

### **Linguagem: um olhar antropológico sobre teorias universalistas**

Durante uma aula particular, Lucy, de seis anos, mostra-se uma aluna muito atenta e esperta. Mas, ao perceber que Jane, sua mãe adotiva, apesar do grande esforço em fazer isso com a máxima discrição, está para sair para o trabalho, Lucy imediatamente interrompe a aula e começa a fazer uma cena de profunda tristeza, deitando-se no chão em posição fetal e balançando-se para frente e para trás como uma criança autista, o que enche sua mãe de profunda tristeza e culpa por deixar seu bebê. (Fouts, 1998, p. 161).

Isso não causaria muito espanto, pois, podemos reconhecer o comportamento típico de uma criança de seis anos tentando manipular seus pais, até descobrirmos que Lucy se trata de uma chimpanzé que foi criada por humanos que se relacionavam com ela e se comportavam como se fossem seus pais.

Esta prática é um tanto quanto comum e se chama “maternidade cruzada postiça”, situação na qual um chimpanzé passa a fazer parte de uma família como um membro dela, um filho ou uma filha, e seus pais humanos a tratam como se fosse seu próprio filho ou filha, vestindo, alimentando à mesa com pratos, copos e talheres, pondo para dormir em camas em quartos com brinquedos, castigando ou premiando se agirem de acordo com o que aprenderam ser um comportamento inadequado ou adequado respectivamente (Fouts, 1998). Quando esses animais são submetidos à essas práticas, são considerados 'aculturados' (Fouts, 1998), o que pressupõe que chimpanzés podem adquirir cultura a partir do contato com humanos. Indo além, há primatólogos que classificam como cultural o comportamento não herdado geneticamente e socialmente aprendido por chimpanzés selvagens (Rapchan, 2005). A dupla interface de aquisição de referenciais culturais por não-humanos sugere um dos pontos críticos do processo de redefinição do humano e do não humano.

Podemos concluir que tratar animais como se fossem seres humanos é muito comum e frequentemente acontece com gatos, cachorros e com a maior parte de bichinhos de estimação. Sabemos também que esses bichinhos conseguem inclusive manipular seus donos assim como Lucy. Logo, a grande fascinação nos comportamentos dos grandes primatas não-humanos está na capacidade de inteligência e aprendizado que esses grandes animais não-humanos possuem e que outros animais parecem não demonstrar. Os estudos comparativos entre comportamentos de seres humanos e grandes primatas não-humanos buscam analisar, entre outras coisas, a maneira como ambos lidam com problemas utilizando-se de inteligência para se comunicar (De Waal, 2007 p. 56).

## Caixinha Humanos e Caixinha Não Humanos

A discussão sobre o que nos faria universalmente iguais e o que nos diferenciaria uns dos outros, fortaleceu-se na Antropologia com importante ênfase na dicotomia Natureza versus Cultura que, a partir das ideias de Darwin, começa a ocupar seu espaço no meio científico ocidental e passa a se tornar uma disciplina respeitada (Nuenberg e Zanella, 2003). As discussões de Darwin em *A Origem das Espécies* publicado em 1859 fizeram com que as discussões sobre natureza e cultura suscitassem a ideia de que a cultura seria a via de adaptação dos seres humanos em busca de garantir a sobrevivência e manutenção dessa espécie (Nuenberg e Zanella, 2003).

As primeiras discussões sobre cultura surgem nos trabalhos de Lewis Henry Morgan (1818-1881), Edward Brunett Tylor (1832-1917) e James George Frazer (1854-1941), clássicos da Antropologia que, sob uma perspectiva da história da antropologia, coincidem com os acalorados debates acerca das ideias darwinianas. Entre o final do século XIX e início do século XX, a ideia de evolução se manifestou na antropologia e provocou o repasse das explicações oferecidas à natureza aos fenômenos sociais e constituiu, talvez, o único paradigma integralmente descartado pela antropologia contemporânea (Rapchan, 2010).

O antropólogo contemporâneo Jorge W. Stocking Jr., professor emérito da Universidade de Chicago nos EUA, atraído pelo darwinismo social e pelo evolucionismo cultural, assim como foram os autores clássicos da antropologia, em sua obra *Race, Culture and Evolution* (1982) analisa o impacto das ideias de Darwin e de outras concepções de evolução sobre os antropólogos que produziram ideias entre o final do século XIX e o início do século XX a fim de explicar as diferenças existentes entre povos, etnias e culturas estabelecendo relações diretas entre os fenômenos relacionados à cultura ou à sociedade e as concepções de evolução que pressupunham uma história universal válida para toda a humanidade (Stocking, 1982 in: Rapchan, 2010).

Morgan, em seu trabalho chamado *Ancient Society*, propõe, apoiando-se nas ideias de Darwin, uma perspectiva evolucionista do desenvolvimento humano, ou seja, a evolução da raça humana. Através de períodos históricos unilineares, a raça humana se desenvolveria desde a barbárie, para a selvageria até atingir a civilização (Matias, 2008).

Edward B. Tylor é o primeiro a propor um conceito de cultura introduzindo a sintetização das ideias de *Kultur*, que significaria todos os aspectos espirituais de um grupo humano, e de *Civilization* que se referia aos aspectos materiais de uma sociedade. Em seu livro *Primitive Culture* publicado em 1871, ele propõe o vocabulário *Culture* que

"tomado em seu amplo sentido etnográfico é este todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade" (Tylor 1871 In: Laraia 2001).

Tylor (1871) e mais tarde Kroeber (1876), definiram que “todo o comportamento aprendido, tudo aquilo que independe de uma transmissão genética” é cultura (in: Laraia, 2001). Tylor propõe a ideia de que a cultura é um fenômeno natural dos seres humanos e um objeto de estudo sistemático que pode ser classificado objetivamente revelando estágios evolutivos, explicando o passado, compreendendo o presente e prevendo o futuro da humanidade. Sua preocupação estava em demonstrar a igualdade entre os seres humanos a partir da proposição de uma humanidade universal apesar de hierarquicamente desigual. A diversidade cultural encontrada entre grupos humanos seria explicada a partir dos estágios evolutivos (in: Laraia, 2001).

Mais de um século depois de Tylor e Kroeber, quando primatólogos, na década de 1970, começaram a estudar o comportamento de primatas selvagens não-humanos, encontraram nas explicações de Tylor (1871) o conceito que explicaria o que eles mesmos não podiam explicar. A partir de então, algo aceito como universal e unicamente humano, a cultura, passou a figurar nas definições de comportamentos de seres não-humanos.

As concepções contemporâneas de cultura são resultado das discussões dos pensadores considerados clássicos na disciplina Antropologia sobre a mente humana. Autores como James G. Frazer (1854-1941), Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), Franz Boas (1858-1942), Bronislaw Malinowski (1884-1942), Margaret Mead (1901-1978), Claude Lévi-Strauss (1908-2009) e Clifford Geertz (1926-2006) são os clássicos fundamentais que introduziram o debate sobre mente ao pensamento antropológico. A seguir, apresentaremos brevemente a contribuição de cada um desses pensadores para esse debate (Kuper, 1994).

Influenciado pelas ideias de Tylor, Frazer em seu trabalho *The Golden Bough* publicado em 1890, propõe uma comparação entre os estágios evolutivos dos seres humanos desde o que o autor chama de primitivos até os mais evoluídos com a finalidade de entender seu desenvolvimento ao encontrar aspectos permanentes em ambos os estágios, ou seja, em toda a evolução mental dos seres humanos, uma crença em mágica, que seria o primeiro estágio, precederia a religião, ou segundo estágio, que, por sua vez, se desenvolveria na chamada ciência ocidental, que seria o terceiro estágio (Matias, 2008).

Lévy-Bruhl ficou na escuridão da antropologia por meio século ao afirmar que existiam mentes lógicas e mentes pré-lógicas em seu livro *A Mentalidade Primitiva* publicado em 1925 (Laraia, 2001), tendo sido resgatado do esquecimento por um antropólogo brasileiro, Márcio Goldman, que publicou em 1994 seu livro chamado *Razão e diferença - afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl*, resultado de sua tese de doutorado apresentada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRJ em 1991 (Giumbelli, 1995, p.177).

Boas vem, com suas ideias, contribuir profundamente o fortalecimento da Antropologia enquanto uma ciência. Em seu livro *A Mente do Ser Humano Primitivo*, primeiramente publicado em 1938, Boas separa raça e cultura como duas coisas que podem existir separadamente, ou seja, o tipo físico não determina o caráter, a visão de mundo ou a cultura. As discussões sobre raça e cultura revolucionaram a maneira de pensar o outro quando ele afirmou que "não existe uma diferença fundamental nos modos de pensar do ser humano primitivo e do civilizado. Uma estreita relação entre raça e personalidade nunca foi estabelecida" (Boas, 2010 [1938], p. 7).

O próximo grande marco na Antropologia foi a proposta apresentada por Bronislaw Malinowski em seu livro *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* publicado em 1922. Neste trabalho, Malinowski apresenta um método para a coleta de dados etnográficos e para o trabalho de campo onde o pesquisador é participante e descreve a vida dos nativos de maneira a fazer com que o leitor 'veja', 'sinta', 'toque' com os olhos e as mãos do pesquisador, o etnógrafo protagonista. Seu novo método foi responsável por grandes e importantes monografias consideradas clássicos das Antropologia (Giumbelli, 2002). Sua pesquisa entre os Trobriandeses levantou a discussão sobre a cultura enquanto conjunto de funções sociais que tem a finalidade de suprir as necessidades físicas, sociais e simbólicas dos grupos humanos. O funcionalismo de Malinowski não tem a preocupação em explicar o presente pelo passado, mas sim, explicar o passado pelo presente. Dessa forma ele rompe com o evolucionismo e com o determinismo biológico (in: Giumbelli, 2002).

Margaret Mead (1901-1978) em seu trabalho intitulado *Macho e Fêmea*, publicado em 1971, contribui para a discussão e fortalece o conceito de cultura em Antropologia quando reflete sobre a ideia de endoculturação, ou seja, o comportamento dos indivíduos depende de educação, de aprendizagem. Um menino ou uma menina irá comportar-se a partir do processo de educação ao qual foram submetidos, a partir do que aprenderam e não pelo determinismo biológico (in: Laraia, 2001).

Lévi-Strauss é um dos antropólogos mais influentes na Antropologia. Ele é personagem central na elaboração da abordagem que ficou conhecida depois dele como Estruturalista (Descola, 2009). Em sua obra aclamada por importantes pesquisadores e antropólogos, *O cru e o Cozido*, Lévi-Strauss oferece uma explicação sugestiva a partir da análise de mitos indígenas como sistemas de transformações, para explicar como se estrutura a mente e o pensamento. Para ele o cru seria a metáfora para a natureza (os animais se alimentam da carne crua) e a carne cozida, que é consumida pelo ser humano que conseguiu controlar o fogo, seria a metáfora para a cultura, ou a transformação da natureza (Lévi-Strauss, 2004). Por ter como princípio básico de seu método o mito, que não existe isoladamente e está relacionado com outros mitos, Lévi-Strauss se aproxima da linguística por considerar os sistemas mitológicos como sistemas em transformação e uma ferramenta

fundamental nos estudos de etnologia uma vez que a interpretação de um mito somente se torna possível quando analisado conjuntamente com outros grupos de mitos que lhes são próximos (in: Laraia, 2006, p. 167).

Suas discussões sobre natureza e cultura dão uma forte base para essa ciência. Para ele, o incesto (enquanto expressão natural do desejo) e o tabu do incesto (a regra cultural que o define e regula) expressariam não só a universalidade humana, mas, também, a complexa relação entre natureza e cultura. Todos os grupos humanos têm regras que proíbem o relacionamento sexual do homem com alguma categoria de mulheres (in: Laraia, 2001). Lévi-Strauss não distingue natureza e cultura em relação aos seres humanos. Segundo ele, somos ambas simultaneamente.

Além disso, Lévi-Strauss defende que a universalidade do ser humano, sua natureza, está na cultura, na capacidade de produzir símbolos e o cérebro humano seria o órgão capaz de construir sistemas simbólicos. Seu interesse está em desvendar os princípios mentais que constroem estes conjuntos simbólicos que se manifestam através das estruturas da sociedade que, por sua vez, são também expressões dessas estruturas, ou seja, os mitos, a arte, o parentesco e a linguagem. Segundo Lévi-Strauss, a mente de cada um dos seres humanos possui uma unidade psíquica - o mito. O "(...) pensamento humano está submetido a regras inconscientes, ou seja, um conjunto de princípios — tais como a lógica de contrastes binários, de relações e transformações — que controlam as manifestações empíricas de um dado grupo" (Lévi-Strauss, 1976 in: Laraia, 2001, p. 61).

Terminaremos nosso apanhado histórico dos principais autores que discutiram a questão natureza e cultura na Antropologia com Clifford Geertz (1926-2006). Seu interesse está em definir o que é cultura e, assim, definir o que é o ser humano (in: Laraia, 2001). Para ele, todos os seres humanos são capazes geneticamente de aprender e produzir cultura a qual, por sua vez, seria como um programa que regulamenta o comportamento humano.

Para o autor, o ser humano é capaz de se adaptar em qualquer cultura, ou seja, "todos nascemos com um equipamento para viver mil vidas, mas terminamos no fim tendo vivido uma só!" (Geertz, 1966, in: Laraia, 2001, p. 62). Em outras palavras, quando nascemos temos a plena capacidade mental para sermos socializados e aprender qualquer cultura existente. Esta aptidão diminui conforme envelhecemos e nos socializamos em uma cultura determinada dentre as tantas existentes (in: Laraia, 2001).

Hoje, as ciências sociais tecem suas discussões sobre a ideia de que não existe dualidade estanque entre natureza humana e a cultura. Por outro lado, as ciências naturais não abrem mão da separação entre natureza e cultura. Apesar de alguns pesquisadores considerarem a impossibilidade de encontrar tal linha divisória, eles aceitam que ela existe. De acordo com De Waal em seu livro

*Eu, Primata*, seria impossível extrair o que é inato ou não uma vez que não existam seres humanos que não tenham sofrido a influência da cultura em qualquer nível (De Waal, 2007).

Nas ciências sociais parece haver um consenso sobre o conceito antropológico de cultura ser um aspecto universal e exclusivamente humano, o que também é um paradoxo considerando que cada cultura é única e singular. Entretanto, entre cientistas de outras áreas, principalmente as naturais, este assunto ainda não está encerrado e as discussões sobre o estabelecimento de fronteiras entre natureza e cultura continuam abertas.

Muitas das pesquisas que têm como objetivo compreender ou encontrar a chamada 'singularidade humana' parecem concordar que o cérebro poderia ser um lugar onde se poderia começar a investigação. Talvez o próprio cérebro, órgão palpável - a massa encefálica, capaz de produzir materiais subjetivos não palpáveis - os pensamentos, pudesse ser um dos responsáveis - considerando que há algum responsável nesse sentido - por essa suposta 'duplicidade' da espécie humana, ou seja, seres que estão, ao mesmo tempo, sujeitos aos seus instintos naturais - ser animal, e são capazes de raciocinar, ter intenções e produzir símbolos - ser cultural. Seria essa a maneira mais satisfatória de pensar o cérebro: o órgão responsável por causar determinados efeitos? Deveríamos separar o cérebro (corpo físico) e a mente (entidade produtora de pensamentos) ou poderíamos pensar que o cérebro seria o próprio pensamento e o pensamento seria em si o próprio cérebro?

O pensamento científico ocidental postulou que, devido à separação entre os aspectos genéticos e os aspectos sociais, as características que definem e diferenciam uma espécie de outras espécies deveriam ser naturais, ou seja, inatas. Por exemplo, a capacidade para andar, falar e criar seriam uma constante ou atributos fixos entre os seres humanos independentemente do ambiente que os cercam. Partindo dessa ideia, ou seja, de que certas características universais de uma determinada espécie são inatas, encontrar o momento em que elas teriam surgido seria o mesmo que encontrar a origem dessa espécie.

Na busca por um tipo de linha divisória ou por um suposto momento de origem que indicaria a separação entre animais não-humanos e seres humanos, o antropólogo Tim Ingold nos desafia a pensar sobre como seria o ser que teria vivido próximo à esse momento de transição. Teria sido um ser que não seria nem uma espécie e nem a outra. Seria, talvez, um ser parte animal e parte humano. Para Ingold, para entendermos como ou por que os seres humanos são como são, não é preciso imaginar um ponto onde teria se originado a evolução biológica ou a evolução cultural, mas sim, observar como se dá a história da vida do ser humano. Essa história é uma continuação dentro do campo das relações humanas de um processo que está acontecendo através do mundo orgânico (Ingold, 2004, p. 218).

Embora a ciência biológica procure explicar a natureza das diferenças entre a evolução e a história dos seres vivos como coisas autônomas e separadas, ambas acontecem simultaneamente. Segundo Ingold, não há divisão estanque entre a história das relações dos seres humanos e sua evolução biológica. A combinação de aspectos culturais com propriedades biológicas não seria um problema, pois, o ser humano é ao mesmo tempo um ser biológico e um ser cultural. Entretanto, reduzir o que é biológico ao que é genético é, de acordo com o Ingold, um dos problemas no discurso das ciências naturais (Ingold, 2004). Para resolver este problema temos que expandir o nosso entendimento sobre a relação entre as dimensões sociais e biológicas da existência humana. A interação pela qual o desenvolvimento de um organismo se processa, não é entre gene e ambiente, mas sim entre organismo e ambiente, e o organismo não é uma constante, mas a ininterrupta mudança de personificação de toda uma história de interações prévias que moldaram seu curso até esse ponto.

A história do ser humano não é um movimento onde se fabrica a sociedade, mas sim, um movimento no qual os seres humanos se fazem crescer uns aos outros (Ingold, 2002); um processo no qual os organismos ou pessoas obtêm suas formas particulares e capacidades e nas quais, através de suas atividades situadas ambientalmente são condicionadas pelo desenvolvimento de outros organismos ou pessoas com as quais se relacionam (Ingold, 2004). A história é como um processo no qual os seres humanos não são tanto transformadores do mundo, mas, principalmente, atores desempenhando um papel na transformação do mundo por ele mesmo. A história é, em síntese, um movimento de autopoiese, ou seja, a capacidade dos seres vivos de produzirem a si próprios (Ingold, 2002). Desta forma, dissolvemos o suposto ponto de origem do ser humano e a dicotomia entre sociedade e natureza, entre evolução e história, e reconhecemos que os processos pelos quais as gerações humanas moldam as condições de vida de seus sucessores estão em continuidade com aqueles que ocorrem em todo o mundo orgânico (Ingold, 2002).

A partir do pensamento oferecido por Ingold, podemos afirmar que a linguagem, assim como, por exemplo, a bipedia ou o uso de ferramentas não são atributos fixos da espécie humana, mas sim mudanças que emergiram, e continuam a emergir neste momento, em nossa espécie através das atividades das pessoas. Somente ao seguirmos um caminho que vá além da teoria da evolução através da variação sob a seleção natural e ao considerarmos as propriedades de uma auto-organização dinâmica de um sistema desenvolvimentista, poderemos descobrir as possíveis consequências das mudanças que podem ser explicadas através de seleção natural para o próprio processo evolutivo (Ingold, 2004).

O pensamento relacional de Ingold sugere que tratemos o organismo como um lócus particular de crescimento e desenvolvimento dentro de um campo contínuo de relacionamentos e

não como uma entidade discreta e pré-especificada. Não estamos descartando a evolução biológica, entretanto, nossa concepção de evolução é topológica, ou seja, diversos modos de dispor e interligar as partes que compõem um sistema, e não estatística, que prevê uma escala gradual de transformações (Ingold, 2004).

A proposta de Ingold é algo diferente tanto do que as biociências têm oferecido quanto do que a maior parte dos antropólogos tem apresentado até o presente. Não é uma tentativa de reciclar as cansadas pré-concepções, mas uma nova maneira de pensar sobre os seres humanos e seus lugares no mundo, centrada em seus processos de desenvolvimento e nas propriedades dinâmicas dos campos relacionais. Esta nova maneira de pensar não apenas promete uma reintegração da antropologia social e biológica, mas também estabelece uma pauta evolutiva radical para o século XXI. Ingold e suas ideias inaugurarão a chegada da era da antropologia enquanto uma ciência do compromisso com um mundo relacional (Ingold, 2004).

É a partir desse ponto de vista que pretendemos avaliar uma amostra das pesquisas (73 artigos) atuais que enfocam os fenômenos relativos à "comunicação", "linguagem" e "cultura" publicadas pelas biociências e por cientistas naturais nas revistas internacionais mais proeminentes em relação a esse campo de conhecimento entre 1990 e 2012 analisando respostas e comportamentos de chimpanzés em laboratório.

De acordo com Ingold (1994), em seu texto *Humanidade e Animalidade*, a cada geração a sociedade ocidental constrói os conceitos que definem o que é ser humano e essas mesmas definições de humanidade mudam de acordo com as mudanças históricas e culturais. Por exemplo, a humanidade já foi definida como o conjunto de seres que possuem exclusivamente a habilidade para a linguagem, a razão, a inteligência e a consciência moral, entretanto, recentemente, primatólogos têm questionado esse tipo de exclusividade e se tais capacidades seriam inatas ou adquiridas ao observarem que, além das similaridades genéticas, o comportamento dos chimpanzés também é da mesma forma, muito similar ao nosso. Ou seja, se nasce humano ou se aprende a ser humano? (Rapchan, 2012). Se entender o comportamento humano é importante para os cientistas sociais, entender por que o comportamento dos chimpanzés se assemelha ao do ser humano poderia contribuir para as discussões sobre natureza *versus* cultura e evitar possíveis distorções que advém da atribuição de características animais a seres humanos e vice-versa.

Não encontramos grandes discussões no meio acadêmico científico que venham questionar a validade das ideias darwinianas que nos colocam como participantes de uma espécie que compartilha um antepassado comum com os grandes primatas não-humanos ou sobre a origem humana. Entretanto, quando se trata da cultura e da vida social, é difícil encontrarmos algum

cientista social que queira realmente saber como se deram os processos evolutivos e/ou adaptativos que permitiram ao ser humano a se tornar o que é (Kuper, 1994; Rapchan, 2009).

Assim como Ingold, Bruno Latour também é um antropólogo bastante atuante e influente, especialmente, na discussão sobre 'natureza' *versus* 'cultura'. A crítica à dualidade presente em Ingold e Latour é o fundamento da proposição de uma certa epistemologia que informa uma concepção de conhecimento e, portanto, articula teoria e método. Sendo assim, é possível, deste ponto de vista, aproximar os dois autores.

Ingold e Latour parecem apontar, por meio de suas análises, para um objetivo intelectual convergente. Ambos criticam a maneira de pensar e de fazer ciência dos “modernos” e ocidentais. Entretanto, os caminhos que cada um escolhe traçar são diferentes, mas, ao mesmo tempo, complementares. Enquanto Latour (2009 [1994]) propõe um programa de ação acadêmica com o intuito de instrumentalizar pesquisadores a fim de que possam desmontar a maneira "moderna" de pensar através de suas pesquisas, Ingold (1988; 1993; 2000; 2007), por sua vez, constrói um debate marcadamente retórico e crítico que leva o pesquisador a pensar e questionar os paradigmas do pensamento científico ocidental.

Embora abordagens não lineares e não dicotômicas, como as de Ingold e Latour, proponham mudanças teóricas e metodológicas, os resultados e as discussões recentes sobre a condição humana nas biociências indicam que os biocientistas adotam a perspectiva de uma linha divisória rígida entre natureza e cultura e buscam encontrar uma habilidade ou um certo momento crítico que indiquem a passagem de uma para a outra, ao invés de pensar em termos de processos e mecanismos complexos multicausais. Segundo Latour, a construção de dicotomias ou de linhas divisórias rígidas é uma estratégia daqueles que ele chama de "modernos" (Latour, 2009 [1994]).

Para Latour, apesar de vivermos em uma época descrita e denominada como moderna, jamais fomos realmente modernos (Latour, 2009 [1994]). Jamais o fomos, pois, na concepção do autor, jamais existiram de fato as práticas ou métodos científicos que definiriam as características desse momento chamado de modernidade, distinguindo-o radicalmente de outros momentos históricos anteriores em relação à produção de conhecimento. "Percebemos então que jamais fomos modernos no sentido da Constituição. A modernidade jamais começou. Jamais houve mundo moderno" (Latour, 2009 [1994], p. 51).

Segundo Latour, a modernidade está assentada em quatro princípios. O conjunto desses princípios seria o que ele chama de Constituição. As garantias da Constituição da modernidade são: "(1) ainda que sejamos nós que construímos a natureza, ela funciona como se nós não a construíssemos; (2) ainda que não sejamos nós que construímos a sociedade, ela funciona como se nós a construíssemos; (3) a natureza e a sociedade devem permanecer absolutamente distintas; o

trabalho de purificação deve permanecer absolutamente distinto do trabalho de mediação; (4) o afastamento de Deus da dupla construção social e natural". Em outras palavras, eliminar a origem divina da natureza e da sociedade (Latour, 2009 [1994], p. 37-38).

Assegurados dessas garantias, Latour afirma que os cientistas "modernos" acreditavam que poderiam, finalmente, alcançar o conhecimento considerado verdadeiro através de categorias, do método baseado na razão e da separação daqueles objetos misturados erroneamente pelos antigos, chamados de pré-modernos, sem correr o risco de confundi-lo com os possíveis erros cometidos por homens falhos ou mesmo com os seus pontos de vista (Latour, 2009 [1994]). Os "modernos" acreditaram que era possível separar os mecanismos naturais e as paixões dos interesses ou da ignorância dos seres humanos: "O obscurantismo das idades passadas, que misturavam indevidamente necessidades sociais e realidade natural, foi substituído por uma aurora luminosa que separava claramente os encadeamentos naturais e a fantasia dos homens" (Latour, 2009 [1994], p. 40).

Esta separação seria causa de grande vibração para os "modernos". Latour afirma que aqueles que nunca sentiram vibrar dentro de si uma dupla potência ou que nunca foram obstinados pela distinção entre o racional e o irracional, entre falsos saberes e verdadeiras ciências, jamais foram modernos (Latour, 2009 [1994], p. 41). Na mesma linha de pensamento, Boaventura Souza Santos afirma que o método científico se assenta na redução da complexidade, pois, segundo esse pensamento científico, o mundo seria complicado e a mente humana só poderia compreendê-lo completamente se, primeiramente, dividisse e classificasse seus objetos de estudo para depois poder determinar relações sistemáticas entre o que se separou (Santos, 2008, p. 28).

As concepções de Latour (2009 [1994]) e ideias de Ingold foram aplicadas para analisar as publicações que expressam perspectivas, concepções e modos de fazer pesquisa dos primatólogos. O objetivo deste texto não é responder à questão histórica da antropologia sobre quais são os (e eu diria, se há quaisquer) limites entre natureza e cultura. Entretanto, esta pergunta enfatiza o ponto central desse artigo: a purificação dos objetos de pesquisa nas ciências ditas modernas. O debate que este texto levanta é se a concepção de modernidade tal como analisada por Latour (2009 [1994]) se faz presente em pesquisas recentes. Buscamos saber, principalmente, se é possível identificar as práticas que Latour chama de "modernas" nas pesquisas contemporâneas e se os pesquisadores envolvidos com o estudo do comportamento de chimpanzés em laboratório poderiam ser chamados de "modernos", de acordo com os princípios do que é o ser moderno para Latour (Latour, 2009 [1994]).

Este é todo o paradoxo moderno: se levamos em consideração os híbridos, estamos apenas diante de mistos de natureza e cultura; se consideramos o trabalho de purificação, estamos

diante de uma separação total entre natureza e cultura. É a relação entre os dois processos que eu gostaria de compreender (Latour, 2009 [1994] p. 35).

Traçamos uma reflexão através da Antropologia da Ciência (Latour, 2000) e da Antropologia de Ingold (Ingold, 1994, 2011) sobre as pesquisas em comunicação e linguagem, tomando como referência os chimpanzés em laboratório e buscamos saber se elas "purificam" seus objetos e seus resultados com a finalidade de produzir um conhecimento que contribua com as ciências sociais, e com a antropologia em particular, em relação à compreensão da revolução, em curso, sobre a definição do que é humano. Ou, então, se há iniciativa de pesquisa sobre o assunto que estão produzindo "híbridos".

### **Seres Humanos Não Possuem Linguagem**

Na contramão do pensamento "moderno" e em acordo com o pensamento de Ingold, a linguagem, assim como a bipedia ou o uso de ferramentas, não é um atributo fixo da espécie humana. Somente ao seguirmos um caminho que vá além da teoria da evolução através da variação sob a seleção natural e ao considerarmos as propriedades de uma auto-organização dinâmica de um sistema desenvolvimentista, poderemos descobrir as possíveis consequências das mudanças que podem ser explicadas através de seleção natural para o próprio processo evolutivo (Ingold, 2004). Embora a linguagem seja facilmente observada entre os seres humanos, é possível, após considerarmos as propostas de Ingold sobre como pensar o mundo, a vida e nós mesmos, afirmarmos que não possuímos linguagem. Os seres humanos não possuem, mas sim, são linguagem. A ideia de que a capacidade para a linguagem surgiu ou originou-se em algum momento durante a evolução do ser humano é insustentável. Essa ideia trata a linguagem como se fosse um aparelho já acabado, pronto, ou uma propriedade embutida na composição do ser humano. É como se ela existisse fora do ser humano. Para Ingold (2000), uma ideia que poderia melhor explicar a linguagem seria pensar que ela é algo inerente ao ser humano e não algo que poderia ser separado dele. A linguagem não apareceu simplesmente num certo momento da vida humana, ela emerge ou se desenvolve ao mesmo tempo em que os seres humanos são o que são, ou seja, dançam, cantam, percebem os diferentes sons na natureza, pintam paredes, falam, etc. A linguagem é parte integral e imersa nas próprias atividades dos seres humanos (Ingold, 2000; 2004). A linguagem não pode ser concebida separadamente dos humanos.

The forms of language, for example, emerge through people's activities of talking to one another; thus language evolves even as we speak. Likewise the capacity of the feet to carry us over varied terrain, and that of the hands to deliver precise movements, evolve as we walk around and use tools or play instruments. Neither language, nor bipedality, nor tool-use is given as a fixed attribute of human nature, out with the current of speaking, walking and tool-using (Ingold, 2004, p. 218).

Durante as leituras dos artigos, percebemos que um assunto está muito presente: a discussão sobre uma possível origem das características que definiriam os seres humanos. Oferecer debates sobre essas questões parece ser indispensável para os autores dos artigos apresentados pelas biociências que levantamos e analisamos. Por exemplo: "If language did not emerge from a gesture-call system, we must ask what other starting point it might have had" (Burling, 1993, p. 26). Aqui, podemos perceber que segundo ao autor tem que haver um ponto de origem. E, além disso, tem que ser um único ponto de origem. Observamos que do total de artigos analisados, mais da metade (39 artigos entre 73) contém, em seus textos, traços que indicam o interesse dos autores em descobrir as possíveis origens de determinadas características que resolveriam o que significa pertencer à espécie *Homo sapiens*. Ingold (1986) tem alertado há quase três décadas que procurar definir e explicar os seres vivos, inclusive os seres humanos, através de métodos e teorias que estabeleçam rupturas ou separações entre o que seria natural (ou inato) de um lado e o que seria aprendido (ou cultural) de outro, não pode fornecer explicações satisfatórias sobre o ser humano.

Acredito que nosso problema principal seja resolver esse dilema, reconciliar a continuidade do processo evolutivo com a consciência de vivermos uma vida que se coloca além do "meramente animal". Isso não pode ser realizado pela redução do estudo da humanidade seja a uma pesquisa da natureza e evolução da espécie *Homo sapiens*, seja a uma investigação da condição humana conforme manifestada na cultura e na História. Nossa meta deveria ser transcender a oposição entre essas concepções que têm se mantido tradicionalmente como territórios exclusivos da ciência natural e das humanidades. Em outras palavras, precisamos estudar a relação entre a espécie e a condição, entre seres humanos e ser humano (Ingold, 1994, p. 32).

Concordamos com Ingold e Latour e, junto com eles, acreditamos que a maneira de enxergar a vida e de fazer ciência pode ser reformulada. Os cientistas devem construir suas pesquisas baseadas em teorias que consideram o ser vivo como um organismo total e seu desenvolvimento como inseparável tanto de suas condições biológicas e sociais quanto de seus ambientes ecológicos.

Os resultados das pesquisas que selecionamos para análise nos levam a questionar sobre a pretensão das biociências em explicar a vida de maneira generalizante e totalizante sem considerar as condições tão particulares e subjetivas de cada organismo vivo, seu contexto, sua história e seu grupo. Vemos um exemplo disso quando Nowak e Krakauer (1999, p. 8028), afirmam que sua teoria fornece uma abordagem sistemática para pensar a origem e a evolução da linguagem humana. Seria como afirmar que todo ser humano em qualquer lugar no mundo possuiria a mesma linguagem que, por sua vez, tem uma origem e um processo evolutivo independente da realidade particular do indivíduo.

O tom nos debates sobre a origem da linguagem nesses artigos parece defender a ideia de que a linguagem humana, como uma característica universal, de acordo com esses pesquisadores, parece estar separada do próprio ser humano, pois, o pertencimento do sujeito a uma determinada

comunidade, ser membro de uma determinada cultura ou estar em um lugar e tempo particulares sujeitos a singularidades ambientais e climáticas não são consideradas como condições determinantes para discutir a origem e a evolução desta linguagem. Essas particularidades parecem ser entendidas por esses autores como acessórios que não interferem em um processo que parece acontecer apenas dentro do cérebro ou apenas nos genes.

Mesmo quando os pesquisadores operam sob a condição de que é preciso haver um desenvolvimento ou que é preciso haver uma interação social, tais condições são entendidas como complementares e não como elementares. Em última instância, os genes são a grande resposta. Não seria nem mesmo a natureza, em sentido pleno, a responsável pela reprodução e manutenção da vida e dos seres. Para muitos pesquisadores, principalmente, mas, não somente, nas biociências, os grandes determinantes da vida em todas as suas formas são exclusivamente os genes.

A ciência "moderna", nos termos de Latour (2009 [1994]), além de isolar fenômenos, continua afirmando que suas descobertas feitas sobre uma população de chimpanzés, por exemplo, podem ser generalizáveis, não apenas para todos os chimpanzés, mas também podem ser verificáveis entre todos os seres humanos (p.e. Tennie et. al., 2010, p. 337). Esse tipo de hipótese é verificável na seguinte afirmação: "We are more likely to find hints about language origins by studying how primates use their minds than by studying how they communicate" (Burling, 1993, p. 25).

Além da busca por uma origem e pelo fenômeno universalizante, outros aspectos como análises pautadas em dualismos e relações diretas e específicas de causa e efeito também podem ser observados nos textos analisados. Esses três fenômenos nos remetem às críticas, tanto de Latour (2009 [1994]) quanto de Ingold (1988; 1993; 2000; 2007a) às construções do pensamento científico ocidental e à maneira de fazer pesquisa e entender o mundo através dos métodos e teorias impostos por esse pensamento marcado por dualidades e relações de causa e efeito que se legitima e se justifica por meio de uma retórica sobre atingir a objetividade e a verdade somente através da purificação, ou seja, do distanciamento daquele que estuda e seu objeto de pesquisa e através de recortes do real.

Embora os resultados das pesquisas, na maioria das vezes, apontem para elementos que escapam de caixinhas e de teorias pré-estabelecidas, ainda não têm sido suficientemente influente a ponto de levar os pesquisadores a questionarem os princípios teóricos que orientam suas abordagens. Em outras palavras, apesar das contaminações que vemos nos resultados das pesquisas, ou seja, das afirmações sobre a importância das interações e vivências coletivas, as grandes estruturas de produção de conhecimento, os pressupostos teóricos de classificação e de

categorização não são abalados. E, porque não se abalam, continuamos a falar de características universalizantes de um humano genérico.

### **Entre Evolução e História**

A partir do darwinismo e, posteriormente da síntese neodarwinista, bem como do surgimento das ciências sociais como formas autônomas de conhecimento, os seres vivos, inclusive os seres humanos, sofrem dois grandes tipos de processos de transformações: um decorrente do processo evolutivo e outro decorrente de um processo histórico. O primeiro seria independente do último e suas funções seriam completamente diferentes, por isso, deveriam ser entendidas como duas coisas distintas e pesquisadas, da mesma forma, separadamente. Em poucas palavras, no primeiro processo temos como agente principal as moléculas de DNA, os genes. E no segundo processo, temos as relações sociais entre os seres em seu ambiente.

Essas definições não representam exatamente a amplitude plena dos fenômenos relativos a todos os seres vivos em nosso planeta. Essa é uma maneira de pensar e explicar o mundo que foi "escolhida" dentre outros pensamentos (muitas vezes impostos através da violência e autoridade de líderes - mas, esse assunto é para um outro texto) e tem sido reproduzida desde o século XVIII, como já discutimos em outro momento neste trabalho.

Segundo Ingold (2004), esse pensamento oitocentista alega que os nossos ancestrais primatas foram conduzidos através desse processo evolutivo até se tornarem seres humanos e, tanto os primeiros como os últimos, a partir da explicação evolutiva, são reconhecidamente do mesmo tipo, ou seja, as diferenças entre eles são diferenças de grau. Isso tem repercussões profundas tanto nas concepções anátomo-fisiológicas quanto em termos de comportamento individual e coletivo.

O processo histórico cultural, ainda de acordo com aquele pensamento, conduziu o passado primitivo da humanidade até à ciência moderna e a civilização. O encontro desses dois processos de mudanças estabeleceriam o ponto de origem onde nossos ancestrais teriam cruzado a linha para a verdadeira humanidade e iniciado o curso da história. Algo único e sem qualquer precedente na evolução de qualquer outra espécie (Ingold, 2004, p. 2012).

Apesar de críticas a esse pensamento, que pode levar a erros tais como colocar a figura do sujeito caçador-coletor de hoje neste ponto de origem onde a história diverge da evolução e a cultura da biologia e considera-lo como modelo vivo de nossos ancestrais, ainda vemos pesquisadores em uma caçada por encontrar o 'o que, onde e quando' o ser humano passou a ser mesmo humano. Para alguns, este momento de origem teria sido aquele em que nossos ancestrais começaram a se utilizar da linguagem de alguma forma (Arcadi, 2000; Arnold & Zuberbühler, 2008; Boesch, 1991; Boesch & Tomasello, 1998; Boesch, 2003; Burkart & Strasser, 2008; Burling,

1993; Castelli & Peretto, 2006; Delgado, 2000; Ghazanfar & Rendall, 2008; Nowak & Krakauer, 1999; Tomasello et al., 2005; Urban, 2002).

A ênfase na busca por origens que encontramos nos artigos analisados é um exemplo de pesquisas contemporâneas nas biociências pautadas em paradigmas do pensamento científico ocidental que, para ser legítimo, deve buscar as causas responsáveis por determinados efeitos. Como discutimos anteriormente, essa busca deve efetuar um recorte do real para garantir a objetividade científica, o que significa que os pesquisadores devem ter em mente que apenas uma (ou no máximo duas) variáveis que podem ser a causa de determinado efeito.

Separar e isolar fenômenos para serem analisados são práticas típicas da ciência "moderna" que constrói e opera a partir de dualismos (2009 [1994]; Ingold, 2006). As dualidades como a distinção entre evolução e história e natureza e cultura são expressões da estrutura do pensamento ocidental.

Da mesma forma que a razão é considerada como tendo superado as barreiras da natureza, supõe-se que o fato de ser humano ultrapassa o limite de um escrutínio biológico exaustivo da natureza e do funcionamento do organismo. (...) E, se considerarmos que as modificações que a história provoca na subjetividade humana são distintas daquelas causadas pela evolução biológica sobre o organismo, então, devemos considerar também que a pessoa excede o organismo precisamente na mesma medida em que a história excede a evolução (Ingold, 2006, p.28).

Para Ingold (2006), os seres vivos, e no caso de nosso trabalho, particularmente os seres humanos, são organismos totais que não possuem tais divisões como natureza de um lado e cultura do outro. Além disso, o ambiente no qual estão inseridos os seres humanos é igualmente responsável por suas características e desenvolvimento e não é possível pensar em um determinado sujeito sem pensar o seu ambiente e as relações que estabelece com ele.

Pois a vida orgânica, tal como a concebo, é ativa e não passiva, aberta e não pré-programada: é o desdobramento criador de um campo total de relações, no interior do qual seres aparecem e tomam suas formas particulares, cada um em relação aos outros. Desse ponto de vista, a vida não é a atualização de formas pré-especificadas, mas o próprio processo no qual as formas são engendradas (Ingold, 2006, p. 30).

Embora as experiências sociais e culturais de cada indivíduo, a partir do ponto de vista de Ingold sob o qual estamos nos baseando, sejam fundamentais no desenvolvimento total do ser humano, os biocientistas continuam a reproduzir a purificação dos fenômenos (Latour, 2009 [1994]), ou seja, isolam um pequeno grupo de fatores de seu contexto para encontrar uma causa anatômica que explique a origem da linguagem. Mesmo quando reconhecem que e os estímulos sociais são importantes, os ignoram e não os tomam como essenciais. Por razões de teoria e método, esses elementos não participam da análise dos fenômenos. Parece que fatores específicos e singulares, tais como a cultura e as relações sociais, não são considerados fundamentais e essenciais para o desenvolvimento do ser humano tanto quanto os fatores universais e generalizantes, como os

processos cognitivos e neuropsicológicos (Delgado, 2000, p.143; D'andrade, 2002, p. 224; Urban, 2002, p. 234).

Para Ingold (2006), a história humana é um processo no qual os homens e as mulheres de cada geração, através de suas atividades sociais e de suas relações com sua cultura, fornecem os contextos de desenvolvimento nos quais seus sucessores chegam à maturidade. A partir desse entendimento sobre a história, é possível aceitar que não há uma divisão ou distinção absoluta entre o processo de evolução e o processo histórico. Assim, está dissolvida a ideia de uma humanidade universalizante e totalizante. Por essa perspectiva, não se pode definir o que é um ser humano independentemente de seu contexto social, histórico, ecológico, biológico, cultural (Ingold, 2006, p. 32).

As consequências dessa dissolução são impressionantes. Pois ela põe um fim à ideia de que, no curso da história concebida como um processo social, os seres humanos permanecem biologicamente os mesmos, equipados universalmente com um conjunto de estruturas e de disposições ocorridas no Pleistoceno por um processo de evolução e adaptação. É necessário admitir que as diferenças humanas são biológicas quanto às aptidões, às capacidades e às disposições particulares mobilizadas pelos homens em suas vidas, em diferentes tempos e lugares. Tais diferenças foram incorporadas no seu processo de desenvolvimento – nos aspectos particulares de sua neurologia, de sua musculatura e mesmo de sua anatomia – em função da diversidade das experiências adquiridas crescendo em determinados tipos de meio ambiente (Ingold, 2006, p.32).

Os paradigmas do pensamento e das práticas científicas ocidentais e "modernas" criticadas por Latour e Ingold são uma constante nas publicações dos resultados das pesquisas que analisamos, ou seja, pensamento dual, isolamento de fenômenos, generalizações, e relação de causa e efeito. Mas, também observamos que existe um certo movimento na tentativa de mudar ou inovar a maneira pela qual alguns desses pesquisadores encaram seu objeto de pesquisa.

### **O início de uma possível mudança**

Percebemos, no material analisado, algumas tentativas (10 artigos) no sentido de evitar o isolamento dos fenômenos e uma busca por explicações que contemplem e considerem as relações e interações entre os elementos (Arcadi, 2000; Call & Hernández-Lloreda, 2007; Claidière & Sperber, 2009; Delgado, 2000; D'Andrade, 2002; Herrmann, 2007; Hill, Barton & Hurtado, 2009; Kirby, Dowman & Griffiths, 2007; Moll & Tomasello, 2010; Munhall, 2006; Nowak, Komarova & Niyogi, 2002; Tomasello, 1999). Mesmo que ainda não seja a mudança que Ingold defende como necessária, já é algo que aponta para o desejo de debater paradigmas e a possibilidade de mudanças, particularmente, na maneira de entender os seres humanos como organismos totais que emergem e se desenvolvem enquanto interagem com os outros membros de seu grupo, seres não humanos e seu ambiente, numa relação de interdependência.

They are rather developmentally enhanced achievements of the whole organism-person, at once body and mind, positioned within a field of relations with the manifold human and non-human constituents of its environment. And to account for these achievements, what we need is nothing less than a new approach to evolution, one that sets out to explore not the variation and selection of intergenerationally transmitted attributes, but the self-organising dynamics and form-generating potentials of relational fields (Ingold, 2004, p. 218).

Ingold (2004) nos leva a pensar de maneira diferente sobre as relações entre os seres vivos como organismos e seus ambientes. Uma mudança na maneira de enxergar essas relações pode transformar completamente as definições e entendimentos sobre a vida, que são apresentadas hoje de maneira, ao mesmo tempo, fragmentada e universalizante.

Ingold (2004) nos oferece uma proposta que ele chama de pensamento relacional. Uma proposta que trata os organismos **não** como entidades pré-especificadas, mas como um local de crescimento e desenvolvimento inserido num contínuo campo de relacionamentos. Contrário às generalizações, Ingold nos inspira a entender cada organismo, cada pessoa, como a incorporação de uma maneira particular de viver (Ingold, 2004, p. 219).

Veremos na citação a seguir algo que talvez seja interessante e contribua para o nosso debate. Os autores sugerem que a partir do estudo da transmissão cultural, a interação dos três processos responsáveis pela origem da linguagem pode ser estudada. Este é um exemplo da tentativa em apresentar uma explicação alternativa que aponta para um esforço em favor da hibridização do conhecimento.

Human language arises from biological evolution, individual learning, and cultural transmission, but the interaction of these three processes has not been widely studied. We set out a formal framework for analyzing cultural transmission, which allows us to investigate how innate learning biases are related to universal properties of language. We show that cultural transmission can magnify weak biases into strong linguistic universals, undermining one of the arguments for strong innate constraints on language learning. As a consequence, the strength of innate biases can be shielded from natural selection, allowing these genes to drift. Furthermore, even when there is no natural selection, cultural transmission can produce apparent adaptations. Cultural transmission thus provides an alternative to traditional nativist and adaptationist explanations for the properties of human languages (Kirby et al., 2007, p. 5241).

Os autores parecem apresentar uma crítica à visão evolutiva ortodoxa que trata a linguagem como tendo surgido, ou sido causada, a partir de apenas de dois sistemas adaptativos. Os autores criticam esse procedimento e propõe que além desses dois, mais um sistema adaptativo seja acrescido. Esse sistema adaptativo seria a transição cultural. Esse pensamento sugere a produção de conhecimento a partir de um modelo híbrido (Latour, 2009 [1994]).

In this paper, we argue that there are serious problems with this orthodox evolutionary/biolinguistic approach. It treats language as arising from two adaptive systems, individual learning and biological evolution, but in doing so misses a third: cultural transmission (Kirby et al., 2007, p. 5241).

Em nossas análises encontramos um tom em alguns dos textos que indica a adoção de explicações alternativas à ideia de que há simplesmente uma predisposição inata à linguagem ou à ideia de que há pressões seletivas favorecendo uma comunicação ótima que favoreceria a sobrevivência e reprodução dos indivíduos. Encontramos críticas ao mecanicismo do pensamento dual, a partir dos pressupostos de suas áreas de conhecimento. Essas críticas são importantes pela perspectiva de Ingold (1988) que não espera um consenso, mas sim a mudança de pontos de vista no processo de produção de conhecimento.

Em contrapartida, tal processo é tortuoso e difícil de implementar. Verificamos em alguns dos artigos analisados que, embora os autores procurem apresentar certos tipos mudanças, algumas ortodoxias da ciência ocidental "moderna", nos temos de Latour (2009 [1994]), permanecem presentes. Por exemplo, mesmo quando os autores parecem fazer referência a uma certa história evolutiva segundo a qual o cérebro não reage apenas à experiências diretas, mas, também à registros comunicados ao cérebro por outras vias, continuam a isolar, a purificar os fenômenos (Arcadi, 2000; Call & Hernández-Lloreda, 2007; Claidière & Sperber, 2009; Delgado, 2000; D'Andrade, 2002; Herrmann, 2007; Hill, Barton & Hurtado, 2009; Kirby, Dowman & Griffiths, 2007; Moll & Tomasello, 2010; Munhall, 2006; Nowak, Komarova & Niyogi, 2002; Tomasello, 1999).

É válido que os autores salientem a importância das relações entre as diferentes partes do cérebro, não podemos negar que os impulsos neuronais são necessários para que a capacidade para a teoria da mente, por exemplo, seja possível. Por outro lado, será que apenas essas conexões neurológicas isoladas são suficientes para que um indivíduo consiga interpretar o estado mental de outros indivíduos? Não seria importante considerar como se dão as relações sociais e culturais particulares de determinados sujeitos inseridos em seus contextos ecológicos e culturais e como elas atuam para estimular tal comportamento? Ao ignorar completamente esses fenômenos, parece que os autores desconsideram a influência que tais atividades podem exercer sobre o desenvolvimento neurológico do indivíduo.

O procedimento padrão da maioria dos artigos que analisamos é levantar dados sobre as atividades das áreas mentais mediante certos estímulos e, ao fazerem isso, isolam o fenômeno e o submetem a experimentos. Essa prática caracteriza uma forma de purificar os elementos. Ao mesmo tempo, alguns autores parecem apresentar uma perspectiva favorável a uma possível mudança na maneira de entender as relações entre os seres humanos quando sugerem que a emergência da consciência se dá num processo "de mãos dadas com" o desenvolvimento da sinalização social resultando em cooperação e na contínua criação intergeracional (Frith & Frith, 2007, p. 730).

O trabalho de Herrmann et. al. (2007) também destoa da maioria dos artigos e chamou nossa atenção. Embora também busque uma suposta origem, as hipóteses dos autores procuram não isolar

os fenômenos nem os sujeitos. Embora aceitem as hipóteses sobre o tamanho do cérebro influenciar no surgimento da linguagem, dão um passo à frente e consideram também as ações dos indivíduos como ativamente responsáveis pelas mudanças nos seres (Herrmann et. al., 2007). Esses autores mais ousados buscam a origem da inteligência social e cultural nos seres humanos não apenas nas funções cerebrais, mas em relações sociais e atividades que envolvem outros parceiros e o meio ambiente. Essas ideias se aproximam das ideias de Ingold (2000; 2002; 2004).

More specifically, in this analysis, primate cognition of the physical world evolved mainly in the context of foraging: to locate food, primates need cognitive skills for dealing with 'space', to choose wisely among multiple food sources, they need cognitive skills for dealing with 'quantities' and for extracting food from difficult places, they need cognitive skills for understanding 'causality' (including, for some species, the context of tool use) (Herrmann et al., 2007, p. 1361).

Um outro aspecto interessante desses autores (Herrmann, 2007; Hill, Barton & Hurtado, 2009; Kirby, Dowman & Griffiths, 2007; Moll & Tomasello, 2010; Tomasello, 1999) e que também os diferencia dos outros é uma aparente recusa em purificar dados. Essa preocupação os aproxima tanto de Ingold (2000) quanto de Latour (2009 [1994]). Isso fica mais evidente diante da afirmação que as características unicamente humanas não serão encontradas através apenas da comparação dos sequenciamentos do genoma dos humanos e dos chimpanzés. Além disso, ainda segundo esses autores, são necessárias pesquisas, que visem comparar também o comportamento e as capacidades cognitivas entre humanos e seus parentes mais próximos, os primatas não-humanos:

But to do this with specific reference to behavior and cognition, what is needed first are comprehensive and detailed comparisons among humans and closely related primates at the level of the phenotype, in terms of the actual behavioral and cognitive skills that have promoted survival and reproduction (Herrmann et al., 2007, p. 1365).

No material pesquisado encontramos outros autores (Burkart & Strasser, 2008; Szathmáry & Számadó, 2008) que parecem recusar a via da purificação para produzir conhecimento. Contudo, sua estratégia corresponde a aprofundar a comparação entre diferentes espécies para elaborar suas conclusões, ao invés de considerar os vários aspectos sociais e as relações dos indivíduos entre si, mas, também com o meio onde vivem como sugere Ingold (2000, 2002, 2004).

O limite das tentativas em evitar a purificação dos dados está na construção de dicotomias, principalmente entre mente e corpo e entre ação e cognição, de modo que a primeira precede a última. Embora pareça indiscutível que a mente e o corpo sejam duas coisas e que a mente comande as ações do corpo, essa maneira dual de pensar não é uma representação do real, mas sim uma construção metodológica do pensamento tradicional ocidental (Ingold 1993; Latour 2009 [1994]). O pensamento dual também se manifesta nos autores que consideram a linguagem como a chave explicativa para a evolução dos outros traços considerados humanos (Szathmáry & Számadó, 2008).

Ora, baseadas em Ingold perguntamos, por que a linguagem seria a chave para o desenvolvimento do conjunto de traços que nos fazem unicamente humanos? Embora os autores afirmem que os humanos são seres complexos e que suas características singulares devem ter evoluído em conjunto com outros traços, a opção de análise recai no isolamento de características e na busca de um elemento focal e disseminador de todos os processos. Esse elemento é localizado e seria o cérebro (Szathmáry & Számádó, 2008).

Ingold (1993), não concorda com a ideia de que a inteligência e a cognição sejam o lugar para se encontrar as informações sobre a evolução e origem das capacidades técnicas e sociais dos seres humanos. Para nosso autor, cognição não pode ser entendida como um mecanismo exclusivamente interno do indivíduo que serve como um veículo para informações. A cognição, ainda segundo Ingold, poderia ser comparada com a locomoção, pois, para poder se locomover, o ser deve utilizar-se de todas as partes de seu corpo para desenvolver o equilíbrio, desenvolver as forças musculares necessárias para esse ato, relacionar-se com o solo em que pisa e a atenção aos obstáculos que terá que ultrapassar em seu meio ambiente. Assim como andar, pensar faz parte da pessoa como um todo (Ingold, 1993, p. 431). Para ele:

There is therefore no such thing as an "intelligence" apart from the animal itself, and no evolution of intelligence other than the evolution of animals with their own powers of perception and actions. In the study of human evolution, we are concerned to understand the specific powers of human beings, and to produce an account of how and why they came to be formed (Ingold, 1993, p. 431).

Percebemos o esforço de alguns biocientistas em afastarem-se de uma das fortes características da ciência "moderna" (Latour, 2009 [1994]), que é a purificação dos dados. Para isso eles se esforçam em integrar o meio, as condições naturais e as socioculturais em abordagens que contemplem a combinação de diferentes fatores, inclusive com o ambiente, para explicar a evolução e desassociar explicações referentes à origem e à propagação do comportamento das explicações sobre a estabilidade de certas características em determinadas espécies (Claidière & Sperber, 2009). Apesar disso, o pensamento universalizante ainda persiste e, talvez, a construção de dualismos seja um dos aspectos do pensamento ocidental "moderno" mais difícil de superar ou mesmo evitar.

Pode-se observar isso em autores (Hill, Barton & Hurtado, 2009) que mesmo buscando uma abordagem mais histórica da natureza, num esforço aparente de superar as barreiras postas entre evolução (genética) e história (cultura), para explicar a evolução dos importantes traços que definiriam os seres humanos, como a cognição, sugerindo assim, complexidade e relações múltiplas em vários domínios, recaem nos domínios duais.

O tratamento da cognição como um domínio plural, verificado nos trabalhos de Hill, Barton e Hurtado (2009) e de Tomasello (1999) aproxima-se das ideias de Ingold.

Because social learning mechanisms are shaped by genetic evolution, but also influence the relative advantage of alternative genotypes, genes and culture co-evolve. It has become clear that dual inheritance theory is requisite for a complete understanding of human behavior (Hill, Barton & Hurtado, 2009, p. 188).

If we are searching for the origins of uniquely human cognition, therefore, our search must be for some small difference that made a big difference .some adaptation, or small set of adaptations, that changed the process of primate cognitive evolution in fundamental ways. In my view there is only one candidate for this small difference that made a big difference and that is human culture. (...) But human social organization is something else again, and this organization was, in my view, an integral part of the process by which human cognition came to have many of its most distinctive characteristics. That is, although the cognition of many mammalian and primate species is influenced (Tomasello, 1999, p. 510).

Ingold e Latour oferecem, respectivamente, uma maneira de pensar sobre o mundo e um método para produzir conhecimento. Ambos podem ser considerados revolucionários. Ingold (2002), especificamente, declara abertamente que sua intenção não é renovar o que já vem sendo feito. Sua proposta, sua tese antropológica, pretende revolucionar o entendimento sobre a interdependência dos organismos que só podem existir e desenvolver-se dentro de relacionamentos complexos e indivisíveis entre organismos vivos e seus ambientes.

What I offer is something different, not a recycling of tired preconceptions but a genuinely new way of thinking about human beings and their place in the world, centred on processes of development and the dynamic properties of relational fields, that not only promises a new reintegration of social and biological anthropology, but also sets a radical evolutionary agenda for the twenty-first century. It will, I hope, inaugurate the coming-of-age of anthropology as a science of engagement in a relational world (Ingold, 2004, p. 220).

Os paradigmas e dogmas da ciência ocidental hoje ainda não aceitam essas ideias relacionais como legitimamente científicas. Entretanto, as pequenas mudanças que pudemos identificar nesses artigos que analisamos podem indicar que alguns pesquisadores tem sentido a necessidade de mudanças teóricas e metodológicas e têm feito algo a esse respeito.

Encerramos este texto com o desejo de termos contribuído com o debate sobre a necessidade de mudanças nos paradigmas científicos. Esperamos que este debate tenha oferecido ideias que possam se somar nessa busca por mudanças, com o desejo de que outros pesquisadores, principalmente nas ciências humanas e, particularmente, na antropologia, sintam-se estimulados a pensar de modo diferente e aplicar essas mudanças em seus trabalhos.

## Considerações Finais

De acordo com as pesquisas que analisamos, o cérebro parece ser um elemento central para investigar uma possível singularidade humana. Ele, com todo o seu aparato neurológico, é um órgão intimamente relacionado à imaginação, ao questionamento e à reflexão, inclusive sobre ele mesmo e sobre o que estaria passando no cérebro, no pensamento, nas ideias, de um outro ser. Isso fez com que muitos pesquisadores voltassem sua atenção para ele.

Apesar disso, todas essas capacidades não fazem do cérebro um sujeito independente e autônomo em relação ao corpo que o abriga. A partir da perspectiva de Ingold (2000), podemos afirmar que o cérebro não é matéria MAIS pensamento. O cérebro é o pensamento e é a matéria ao mesmo tempo. Da mesma forma, o ser humano não é corpo MAIS pensamento, os seres humanos são corpo e pensamento ao mesmo tempo.

As emoções, os sentimentos, os símbolos, etc., não são produtos ou produtores de um cérebro em contato com o ambiente que o rodeia. Não se trata de entidades distintas. As emoções, os sentimentos, os símbolos, etc., são o próprio ser humano e ambiente juntos, constituem um todo complexo, impossível de romper-se em pequenas partes, e que se desenvolvem e emergem sem origem e sem fim. Embora, como vimos, a ciência dita "moderna" (Latour, 2009 [1994]) continue a estabelecer rupturas entre seus objetos de pesquisa. Essa ciência "moderna" continua a construir dicotomias como natureza *versus* cultura ou emoção *versus* razão. Mesmo quando alguns buscam dar ênfase na importância da relação entre as duas partes, continuam a separar o ser humano em duas partes distintas ou independentes.

O nosso objetivo de colocar a teoria de Latour (Latour, 2009 [1994]), à prova em relação às pesquisas sobre "linguagem" e "comunicação" em humanos e chimpanzés de laboratório, publicadas nas revistas internacionais mais proeminentes em relação a esse campo de conhecimento entre 1990 e 2012 foi alcançado. E, o que vimos foi que as pesquisas continuam a estabelecer dicotomias como natureza *versus* cultura. Latour (2009 [1994]) estava certo quanto à continuidade e manutenção das práticas científicas de "purificação" dos objetos em relação ao tema e a área analisados nessa pesquisa.

A questão que parece ser consenso entre os pesquisadores que analisamos: "o que faz do ser humano humano?", já se apresenta como uma dicotomia pronta. Ou seja, se há algo que pertence apenas à nossa espécie e que nos caracterizaria enquanto únicos humanos, mas que não são óbvias e precisam ser encontradas, então, devem existir coisas que não são unicamente humanas também encontráveis nos humanos. Seguindo esse raciocínio, o ser humano é um ser dual e paradoxal, dividido entre seu lado animal, que compartilha com outros animais, e seu lado cultural, ou mental

ou linguístico, único em sua espécie e que parece encobrir ou dominar a parcela animal dos seres humanos.

A ideia de que seria possível encontrar os traços unicamente humanos depois que todos os possíveis traços compartilhados com a espécie viva mais próxima geneticamente dos humanos fossem descartadas, parece ser uma constante nos artigos que analisamos. Entretanto, desdobrando a premissa de Latour (2009 [1994]), essas dicotomias não são necessariamente um fato científico nem verdade absoluta ou mesmo uma verdade científica. Essas dicotomias que parecem fazer de seres humanos um tipo mutante constituído por uma faceta animal *versus* uma faceta cultural poderiam ser uma estratégia metodológica dos pesquisadores que estudam humanos e animais não-humanos, mas só isso e nada mais.

As ideias ocidentais sobre a humanidade e os seres humanos têm moldado e, por sua vez, sendo elas próprias também moldadas pelas ideias sobre o que é animal, uma vez que os seres humanos são considerados como parte ou à parte do mundo animal a partir das histórias dessas ideias.

For those of us reared in the tradition of Western thought, 'human' and 'animal' are terms rich in association, fraught with ambiguity, and heavily laden with both intellectual and emotional bias. From classical times to the present day, animals have figured centrally in the Western construction of 'man'—and we might add, of Western man's image of woman. Every generation has recreated its own view of animality as a deficiency in everything that we humans are uniquely supposed to have, including language, reason, intellect and moral conscience. And in every generation we have been reminded, as though it were some startling new discovery, that human beings are animals too, and that it is by comparison with other animals that we can best reach an understanding of ourselves. (Ingold, 1994, p. 14).

Nosso pensamento científico é marcado por dicotomias. As pesquisas que analisamos estão pautadas em dicotomias, no caso deste trabalho, na dicotomia "natureza" *versus* "cultura". Mas, o fato de essa ser a estratégia escolhida para guiar metodologicamente as pesquisas não faz dessa ideia uma verdade absoluta. É uma estratégia, uma maneira de enxergar e entender o mundo. Além dessa, existem outras.

A peculiaridade dos ocidentais foi a de ter imposto, através da Constituição, a separação total dos humanos e dos não-humanos - Grande Divisão interior - tendo assim criado artificialmente o choque dos outros. "Como alguém pode ser persa?" Como é possível que alguém não veja uma diferença radical entre a natureza universal e a cultura relativa? Mas a própria noção de cultura é um artefato criado por nosso afastamento da natureza. Ora, não existem nem culturas - diferentes ou universais - nem uma natureza universal. Existem apenas naturezas-culturas, as quais constituem a única base possível para comparações (Latour, 2009 [1994], p. 102).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARCADI, A. C. Vocal responsiveness in male wild chimpanzees: implications for the evolution of language. **Jornal of Human Evolution**, vol. 39, p. 205-233, 2000.
- ARNOLD, K.; ZUBERBÜHLER, K. 2008 Meaningful call combinations in a non-primate. **Current Biology**, vol. 18, n. 15, p. R202 - R203, 2008.
- BOAS, F. A mente do ser humano primitivo. Rio de Janeiro: Vozes; 2010.
- BOESCH, C. Symbolic communication in wild chimpanzees? **Human Evolution**, vol. 6, n. 1, p. 81-90, 1991.
- BOESCH, C.; TOMASELLO, M. Chimpanzees and human cultures. **Current Anthropology**, vol. 39, n. 5, p. 591-604, 1998.
- BOESCH, C. Is culture a golden barrier between human and chimpanzee? **Evolutionary Anthropology**, vol. 12, p. 82-91, 2003.
- BURKART, J.M.; STRASSER, A. Primate behavior and human universals. **Evolutionary Anthropology**, vol. 18, p. 85-91, 2008.
- BURLING, R. Primate calls, human language and nonverbal communication. **Current Anthropology**, vol. 34, n. 1, p. 25-53, 1993.
- CALL, J.; TOMASELLO, M. Does the chimpanzee have a theory of mind? 30 years later. **Trend in Cognitive Sciences**, vol. 12, n. 5, p. 187-192, 2008.
- CASTELLI, O.; PERETTO, C. The phylogenesis of language: the grammar of gestures and manipulation of words. **Human Evolution**, n. 21, p. 45-49, 2006.
- CLAIDIÈRE, N.; SPERBER, D. Imitation explains the propagation, not the stability of animal culture. **Proceedings of Royal Society**, p. 1-7, 2009.
- D'ANDRADE, R. Cultural Darwinism and language. **American Anthropologist**, vol. 104, n. 1, p. 223-232, 2002.
- DE WAAL, F. B. M. **Eu, primata: Por que somos como somos?** São Paulo: Companhia, das Letras, 2007.
- DELGADO, F. When man began to speak. **Human Evolution**, vol. 15, n. 1-2, p.139-147, 2000.
- DESCOLA, P. Human Natures. **Social Anthropology**, vol. 17, n. 2, p. 145-157, 2009.
- FOUTS, R. **O parente mais próximo**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1998.
- FRITH, C. D.; FRITH, U. Social cognition in humans. **Current Biology**, vol. 17, p. R724-R732, 2007.

GHAZANFAR, A. A.; RENDALL, D. Evolution of human vocal production. **Current Biology**, vol. 18, n. 11, p. R457-R460, 2008.

GIUMBELLI, E. Levy-Bruhl e a Antropologia (resenha). **Novos Estudos**. CEBRAP, São Paulo, v. 42, p. 176-182, 1995.

GIUMBELLI, E. Para além do "trabalho de campo": reflexões supostamente malinowskianas, **Rev. bras. Ci. Soc.**, vol. 17, n. 48, 2002.

HERRMANN, E, CALL, J., HERNÁNDEZ-LLOREDA, M., HARE, B. & TOMASELLO, M. Humans have evolved specialized skills of social cognition: the cultural intelligence hypothesis. **Science**, vol. 317, p. 1360-1366, 2007.

HILL, K.; BARTON, M.; HURTADO, A. M. The emergence of human uniqueness: characters underlying behavioral modernity. **Evolutionary Anthropology**, vol. 18, p. 187-200, 2009.

INGOLD, T. **Evolution and Social Life**. New York: Cambridge University, 1986.

INGOLD, T. **What's an animal?** Londres, Routledge, 1988.

INGOLD, T. Relations between visual-gestural and vocal-auditory modalities of communication. In: GIBSON, K. R. & INGOLD, T. (Orgs). **Tools, language and cognition in human evolution**. New York: Cambridge University, p. 35-42, 1993.

INGOLD, T. "Humanity and Animality". In: INGOLD, T. (Org.), **Companion Encyclopedia of Anthropology**, Londres, Routledge, 1994, p. 14-32.

INGOLD, T. **The Perception of the Environment: Essays on livelihood, dwelling and skill**. Londres, Routledge, 2000.

INGOLD, T. (Org.) **Key debates in anthropology**. Londres, Routledge, 2001.

INGOLD, T. Beyond biology and culture. The meaning of evolution in a relational world. **Social Anthropology**, v. 12, n. 2, p. 209-221, 2004.

INGOLD, T. Sobre a Distinção entre Evolução e História. **Antropolítica**. n. 20, p. 17 – 36, 2006.

INGOLD, T. The trouble with 'evolutionary biology'. **Anthropology Today**, vol. 23, n. 2, p. 13-17, 2007.

INGOLD, T. **Being Alive: Essays on movement, knowledge and description**. Londres, Routledge, 2011.

KIRBY, S.; DOWMAN, M.; GRIFFITHS, T. L. Innateness and culture in the evolution of language. **PNAS**, vol. 104, n. 12, p. 5241-5245, 2007.

KUPER, A. **The chosen primate: Human nature and cultural diversity**. Cambridge: Harvard, 1994.

- LARAIA, R. B. **Cultura: um conceito antropológico**. 14. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- LARAIA, R. B. Claude Lévi-Strauss, quatro décadas depois: as mitológicas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 21, n. 60, Feb. 2006.
- LATOUR, B. **Ciência em ação: Como seguir cientistas e engenheiros sociedade a fora**. São Paulo: Editora Unesp, 2000.
- LATOUR, B. **Políticas da Natureza: Como Fazer Ciência na Democracia**. São Paulo: EDUSC, 2004.
- MATIAS, G. R. Aspectos do Evolucionismo Antropológico em O Processo Civilizatório de Darcy Ribeiro. **Revista Urutágua - revista acadêmica multidisciplinar** (DCS-UEM) n. 15, 2008. Visitada em 25 de Janeiro de 2012. Disponível em: <http://www.urutagua.uem.br/015/15matias.htm>
- MOLL, H.; TOMASELLO, M. Infant cognition. **Current Biology**, vol. 20, n. 20, p. R872-R875, 2010.
- MUNHALL, K. Speech production: the force of your words. **Current Biology**, vol. 16, n. 21, p. R922-R923, 2006.
- NOWAK, M.; KOMAROVA, N. L.; NIYOGI, P. Computational and evolutionary aspects of language. **Nature**, vol. 417, p. 611-617, 2002.
- NOWAK, M. A.; KRAKAUER, D. The evolution of language. **PNAS**, vol. 96, p. 8028-8033, Julho 1999.
- NUENBERG, A. H.; ZANELLA, A. V. A relação natureza e cultura: O debate antropológico e as contribuições de Vygotski. **Interação em Psicologia**. vol. 7, n. 2, p. 81-89, 2003.
- RAPCHAN, E. S. Chimpanzés possuem cultura? Questões para a antropologia sobre um tema “bom para pensar”. **Revista de Antropologia**, vol. 48, n.1, 2005.
- RAPCHAN, E. S. Darwin, materialismo radical e singularidade humana. **Revista Urutágua - revista acadêmica multidisciplinar** (DCS-UEM) n. 95, 2009.
- RAPCHAN, E. S. Sobre comportamento dos chimpanzés: o que antropólogos e primatólogos podem ensinar sobre o assunto? **Horizontes Antropológicos**, ano 16, n. 33, p. 227-266, 2010.
- RAPCHAN, E. S. Cultura e inteligência: reflexões antropológicas sobre aspectos não físicos da evolução em chimpanzés e humanos, **História, Ciências, Saúde**, Rio de Janeiro, v.19, n.3, jul-set. 2012, p. 793-813.
- SANTOS, B. S. Um discurso sobre as ciências na transição para uma ciência pós-moderna. **Estudos Avançados**, vol. 2, n. 2, p. 46-71, 1998.

SZATHMÁRY, E.; SZÁMADÓ, S. Language: a social history of words. **Nature**, vol. 456, n. 6, p. 40-41, 2008.

TENNIE, C.; GREVE, K.; GRETSCHER, H.; CALL, J. Two-year-old children copy more reliably and more often than nonhuman great apes in multiple observational learning tasks. **Primates**, vol. 51, p. 337-351, 2010.

TOMASELLO, M. The human adaptation for culture. **Annu. Rev. Anthropology**, vol. 28, p. 509-529, 1999.

TOMASELLO, M.; CARPENTER, M.; CALL, J.; BEHNE, T.; MOLL, H. Understanding and sharing intentions: the origins of cultural cognition. **Behavioral and Brain Sciences**, vol. 25, p.675-735, 2005.

URBAN, G. Metasignaling and language origins. **American Anthropologist**, vol. 104, n. 1, p. 233-246, 2002.