja caça está autorizada no Brasil, ressalvados os direitos de abate para subsistência reconhecidos pela lei ambiental aos povos e comunidades tradicionais. Pensado como uma política de controle de fauna exótica invasora, nociva às atividades agropecuárias e portadora de riscos sanitários, o

abate do *Sus scrofa* está condicionado a uma série de restrições e credenciações burocráticas junto a instituições ambientais, sanitárias e de segurança pública. Não obstante, é notável que sua autorização tenha promovido, nos últimos anos, um reavivamento da caça para fins lúdicos e desportivos no Brasil, especialmente nas zonas de fronteira agropecuária das regiões Sul, Sudeste e Centro-oeste do país (Pedrosa *et al.*, 2015).

Neste artigo, nossa discussão decorre de pesquisas etnográficas e entrevistas que realizamos com caçadores/manejadores de javalis em duas regiões distintas do Rio Grande do Sul, respectivamente, entre 2014 e 2016, e 2020 a 2021. A primeira região, inscrita no bioma Pampa, corresponde à zona rural dos municípios de Alegrete, Santana do Livramento, Rosário do Sul e Quaraí, situada junto à fronteira brasileiro-uruguaia. Culturalmente, esta região recebe o nome de Campanha Gaúcha, e está profundamente ligada ao desenvolvimento histórico do latifúndio e ao predomínio da pecuária extensiva. Nela, encontra-se a Área de Proteção Ambiental (APA) do Ibirapuitã, única unidade de conservação federal do Pampa brasileiro, administrada pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio).

A segunda região, localizada em áreas de altitude do bioma Mata Atlântica, corresponde ao município de São Francisco de Paula e ao território cultural conhecido como Campos de Cima da Serra, onde se localizam diversas unidades de conservação federais e estaduais. Esta região também teve seu desenvolvimento histórico ligado à pecuária extensiva e à grande propriedade pastoril, em associação com a exploração de recursos florestais. Atualmente, no entanto, vem passando por um acelerado processo de transformação agrária, marcada pela expansão de grandes lavouras cerealíferas. Ambas as regiões fazem parte de um domínio paisagístico mais amplo, a que ecólogos e geógrafos chamam de Campos Sulinos brasileiros (Pillar e Lange, 2015). Suas paisagens são dominadas por mosaicos de campo e floresta sob clima temperado e úmido, com chuvas bem distribuídas ao longo do ano.

Como discutimos em outros trabalhos (Sordi, 2017), diferentes configurações da paisagem e do espaço agrário têm impactado nas escolhas técnicas (Lemonnier, 2006) efetuadas pelos agentes envolvidos no controle do javali. A oscilação entre modos positivos e negativos de perseguição e captura dos animais (Haudricourt, 1967) – oscilação esta que envolve decisões sobre o uso de recursos instrumentais como jaulas, esperas, cevas, miras telescópicas, armas brancas ou de fogo, curtas ou longas, etc. - tem operado um papel central na relação entre caçadores e órgãos do Estado para a continuidade e legitimação social da sua atividade.

Neste artigo, em particular, examinaremos as práticas e percepções de sujeitos envolvidos no manejo do javali sobre o que significa caçar e suas práticas pós-abate, ou seja, que



destinação dão às carcaças dos animais mortos e como lidam com as exigências oriundas do Estado e do Sistema Veterinário Oficial. Inicialmente, contextualizaremos essas percepções e práticas discutindo como a autorização da captura e abate do javali no Brasil, embora justificada em termos ecológicos – isto é, de controle de uma espécie nociva para a fauna e flora nativas –, remete a preocupações econômicas do agronegócio e questões ligadas à inserção do país no campo da biossegurança global. Em seguida, mostraremos como estas consternações do Estado são percebidas, incorporadas e negociadas pelos caçadores em seu cotidiano.

## 1. “BOTAR A MÃO NESTE BICHO”: MANEJO E BIOSSEGURANÇA DO JAVALI NO BRASIL

A autorização da caça ao javali para fins de controle populacional no Brasil se enquadra em um contexto global no qual o *Sus scrofa* é considerado uma das “cem piores espécies invasoras do mundo”, conforme o painel de especialistas em invasões biológicas da IUCN (Lowe *et al.*, 2004). Na América do Sul, a espécie é objeto de políticas de controle no Chile (Skewes, 2012), Argentina (Ballari *et al.*, 2014) e Uruguai (Lombardi *et al.*, 2007), onde o animal é considerado praga nacional e espécie de livre caça desde os anos 1980. No Brasil, entende-se que a Campanha Gaúcha foi uma das primeiras regiões afetadas pelo animal, devido, justamente, à sua proximidade com o Uruguai. De fato, os relatos mais antigos de presença do *Sus scrofa* em território brasileiro remontam às imediações da cidade fronteiriça de Jaguarão, ainda nos anos 1980 (Debert e Scherer, 2007). Já nos Campos de Cima da Serra, o processo é um pouco mais tardio, tributário, muito provavelmente, de fugas e solturas de criações comerciais (Pedrosa *et. al.*, 2015).

Em todo caso, desde os anos 1990, o Rio Grande do Sul tem se destacado como a origem e o epicentro do processo da invasão de javalis no Brasil. As primeiras iniciativas de controle da espécie foram desenvolvidas no estado, tanto do ponto de vista técnico, quanto normativo (Debert e Scherer, 2007; Brasil, 2019a). No entanto, uma estruturação mais consistente do manejo por meios cinegéticos sempre esbarrava no confuso ordenamento nacional sobre espécies exóticas invasoras (Oliveira e Machado, 2019) e nas restrições ao exercício da caça presentes na legislação ambiental, de modo geral. Em 2010, o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis (Ibama), ente responsável pela política ambiental a nível federal, chegou a suspender uma série de autorizações temporárias à caça ao javali então vigentes no país, a maior delas no Rio Grande do Sul.

Parte destas idas e vindas legais decorreu da pressão de movimentos animalistas. No entanto, desde meados da década de 2000, o lobby dos caçadores de javali tem sido muito junto ao poder legislativo, assim como sua aliança com movimentos pró-armamentistas e setores do agronegócio. De modo geral, estes grupos lograram convencer parte

relevante do poder público e da sociedade civil de que o javali é um problema grave, a ser resolvido unicamente por meios cinegéticos. Embora os danos econômicos causados pelos animais à produção rural tenham sido o foco do seu discurso nas primeiras décadas deste século, a caracterização do problema em termos ecológicos foi importante para que se operassem as mudanças legais necessárias. Da mesma maneira, apresentar o javali como uma ameaça ecológica foi importante para quebrar a resistência contra a caça de controle populacional nos órgãos ambientais brasileiros (Ibama e ICMBio), cujos quadros provém majoritariamente da ecologia da conservação.

A APA do Ibirapuitã, situada na Campanha Gaúcha, foi uma das primeiras unidades de conservação federais a desenvolver atividades de monitoramento da expansão dos javalis, desde meados dos anos 2000. Entre os danos ambientais e econômicos registrados pelos gestores da área e junto a produtores rurais das imediações, destaca-se o assoreamento de corpos hídricos, a predação de ovos da fauna nativa, além do frequente ataque a cordeiros e ovelhas. Já na Floresta Nacional (FLONA) de São Francisco de Paula, nos Campos de Cima da Serra, sua gestora aponta que o primeiro registro fotográfico de um javaporco se deu em 2005. Nesta unidade de conservação, os danos ecológicos mais proeminentes são aqueles ligados ao consumo de frutos da araucária (*Araucaria angustifolia*) e ao revolvimento do solo pelos javalis, o que impacta na regeneração da floresta e no desenvolvimento das plantas nativas.

É relevante notar, entretanto, que em ambas as unidades de conservação, seus gestores nos relataram que o aumento dos casos de avistamento de javalis se deu a partir da segunda década deste século, e o atribuem à expansão de monocultivos agrícolas e florestais nas imediações de suas áreas protegidas. Na APA do Ibirapuitã, os gestores ressaltaram o crescimento das áreas tomadas por pínus e eucalipto no Pampa brasileiro e uruguaio, que aumentam a possibilidade de refúgio dos suínos. Já na FLONA de São Francisco de Paula, a gestora destacou o crescimento das lavouras de grãos, que aumentam a oferta de alimento disponível aos javalis. Em todo caso, as vozes predominantes no debate que culminou na autorização da caça ao javali não foram as dos gestores de áreas protegidas e demais autoridades ambientais. Ao contrário, possuímos uma série de indícios para afirmar que a pressão do agronegócio teve um papel crucial para a liberação definitiva da caça ao javali no Brasil, consolidada com a Instrução Normativa n. 03/2013. Essa pressão se deu, em grande parte, por razões comerciais ligadas ao modo como as políticas globais de biossegurança afetam a suinocultura nacional.

No início da década de 2010, o Ministério da Agricultura do Brasil passou a tomar medidas para obter o reconhecimento de algumas de suas regiões como zonas livres para Peste Suína Clássica (PSC) junto à Organização Internacional de Saúde Animal (OIE). Para isso, o Sistema Veterinário Oficial (SVO), formado por órgãos de vigilância

sanitária e epidemiológica locais, estaduais e federais, teve de se enquadrar às exigências do Código de Animais Terrestres daquela organização. Além das medidas usuais de monitoramento das populações domésticas, o Código Terrestre da OIE exige dos países membros a implementação de um programa local de vigilância das populações selvagens e ferais (*wild and feral pigs*), capaz de identificar sua distribuição territorial, aspectos de sua ecologia e condição sanitária, além de dar garantias de que estas populações estão fisicamente separadas dos suínos confinados, domésticos ou selvagens (OIE, 2021).

Conforme o depoimento de uma veterinária vinculada ao Ministério da Agricultura, que coletamos em 2016, no caso do Brasil, o desenvolvimento de tal programa de monitoramento só foi possível com uma aproximação, por parte do Estado, daqueles agentes sociais já próximos e conhecedores da ecologia e distribuição territorial dos javalis. Ou seja, os próprios caçadores, a partir de alguma forma de legalização e formalização das suas práticas. Em suas próprias palavras, teria sido preciso estabelecer uma aliança com os caçadores para que o SVO pudesse “colocar a mão neste bicho”. Com efeito, diversos elementos da atual política de manejo do *Sus scrofa* no Brasil apontam para uma tentativa do Estado brasileiro em constituir os caçadores como “os olhos e ouvidos do Sistema Veterinário Oficial”, para empregar outra declaração expressiva da mesma médica veterinária.

Há certa similaridade entre o que vem ocorrendo no Brasil com os javalis e o relatado por Keck (2020) a propósito da aliança entre epidemiologistas e observadores de pássaros no Sudeste Asiático. Em ambos os casos, percebe-se uma aproximação entre conhecimentos científicos e vernaculares do comportamento animal para a consecução de uma política pública de vigilância sanitária. Segundo Keck, isso marcaria a emergência de um modo de relação propriamente cinegético com os animais no campo da biossegurança, pautado pelo paradigma da preparação (*preparedness*). A seu ver, este modelo teria afinidades com a simetria entre animais e humanos observada entre povos caçadores-coletores, conforme Descola (2005), e certo distanciamento com o modelo hierárquico e pastoral da biopolítica, tal como proposto por Michel Foucault (2008).

Já discutimos, em outra oportunidade, como estes elementos da política de manejo podem ser considerados uma espécie de domesticação ou captura do próprio caçador, de modo a apropriar-se da sua violência cinegética em prol de uma agenda fundamentada em argumentos científicos (Sordi, 2020). Aqui, o que cabe apontar, por ora, são os procedimentos exigidos pelos órgãos ambientais e sanitários no pós-abate, de modo a obter algum tipo de controle sobre os riscos biológicos oriundos da circulação de carcaças. Primeiramente, a cada três meses, todo caçador credenciado junto aos órgãos oficiais precisa preencher um formulário em que informa o Ibama quantos javalis

foram abatidos, pesos e idade médios, quem esteve envolvido nos abates, entre outras informações. Desde 2019, com a implementação do Sistema Integrado de Manejo de Fauna (SIMAF) pelo Ibama, este relatório é encaminhado online. Embora a migração para a internet tenha facilitado a sistematização de dados, é bem possível que os boletins produzidos a partir dessas informações espelhem de forma muito parcial a realidade da caça ao javali no país, haja vista a grande quantidade de caçadores não credenciados como manejadores.

De acordo com a Instrução Normativa n. 03/2013, os produtos e subprodutos obtidos por meio do abate de javalis não podem ser comercializados. Da mesma forma, proíbe-se o transporte de animais vivos, sendo obrigatório o abate do animal no local da captura. Já o transporte de animais abatidos “deve atender à legislação vigente”, o que, na prática inviabiliza a circulação de carcaças. Em seu depoimento, a médica veterinária que citamos anteriormente ressaltou que uma das principais dificuldades na relação entre Estado e caçadores era, justamente, a inexistência de um órgão que vistoriasse os produtos de origem animal obtidos por meios cinegéticos no Brasil, impedindo sua circulação e comercialização, como ocorre em outros países. De certo modo, esta dificuldade também decorre da Lei de Fauna, que proíbe, desde 1967, o exercício da caça profissional. Embora não se tenha claro o que exatamente o termo “caça profissional” quer dizer, entende-se, via de regra, o exercício da caça para comercialização de seus produtos, atividade que diversos projetos de lei com tramitação no Congresso Nacional visam autorizar.

Em 2017, considerando as mudanças introduzidas pela Instrução Normativa n. 03/2013 a nível federal, o governo do Rio Grande do Sul iniciou a construção de um plano local de manejo do javali, denominado “Plano Javali-RS”. Um dos pilares desta estratégia local é, justamente, a transformação de caçadores em coletores de amostras de sangue e tecido de suínos abatidos, visando mobilizá-los como linha de frente da vigilância sorológica de Peste Suína Clássica. Desde então, a Secretaria Estadual da Agricultura tem promovido cursos e capacitações aos “agentes de manejo populacional”, como são caracterizados os caçadores pelos diplomas legais existentes. Mais recentemente, o governo estadual também autorizou o transporte de javalis abatidos em seu território (Instrução Normativa n. 31/2021), tornando-se o primeiro estado do país a permitir a circulação das carcaças de um lugar para o outro. Contudo, o poder público condicionou a autorização à apresentação periódica de amostras de sangue à vigilância sanitária, como uma espécie de contrapartida dos caçadores à permissão de tráfego.

Fica claro, nesse sentido, que o Estado brasileiro, em suas diversas instâncias, tem procurado instrumentalizar os caçadores como forma de acessar os corpos dos javalis para conhecer melhor e exercer algum controle sobre seu status sanitário. Para tanto, desde o início do século, diversas demandas dos caçadores têm sido acolhidas e

legalizadas pelo Estado, ainda que elas conflitem, sob muitos aspectos, com o histórico viés anti-cinegético da legislação ambiental brasileira e as sensibilidades animalistas - ou “animalitárias” (Digard, 2009) – de outros segmentos sociais. Por outro lado, o que buscam aqueles que estão na ponta desta relação? Isto é, o que querem os caçadores ao perseguirem e matarem javalis? Que outros fins e objetivos, para além da política oficial de controle populacional e sanitário, têm atraído sujeitos a essa atividade no sul do Brasil?

## **2. PARA ALÉM DO CONTROLE POPULACIONAL E SANITÁRIO**

Embora marginais em comparação com o estudo de outras práticas sociais, diversos trabalhos sobre caça desportiva contemporânea têm ganhado destaque na discussão antropológica das últimas décadas (Dahles, 1993; Hell, 2001; Gunn, 2001; Dalla Bernardina, 2009; Marvin, 2006, 2010a, 2020b). De maneira geral, esses estudos apontam para uma multiplicidade de valores e entendimentos que permeiam as práticas cinegéticas, tornando difícil, inclusive, a formulação de uma definição única do que seria a caça, seus elementos constituintes e motivadores, em sociedades pós-industriais ou “pós-domésticas” (Bulliet, 2005). Para Marvin (2006), a caça desportiva deve ser compreendida em contraste com outras formas de produção social da morte dos animais, caracterizando-a como uma forma “apaixonada” (*passionate*) de enfrentamento da alteridade selvagem.

Além disso, o autor destaca a predominância do “processo” sobre o “projeto” nas experiências cinegéticas. Inspirado pela filosofia de Ortega y Gasset (2007), Marvin evoca essas categorias para salientar o primado da fruição do ato de caçar sobre a mera obtenção de peças em um sentido quantitativo (Marvin, 2010a; 2010b). Já Hell (2001) assinala que o consumo de carne de caça envolve dimensões ligadas à construção simbólica da masculinidade e do selvagem. No norte da Europa, essas dimensões se condensam na figura do “sangue negro”. Questões estéticas, ligadas à produção de troféus como condensações da experiência cinegética, também são evidenciadas por alguns autores (Gunn, 2001; Marvin, 2010b). Estas são balizas importantes para compreender o que está em jogo na perseguição e captura de javalis por nossos interlocutores na Campanha Gaúcha e nos Campos de Cima da Serra, para além dos objetivos do manejo ambiental e do monitoramento sanitário.

### **2.1. Quem caça?**

Em ambas as regiões pesquisadas, nossos interlocutores são em sua maioria homens, entre 30 e 60 anos, que possuem outras atividades profissionais durante a semana e se dedicam à caça de javalis em seu tempo livre. Alguns deles possuem origens, residência e/ou vínculos familiares com a zona rural, porém não necessariamente. Desde a legalização



da captura e abate de javalis no Brasil, muitos indivíduos sem ligação com o campo têm procurado a atividade e se filiado a clubes de caça e tiro, seja como atividade lúdica, seja pela oportunidade de acessar armas de grosso calibre de forma legal. No entanto, como veremos mais adiante, muitos admitem haver uma distinção entre caçadores novos e antigos, tomando a questão do javali como uma espécie de marco temporal para essa diferenciação.

Com relação à liberação das armas, dois decretos recentes regulamentam a posse de armas para colecionadores, atiradores e caçadores – que se reuniram na categoria conhecida pelo acrônimo CACs. O Decreto 9.846/2019 libera a aquisição de até quinze armas de uso permitido e até mais quinze armas de uso restrito para caçadores, totalizando, então, até trinta armas, que devem ser registradas junto ao Exército. O Certificado de Registro passa a ter sua validade ampliada de cinco para dez anos. Já o Decreto 10.627/2021 inclui disposições sobre a caça e sua relação com clubes de tiro e similares, também mediante registros junto ao Comando do Exército. Nesse sentido, a problemática em torno dos javalis conseguiu agrupar os interesses de produtores rurais prejudicados, caçadores e atiradores. É válido mencionar que os clubes de tiro são responsáveis por facilitar e mediar a expedição dos registros de novos caçadores.

A atualidade desses decretos chama a atenção para os recorrentes debates da temática em pauta no legislativo. Uma investigação realizada pela imprensa brasileira<sup>1</sup> no ano de 2021 traz dados surpreendentes sobre o aumento de licenças emitidas para caçadores ao longo dos últimos anos. Segundo a investigação, a caça acaba sendo um pretexto para o armamento. De 2019 a 2021 foram emitidas 193.539 licenças, o que corresponde a um aumento de 243% em relação ao período de 2016 a 2018. Ainda segundo a mesma investigação, o aumento de caçadores credenciados não reflete na redução da população de javalis. Pelo contrário, os animais vêm se expandindo por todo o território nacional, sendo encontrados em estados brasileiros que, outrora, não os habitavam. Essa expansão ocorre, por vezes, de forma ilegal pelos próprios caçadores a fim de sustentar a atividade da caça.

Na Campanha Gaúcha, diversos interlocutores afirmam que a caça sempre fez parte do cotidiano da região, ainda que como atividade esporádica ou secundária. Relataram ser comum o consumo eventual de aves e pequenos mamíferos da fauna nativa, bem como a produção de utensílios domésticos e instrumentos musicais a partir do couro, penas e ossos de animais caçados. De modo geral, as menções a formas tradicionais de caça

---

1. Cf. <https://g1.globo.com/politica/noticia/2021/09/19/emissao-de-licencas-para-cacadores-mais-que-triplica-no-governo-bolsonaro.ghtml>. Acessado em 19/12/2021. Acessado em 19/12/2021.

anteriores ao aparecimento dos javalis costumam ser evasivas, uma vez que se referem a animais protegidos pela Lei de Fauna. Especificamente entre criadores de ovelhas, a caça ao javali é permeada por um discurso explícito de vingança e desforra contra a predação. Assim, para estes agentes, a relação com os javalis está mais próxima ao que Marvin (2006) define como a modalidade “quente” dos abates domésticos, ou seja, a erradicação e aniquilação de pestes e pragas que perturbam a ordem cultural local.

Todavia, nem todos os criadores de ovelhas possuem o conhecimento adequado e meios próprios para efetivarem o abate dos javalis por si mesmos, tampouco interesse lúdico na atividade de caça. Nesse sentido, muitos dependem do trabalho de caçadores desportivos locais ou oriundos de outras partes do estado, a quem autorizam caçar em suas propriedades. Historicamente, no Rio Grande do Sul, a caça desportiva tem sido considerada um diacrítico étnico dos descendentes de italianos, principalmente em suas modalidades desportivas e associativas. Desta forma, embora nossos interlocutores na Campanha Gaúcha aleguem possuir alguma “cultura de caça” vinda de aprendizados familiares, atribuem seu desenvolvimento em termos mais competitivos à chegada dos “gringos”, que por sua vez vieram caçar na região a reboque da expansão dos javalis. A proximidade com a fronteira uruguaia também tem fomentado o intercâmbio entre caçadores da Campanha gaúcha e praticantes do país vizinho, onde eventos de caça ao javali têm sido integrados ao calendário turístico nacional desde os anos 1990 (Di Candia Cutinella e Dabezies, 2020).

Já nos Campos de Cima da Serra, um dos interlocutores menciona que a caça vem “de berço”, citando o exemplo de que seu pai tinha o hábito de caçar animais como a lebre, apontada por ele como causadora de danos a lavouras. Embora destaque a origem familiar da caça, seu ingresso definitivo na atividade parece coincidir – ou se confundir – com a legalização da caça de javalis. Outro interlocutor desta mesma região apresentou-se como um caçador “raiz”, termo que, em português brasileiro, tem o sentido de autêntico, original. Sua diferença com relação aos demais, a que chama de “controladores”, seria o fato de caçar em sua própria propriedade, com o objetivo de consumir a carne dos animais. Para este interlocutor, a questão do controle parece ganhar relevância apenas quando verifica vestígios de javalis em suas lavouras, diferente dos demais interlocutores que caçam em diversas propriedades rurais do Rio Grande do Sul. Ele também aponta que, enquanto houver carne de javali para consumir, não buscará caçar outro espécime, reforçando o apreço pela carne como sua principal motivação para a caça. A fim de ilustrar essa distinção entre o “caçador raiz” e os “controladores”, transcrevemos um trecho da fala desse interlocutor:

“o pessoal foi se separando, não por afinidade, mas... eu vou dizer que eu sou o caçador aqui que caça não só pra controle, mas pra comer, e o pessoal já caça mais pra controle. Assim, não sei se tu me entendeu. O pessoal manda empalhar a cabeça e tem na sala assim [...] Eu já tenho plantação de milho e coisa assim, e faço o controle para proteger a minha plantação. E eu gosto de comer a carne do javali também, não é só o controle. Antigamente eu participava bastante, no Potreiro Velho, onde eu tenho muitos amigos que têm grandes plantações. O pessoal chamava a gente pra ir caçar porque o javali dava muito estrago, e dá hoje né. Só que hoje a população de caçador, eu acho que é quase a mesma de javali. Não sei se eu estou errado ou não, mas é muito caçador, então a gente meio que foi se afastando um pouco disso. [...] aumentou muito mais a quantidade de pessoas que “são caçadores” [sinal de aspas] controladores, do que aquele caçador... Eu me considero mais um caçador raiz mesmo” (transcrição de entrevista, 2021).

Em ambas as regiões, portanto, vigora certa percepção de que a caça desportiva ganhou impulso após a oficialização do controle populacional de javalis, contrastando com as formas locais tradicionais de caça, voltadas mais para a subsistência eventual e a proteção de cultivos e rebanhos. Da mesma forma, é interessante notar que embora os agentes do Estado se esforcem em dissociar a política pública de controle populacional dos javalis da ideia de caça desportiva, caçadores defensivos e de subsistência mais antigos identificam como “controladores” justamente aqueles que ingressaram no mundo da caça após o aparecimento dos javalis, praticando-a como atividade recreativa.

## 2.2. Como se caça?

De maneira geral, nossos interlocutores destacam três modalidades de captura e abate do javali: perseguição com auxílio de cães; perseguição sem auxílio de cães, ou busca ativa; e captura com cevas, armadilhas e gaiolas. A opção por um ou outro destes métodos opera um papel importante nas percepções locais sobre o que é a caça propriamente dita, assim como entre as autoridades ambientais e sanitárias. Nos Campos de Cima da Serra, o calendário agrícola é um fator determinante para a escolha do tipo de caça a ser utilizado. Quando a colheita ainda não foi realizada e as plantações – principalmente de milho – estão altas, a caça é realizada com cães, uma vez que cabe a eles adentrar na lavoura em busca do javali. Já durante a *resteva*, período após a colheita, a caça é realizada sem os cães, com farolete e armas longas, uma vez que os javalis aparecem de forma mais evidente no campo visual dos caçadores. Por último, quando não é época de produção nas lavouras, os caçadores utilizam-se de armadilhas alimentares, pois há pouca oferta de alimento para os suínos. Trata-se de cevar o javali, dispondo de alimento constante num mesmo local a fim de atrair o javali que será pego numa armadilha – ou gaiola e jaula.

A caça realizada com cães é realizada em locais denominados pelos caçadores de *sujos*, isto é, que possuem vegetação alta, por vezes na altura do corpo do caçador. Os cães têm funções bem estabelecidas, como *achador*, *agarre* e *toque*. O cão *achador* é responsável por encontrar o javali, avisar os demais cães e acuá-lo. Os cães de *agarre* são responsáveis por agarrar o javali, atendendo aos latidos do achador, até que o caçador chegue para realizar o abate do javali, seja com uma arma curta, como revólver, seja com facas. Isso porque os cães estão muito próximos e é preciso ter o cuidado para não atingi-los por engano. Por fim, os cães de *toque* são os que tocarão o javali para uma rota de fuga, para um local limpo, sem vegetação alta, para que os caçadores, que ficam escondidos atrás de esperas, possam abatê-lo com o fuzil. Nossos interlocutores informaram não utilizar cães de *agarre* devido a questões de maus tratos animais, pois o javali pode acabar ferindo esses cães.

Na Campanha Gaúcha, se observa com alguma frequência a modalidade conhecida como *a perro y cuchillo*, atribuída pelos caçadores brasileiros a seus intercâmbios com praticantes uruguaios e argentinos. Como o próprio nome aponta, trata-se de uma forma de caça particularmente violenta, na qual o caçador se projeta contra o animal acossado pelos cães e o abate com armas brancas – faca, adaga ou lança.

A busca ativa ocorre em terrenos de campo aberto, sem cães, a bordo de caminhonetes. Os faroletes são utilizados para iluminar e localizar os javalis à noite, que são abatidos durante a fuga. De acordo com um caçador da Campanha Gaúcha, os faróis, lanternas e outras fontes de luz artificial tem por objetivo “divulgar” os javalis. Cumprem, portanto, uma função de fazê-los aparecer que, no caso da perseguição com cães, é delegado a estes animais. Desde a autorização da caça ao javali no Brasil, a perseguição a bordo de camionetes é uma modalidade muito popular de abate, documentada por uma centena de vídeos disponibilizados no *YouTube*. Ao contrário do que ocorre em outros países de cultura cinegética, não detectamos maiores preocupações, entre nossos interlocutores, com relação à suposta vantagem técnica que a perseguição motorizada pode conferir ao caçador com relação à presa. Desta forma, certa ética venatória relacionada à simetria de condições entre caça e caçador (Marvin, 2010a) não parece se fazer sentido no emergente universo da caça recreativa ao javali no sul Brasil.

Por outro lado, seria preciso ponderar até que ponto a perseguição motorizada configuraria algum tipo de vantagem técnica sobre os javalis desde o ponto de vista dos próprios caçadores. Em suas falas, nossos interlocutores são pródigos em adjetivos que ressaltam a perspicácia, a inteligência, a robustez, a velocidade e a resistência destes animais. Sob certo aspecto, então, a perseguição motorizada pode ser percebida como uma forma de nivelamento de capacidades entre o homem e o suíno. Trata-se de um ponto a ser mais bem explorado futuramente. De todo modo, cabe salientar que a perseguição de javalis

a bordo de veículos, cada vez mais popular entre as equipes de caça brasileiras, possui características próprias ao que Marvin (2006) qualifica como “caça por distúrbio” (*by disturbance*). Isto é, experiências de captura nas quais a presença humana no ambiente é claramente sinalizada e abertamente intrusiva.

A noção de “caça por distúrbio” vale para as já mencionadas modalidades de caça com auxílio de cães, que, conforme Marvin (2006), se caracterizam pela criação de perturbações sonoras e físicas no ambiente com o objetivo de provocar a fuga e movimentação das presas. Por outro lado, muitos de nossos interlocutores se dedicam ao que Marvin classifica como “caça por disfarce” (*by disguise*), na qual o objetivo é enganar a presa a partir de um esforço mimético de emulação de seu mundo perceptivo e o mínimo possível de distúrbio nas características salientes do ambiente. É precisamente o caso das armadilhas, que como afirma Gell (1996: 27), são “paródias letais do seu *Umwelt*”

Com respeito à captura por meio de gaiolas, nosso interlocutor que se denomina “caçador raiz” menciona que esta modalidade exige mais tempo do caçador, uma vez que é preciso averiguar a gaiola todos os dias, seja para colocar comida para atrair o javali, seja para verificar se “caiu”, isto é, se algum animal foi pego. Ele ainda comenta que esse método é o menos valorizado pelos envolvidos na caça para fins recreativos. Em suas palavras, os comentários podem ser em tom de desafio: “mas teu porco tu pegou na gaiola, quero ver tu pegar no mato, na lavoura”. E acrescenta que, “o caçador que caça com gaiola seria [para] controle mesmo”. Aparentemente, essa fala poderia soar como contraditória, uma vez que, como vimos anteriormente, este caçador não se entende como controlador, ainda que utilize gaiolas com frequência em sua propriedade. No entanto, o que pode estar em jogo aqui é uma acepção mais concreta de “controle” enquanto abate voltado para o manejo populacional da espécie, e, nesse sentido, orientado por um princípio quantitativo de eficiência.

Na Campanha Gaúcha, a oscilação entre métodos passivos e ativos de captura é condicionada por outros fatores ecológicos e sociais. Por se tratar de uma região de predomínio pecuário, criadores de animais domésticos guardam grande desconfiança com a presença de cães de caça em suas propriedades. Alegam, nesse sentido, que os próprios cães podem se asselvajar e se transformarem em uma ameaça para os rebanhos<sup>2</sup>. Além disso, a menor presença de lavouras nesta região diminui consideravelmente a oferta de alimento para os javalis, que se tornam mais facilmente atraídos por cevas e outras armadilhas alimentares. Nestes casos, os animais costumam ser capturados em jaulas construídas e mantidas pelos proprietários rurais ou abatidos por caçadores escondidos em esperas elevadas (*postos de tiro*) dispostas nas cercanias.

---

2. É relevante notar que a mesma preocupação com a feralização canina nos foi manifestada pelos gestores de unidades de conservação entrevistados, em ambas as regiões.



### 2.3. Por que se caça?

Parece ser consenso entre nossos interlocutores que a caça não se reduz ao abate animal, mas compreende a atividade em toda sua integralidade. A caça começa desde seus preparativos, o que envolve definições sobre horário e local onde irão praticá-la. Sair para caçar, deslocar-se para a “onde vai estar o bicho”, já é considerada a caçada em si. O fato de se conseguir abater o javali é considerado a “caça de sucesso”, ou simplesmente “um abate”. Para um interlocutor da Campanha Gaúcha, caçar é, sobretudo, “uma oportunidade para a gente sair para o campo”. Para outro dos Campos de Cima da Serra, a caça pode ser considerada “um vício”, uma atividade envolvente e impregnante, pois muitos caçadores podem nunca conseguir abater um javali, ou sequer vê-los, passando anos e anos nessa busca. Estes entendimentos convergem com a primazia do processo sobre o projeto na caça desportiva (Marvin, 2010a), além de evocarem sentimentos de excitação e entusiasmo que ressoam a ideia de um contato “apaixonado” (*passionate*) com a natureza e o selvagem (Marvin, 2006).

Para nosso interlocutor que se denomina como “caçador raiz”, há dois momentos importantes na caçada. O primeiro consiste em bater uma foto com “um belo exemplar de um javali para mostrar aos amigos”. O segundo é consumi-lo na companhia de familiares e amigos. Em suas palavras, é o momento de “tu chegar em casa, na tua família e dizer: bah, tá aqui o meu trabalho de hoje, tá aqui”. Já a obtenção de troféus, por meio da taxidermia, é um objetivo central na caça desportiva, que envolve uma tentativa de perenizar a experiência intensiva de encontro com a alteridade selvagem (Marvin, 2010b; Gunn, 2001). Atualmente, no entanto, são poucos os especialistas que detêm este saber fazer no Rio Grande do Sul, o que torna sua produção muito cara e impeditiva para muitos caçadores. Deste modo, as fotografias dos praticantes junto aos animais abatidos têm cumprido um papel similar, com ampla divulgação e circulação em suas redes sociais.

A busca por fotos impactantes e troféus “com as presas grandes e bonitas” implica em uma predileção dos caçadores pelo abate de machos adultos solitários, chamados no Sul do Brasil de *cachaços*. Os agentes do estado, no entanto, recomendam que se dê preferência à captura de fêmeas e filhotes, tendo em vista os objetivos do controle populacional. Esta diferença de enfoque se traduz nas escolhas técnicas preconizadas por uns e outros, de modo que é muito difícil situar meios e fins nos projetos cinegéticos de cada grupo. Em outros termos, enquanto os caçadores de pendor mais desportivo preferem modalidades mais ativas e “por distúrbio” (Marvin, 2006), visando o confronto direto com os *cachaços*, gestores ambientais procuram incentivar métodos mais passivos e “por disfarce”, como o uso de jaulas e gaiolas, que entendem ser mais eficazes na captura de grandes grupos de animais.

O consumo dos javalis abatidos é frequente em ambas as regiões, ainda que seja visto com grande suspeita pelos agentes do estado e pelo Serviço Veterinário Oficial. Na Campanha Gaúcha, observamos certa preferência pela carne de fêmeas e indivíduos jovens, uma vez que a dos *cachaços* era considerada *rançosa*. Curiosamente, os receios sanitários de muitos interlocutores, isto é, a possibilidade de “pegar alguma doença” comendo os javalis, convergiam com essa percepção do macho como portador de maiores riscos que o resto da espécie. A categoria de *ranço*, por sua vez, evoca a categoria popular de *reima*, tal como definida por Klaas Woortmann (2008: 23):

“Além de ‘quentes’ ou ‘frios’, os alimentos podem ser ‘reimosos’ ou ‘mansos’. A ‘reima’ – possivelmente um termo derivado de *rheuma* e que também designa ‘mau-gênio’ – é uma ‘qualidade’ do alimento que o torna ofensivo para certos estados do organismo e em certos momentos da vida da pessoa. (...) Tal como ocorre com as qualidades de ‘quente’ e ‘frio’, a ‘reima’ também exprime uma relação entre o alimento e o organismo”.

Entre os critérios para se definir a *reima* no pensamento popular brasileiro, Woortmann (2008) identifica primeiramente a idade do animal ou planta, muito embora a categoria se aplique com mais frequência aos alimentos de origem animal. Desta maneira, são considerados *reimosos* os bichos já maduros sexualmente, assim como os machos não-castrados em contraste com os castrados. A categoria também se aplica à oposição selvagem x domesticado, de maneira que “um animal será tanto mais *reimoso* quanto mais se opõe ao homem” (*ibidem*: 24). Por fim, um último critério para se definir a *reima* é a ambiguidade classificatória, atribuindo-a aos seres que “não se enquadram nos critérios selecionados por determinada cultura para elaborar suas taxonomias” (*ibidem*). Assim sendo, percebe-se que tanto agentes oficiais, quanto populações locais atribuem riscos ao consumo da carne de javalis. Estes riscos, no entanto, provêm de matrizes de entendimento bastante diferentes: vernaculares, de um lado, biomédicas e biossecuritárias, de outro.

Não obstante, a perspectiva biomédica tem permeado e condicionado as práticas de preparo e consumo dos javalis em ambas as regiões. Já mencionamos que um dos pilares da estratégia brasileira de monitoramento zoonótico de suínos asselvajados tem sido a transformação de caçadores em coletores de amostras laboratoriais. No Rio Grande do Sul, em particular, estabeleceu-se uma aliança entre Estado e caçadores que consiste na emissão de autorização para transporte de carcaças em troca de amostras regulares ao Serviço Veterinário Oficial. Um dos caçadores dos Campos de Cima da Serra que entrevistamos possui um curso de capacitação oferecido pela Secretaria Estadual da

Agricultura em monitoramento e vigilância sanitária de suídeos asselvajados, no qual é fornecido um kit constituído de frascos para a coleta de sangue do javali e anilhas – também chamadas por ele de lacres. Essas devem ser colocadas na pata do javali para realizar o transporte do local de abate até a propriedade do caçador, onde será realizada a carneação. O transporte do javali deve ser feito com a permanência das patas e anilha, a fim de ser identificado em fiscalizações como tal. O animal também deve estar aberto ao meio e eviscerado, acondicionado em gelo, e com uma amostra de sangue coletada para realização de exames posteriores. Todo esse procedimento, nas palavras do caçador, serve para “o Estado ter dados”, os quais só podem ser fornecidos pelos caçadores.

Ainda de acordo com este interlocutor, a coleta de sangue para o Serviço Veterinário Oficial tem sido o primeiro procedimento que os caçadores efetuam no pós-abate, depois de reunir os javalis e limpar suas carcaças. O consumo da carne dos javalis é feito pelos próprios caçadores, podendo ser como churrasco, logo após a caça, ou posteriormente, como “carne de porco de casa”. Um dos cuidados recomendados a se tomar com os javalis para o consumo é observar a situação dos pulmões e fígado. Se não estiverem perfeitos, a carne não é consumida. Por vezes, ainda, a carne é destinada aos cães, que a consomem cozida com polenta: “Eles adoram! Se tu dá o pezinho [do javali] pra eles, eles adoram!”.

## CONCLUSÕES

Neste artigo, discutimos as diferenças de perspectiva entre agentes do Estado e caçadores recreativos envolvidos no manejo populacional de javalis asselvajados no Sul do Brasil. Procuramos demonstrar que embora a autorização da captura e abate destes animais seja revestida de considerações utilitárias – isto é, ecológicas, econômicas e sanitárias – nos discursos oficiais, parte expressiva dos agentes encarregados de implementar a política de manejo “na ponta” se movem por razões de outra natureza, que os inscrevem, em parte, no universo sociocultural da caça recreativa ou desportiva – como o apreço pela carne, a conquista e exibição de troféus de caça, ou mesmo o controle populacional de forma mais restrita, visando apenas a redução de danos em lavouras próprias ou locais. Esta, no entanto, só tem encontrado legitimidade e amparo legal no Brasil contemporâneo devido à autorização da captura e abate de javalis para fins de controle populacional. Isto tem colocado em permanente tensão as dimensões projetuais e processuais das atividades cinegéticas (Marvin, 2010a), bem como as preferências por formas de caça “por distúrbio” e “por disfarce” (Marvin, 2006).

Para além disso, há ainda as divergências entre os próprios caçadores, que passam a se orientar por dicotomias como “caçador raiz” e “controlador”, cujo sentido decorre da regulamentação do manejo de javalis por parte do Ibama, sendo os controladores, por vezes, referidos como aqueles que se iniciaram na caça após a regulamentação. Os objetivos e motivações que levam indivíduos a se engajarem no controle de javalis,

as escolhas técnicas que efetuam em campo, assim como as práticas de consumo e destinação das carcaças pós-abate, também oferecem diferentes entendimentos sobre a caça contemporânea no Brasil e o perfil de seus praticantes, demandando maior atenção por parte das ciências sociais e dos formuladores de políticas públicas.

No tocante a este ponto, cremos que cabe um maior investimento analítico na compreensão dos efeitos da liberação da caça ao javali no Brasil para além de suas dimensões ecológicas, sanitárias e econômicas. Politicamente, não há como dissociar o renascimento da caça desportiva no país de um movimento de guinada conservadora na esfera pública brasileira, tanto na esfera institucional, quanto na dimensão microssocial da produção de subjetividades (Alonso, 2019; Pinheiro-Machado e Scalco, 2020). Além dos evidentes aspectos ligados à crise e ressurgimento da masculinidade patriarcal, a necessidade de se combater “a praga do javali” tem servido de justificativa para um sem-número de pleitos políticos e propostas de mudança legislativa nos últimos anos, que vão do afrouxamento das normas relativas à posse e uso de armas de fogo à liberação da caça de espécies silvestres ora protegidas.

O lobby armamentista, em particular, tem promovido a ideia de que os interesses do setor rural convergem plenamente com os seus, disseminando a tese do abate por arma de fogo como a única solução possível para a questão do javali. Por outro lado, como vimos no caso dos ovinocultores da Campanha Gaúcha, nem todos os produtores rurais brasileiros avalizam a presença de caçadores desportivos em suas propriedades, o que aponta para uma grande diversidade (regional e setorial) nas atitudes destes atores com respeito à caça, especialmente em suas modalidades ativas e “por distúrbio”. Por fim, recentes relatos de introduções de javalis em regiões ainda não tocadas pela espécie, conduzidas por caçadores desportivos<sup>3</sup>, expõe aquilo que vemos como o paradoxo central da política de manejo do *Sus scrofa* no Brasil. Qual seja, a compatibilidade a longo prazo entre um marco legal voltado para o *projeto* (caçar para matar, em um sentido quantitativo) e atores motivados pelo *processo* (matar por haver caçado, em um sentido qualitativo).

Assim, se por um lado a burocracia do Estado visa instrumentalizar os caçadores, enredando-os em uma série de compromissos e alianças pragmáticas, o sentido da ação cinegética por parte destes atores extravasa, em muito, os objetivos da política pública tal como idealizada. As ciências sociais, dedicadas desde ao menos os trabalhos de Max Weber (2009) a explorar os efeitos não intencionais da ação humana coletiva, podem ter algo relevante a aportar para a compreensão destes processos, que transcendem os objetivos últimos de controle e a tradição da caça.

---

3. Cf. <https://g1.globo.com/fantastico/noticia/2021/09/19/caca-ao-javali-vira-pretex-to-pa-ra-grupos-se-armarem-inclusive-com-fuzil.ghtml>. Acessado em 19/12/2021.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alonso, Angela (2019) “A comunidade moral bolsonarista”. En Sergio Abranches *et al. Democracia em risco? 22 ensaios sobre o Brasil hoje*. São Paulo: Companhia das Letras. pp. 52-70.

Ballari, Sebastián A.; Cuevas, M. Fernanda; Cirignoli, Sebastián; Valenzuela, Alejandro E. J. (2014) “Invasive wild boar in Argentina: using protected areas as a research platform to determine distribution, impacts and management”. *Biological Invasions*, 17(16): 1595-1602.

Bragagnolo, C., Gama, G. M., Vieira, F. A. S., Campos-Silva, J. V., Bernard, E., Malhado, A. C. M., Correia, R. A., Jepson, P., de Carvalho, S. H. C., Efe, M. A.,; Ladle, R. J. (2019). “Hunting in Brazil: What are the options?”. *Perspectives in Ecology and Conservation*, 17(2): 71-79.

Bulliet, Richard (2005) *Hunters, Herders and Hamburgers: The Past and Future of Human-Animal Relationships*. New York: Columbia University Press, 2005.

*Decreto nº 9.846 de 25 de junho de 2019*: Regulamenta a Lei nº 10.826, de 22 de dezembro de 2003, para dispor sobre o registro, o cadastro e a aquisição de armas e de munições por caçadores, colecionadores e atiradores.

*Decreto nº 10.627 de 12 de fevereiro de 2021*: Altera o Anexo I ao Decreto nº 10.030, de 30 de setembro de 2019, que aprova o Regulamento de Produtos Controlados.

Di Candia Cutinella, Antonio, y Dabezies, Juan M. (2020) “Identidad y Comunidad en la Fiesta del Jabalí de Aiguá”. *Tekoporá. Revista Latinoamericana De Humanidades Ambientales Y Estudios Territoriales*, 2(2): 60-75.

Dahles, Heidi (1993) “Game Killing and Killing Games: an anthropologist looking at hunting in a modern Society”. *Society and Animals*, 1(2): 169-184.

Dalla Bernardina, Sergio (2009) “Le gibier du apocalypse: chasse et théorie du complot”. *Ethnologie Française*, 39: 79-88.

Debert, André Jean; Scherer, Scherezino (2007) “O javali asselvajado: ocorrência e manejo da espécie no Brasil”. *Natureza e Conservação*, 5(2): 31-44.

Descola, Philippe (2005) *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.

Fernandes-Ferreira, Hugo (2014) *A caça no Brasil: panorama histórico e atual*. Tese (Doutorado em Ciências Biológicas), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.

- Foucault, Michel (2008) *O nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes.
- Gell, Alfred (1996) “Vogel’s Net: Traps as Artworks and Artworks as Traps”. *Journal of Material Culture*, 1(1):15-38.
- Gunn, Alastair S. (2001) “Environmental Ethics and Trophy Hunting”. *Ethics & the Environment*, 6: 68-95
- Haudricourt, André-Georges (1962) “Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d’autrui”. *L’Homme*, 2(1): 40-50.
- Hell, Bertrand (2001) “Cazadores rabiosos. El dominio del salvajismo en el noroeste de Europa”. In: DESCOLA, Philippe; PÁLSSON, Gísli (eds.). *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*. México, DF: Siglo XXI Ediciones, pp. 237-254.
- Keck, Frédéric (2020) *Avian reservoirs: virus hunters and birdwatchers in Chinese sentinel posts*. Durham: Duke University Press.
- Lemonnier, Pierre (2006) “Introduction”. In: Lemonnier, Pierre (ed.). *Technological choices: transformation in material culture since the Neolithic*. London: Routledge, pp. 1-35.
- Lombardi, R.; Berrini, R.; Achaval, F.; Wayson, C. (2007) *El Jabalí en el Uruguay*. Montevideo: Centro Interdisciplinario para el Desarrollo.
- Lowe, S.; Browne, M.; Boudjelas, S.; de Poorter, M. (2004) *100 of the World’s Worst Invasive Alien Species: a selection from the Global Invasive Species Database*. ISSG, IUCN.
- Marvin, Garry (2006) “Wild killing: contesting the animal in hunting”. En: The Animal Studies Group (eds.). *Killing animals*. Chicago: University of Illinois Press, pp. 10-29.
- \_\_\_\_\_ (2010a) “Challenging animals: Project and process in hunting”. In: Sarah Pilgrim; Jules Pretty (eds.). *Nature and Culture*. London: Earthscan, pp. 145-162.
- \_\_\_\_\_ (2010b) “Living with death animals? Trophies as souvenirs of the hunt”. In: Nathan Kowalsky (ed.). *Hunting: in the Search of wild life*. Chichester: Wiley-Blackwell, pp. 107-118.
- OIE (2021) *Terrestrial animal health code*. Paris: World Organization for Animal Health.
- Oliveira, Anderson E.S.; Machado, Carlos J.S. (2009) “Quem é quem diante da presença de espécies exóticas no Brasil? Uma leitura do arcabouço institucional-legal voltada para a formulação de uma Política Pública Nacional”. *Ambiente e Sociedade*, 12(2): 373-387.



Pedrosa, Felipe; Salerno, Rafael; Padilha, Vinicius B.; Galetti, Mauro (2015) “Current distribution of invasive feral pigs in Brazil: economic impacts and ecological uncertainty”. *Natureza e Conservação*, 13: 84-87.

Pillar, Valério P.; Lange, Omara (orgs.). *Os campos do sul*. Porto Alegre: UFRGS.

Pinheiro-Machado, Rosana; Scalco, Lucia Mury (2020) “From hope to hate: the rise of conservative subjectivity in Brazil”. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 10(1): 21-31.

Sordi, Caetano (2017) “Criar ovelhas, caçar javalis: negociações técnicas e engajamentos ambientais no manejo de suídeos asselvajados no extremo sul do Brasil”. In: Carlos E. Sautchuk (org.). *Técnica e transformação: perspectivas antropológicas*. Brasília: ABA Publicações. pp. 451-474.

\_\_\_\_\_ (2020) “Mobilização e predação: a guerra contra espécies invasoras sob duas perspectivas”. *Horizontes Antropológicos*, 26(57): 207-237.

Skewes, Oscar; Moraga, Claudio; Arriagada, Patricio; Rau, Jaime R. (2012) “El jabalí europeo (*Sus scrofa*): un invasor biológico como presa reciente del puma (*Puma concolor*) en el sur de Chile”. *Revista Chilena de Historia Natural*, 85: 227-232.

Weber, Max (2019). *Economia e Sociedade*, vol. 1. Brasília: UnB.

Woortman, Klaas (2008) “Quente, frio e reimoso: alimentos, corpo humano e pessoas”. *Caderno Espaço Feminino*, 19(1): 17-30.

<https://dx.doi.org/10.12795/RAA.2021.21.5>

## RECREATIONAL HUNTING: WHY? AN ETHNOGRAPHIC AND HISTORICAL CASE STUDY FROM NORTHERN CYPRUS

## CAZA RECREATIVA, ¿POR QUÉ? UN ESTUDIO DE CASO ETNOGRÁFICO E HISTÓRICO DEL NORTE DE CHIPRE

Khalil Avi Betz-Heinemann  
*Queen Mary University of London*

### ABSTRACT

In this paper I answer the question of why people, particularly men, hunt recreationally. I combine ethnography and archival research to explore the personal motivations of contemporary recreational hunters in Northern Cyprus. I then go on to examine histories of recreational hunting by different colonisers of Cyprus. In both past and present cases, my analysis reveals that recreational hunting is a personal practice in being free in the context of everyday life in a coercive civilisation. In addition, recreational hunting is recognised as being entangled with gains in political rights in the wake of the Enlightenment and its extension to newly free citizens, men in particular. Furthermore, the history of recreational hunting situates it as spatially juxtaposed against the fixed settlements of coercive civilization, echoing protected areas today. I conclude that male citizens hunt recreationally seeking a passing taste of elitist ways of being free, as it is a demonstration of the limited sovereignty over one's life that being a legal citizen offers.

**Keywords:** Hunting Studies; Recreational Hunting; Colonialism; Social Class; Enlightenment; Northern Cyprus.

## RESUMEN

En este artículo respondo a la pregunta de por qué la gente, en especial los hombres, cazan de forma recreativa. Combino estudios etnográficos y de archivo para explorar las motivaciones personales de los actuales cazadores recreativos en el Norte de Chipre. Continúo con el examen de historias de caza recreativa de diferentes colonizadores de Chipre. En casos pasados y presentes, mi análisis revela que la caza recreativa es una práctica personal que busca la libertad en el contexto de una vida cotidiana enmarcada dentro de una civilización coactiva. Además, se reconoce que la caza recreativa está vinculada con la adquisición de derechos políticos en el periodo de la Ilustración y la extensión de estos a los nuevos ciudadanos libres, particularmente hombres. Con todo, la historia de la caza recreativa la sitúa espacialmente yuxtapuesta a las estructuras fijas de una civilización coactiva, lo que se ve reflejado en las áreas protegidas a día de hoy. Concluyo que la ciudadanía masculina caza de forma recreativa en pos de obtener un breve regusto de la libertad de la que gozan las clases elitistas, lo que demuestra la limitada soberanía que ofrece la condición de ser un ciudadano legal.

**Palabras clave:** Estudios sobre la caza; Casa recreativa; Colonialismo; Clases sociales; Ilustración; Norte de Chipre.

## INTRODUCTION



Image 1. “The air was Elysian with early summer”<sup>1</sup>. Source: Author

---

1. Caption from Siegfried Sassoon’s 1928 “Memoirs of a Fox-Hunting Man” (2013).

This paper is part of a special issue on recreational hunting. It draws on anthropological fieldwork and archival research on legal recreational hunting in the Turkish Republic of Northern Cyprus (TRNC). Approximately 12% of TRNC citizens identify as hunters (Avfed, 2011)<sup>2</sup>. Recreational hunting takes place on foot with shotguns, mainly targeting Chukar partridge (*Alectoris chukar*), Cypriot hare (*Lepus cyprianus*) and Song thrush (*Turdus turdus*). A hunting trip usually involves a small band of men and, depending on the season and quarry, hunting dogs. Legally recreational hunting in the TRNC requires citizenship, an annual license, desk-based training in the relevant laws and a multiple-choice summative assessment.

A set of personal motivations were given by the hunting citizens I spent time with, as to why they personally hunted. In this paper I first present an ethnography of me asking these citizens “why do you hunt?” I conclude that the personal motivations given demonstrate that legal hunting for my informants was a practice of being free in the plains and mountains *because* it was a break from their “normal” lives. Normal meaning their role in the hierarchy of prescriptive and often coercive relations structuring the non-recreational part of their personal lives. Second, I present archival research on the historical antecedents of these personal motivations. I conclude that the recreational hunting conducted by the royal and aristocratic elites that colonised Cyprus was also a personal practice in being free *because* it was also a break from the trials and tribulations of the coercive civilisations they ruled.

I conclude that these elite practices of being free were not overturned in the wake of the Enlightenment, subsequent transitions to political democracy and the emergence of citizens. Instead I argue that these transitions to democracy extended these practices to non-elites, by contrast to a revolutionary abolishment of them. Where men first benefitted from the legal extension of these practices of being free. This included recreational hunting, the right to vote and the right to own one’s body. In sum, elites ruling coercive civilizations experienced a certain freedom in recreational hunting which was withheld from non-elites. Then through political democratisation this freedom was legally extended to non-elites who they ruled over.

Therefore, political democratisation with regards to legal recreational hunting was not a break with the past of coercive civilization, but simply the continuity of a certain idea and experience of being free, albeit non-elite men also now got to experience it during legally allocated times. Through the lens of recreational hunting then, the freedoms that emerged through democratisation in the European region are not innovative, but extensions of royal and aristocratic notions of being free. The notion being that life for non-elites involves living in a hierarchy of prescriptive and coercive relations, but that is okay because you can get an occasional break.

---

2. This is not the same as how many inhabitants legally go hunting every year or every season.

## 1. METHODS

Participant observation (Bernard, 2011: 256-290) over 3 years of hunting seasons (2014-16) enabled data collection on the practices of hunting. Handwritten notes, photos, and video clips were taken to document the conversations and activities that constituted hunting. Participant observation was also conducted at the offices of the TRNC Hunting Federation during daily work activities, including management activities, attending hunting club meetings and social occasions, again using documentation of practices and conversations.

Semi-structured interviews were conducted with informants and “life histories” (Angrosino, 2007: 33-44) were obtained to respectively follow up on questions that had arisen during participant observation and to contextualize observations. Potential informants were identified through snowball sampling. From these, 37 participants were selected from a variety of locations and a range of socioeconomic statuses and ages using purposive sampling. These included people from across the five administrative regions of Northern Cyprus: farmers, factory workers, pensioners, estate-agents, lawyers, students, care workers, advertising executives, retailers, politicians, and waste collectors, ages 18-74 (average 48); 36 men and 1 woman, reflecting the national composition of the hunting community.



Image 2. Source: Johan Duchateau



An archival review of the TRNC Hunting Federation's records was also conducted, as well those of the Interior Ministry and the National Archives to gather quantitative data on licensing, legal developments, landuse maps, and various administrative documents. Secondary data collected for a survey on the motivations of hunters, conducted by the TRNC Hunting Federation, was gathered. Follow-up semi-structured interviews were then carried out with those who had conducted this survey, to evaluate the methods that had been used. In addition, a survey of 112 new hunters was conducted by me at an annual hunting exam. Semi-structured interviews were then used with survey respondents to contextualize the survey's responses. Prior informed consent was requested and received from all participants included in this study and for the sake of anonymity all names of informants used here are pseudonyms. In addition informants received a presentation of research results in Turkish, a written summary in English and professional photo prints of themselves taken during hunting (See Image 2).

## **2. PERSONAL MOTIVATIONS IN RECREATIONAL HUNTING**

### Edited Notes from Author's Field Diary

Today will be the day. Today we will get a hare. We drunk our coffees, smoked our cigarettes. We chose our hunting ground. We disembarked from our vehicles. The suns early arms highlighting the dewy ground. The soil was damp, earthy. The smell, good. The damp night had cleared the air. The dogs would pick up a clear scent, quivering but focused. It had been a long season but with no hare as of yet.

Five in all, we fanned out and dove into the land. A terrain of thick bracken pulling at us. Dogs with noses to ground, slipped in and out. Everyone calm, alert, dedicated. Today, my eyes were peeled, my senses clear. I scanned every nook and cranny, searched for signs of the illusive hare. Grasping a rock here and there, throwing them into bushes. Emitting brusque vocalisations. Trying to break their nerve. A comb of five human teeth and three canine appendages, sliding through the bushy terrain. A rhythmic pace. Not blistering but unforgiving.

It had been two hours. We were now scrambling at different heights through semi-wooded terrain, on the side of a tabletop mountain. The closest hunter stopped. He pointed out a hare's bed to me. Ten paces or more and another and another. There had been hare here. But they were not fresh. Might still be in the area, might not. We weaved along, up and around crevices.

Three hours in. We came across mushrooms. Out came the knives, the bags. Like goats we intermittently stopped, nibblingly selecting with our blades. Every few metres or so a mushroom dome sliced from its stem and bagged. A joyous babble had bubbled up from



the group. “Mushrooms”, “Mushrooms!”, “Here... more Mushrooms”. The chant bounced around between us.

Four hours in. We had circled back to where the hare beds had been.... Then it came. A heavy beat of wings. A creamy coloured partridge ejecting itself from the undergrowth, and... CRACK! followed by an echoing bang... and then another. Two distinguishable guns. The partridge suddenly teetered, tumbling into the undergrowth. Two of our group, who had taken the shots, bounded toward where it had come down. They disappeared from view. My closest companion, who had paused during this brief moment, urged the rest of us on.



Image 3. Informant foraging mushrooms. Source: Johan Duchateau.

An hour later, back near the vehicles. Our other two companions also arrived: caked blood strewn down one's arm from the partridge. A decision was made about who took the partridge home.

Muscles stretched, blood infused bodies, senses realized, no hare, but imbued. A beautiful somatic clarity, an embodied knowledge that we were not foreigner to this place away from home we had just traversed. We had lived, we had been hunters, we had not simply observed, taken, or given. This place of hilly scrub, what a wonderful place. We felt it and we knew it to be good. This is what it means to hunt in Northern Cyprus (20.12.2015).

I asked Kemal: “Why do you hunt?”, “*Meraklıyım!*” he answered. The idea of *merak* (broadly translating as curiosity)<sup>3</sup> cropped up in multiple conversations with hunting informants when I asked about why they hunted. At first, I did not really understand this answer, but in the fieldwork that followed my informants started fleshing out an answer to this blunt question. For example, once whilst crammed in a vehicle on the way to a day’s hunting, informant Mustafa squigged around to face me with an intense stare. Breathily heavily, he exclaimed “*merak...*, this is why I go hunting, can you feel it now...”. Overtime I believe I did develop a feeling for what Mustafa meant, as illustrated in my field diary above. It was a visceral curiosity about what one might encounter in hunting, what might happen in the hills and fields did not feel determined by someone else. And yet one felt empowered rather than in a state of precarity.

Whether my informants became familiar with hunting as a child or as an adult, they admitted they were not born hunters. Instead they had witnessed relatives, elders and friends leaving town or the village to go hunting in the mountains, fields, and plains. They had been curious about what went on in hunting “in Nature”. I found through surveying 112 people, who were doing their hunting training, they also described hunting as something they had witnessed other adult men going away to do and they described this as the beginning of their curiosity about hunting. Hence, curiosity for this activity away from “the normal” played a part in why they had first gone hunting.

In follow-up interviews, these hunters explained that hunting had also led to the development of friends and friendship groups, often with extended family, and this also motivated them to continue hunting, as they could tap back into these friendships during hunting seasons. Ayşe explained that she went back to her village to go hunting because it was something, she had grown up doing with her older brothers. And she enjoyed meeting back up with them to go hunting. As long-term hunter Hasan also clarified, “friends from the village I hunt with are not like friends I know from town or work, these guys we are here to hangout and catch up from when we were young” - before the trials and tribulations of adult life. As informant Mustafa also noted “my hunting group is a refuse collector, myself [a wealthy businessman], and a policeman. But that doesn’t matter here”. In other words, these friendships also did not feel like they were predicated on deterministic formal social structures, defined by class or rank.

In addition to friendship emerging as motivating factor from this initial curiosity with hunting, I gathered a selection of other consistent motivations. Whilst collecting this suite of answers I had in parallel been searching through the TRNC Hunting Federation’s

---

3. A quick survey of the interweb also revealed its use by Greek speakers across Asia Minor in the form of *meraklis*. Following up with Greek-speaking friends, they noted that *meraklis* is a phrase used by a certain genre of men who profess a love for the traditions of the land.

archives. There I discovered a survey from 2011 of 1336 people who identified as hunters (Avfed, 2011). This survey had first involved collecting answers over the phone to the question “what factors motivate you to hunt?” with 1336 people. Following this a closed set of standardised factors based on these responses was used in a survey of 942 hunters to produce the results in Table 1<sup>4</sup>.

The list of factors in this survey, perhaps unsurprisingly, happened to be identical to those I had found in parallel through my conversations and interviews with individual hunters when focussing on personal motivations. They also turned out to be virtually the same as those used in a survey on recreational hunting in Denmark by research associates of mine (Gamborg and Jensen, 2017). Furthermore, in reviewing Ancient Greek documents on recreational hunting the reasons given there for going hunting were also very similar: (i) sport and healthy exercise (ii) going to the mountains (iii) playing with one’s tools of war, and (iv) a pleasure activity when not at war (Mair, 1928) reiterating points 2-5 in Table 1. Furthermore, recent (e.g. Ipsos MORI *et al.*, 2021) as well as older research (Manfredo *et al.*, 1996) looking at motivations for participation in outdoor recreation also noted the same factors as 1, 2, 3 and 5, and similar<sup>5</sup> factors as 4 and 6, to those listed in Table 1.

No	Factors that motivate hunters	% influence
1	to be doing an activity with a friend/partner	17%
2	to do sport / exercise	16.5%
3	to be with wildlife / in nature	15%
4	a love of rifles / guns	14%
5	to be away for a time from the house / neighbourhood / village	13%
6	to experience of successfully targeting the prey animal	12.5%
7	to eat the meat of the prey animal	12%

Table 1 - Factors that motivate hunters in the TRNC and their degree of influence across the hunting population.

---

4. I followed up with the people who implemented this research survey and reviewed the design and implementation of its methods concluding that they were reliable.

5. Motivations are framed more broadly as risk-taking and skill.

In sum, the personal motivations for why my informants went hunting resonated with recreational hunters elsewhere, past, and present, as well as with outdoor recreationalists more broadly. In other words I agree with many of my informants who claimed that hunting was not some exotic practice, but relatively pedestrian<sup>6</sup>. If the motivations for hunting are relatively pedestrian, then why do people who hunt defend their right to it so vigilantly? Why not do something less contentious in the face of anti-hunting rhetoric?

Is it simply a defensive response to feeling like something is going to be taken away from you so you double-down? Is hunting so wrapped up in “identity politics”, that even if the motivations for hunting are “vanilla”, the polarizing “hot sauce” of hunting politics leaves you craving more? Partly, but just for those in charge. Recreational hunting politics in Northern Cyprus was conservative in the sense that it involved expending a lot resources and time on reproducing the institutions protecting recreational hunting (Betz-Heinemann, 2020). However, I argue that it is actually the pedestrian nature of recreational hunting that did personally motivate my informants, rather than the clickable narrative that pathologically time-stamps hunters as hirsute men of the past defending their right to a blood thirsty sport.

As Mehmet explained, “Hunting is something I have developed a taste for... it’s the simple pleasures. It’s not special in that way”. Talking with Mehmet it struck me that he appreciated hunting like one might appreciate the simple yet quality flavour of a “plain vanilla” ice cream. Something one might otherwise take for granted as we zoom through so many cheap flavour choices in everyday life. This struck me very clearly when I spent almost three hours videoing a group of hunters as they discussed with passion and intimacy the qualities of a bowl of tomatoes that one of them had contributed at a post-hunt barbecue.

Through fieldwork, I came to understand that hunting was having time off from the prescriptions of domestic life and labour life. A punctuation from the trudge that life can become when it’s fixed in prescriptive hierarchical relations. Hunting as a breathing space from predictable and often mechanical drudgery. As informant Hasan put it, hunting is not the curiosity for “understanding how an engine works by taking it apart and looking inside, and then you mechanically get it”. Instead, he explained that it is a non-exacting curiosity in terms of time put in e.g. going hunting for x-hours with x-equipment in x-place did not mean he would return with x-number of dead animals.

---

6. In societies that presume recreation.





Image 4. Hunting Training. Source: Author

Just as hunting training in the classroom was about the do's and don'ts of TRNC law (See Image 4), actually learning to hunt happened through apprenticeship in the field. As Ingold argues, hunting defies ideas of “prescribed behaviour” as dictated by theories built on the neo-Darwinian paradigm and Enlightenment inspired neoclassical economics (in Descola and Pálsson, 1996: 31). In hunting the shifting climatic and ecological conditions mean that a hunter has to “work out his tactics as he goes along... at each sign... [he has] to make up his mind whether to pursue the animal in question” (*ibidem*: 29). A hunter can neither be encultured nor genetically encoded with a predetermined rational response to each novel encounter. The accomplished hunter is not subject to predefined deterministic plans inherent within fixed coercive civilisation. He is free to “consult the world, not [straight-jacketed by] representations inside his head” (*ibidem*: 41).

Continuing, informant Hasan used the Turkish Cypriot hunting acknowledgement of *rastgele* (may you encounter), to describe hunting as a continuous curiosity of whether you will encounter quarry, and whether you would target it successfully. Not a religious curiosity deigned to be decided by supernatural forces, that would also defy the transactional plans of mechanised modernity, whereby İnşallah would be the appropriate acknowledgement for some<sup>7</sup>. But one where you as a man, with your motor skills and

---

7. I recognise that it's not always used theologically.

senses, are curious about the grounded human and nonhuman possibilities of life that day. A curiosity for whether you will seize the moment to take the gift of a partridge if it is offered, simply luxuriate in the crisp bite of a “wild” apple bush, or find a hare as you extend a searching touch to sample the freshness of some droppings.

The hunters I met turned to hunting when they needed a break from prescribed life. However, this was not necessarily regular in its punctuation. There was personal context to each case. For example, informant Evren noted to me he had worked most of his life in a biscuit factory in Australia. Now that he had received his pension, he had come back to Cyprus to spend his retirement hunting. His curiosity for hunting had been ignited before he went to Australia he explained, and the thought of all the hunts he would go on when back, and the unpredictable gifts they might offer had kept him motivated during the drudgery of his days in the factory. In other words, he distinguished his life now, from the “very long time” he spent in ordered labour relations.

This focus was further reflected in his dedication to hunting in Cyprus, in terms of setting up a new hunting club and then becoming mayor of the village who tried to resist the extension of an open limestone quarry where he went hunting. Not only was this quarry removing habitat where he went hunting, but, as he informed me “the limestone dust clogs the air and the large trucks full of limestone cause the ground to shake”. Two problematic issues for anyone familiar with hunting. In short, recreational hunting was not just a hobby at the weekend but a practice of being in a time and place that was juxtaposed to spaces where behaviour is prescribed. A time and place to be free.

### **3. ELITE PRACTICES OF BEING FREE IN RECREATIONAL HUNTING**

“The fierce desire for hunting seized many. For no one once captured by the attractions of the lovely hunt would willingly give it up; sweet bonds hold him fast. How pleasant is sleep upon the flowers in the springtime! Again, how wonderful is a bed spread in a cove on a summer’s day! How delightful for hunters is a repast among the rocks! What pleasure for them in gathering honey-sweet fruit! Cool clear water flowing from a cave, what glorious drink or bath does it furnish! And in the forest, what welcome gifts the herdsmen who watch over the goats bring in pleasing baskets!” (Oppian 2.31-44 177–180 CE in Mair, 1928).

The *Cynegeticon* (including the *Cynegetica* and *Cyngeticus*) is a compilation of texts from Ancient Greek and Graecophile Roman philosophers, poets and physicians including Xenophon, Oppian, Aristotle, Plato, Grattius, Homer and Aelian amongst others. This canon documents the philosophical formalisation of hunting as pleasure, time-off from war, and sport. Its authors were the teachers of kings and generals. For example, Alexander the Great was taught the philosophy of hunting and encouraged in it by his



teacher Aristotle. Where hunting “was not just an optional pastime.... It was integrated organically into the education and elevation of the aristocratic elite” (Cartledge, 2004). This philosophy of cynegetics continued when “Rome came into contact with inhabitants of the Greek and Near Eastern city states...” (Dunn, 2014).

With the division of the Roman Empire into East and West, the Byzantine Empire emerged where elites covered their sarcophagi and burial chambers with paintings of the Elysian Fields (Museum of Byzantine Culture Thessaloniki 2016: Rm 3). The Elysian Fields were how the afterlife was imagined, depicted as a life with game animals, and people relaxing in nature. The Elysian Fields providing a basis for the development of the Christian imaginary of freedom in the afterlife in the form of Paradise (See Image 1 caption).

With each of these Empires reign in Cyprus coming to pass, it was the turn of King Richard I from England to occupy Cyprus, turning it into a base from which to take time off from crusading in Palestine. Richard being the great-great grandson of William the Conqueror who introduced the legal enclosure of common lands for elite hunting in England e.g. Forest Law (Loyn, 1991: 378-382). The consequences of which are famously told in the story of Robin Hood and Sherwood Forest, a folk legend mythologically taking place at the time King Richard I was in Cyprus. King Richard subsequently decided to trade Cyprus with the Ibelin Lusignan kings who utilized the island as huge hunting ground, as described by visitor von Suchen in 1336-1341:

“The king of Cyprus and all the bishops and prelates of his realm, the princes and nobles and barons and knights, chiefly live, and daily engage in... hunting... they spend all on the chase... when they [and their entourages] go to the chase they live sometimes for a whole month in their tents among the forests and mountains, straying from place to place, hunting with their dogs and hawks, and sleeping in their tents in the fields and woods, carrying all their food and necessaries on camels and beasts of burden” (in Cobham, 1908: 20).

Not long after we have the publication and circulation amongst royalty and aristocrats of the “Livre de Chasse” by Gaston Phoebus c. 1387-1389 “one of the most influential texts of its eras” (Klemettilä, 2015: 4) that characterised “the natural world” as “a source of redemption” and hunting as means to a “peaceful, moderate life, forgiveness of all transgressions, and a final resting place in heaven” (Stuhmiller in Classen, 2012: 521-522). Again stressing like the *Cynegeticon*, and my informants in Northern Cyprus the freeing experience of recreational hunting as a source of “salvation” from the trials and tribulations of coercive civilization (*ibidem*). Later its derivative “The Master of Game” by Edward of Norwich c.1406-1413 published in England, continued this tradition.

With brief interludes by various colonisers, Cyprus fell under Ottoman rule in the 1500s. The Ottoman Sultan's also conducted recreational hunting, where it came to be regarded "as a duty, a regnal obligation" (Artan, 2008: 302). A visitor to Cyprus attending a hunting party notes: the Ottoman Pasha of Cyprus at the time, whilst on a hunt, intervened just as the "poor animal [hare] was ready to become a prey to its enemies... [The Pasha] took it in his arms; and, delivering it to one of his officers, gave him orders... to shut it up in his park" (Mariti in 1792, writing in 1808: 59-60 in Cobham, 1908).

This Ottoman elite practice of enclosed hunting parks echoes a similar Roman practice of letting game be free by capturing them during a hunt and placing them within a park. A practice that reflected the aforementioned imaginary of the Elysian fields in Byzantine and later Christian theology and landscape painting in the mid to later part of the last millennium. The very same imagery that would come to directly shape environmental and hunting policy in Cyprus during its second English colonisation from 1865-1960 (Betz-Heinemann, 2020; Grove and Rackham, 2003). And the very same aforementioned legal approach that William the Conqueror had introduced in England to enclose its woodlands as hunting forests and curtail non-elite's usufruct rights and access to "wild" resources. In other words to make spaces for elites to be free.

#### **4. CITIZEN PRACTICES OF BEING FREE IN RECREATIONAL HUNTING**

Graeber and Wengrow (2021) argue that Enlightenment philosophers, specifically Rousseau, provide the primary source of for the evidence-free imaginary of our early human ancestors as simple hunter-gatherers evolving into complex coercive civilisations. In doing so, creating the idea that these hunter ancestors were free whereas with the advent of civilisation humans became shackled. Whilst the Enlightenment marked a transition in how being free and not being free were conceived, I argue that prior to the Enlightenment the history of elite recreational hunting, and the associated philosophy of cynegetics, had already created a popular and widely entrenched division between hunters as free by contrast to non-elites as stuck in the horrible trials and tribulations of living in coercive genres of civilization.

The culture of associating hunting with being free therefore preceded the Enlightenment but by contrast to post-Enlightenment ideas of hunting, it was not associated with being primitive. However, it was explicitly associated with being noble. In that sense it is an earlier instance than the Rousseauian imaginary of hunting as noble. In this sense, the naturalization of free men as noble hunters, culminating in the anthropological symposium "Man the Hunter" in 1966, had its roots in this older tradition of elite recreational hunting. Beyond personal motivations that informants responded with when I asked: "Why do *you* hunt?", an anthropological rationale given by some informants

when I asked: “Why do *humans*<sup>8</sup> hunt?” was also precisely that “it’s what men have done since the dawn of time”.

It was those informants who had been to international hunting events and who read and wrote in hunting magazines and forums that would bring up this answer, whilst other informants would mention it briefly in passing. For example, when I interviewed one of the local hunting magazine’s editors, it transpired that he had hunted abroad multiple times and attended hunting symposia, and through our conversation he revealed how he had picked up this “what men have done since the dawn of time” story through engaging directly with this “global hunting community”.

However, most importantly it was scholarly literature he had identified through these events and their speakers that turned out to be the source of the idea of hunting as an integrally natural male human practice cognitively hardwired. In other words, this was a widespread anthropological rationalisation used by those who were in the business of providing more “grand” answers for the hunting community beyond the more personal and pedestrian. A rationalisation popularised via literalised readings of the Rousseauian imaginary of hunting as the original noble mode of being, themselves rooted in older elite practices that explicitly associated recreational hunting with being noble and free.

Out of the milieu of Europeans engaging with the indigenous peoples of the Americas, new ideas about personal freedom emerged giving rise to the Enlightenment (*ibidem*). And on the back of the Enlightenment popular struggles for sovereign democratic rights began. A prime example being the French Revolution of 1789. One of the key rights declared in the “The Declaration of the Rights of the Man and of the Citizen of 1789” was the right of citizens to wild resources (“(See Image 5 for contemporary expression). However, the form these rights came to take were legal recreational hunting. As Spanish philosopher Ortega y Gasset proposed (ethnocentrically): “In all revolutions, the first thing that the ‘people’ have done was to jump over the fences of preserves or to tear them down, and in the name of social justice pursue the hare and the partridge” (2007: 40).

---

8. The word commonly used to refer to “humans” and “people” in Turkish is the same (*insanlar*), meaning it was difficult to remove the species implication and thus lending itself a little more to a teleological answer.



Image 5. A picture of a French citizen caught in his underpants whilst resisting animal rights activists became a notoriously popular meme and hashtag (#pantsgate #slipgate) on social media with this popular version casting the citizen poacher as protecting liberty.

Source: <https://knowyourmeme.com/memes/slipgate/photos>

A similar process ensued after multiple other flash points and democratic transitions across Europe (Knoll, 2004) agrarian society, and the natural environment. Early modern hunting was a highly regulated form of using landscapes and other natural resources. Monarchal hunting in particular was bound to extravagant techniques and enormous displays, resulting in significant ecological and social consequences. In this context, an environmental history approach is useful to analyze questions of historical ecology, of man's use of natural resources, man's attitude towards nature, and the relationship between man and beast. The article focuses on princely hunting practice and wildlife management, hunting infrastructure as a factor of wood consumption, the domination of nature as an instrument to communicate power, and poaching as an environmental crime. The aim of the article is to discuss the potential and results of this approach as well as methodological challenges and limitations." (109: in Germany in 1848 (*ibidem*: 16), in Portugal in 1974 (Proper in Ortega y Gasset, 2007: 23). It also took place with the



independence of European colonies. Whether in the U.S. where the “the right to hunt and the right to make political choices emerged simultaneously” (Herman, 2005: 24). Or in the TRNC, where shortly after Cypriot independence from the British Empire in 1960, Turkish Cypriot’s gained the right to self-determination via the establishment of the TRNC and recreational hunting rights were rapidly demonstrated. As multiple older informants recalled, one of the first things they with the declaration of the TRNC was go hunting. In summary, a common aspect that emerges across all these regions during these “Sattelzeit” transformations was the expression of a supposedly new form of hunting, what Herman calls “hunting democracy”. As he explains: “...every white male... possessed in theory, political and legal rights that only kings and aristocrats had enjoyed in earlier centuries. Among them was the right to hunt.... a tradition of hunting as a democratic sport” (*ibidem*: 22).

## 5. QUALITATIVE CONTINUITY AND QUANTITATIVE EXTENSION

The supposed “Sattelzeit” (phase of transformation) (Knoll, 2004) was not actually a break with European elite ideas of being free that emerged with the Enlightenment in response to indigenous critiques (Graeber and Wengrow, 2021). Instead the experience of being free was extended to non-elite men during their allotted recreational time, as long as they performed hunting in the “proper way” (Betz-Heinemann, 2020) i.e. mimicking their superiors. In sum, the freedoms of the European democratic transition, as reflected in hunting, did not mean a rethinking of European royal and aristocratic logic of being free, but meant everyone considered capable of being a free citizen could play at being a private individual king during their free time.”

An important outcome of this “transformation” was that it was only a partial extension of rights to non-elites. Women *with status* had not been excluded from recreational hunting in Ancient Greece (Plato in Sweet, 1987: 142-143; Xenophon, *ibidem*: 173), however women without status were initially excluded from the extension of recreational hunting rights that came with revolution across Europe, as they never gained full political rights in these transitions to start with. As the realm of labour became the realm of non-elite men and the domestic was the realm of non-elite women, labour rights to time-off and associated hobbies at first remained outside the purvey of women. Foreshadowing why so many non-elite citizens that hunt in Europe today are men. However, with women having gained the right to vote, the right to labour and the right to recreate this gendered historical bottleneck has receded, with women like the aforementioned Ayşe becoming recreational hunters too. However, even if recreational hunting is a legal possibility this does not mean it is a right that is deterministically claimed, as can be seen by the comparatively small number of women who recreationally hunt in Northern Cyprus.

Culturally, recreational hunting is associated with manhood as outlined in the aforementioned academically purveyed narrative of “man the hunter since the dawn of humanity”. But I did not observe women stay at home in the domestic realm and prepare dinner whilst men went hunting. I observed that my informants’ wives, mothers, and sisters partook in their own recreation. For example, once as I was hitchhiking to meet a group of people going hunting, the car that picked me up was full of all women related to the hunting group of men I was going to see. The women were going on one of their regular trips to spend the afternoon having recreational time. Hence, the elitist way of being free for my informants was not to feel served like a king, but precisely to take a break from that kind of relationship. Where preparation of food and building makeshift “domestic” spaces in the woods were not avoided but key – just not so defined by prescribed relations. Not to mention entertaining pantomimes held during hunting events where men played as women or in the more remote parts of Northern Cyprus women joined equally in the festivities.

Furthermore, women forage. Multiple older people, including two older women I spent time with, included a number of birds within their lists of things to be foraged in Cyprus. Albeit, trapping now being illegal curtailing most of the foraging of animals that was previously possible. Therefore, I am not arguing that all parts of finding, killing, and eating or trading “wild” animals is necessarily recreational hunting or that recreational hunting is a monolithic descriptor of hunting in Northern Cyprus. More that recreational hunting is one way, the official way, of entangling the mortality of wild animals in human endeavours. And in this case, it is an extension of the colonial and post-colonial State into a domain of life that already involved finding, killing, and eating or trading wild animals. And this extension emerges within the context of patriarchy which tacitly assigns recreational hunting to the male personhood, as illustrated by the “man the hunter” narrative and because under patriarchal civilization men (within their class) are generally superior to women and thus more deserving of the right to be free.

Another important outcome of this extension of elitist norms to define official freedoms was the development of the emergence of areas of “Nature” protected from non-elites who supposedly did not know how to nobly engage with “Nature”. Unless of course they could legally access the necessary licenses to go into these parks to properly hunt. Foreshadowing European ideas of protected areas used in wildlife conservation today around the world. Just as Gaston Phoebus proclaimed in the highly influential “Livre de Chasse” these spaces and the recreational hunting of them were routes to salvation for a troubled humanity. So too today are protected areas cast as nature-based solutions to humanities exploitation of the earth, whilst the “pursuit of the happiness” in your time off through capital accumulation in your time on continues to be glorified.



In sum, the ancient and historical practice of recreational hunting, far from being forgotten in the mists of history, shapes recreational hunting in Northern Cyprus today. Not simply because the aforementioned personal motivations of Ancient Greek recreational hunters echo those today, or the fact that the laws of the TRNC are built on a direct translation of British colonial law including those to do with hunting, or that the official institution of hunting was created by people trained in British colonial policy (Betz-Heinemann 2020), or indeed the colonisation of Cyprus by each of the Empires mentioned and the elitist recreational hunting that consequently took place. All that, but also that this connection between recreational hunting past and present is explicit in the very assumption that living in a coercive civilization is a given, and thus recreation is the given way to be free, temporarily, from it.

In other words, I am arguing against transformation in hunting being an accurate representation of the connection between past and present recreational hunting in Europe. Coercive civilization has not gone away. It's just that the freedom of recreation is now officially a part of more people's lives. Hence, with regards to recreational hunting I make the distinction between qualitative and quantitative change. The primary change that has occurred being that an ancient conceptualisation of being free has been quantitatively extended to more people, rather than any fundamental qualitative transformation. This does not mean resistances and alternative traditions of finding, killing and eating or trading wildlife do not also exist concurrently or previously amongst people in Cyprus and Europe, but those are not the subject of this paper.

## CONCLUSION

The formal, legal, and dominant practices of being free today have emerged out of people being the property of elites transitioning to being legal citizens who have the right to their personal bodies - and by extension their labour - as their property (Graeber, 2014). In exchange for selling their labour, recreational time and space to mimic the freedom of elites had been acquired. Only being acquired, through struggle, by non-elite women later. Entangled with this single prominent thread of history is the history of Ancient Greek, Roman, Byzantine, French, and English recreational hunting I have outlined. In brief, historical recreational hunting emerged out of elites wanting to be personally free but then after much political struggle, this right was extended to legal citizen hunters, men, wanting to personally experience being free, as exemplified by my informants in Northern Cyprus. Hence, this focus on recreational hunting serves as an example of how claims to revolutionary change in Europe were an extension of an elite philosophy of accepting a division of life into recreational time juxtaposed against the trials and tribulations of living in coercive civilization

So to answer “why do men recreationally hunt?”: Citizens may no longer be direct subjects of royalty and aristocracy, but through the legal, prescriptive, and formal processes of the sovereign state, are instead subject to the humiliation of being told they have a “free choice” to sell themselves to whoever has more capital as mediated by the state. This choice now being equally available to women and men, but still tacitly associated with manhood under patriarchy, as men are more deserved of being free. It is no wonder then why at least 1 in 40 men<sup>9</sup> in Europe seek to recreationally hunt. It is both a space that offers a passing taste of one’s superiors way of experiencing being free, and also a demonstration of the limited sovereignty over one life that being a citizen of a state offers. In a state such as the TRNC which is continually being challenged to demonstrate its legitimacy the number of male citizens who have legally recreationally hunted is approximately 1 in 5<sup>10</sup>.

In terms of the anthropology of hunting, my conclusion is that there is a difference between linear “social evolutionary” *change* where there is, relatively speaking, the qualitative continuity of a practice (of being free) but a quantitative expansion of it to larger percentage of a polity. A *change* as a rupture would require that my informants politically experience life and relate to each other as free outside of recreation. Therefore the technical act of hunting (“to actively search for, and often kill, another animal” Ellen in Ingold, 1994: 199), would still exist as part of a civilizational turn based on rupture, but no longer as a practice of being free “in Nature” *because* one accepts living in a coercive civilization as normal.

### **Acknowledgements**

Thank you to my informants for their time, energy, and stories; the staff of the TRNC Hunting Federation for making this research possible; Stefan Millar and Charles Beach for comments on the draft; Martha Schulman and Guillermo Diaz Cortes for finessing and translating the abstract; and many others.

---

9. Based on the numbers of members of the Federation of Associations for Hunting and Conservation of the EU in 2010, compared to the census of each country covered by this association.

10. Based on percentage of people who identified as legal hunters in survey conducted by TRNC Hunting Federation compared to census of number of TRNC citizens.

## BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

Angrosino, Michael V. (2007) *Doing cultural anthropology: Projects for ethnographic data collection*. Illinois: Waveland Press.

Artan, Tülay (2008) “A book of kings produced and presented as a treatise on hunting”. *Muqarnas*, 25: 299-330.

Avfed, K. (2011) *Research on the profile of hunters 1, 2011*. TRNC: TRNC Hunting Federation.

Bernard, H. Russel (2011) *Research methods in anthropology: Qualitative and quantitative approaches*. US: AltaMira Press.

Betz-Heinemann, Khalil A., and Tzanopoulos, Joseph (2020) “Scarecrows and Scapegoats: The Futility and Power of Cleaning a Landscape”. *Worldwide Waste: Journal of Interdisciplinary Studies*, 3(1): 9, 1-9.

Cartledge, Paul (2004) “Alexander the Great: Hunting for a New Past?” *History Today*, <http://www.historytoday.com/paul-cartledge/alexander-great-hunting-new-past>

Classen, Albrecht (2012) *Rural Space in the Middle Ages and Early Modern Age: The Spatial Turn in Premodern Studies*. Berlin: De Gruyter.

Cobham, Claude D. (1908) *Excerpta cypria*. Cambridge: Cambridge University Press.

Descola, Philippe, and Pálsson, Gísli (1996) *Nature and society: Anthropological perspectives*. Oxford: Routledge.

Dunn, Daisy (2014) “The Roman Hunt: More Than Just a Rite of Passage”. *History Today*, 64(2): 6.

Gamborg, Christian, and Jensen, Frank S. (2017) “Attitudes towards recreational hunting: A quantitative survey of the general public in Denmark”. *Journal of Outdoor Recreation and Tourism*, 17: 20-28.

Graeber, David (2014) *Debt: The first 5,000 years*. London: Melville House.

Graeber, David, and Wengrow, David (2021) *The dawn of everything: A new history of humanity*. UK: Allen Lane.

Grove, A. T., and Rackham, Oliver (2003) *The nature of Mediterranean Europe: An ecological history*. Yale: Yale University Press.

Herman, Daniel Justin (2005) "Hunting Democracy". *Montana: The Magazine of Western History*, 55(3): 22-33.

Ingold, Tim (1994) *Companion encyclopedia of anthropology*. Oxford: Routledge.

Ipsos MORI (2021) *Understanding the drivers of participation in outdoor recreation in Scotland*. Scotland: Scottish Government.

Klemettilä, Hannele (2015) *Animals and Hunters in the Late Middle Ages*. Oxford: Routledge.

Knoll, Martin (2004) "Hunting in the Eighteenth Century. An Environmental History Perspective". *Historical Social Research*, 29(3 (109)): 9-36.

Loyn, H. R. (1991) *Anglo-Saxon England and the Norman Conquest*. London: Longman.

Mair, A. W. (1928) *Oppian, Colluthus, Tryphiodorus*. London: Heinemann.

Manfredo, Michael J., Driver, B. L., and Tarrant, Michael A. (1996) "Measuring Leisure Motivation: A Meta-Analysis of the Recreation Experience Preference Scales". *Journal of Leisure Research*, 28(3): 188-213.

Ortega y Gasset, José (2007) *Meditations on hunting*. Montana: Wilderness Adventures Press.

Sassoon, Siegfried (2013) *Memoirs of a fox-hunting man*. UK: Penguin Books.

Sweet, W. E. (1987) *Sport and recreation in ancient Greece: A sourcebook with translations*. Oxford: Oxford University Press.

<https://dx.doi.org/10.12795/RAA.2021.21.06>

## CAÇA E CONSERVAÇÃO NO PANTANAL BRASILEIRO: O CASO DA ONÇA-PINTADA

## HUNTING AND CONSERVATION IN THE BRAZILIAN PANTANAL: THE CASE OF THE JAGUAR

Felipe Süssekind

*Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro*

### RESUMO

O ponto de partida para este artigo é um breve relato de viagem ao Pantanal do Mato Grosso do Sul, no Brasil, a uma fazenda que abrigava um canil especializado na captura de onças-pintadas para estudos científicos. Um lugar onde a pecuária coexiste com o ecoturismo e com projetos de conservação da biodiversidade. O diálogo entre o material etnográfico que apresento e alguns registros e documentos disponíveis sobre a história da fazenda revela diferentes camadas das relações regionais com as onças, contrastando o animal considerado nocivo no passado com a espécie ameaçada que atualmente é foco do interesse conservacionista. O objetivo é refletir sobre contrastes e composições possíveis entre atividades ligadas à biologia da conservação e costumes ligados ao modo de vida pantaneiro, tendo como ponto de partida uso de cães farejadores para captura de animais em estudos científicos

**Palavras-chave:** Caça; Conservação; Onça-pintada; Pantanal; Coexistência humano-fauna; Cães de caça.

## ABSTRACT

The starting point for this article is a brief report of a trip to the Pantanal of Mato Grosso do Sul, Brazil, to a farm that was home to a kennel specialized in capturing jaguars for scientific studies. It is a place where livestock farming coexists with ecotourism and biodiversity conservation projects. The dialogue between the ethnographic material I present and some available records and documents about the history of the farm reveals different layers of regional relations with jaguars, contrasting the animal considered harmful in the past with the endangered species that is currently the focus of conservation interest. The objective is to reflect on possible contrasts and compositions between activities related to conservation biology and activities related to the Pantanal traditional way of life, regarding the use of hunting techniques with hounds to capture animals in scientific studies

**Keywords:** Hunting; Conservation; Jaguar; Pantanal; Human-wildlife coexistence; Hounds.

## INTRODUÇÃO

Em março de 2006, depois de alguns contatos via e-mail, fiz uma primeira viagem ao Pantanal para conhecer um projeto de conservação desenvolvido pelo Instituto Onça-Pintada (IOP) no Município de Aquidauana, no Mato Grosso do Sul<sup>1</sup>. O projeto era sediado na Estância Caiman, fazenda de 57 mil hectares onde a criação de gado coexiste com o ecoturismo e com diferentes atividades voltadas para a conservação da vida selvagem. Pantanal é nome que se dá, no Brasil, ao bioma composto pelas planícies alagáveis da bacia do rio Paraguai, no extremo oeste do país. Reconhecido pela enorme biodiversidade, trata-se de uma região considerada pela Unesco como Patrimônio Natural Mundial e Reserva da Biosfera. Para a conservação da onça-pintada (*Panthera onca*), em particular, o Pantanal é uma área crítica na medida em que abriga um dos últimos grandes remanescentes populacionais de uma espécie altamente ameaçada pela pressão antrópica no território brasileiro<sup>2</sup>.

---

1. O Instituto Onça-Pintada, com sede em Goiás, foi fundado por Leandro Silveira e Anah Tezera de Almeida Jácomo em 2002. <http://jaguar.org.br/>.

2. A espécie é qualificada como “quase ameaçada” pela União Internacional para a Conservação da Natureza, e “vulnerável” pela lista vermelha do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente. Ver, a esse respeito: [https://www.icmbio.gov.br/portal/images/stories/biodiversidade/fauna-brasileira/avaliacao-do-risco/carnivoros/on%C3%A7a-pintada\\_Panthera\\_onca.pdf](https://www.icmbio.gov.br/portal/images/stories/biodiversidade/fauna-brasileira/avaliacao-do-risco/carnivoros/on%C3%A7a-pintada_Panthera_onca.pdf).



O IOP investigava questões relacionadas à dieta, ao uso do território e outros aspectos do comportamento das onças<sup>3</sup> nesta região, a partir principalmente de equipamentos de rádio-telemetria e armadilhas fotográficas. A captura de novos animais para colocação de colares de rádio mobilizava não só a equipe do projeto, mas também toda a comunidade da fazenda. Vivenciar de perto uma tentativa de captura significou, para mim, na ocasião, uma iniciação meio abrupta ao trabalho de campo para minha tese de doutorado, na qual procuraria abordar a conservação da onça-pintada de uma perspectiva antropológica.

Fazendas com milhares de cabeças de gado se estendem por quase todo o Pantanal, e a Estância Caiman abrigava um rebanho com cerca de 34 mil cabeças de gado em 2006, no momento em que visitei a fazenda. A produção de gado de corte é o motor de toda a economia pantaneira, ligada a uma das indústrias mais fortes do agronegócio no Brasil, a indústria da carne bovina. A escala industrial da produção da pecuária contrastava, entretanto, com a simplicidade da pequena comunidade rural. Um sistema conectado ao capitalismo industrial de grande escala em fricção com os costumes e práticas locais<sup>4</sup>. Os moradores da Estância Caiman –incluindo vaqueiros e suas famílias, administradores, técnicos, motoristas e todo o pessoal ligado ao ecoturismo– viviam em pequenas comunidades conectadas por estradas e via rádio. Além da sede, onde ficava a vila principal, havia na fazenda outro quatro pequenos núcleos familiares, ou “retiros”, cada um deles responsável por uma parte do gado da fazenda<sup>5</sup>.

Fui apresentado ao Instituto Onça Pintada por duas pesquisadoras ligadas à medicina veterinária, Mariana Furtado e Cyntia Kashivakura. Um dos aspectos do projeto de pesquisa na fazenda envolvia o estudo da interação entre animais domésticos e silvestres a partir da transmissão do rastreamento de doenças infecciosas, o que dependia da coleta de amostras biológicas das onças. Uma captura estava sendo preparada por elas, e no dia seguinte à minha chegada acompanhei a equipe do projeto ao *Canil Jaguaretê*, no qual eram criados cães especializados em seguir o rastro das onças-pintadas. A caçada praticada no Pantanal é baseada no uso de cães farejadores, “onceiros”, e pude perceber

---

3. O termo não marcado “onça” se refere, em geral, no Brasil, à onça-pintada (*Panthera onca*). A palavra “jaguar”, usada mais raramente no português, tem origem em idiomas indígenas tupi-guarani, falados no Brasil em outros países sul-americanos. É utilizada na maior parte das Américas, inclusive nos países falantes do inglês, mas curiosamente não no Brasil, onde prevalece o termo “onça”, de origem europeia. Sobre os muitos nomes populares para designar a espécie, ver o trabalho de Papavero (2017).

4. Fricção’ foi o termo usado por Anna Tsing (2005) para descrever a passagem do local ao global, ou a interconexão entre os fluxos do capital e as ecologias regionais.

5. Um retiro é um local afastado da sede da fazenda composto por casas de moradores e, em geral, um cercado, ou “mangueiro”, onde se trabalha com o gado, além de galpões, estábulo e outras instalações usadas para o trabalho rural.

logo de saída que a conversão destes –assim como de vaqueiros e antigos caçadores– em agentes conservacionistas era um assunto que envolvia a ressignificação de alguns costumes tradicionais.

## 1. CAPTURA

O caminho até o Retiro Novo, a 15 km da sede, foi percorrido na caminhonete do administrador da fazenda, que a princípio não fez muita questão de ser simpático. “Antropólogo? Têm muito antropólogo aí para defender os índios, mas nenhum para defender o fazendeiro”, me disse. Depois disso, entretanto, concordou em dar um depoimento para a minha pesquisa. Falando sobre o canil, comentou que “antigamente um bom cachorro onceiro valia vinte cabeças de gado, quando era cachorro bom mesmo, mestre”. Contou em seguida que o avô dele tinha vindo do Rio Grande do Sul para o Pantanal. “Naquele tempo tinha muita onça. E o gado era criado sem cerca, tudo no laço e no berrante”. Por fim fez uma referência ao “bagual”, o gado em estado feral, “brabo”, que existia na fazenda no passado. O estatuto do gado bagual, como eu iria constatar mais tarde, era ambíguo. Se por um lado ele podia ser referido como um índice de abandono, ou “atraso”, por outro podia ser uma fonte de afirmação da identidade pantaneira, uma prova de coragem lembrada com nostalgia.

A pequena vila do Retiro Novo era formada por um conjunto de casas em torno de um grande curral, ou “mangueiro”, onde se trabalha com o gado. Tinha dezoito moradores quando estive lá, incluindo adultos e crianças. Um rebanho de mais de dez mil cabeças estava sob os cuidados dessa pequena comunidade familiar. O mangueiro é onde os animais do rebanho são contados, vacinados, marcados e pesados, sendo a produção da fazenda comercializada para açougues e frigoríficos nas cidades próximas de Miranda e Aquidauana.

O trabalho com o gado, conforme me explicaram, é dividido em funções. O *praieiro* é quem cuida das casas e do material de montaria; o *tropeiro*, em geral o mais novo do grupo, é quem sai cedo para reunir os animais de montaria (a “tropa”), “o primeiro a acordar e o último a dormir”. O *salgador de coxo* percorre a fazenda colocando sal e nutrientes para o gado. O *campeiro*, por sua vez, é aquele que trabalha à cavalo, na lida diária com o rebanho. O *capataz* é o responsável pelo retiro e um dos campeiros mais velhos é o *encarregado*, o segundo no comando. A esposa do capataz é a responsável pela “cantina”, localizada em um salão anexo à cozinha da casa do casal, onde vaqueiros e outros funcionários da fazenda, assim como pesquisadores e guias de turismo, fazem suas refeições.

Assim como diferentes tipos de vaqueiros, há também diferentes tipos de gado. Uma pe alguns bois “sinuelos”, usados para conduzir a boiada, vivem nas pequena quantidade de vacas leiteiras, que produzem para o consumo interno,

proximidades das casas dos moradores. Este gado manso é reconhecido individualmente, “tem até nome”. O gado de corte, por outro lado, criado em uma escala centenas de vezes maior, é numerado e fica distribuído em lotes pelas invernadas da fazenda, dividido em classes de idade. A fazenda comercializa em geral os novilhos, enquanto mantém as novilhas. O abate semanal e a carneação, feitos pelos próprios vaqueiros, são parte da rotina em lugares como o Retiro Novo. Para o consumo interno, são abatidas as “matulas”, escolhidas entre as vacas que não produzem mais.

O gado é alimento, mas também fornece matéria-prima para utensílios como a tralha de montaria, ou a “guampa” feita de chifre, usada para se tomar o mate gelado, o “tereré”. Um dos atributos mais importantes de um vaqueiro, porém, é a habilidade com o laço, o que vale tanto para os laçadores quanto para os artesãos. A fabricação do laço é um processo que começa com preparação do couro, passando pelo corte em formato espiral, até chegar no trançado, que é a parte mais difícil. Um bom laço é muito valorizado. Dizem que “o laço é a arma do campeiro”. Há pequenas competições internas com frequência, e campeiros de toda a região representam as fazendas onde trabalham em vaquejadas como as organizadas pelo Clube do Laço, na cidade de Miranda, envolvendo prêmios em dinheiro e prestígio esportivo.

No Retiro Novo, os moradores casados viviam com suas famílias em casas cedidas pela fazenda, enquanto os solteiros moravam em uma construção maior, o “galpão”, onde ficava também a base de campo do Instituto Onça-Pintada. Esta última, onde fiquei hospedado, incluía acomodações para pesquisadores e um pequeno laboratório com o equipamento e a estrutura básica para o trabalho de campo.

Os animais de estimação dos moradores foram banidos da Estância Caiman a partir do momento em que a área se tornou Refúgio Ecológico, em 1985. Duas décadas depois, o resultado era que animais selvagens como lobinhos, tamanduás, emas e queixadas eram vistos com frequência, além de numerosos bandos de capivaras e jacarés. A exceção em relação à presença dos cães na fazenda era o Canil Jaguaretê. Composto de uma estrutura coberta, dividida em baias e conectada a uma área externa cercada, o canil abrigava exemplares de *foxhounds*, *bloodhounds* e *coonhounds*, alguns importados dos EUA. Os nomes dos cachorros –Zagaia, Berrante, Bugio, entre outros– faziam referência às tradições locais, sendo os dois últimos ligados ao latido, ou “barruar”, característico das raças de caça. O único “mestre”, no entanto, era um pequeno vira-lata, “importado de uma fazenda vizinha”, chamado de *Mestrinho*. O que fazia dele um mestre, disseram-me, era o fato de que seguiria apenas o rastro da onça, e de nenhum outro animal.

A primeira tentativa de captura que presenciei aconteceu dois dias depois dessa visita ao canil. A caminhonete do projeto partiu de manhã bem cedo, com a cachorrada na

caçamba, depois do aviso de que um vaqueiro havia localizado um bezerro predado pela onça. Uma parte da equipe seguiu à cavalo. Eles contavam com a ajuda de um fazendeiro vizinho com experiência em caçadas, que ia numa segunda caminhonete. Eu e um estagiário do projeto, também recém chegado, fomos avisados de que não poderíamos acompanhá-los, então passamos a manhã na base de campo ouvindo as notícias pelo rádio. Assim ficamos sabendo que chegaram a “acuar” a onça em determinado momento, mas no final ela acabou escapando.

O felino costuma subir em uma árvore quando cercado pelos cachorros, onde se torna um alvo fácil para o caçador humano armado. Mas ao invés disso, este tinha se embrenhado no “carandazal”, um mato fechado e cheio de espinhos, de onde enfrentou seus perseguidores. Uma onça acuada no chão –no “sujo”, como dizem– é uma situação extremamente perigosa. O resultado foi que o cão líder, Mestrinho, ficou ferido, com cortes na altura das costelas. “Foi unhada. Se a onça morder, ela mata”, comentou Cyntia, a veterinária, enquanto limpava e suturava os ferimentos.

No final da tarde, acompanhei os integrantes do projeto –além das duas pesquisadoras, um técnico em zoologia e um estagiário– até o galpão onde os vaqueiros guardavam os apetrechos de montaria. Eles estavam reunidos em roda para tomar o tereré, e a conversa era animada pelos acontecimentos do dia. “Não subiu”, comentou um dos vaqueiros. “Essas onça daqui são braba, fica no caraguatazeiro”, observou o técnico do projeto. Um dos moradores mais antigos do retiro, seu Vicente, o encarregado, contava alguns “causos” que foram recebidos com muitas risadas.

Reproduzo um deles a partir das minhas notas. A história começa com um homem (um fazendeiro?) que chama um caçador para ir atrás de uma onça. Os cachorros encontram uma “batida” e seguem no rastro da onça. O caçador segue atrás deles. Mas o homem fica para trás, esperando sozinho. Só que a onça, esperta, tinha rodeado e voltado para perto de onde ele tinha ficado esperando. Distraído pelo barulho dos cachorros, o sujeito não tinha visto a onça subindo numa árvore alta logo atrás dele. Logo depois, ouve o barulho do caçador vindo na sua direção com os cachorros, mas acha que ela vem na frente e, na fuga, escala a mesma árvore alta. Quando o caçador chega e olha pra cima, vê o homem e a onça na mesma árvore. E fala: “não precisa pegar ela sozinho aí em cima não, deixa que eu atiro aqui de baixo”. Nisso, o cabra vê a onça em cima dele e, com o susto, despenca lá de cima, rolando “feito um quati” pelo chão. A cachorrada, achando que é um bicho, parte pra cima e acaba com ele antes que o caçador possa fazer nada.

Todos riram bastante da história. Era uma provocação bem humorada aos integrantes do projeto, endereçada principalmente ao técnico de campo, Eduardo Freitas, apelidado de Negão. Os campeiros se divertiam e implicavam com ele, que por sua vez exagerava

na valentia com que tinha enfrentado a onça mais cedo. Meu comentário, anotado na época, foi que as relações que os vaqueiros tinham com os integrantes do projeto eram uma transformação daquelas que tinham, no passado, com os caçadores. Entravam em contato quando achavam rastros ou animais abatidos, acompanhavam e participavam das caçadas (ou capturas), e por aí vai. Referiam-se aos pesquisadores como quem “mexe com onça”, assim como eles mesmos “mexem com o gado”.

Desde as primeiras capturas de onças no âmbito de projetos científicos no Pantanal, o método tradicional da caçada com cães mostrou-se o mais eficaz<sup>6</sup>. O tema, porém, é controverso. Em artigo sobre os métodos de campo para o estudo das onças, Furtado e outros observam que “é importante se considerar que a caçada de onças-pintadas é proibida na maior parte dos países onde a espécie ocorre e a contratação de caçadores e cães de caça viola princípios legais e éticos” (Furtado *et al.*, 2008: 41-42).

A controvérsia diz respeito, portanto, ao fato de que as onças foram historicamente perseguidas e eliminadas por fazendeiros através de caçadores e do uso de cães, e em muitos lugares continuam sendo, apesar da proibição. Mas ao mesmo tempo, como vimos, esses mesmos cães podem ser decisivos para o estudo das onças. Um cachorro mestre é conhecido por rastrear apenas onças e nenhum outro animal. Mas se ainda hoje um cachorro desse pode ser valorizado como uma forma de eliminar as onças, no contexto de um projeto conservacionista ele podia ser entendido como um aliado, um mediador que cria as condições para o uso das ferramentas de telemetria e GPS, fundamentais para a pesquisa de campo. O Canil Jaguaretê era uma experiência singular nesse sentido.

## 2. A MIRANDA ESTÂNCIA E SEUS CAÇADORES

“Nessa região, a turma já está mais pra proteger mesmo”, afirma o Sr. Zé Carlos, capataz do Retiro Novo, em um registro em vídeo de março de 2006. “Eles trabalham com esse projeto, tem a proteção dela. E nós ajudamos essa turma aí. Todo mundo se empenha, ajuda”. Ele é um senhor com cabelo grisalho e um bigode preto fino que acentua os traços indígenas. Pergunto se o pessoal da fazenda não fica chateado quando a onça pega um bezerro. “O patrão não liga não, diz pra deixar ela aí”. Depois de passar adiante a guampa do tereré, conclui: “Um dia ela enjoa de comer”<sup>7</sup>.

---

6. Na última década, o método com armadilhas de laço tornou-se mais comum e substituiu, em muitos casos, o uso de cães nas pesquisas com onças-pintadas.

7. O patrão, no caso, é o empresário paulista Roberto Klabin. A fazenda foi pioneira no Ecoturismo e, desde 1985, é um refúgio ecológico onde são desenvolvidos uma série de projetos conservacionistas.

Seu Zé Carlos conta ainda que chegou com dezessete anos na “Companhia”, a fazenda que deu origem à Estância Caiman, “bem antes dela ser dividida”. “E naquela época o pessoal matava muita onça?”, pergunto. “Matava. Tinha caçador da fazenda mesmo pra matar. O serviço dele era só esse. Era chamado Celestino. Faleceu já. Quando ficou proibido, aí ele foi saindo, trabalhou de contador de gado depois também. Era homem de confiança do Major”.

A história da Miranda Estância é um rico testemunho do processo de colonização da região sul do Pantanal, como mostra o trabalho dos historiadores Cezar Benevides e Nanci Leonzo (1999). Criada por investidores ingleses em 1912 para a produção de carne em sistema de charque, carne seca para ser enlatada, *The Miranda Estância Company Limited*, a “Companhia”, chegou a ocupar uma área de inacreditáveis 219.506 hectares (Benevides e Leonzo, 1999: 25), praticamente o dobro do tamanho do município do Rio de Janeiro. Em 1952, a fazenda foi comprada por empresários brasileiros a partir do movimento conhecido como “Marcha para o Oeste”, o processo de nacionalização empreendido pelo presidente Getúlio Vargas (*ibidem*: 148-149). O caçador ao qual seu Zé Carlos se refere é Celestino Prudêncio da Silva, conhecido como “bugre Celestino” (*ibidem*: 131), um personagem marcante na história da fazenda. O major é o major Alfredo Ellis Netto, descrito pelos historiadores como “um bandeirante moderno” (*ibidem*: 18), que foi o administrador da propriedade até os anos 1970.

Outros personagens que fazem parte da história da Miranda Estância são dois biólogos: Peter Crawshaw e Howard Quigley. Entre 1980 e 1984, eles desenvolveram na fazenda um projeto pioneiro na área da Biologia da Conservação, envolvendo monitoramento de onças-pintadas em vida livre. Coordenado inicialmente por George Schaller, o célebre naturalista norte americano, o projeto era fruto de uma parceria entre a New York Zoological Society, atual Wildlife Conservation Society (WCS), o Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF), órgão ambiental brasileiro na época, e a Fundação Brasileira para a Conservação da Natureza (FBCN) (Crawshaw, 2006).

A primeira base de campo de George Schaller no Pantanal, implantada numa área vizinha ao que é hoje o Parque Nacional do Pantanal Mato-Grossense<sup>8</sup>, havia sido inviabilizada pelo conflito entre criadores de gado e os felinos, e a pesquisa chegou à Miranda Estância em 1980. Schaller teve que deixar o Pantanal nessa época e trouxe Howard Quigley para substituí-lo (Schaller, 2007). Já sob responsabilidade de Crawshaw e Quigley, o projeto encontrou na fazenda as condições necessárias para sua implementação: uma postura

---

8. Criado em 1981 e administrado pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio)



conservacionista consolidada, apoio da comunidade local e uma boa infraestrutura para as atividades de campo, incluindo acomodações, estradas, animais de montaria e pista de pouso (Crawshaw, 2006).

Um dos grandes desafios para a conservação do jaguar no Pantanal, entretanto, era o tratamento historicamente dispensado à espécie no contexto da pecuária tradicional. No relatório final do projeto, escrito para o então IBDF, Crawshaw e Quigley afirmam:

“Até 1966, a fazenda Miranda Estância contratava caçadores profissionais para diminuir o número de felinos e a sua predação no gado. Um desses caçadores matou, em um período de 8 anos (1959-1966), 68 pintadas e 275 pardas, apenas na área da fazenda” (Crawshaw e Quigley, 1984).

Os biólogos se referem aqui ao mesmo caçador mencionado pelo capataz, Celestino, com quem conviveram na Miranda Estância. Ele era reconhecido como um “zagaieiro”, termo reservado aos antigos caçadores nativos do Pantanal. Filho de uma índia bororo e de um homem branco de Cuiabá, o Bugre Celestino é um personagem que remete a um tempo no qual a caçada de onças na fazenda era uma atividade regular. “Zagaia” é o nome que se dá a um tipo de lança usada no passado para caçadas de onças, e os zagaieiros são lembrados com frequência quando os moradores do Pantanal se referem aos tempos antigos<sup>9</sup>.

Não cheguei a conhecer pessoalmente seu Celestino, que faleceu em 2005, um ano antes da minha visita à fazenda. Mas tive a oportunidade, em 2008, de registrar um depoimento do sr. Getúlio dos Santos, genro dele, que também tinha sido funcionário da Miranda Estância, afirmando o seguinte:

“Ele [Celestino] aprendeu com o sogro dele, muito tempo atrás, quando era solteiro ainda. Diz que tinha um ditado assim, que para casar com a filha dele tinha que pegar uma onça na zagaia. Ele gostava dela, aí teve que encarar o velho e pegar a onça”.

A partir de um trabalho baseado em levantamento bibliográfico sobre o grupo indígena *Guató*, que habitava no passado o alto rio Paraguai e o São Lourenço, Oliveira (1996) refere-se a uma relação semelhante envolvendo sogro-genro. A caçada de onça, diz o

---

9. Inspirado em parte pelas viagens de Guimarães Rosa ao Pantanal, o conto “*Meu tio o Iauaretê*”, de 1961, traz como personagem um zagaieiro de origem indígena que vai “desonçar” uma região destinada à criação de gado. Uma história de transformação na qual a marginalidade da herança indígena se articula com um movimento de devir animal.

autor, “[f]az parte também de uma espécie de rito de passagem dos jovens (...), pois cada onça caçada poderia dar direito a uma esposa” (1996: 109).

Outro exemplo significativo da tradição regional de caçadas é Sasha Siemel, um caçador e escritor nascido na Letônia que viveu na Miranda Estância na primeira metade do século XX, onde trabalhou como guia de safáris. Siemel publicou alguns livros de aventura de teor autobiográfico, nos quais relata suas caçadas. O primeiro deles, *Tigreiro!*, de 1953, narra o encontro do autor com um zagaieiro chamado Joaquim Guató. Há, no livro, um contraste forte entre as imagens do indígena corrompido pela bebida, de um lado e, de outro, o perfeito caçador, dotado de “*qualidades e instintos quase sobre humanos*” (Siemel, 1953: 27)<sup>10</sup>. Um retrato eloquente do colonialismo: o protagonista branco que absorve os conhecimentos indígenas e os incorpora ao seu ideal civilizatório. *Tigreiro!* é um exemplo interessante das fronteiras entre a narrativa de aventura e a descrição naturalista, onde o ideal de dominação da natureza, na figura da onça-pintada, se confunde com uma naturalização do encontro colonial.

Siemel retrata o “*tigre*”<sup>11</sup> como um inimigo honrado e descreve a experiência do enfrentamento da fera como algo que extrapola o código da nobreza esportiva, colocando em risco a própria vida do caçador. Ao mesmo tempo, apresenta em segundo plano o sacrifício do animal como algo necessário, um serviço para a comunidade. A descrição do animal nocivo aparece no livro, por exemplo, quando o autor se refere a uma palestra que deu em um clube de caça, em Nova York, na qual é questionado sobre a importância de se preservar os animais selvagens: “Eu expliquei”, diz ele, “que também não gostava de matar animais, e que minha caçada era para abater um animal *assassino*, do mesmo modo que um policial seria capaz de matar um assassino humano” (*ibidem*: 274). Neste outro trecho se refere não ao jaguar mais ao puma: “O puma era um destruidor de gado, e um dos raros animais da selva que matam unicamente por matar [...] Eles [pumas] são *covardes*” (*ibidem*: 276, grifos meus).

Os termos usados para descrever os animais no livro – “assassino”, “covarde”, “demônio” – contrastam, com as características de nobreza, bravura e honra da fera enfrentada pelo *zagaieiro*: “Você vai ver que o tigre não responde à lógica humana, e não entende o significado de piedade. E o tigre é um dos inimigos mais honrados que você irá encontrar” (*ibidem*: 16). A ambiguidade entre o animal nocivo e o adversário de valor atravessa

---

10. Tradução minha.

11. Escrevendo em inglês, Siemel usa estranhamente o termo “tigre”, ao invés de “jaguar” usado em diversas línguas inclusive o inglês, ou “onça”, mais comum no português e usado no Pantanal

toda a narrativa, e é esta ambiguidade que define a identidade heroica do caçador como alguém capaz de eliminar uma ameaça e ao mesmo tempo sobrepujar a natureza na figura deste “inimigo honrado”.

A onça é o adversário contra o qual o autor prova suas qualidades e preenche seu espírito. Siemel descreve a partir daí sua transformação em um tipo especial de caçador, o zagaieiro que enfrenta sozinho o “tigre” (onça-pintada) armado apenas com uma lança, representando “o homem contra a natureza nos mais primitivos termos” (Siemel, 1953: 27). Um retrato idealizado da essência da caçada, que o autor teria sido o “primeiro homem branco” a experimentar.

No decorrer da minha pesquisa de campo no Pantanal tive contato com uma coleção de fotografias proveniente do acervo de Siemel, exposta em um salão de visitas da Pousada Fazenda San Francisco, em Miranda (MS)<sup>12</sup>. A situação mais repetida nas imagens era de caçadores em torno da onça abatida. Siemel, a mulher e o filho pequeno sorridentes, aparecem portando zagaia, espingarda ou arco e flecha, quase sempre agachados atrás do corpo de um animal morto em primeiro plano. Uma foto em que o caçador abre a boca do felino para mostrar as presas para a câmera. Um retrato de Joaquim Guató. Pendurada no alto da parede, a zagaia –uma lança com dois metros de comprimento e uma ponta de ferro tripartida na base.

A coleção incluía também instantâneos das imagens em vídeo que tornaram Siemel famoso, nas quais ele enfrenta onças em um cercado construído na área da sede da fazenda. Analisando os livros contábeis e outros documentos da Miranda Estância, Benevides e Leonzo chamam atenção para o caráter artificial do personagem autobiográfico que Siemel construiu, mostrando que usava armas e munições com regularidade em suas expedições de caça:

“[E]stamos diante de um homem inteligente que utilizou o Pantanal mato-grossense para sobreviver, mas, com certeza, não apenas com a zagaia. Os livros e documentos contábeis da The Miranda Estância Company Limited comprovam sua ligação com os caçadores da fazenda (...) e o denunciam como habitual comprador de munições” (1999: 89).

Os autores chamam atenção ainda para o fato de que os caçadores que trabalhavam na fazenda, e acompanharam Siemel durante muitos anos, não são citados em nenhum momento nos livros dele. Isso os leva a concluir que “a questão do uso exclusivo da zagaia é uma farsa, que funcionava apenas com animais domados” (*ibidem*). Eles nos

---

12. Algumas imagens significativas do acervo de Siemel podem ser observadas em <https://tokdehistoria.com.br/2013/04/27/conheca-sasha-siemel/>.

lembram também, nesse sentido, que a caça, além de uma prova de coragem, tinha uma função econômica, sendo que as peles dos jaguares mortos pelos caçadores faziam parte dos balanços da Miranda Estância.

A capa do livro de Benevides e Leonzo traz uma fotografia de dois homens agachados junto a uma onça-parda. Um deles traz, apoiada no joelho esquerdo, uma zagaia, e segura com as duas mãos a cabeça inerte do felino. A legenda da imagem nos informa um deles é Lauro Alves, um dos caçadores pantaneiros trabalhou na com Sasha Siemel. Uma referência a ele pode ser encontrada também no livro *Jaguar Hunting in Mato-Grosso*, publicado em 1976 por Tony Almeida, um guia de caça e escritor ligado à tradição naturalista:

“A técnica de atacar o jaguar com a lança, que o velho tinha aprendido com Siemel, exigia exatamente aquele temperamento frio e determinado. Lauro tinha sido o braço direito de Siemel por muitos anos e matado meia dúzia de jaguares sozinho, armado apenas com uma lança”.

Agora uma etiqueta presa no crânio branqueado sobre a lareira do Major, com o nome de Lauro, a data e a medida escritas nela, eram o único testemunho daquela batalha solitária e da proeza do homem que combateu o gato monstruoso com uma arma tão primitiva quanto as usadas por seus antepassados pré-históricos (Almeida, 1976: 10).

A descrição corrobora mais uma vez a construção dessa imagem em que a luta do zagaieiro com a onça representa ao mesmo tempo um retrato essencial da caçada, nos “mais primitivos termos”, e a domesticação da natureza vinculada a um ideal de cientificidade e correção civilizatória.

### 3. CAÇA E CONSERVAÇÃO

Nos trechos de Siemel que citei acima, como nesse último de Almeida, podemos ver como a dimensão do enfrentamento se insere em uma certa antropologia espontânea, na qual uma certa imagem do Animal –a “fera”– produz por contraste uma certa imagem do Humano –aquele que a vence. A caça é submetida então a uma moralização, ou domesticação, no sentido de que é apresentada como algo que enobrece um tipo específico de caçador –um caçador branco, ilustrado, que de preferência envia exemplares dos animais caçados para museus de história natural, ao mesmo tempo que protege o patrimônio dos fazendeiros. Vale lembrar também que ambos os autores eram guias de caça procurados por turistas de diversas partes do mundo, que viviam dessa atividade.

---

13. Tradução minha.

Podemos imaginar a figura de Theodore Roosevelt como uma espécie de “pai fundador” para essa série de fontes literárias sobre caçadas de onça. No ano de 1913, em companhia do Marechal Rondon, Roosevelt fez sua conhecida expedição pelo Brasil. O livro que publicou a partir dela no ano seguinte, *Nas selvas do Brasil*, descreve as caçadas de onça que o autor fez no Pantanal, antes de partir em sua missão civilizatório-cartográfica de desbravar o Rio da Dúvida (Roosevelt, 1976).

Em seu fascinante trabalho de sobre o *American Museum of Natural History*, em NY, Donna Haraway descreve com precisão, a partir da figura de Roosevelt como patrono, a conexão entre a história natural e a versão norte-americana do colonialismo. O título usado por ela é uma expressão, impossível de traduzir, que captura com precisão o espírito da coisa: “Teddy-Bear Patriarchy” (Haraway, 1989). O museu evoca um modelo literário e imagético que constrói artificialmente a ilusão de um olhar direto, sem mediação, no qual a natureza selvagem é dominada pelo protagonista masculino da história natural, “men, the hunter”. O herói que enfrenta a fera. A conquista civilizatória do território selvagem.

Na literatura sobre caçadas de onça, os caçadores nativos, “zagaieiros”, são referidos ora como heróis capazes de enfrentar sozinhos a onça (Siemel, 1953), ora como ajudantes subalternos do caçador armado (Pereira da Cunha, 1949). Mas quais seriam as continuidades e rupturas entre as descrições desses caçadores-naturalistas e o modo de vida pantaneiro? A não ser pelas pistas reunidas por Benevides e Leonzo (1999), sabemos pouco sobre as relações de alguém como Sasha Siemel, por exemplo, quando viveu na Miranda Estância, com os fazendeiros, os patrões; e menos ainda sobre como ele era visto pelos vaqueiros e trabalhadores da fazenda.

O enfrentamento, por outro lado, é certamente um tema importante dentro das tradições orais e dos costumes pantaneiros. Álvaro Banducci, antropólogo que fez trabalho de campo na região do Pantanal da Nhecolândia, afirma:

“Na fazenda onde existe o gado bagual o peão se vê como ‘autêntico’, pois deve acordar cedo, ficar muitas horas sem comer e correr maiores riscos no campo, ao passo que enxerga no outro um vaqueiro indolente, fraquejado pela ‘facilidade’ do trabalho” (Banducci, 1995: 134).

Há, aqui, um tipo de transferência entre o vaqueiro e o animal que ele é capaz de dominar, ou amansar, e que lhe confere prestígio e valor. Banducci mostra que a identidade pantaneira se constrói no embate com uma dimensão indômita, com uma alteridade que precisa ser continuamente controlada, ou domada (1995: 110-113). Trata-se de um conjunto de relações nas quais o que está em jogo é menos domesticar do que domar,

ou seja, nas quais opera muito mais um gradiente entre “brabo” e “manso” do que uma fronteira definitiva entre o animal doméstico e o selvagem. A “doma bruta” praticada com os cavalos, a cultura da vaquejada, ou as caçadas do porco-monteiro, são exemplos disso; assim como as antigas “bagualhações”, onde o gado selvagem era pego à laço. Atividades que borram a fronteira entre a caça e a *lida*.

Ao longo de sua história, a fazenda Miranda Estância testemunhou, como se pode ver, muitas caçadas. E para os caçadores, de forma geral, sejam eles nativos ou visitantes vindos de fora do Pantanal, a onça-pintada sempre foi o grande “troféu”, o adversário que confere prestígio. Há, entretanto, uma mudança significativa nas relações regionais com as onças, a partir principalmente da década de 1980, ligada à entrada em cena do turismo ecológico e ao crescente interesse conservacionistas na região do Pantanal. Nessa nova economia, as expedições de caça são substituídas pelos passeios turísticos, e o troféu passa a ser traduzido em registros fotográficos.

A implantação de um projeto de conservação das onças-pintadas na Miranda Estância, com chegada dos biólogos Peter Crawshaw e Howard Quigley, é um marco, nesse sentido, para o surgimento do novo paradigma ecológico. Seria, porém, um erro considerarmos que os novos papéis substituíram definitivamente os antigos. Referindo-se à experiência que tiveram em campo, os biólogos fazem o seguinte comentário:

“Embora essa atividade [a caça] tenha sido proibida a partir de 1966, o controle é difícil e, ocasionalmente, alguns animais são mortos para “diversão” dos peões e para treinar cachorros, uma vez que um bom cachorro onceiro e um revólver 38 são os maiores símbolos de status entre pantaneiros” (Crawshaw e Quigley, 1984).

É significativa aqui a menção à interrupção da caça no ano de 1966. A atividade da caça foi regulamentada por lei no Brasil no ano seguinte, 1967, quando foi declarada proibida para qualquer espécie da fauna silvestre nativa<sup>14</sup>. A legislação sobre o tema foi modificada em 1998, incluída na Lei de crimes ambientais<sup>15</sup>, estabelecendo punições mais severas para os infratores, mas o fato é que, na prática, muitos proprietários rurais pantaneiros

14. Está em pauta atualmente no Brasil um projeto de lei que propõe a revogação da lei de proteção à fauna, de 1967, e pretende regulamentar a caça no país. Muito criticado por organizações ambientalistas e de proteção a fauna, o Projeto de Lei 6268/16, é de autoria o deputado Valdir Colatto (PMDB-SC), membro da bancada ruralista. Ver: <http://www1.folha.uol.com.br/ambiente/2017/03/1865615-projeto-de-lei-quer-liberar-caca-de-animais-selvagens-no-pais.shtml>

15. Lei nº 9.605, de 12 de fevereiro de 1998. [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/19605.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19605.htm).



continuam até hoje a reivindicar o direito de abater animais que atacam o gado.

A pena, na legislação brasileira, é direcionada a quem “[m]atar, perseguir, caçar, apanhar, utilizar espécimes da fauna silvestre, nativos ou em rota migratória, sem a devida permissão, licença ou autorização da autoridade competente”<sup>16</sup>. Mas a legislação é ambígua para casos como o da onça-pintada. O artigo 37 da Lei 9.605, de 1998, afirma que “[n]ão é crime o abate de animal, quando realizado (...) para proteger lavouras, pomares e rebanhos da ação predatória ou destruidora de animais, desde que legal e expressamente autorizado pela autoridade competente”; ou “por ser nocivo o animal, desde que assim caracterizado pelo órgão competente”. Silveira *et al.* (2008) apontam, nesse sentido, para a disparidade entre o rigor da legislação e a ausência de meios efetivos de aplicá-la.

Reinaldo Lourival, em um estudo sobre a sustentabilidade do modelo de caça tradicional realizado na sub-região da do Pantanal da Nhecolândia, aponta o porco-monteiro, uma espécie exótica, como o animal de preferência na caça de subsistência local (1997: 123-124). O autor estuda comparativamente as quantidades de animais domésticos e de animais silvestres consumidos em fazendas da região, assim como o cálculo de densidade das espécies desses últimos, e, a partir daí considera que o modelo de caça na região é tende a ser sustentável:

“A popularidade do porco-monteiro como espécie prioritária na caça tradicional tem um componente extremamente positivo no que tange à conservação do restante da fauna cinegética da Nhecolândia. É seguro afirmar que se esta espécie não tivesse se estabelecido na região, certamente ocorreria uma pressão de caça adicional sobre todas as outras espécies com potencial cinegético” (1997: 157).

Considerado uma raça de suíno pantaneira, o porco-monteiro é uma transformação feral do porco doméstico (*Sus scrofa domesticus*)<sup>17</sup>. Adaptado ao ambiente local, o bicho passa por uma mudança morfológica significativa, e sua carne e a gordura são bastante apreciadas pelos moradores das fazendas onde ele ocorre. Quando os vaqueiros encontram um porco ainda jovem, eles vão atrás dele e o laçam, como fazem com os garrotes, depois amarram e castram, ali mesmo no campo. Neste caso, um corte na orelha ou no rabo é usado para marcar o animal. A lógica é a mesma que se usa para o gado. O animal inteiro é o “guaiaco”. O “capado” é aquele que vai ser caçado, depois que for considerado suficientemente gordo.

---

16. Lei Nº 9605-12/03/1998. Art. 29.

17. Ver a esse respeito: <https://www.embrapa.br/busca-de-publicacoes/-/publicacao/853316/ecologia-de-populacoes-de-porco-monteiro-no-pantanal-do-brasil>.

Aprendi isso no período em que estive na Estância Caiman, quando um desses porcos foi avistado durante a tentativa de captura da onça e abatido por um funcionário da fazenda. Depois disso foi levado para a cantina para ser servido na refeição oferecida aos moradores e visitantes no dia seguinte. Vale lembrar que a fazenda era um refúgio ecológico, sendo que os animais nativos eram o grande atrativo para o turismo. Com exceção da caçada com cães para captura das onças, a caça eventual ao porco-monteiro era a única permitida na propriedade.

Quando se refere ao caso do porco e à sustentabilidade do modelo de caça tradicional, Reinaldo Lourival faz a seguinte ressalva:

“Com relação às espécies daninhas, as análises devem ser interpretadas com cuidado. As onças-pintadas já foram praticamente eliminadas da região [a Nhecolândia]. As pardas, por sua vez, sofrem perseguição (...) frequente no Pantanal” (1997: 162).

De fato, a caça por retaliação à predação do gado é, até hoje, apontada como uma das maiores ameaças para as onças no Pantanal, onde existe há muitos anos uma prática regular de caça envolvendo a eliminação sistemática dos predadores. Desde os antigos safaris até os dias atuais, se constituiu uma técnica específica envolvendo as habilidades combinadas dos cães farejadores e dos caçadores humanos. Nesse sentido, quando pensamos nas possibilidades de coexistência humano-fauna, é significativa, e bastante singular, a experiência envolvendo a colaboração dos de caçadores nativos e de cães de caça em projetos conservacionistas.

## **CONCLUSÕES**

A partir do trabalho feito na Miranda Estância, Crawshaw e Quigley confirmaram que o gado era uma fonte de alimento regular, e não esporádica, para as onças-pintadas nesta região do Pantanal (Crawshaw e Quigley, 1984). A disponibilidade de bovinos era muitas vezes maior, em termos de biomassa, do que da soma de todas as outras espécies que faziam parte da dieta das onças, o que fazia do gado o alimento mais abundante localmente para a espécie. Não por acaso, desde essa época, a necessidade de lidar com aqueles que veem a onça como uma ameaça e a busca de um modelo participativo têm sido aspectos fundamentais nas discussões sobre a conservação da espécie no Pantanal (Morato *et al.*, 2006; Cavalcanti, 2010). Além da busca por um diálogo com os produtores rurais, através de workshops e outros encontros, há nesse campo uma clara demanda por estudos sobre a percepção local, que vêm ganhando importância ao longo das últimas décadas.

Quinze anos depois da minha primeira experiência no Pantanal, com a qual comecei este artigo, a situação das onças na região permanece difícil. Os projetos conservacionistas certamente mitigaram conflitos e trouxeram novas práticas, mas seu alcance é limitado. Com a intensificação da produção, a caça ainda é comum na maior parte da região. Mas novos problemas importantes surgiram para a conservação. O Pantanal está enfrentando grandes incêndios a cada estação seca nos últimos anos, efeito somado das mudanças climáticas, do desmatamento e da sabotagem do sistema de proteção ambiental pelo governo brasileiro atual. Tudo isso gera um quadro bastante sombrio em termos de conservação, não só para as onças, mas para o bioma como um todo.

Procurei abordar aqui a ressignificação de certas práticas tradicionais de caça no interior de projetos conservacionistas, incluindo aí o uso de cães em capturas científicas e o contraste entre o animal nocivo e a espécie ameaçada. A partir de uma tradição que remonta aos caçadores-naturalistas do início do século XX, pude caracterizar um modo de relação com a onça-pintada que contrasta com os paradigmas atuais, estabelecidos desde a entrada em cena dos projetos conservacionistas na região.

A caça, seja ela definida em termos culturais seja em termos utilitários, é uma realidade que persiste e com a qual a perspectiva conservacionista precisou necessariamente lidar. Em certos casos, como vimos, inclusive incorporando e subvertendo-a. Nesse sentido, para tematizar os contrastes e linhas de continuidade entre práticas de caça e de conservação ligadas à onça-pintada, o tema do conflito humano-fauna parece limitado. Ele é antes de um contexto de efetuação entre outros, os quais incluem também alianças e formas de colaboração.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Almeida, A. de (1976) *Jaguar hunting in Mato Grosso*. England: Stanwill Press.
- Banducci JR., Álvaro (1995) *A natureza do pantaneiro - Relações sociais e representação de mundo entre vaqueiros do Pantanal*. Dissertação em Antropologia Social, USP.
- Benevides, Cezar, e Leonzo, Nanci (1999) *Miranda Estância. Ingleses, peões e caçadores no Pantanal mato-grossense*. Rio de Janeiro: FGV Editora.
- Campos Filho, Luiz Vicente da Silva (2002) *Tradição e ruptura - Cultura e Ambiente Pantaneiros*. Cuiabá: Entrelinhas.
- Cavalcanti, Sandra M. C., Marchini, Silvio, Zimmermann, Alexandra, Gese, Eric M., e Macdonald, David W. (2010) *Jaguars, Livestock, and People in Brazil: Realities and Perceptions Behind The Conflict*. USDA National Wildlife Research Center. Staff Publications. Paper 918. University of Nebraska.
- Crawshaw, Peter G (2006) “The history of carnivore research in Brazil”. Em Morato, Ronaldo Gonçalves (org.). *Manejo e Conservação de Carnívoros Neotropicais*. São Paulo: Edições Ibama, pp. 15-38.
- Crawshaw, Peter G., e Quigley, Howard B. (1984) “A ecologia do jaguar ou onça pintada (*panthera onca palustris*) no pantanal matogrossense”. Em *Estudos bioecológicos do pantanal matogrossense –relatório final– parte I*. Brasília: Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal - IBDF.
- (1991) “Jaguar spacing, activity and habitat use in a seasonally flooded environment in Brazil”. *The Zoological Society of London*, 223: 358-369.
- Desbiez, A. L. J.J; Keuroghlian, A.; Piovezan, U.; Bodmer, R. E. (2009) “Ecologia de populações de porco monteiro no Pantanal do Brasil”. Disponível em: <https://www.embrapa.br/busca-de-publicacoes/-/publicacao/853316/ecologia-de-populacoes-de-porco-monteiro-no-pantanal-do-brasil>.
- Furtado, Mariana M.; Pescastegui, Samia E.; Jácomo, Anah Tereza A; Powell, George; Silveira, Leandro; Vynne, Carly; Sollmann, Rahel (2008) “Studying Jaguars in the Wild: Past Experiences and Future Perspectives”. En *The Jaguar In Brasil*. Cat News, Special Issue N° 4. IUCN, Cat Specialist Group, Jaguar Conservation Fund. Bern, Switzerland. pp. 41-47.
- Guimarães Rosa, João (2001) “Meu tio o Iauaretê”. In: *Estas Estórias*. 5. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, pp. 191-235.

Haraway, Donna (1989) “Teddy bear patriarchy taxidermy in the garden of eden, New York City, 1908-1936”. *Primate visions: Gender, race, and Nature in the World of Modern Science*. London: Routledge, pp. 26-58.

Lourival, Reinaldo, e Fonseca, Gustavo (1997) “Análise de sustentabilidade do modelo de caça tradicional, no Pantanal da Nhecolândia, Corumbá, (MS)”. En Valladares-Pádua, C.; Bodmer, R.E. & Cullen Jr., L. *Manejo e Conservação de vida silvestre no Brasil*. Belém: Sociedade Civil Mamirauá.

Marvin, Garry (2002) “Unspeakability, inedibility, and the structures of pursuit in the english foxhunt”. En Nigel Rothfels (orgs.), *Representing animals*. Indiana University Press, pp 139-158.

Mazza, Maria Cristina Medeiros; Mazza, Carlos Alberto da Silva; Sereno, José Robson Bezerra; Santos, Sandra Aparecida; Pellegrin, Aiesca Oliveira (1994) *Etnobiologia e conservação do bovino pantaneiro*. Corumbá: CPAP/ EMBRAPA.

Millard, Candice (2007) *O Rio da Dúvida – A sombria viagem de Theodore Roosevelt e Rondon pela Amazônia*. São Paulo: Companhia das Letras.

Morato, Ronaldo Gonçalves (org.) (2006) *Manejo e Conservação de Carnívoros Neotropicais*. São Paulo: Edições Ibama.

Morato, R. G., Beisiegel, B. D. M., Ramalho, E. E., Campos, C. B. de, & Boulhosa, R. L. P. (2013) “Avaliação do risco de extinção da onça-pintada *Panthera onca* (Linnaeus, 1758) no Brasil”. *Biodiversidade Brasileira*, 3(1): 122-132.

Oliveira, Jorge Eremites de (1996) *Guató: argonautas do pantanal*. Porto Alegre: EDIPUCRS.

Papavero, Nelson (2017) “Nomes populares conferidos à *Panthera onca* (Linnaeus, 1758) (Mammalia, Carnivora, Felidae) no Brasil”. *Arquivos De Zoologia*, 48(2): 37-93.

Pereira Da Cunha, Comandante H. (1922) *Viagens e caçadas em Mato Grosso*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves.

Roosevelt, Theodore (1976 [1914]) *Nas Selvas do Brasil*. Rio de Janeiro: Itatiaia

Schaller, George B. (2007) *A naturalist and other beasts: tales from a life in the field*. San Francisco: Sierra Club Books.

Siemel, Sasha (1953) *Tigrero!* New York: Ace Books.

Silveira, Leandro; Boulhosa, Ricardo; Astete, Samuel; Jácomo, Anah Tereza de Almeida (2008) “Management of domestic livestock predation by jaguars in Brazil”. En: *Cat News - The jaguar in Brazil – Special issue n. 4*. Switzerland: IUCN/ Cat Specialist Group, pp. 26-30.

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

Tsing, Anna Lowenhaupt (2005) *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.



<https://dx.doi.org/10.12795/RAA.2021.21.7>

## INTO THE MESHWORK OF THE FOREST: A SENSORY EXPLORATION OF HUNTING LANDSCAPES IN GERMANY

## EN EL ENTRAMADO DEL BOSQUE: UNA EXPLORACIÓN SENSORIAL DE LOS PAISAJES DE CAZA EN ALEMANIA

Thorsten Gieser  
*Czech Academy of Sciences*

### ABSTRACT

In this article I offer a sensory exploration of hunting landscapes in contemporary Germany. In a first step, I show how such landscapes are built on and materially structured as cultural landscapes through hunting practices. In the remainder of the article, I examine more specifically how hunters perceive this landscape while being engaged in hunting and looking for game animals. Drawing on Merleau-Ponty's phenomenology of perception, I describe not only what "objects" hunters single out in this landscape as relevant for their practice. More importantly, I extend perception from a mere "object recognition" to the skilled sensing of perceptual Gestalt relations in the landscape, guided by embodied sensations. Hunters' perception conceived this way thus becomes an atmospheric practice within the meshwork of a whole elemental weatherworld. I conclude by showing how a phenomenological understanding of hunters' perception might help ethnographers to open up new horizons of more-than-human worlds.

**Keywords:** Atmosphere; Hunting; Landscape; Multispecies; Senses; Germany.

## RESUMEN

En este artículo ofrezco una exploración sensorial de los paisajes de la caza en la Alemania contemporánea. En un primer momento, muestro cómo estos paisajes se construyen y se estructuran materialmente como paisajes culturales a través de las prácticas de caza. En el resto del artículo, examino más específicamente cómo los cazadores perciben este paisaje mientras se dedican a cazar y buscar animales de caza. Basándome en la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty, describo no sólo los “objetos” que los cazadores señalan en este paisaje como relevantes para su práctica. Y lo que es más importante, amplió la percepción desde el mero “reconocimiento de objetos” hasta la percepción hábil de las relaciones gestálticas perceptivas en el paisaje, guiadas por las sensaciones incorporadas. La percepción de los cazadores, así concebida, se convierte en una práctica atmosférica dentro del entramado de todo un mundo meteorológico elemental. Concluyo mostrando cómo una comprensión fenomenológica de la percepción de los cazadores podría ayudar a los etnógrafos a abrir nuevos horizontes de mundos más que humanos.

**Palabras clave:** Atmósfera; Caza; Paisaje; Multiespecie; Sentidos; Alemania.

## INTRODUCTION<sup>1</sup>

*Gusts of wind tug at my car. I drive off the main road onto a field path, past the mown meadows with their round hay bales and turn onto a forest path into the forest, past the first hide on the left, the small hunting lodge on the right, then another hide just before the crossroads, then the large windthrow area where the sows now often sit in the thicket between the young trees, the next hide directly behind it, and then come to the place where the Pirschweg (path for hunting) begins. I park my car and walk along the path to the clearing with the hide next to it. Already on the way I see the first tracks, quite fresh. The whole forest seems to be in motion. Trees sway creakily in the storm and the wind blows in my face. Arriving at the clearing, I see that the whole area is gebrochen, churned up by sows. The ground is wet from last night's rain, and I move in my rubber boots, smacking as it were on the damp meadow, towards some stones on the left edge of the area. There used to be a Kिरrung (baiting site) there - still recognisable by a few old corn kernels that don't seem to have been eaten. I continue to the end of the meadow, where a salt stone serving as a salt lick has been fixed to a dead thin tree trunk, within good shooting distance of the hide. Next to it an old track, almost washed out by the rain, by a roe deer. I peer*

---

1. This article is a translation and slightly revised version of my article: Wald, Wild, Wetter und das Waidwerk: Sinnliche Erkundungen einer Jagdlandschaft. *Alltag - Kultur - Wissenschaft* 7 (2020): 169-196.

*into the beech forest and spot fuzzy lines in the leafy ground where Wechsel (trails) lead to the salt lick. Head bowed for protection from the wind, I trudge on to the next corner of the meadow, where the grass looks depressed. Oh, a red deer track, unusual for this area. That's where it relieved itself, the Losung (faeces) is still clearly visible. A few metres further on in the brambles are the pigs' tunnels leading from the meadow to their pens. I walk around the outside, following the trail until I come to the slope with the plantation. Where the young trees peek out from the rampant brambles, they could be there. There's definitely something going on here, I think to myself as I walk back to the hide, the wind pushing through my fleece jacket making me shiver. This is where I'm coming to hunt tomorrow night...<sup>2</sup>*

A sensory exploration of the forest as a hunting landscape is oriented towards the animals, towards the game (such as deer, wild boar) to be more precise - both in their physical presence and in their material traces, their atmospheric presence, as well as the forest they inhabit as a living landscape and weather world to which hunters must constantly relate anew in their hunting practice. It is a dynamic *multispecies landscape* where red deer graze, roe deer move along their trails, wild boar rummage the earth in search of edibles, trees grow, streams burrow fluidly into the rock, winds swirl animal and human scents. It is in this elemental *meshwork* (Ingold, 2011) of forest, wind, and weather that hunting takes place. It is here that it is carried out, and it is here that its routine actions sediment themselves into material transformations of the landscape, which in turn guide the practice of hunting.

What I shall outline here is the forest as a hunting landscape from the internal perspective of hunting, not the forest as a "contested landscape" of different user groups (Bender and Winer, 2001; Macnaghten and Urry, 1998). Of course, the hunting landscape is always shaped by different, sometimes conflicting interests and I will sketch these only briefly. First of all, there is forestry, which is the main use of the forest landscape in most hunting grounds (except perhaps for national parks and a few proprietary hunts). As I will show later, there are numerous areas of overlap between hunting and forestry, but also sometimes conflicting interests (summarized in the catch phrases "forest before game" or "game before forest"). In addition, there is a recreational function of the forest, especially in areas close to cities, e.g. by hikers, mushroom pickers, dog owners, horseback riders, and so on. In addition, the agricultural areas often adjacent to the forest place special demands on hunters, who are responsible for regulating game damage on these areas and are subsequently obliged to hunt there.

---

2. The following remarks are based on material from a long-term ethnographic field research on current hunting practices in Germany, which I have been conducting since 2015. More about this on the project page <http://hunter-anthropologist.de>.

This diversity of claims, knowledge, appropriation practices, and discourses surrounding the German forest has been most extensively addressed in cultural anthropological terms by Albrecht Lehmann and Klaus Schriewer in their DFG-funded project on “forest consciousness” (*Waldbewusstsein*) and forest use in the present (Lehmann, 1999; Lehmann and Schriewer, 2000; Schriewer 2015). In addition to detailed monographs on the work culture of forest workers (Schriewer, 1995) or national park rangers (Genath, 2005), appropriation practices of foresters, nature conservationists and hikers, but also of hunters, have also been addressed, at least to some extent. With regard to landscape perception, it should be noted that it has been treated in this literature primarily as a question of “nature consciousness” (*Naturbewusstsein*). Klaus Schriewer, who is the only one so far to have dealt with contemporary hunting in Germany in an anthropological way, primarily used interviews and the analysis of special hunting literature (hunting journals and books). Participant observation hardly played a role (Schriewer, 2015: 32).

This essay is meant to be a supplement to the anthropological work on landscape perception, specifically of the forest, and to revisit contemporary hunting in Germany from the hunters’ perspective (see Gieser, 2020, for more on hunting in Germany). My phenomenological approach to landscape perception is about an active, bodily engagement out of a context of a situated practice, i.e. pragmatically oriented, an entanglement of action and perception in the movement through the landscape, which is structured both materially and perceptively towards action (Gieser, 2018a and 2018b). Thus, Klaus Schriewer also states for hunters, “They by no means fade the forest out of their consciousness; rather, their attention is focused on the aspects that are significant for their hunting practice” (2015: 144, my translation). At the heart of my fieldwork is a kind of participant observation with autoethnographic features, a “sensory apprenticeship” (Pink, 2007). Based on the assumption that each cultural practice produces its own specific mode of perception, this form of fieldwork is about training the anthropologist’s perception by learning knowledge and skills relevant to the practice. In this way, the anthropologist, with the help of his own body, taps into the implicit knowledge of hunting practice and explicates this knowledge through an audio-visually supported thick description. To explore the perception of hunting landscapes, I therefore primarily use photos taken by me during the last years of fieldwork in different hunting grounds for the visual documentation of hunting landscapes. Especially in the first years of research I was often dependent on the perceptual expertise of experienced hunters, without whom I would have overlooked many things. Only in the course of time my view became sharper (in the sense of a “skilled vision”, Grasseni, 2004) and I was able to find things on my own and to discover hunting relevant things in the hunting grounds. The photos are therefore an expression of the embodied knowledge of my research partners as well as of myself (see MacDougall, 2006).

Landscapes are not to be understood as mere backdrops or stages for hunting practices. Rather, landscapes are taskscapes created by the performance of practices; and not only by human, but also by non-human *agencies* (of animals, plants, atmospheric or geological processes) (see also Ogden, 2011). They are therefore constantly changing and call for active, resonant adaptation of actions and perceptions to changing circumstances. Such an approach combines, on the one hand, praxeological and posthuman approaches to the “ecology of the real” - that is, to what I previously called the elementary meshwork - with a “phenomenology of (bodily) experience” (Ingold, 2000; Merleau-Ponty, 1966). In the words of philosophers Gernot and Hartmut Böhme: “The explicit experience or even rediscovery of the elements takes place through one’s own corporeality. Nature emerges from the body as the nature that we ourselves are” (1996: 304, my translation). In terms of hunting practice, this means that I want to conceptualize hunting as it “makes sense” through a hunting-specific bodily and sensory engagement with animals and the landscape. The philosopher Jose Ortega y Gasset put it this way:

“When one is hunting, the air has another, more exquisite feel as it glides over the skin or enters the lungs, the rocks acquire a more expressive physiognomy, and the vegetation becomes loaded with meaning. But all this is due to the fact that the hunter, while he advances or waits crouching, feels tied through the earth to the animal he pursues, whether the animal is in view, hidden, or absent” (Ortega y Gasset, 2007: 131).

Specifically, I address two core practices of hunting in Germany and their associated modes of perception. On the one hand, there is the so-called *Revieregang*, a walk through the hunting district. Hunters involves by far more practices than hunting and killing in the actual sense of the word. More often they are out and about in the hunting district, filling up baiting stations, repairing hides, sweeping paths for silent stalking, walking the dog, or simply having a look at what the animals are doing. This allows them, for example, to judge where the next hunt would be most successful. On the other hand, there is the hunt itself and especially the most common form of hunting in Germany, the *Ansitzjagd* (hunting with a rifle from a hide)<sup>3</sup>. The hunter waits stationary on a raised position, on a ladder or a raised hide and sits in wait for the game, often for several hours. These hides are of course not randomly distributed in the hunting district but are in themselves an expression of the hunter’s knowledge of the movements and lives of game animals in the area. They are located where potential encounters with game are likely to occur.

---

3. For information on the different types of hides and how they affect the perception of the landscape, see <http://hunter-anthropologist.de/2019/01/19/ansitze/>.

## 1. HUNTING LANDSCAPES IN GERMANY

The field diary excerpt at the beginning of this essay provided a first glimpse into the density and complexity of a hunting landscape. As an elemental *meshwork*, it entangles a multitude of human and more-than-human lifelines into a texture of action and experience with which hunters must become familiar. The hunting landscape, then, does not conform, as Schriewer claims, to the “pattern of the impenetrable forest” (2015: 145, my translation). In this regard, he writes: “In the interior of the forest, game moves in hiding, virtually behind a wall. As soon as it leaves this area and enters the cultivated corridor, it falls under the hunter’s grasp” (2015: 144, my translation). This description suggests a clear division of the landscape with allocated areas for humans on the one hand and animals on the other. When the human realm is thereby juxtaposed as “cultivated” with an animal realm in hiding, Schriewer unfortunately reproduces a nature-culture dichotomy that is difficult to find in hunting practice. Rather, the basic assumption must be that human and animal traces intertwine to form a humanimal landscape, as I shall demonstrate in the following.

Let us start our exploration with the most obvious components of the hunting landscape, the road infrastructure and the so-called hunting district facilities, the *Revierseinrichtungen*<sup>4</sup>. In most hunting districts, paved forest roads form the basic infrastructure of the hunting road network. They may also include unpaved hiking trails or the so-called *Rückegassen*, a forestry term for four- to five-metre-wide aisles at a perpendicular angle to a forest road (usually at a distance of 20-40 metres), along which the felled timber is moved to the road. Logging roads also provide paths for hunters and game, as well as clear and visible corridors for shooting at game. Finally, there are the *Pirschwege*, narrow paths made and used exclusively for hunting, often leading to hides. And all these paths, trails, lanes and roads are used by humans and animals alike, although mostly at different times of day yet remaining their character as contact zones for encounters.

---

4. More on *Revierseinrichtungen* at <http://hunter-anthropologist.de/2020/03/30/revierseinrichtungen/>.



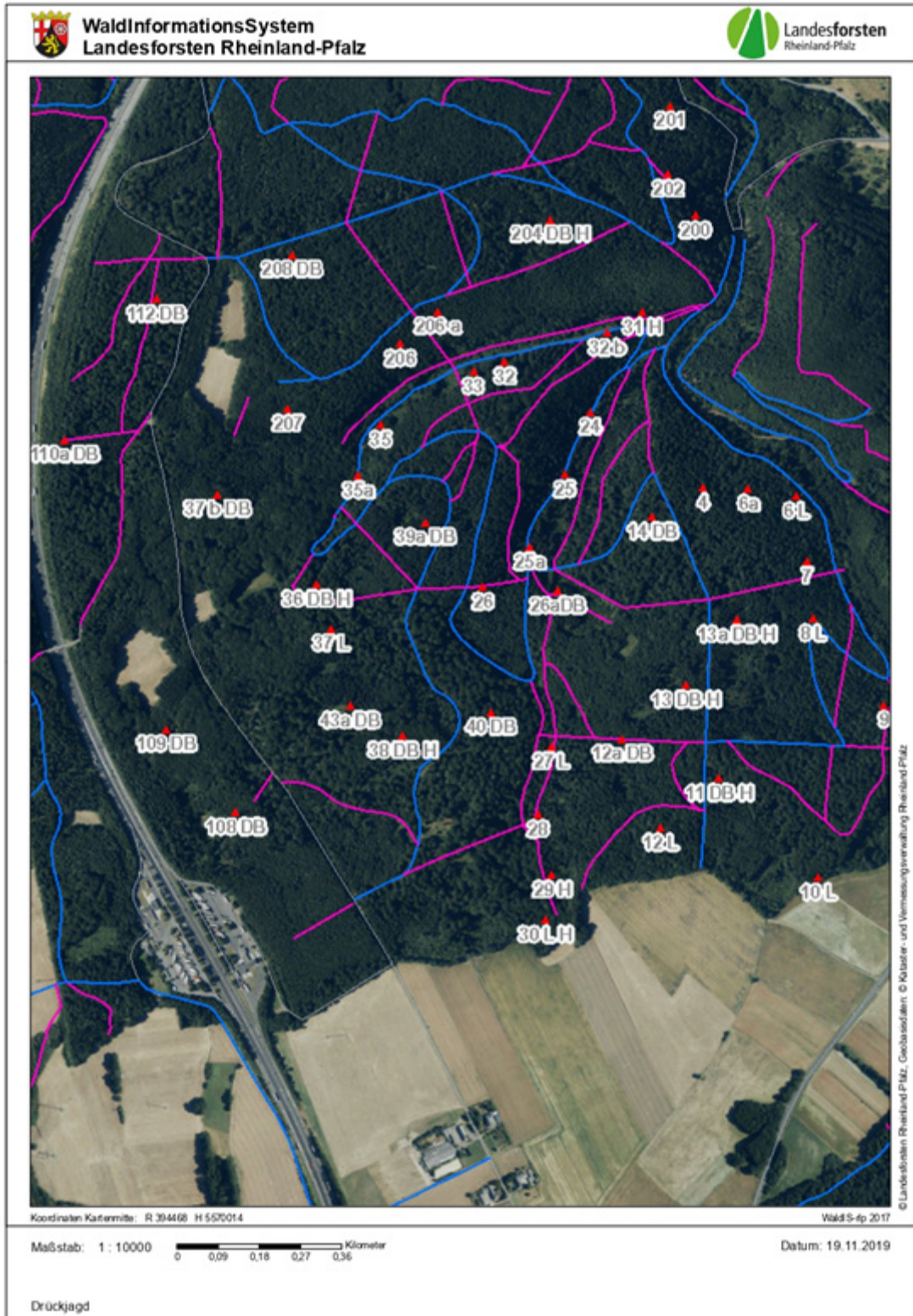


Figure 1. Map of a hunting district near Koblenz, Germany. The numbers show raised seats for hunting, forestry roads are in red. Source: Forstamt Koblenz, with permission.



Among the *Reviereinrichtungen* are mainly the hides<sup>5</sup>, but also salt licks, baiting stations or artificial wallows (for wild boar or red deer). As can be seen in Figure 1, the network of roads and hides cover the entire territory, almost no area of the district is left out. What is not obvious from the map is that each hide has its own clear shooting area (Figure 2). If the hide is not located directly in a clearing or at the edge of a field, smaller trees are usually felled and low branches cut within a radius of about 50 metres, so that animals can be clearly seen, and no vegetation stands between hunter and animal and could potentially deflect a bullet. Given the large number of hides, this is a not inconsiderable intervention in the structure of the forest, although not necessarily a forestry-relevant one. The positioning of the hides follows one of two approaches. Either the game is lured to the hide by other *Reviereinrichtungen* such as feeding stations, salt licks or other sensory attractants (e.g. fragrant beech tar). Alternatively, hides are placed close to animal trails and habitats such as resting sites or wallows. Usually both approaches are combined, and this again requires a thorough knowledge of the hunting ground as an animal landscape.



---

5. For visual impressions of hides and how they affect hunters' perception see <http://hunter-anthropologist.de/2019/01/19/ansitze/>.



Figures 2, 3, 4. Raised hide (2), animal trail (3), artificial clearing with a raised hide nearby (4).  
Source: author.

Again, starting with the most obvious components, here are the *Einstände*, animal resting sites. These are preferentially located in thickets or in plantations of young trees overgrown with bramble. There, the trails frequented by wild boar take the form of a tunnel network, which leads to their *Kessel*, dips in the ground used as beds. Roe deer, too, can often be found in these thickets. Hides are often placed near thickets in order to be able to shoot incoming or outgoing game. Alternatively, hunting dogs can be sent into the thicket to drive the game out or the hunters follow their dogs in.

Clearings (Figure 4) play a role for several animal species as a source of food, for play or mating and can arise spontaneously (as a windthrow area, for example) or being created by hunters as a so-called *Wildacker*, planted with specific plants (like buckwheat or field bean) to attract game to graze there. Connections between clearings and thickets are regularly used trails or *Wechsel* (Figure 3) or rather spontaneously and individually created unique tracks.

Further, traces of animal presence or activity can be seen in a multitude of mostly very small so-called *Pirschzeichen*<sup>6</sup>. Ingold writes: “People are known and recognized by the trails they leave behind. Animals, likewise, are distinguished by characteristic patterns of activity or movement signatures, and to perceive an animal is to witness this activity going on” (2011: 72). From the red deer alone, for example, the medieval professional

---

6. More on Pirschzeichen at <http://hunter-anthropologist.de/2019/01/19/pirschzeichen/>.



hunter in Germany knew up to 74 signs that enabled him to trace age, sex, individuals, and their activities (Lindner, 1956). In addition to footprints and tracks, common signs known by hunters in Germany nowadays include: droppings (cf. Figure 5); beds (Figure 6); peeling damage to trees (Figure 7); sweep marks, where roebucks have swept the bast of their antlers on flexible branches (Figure 8) or browsing damage, bitten-off buds on young trees. Thus, if all animal activities leave signs of their presence, it is easy to imagine that for the hunter the whole landscape is permeated with a *meshwork of animal presence*.



Figures 5, 6, 7, 8. Roe deer droppings (5), roe deer bed (6), peeling damage to tree by red deer (7), damage to tree by roe deer (8). Source: author.

Two observations emerge from this initial overview: First, it becomes apparent that the hunting landscape is more than a mental map given to consciousness. It is a humanimal place that is alive and becoming, shaped by the hunters and the diverse lifeforms of the animal world. This living environment is neither a finished map nor a stage, but a worlding world in constant flux<sup>7</sup>, shaped by the dynamics of weather and seasons. Secondly, the hunting landscape is not merely furnished with fixed, clearly definable material objects. It is true that there is a basic structure of man-made artefacts such as hides, feeding troughs or salt licks. But there are also non-human things, such as droppings or animal kills, and above all textures of materials (tracks, sweep marks, browsing damage) from earth, water and vegetation, which interweave to form an elementary *meshwork*<sup>8</sup>.

## 2. LANDSCAPE PERCEPTION: THE PHENOMENOLOGICAL APPROACH

This elementary meshwork acts as an “in-between” area that points to ambiguities of the process of perception and of landscape perception in particular. Specifically, this means that perception merely ends in objects, but is not exhausted in them. Put differently, one could say that perception as an intentional act of “object recognition” (in which a perceived something can be identified, classified and named) can be understood as an outcome of a complex pre-reflexive process of perception. It is therefore necessary to scrutinize the entire process of perception and to describe it as such, as Maurice Merleau-Ponty did in detail in his *Phenomenology of Perception* (1966). The cultural sociologist Sophia Prinz summarizes his concern as follows:

“He (Merleau-Ponty) is concerned to reveal the original, perceptual process of articulation by which the world, initially present as a disordered, raw being, is transformed into a multiplicity of delimitable and manageable things” (2014: 176, my translation).

---

7. The use of the term worlds -as a verb form of the noun world- refers to the dynamic character of a world in constant becoming. Such an understanding is fundamental to Ingold’s reflections on the notion of environment, landscape, and the weather world (2000, 2011). He draws on Heidegger’s elaborations on the “weltende Welt” (e.g. 2012: 41), by which he described the active principle of a nature as physis. However, in recent years, Welten has also been increasingly used in New Materialism (also in distinction to Heidegger, see Haraway, 2016:11).

8. I take up the issue of animal materialities in hunting in a short essay on *Materialworldblog* (Gieser, 2016): <https://materialworldblog.com/2016/11/notes-from-the-forest-engaging-with-a-hunters-world-of-materials/>.

According to philosopher Bernhard Waldenfels, this perceptive articulation process can be divided into three phases (2000: 96ff.). At the beginning, there is a bodily being-towards-the-world, which is at the same time an affective involvement and attunement. Here, perception initially begins as an indeterminate perceptible sensation of sensuously experienced environmental qualities. Guided by these sensations, the perceiving body then explores the surrounding qualities, which form themselves into sensible orders according to Gestalt principles (see below). From these, the object of perception finally emerges.

Central to this approach is that perception is less an act of consciousness than an active sentient process of exploration guided by a practical and embodied intentionality. Hunting, as a particular form of sociocultural practice, constitutes such an intentionality. As a trained habit or skill of perception, it orients hunters towards *what is* perceived, but also *how it is* perceived. If an overview of the “what” of hunting landscapes was given in the previous section, in the following I focus primarily on the “how”, that is, the articulation process of hunters’ perception. In reverse order, I first describe how perceptual objects make themselves known from a Gestalt context, using animal footprints and tracks as examples. Then, using a hard-to-recognize track on a leaf-covered forest floor, I show how the track shape is found through “sensations”. Finally, I situate the process of perception in an atmospheric context. As a counterpart to sensation on the side of the perceiver, atmosphere represents the affective structure in which the process of perception has its origin. Hunting from hides at dusk and at night illustrate this.

### **3. LANDSCAPE PERCEPTION AS GESTALT PERCEPTION**

At the center of Merleau-Ponty’s phenomenology of perception is the realization “that the field of vision, that the system of self-body-world is, as it were, traversed by lines of force of a field of tension that animate it in a magical and secretive way, here causing rotations, there contractions, there expansions within it” (1996: 72). Perception, then, does not begin with an isolated object, but with the entire visual field, which is structured and differentiated in a sensuous way from the very beginning - through practical intentionality. Individual qualities of the environment thereby recede into the background, others into the foreground, outlines are found, allow figures to emerge, which in turn, through their specific background, become a figure experienced as meaningful. This figure, however, is not a stable and finished object of perception, but is in a constant state of becoming. As the well-known example of picture puzzles shows, small changes in the focus of attention are sufficient for backgrounds and foregrounds to shift and new figures to appear in the same field of vision. This constant volatility in the process of perception also leads to the fact that always new aspects of my environment become visible while others close themselves to my perception and become invisible. Yet in the end, it is irrelevant whether



the entire Gestalt is visible, because one can already “sense” the whole through the specific composition of its parts.



Figures 9, 10. Fox footprint (9), fox track (10). Source: author.

For hunting, this process of perception can be well illustrated by the practice of tracking animals. Figure 9 shows the footprint of a fox, and Figure 10 to the right shows a fox track over a lying tree trunk. Tracking in snow like in the photo is relatively easy compared to other surfaces. The snow surface reduces the existing colours, compensates for diverse underground shapes, reproduces prints very well and are therefore easily recognizable. But how is it that a structure in the snow that at first seems arbitrary can be perceived *as a* footprint? It is noticeable that the dark ground under the snow is more or less visible in various places of the imprint and thus striking colour contrasts, which stand in a certain composition to each other, can be seen. This darker composition stands out as a foreground against the surrounding background of white snow. On closer inspection, individual shapes and outlines of the imprint then become discernible. The hunter's eye, trained on many tracks, recognizes in the individual forms five pads (one big central one behind, four smaller ones in front) and two claws (at the tip) and sees the shape of a fox print forming.

But hunters know, a track rarely comes alone, it is only an imprint of one of four feet, which are in motion and therefore leave a multitude of tracks, thus a trail. So if you

recognize the shape of a single imprint you will intuitively associate it with a larger Gestalt, the track (see Figure 10). Where is the next imprint? What belongs to the track and what does not? Is this track from the same animal or are there two walking here? Where does it lead in the context of the larger Gestalt of the animal habitat I am in?

The Gestalt context which leads from individual footprints to tracks connects animal presences with the landscape as a whole. Gestalts exist on a small as well as on a large scale, in multiple entanglements. In the picture collage (Figure 11), for example, one sees typical wild boar Gestalten: Individual footprints form into tracks; next to the tracks the earth is disturbed (*Gebräch*); tracks lead to wallows and then often show splashes of mud on the vegetation right next to them, on the way to the next *Malbaum* where the mud is scraped off boar bodies, the bark discoloured, and individual hairs left behind. A hide will be found nearby, with a *Pirschweg* connected to the nearest forest road. As hunters become aware of even a small fragment of this Gestalt, they intuitively anticipate its other components, the gaze begins to wander into the surrounding area and the body starts moving for further exploration.



Figure 11. Picture collage of wild boar tracks and signs. Source: author.



#### 4. LANDSCAPE PERCEPTION AS SENSATION

The recognition of (man-made) artefacts in the landscape is usually a relatively simple matter. But as the last example has shown, the more one turns from artefacts to non-human things and finally to the elementary, to the material, the more difficult the process of perception becomes, and the clearer it becomes that perception actually begins in a bodily sensation, an as yet unarticulated affective stirring, of sensually experienced environmental qualities (colours, forms, movements) that make the body more receptive to further perceptual exploration. Or in Merleau-Ponty's words:

“The unity of the object is based on the foreshadowing of an imminent order which is about to spring upon us a reply to questions merely latent in the landscape. It solves a problem set only in the form of a vague feeling of uneasiness, it organizes elements which up to that moment did not belong to the same universe...” (Merleau-Ponty 2005: 20).



Figure 12. Animal track in leaves. Source: author.

A typical situation during a *Reviertgang* through the hunting landscape might be as follows (see Figure 12):

*When I walk through a wet autumn forest off the trails, I let my eyes wander. Rarely will I see any indication of game directly. Most of the time, as I roam, my eyes linger on something without knowing what it is. My eyes glance back, searching an*

*approximate area, perhaps getting stuck again on a colour, a shape, lines that don't seem to fit. I move toward it, looking more closely. Certain colours, shapes, lines begin to connect, others fade into the indeterminate background. Until I recognize the trail as a trail in the leaves on the forest floor: the leaves that are darker; that seem to be somehow erect instead of lying; and together make a line of movement. Now that I see the trail consciously, I see it stand out all the more clearly from the rest of the forest floor and follow it all the more easily.*

This example can be used to show two things. First, it shows how the process of perception is tied to the body moving through the environment. It lets the gaze wander (with moving eyes), the head turns and looks back, the whole body moves towards something and follows. With each of these movements, the Gestalt of what is perceived also changes. Actively sensing, the body seeks the optimal distance, the optimal perspective, whereby an initially vague sensation can become an articulated Gestalt in which I identify an "object" (here, the track). Thus, secondly, it becomes clear that the formation of perception cannot be understood separately from the perceiving body as the ultimate background of any Gestalt. This, in turn, underlines the necessity of linking perceptions to a particular routine of a practice, in this case the hunting practice of the *Reviertgang* or the *Pirsch* (stalking). Only through the hunter's practical engagement does he experience his surroundings as something that concerns him, that affects him, and thereby guides his further actions and perceptions.

Ultimately, however, this receptivity must be trained through regular, ongoing routines of hunting practices. Which signs are there? In what variations do they occur? How are they connected? Sensitivity to the *Pirschzeichen*, no matter how small or hidden, is therefore based on perceptual habits in a dwelled-in hunting landscape that has become familiar to the hunter. This also means that different hunting grounds - with different landscape types, game species and hunting methods - shape hunters' perception in specific ways. A hunter of pheasants and hares in the field develops different perceptual skills than a hunter of wild boar in the forest.

## **5. LANDSCAPE PERCEPTION IN THE ATMOSPHERE OF THE WEATHER WORLD**

*September, at dusk. I have made myself comfortable on a raised platform, at a height of about five meters, and have a panoramic view: on my left, forest, then the clearing with the salt lick in the middle, on my right, the forest road, then more clearings. Above me, stormy rain clouds are drifting and the wind blows rustling through the treetops. The sun has long since disappeared behind the trees, and the sky is rapidly getting darker and darker. Colours and contrasts are becoming more*

*and more blurred and it is getting difficult to recognize anything anymore. On the clearing everything is still, nothing moves, nothing can be seen while in the east the full moon slowly begins to lights up the darkening night sky. The clearing has almost disappeared into darkness now, enveloping me. Rain pelts down, thunder comes from the distance. It is only as the rain and thunder move on that I become aware of an unusual sound through the dripping sounds. Silently and in slow motion I turn around and try to see something in the dark twilight. Below me, right next to the hide, a roe deer buck is carefully moving through the leaves and is grazing.*

With the perception of landscape as a sensation, we finally approach more and more the affective “in-between”, which we have already encountered as the glue between aspects in the form of the Gestalt. The hunting landscape, after all, consists not only of a path infrastructure, architecture and hunting facilities, as well as numerous animal signs. It also possesses an atmospheric presence in which perceptual processes take place and act upon it. This is not to say that perception in hunting is, as Schriewer wrote, “overall pragmatic” yet “infused with moments of a romantic experience of nature” (2015: 147, my translation). Atmosphere, which I would like to illuminate briefly here, is not an incidental by-experience, but the all-encompassing, multisensory sensed background, which gives initial orientation to perception as sensation. It is also an *animal atmosphere* (Lorimer, Hodgetts and Barua, 2019), which emerges and condenses from a multitude of minute animal presences (*Pirschzeichen*) and other more-than-human *agencies* and becomes palpable to hunters (see also Schroer and Schmitt, 2018).

As already noted by Lehmann, hunters are quite unique in that they use the forest not only during the day, but also at dawn, dusk and at night (1999: 199ff.). Hardly any other user group knows the forest at these times of day. In my elaborations so far, I have primarily referred to the hunting practice of the *Reviertgang*. If we now turn to the hunting (and killing animals) proper, dimensions of landscape perception become visible that have so far remained unnoticed: Weather and light conditions provide information about the atmospheric nature of the hunting landscape<sup>9</sup>. Since game is usually active at dusk and at night (also due to hunting), most hunting take place at these times. A typical form of hunting, for example, would be on roe deer, from a raised hide by a clearing in the early morning or late in the evening. Wild boar, however, often do not become active until after dark, and so they require hunters to sit throughout the night. Due to the nocturnal darkness, hunting wild boar was reserved to clear full moon nights or soon thereafter or soon before (in recent years, this has changed considerably due to the now legal use of

---

9. I have previously explored a hunter’s perception in the weatherworld in a documentary short, *The Beauty of Hunting* (Gieser, 2016, 10 min) which is available on my research blog, together with a short elaboration: <http://hunter-anthropologist.de/2016/05/15/thebeautyofhunting/>.



night vision devices in parts of Germany). Hunters' perception during these hunts has to cope with and adapt to these challenging atmospheric conditions. But how concretely does this change the hunters' perception of the landscape when it takes place at dusk, dawn or at night?

Questions like these have long been left out of cultural studies landscape research. Tim Ingold was one of the first to note that visual landscape perception is also a sensory experience of and in light (2011). Since light not only illuminates the material landscape, but also floods the surrounding sky, light conditions must always be considered. To be able to see correctly or well - also when hunting - thus always necessitates bodily and sensory adjustment to current and changing light conditions. It is therefore no coincidence that landscape perception at night has hardly been addressed so far (see Edensor, 2016). As I will show in the following examples, our preoccupation with light conditions automatically leads us to weather as well, for both light and perception are "caught up in the substantial flows and aerial fluxes of what I call the *weather-world*" (Ingold, 2011: 96). This has consequences for hunting:

*Early May, shortly before sunrise. I sit together with D. in a raised hide by a meadow at the edge of the forest. Fog shrouds the woods around us and wisps of mist drift across the meadow, revealing only small patches of pale green. Not really good hunting weather. We look strained through the windows, are extra attentive, so that nothing escapes us in this fog. D. keeps looking through his binoculars or his rifle scope to check whether it is possible to shoot at all in these conditions. But you can actually see better through the binoculars than without them. It's cold and it's starting to drizzle and the fog is drifting back and forth around our hide.*

As can be seen, atmospheres are not only linked to the material morphology of the landscape. They are in constant flux in correspondence with the dynamics and rhythms of the weather, the time of day and the season. In the course of the night, when the moon rises and moves along the sky and clouds repeatedly cross its course, in the course of twilight, when the sun disappears more and more behind the trees and the sky becomes gradually darker, enveloping the forest in ever deeper shadows, the hunters' perception must be different in each case. This can be illustrated by hunting at dusk or at night. As an approximation, a look at Merleau-Ponty's description of perception at night or of the night helps:

"When, for example, the world of clear and articulate objects is abolished, our perceptual being, cut off from its world, evolves a spatiality without things. This is what happens in the night. Night is not an object before me; it enwraps me and infiltrates through all my senses, stifling my recollections and almost destroying

my personal identity. I am no longer withdrawn into my perceptual look-out from which I watch the outlines of objects moving by at a distance. Night has no outlines; it is itself in contact with me and its unity is the mystical unity of the *mana*. Even shouts or a distant light people it only vaguely, and then it comes to life in its entirety; it is pure depth without foreground or background, without surfaces and without any distance separating it from me” (Merleau-Ponty, 2005: 330).

Visual perception at night, dusk or dawn thus changes in all the three phases previously described: object recognition becomes more difficult, Gestalten dissolve, sensations gain in importance. The hunters’ observation of the landscape, the recognition of animals and finally the shooting itself takes place in such circumstances. The determining orientation aid in this process, at the latest when an animal has been sighted, is the rifle scope on the weapon, which judges the world of twilight or night by *Büchsenlicht* (literally, rifle light). The perception through the rifle scope is actually always different from the perception with one’s own eyes and is “skillfully mediated” through this technology (Grasseni and Gieser, 2019). What can I see through the scope? How much or how well can I see anything at all to be able to make a good shot? During a late evening hunt, the roe deer are often difficult to recognize as a figure (contrasts have disappeared, colours have turned gray, often you only see them when they are moving, but without details). When shooting at night under a full moon, wild boar often appear only as dark shadows against an even darker background:

*December, 10 p.m. I meet up with a few other hunters for a nightly hunt on wild boar. Temperatures are slowly dropping below freezing, and we’re all wrapped up thick as we scatter to individual hides along the fields at the edge of the woods. It’s cloudy and full moon is still a few days away. Still, the night is not entirely dark as the cloud cover reflects the light from the town not too far away. The forest beside me appears as an impenetrable blackness. The field in front of me is just visible, but how I’m supposed to spot the wild boar (which aren’t called Schwarzwild or black game for nothing) in this dark expanse is a mystery to me. So I listen into the night, knowing full well that although boar are difficult to spot at night, they are all the easier to hear.*

Changing light conditions - whether due to the weather or the time of day - thus not only change vision per se, but also the relationship of the individual senses to one another. Even if seeing is the primary sensory access to the landscape for hunting, it becomes clear that perception here always functions intersensorily as well and brings a multitude of sensory experiences into connection with each other, in the background of a visual

Gestalt. Hearing in particular, often complements seeing, as in the previous example or the one on September evening, when the roe buck under my hide first betrayed me by its noises. It may also happen on a *Reviengang* that you smell animals but possibly don't get to see them at all. There is the strong, spicy "umami" smell of wild boar, for example, or the "horse-y" smell of red deer.

## CONCLUSION

"But what does it mean to conceive of humans "from the elements"? It means to understand that "humans live 'in the draft of the elements'" (Böhme and Böhme, 1996: 21-22, my translation).

In this essay, I have tried to bring the hunters' landscape to life by describing hunting in the draft of forest, animals, elements, weather, light and darkness. The dynamics of this *meshwork* mean that the skill of landscape perception can never be finished and complete, but - on the contrary - must evolve in attuned correspondence with these dynamics and rhythms. For this fabric permeates hunting practice in all areas, influencing the hunting landscape, hunting practice and the hunters themselves. Even though hunters actively try to bring stability to this "worlding world" (by building paths, constructing hides, setting up salt licks, etc.), it (and the animals) always eludes them. Landscape perception, therefore, in order to function successfully in the context of hunting practice, must always remain responsive. And fundamental to this *response-ability* (Haraway, 2008; Ingold 2017) are the sensory skills, trained by routine, of a sentient and sensing body as it moves through the draft of multifaceted interrelations that make up the hunting landscape.

As I joined the hunters in this landscape, I learned that training my own senses was not only methodologically necessary to access their experiences of the forest and the animals within. I also began to realize that this new mode of perception opened up new ways of understanding the world as more-than-human. It might well be that it has become theoretically established in recent years to take a variety of agencies into account when discussing human-environment relationships. Yet it is a different matter when it comes to recognizing more-than-human agencies and relations practically in the field. Sometimes one may struggle to see the wood for the trees. Therefore, research into the more-than-human needs new forms of awareness, as Lisa Jean Moore and Mary Kosut argued when they propose a methodological intraspecies *mindfulness* as a "new mode of embodied attention and awareness" (Moore and Kosut, 2014). Such a form of awareness - like the hunters' awareness - decenters the human subject, thus enabling a *becoming-animal* in the sense of an interweaving of human and animal modes of perception.

This article can therefore be read as a contribution to the understanding and awareness of more-than-human meshworks by extending the concept of perception in two ways. First, it was temporally extended by conceptualizing perception as an articulation process from sensation to Gestalt perception to object recognition. Second, it was spatially expanded by linking the object of perception as a Gestalt with its horizon of perception in an elementary, atmospheric weatherworld. Both participant observation and the ethnographic descriptions it guides can benefit from paying attention to this ambiguous process and in-between world beyond subjects and objects. For, as Hartmut Böhme notes in his diagnosis of the present, “Our attention is no longer focused on sensing the atmospheric presence of things, but on the information-reading identification of factual content” (2000: 20, my translation). Against this background, it does not seem too far-fetched to me to suggest that the (re)presentation of animals as passive objects of human meaning attribution - which has long predominated in the humanities until recently - was not only a theoretical problem but also a methodological one. How we understand landscapes and animals in the field is linked to how we have learned to attend to them. The revival of the more-than-human world thus needs to go hand in hand with the revitalization of our senses as researchers.

## BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- Anderson, David (2002) *Identity and Ecology in Arctic Siberia: The Number one Reindeer Brigade*. Oxford: Berg.
- Bender, Barbara, and Winer, Margot (ed.) (2001) *Contested Landscapes: Movement, Exile and Place*. Oxford: Berg.
- Böhme, Gernot, and Böhme, Hartmut (1996) *Feuer, Wasser, Erde, Luft. Eine Kulturgeschichte der Elemente*. München: Beck.
- Böhme, Hartmut (2000) "Anthropologie der Vier Elemente". In: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik (ed.) *Wasser*. Köln, pp. 17-38.
- Edensor, Tim (2017) "Aurora Landscapes: Affective Atmospheres of Light and Dark". In Benediktsson, Karl and Lund, Katrin Anna (ed.) *Conversations With Landscape*. Farnham: Ashgate, pp. 227-240.
- Genath, Peter (2005) *'Es geht fast täglich auf den Brocken ...!' Der Arbeitsalltag der Ranger im Nationalpark Hochharz aus volkskundlicher Perspektive*. Münster: Waxmann.
- Gieser, Thorsten (2016) "Notes from the forest: Engaging with a hunter's world of materials". Available at <http://www.materialworldblog.com/2016/11/notes-from-the-forest-engaging-with-a-hunters-world-of-materials/>.
- (2018) "The experience of 'being a hunter': Towards a phenomenological anthropology of hunting practices". *Hunter-Gatherer Research*, 3: 227-251.
- (2018) "Killing a wounded sow: a phenomenological approach to a problematic hunting situation". In Thiemo Breyer & Thomas Widlok (eds) *The Situationality of Human-Animal Relations: Perspectives from Anthropology and Philosophy*. Bielefeld: Transcript.
- (2020) "Hunting wild animals in Germany: conflicts between wildlife management and 'traditional' practices of Hege". In Michaela Fenske & Bernhard Tschofen (eds.) *Managing the Return of the Wild: Human Encounters with Wolves in Europe*. London: Routledge, pp. 164-179.
- Grasseni, Cristina (2004) "Skilled Vision. An Apprenticeship in Breeding Aesthetics". *Social Anthropology*, 12: 41-55.
- Grasseni, Cristina, and Gieser, Thorsten (2019) "Skilled Mediations: Introduction". *Social Anthropology* (Special Section on Skilled Mediations) 27(1): 6-16.
- Haraway, Donna (2008) *When Species Meet*. Minneapolis: Minnesota University Press.
- (2016) *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham and London: Duke University Press.



- Heidegger, Martin (2012) *Der Ursprung des Kunstwerks*. Frankfurt: Klostermann.
- Ingold, Tim (2000) *The Perception of the Environment: Essays, in Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.
- (2011) *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. London: Routledge.
- (2017) *Anthropology and/as Education*. London: Routledge.
- Lehmann, Albrecht (1999) *Von Menschen und Bäumen. Die Deutschen und ihr Wald*. Hamburg: Rowohlt.
- Lehmann, Albrecht/Schriewer, Klaus (Hg.): *Der Wald. Ein deutscher Mythos?* Berlin: Reimer.
- Lindner, Kurt (1956) *Die Lehre von den Zeichen des Hirsches*. Berlin: De Gruyter.
- Lorimer, Jamie; Hodgetts, Timothy, and Barua, Maan (2019) “Animals’ Atmospheres”. *Progress in Human Geography*, 43: 26-45.
- MacDougall, David (2006) *The Corporeal Image. Film, Ethnography, and the Senses*. Princeton: Princeton University Press.
- Macnaghten, Phil/Urry, John (1998) *Contested Natures*. London: Sage.
- Merleau-Ponty, Maurice (2005) *Phenomenology of Perception*. London: Routledge.
- Moore, Lisa Jean, and Kosut, Mary (2014) *Buzz. Urban Beekeeping and the Power of the Bee*. New York: New York University Press.
- Ogden, Laura (2011) *Swamplife: People, Gators, and Mangroves Entangled in the Everglades*. Minneapolis: Minnesota University Press.
- Ortega y Gasset, José (2007) *Meditations on Hunting*. Belgrade: Wilderness Adventures Press.
- Pink, Sarah (2007) *Doing Sensory Ethnography*. London: Sage.
- Prinz, Sophia (2014) *Die Praxis des Sehens. Über das Zusammenspiel von Körpern, Artefakten und visueller Ordnung*. Bielefeld: Transcript.
- Schriewer, Klaus (1995) *Waldarbeiter in Hessen. Kulturwissenschaftliche Analyse eines Berufsstandes*. Marburg: AVK.
- Schriewer, Klaus (2015) *Natur und Bewusstsein. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Waldes in Deutschland*. Münster: Waxmann.

Schroer, Sara, and Schmitt, Susanne (eds.) (2018) *Exploring Atmospheres Ethnographically*. London: Routledge.

Waldenfels, Bernhard (2000) *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

<https://dx.doi.org/10.12795/RAA.2021.21.8>

## RESEÑA A...

**LAPORTE, DOMINIQUE (1998) *HISTORIA DE LA MIERDA*. VALENCIA: PRE-TEXTOS. Traducción de Nuria Pérez de Lara [*Histoire de la Merde*, 1978. Christian Bourgois Editeur]**

Miguel Alexiades<sup>1</sup>

*Instytut Etnologii i Anthropologii Kulturowej, Uniwersytet Łódzki, Polonia.*  
*School of Anthropology and Conservation, University of Kent, Reino Unido*

**Palabras clave:** Reseña; Biopolítica; Historia; Desagüe y Saneamiento Público; Deshechos.

**Keywords:** Review; Biopolitics; History; Sewage and Public Sanitation; Waste.

Si bien “De la mierda no se habla”, observa Dominique Laporte, “...ningún otro tema, ni siquiera el sexo, ha dado tanto que hablar...”. *La Historia de la Mierda*, originalmente publicada en Francia en 1978, pero traducida al español y al inglés mucho más recientemente –en 1998 y 2000 respectivamente–, sigue dando mucho de qué hablar y pensar. Haciendo eco a la *Historia de la Locura* de Foucault, Laporte, escritor, ensayista, psiquiatra y director del Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de Paris VIII-Vincennes, se sirve no solo del trabajo de Sigmund Freud y Jacques Lacan, sino también

---

1. Mis agradecimientos a Aleksandra Brylska, David Henig, Monika Kujawska, Daniel Sosna, David Sutton y Aleksandra Vieruka por sus comentarios y aportes durante nuestra discusión del libro como parte del grupo de lectura *Anthropocene Exploratory*, así como a Santiago M. Cruzada por sus comentarios y a Liliane Alexiades por la revisión de la redacción.

de Marx y de la semiótica de Roland Barthes, entre otras, para examinar el conjunto de transformaciones en la significación, uso y regulación de los dehechos humanos en el contexto de la construcción del Estado, el capitalismo y el sujeto moderno.

El libro arranca con una anécdota histórica, Edicto Real de 1539, el cual ostensivamente pretende regular el vertido de desechos domésticos en la ciudad de París, prohibiendo el acostumbrado uso de las calles con ese fin, y ordenando a todas las residencias a construir una fosa séptica. Desde el inicio, observa Laporte, hay una “desproporción manifiesta” entre el desacato a la orden y el castigo: la confiscación de todas aquellas residencias que incumplieran la norma, tan solo tres meses después de su puesta en vigor. La importancia del edicto, afirma Laporte, no se debe a que este surtiera efecto alguno: tres siglos después, incluso después de la constitución de los principios de higiene a partir de la ciencia positiva, el escritor Emile Zola, continúa el autor, retrata un París no “menos cloacal, fangosa y oscura de lo que lo fue en la Edad Media...” (pág. 19). Siguiendo un argumento biopolítico, Laporte sugiere que el Decreto de París representa más bien la inicial cristalización de un conjunto de técnicas-disciplinas, responsabilidades, categorizaciones, a partir de las cuales se construye el estado moderno y se constituye el individuo y la familia nuclear como su sujeto (y objeto) central. Laporte insiste que la compulsión hacia la limpieza, el orden y la belleza –los tres requisitos de la civilización de según Freud- se extienden a la lengua misma. Es así que en ese mismo año de 1539, la Ordenanza de Villers-Cotterêts, en parte aún vigente dentro del sistema judicial, decreta la limpieza del idioma oficial francés de todas las palabras foráneas, incluyendo el latín<sup>2</sup>.

El Estado y ciudad moderna suponen para Laporte, ante todo, la domesticación de los sujetos y sus dehechos mediante su confinamiento a la casa, el *domus*. La privatización de los dehechos –la relegación del acto de cagar a un espacio cada vez más privado: primero las letrinas comunales, luego individualizadas por cada familia- forma en sí parte de la construcción de la familia a partir de una redistribución de las intimidades; es que así las familias dejan de despiojarse en público, el hedor de las heces se hace aceptable solo entre familiares, y el acto de defecar se convierte eventualmente en un “monólogo interior” (*ibidem*: 33). El proceso de individualización, privatización, aislamiento y acumulación de los deshechos tiene, en otras palabras, dimensiones sociales mucho más extensas y profundas que aquellas directamente vinculadas a cuestiones de higiene. “Si se altera, por poco que sea, la relación del sujeto con su mierda, no es solo la relación con su

---

2. Su libro anterior, *Le Français Nationale: Politique et Pratiques de la Langue Nationale Sous la Revolution Française*, co-escrito con Renée Barbier, documenta precisamente como el proceso de ordenamiento y purificación de la lengua forman parte de la construcción del Estado francés capitalista y la centralización del poder tras la Revolución Francesa.

cuerpo que se modifica, sino la relación con el mundo y la representación que él hará de su propia inserción en lo social” (*ibidem*: 34). Podemos reconocer varias vertientes en este cambio de la relación entre lo privado y lo público, ya que en este nuevo orden social un vecino le dice al otro “lo que pasa en mi casa, en mi familia, mi ropa sucia y lo demás, eso no te importa, pues ese montoncito que hay ahí ante mi puerta *me pertenece*” (*ibidem*: 35).

La privatización, el manejo y la acumulación primitiva de los desechos en el *domus* es solo la primera parte; posteriormente el Estado pasa a recoger los dehechos para acumularlos y procesarlos en otro lugar. La ciudad, a través de los trabajos públicos de ingeniería civil, se convierte así en la cloaca máxima, tal y como lo fue en la Roma clásica, y como lo proclama Lacan: “la civilización es el desperdicio, la cloaca máxima”. La ciudad, epicentro de la civilización, es una cloaca no solo en el sentido literal, sino también moral, ya que la acumulación de capital que en ella se da a partir del comercio y la reorganización de relaciones económicas y productivas implican, desde la perspectiva de la ética religiosa, una contradicción que necesita ser manejada. La articulación de la usura como pecado por Tomás de Aquino, o la expulsión de los comerciantes del Templo en vísperas de la Pascua por Jesucristo por haber hecho de este “una cueva de ladrones” (Isaías; 56, 7), reflejan la incompatibilidad que existe entre la riqueza material y la espiritual<sup>3</sup>, lo que lleva a la Iglesia a establecer, a partir de la Edad Media, un mecanismo de “lavado de dinero”: la corrupción moral que supone el comercio y el pecado de la usura se compensa con las donaciones a la Iglesia, ya sea en efectivo, bienes o patrocinando la construcción de iglesias<sup>4</sup>.

Los impuestos del Estado moderno, indica Laporte, cumplen el mismo propósito: es más, es justamente en este sentido y en este momento histórico que lo público se construye a partir de, y en contraste a, lo privado. A partir del siglo XV y XVI la economía, tanto a nivel teórico como normativamente, se seculariza y se desagrega de las dimensiones éticas y morales que la caracterizan en las épocas anteriores, siempre estrechamente vinculadas a la religión. A la vez que el comercio se concentra en el espacio privado, el Estado se constituye como el ente mediador, depurando el hedor de la acumulación primitiva, enriqueciendo “La Nación” limpia e inodora y construyendo la ciudad de

---

3. El Papa Francisco nos lo vuelve a recordar cuando, repitiendo el evangelio de Mateo (6, 24) y el de Lucas (16, 13) afirma que “no se puede servir a Dios y al dinero” (El Papa Francisco: Un Hombre de Palabra, Dir. Wim Wenders, 2013).

4. Podemos especular que la filantropía se constituye como el equivalente en el mundo del capitalismo secular a partir de la revolución industrial.



oro y cristal. No será la primera vez, ya que en la Roma clásica se imponía igualmente un impuesto no solo a los animales que producen excrementos –perros y burros- sino a las personas de mala reputación: mendigos, prostitutas, mercaderes, comerciantes y prestamistas. De allí el dicho atribuido al Emperador Vespasiano (69-79 d. C.) *pecunia non olet*, “el dinero no huele”.

Al relegar a la mierda (de las dos clases) al espacio privado, el Estado Moderno se presenta a sí mismo como heredero de la tradición Greco-Romana y del derecho Romano a partir de la distinción entre lo privado y lo público, y entre el dinero y oro sucio y limpio:

“Lo privado, cosa repugnante, donde cada uno hace sus pequeños negocios, frotándose las manos socarronamente, será, literalmente, el lugar de la acumulación primitiva; pequeño montoncito de mierda que hay que cuidar y mantener, incluso querer tiernamente, en oposición al Gran-Estado-Colector, que se engulle el impuesto, el Estado-Cloaca máxima, que ordena toda esa mierda, la canaliza, la purifica, delega una corporación especial para recolectarla, sustrae a las mierdas los lugares donde se tratan los negocios y prevé muy severas multas para tasar a los propietarios que, transgrediendo la ley impuesta de discutir los negocios en el secreto del gabinete, dejen entrever que ‘todo esto no huele muy bien,’ lanzando, como se dice, su mierda por la ventana, a la vía pública” (págs. 55-56).

A partir del siglo XVI, la mierda se convierte en un elemento semiótico de contraste, a la vez que de relación dialéctica de la brecha entre el campo y la ciudad, y entre alteridades sociales y raciales. Para el hombre rico de la ciudad, el pobre y el campo huelen a mierda; desde el campo, y para el pobre, el rico y la ciudad apestan a corrupción, a la vez que ambos “...huelen al judío a dos pasos”, pudiendo “reconocer [...] al negro por su olor...” (*ibidem*: 47). La mirada racista forma parte de la dinámica semiótica del capitalismo, sugiere Laporte, fijando al rico y al pobre en su lugar, cada uno construyendo al otro como su basura.

Cuando hablamos de Estado hablamos también de civilización: el salvaje, como los animales, cagan en cualquier sitio y en público; el Hombre Civilizado no solo anda bien derecho –no a cuatro patas como el animal- sino que muestra una capacidad de contener sus impulsos, de controlar sus orificios y patrullar los de los demás (pág. 68). El retrete Victoriano no solo representa un monumento a la civilización; al igual que la tumba constituye un culto al individuo (desechado), el retrete representa un monumento al dehecho individual, ambos decorados con su debida y sobria elegancia.

*La Historia de la Mierda* propone una transformación de la política de los dehechos, en el sentido de un lento proceso de represión que Laporte da inicio en el siglo XVI, pero

que llega a su apogeo en la edad de oro del capitalismo, precipitándose “en la reducción socialista del hombre a sus necesidades”. Ese lento proceso de represión y de ruptura se manifiesta también a nivel de los sentidos:

“La eliminación del desperdicio participa, en la lengua y en la ciudad, de la gran experiencia de la vista que hacen los siglos XVI y XVII: tanto en la pintura como en la nueva astronomía, que hacen del ojo punto geométrico e inventan el telescopio, prolongando infinitamente el alcance de la vista...” (pág. 44).

La ascendencia de lo visual, sugiere Laporte, corresponde a una descalificación simultánea del olor, de allí la afirmación de Kant, que la belleza no tiene olor. Tal y como afirma Kant, la belleza no tiene olor. Correspondientemente, nos recuerda Laporte, si bien hay olores agradables o incluso exquisitos, no los hay “bonitos” ya que el olor, siendo un signo indicial, resiste a convertirse en símbolo –la materialidad de su referente nunca puede ser suprimida (pág. 88). Cuando los olores no se pueden eliminar, al menos se puede intentar esconderlos, camuflándolos con otros olores igualmente fuertes, por ejemplo, lavanda o pino. El problema, sin embargo, es que justamente al intentar encubrirlos, el perfume eventualmente delata su presencia. En último caso todos los olores apuntan primordialmente a la mierda: localizado cerca al sentido del gusto, y a diferencia de la vista, el sentido del olfato se ubica en el borde de nuestra animalidad, junto con los demás orificios, reproductores y excretorios<sup>5</sup>. A partir del siglo XVI, entonces, y aquí Laporte una vez más sigue el argumento marcado originalmente por Freud, se inaugura un proceso de reordenamiento de la jerarquía de los sentidos, quedando el sentido del olfato –y por tanto los olores- relegados a la base.

*La Historia de la Mierda* demuestra la riqueza semántica y multidimensionalidad de significados y posibilidades de la palabra, como también de los excrementos, a partir de varias paradojas y contradicciones relacionadas a, por ejemplo, su valor de uso y su valor de intercambio. Es así que, si bien por un lado la mierda y los excrementos se construyen como signo de lo inservible, de lo repugnante y, posteriormente, de lo peligroso, el hecho es que a nivel material los excrementos forman la base del ciclo de producción de vida;

---

5. Hay detalles técnicos que quizás se le escaparon a Laporte pero que sin duda le hubieran deleitado; por ejemplo, el hecho que hay compuestos como el *indol* y el *skatol*, presentes en los excrementos humanos y de otros animales, que son utilizados por la industria de la perfumería y alimenticia, ya que en pequeñas dosis desprenden un olor dulce y perfumado, si bien en dosis mayores delatan su alteridad (ver, por ejemplo, Josh Bloom, J. (2021) *Skatole-a Natural Monstrosity in Perfume, Parliaments, Produce and Poop*, American Council on Science and Health, <https://www.acsh.org/news/2020/01/21/skatole-natural-monstrosity-perfume-parliaments-produce-and-poop-14520>).

del humus, del suelo y de todo de lo que brota y se concentra a partir de la labor de las plantas. La mierda se transforma en abono, el abono en suelo, el suelo en cereales y de estos, a partir de la mano de obra, emerge la economía y, eventualmente, la acumulación de capital. Recuerdo la sorpresa entre un grupo de estudiantes durante una visita guiada a una planta de tratamientos de desagües urbanos de comprobar que al final del proceso, el residuo restante emite un agradable olor a humus, o tierra húmeda. La etimología de la propia palabra “humano” reconoce justamente ese vínculo, círculo vital, entre *humanus*, relativo al hombre, humano y *humus*, tierra: “El ‘humanismo’ es lo que se denota por una cierta tendencia al desperdicio, especialmente el humano...” (*ibidem*: 22-23).

Las investigaciones del químico alemán Justus von Liebig (1803-1873) fueron pioneras en demostrar cómo la agricultura industrial interrumpe la circulación de nutrientes necesarios para el crecimiento de las plantas, generando un “sistema de robo” (*Raubsystem*), el cual Marx refiere como parte de la alienación producida por el capitalismo, y que manifiesta en una ruptura o brecha metabólica entre la urbe y el campo<sup>6</sup>. Para Laporte, dicha ruptura se da ya en el mundo clásico, tras la formación de las primeras civilizaciones e imperios agrícolas como Roma. Ya sea en el vientre de sus habitantes o de sus graneros, en la ciudad “se consuman y [...] se amontonan las mercancías que se transforman en [...] moneda” (*ibidem*: 31). Si bien el suelo permite la transmutación de la mierda a la planta, en la ciudad la transmutación se completa, produciendo oro.

Existen otras transmutaciones y alquimias. “No es la mierda como tal la que se considera perniciosa, sino la mierda en tanto que, al ser defecada queda corporificada y no libera, todavía, su espíritu” (*ibidem*: 42). La misma fuerza vital que alimenta a la agricultura y que incita al uso del excremento humano como abono agrícola supone que a los excrementos en diferentes momentos de la historia (Roma, Grecia y China, Europa en el siglo XIX), se les adjudique poderes especiales, medicinales o incluso espirituales. El reconocimiento del valor especial, mágico o terapéutico de los excrementos sufre una especie de vaivén histórico; lo que en un momento dado provoca asco, no lo hacía tiempo antes o después. En la Roma antigua y en la Edad Media, por ejemplo, se usaba la orina para limpiar paños y ropa; si bien dicho uso provoca asco y rechazo en 1493, alrededor 1550 se vuelve a introducir: otra es la práctica entre las mujeres de sociedad en Roma y luego en el Renacimiento de usar las gotas del vapor condensado del excremento de un joven para retener el cutis joven (*ibidem*). Existen muchos registros históricos que documentan el uso de excrementos para curar no solo la esterilidad del suelo, sino del cuerpo; material primordial que fascina a generaciones de alquimistas y médicos y que luego de ser

---

6. Foster, John B., y Clark, Brett (2020). *The Robbery of Nature: Capitalism and the Ecological Rift*. New York: Monthly Review Press.

abandonados, surgen una vez más en el Renacimiento. Es posible que la idea de las heces como fuente de vitalidad esté volviendo a cobrar cierto sentido en la actualidad, no solo en el contexto del resurgir de la “agricultura biológica” pero, aún más recientemente, en los trasplantes fecales con fines medicinales<sup>7</sup>.

Cuarenta años después de su publicación en francés, *La Historia de la Mierda* sigue siendo un ensayo original y sorprendente. A partir del hecho que, de acuerdo al argumento de Laporte, el Estado y el sujeto moderno y capitalista se constituyen a partir de un nuevo orden y ordenamiento material, económico, semiótico y simbólico, que a la vez separan y unen a la mierda y el oro, a lo sucio y lo limpio, y a lo privado y lo público, cabe preguntarse la relevancia del análisis en el contexto del capitalismo neoliberal y de la transformación de la relación entre lo público y lo privado tras la muerte de Laporte en 1984. Podríamos proponer, por ejemplo, que las medidas de desregulación a partir de la década de los años 80, así como a la privatización del Estado (no solo en servicios, pero también en el hecho que el Estado en sí se conforma cada vez más por “hombres de negocio”) tienen algo que ver con la subsiguiente crisis política. Los muros de contención de la cloaca colapsaron y en todos lados ahora huele a mierda, generando una ola de cinismo y descontento popular que la derecha populista –personificada en Berlusconi o Trump- consigue explotar a través de lo que Appadurai llama “la muerte de la imagen”<sup>8</sup>. En este contexto de riesgo de contaminación moral, también podemos entrever el esfuerzo, a nivel de la arquitectura y de la organización del espacio, del capital por distanciarse semióticamente cada vez más de la mierda y del tufillo que invade, primero al oro y posteriormente a todo aquello dispuesto de una materialidad opaca, culminando en los rascacielos del capitalismo actual, que contruidos de vidrio y espejos se hacen transparentes e ‘invisibles’.

Es posible que a algunos les parezca inverosímil que el autor no haya dado espacio alguno a elementos sociales, políticos y ambientales de la domesticación de la mierda, tan importantes como son la epidemiología, o la salud ambiental o pública<sup>9</sup>, pero allí

---

7. Ver, por ejemplo, Vrieze, A. *et al.* (2013) “Fecal Transplant: A Safe and Sustainable Clinical Therapy for Restoring Intestinal Microbial Balance in Human Disease?”. *Best Practice & Research Clinical Gastroenterology*, 27(1):127-137.

8. Appadurai, Arjun (2021) “Trump and the Death of the Image”. *Anthropology Today*, 37(1): 1-3.

9. Ver, por ejemplo, Weltner-Toews, David (2013) *The Origin of Feces. What excrement tells us about evolution, ecology and a sustainable society?* Toronto: ECW Press; Whorton, James (2000) *Inner Hygiene: Constipation and the Pursuit of Health in Modern Society*. New York: Oxford University Press.

justamente está su originalidad, en el hecho de hacer hincapié en un aspecto de la mierda menos obvio, menos elaborado y, por ello, quizás justamente más importante. La organización y estructura, y a veces incluso el argumento, no son siempre muy claros y, en cualquier caso, se presentan más de manera iterativa que linear. Su estilo, erudito, irónico y mordaz, si bien anárquico y desorganizado, lo convierten en un texto enriquecedor y provocador, si bien a veces (o quizás precisamente por ello, y en todo caso probablemente de manera intencionada) algo confuso y especulativo, por lo cual es muy posible que decepcione a aquellos que buscan un tratamiento más ortodoxo y civilizado de la mierda. La traducción, a su vez, no es siempre muy clara, lo cual dificulta su lectura aún más, por lo que aquellos lectores que puedan o tengan acceso, quizás prefieran la más reciente, y mejor traducida, edición inglesa, la cual incluye una excelente introducción de uno de los traductores<sup>10</sup>.

---

10. Laporte, Dominique (2002) *History of Shit*. MIT Press, traducido por Nadia Benabid y Rodolphe el-Khoury.



<https://dx.doi.org/10.12795/RAA.2021.21.;>

## RESEÑA A...

### **RODRÍGUEZ ILLANA, MANUEL (2021) *ANDALUCÍA, BASURERO DEL ESTADO ESPAÑOL. EL TRATAMIENTO INFORMATIVO SOBRE EL USO DE ANDALUCÍA PARA EXTRACCIÓN Y VERTIDO*. GRANADA: EDITORIAL HOJAS MONFÍES**

Félix Talego Vázquez  
*Universidad de Sevilla*

Afirma Manuel Delgado Cabeza, autor del prólogo, que este libro “contribuye a una tarea imprescindible hoy en Andalucía: desvelar los mecanismos de ocultación de los daños ecológicos y sociales que causan las actividades extractivas, centrandó su atención en el papel que juega el poder mediático como herramienta ideológica de los grandes grupos empresariales que detentan el poder económico”. Suscribimos la afirmación del profesor Delgado, resultando pues que estamos de enhorabuena todas las personas críticas con las “políticas de crecimiento y modernización” que impulsan los gobiernos en Andalucía. El libro de Manuel Rodríguez Illana es una aportación notable para desvelar qué esconde la cacareada “modernización”. Debemos celebrar que “Andalucía y la regla de Lawrence Summer” lleguen a las librerías y ande de mano en mano, para que más gente conozca las tramas de intereses poco o nada confesables que proliferan a la sombra del discurso de la “modernización”. Porque el autor recurre, con propiedad, caso por caso, a evidencias documentales incontrovertibles.

Por las páginas del libro se suceden casos tan reveladores como el del cementerio nuclear de El Cabril, el de residuos industriales de Nerva, el de los fosfoyesos generados por la producción de fertilizantes en Huelva, las tierras que permanecen contaminadas en Palomares, la remineralización capitaneada por corporaciones transnacionales en Cobre las Cruces, Aznalcóllar o Río Tinto, con su reguero de pasivos ambientales, como el desastre de la rotura de lodos mineros de Aznalcóllar, las colosales balsas tóxicas de Río Tinto, la contaminación con arsénico del acuífero Niebla-Posadas... las fábricas de enclave localizadas en el Campo de Gibraltar y Huelva, o la hipoteca del militarismo imperialista en Rota y Gibraltar.

Rodríguez Illana sigue la pista a algunas de las principales corporaciones que han llegado o están “aterrizando” en Andalucía, todas emitiendo muchos vídeos corporativos con lluvia de millones de inversión y producción “sostenible”, que la prensa repite con alegría. Desfilan también “prohombres de negocios” que prometen llevarnos, por fin, a la “modernidad”. Y “servidores públicos” en cargos relevantes –“conseguidores”. Y hasta palmeros agradecidos y no sabemos si bien-pagados, como los líderes sindicales de toda la vida. Estos desempeñan en todas las tramas el mismo papel: defender a ultranza las industrias más contaminantes y celebrar agradecidos las muchas minas que quieren abrir las multinacionales mineras. Y ello, aseguran, como “representantes” de los trabajadores, para que se “creen puestos de trabajo”. Es llamativo que la antaño “lucha fundamental Capital-Trabajo” haya trocado en Andalucía en un hermanamiento en pro de los conjeturados “puestos de trabajo”.

La composición del libro logra ordenar el análisis de cada megaproyecto, pero permite una visión de conjunto, para mejor convencer al lector de que a Andalucía y a los andaluces nos corresponde un papel especialmente desfavorable en el plan del productivismo capitalista global, dada la posición dependiente y sometida de nuestro país, como periferia o parte del Sur global. De hecho, nos muestra que las decisiones estratégicas de estos megaproyectos se han tomado, o se están tomando, lejos y responden a otros intereses. Por tanto, como señala también el prologuista, la prosecución del plan de este modelo de “desarrollo” global no puede sino traer a Andalucía más injusticia y más deterioro de los medios de vida, ya para nosotros, y más aún para las generaciones venideras.

En fin, los lectores que, como es mi caso, miren con escepticismo el relato modernizador, tomarán al paso de las páginas buena nota de las artimañas que muñen en la penumbra sus artífices, y conocerán hechos decisivos de algunos de los megaproyectos más publicitados por las autoridades públicas, corporativas y sindicales. Esto ya está muy bien, y mejor aún, si, como es el caso, la ligazón de los temas, la reaparición de “personajes” en distintas tramas y una escritura cuidada, logran que el libro se lea como si se tratara de un relato de intriga. Se agradece el cuidado que el autor ha puesto para hacernos grata la lectura.

Pero *Andalucía, Basurero del Estado Español* no es un relato de intriga, ni una crónica de irregularidades y abusos de individuos que, por encontrarse en posiciones de influencia, se dejan arrastrar por la ambición o el egoísmo en el ejercicio de sus cargos, pervirtiendo proyectos por lo demás loables. No: el libro revela que el desarrollo normal de los proyectos hace necesarios los abusos y ahonda la injusticia social y la injusticia ambiental. Es decir, que se trata de proyectos en sí mismo abusivos, perversos, por ser hijos de una concepción hegemónica del mundo que ignora los elementales principios de la justicia y la equidad entre las personas y entre los pueblos, así como los equilibrios que deben regir las relaciones humano-ambientales. Porque, invariablemente, el abuso de personas es correlativo del abuso de bienes ecosistémicos.

Es la concepción del productivismo, sostenido por jerarquías financieras, partidocráticas y tecnocráticas, que aclaman la idolatría tecno-científica. El productivismo reduce los bienes comunes de la naturaleza a “materias primas” o “recursos”, que solo adquieren valor al emplearse en la “Producción”. Y solo ve en las personas “fuerza de trabajo”, “agentes de la producción”, o, como se dice ahora, “capital humano”. Radica en ello su esencial injusticia. Es una “civilización de muerte”, que así la nombra el autor, a la que se ha llegado como efecto de genocidios, ecocidios y epistemicidios.

Pero la principal usurpación que denuncia Manuel Rodríguez Illana, la usurpación previa y básica, sobre la que se asientan todas las demás, es la usurpación de la palabra pública. A ella dedica lo principal de su pesquisa, a desvelar cómo está teniendo lugar su secuestro efectivo o, cuando menos, el dominio y abuso que actores concretos hacen de ella, valiéndose del poder que ostentan, y como ello se refleja en el tratamiento informativo y editorial que se está haciendo de los megaproyectos ejecutados o en ejecución. Él mismo lo declara en el capítulo introductorio (Los enemigos del pueblo): el tema del libro es el análisis mediático, el estudio de las condiciones que hacen posible la difusión a la ciudadanía de informaciones, opiniones, editoriales y valoraciones sobre los asuntos de interés común (lo inter nos).

Esto es la palabra pública cuando la emiten los medios de comunicación, porque en nuestras comunidades políticas, donde nos contamos por millones, la palabra pública no es posible de viva voz, en el ágora, sino que necesita de los medios de comunicación, sean públicos o privados. No debemos confundir palabra pública y palabra oficial, pues esta es la que emiten los poderes públicos legalmente constituidos por los medios protocolarios. Tampoco es la “palabra o palabras sociales”, que pronunciamos con interlocutores varios, en los foros sociales, sean presenciales o virtuales. Estos son, hablando coloquialmente, los diversos corrillos y asociaciones cívicas del más diverso pelaje, desde las más extensas y sólidas (grandes partidos políticos por ejemplo) a las más banales o inestables (como un grupo de WhatsApp). Como tampoco cabe confundir la palabra pública con la opinión

pública, que es una interpretación que hacen del estado difuso de opiniones y posiciones ciudadanas algunos actores, que tienen ya, para poder hacerla, una posición de dominio en detrimento de la genuina palabra pública.

La palabra pública es un espacio al que se convocan la pluralidad de actores organizados de la sociedad civil, que acuerdan escucharse mutuamente mediante procedimientos consensuados que garanticen que todas las voces sean oídas. Darnos audiencia a la pluralidad de nuestras complejas comunidades es la aspiración de tal espacio, y eso no se alcanza solo con la determinación de mayorías, sino, tanto o más, con el respeto a las minorías y las debidas compensaciones que lo hagan factible. La existencia de la palabra pública es ideática; no es un lugar del mapa o un tiempo del calendario. Es el ideal de las filosofías políticas que reconocen que el primer bien de las comunidades es la igual libertad y la justicia como equidad. La violencia, el dinero y el gobierno son enemigos mortales de la palabra pública y tienen que quedar fuera de su ámbito. Los medios de comunicación, los públicos y los privados, son el espacio en el que puede o podría habitar la palabra pública, en la medida que esté a salvo de la violencia, al dinero y al gobierno.

La usurpación, menoscabo o manipulación de la palabra pública es la más grave para la vida de la comunidad, la libertad y la justicia. Tanto, que el poder consiste justamente en dominar, cercenar, sustituir la palabra pública. Las demás usurpaciones son una consecuencia de esta, o su reflejo. Es un error pretender que el poder pretende usurpar la palabra pública con el fin de perpetrar otras usurpaciones; es al contrario: todas las usurpaciones de cualesquiera otros bienes de la comunidad son medios para el dominio de la palabra legítima.

He considerado necesaria la anterior digresión sobre el significado y el valor de la palabra pública para encomiar lo que de más alcance tienen las páginas leídas: lo que hace el autor es, precisamente, documentar cómo está teniendo lugar la usurpación de la palabra pública a propósito del debate sobre los proyectos para Andalucía. Y nos demuestra que es un debate trucado, prostituido. Su formación en periodismo descuella aquí, procediendo a depurados análisis de los textos periodísticos y propagandísticos (o publicitarios). En la denuncia de esta usurpación el texto es difícilmente refutable.

Es secundario después que sea equivocado el criterio del autor –y el de quien esto escribe– sobre cuál sería el futuro lícito para Andalucía, o sobre cuáles son los males que la aquejan y los efectos posibles de los proyectos que nos anuncian las autoridades del dinero y del gobierno. Lo que he leído entre líneas a lo largo de las páginas de Rodríguez Illana es que él no pretende tener la razón, sino que su razón (que hago mía) sea debidamente escuchada con las otras, y eso no está ocurriendo, porque si llega al espacio público, es

tergiversada o vulgarizada por terceros. Y deduzco que de ello nace la indignación que se intuye también en sus páginas.

Por tanto, estamos en deuda con el autor, no tanto por el análisis de los perniciosos efectos que están teniendo los proyectos que llaman “de modernización y de crecimiento”, de lo que ellos comportan en realidad de expolio y deterioro social y ecológico. Estamos en deuda sobre todo por habernos hecho más conscientes de que el bien común primero y superior a rescatar de la usurpación por determinados sectores, es la palabra pública. De alguna manera, Rodríguez Illana nos anima a reconocer la gravedad de esta usurpación, a ver el lastre de injusticia que deja, y a imaginar consensual y deliberativamente cómo tendrían que ser unos medios de comunicación garantes del pluralismo de valores y concepciones del bien.