



# OFICINA DO CES

**ces**

Centro de Estudos Sociais  
Laboratório Associado  
Universidade de Coimbra

**RITA SERRA**

**SER COMIDA**

**Outubro de 2020  
Oficina n.º 456**

**Rita Serra**

**Ser comida**

**Oficina do CES n.º 456  
Outubro de 2020**

**OFICINA DO CES**

**ISSN 2182-7966**

**Propriedade e edição**

Centro de Estudos Sociais

Colégio de S. Jerónimo

Apartado 3087, 3000-995 Coimbra, Portugal

**Coordenação da publicação**

Paula Sequeiros, Teresa Cunha

E-mail: [oficina@ces.uc.pt](mailto:oficina@ces.uc.pt)

## Ser comida

**Resumo:** Este ensaio centra-se na comida antes de esta ser comida, enquanto ser vivo. Assenta em que o ato de comer forçosamente estabelece uma relação entre o que come e o que é comido, e explora a natureza complexa dessa relação à luz de uma perspetiva material-semiótica, na interseção da biologia com as ciências sociais, onde aspetos como a hierarquia, poder, ética, simbiose, domesticação, cultivo e o silvestre são conjurados à mesa ou noutros lugares de encontro.

**Palavras-chave:** ontologia, humanidades ambientais, semiótica, estudos feministas da ciência, alimentos silvestres.

Alice glanced nervously along the table, as she walked up the large hall, and noticed that there were about fifty guests, of all kinds: some were animals, some birds, and there were even a few flowers among them. ‘I’m glad they’ve come without waiting to be asked,’ she thought: ‘I should never have known who were the right people to invite!’ [...].

At last the Red Queen began. ‘You’ve missed the soup and fish,’ she said. ‘Put on the joint!’ And the waiters set a leg of mutton before Alice, who looked at it rather anxiously, as she had never had to carve a joint before.

‘You look a little shy; let me introduce you to that leg of mutton,’ said the Red Queen. ‘Alice—Mutton; Mutton—Alice.’ The leg of mutton got up in the dish and made a little bow to Alice; and Alice returned the bow, not knowing whether to be frightened or amused.

‘May I give you a slice?’ she said, taking up the knife and fork, and looking from one Queen to the other.

‘Certainly not,’ the Red Queen said, very decidedly: ‘it isn’t etiquette to cut any one you’ve been introduced to. Remove the joint!’ And the waiters carried it off, and brought a large plum-pudding in its place.

‘I won’t be introduced to the pudding, please,’ Alice said rather hastily, ‘or we shall get no dinner at all. May I give you some?’

---

\* Investigadora do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, Portugal. Contacto: miscara@gmail.com

But the Red Queen looked sulky, and growled ‘Pudding—Alice; Alice—Pudding. Remove the pudding!’ and the waiters took it away so quickly that Alice couldn’t return its bow.

However, she didn’t see why the Red Queen should be the only one to give orders, so, as an experiment, she called out ‘Waiter! Bring back the pudding!’ and there it was again in a moment like a conjuring-trick. It was so large that she couldn’t help feeling a little shy with it, as she had been with the mutton; however, she conquered her shyness by a great effort and cut a slice and handed it to the Red Queen.

‘What impertinence!’ said the Pudding. ‘I wonder how you’d like it, if I were to cut a slice out of you, you creature!’

It spoke in a thick, suety sort of voice, and Alice hadn’t a word to say in reply: she could only sit and look at it and gasp.

‘Make a remark,’ said the Red Queen: ‘it’s ridiculous to leave all the conversation to the pudding!’ (Carroll, 2005: 99-100)

Este ensaio<sup>1</sup> centra-se na comida antes de esta ser comida, enquanto ser vivo. Assenta em que o ato de comer forçosamente estabelece uma relação entre o que come e o que é comido, e explora a natureza complexa dessa relação onde aspetos como a hierarquia, poder, ética, simbiose, domesticação, cultivo e o silvestre são conjurados à mesa ou noutros lugares de encontro.

Podemos argumentar que os únicos seres vivos que não comem outros seres são os autótrofos – os que são capazes de produzir o seu próprio alimento (energia para o seu metabolismo) a partir de compostos inorgânicos – elementos ditos inertes – que utilizam como energia a luz do sol ou processos de oxidação (como os seres quimiolitotróficos),<sup>2</sup> e que, usando os minerais como “blocos de construção”, compõem o nosso mundo. Estes

---

<sup>1</sup> O texto resulta da discussão que decorreu no ciclo de Oficinas do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra “Pensar a comida, pensar o mundo”, na sequência da comunicação “Alimentos silvestres - apanha de cogumelos silvestres nas florestas portuguesas” (Serra, 2020). Resulta também da trajetória académica da autora pela biologia, biotecnologia e ciências sociais na procura de lugares a partir dos quais nos podemos relacionar melhor com as espécies que compartilham ou podem vir a partilhar os nossos territórios – ancorada em práticas de apanha de alimentos silvestres e micologia amadora em contextos de florestas comunitárias e privadas na Serra da Lousã.

<sup>2</sup> Os organismos quimiolitotróficos são seres extremófilos capazes de viver nas rochas terrestres a grandes profundidades sem luz, e também noutros planetas. É aceite na comunidade científica que existe vida noutros planetas, comprovado empiricamente através da análise de meteoritos. Tive a oportunidade de estagiar como bióloga no laboratório de Carmen Ascaso Ciria do Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) em Madrid, cuja alcunha era “a marciana”, por liderar a equipa que demonstrou a origem biológica de cristais de magnetite em meteoritos (Friedmann *et al.*, 2001).

seres compositores, além de bactérias, podem ser algas, plantas ou até animais, como as fantásticas lesmas do mar.<sup>3</sup> Tal deve-se ao facto de possuírem cloroplastos – bactérias com as quais estabeleceram endossimbiose para formar “um só ser”,<sup>4</sup> conferindo-lhes esta propriedade compositora.

No entanto, os restantes seres vivos que não possuem estas alianças estratégicas não conseguem compor de novo. Sem os recursos para serem autónomos, tem de se limitar a respirar – através doutra aliança estratégica, com as mitocôndrias,<sup>5</sup> que ao decomporem os carboidratos produzidos pelos compositores libertam a energia necessária para viverem. Entre estes seres dependentes dos produtores estamos nós, humanos.

Curiosamente, não dispomos ainda de tecnologia para fazer a nossa própria comida sem recorrer a seres vivos. Esta restrição coloca uma tensão inerente entre a nossa segurança alimentar – dispomos dos seres vivos que fazem a comida para vivermos – e as condições que permitem a existência desses seres vivos dos quais dependemos. A natureza da relação que estabelecemos com esses seres vivos é diversa. Alguns argumentam que mesmo na sua base celular, a relação das células nucleadas com os seus cloroplastos/mitocôndrias é de escravatura.<sup>6</sup> A escravatura é uma das melhores tecnologias para transformar seres vivos em máquinas que obedecem às nossas

---

<sup>3</sup> Cf. <https://umich.uloop.com/news/view.php/77109/4-incredible-photosynthetic-animals>. Consultado a 17.09.2020.

<sup>4</sup> Um endossimbionte é um organismo que vive dentro de outro organismo. A endossimbiose é considerada um dos maiores motores da evolução, capaz de criar novos seres a partir da incorporação.

<sup>5</sup> As mitocôndrias têm um ADN próprio, tal como os cloroplastos, e na espécie humana são transmitidas por via materna. É por esta razão que existe investigação que procura a “primeira mãe” – Eva mitocondrial. Este argumento foi também utilizado no romance de horror *Parasite Eve*, de Hideaki Sena (Sena, 2005).

<sup>6</sup> A simbiose (do grego συμβίωσις “viver juntos”, de σύν “juntos” e βίωσις “viver”) engloba qualquer tipo de interação biológica íntima e de longo-prazo entre dois ou mais seres vivos, que pode ir desde o parasitismo ao mutualismo. A relação mutualista, entendida como uma interação ecológica onde ambos os seres envolvidos retiram benefícios, é apenas uma das possibilidades num espectro imenso de relações estabelecidas entre os seres vivos. A redução de todos os seres vivos a um único organismo é desafiada pela própria Lynn Margulis ao afirmar que “No organism eats its own waste” (cf. [https://www.edge.org/conversation/lynn\\_margulis-lynn-margulis-1938-2011-gaia-is-a-tough-bitch](https://www.edge.org/conversation/lynn_margulis-lynn-margulis-1938-2011-gaia-is-a-tough-bitch), consultado a 17.09.2020). Entender quem fica com “a melhor parte” no processo de endossimbiose entendida como uma “fusão de seres”, só pode ser conseguido à luz da complexa relação de interdependência criada por seres que perdem, no processo, os recursos essenciais à sua vida livre – autonomia. Cavalier-Smith (2006) refere-se aos passos necessários para a escravatura permanente de bactérias púrpura não-sulfurosas – seres que se tornam organelos (mitocôndrias). A origem das mitocôndrias parece ter origem na fagocitose – o ato celular de comer. Mas ao invés do ser fagocitado ser completamente digerido e transformado em blocos químicos alvos de recomposições, a escravatura surge como essa (in)digestão capaz de tornar um ser num organelo integrado numa maquinaria celular cujos fins lhe são externos: “Loss of such genes and others essential for free-living life [...] permanently enslaved the mitochondrion” (*ibidem*: 1946), “These endosymbionts became organelles through the origin of complex protein-import machinery and insertion into their inner membranes of protein carriers for extracting energy for the host” (*ibidem*: 1943). Como consequência, para manter uma relação de longo-prazo, os hospedeiros passam a ter de cultivar os seus organelos, encontrando formas de lhes prover os bens materiais necessárias à existência, agora manufaturados pela célula hospedeira.

instruções. Estes organismos-ferramentas (Castro, no prelo) tornam-se, da nossa perspectiva, indistinguíveis de um biorreator<sup>7</sup> onde podemos controlar os processos de entrada e de saída. No nosso corpo existem inúmeros biorreatores a decorrer, com processos automatizados dos quais não temos qualquer consciência.

Os processos automáticos do nosso corpo merecem a atenção da biologia e dos tecnólogos, mas são aborrecidos do ponto de vista das ciências sociais. São aborrecidos, porque as respostas parecem mapeadas e determinadas sem qualquer agência, ou seja, parecem ocorrer numa base de estímulo-resposta que limita a possibilidade de fazer diferente. Consequentemente, parecem desencantados. Não pretendo demorar o ensaio aqui, e fiz esta passagem apenas para demonstrar que, por contraste, os fenómenos que consideramos mais interessantes do ponto de vista das ciências sociais e dos seres vivos é a sua capacidade de encantar, de responder, de animar o mundo. Só tendo no mapa estes dois pontos – o mundo desencantado e o mundo encantado, poderemos situar os problemas que emergem do ato de comer, e como diferentes seres e culturas o resolvem, ou pelo menos, vão resolvendo. Para este exercício, faço recurso de duas obras: *Incomplete Nature*, de Terrence Deacon (2011), e *How Forests Think*, de Eduardo Kohn (2013). Ambos autores, inspirados pela semiótica de Charles Peirce, procuram criar um contínuo/descontínuo entre fenómenos automáticos e fenómenos teleológicos, à luz do qual podem conceptualizar fenómenos de emergência, mas também fenómenos que vamos entender como de subsunção (Raúl García Barrios, comunicação pessoal) – onde os seres vivos perdem atributos ontológicos (García-Barrios e Serra, 2019) essenciais à sua autonomia – que só podem ser aprendidos à luz de compreender a vida como um processo semiótico material-simbólico. Este esforço de ultrapassar a grande divisão entre ciências naturais e sociais foi tentado muitas vezes ao longo da história, e neste ensaio faço recurso, mesmo que não de forma explícita a cada momento, da tradição dos estudos feministas da ciência, em particular os trabalhos de Donna Haraway na fronteira com a antropologia biológica (Deacon, 2011) e a antropologia cultural (Kohn, 2013; Tsing, 2005), por me parecer que são os/as que se mantêm mais atentos/as às consequências ontológicas de reduzir/reconfigurar os limites entre seres vivos e objetos inanimados.

---

<sup>7</sup> A investigação em biorreatores é um dos focos da biotecnologia e bioengenharia, e uma das áreas fortes do Centro de Engenharia Biológica da Universidade do Minho no qual realizei o doutoramento. Encerra as promessas de biorremediação, comida e medicamentos para todos, através do controlo das variáveis de produção.

Deacon (2011) conceptualiza o zero das ciências sociais – que parece corresponder ao momento onde “alguma coisa se torna alguém”.<sup>8</sup> Esse alguém é um ser inerentemente semiótico que pensa, aliás, Kohn argumenta que todo o pensamento está vivo. Pensar é um ato de interpretar o mundo e de criar novos sentidos – novas direções. Os seres vivos são entendidos como apontadores semióticos capazes de interpretar e criar novos sentidos, através da valorização/desvalorização de direções. Os seres vivos fazem-no a partir de um ponto de vista profundamente situado – são *loci* de encantamento. Este atributo de encantar o mundo rivaliza com a visão weberiana de desencantamento do mundo através da tecnologia,<sup>9</sup> onde parece não haver sentidos em lugar nenhum.

Após esta introdução de algumas ideias que nos vão guiar durante este ensaio, voltemos à comida e ao dilema da Alice no livro *Through the Looking Glass*: como comer alguém a quem fomos apresentados. O excerto da Alice com que começamos o texto marca a cena: à mesa estão convidados de todos os tipos – alguns animais, alguns pássaros e mesmo algumas flores. Vale a pena ressaltar que a perna de carneiro não se encontra entre os convidados, ela é trazida para a mesa por ordem da Rainha Vermelha. Comer os convidados seria considerado canibalismo.<sup>10</sup> Tipicamente, os que estão à mesa são considerados compartes, ou nas palavras de Donna Haraway, *cum panis* – aqueles que compartilham pão, os que comem juntos.<sup>11</sup> São comensais. A mesa determina assim quem

<sup>8</sup> “Although the beginning of life on this earth surely represents [...] the moment when ‘something’ became ‘someone,’ that something did not exactly exist before there was a ‘someone.’ It is not so much that things didn’t exist before there were beings to perceive them but rather that before living thoughts emerged on this earth nothing ever came to stand in relationship to a self as an object or as another. Objects, like selves, are also effects of semiosis. And they emerge out of semiotic dynamics that exceed the human” (Kohn, 2013: 104).

<sup>9</sup> “If modern forms of knowledge and ways of manipulating the nonhuman world are characterized by an understanding of the world as mechanism, then disenchantment is an obvious consequence. **Machines, as material objects, are means to achieve ends that are, by definition and design, external to them.** When we contemplate a machine – say, a dishwasher – we bracket out the ends that are actually intrinsic to its being, namely, that it was built for some end by somebody. Applying this logic to the nonhuman living world, seeing nature as a machine, requires a similar bracketing and a subsequent ascription of ends to humans, gods, or Nature. Dualism is one result of this bracketing. Another is that we begin to lose sight of ends altogether. Disenchantment spreads into the realm of the human and the spiritual as we come to suspect that perhaps there simply are no ends and hence no meaning – anywhere” (Kohn, 2013: 90; ênfase minha).

<sup>10</sup> O canibalismo tem sido alvo de inúmeros estudos antropológicos e é uma prática que só pode ser entendida à luz de uma perspectiva material-semiótica. O problema é ampliado em sociedades indígenas que não separam ontologicamente os seres humanos das outras espécies – se os animais são pessoas, como comê-los? Para mais detalhes sobre este dilema, ver Fausto (2007) e Viveiros de Castro (2011).

<sup>11</sup> “Companion comes from the Latin *cum panis*, ‘with bread.’ Messmates at table are companions. Comrades are political companions. A companion in literary contexts is a *vade mecum* or handbook, like the Oxford Companion to wine or English verse; such companions help readers to consume well. Business and commercial associates form a company, a term that is also used for the lowest rank in an order of knights, a guest, a medieval trade guild, a fleet of merchant ships, a local unit of the Girl Guides, a military unit, and colloquially for the Central Intelligence Agency. As a verb, to companion is ‘to consort, to keep company,’ with sexual and generative connotations always ready to erupt” (Haraway, 2008: 17).

come e o que é comida. A comida vem para a mesa e a Alice, ao vê-la, reconhece-a automaticamente como comida e deseja-a, apesar de não saber muito bem como a cortar para comer. Não está à espera de ser apresentada à perna de carneiro, pois ao ser apresentada, outras regras de etiqueta se aplicam: não se corta alguém a quem se foi apresentado. A Rainha Vermelha é claramente a que tem o poder de apresentar. A Alice apercebe-se disso, e na qualidade de Rainha – que assume nessa parte da história –, procura jogar o mesmo jogo de conjurar. Mas uma vez apresentado, é o pudim que responde. E a Rainha Vermelha diz que é ridículo deixar toda a conversa a cargo do pudim.

Lewis Carroll faz brilhantemente uma paródia sobre o dilema que se coloca no ato de seres vivos comerem outros seres vivos – e das consequências de se ser apresentado. Ou seja, de comer um alguém em vez de algo. E de como o mundo fica rapidamente insuportável se todos forem considerados como seres vivos. Pois, ao considerar todos os seres com os atributos dos vivos, eles forçosamente têm de responder uns aos outros. É ridículo deixar um pudim sem resposta. Esta frase revela os desafios do poder. A Rainha tem o poder de apresentar, de dizer quem se senta à mesa e quem está na mesa para ser comido. Mas, uma vez eliminado este poder, só restam dois seres vivos: a Alice e o pudim em pé de igualdade. E se a Alice, que procura ser considerada rainha pela Rainha Vermelha, acha que é superior ao pudim, tem de responder. É ridículo uma Rainha deixar um pudim sem resposta. Uma vez apresentada, o seu *status* deixa de estar previamente definido e passa a ser uma consequência do jogo de forças.

Val Plumwood, uma filósofa australiana ecofeminista, teve a experiência de ser a presa de um crocodilo. Sobreviveu a um ataque deste animal, e recuperou. E afirmou: a única possibilidade ética de comermos um animal é de nos reconhecermos como parte da cadeia alimentar – de podermos comer, ou sermos comida.<sup>12</sup> Eduardo Kohn está bem consciente deste dilema e afirma que ele é constitutivo à relação dos indígenas Runa com a selva amazónica no Equador. Aliás, afirma que este dilema é fundamental para os Runa poderem entrar na ecologia de seres que forma a floresta. Os Runa estão bastante

---

<sup>12</sup> “Large predators like lions and crocodiles present an important test for us. An ecosystem’s ability to support large predators is a mark of its ecological integrity. Crocodiles and other creatures that can take human life also present a test of our acceptance of our ecological identity. When they’re allowed to live freely, these creatures indicate our preparedness to coexist with the otherness of the earth, and to recognize ourselves in mutual, ecological terms, as part of the food chain, eaten as well as eater.” (Cf. <https://www.aislingmagazine.com/aislingmagazine/articles/TAM30/ValPlumwood.html>, consultado a 17.09.2020).

conscientes de que podem ser (e são) predados a qualquer momento, sendo o epíteto máximo da cadeia alimentar eles mesmos, seres humanos, e o jaguar. Aliás, podem “misturar-se” na figura do Runa-Puma, os homens-jaguares, seres cuja afiliação e alianças são incertas. Simultaneamente, tanto os seres humanos como os jaguares podem tornar-se presas. Ambos podem ser tornados em carne morta – *aicha*. E por isso, interessa a forma como são vistos por outros na cadeia alimentar. Ser visto como *aicha*, ou serem vistos como seres capazes de devolver o olhar<sup>13</sup> – condição que se interceta com o conceito de respeito de Donna Haraway: *respecere* – olhar de volta.<sup>14</sup> Uma vez *aicha*, o caminho que se segue é o da decomposição – de sermos pasto para outros seres vivos, o seu alimento. No entanto, como mencionámos previamente para a simbiose, há muito mais do que seres vivos predadores e *aicha* no mundo. Há muitas situações intermédias entre estar vivo e estar morto, ao contrário do que Lili Caneças aponta.<sup>15</sup> Não só as posições de predador e presa não são fixas e podem ser invertidas, como no caso do jaguar que perde os dentes, morre e é predado por uma tartaruga. Também a posição de predador-presa tem de ser continuamente afirmada ao longo de sistemas hierárquicos de poder e dispositivos. Estes, considerando a comida antes dela ser comida, e considerando-nos a nós mesmos como podendo estar na posição de sermos comidos, colocam-nos na obrigação de “fazer pela vida” para segurar a nossa posição.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> “Returning the jaguar’s gaze encourages this creature to treat you as an equal predator – a You, a Thou. If you look away, it may well treat you as prey, soon-to-be dead meat, an It” (Kohn, 2013: 148). “So as not to become meat we must return the jaguar’s gaze. But in this encounter we do not remain unchanged. We become something new, a new kind of ‘we’ perhaps, aligned somehow with that predator who regards us as a predator and not, fortunately, as dead meat” (*ibidem*: 2).

<sup>14</sup> “Respect is *respecere* – looking back, holding in regard, understanding that meeting the look of the other is a condition of having face oneself.” (Haraway, 2008: 88). “Looking back in this way takes us to seeing again, to *respecere*, to the act of respect. To hold in regard, to respond, to look back reciprocally, to notice, to pay attention, to have courteous regard for, to esteem: all of that is tied to polite greeting, to constituting the polis, where and when species meet. To knot companion and species together in encounter, in regard and respect, is to enter the world of becoming with, where who and what are is precisely what is at stake.” (*ibidem*: 19).

<sup>15</sup> Lili Caneças é uma *socialite* portuguesa que cunhou a frase “estar vivo é o contrário de estar morto”, parodiada como uma “verdade de La Palice”, um truísmo que em si mesmo se deve a um erro de interpretação (cf. <https://ciberduvidas.iscte-iul.pt/consultorio/perguntas/la-pallice-ou-la-palisse/4990>, consultado a 17.09.2020). A própria Lili Caneças considera que a frase foi estupidificada e retirada do contexto (cf. <https://www.youtube.com/watch?v=k-2CqTrNuF4>, consultado a 17.09.2020). No capítulo *Soul Blindness*, Eduardo Kohn (2013: 103-128) explora precisamente as múltiplas “pequenas mortes” – maneiras de transformar alguéns em coisas, e a passagem está longe de ser simples. Estar vivo ou estar morto não são dois estados mutuamente incompatíveis como nos indica o *Gedankenexperiment* do gato de Schrödinger.

<sup>16</sup> Nas palavras de Viveiros de Castro (2011: 894-895): “É impossível não ser canibal; mas é igualmente impossível estabelecer consistentemente uma relação canibal ativa de mão única com qualquer outra espécie – ela vai contra-atacar. Tudo o que se come, no mundo ameríndio, é *soul-food*, e portanto envolve um risco de vida: quem come almas será por almas comido”.

Um dos passos essenciais de transformar alguém em comida é não o deixar responder. Eduardo Kohn (2013) menciona este passo não para comida ingerida, mas na construção da relação hierárquica entre seres humanos e cães. Os cães têm de compreender ordens, mas não podem dar ordens. Esta dualidade requer que os humanos reconheçam a capacidade dos cães de nos compreenderem, mas não poderem falar. Tal é conseguido através da administração de alucinogénios que aumentam a capacidade de compreensão dos cães, amarrando-lhes a boca para não responderem.<sup>17</sup> O que seria se o cão falasse? Este dilema é também apontado por Donna Haraway (2008: 19-27) em relação ao texto de Derrida “e se o animal respondesse”. É também a situação exposta pela Alice quando pretende comportar-se como Rainha perante o pudim. Se o deixar falar, tem de responder, porque é ridículo o pudim ficar com a última palavra.

O problema de sermos apresentados à comida traz por isso questões hierárquicas implícitas. Podemos entrar na vida de alguém, conhecê-la, e depois comê-la? Esta situação de sermos apresentados à nossa comida está a ser lançada por alguns biólogos no caso das plantas e dos cogumelos. Existe um movimento de biólogos rebeldes que escrevem o nome das “ervas daninhas” que florescem nos passeios e bordas de caminhos, de maneira a apresentar-nos aos seus nomes.<sup>18</sup> A lógica é precisamente conhecê-las, deixando de as considerar como daninhas, mas como espécies que têm múltiplas aplicações, uma história de vida complexa, sendo que muitas delas são comestíveis ou medicinais. No meu caso, procuro introduzir as complexidades socioecológicas que têm de estar presentes para que determinadas comidas, como cogumelos silvestres, possam florescer – necessidades relacionadas com a existência de florestas com as quais muitos dos cogumelos silvestres têm de estabelecer relações simbióticas<sup>19</sup>, que requerem árvores maduras, adultas, capazes de produzir uma vasta diversidade de produtos não madeiráveis com os quais nos podemos envolver (Serra *et al.*, 2017). Produtos que, antes de serem produtos, são espécies, profundamente embebidas em processos ecológicos à luz dos

---

<sup>17</sup> “Here is the challenge: in order for people to communicate with dogs, dogs must be treated as conscious human subjects (i.e., as Yous, even as Thous); yet dogs must simultaneously be treated as objects (Its) lest they talk back. [...] If dogs were to talk back, people would enter a canine subjectivity and therefore lose their privileged status as humans. By tying dogs down, in effect, denying them their animal bodies, they are permitting a human subjectivity to emerge. Canine imperatives, then, allow people to safely address this partially individuated emerging human self about the partially deindividuated and temporarily submerged canine one” (Kohn, 2013: 143).

<sup>18</sup> Ver <https://www.theguardian.com/environment/2020/may/01/not-just-weeds-how-rebel-botanists-are-using-graffiti-to-name-forgotten-flora-aoe>, consultado a 17.09.2020.

<sup>19</sup> Nem todos os cogumelos silvestres estabelecem relações simbióticas mutualistas com as árvores, e nem todos necessitam de florestas biodiversas e estratificadas. Há cogumelos que florescem nas florestas em ruínas (Tsing, 2015).

quais as suas vidas ganham sentido, sendo a sua comestibilidade por nós apenas um dos aspetos da sua história. Interessantemente, entre os micologistas amadores e os apanhadores de cogumelos, há sempre os que pretendem apenas saber se as espécies são comestíveis ou venenosas, dividindo-os em dois grandes tipos. No entanto, as espécies não nos respondem da mesma maneira, ou seja, elas não evoluíram para serem comestíveis ou venenosas para nós. A produção de tipos é um resultado de como os seres representam outros seres, e segundo Kohn (2013), esse ato de representação tem consequências materiais, como exemplificado no caso paradigmático da carraça.<sup>20</sup> A capacidade das espécies de plantas e cogumelos silvestres não evoluírem no sentido de como nós as vemos, ou seja, enquanto comestíveis e venenosas, não tendo nenhuma forma de as diferenciar que não seja conhecê-las, obriga necessariamente a apresentações, a conhecer os seus nomes e as suas histórias. Ou seja, as espécies silvestres obrigam-nos a conhecê-las. Obrigam-nos a entrar nas suas vidas, a interpretar como pensam. Aliás, este passo, segundo Kohn, é fundamental para entrar numa ecologia de seres – interpretar como os outros seres pensam, para nos mantermos vivos. Falhar na interpretação pode ser perigoso e custar-nos a vida, seja porque comemos uma espécie venenosa, seja porque fomos predados. Logo, a não ser que estejamos dispostos a ser comidos, os seres humanos procuraram segurar a sua posição na cadeia alimentar eliminando este risco através da domesticação – obrigando as plantas, cogumelos e animais a terem-nos em conta, a respeitar-nos nos termos de Haraway (2008: 164): “hold in regard”. Obrigamos as espécies a responderem às nossas necessidades e desejos primeiro. Elas têm de nos interpretar, e nós não temos de as ouvir. Esta assimetria de custos na interpretação causada pela hierarquia é bem expressa por David Graeber (2015) no seu livro sobre burocracia e a utopia das regras, em que faz vénias ao pensamento feminista: são sempre os que estão em baixo que tem o custo de interpretar os dominantes, e estes podem ignorar os seus súbditos sem se colocarem em risco.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> “To the tick, mammals are equivalent, simply because the tick doesn’t notice the differences among the beings it parasitizes. This iconic confusion is productive. It creates ‘kinds.’ There emerges a general class of beings whose members are linked to each other because of the ways they are all noticed by ticks, who do not discriminate among them. This emergence of a general class matters to the beings involved. Because the tick confuses these warm-blooded beings, other parasites can travel among them (the ‘mammals’) through the tick. This, in fact, is how Lyme disease is transmitted from deer to humans” (Kohn, 2013: 85). “As with the tick, how jaguars represent other beings makes beings into kinds. And what kind of a being one thus becomes matters.” (*ibidem*: 93).

<sup>21</sup> “Much of the everyday business of social life, in fact, consists in trying to decipher others’ motives and perceptions. Let us call this ‘interpretive labor’. One might say, those relying on the fear of force are not obliged to engage in a lot of interpretative labor, and thus, generally speaking, they do not” (Graeber, 2015: 106).

Os seres vivos têm sempre a capacidade de ignorar. Aliás, não poderiam viver sem ignorar grande parte do que se passa à sua volta. Os seres vivos só se focam no que são obrigados para se manterem vivos. Tomando como exemplo as plantas, elas interpretam tanto o solo como os herbívoros. Têm de lhes responder, através da redução da sua palatabilidade, por exemplo. Por outras palavras, mudam o seu sabor. Sabem-lhes mal, ou caem-lhes mal. O nosso gosto, conseqüentemente, também responde às plantas. A nossa forma de as saborear e de digerir, de lidar com a presença de oxalatos de cálcio, de sabores ácidos ou azedos, como as azedas (*Rumex acetosa*) ou as labças (*Rumex crispus*), por exemplo. A nossa forma de cozinhar foi uma forma de lidar com algumas dificuldades de digestibilidade. Mas a forma que ficou mais popularizada entre nós foi precisamente a domesticação – mudarmos as espécies de plantas, os animais e alguns cogumelos para ficarem mais palatáveis e nutritivos, para nós. Não sermos ignoradas por elas. Obrigá-las a responderem-nos primeiro.

A domesticação é um processo que necessariamente obriga as plantas a dependerem de nós para viver. Ao tornarem-se mais palatáveis, ou ricas em termos energéticos, ou mais fáceis de processar, de colher, de apanhar, de serem armazenadas, servem-nos para assegurarmos a nossa provisão e segurança alimentar. Assim, em vez de estarmos sempre a responder à sua abundância errática marcada por fatores que não controlamos, procuramos cultivá-las. Esta mudança em que lhes voltamos a face e as obrigamos a olhar para nós é necessariamente um processo violento. A nossa comida, mesmo antes de ser comida, tem de cortar relações com a sua rede de provisão para passar a responder-nos. Conseguimos voltar-lhes a face selecionando as espécies com maiores grãos, maiores rabos, as que não suportam o seu próprio peso, à custa de criarmos um ambiente onde elas possam florescer. Como qualquer agricultor sabe, isto só é possível à custa de uma disciplina constante,<sup>22</sup> onde os seres que compartilham os nossos gostos, como as lesmas e os caracóis, têm de ser ativamente eliminados, ou pelo menos os seus números reduzidos. Por isso as espécies domesticadas só podem viver em espaços domesticados. São incapazes de estabelecerem as relações ecológicas necessárias para responder a predadores, têm de deixar de ser leitoras de solos, de nutrientes, e nós temos de entrar na vida delas para lhes fornecermos o que elas necessitam. Por outro lado, só podemos favorecer as que crescem nos nossos ambientes. A título de exemplo, o processo de domesticação dos cogumelos implica selecionar os que são capazes de crescer de forma

---

<sup>22</sup> Esta disciplina também nos domestica ao obrigar-nos a uma série de rotinas. Para entender as conseqüências humanas deste processo, ver Tsing (2012).

saprófita, não simbiótica. Só podemos cultivar os que podemos alimentar. Os que precisam de ser alimentados à custa de complexas relações ecológicas, não conseguimos cultivar. Existem inúmeras espécies silvestres que, desta forma, “resistem” à domesticação. Por exemplo, o tomate coração de boi não é cultivado de forma industrial; os cogumelos micorrizais, como as trufas, só crescem com árvores. E, no caso das trufas, o seu elevado valor comercial justifica domesticar todo um ecossistema que as provê, mudando o solo, escravizando as árvores que as sustentam, mudando a paisagem.

No caso da domesticação das plantas e dos cogumelos, o desafio não é só fazer as espécies crescer. Elas têm de florescer e frutificar, pois queremos as suas flores e frutos. No caso da baunilha (*Vanilla planifolia*), a segunda especiaria mais cara do mundo, este desafio é bastante particular: o interesse comercial reside na vagem. Cada flor dura apenas 12 horas, e para produzir a vagem, tem de ser polinizada. A produção de vagens de baunilha foi possível em Madagáscar através da invenção da polinização artificial por um escravo de 12 anos, Edmund Albius.<sup>23</sup> Infelizmente, sob regimes de fortíssima exploração económica, essa invenção oferece uma fraca possibilidade de emancipação. As espécies domésticas, assim como os escravos e escravas do seu cultivo e florescimento, ficam reduzidas a uma magra versão de si mesmas – são desejosas e comestíveis. São apetecíveis e palatáveis. Mas continuam vivas, e os caminhos de emancipação terão de ter em conta o seu novo corpo.<sup>24</sup> Aqui encontramos a tensão em que se situam – entre espécies de companhia e tecnologias. Por um lado, acompanham-nos, e podemos argumentar que formam uma simbiose que nos constitui – nas palavras de Anna Tsing (2012), a natureza humana é uma relação interespecies. Por outro lado, quando as espécies são reduzidas a tecnologia, aumenta a violência. Ouvimos e interpretamos cada vez menos. E nas palavras de David Graeber (2015), a violência é a arma preferida dos estúpidos. É a forma de comunicação<sup>25</sup> que menos requer que interpretemos o outro.

---

<sup>23</sup> Ver <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-45245309>, consultado a 17.09.2020.

<sup>24</sup> O desaparecimento de espécies domésticas é uma das tragédias por contar. Espécies outrora essenciais perderam lugar na nossa vida, como o burro de Miranda, alvo de esforços extraordinários por parte da Associação para o Estudo e Proteção do Gado Asinino – AEPGA (ver <https://www.aepga.pt/>, consultado a 17.09.2020).

<sup>25</sup> “Is it accurate to say that acts of violence are, generally speaking, also acts of communication? It certainly is. But this is true of pretty much any form of human action. It strikes me that what is really important about violence is that it is perhaps the only form of human action that holds out even the possibility of having social effects without being communicative. To be more precise: violence may well be the only way it is possible for one human being to do something which will have relatively predictable effects on the actions of a person about whom they understand nothing. In pretty much any other way in which you might try to influence another’s actions, you must at least have some idea about who you think they are, who they think you are, what they might want out of the situation, their aversions and proclivities, and so forth. Hit them over the head hard enough, and all of this becomes irrelevant.” (Graeber, 2015: 108).

Infelizmente, é das formas de estupidez mais difíceis de superar com respostas inteligentes.<sup>26</sup>

Ouvir as plantas e os cogumelos é saber o que elas preferem, do que necessitam. Elas falam muito. Mas é completamente impossível ouvir todos os seres vivos ao mesmo tempo. Temos sempre de ignorar alguns, silenciar alguns, e matar alguns, para que outros possam florescer. O grande desafio que se coloca à nossa espécie é saber matar bem.<sup>27</sup> Quem/o que é ou não “matável” (*killable*) só pode ser determinado por comunidades de práticas que produzem continuamente sentidos e direções à luz dos quais a morte de uns faz sentido para a vida de outros. Só pode também ser determinado à luz dos recursos que cada ser possui, num determinado instante, para comer, viver e morrer bem. O tigre não dispõe dos recursos para ser vegetariano,<sup>28</sup> e nós (ainda) não dispomos dos recursos para sermos autótrofos.

No nosso mundo, ao contrário do que se passa do outro lado do espelho, quando a comida vem para a mesa, já vem morta. Não temos de responder a nenhuma destas ansiedades, o que pode ser visto como uma forma de paz. Podemos concentrar-nos na sociabilidade dos comensais, na partilha, e nas obrigações entre os que estão à mesa e os que foram excluídos dela. Deixamos de parte todos os desafios de sermos apresentados à nossa comida. Fomos apresentados a ela em bebés, fomos sociabilizados com ela pelos adultos, de tal forma que podemos até não nos lembrar de como viemos a salivar por uns alimentos e não por outros. Saber de onde vem a nossa comida – quando a forma como foi produzida nos é tão distante – é quase uma espécie de literacia alimentar, repetindo que o leite não vem do pacote. A literacia encerra em si mesma o desconforto expresso por Platão na história de Theuth, o inventor das letras, que Illich e Sanders (1988: 25-26) tão bem descrevem:

---

<sup>26</sup> “Most human relations – particularly ongoing ones, whether between longstanding friends or longstanding enemies – are extremely complicated, dense with history and meaning. Maintaining them requires a constant and often subtle work of imagination, of endlessly trying to see the world from others’ points of view. This is what I’ve already referred to as ‘interpretive labor.’ Threatening others with physical harm allows the possibility of cutting through all this. It makes possible relations of a far more simple and schematic kind (‘cross this line and I will shoot you,’ ‘one more word out of any of you and you’re going to jail’). This is of course why violence is so often the preferred weapon of the stupid. One might even call it the trump card of the stupid, since (and this is surely one of the tragedies of human existence) it is the one form of stupidity to which it is most difficult to come up with an intelligent response.” (Graeber, 2015: 109).

<sup>27</sup> “To repeat myself, outside Eden, eating means also killing, directly or indirectly, and killing well is an obligation akin to eating well. This applies to a vegan as much as to a human carnivore. The devil is, as usual, in the details.” (Haraway, 2008: 296).

<sup>28</sup> Frase proferida por Raúl García-Barrios (2012) no decorrer de uma conversa pessoal sobre que práticas e tradições comunitárias devem ser ou não aceitáveis.

You stand before me as the father of letters. With a father's favor, you attribute to letters a fortune that they cannot possess. [...] They will rely on letters. Things will be recollected from outside by means of alien symbols; they will not remember on their own. [...] Your instruction will give them only a semblance of truth, not the truth itself. You will train ignorant know-alls, nosey know-nothings, boring wiseacres.

Letra morta. Comida morta. E nós, somos o que comemos?

### Referências bibliográficas

- Carroll, Lewis (2005), *Through the Looking Glass*. San Diego: ICON [orig. 1871].
- Castro, Irina (no prelo), “What is a Genetically Modified Seed? Implications for Science, Seeds and Cyborgs”. Tese de doutoramento, Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal.
- Cavalier-Smith, Thomas (2006), “Origin of mitochondria by intracellular enslavement of a photosynthetic purple bacterium”, *Proceedings. Biological sciences*, 273(1596), 1943-1952. DOI:10.1098/rspb.2006.3531
- Deacon, Terrence (2011), *Incomplete Nature: How Mind Emerged from Matter*. New York: WW Norton & Company.
- Fausto, Carlos (2007), “Feasting on People: Eating Animals and Humans in Amazonia”, *Current Anthropology*, 48(4), 497-530.
- Friedmann, E. Imre; Wierzechos, Jacek; Ascaso, Carmen; Winklhofer, Michael (2001), “Chains of Magnetite Crystals in the Meteorite ALH84001: Evidence of Biological Origin”, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 98(5), 2176-2181.
- García-Barrios, Raúl; Serra, Rita (2019), “El contrato social fáustico y la ética ficción del capitalismo contemporáneo”, in Andrés Barreda Marín; Lilia Enríquez Valencia; Raymundo Espinoza Hernández (coords.), *Economía política de la devastación ambiental y conflictos socioambientales en México*. Ciudad de México: Facultad de Economía, Universidad Nacional Autónoma de México: Itaca.
- Graeber, David (2015), *The Utopia of Rules: On Technology, Stupidity, and the Secret Joys of Bureaucracy*. Brooklyn: Melville House/Apple Books.

- Haraway, Donna (2008), *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ilich, Ivan; Sanders, Barry (1988), *ABC-Alphabetization of the Popular Mind*. San Francisco: Marion Boyars Publishers Limited.
- Kohn, Eduardo (2013), *How Forests Think: Toward an Anthropology beyond the Human*. Berkeley: University of California Press.
- Sena, Hideaki (2005), *Parasite Eve*. New York: Vertical Inc.
- Serra, Rita; Rodrigues, Eugénia; García-Barrios, Raúl (2017), “Mushrooming Communities: A Field Guide to Mycology in the Community Forests of Portugal”, *Sustainability*, 9(6), 924. DOI: 10.3390/su9060924
- Serra, Rita (2020), “Alimentos silvestres – Apanha de cogumelos silvestres nas florestas portuguesas”. Trabalho apresentado no Ciclo de Oficinas “Pensar a comida, pensar o mundo”, 19 de maio, Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal.
- Tsing, Anna (2012), “Unruly Edges: Mushrooms as Companion Species for Donna Haraway”, *Environmental Humanities*, 1(1), 141-154.
- Tsing, Anna (2015), *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2011), “O medo dos outros”, *Revista de Antropologia*, 54(2), 885-917.