

## SOBRE ALGUNS ASPECTOS DAS RELAÇÕES ENTRE HUMANOS E NÃO HUMANOS: ÉTICA, CULTURA E CIÊNCIA

Eliane Sebeika Rapchan<sup>1</sup>

**Resumo:** As relações estabelecidas entre humanos e outros animais em diferentes culturas são plurais e sugerem um amplo leque de possibilidades que são geralmente híbridas e multifacetadas. Atividades econômicas, culinária, exploração de recursos ambientais, saúde, doença e morte, mitologia e religião, socialização, produção de conhecimento, lazer, técnicas e inspiração para a arte são fenômenos que podem ser mediados por tais relações. Deleuze e Guattari sugerem que tais relações são fortemente influenciadas por outras relações entre homem e mulher, homem e criança e do humano com os outros elementos do macro e do micro universo. Essa reflexão visa explorar alguns aspectos de tais relações no plano do conhecimento acadêmico, especificamente as interfaces entre as ciências sociais e as biociências, bem como suas repercussões em nossa sociedade através dos mecanismos de divulgação científica e da sensibilização de certos setores sociais acerca dos direitos dos animais. O ponto de partida específico da análise são os estudos sobre comportamento de grandes símios, em particular, os chimpanzés e o uso, por parte dos pesquisadores de termos tais como “tradição”, “cultura”, “cultura material” e outros para caracterizar seus comportamentos. A análise enfatizará a perspectiva evolucionista que sustenta metodologicamente o estabelecimento de parâmetros comparativos entre humanos e grandes símios. Isso porque se trata de considerar a dimensão não exclusivamente física da herança genética no cotejamento das relações entre humanos e não humanos. Nesse sentido, pretende-se revisitar as fronteiras clássicas que determinam a distinção entre animais humanos e não-humanos, ou seja, cultura, consciência, sociabilidade, poder, capacidade simbólica e cognitiva etc, a fim de revê-las e reavaliar o que nos distingue dos outros animais a partir de uma perspectiva antropológica que considere as descobertas e os debates das biociências.

**Palavras-chave:** antropologia; chimpanzés; etnografia; primatologia, trabalho de campo

### ANIMAIS E HUMANOS, ANTROPOLOGIA E PRIMATOLOGIA

Estão em curso movimentos que propõem modificações nos estatutos do humano e do animal. Há pressões na revisão das fronteiras definidas pela ciência a partir do abandono de antigas concepções de instinto e do reconhecimento da plasticidade do comportamento de espécies não-humanas. Por outro lado, tem se identificado algumas invariantes cognitivas e comportamentais em humanos (Lestel 2004: 17) que são, provavelmente, fruto de pressões evolutivas e herança genética. Ou

---

<sup>1</sup> Depto. de Ciências Sociais – UEM, Laboratório de Estudos Evolutivos Humanos-UEM, Laboratório de Pesquisa em Antropologia (LAPA), Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PGC-UEM)

seja, a ciência tem nos lembrado que humanos são animais e que não-humanos têm comportamento complexo.

Além disso, juristas, cientistas e filósofos têm participado de debates sobre direitos dos grandes símios (Cavaliere & Singer 1995, Spruit 1995) que perpassa, inclusive, questões éticas (Armstrong & Botzler 2003, Sustain & Nussbaum 2004, Vilmer 2010) e a possibilidade de atribuição da condição de “pessoa” ou mesmo status moral a animais não-humanos (Cavaliere & Singer 1993). Por fim, também chama a atenção o lugar de destaque conquistado pelos animais de estimação na esfera doméstica em sociedades urbanas, industrializadas e atomizadas nas quais os *pets* têm-se tornado “membros da família”, para seu bem e para seu mal (Tapper 1988), ao mesmo tempo em que se tornam elementos associados ao consumo ((via *pet shops*), protegidos por ONGs e estrelas de documentários.

Cada um destes planos não está isolado. Num amplo espectro, há interações que se estendem desde o envolvimento pessoal de pesquisadores em atividades preservacionistas (Jahme 2001, Rapchan 2004) até a replicação de idéias científicas em produtos midiáticos que “naturalizam” aspectos do comportamento humano em relação, por exemplo, a sexo e poder, ou reconfiguram representações do senso comum sobre animais ferais atribuindo-lhes nomes e histórias de vida com direito a trilha sonora e iluminação favorável.

Ainda que muitos defendam que não há pensamento ou conhecimento humano que não seja antropomórfico, não se pode deixar de ressaltar as mudanças nas classificações e nas representações produzidas nas últimas décadas sobre animais ferais ou não. Há ricos registros históricos (Robb 2010, Thomas 2010) sobre mudanças significativas no tipo de relação, papel e significado dos animais a partir dos processos de urbanização e industrialização. Nessa abordagem, contudo, a reflexão irá explorar o papel da ciência no processo contraditório e plural de humanização dos animais em nossa sociedade ao mesmo tempo em que pretende analisar a viabilidade de pensar tal fenômeno pela perspectiva da rede.

Para isso, temas, questões e tópicos recorrentes e centrais nos debates da antropologia e da primatologia acerca da humanização de chimpanzés serão apresentados a seguir como pautas abertas, mediadas por diálogos e debates umas em relação às outras a fim de testar a viabilidade de representá-las como uma rede. O balanço sobre o quanto isso é factível será feito no final desse manuscrito.

## A CIÊNCIA, A EVOLUÇÃO E AS CONEXÕES COM A NATUREZA

As ideias de Darwin sobre o fato de a herança com modificação afetar absolutamente todos os seres vivos exerceram um papel significativo na retirada do humano de seu lugar privilegiado no mundo. Como ser vivo, o humano passa lentamente a ser visto como um animal em conexão com a natureza. Mais um nó na rede, diria Latour (2007). A primatologia contemporânea intensamente dedicada aos estudos de comportamento de nossos parentes mais próximos aprofunda diariamente mudanças nas concepções científicas e de senso comum.

Parece distante a polarização diante da publicação das ideias de Darwin, no final do século XIX, quando os que recusavam a ideia de que humanos e outros primatas possuem um ancestral comum, de clérigos a cientistas, exageravam nas caricaturais e distorções dos não-humanos (Corbey & Theunissen 1995). Tal postura também repercutiu, naquele período, sobre outras classificações. Via etnocentrismo e preconceito reconheceu as mesmas características pejorativas em primatas não-humanos com humanos não europeus e não urbanos. A classificação pela ausência, típica daquela estabelecida pela noção de raça (Poliakov 1974) e pela ação colonial (Hanke 1959) só muito lentamente deu lugar a um processo de inclusão de alteridades humanas, capitaneado pela antropologia, e de humanização de certos animais, particularmente os chimpanzés, pela primatologia.

Desde o final do século XX, contudo, verifica-se a expansão da divulgação de pesquisas na grande mídia e periódicos especializados que universalizam o humano como espécie, deixando de lado especificidades étnicas e culturais, e o aproximam de outros animais a partir da comparação entre genomas e comportamentos, às vezes, ambos combinados. Na mesma direção, amplia-se o uso da expressão “cultura” para denominar comportamentos de não-humanos aprendidos e transmitidos entre gerações no interior de coletivos da mesma espécie. Nesse processo, os chimpanzés são os preferidos (Tutin e McGrew 1978, Whiten et al 1999), mas não os únicos. Em que pesem os debates para puxar para cá ou para lá as fronteiras, chimpanzés partilham a condição científica de “animais culturais” com cetáceos, corvos e outros primatas (Laland & Galef 2009).

Em outras ocasiões (Rapchan 2010, 2004, 2005, Rapchan & Neves 2005) procurei apresentei reflexões críticas sobre as concepções de “culturas de chimpanzés” baseada no reconhecimento de que a concepções primatológicas de cultura são pouco claras, muito restritas e simplistas quando comparadas às concepções antropológicas. Nessa oportunidade, todavia, proponho a análise de aspectos que apontam para conexões entre a primatologia e outras ciências, através da identificação de semelhanças entre fenômenos, modelos ou diálogos teóricos, e que convergem para o processo de humanização dos chimpanzés.

## **INTELIGÊNCIA, SOCIABILIDADE E CULTURA COMO HABILIDADES NÃO-HUMANAS**

A proposição da hipótese do cérebro social apresentada por Dunbar e Schultz (2007) como um atributo de certas espécies, particularmente mamíferos, as pesquisas sobre cognição e inteligência de macacos e de grandes símios (Parker & Gibson 1994, Tomasello 2003), as tentativas de verificar a existência de capacidade simbólica e de linguagem entre chimpanzés e bonobos (Hurford 2007, King 2004, Rumbaugh & Washburn 2003, Segerdahl, Fields & Savage-Rumbaugh 2006) são algumas expressões de como cientistas, primatólogos ou não, têm se ocupado de temas que há 50 anos eram pensados como exclusivamente humanos.

O início da transformação dessas concepções remonta à década de 1960 quando os estudos sobre monos (bonobos, chimpanzés, gorilas e orangotangos), em cativeiro ou na selva passaram a ser contínuos, sistemáticos, prolongados e detalhados (Goodall 1994, 2000, 1986). A legitimação de tais pesquisas trouxe dados consistentes sobre a variação de comportamentos intergrupais em padrões repassados de geração a geração. Ao invés da herança genética, a transmissão de comportamentos por aprendizado foi reconhecida como a pedra de toque desses fenômenos.

Isso levou ao questionamento das fronteiras convencionais que distinguiam humanos e não-humanos. Assim, conceitos como cultura, consciência, tradições, sociabilidade, poder, capacidade simbólica e cognição têm sido apresentados como dimensões típicas dos comportamentos de certas espécies não-humanas e analisados, em relação aos seres humanos, por uma perspectiva gradualista pautada no princípio de que partilhamos ancestrais comuns (De Waal 2007, Goodall 1986, 2000, McGrew 1992,

2004). Com base na análise e comparação dos fenômenos, certas características como, por exemplo, a predisposição de machos humanos e chimpanzés à agressividade, são analisadas como comportamentos que partilham heranças genéticas entre as espécies (De Waal 2007, Wrangham 1998).

Formas de sociabilidade, em certos aspectos, semelhantes às humanas e que indicam paralelos com a inteligência social humana foram encontradas em espécies que têm maior proximidade genética conosco (Dunbar & Schultz 2007). Bonobos (*Pan Paniscus*) e chimpanzés, por exemplo, têm sido percebidos como seres capazes de tomar decisões e de permitir aos mais jovens de sua espécie observar e aprender os comportamentos do grupo ou de um sub-grupo (Tomasello 2003, Fouts & Mills 1997) que é, aliás, também a primeira conduta cognitiva das crianças humanas (De Waal 2007, Tomasello 2003). Em outras palavras, trata-se de um tipo de inteligência diretamente relacionado à vida em grupo, pautado na experiência e no aprendizado por observação. Sendo assim, “tradição” (Fragaszy 2003, Nishida 1987), “cultura” (Wrangham et. al. 1994, McGrew 2004, 1992) e sociabilidade são parâmetros centrais para compreender as tendências mais influentes nas pesquisas atuais em primatologia.

## **A PALEOANTROPOLOGIA E O POMO DE DISCÓRDIA: A REVOLUÇÃO CRIATIVA**

Entre a primatologia e a antropologia sociocultural, a paleoantropologia tem, através da análise de registros fósseis, contribuído para a problematização das fronteiras entre humanos e não-humanos à medida em que aponta para as evidências daquilo que tem sido chamado de “revolução criativa” (Neves 2006) numa direção que tende ser, simultaneamente, convergente e divergente em direção à primatologia. De um lado, os achados nas escavações ampliam o reconhecimento de habilidades outrora tidas como exclusivamente humanas em outras espécies da linhagem hominínea o que reforça a ideia de que tais habilidades podem muito bem se manifestar em outros parentes distantes, como é o caso da produção e uso de ferramentas por monos e macacos em que pese o fato de seus kits serem menores. De outro, na contracorrente da primatologia, reforça a ideia de que o surgimento da cultura é algo provavelmente muito recente entre os primatas humanos. A confirmação dessa hipótese levaria à negação da presença de cultura em outras espécies.

Lévi-Strauss (1982), na década de 1950, também associou a emergência da cultura, no sentido antropológico, ao Paleolítico Superior. O surgimento de pequenos bandos a partir de um grupo maior e mais homogêneo promoveu o distanciamento geográfico, a possibilidade de novas experiências que trouxeram outras dificuldades e o desafio de buscar novas soluções podem, segundo o autor, ter imprimido características originais em cada grupo que passou, então, a ter necessidade de comunicar-se para trocar informações e experiências de modo elaborado.

Talvez não seja mera coincidência o que levou Cavalli-Sforza levantar hipóteses baseadas na genética das populações que vão ao encontro das idéias lévi-straussianas. Cavalli-Sforza (2001: 60), numa análise que veio a público aproximadamente cinquenta anos depois, apontou a existência de evidências indiretas que indicam que as línguas humanas modernas alcançaram seu estado atual de desenvolvimento entre 50 e 150 mil anos atrás, no paleolítico. Segundo Cavalli-Sforza, resultados de pesquisa apresentados pelo paleontólogo Glynn Isaac, indicam que aquele período coincide com um crescente aumento nos níveis de diferenciação cultural entre os hominíneos. A paleoantropologia aponta o mesmo período como o momento do surgimento do *Homo sapiens* comportalmente moderno munido de capacidades simbólicas plenas, fator essencial para a existência de cultura no sentido antropológico (Neves 2006).

A cultura, no sentido lévi-straussiano, mais do que um artefato exclusivamente humano, seria aquilo que nos tornou efetivamente humanos, dado que é resultado de uma relação particular de nossa espécie com a natureza. Tal perspectiva marcou o pensamento de Lévi-Strauss que, por sua vez, influenciou concepções na antropologia e nas ciências cognitivas segundo as quais a produção de símbolos e de linguagem teria emergido a partir de experiências de apreensão e significação dos mundos social e natural e teria engendrado a própria humanidade em sua profunda relação com a cultura, com a natureza e com a pluralidade de suas manifestações (Descola 1998, Sperber & Claidière 2008).

A elegante solução de Lévi-Strauss para a equação que trata das relações dos humanos com seu meio, seu grupo e outros grupos influenciou profundamente a antropologia sociocultural. Lévi-Strauss problematizou e superou a dicotomia relativamente simplória que orientava as concepções acerca das relações entre natureza e cultura. Segundo ele, no que se refere aos objetos humanos, não há natureza nem cultura “em si”, em estado de pureza e isolamento.

Para ele, os humanos não possuem um entendimento da natureza desprovido de sua respectiva cultura e, dado que a ciência é mais uma, dentre outras, formas de classificação, o que, aliás, equipara definitivamente todos os humanos, produtores de ciência ou não, em suas capacidades intelectuais (Peirano 2000), o olhar da ciência sobre a natureza é, essencialmente, cultural. Ao mesmo tempo, somos seres vivos e a natureza está em nós, é constituinte de nossa existência e nos cerca. Nossas capacidades intelectuais, estéticas e sociais, nossas expressões cognitivas e simbólicas, são aspectos não físicos de nossa existência que decorreram dos processos que nos tornaram humanos e nos caracterizam enquanto tal.

As críticas pioneiras e essenciais de Boas (1940, 1947) e Malinowski (1978) dirigidas ao evolucionismo sócio-cultural e pautadas em propostas de pesquisa que não pré-julgassem os povos não ocidentais como “inferiores” mas que buscassem registrar rigorosamente e entender seu modo de vida em seus próprios contextos enfrentaram resistências, mas acabaram por se impor (Browne 2007: 137-138, Kuper 1996). Contudo, o passo definitivo em direção à recusa dessas classificações que inspiradas nesse evolucionismo impuseram rótulos como “primitivo” e seus congêneres parece ter sido mesmo dado por Lévi-Strauss que, ao demonstrar que temos as mesmas capacidades para pensar, equivaleu os mitos à ciência (Peirano 2000).

Contudo, nesse processo, jogou-se fora o bebê com a água do banho porque ele resultou não só no afastamento, mas na recusa radical da maioria dos antropólogos socioculturais, por décadas, em estabelecer diálogos consistentes sob qualquer perspectiva evolucionista pautada nas idéias darwinianas (Rapchan 2005, 2004, Rapchan & Neves 2005) ou em levar a sério qualquer outra consideração da influência dos aspectos naturais sobre fatores não materiais da vida humana.

## **PRIMATOLOGIA E ANTROPOLOGIA: PARALELISMOS HISTÓRICOS**

Não deixam de ser curiosos alguns paralelismos entre a história do interesse ocidental pelo comportamento de primatas não-humanos (cf. Asquith 1995, Ohnuki-Tierney 1995) e a história do estudo sistemático de culturas humanas: emergiram mais ou menos no mesmo período, desenvolveram-se a partir de atores com perfis semelhantes porque provenientes de áreas distintas das que tradicionalmente forneciam

pesquisadores interessados no tema (Kuper 1978, 2004, Jahme 2001) e promoveram uma revolução radical nas concepções anteriores.

Entre meados do século XIX e a década de 1930, mais ou menos, tanto chimpanzés (*Pan troglodytes*) e gorilas quanto povos não europeus foram observados não por pesquisadores, mas por aventureiros, missionários, naturalistas, viajantes, cientistas, exploradores e caçadores. Na África, esses sujeitos produziram relatos a partir de contatos fugazes e dali remeteram representantes de chimpanzés para serem examinados por pessoas que viviam nas regiões tidas como civilizadas na América e na Europa (Reynolds & Reynolds 1965: 394-395). De modo semelhante, membros de povos indígenas foram enviados a feiras e exposições na Europa e Estados Unidos.

Poliakov (1974) apresenta um substancial relato das analogias estabelecidas entre povos não europeus e grandes símios a partir da identificação de semelhanças anatômicas ou fisiológicas por naturalistas e cientistas entre os séculos XVIII e XX. Tais paralelos povoaram o imaginário, o etnocentrismo, o racismo e a xenofobia dos europeus por décadas (Pieterse 1995).

Por outro lado, na primatologia, como ocorreu com a antropologia, a permanência prolongada em campo sedimentou-se aos poucos e foi responsável por reformulações profundas no objeto do conhecimento a partir da qualidade dos dados obtidos e da interação empática entre pesquisadores e pesquisados. Os registros de R. L. Garner em 1896 são considerados a primeira tentativa de estudo sobre chimpanzés e gorilas na selva (Reynolds & Reynolds 1965: 394), mas H. Nissen é autor do primeiro relatório de um estudo de campo mais prolongado na África Oriental em 1931 (49 dias) (Reynolds & Reynolds 1965: 395). O período que pode-se chamar “moderno” inicia-se em torno de 1950, caracterizado por períodos extensos de observação cada vez mais minuciosa (De Vore 1965). Entretanto, estudos enfocando o comportamento coletivo só surgiram na década seguinte (Reynolds & Reynolds 1965: 395).

Naquela época, De Vore (1965) publicou sua pesquisa sobre babuínos, resultado de trabalho de campo fortemente influenciado pela etnografia, solicitada por Washburn, que pretendia comparar caçadores-coletores modernos, ancestrais humanos e primatas sociais (Kuper 1994). Lévi-Strauss (1989a) acompanhou esses acontecimentos e dirigiu duras críticas ao trabalho no texto “A Noção de Arcaísmo em Etnologia”. Os argumentos de Lévi-Strauss contrários aos procedimentos de Washburn visavam demonstrar que é essencial considerar que todas as populações humanas que nos são contemporâneas, são modernas, isto é, não são exemplos de culturas arcaicas que vivem

no presente, daí não ser válido tomar a organização de caçadores-coletores modernos como expressão fiel do modo de vida dos hominíneos humanos.

À mesma época, vieram a público os primeiros resultados de estudos sobre comportamento de chimpanzés em seus habitats africanos originais. Jane Goodall no Parque Nacional de Gombe desde 1960 e Toshisada Nishida, no Parque Nacional das Montanhas Mahale desde 1965, ambos na Tanzânia, e Christophe e Hedwige Böesch na Floresta de Taï na Costa do Marfim desde 1976 foram os precursores dos três projetos de pesquisa sobre comportamento chimpanzé que, somados, acumulam o maior tempo de observação contínua (Goodall 1994: xv-xvii). Desde então, informações cada vez mais surpreendentes têm vindo à tona. Parece ir longe a reação de espanto de Louis Leakey, o famoso paleoantropólogo, diante dos relatos de Goodall sobre uso de ferramentas por chimpanzés (Goodall 1991).

No final de 1990, William McGrew propôs a substituição das expressões “pré-cultura” e “protocultura” por “cultura”. Tal proposição foi contemporânea a três grandes conferências do ciclo *Understanding Chimpanzees* iniciado em Chicago na década de 1980, que reuniram alguns primatólogos mais influentes e resultaram na tomada pública e coletiva da defesa da existência de “culturas de chimpanzés” (Wrangham et al. 1994, Whiten et al. 1999). Em geral, como observa Lestel (1998: 211), tais primatólogos adotaram os seis critérios propostos por Alfred Kroeber para identificar uma cultura: inovação, disseminação, standartização, durabilidade, difusão, tradição. A esses fatores, McGrew e Tutin acrescentaram a não-subsistência e a naturalidade (comportamento não estimulado por influência humana) (Lestel 1998: 211). Segundo Lestel (1998: 211), embora nem uma única população chimpanzé apresente todas essas características, para cada uma há registros de pesquisa dignos de nota.

Assim, se existem influências da antropologia sobre as concepções primatológicas de “cultura”, elas se concentram nas idéias dos antropólogos culturais norte-americanos. Há alguns indícios para isso, seja nas menções favoráveis feitas por McGrew (2004) a Ruth Benedict e por Lestel (1998: 211) a Kroeber, seja nos próprios conteúdos das concepções de “cultura” circulantes na primatologia, seja, ainda, nas correlações que podem existir entre a predominância de primatólogos anglo-saxões que defendem a concepção de “culturas de chimpanzés” e a formação acadêmica da maioria deles que, frequentemente, inclui alguma disciplina da área de antropologia cultural.

A partir do marco definido pelas já mencionadas conferências, o diálogo entre os primatólogos tem promovido, por sua vez, parcerias, realização de projetos conjuntos, desenvolvimento de estudos comparativos (Heltne 1994: xi) e padronização dos procedimentos de campo (Goodall 1994: xix), mas, principalmente, tem levado os pesquisadores a defender e valorizar os fenômenos relacionados ao comportamento destes grandes símios pela via de sua complexidade, variabilidade, estabilidade e pluralidade. Ou seja, sabe-se hoje que qualquer ameaça a um grupo de chimpanzés significa também a possibilidade de desaparecimento de formas únicas de vida coletiva. Daí os argumentos atuais em defesa dos chimpanzés não estarem restritos à defesa da espécie, mas também à defesa de cada grupo e de cada chimpanzé como formas únicas de vida e de comportamento. Isso vale, inclusive, para as iniciativas em favor da criação e manutenção de santuários dedicados à preservação dessas vidas.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Nas últimas décadas, iniciativas tais como as de Wagner na década de 1970 e Kuper em 1990, via propostas distintas de redimensionamento e reflexão sobre a noção de cultura (Kuper 1999, Wagner 1991), recolocaram o problema das referências universalistas para a antropologia. Enquanto isso, Strathern (1996) chamava a atenção para a necessidade de uma revisão sobre as concepções antropológicas e sociológicas de sociedade e sociabilidade e, por fim, Latour (1990), propôs um redimensionamento da antropologia, através da chamada Antropologia Simétrica, que pretende lidar com dimensões chave de nossa sociedade, como a ciência e a política, a partir do mesmo grau de sofisticação etnográfica que costumamos dedicar aos estudos dos saberes e técnicas em outra cultura, atribuindo às nossas instituições o mesmo status que atribuímos às de outras sociedades e revendo, inclusive, as relações entre natureza e cultura. Ingold (1996), por vias um tanto quanto distintas, tem apontado para o mesmo ponto crítico pois, segundo ele, se não há cultura “em si”, o mesmo vale para as concepções de “natureza”.

A proposta de uma antropologia da ciência, das idéias e do conhecimento surgiu com Bruno Latour que, apesar de seu legado controverso, trouxe novos pontos de vista para várias questões relativas à ciência, à epistemologia e à tecnologia (Edwards, Harvey & Wade 2007, Franklin & Lock 2003, Petryna 2002, Prakash 1999) e propôs a adoção do método etnográfico em campos e temas de pesquisa que, até então, não

tinham sido explorados por uma perspectiva antropológica. Tal iniciativa acrescentou uma perspectiva antropológica a certas dimensões do mundo social e modificou nossa compreensão sobre algumas áreas do conhecimento ao discutir temas como “materialidade”, “hibridez” e “alteridade”, “marginalidade”, “diferença” e “poder”.

Tendo como referência o princípio de que a ciência modifica nossos corpos, o mundo e a natureza, bem como as concepções que temos de cada um desses elementos, a antropologia da ciência propôs a realização de etnografias em laboratórios e trabalhos de campo nas áreas de atuação de outras disciplinas como, por exemplo, a primatologia. Mais recentemente, tem abordado questões referentes à marginalidade e ao poder no âmbito do uso e da aplicação da ciência e da tecnologia (Franklin & Lock 2003, Petryna 2002). No nível teórico, a antropologia da ciência pretende promover reflexões sobre os desdobramentos das relações natureza-cultura nesses novos planos.

Latour (1994) recontextualiza o interesse da antropologia enfocando a ciência, considerada um dos epicentros geradores da modernidade em nossa cultura e, portanto, o suposto grande diferenciador entre ela e todas as outras. Para isso, reúne e aproxima categorias frequentemente antagônicas como: natureza e cultura, teoria e prática, objetividade e subjetividade enfatizando não as diferenças, mas os híbridos que reportam à não separação entre natureza, cultura e sociedade, mas sim à contaminação mútua das idéias que produzimos sobre cada uma dessas categorias (Latour & Woolgar 1997), ao contrário das concepções que enfatizam a objetividade, a teoria e a neutralidade dos dados, correntes e presentes nas práticas científicas e que celebram uma suposta superioridade da racionalidade ocidental. Assim, segundo os autores, paralelamente ao processo de purificação racional promovido pelas ciências, dá-se um outro, dissimulado, no qual dominam as mediações segundo as quais as ciências interferem na sociedade mas a sociedade interfere, também, na natureza.

Contudo, e apesar da originalidade desse ponto de partida, os primeiros subsídios para a abordagem do conhecimento pela antropologia remontam à sua própria origem. É conhecida entre os antropólogos socioculturais a importância dada por Lévi-Strauss aos estudos de Durkheim sobre sociologia da religião e de Radcliffe-Brown sobre organizações totêmicas expressas nos textos axiais e complementares *Totemismo Hoje* (1986) e *O Pensamento Selvagem* (1989).

Ainda de acordo com Lévi-Strauss (1986, 1989a, 1989b), tanto o pensamento científico quanto o pensamento mítico operam mecanismos representativos das

possibilidades de a abordagem antropológica tratar o pensamento humano. N' *O Pensamento Selvagem* (1989), Lévi-Strauss observa que tanto o pensamento mítico quanto o pensamento científico admitem o determinismo resultante das relações entre causa e efeito. Contudo, para o autor, o pensamento mítico possui um determinismo global e integral enquanto o pensamento científico opera de acordo com alguns níveis admissíveis de determinismo.

Ao mesmo tempo, as concepções de Boas (1940) que associam a cultura a um sistema complexo e interligado de signos (Almeida 2001) já ofereciam possibilidades para se pensar cultura material, tecnologia, linguagem, mitologia e sistemas de classificação da natureza como formas de conhecimento articuladas.

A maioria dos primatólogos deriva a idéia de “culturas de chimpanzés” a partir de evidências que confirmam a reprodução de tradições entre esses grandes símios. Contudo, como bem lembrou Ingold (1988) a concepção de que cultura, no sentido antropológico, seja, restritamente, aprendizado é muito simplista e antiquada. As definições antropológicas mais contemporâneas, em que pesem todas as divergências, apontam para um princípio comum de que a cultura, diz respeito à produção simbólica, em sentido amplo e pleno (Geertz 1978, Kuper 1999). Ora, se as pesquisas sobre comportamento de chimpanzés não levantaram até o momento indícios relativos ao ato de “ensinar” mas sim ao ato de “aprender” temos aqui um problema, dado que os dois comportamentos são muito distintos, pois o primeiro implica na produção, comunicação e manipulação de elementos abstratos, que dependem de capacidade simbólica e o segundo, principalmente quando se refere à imitação, pode dispensá-la (Ingold 1988).

É justamente na convergência entre os fenômenos relativos à “cultura”, “sociabilidade”, “cognição” e “capacidade simbólica” que se dá um dos mais importantes debates atuais acerca do que podemos aprender e descobrir sobre a condição humana e suas relações de semelhança e diferença em relação às outras espécies. Explicando melhor, o reconhecimento de que a existência de várias espécies de animais sociais está associado a um entendimento de que formas de inteligência semelhantes à humana são encontráveis em espécies que têm com os humanos maior proximidade genética e resultam em comportamentos coletivos de complexidade semelhante (Dunbar & Schultz 1997).

Contudo, é essencial refletir sobre isso a partir de perspectivas multidisciplinares que incluam a antropologia sociocultural, a paleoantropologia e a primatologia para

escaparmos dos determinismos que tão duramente marcaram a produção de conhecimento sobre o tema levando a tantos desacertos e tantas perdas.

Sob a influência de Ingold, pode-se assumir que a análise das perspectivas e orientações advindas da antropologia sociocultural e das biociências podem ser complementares, mas também divergentes ou mesmo conflitantes e que, contudo, a diversidade neste plano é “tudo de bom” (Gibson & Ingold 1995: xii). Isso porque o progresso no entendimento sobre que tipo de ser nós somos e sobre como nos tornamos assim, só virá através de diálogos que atravessem a crescentemente e artificial fronteira entre ciências naturais e sociais (Gibson & Ingold 1995: xii).

Contudo, vale lembrar, tal debate está longe de ser fluído. O movimento intelectual intenso descrito, tanto pela antropologia social quanto pela antropologia cultural, de afastamento das explicações de fundo evolutivo, apesar de plural e disperso, promoveu um grande lapso entre a produção de conhecimento etnográfico sobre a humanidade fundada em parâmetros antropológicos de localidade e de diversidade e a produção de conhecimento da biologia fundado em modelos pautados na unidade orgânica da humanidade e sua relação com outras espécies.

Assim, como esse texto procurou demonstrar, a rede não é a melhor forma de representação desse encontro entre a antropologia e a primatologia. Ao contrário do que ocorre na rede, aqui os diversos fenômenos, as múltiplas disciplinas e os vários argumentos produzidos pela primatologia avançam em favor da elaboração de um corpus científico e de um discurso consistentes em relação à demonstração de que vários aspectos do comportamento dos chimpanzés selvagens podem ser chamados de culturais, a despeito do conhecimento produzido pela antropologia acerca da cultura. Assim, eu defendo o uso de outros modelos ou metáforas para isso.

A representação de camadas justapostas e superpostas de ideias, conceitos, métodos, procedimentos e disciplinas parece mais adequada para pensar as relações entre a antropologia sociocultural e as biociências em relação às concepções de ambas sobre os chimpanzés e seus graus de proximidade e semelhança com os humanos. Isso se justifica por, pelo menos, três fatores.

Em primeiro lugar, porque os diversos interlocutores não se encontram em posições equivalentes em termos hierárquicos e de legitimidade seja social, seja acadêmica. Em que pese a força e a legitimidade contemporânea dos discursos científicos (Latour 2007) para a academia, para a política e para a sociedade, as

biociências notadamente são, hoje, aquelas que conseguem maior visibilidade midiática e maior respeito social. Além disso, o número de antropólogos empenhados nesse debate com as biociências é muitíssimo menor do que, por exemplo, o número de primatólogos em atividade. Assim, o enorme desequilíbrio de forças verificado na relação enfraquece a ideia de rede no que se refere à representação do debate entre pesquisadores, disciplinas, instituições e resultados.

Em segundo lugar, porque mesmo considerando os paralelismos entre as práticas de campo da primatologia e da antropologia ou entre o vencimento de barreiras que proporcionaram a produção de classificações pejorativas de seus respectivos objetos de pesquisa, há uma historicidade dos processos percorridos pela antropologia e pela primatologia que as distingue. No desenvolvimento desses processos foram depositadas camadas de saber acadêmico. Isso ocorre de um modo tal que a primatologia não consegue dialogar com a sociologia e com a antropologia porque não consegue perceber as explícitas afinidades que possuem em relação aos fenômenos e, portanto, não se aproxima de seus modelos teóricos preferindo, por exemplo, os modelos da sociobiologia.

Por fim, sinalizo que tanto a antropologia quanto a primatologia são porosas em relação aos discursos de certas áreas do conhecimento e impermeáveis em relação a outras o que, por sua vez, deslegitima a ideia de rede que pressupõe um grau relativamente alto de fluidez em todas as suas dimensões. Desse modo, enquanto pode-se esperar a constituição de afinidades entre os discursos da antropologia, da filosofia, da ética, do direito e mesmo de alguns segmentos da psicologia em relação ao debate sobre a humanização dos chimpanzés, pode-se observar que a primatologia buscará conexões com a antropologia biológica, com a sociobiologia, a etologia, a genética e a psicologia evolutiva.

## **BIBLIOGRAFIA**

- ALMEIDA, M. W. B. 2001. "Relativismo antropológico e objetividade etnográfica", conferência UFPR.
- ARMSTRONG, S. & BOTZLER, R. G. (eds.). 2003. *The Animal Ethics Reader*, London: Routledge.

- ASQUITH, P. J. 1995. "Of Monkeys and Men: Cultural Views in Japan and the West", in CORBEY, R., THEUNISSEN, B. (eds.), *Ape, Man, Apeman: Changing Views since 1600*, Leiden, Dept. of Prehistory, Leiden University: 309-18.
- BOAS, F. 1947. *Cuestiones fundamentales de Antropologia Cultural*, Buenos Aires: Lautaro.
- BOAS, F. 1940. *Race, Language and Culture*. New York: The McMillan Company.
- BROWNE, J. 2007. *A origem das espécies de Darwin [uma biografia]*, Rio de Janeiro: Zahar.
- CAVALIERI, P. & SINGER, P. 1995. "The Great Ape Project" in CORBEY, R. & THEUNISSEN, B. (eds.), *Ape, Man, Apeman: Changing Views since 1600*, Leiden: Dept. of Prehistory, Leiden University: 367-376.
- CAVALIERI, P. & SINGER, P. (eds.)1993. *The Great Ape Project*, NY: Saint's Martin Griffin: 304-312.
- CAVALLI-SFORZA, L. 2001. *Genes, People and Language*, London: Penguin Books.
- CORBEY, R. & THEUNISSEN, B. (eds.). 1995. *Ape, Man, Apeman: Changing Views 1600*, Leiden: Dept. of Prehistory, Leiden University.
- DE WAAL, F. 2007. *Eu, primata. Por que somos como somos*. São Paulo: Cia. Das Letras.
- DE VORE, I. (ed.). 1965. *Primate behavior: Field studies of monkeys and apes*, New York, Holt, Rinehart and Winston.
- DESCOLA, P. 1998, "Estrutura o sentimento. A relação com o animal na Amazônia", *Mana* 4 (1), pp. 23-46.
- DUNBAR, R. & SCHULTZ, S. 2007. "The evolution of the social brain: anthropoid primates contrast with other vertebrates". *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences* , 274 (1624), pp.2429-2436.
- EDWARDS, J., HARVEY, P. & WADE, P. 2007. *Anthropology and Science: Epistemologies in Practice*, Oxford: Berg.
- FOUTS, R. & MILLS, S. T. 1997. *Next of kin: What chimpanzees have thought me about who we are*, New York: Avon Books.
- FRAGASZY, D. 2003. "Making Space for Traditions", *Evolutionary Anthropology* 12: 61-70.

- FRANKLIN, S. & LOCK, M. (eds.). 2003. *Remaking Life and Death: Toward an Anthropology of Biosciences*, Santa Fe: School of American Research Press.
- GEERTZ, C. 1978. *A Interpretação das Culturas*, Rio de Janeiro: Zahar.
- GIBSON, K. R. & INGOLD, T. (eds.). 1995. *Tools, Language and Cognition in Human Evolution*, London: Cambridge University Press.
- GOLDMAN, M. & LIMA, T. S. 1999. “Como se faz um Grande Divisor?” in GOLDMAN, M. (ed.). *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- GOODALL, J. 2000. *In the Shadow of Man*, New York: Mariner Books.
- GOODALL, J. 1994. “Foreword” in *Chimpanzee Cultures*, Wrangham, R. W. et al. (eds.), Chicago: Harvard University Press/Chicago Academy of Sciences.
- GOODALL, J. 1991. *Uma Janela Para a Vida: 30 Anos com os Chimpanzés da Tanzânia*, Rio de Janeiro: Zahar.
- GOODALL, J. 1986. *The Chimpanzees of Gombe: Patterns of behaviour*, Cambridge: Harvard University Press.
- HANKE, L. 1959. *Aristotle and the American Indians*, Chicago: Henry Regnery Company.
- HARRIS, M. 2008. *Vacas, Cerdos, Guerras y Brujas*, Madrid: Alianza Editorial.
- HELTNE, P. G. 1994. “Preface” in WRANGHAM, R. et al. (eds.) *Chimpanzee Cultures*, Cambridge: Harvard University Press/The Chicago Academy of Sciences.
- HURFORD, J. 2007. *The Origins of Meaning (Language in the Light of Evolution)*, New York: Oxford University Press.
- INGOLD, T. 1996. “Debate: Human worlds are culturally constructed – Against the motion (1)” in INGOLD, T. (ed.). *Key Debates in Anthropology*, London/New York: Routledge.
- INGOLD, T. 1988. “7. The animal in the study of humanity” in INGOLD, T. (ed.). *What is an animal?* Routledge: London: 84-99.
- JAHME, C. 2001. *Beauty and the Beasts: Women, Ape, and Evolution*, New York: Soho Press.
- KING, B. J. 2004. *The Dynamic Dance: Nonvocal Communication in African Great Apes*, Harvard University Press.

- KUPER, A. 1999. *Culture: the anthropologists' account*, Cambridge: Harvard University Press.
- KUPER, A. 1996. *The Reinvention of Primitive Society*, New York/London: Routledge.
- KUPER, A. 1994. *The Chosen Primate*, Cambridge: Harvard University Press.
- KUPER, A. 1978. *Antropólogos e antropologia*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- LALAND, K. N. & GALEF, B. G. (eds.). 2009. *The Question of Animal Culture*. Cambridge, Mass: Harvard UP.
- LATOUR, B. 2007. *Reassembling the Social*, Oxford: Oxford University Press.
- LATOUR, B. & WOOLGAR, S. 1997. *Vida de laboratório. A produção dos fatos científicos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- LATOUR, B. 1994. *Jamais fomos modernos*, Rio de Janeiro: Editora 34.
- LATOUR, B. 1990. *La science em action*, Paris: Pandore.
- LESTEL, D. 2004. *L'animal Singulier*, Paris: Seuil.
- LESTEL, D. 1998. "L'innovation cognitive dans des communautés hybrides homme/animal de partage de sens, d'intérêts et d'affects", *Intellectia* 1-2 (26-27): 203-226.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia Estrutural*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989a.
- LÉVI-STRAUSS, C. *O Pensamento Selvagem*, Campinas: Papirus, 1989b.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Las Estructuras Elementales del Parentesco*, Barcelona: Paidós, 1988.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1986. *Tristes trópicos*, Lisboa: Edições 70.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1982. *As estruturas elementares do parentesco*, Petrópolis: Vozes.
- MALINOWSKI, B. 1978. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, São Paulo: Abril.
- McGREW, W. C. 2004. *The Cultured Chimpanzee: Reflections on Cultural Primatology*, Cambridge: Cambridge University Press
- McGREW, W. C. 1992. *Chimpanzee Material Culture: Implications for Human Evolution*. Cambridge: Cambridge University Press.

- NEVES, W. A. 2006. “E no princípio...era o macaco!”, *Estudos Avançados* 20(58): 249-285.
- NISHIDA, T. 1987. “Local Traditions and Cultural Transmission” in *Primate Societies*, SMUTS, B.B. et al.(eds.). Chicago: University of Chicago Press.
- PARKER, S. T. & GIBSON, K. R., 1994. (eds.). *‘Language’ and intelligence in monkeys and apes*, Cambridge: Cambridge University Presses.
- PEIRANO, M. G. S. 2000. "Análise antropológica de rituais", *Série Antropologia* 270, Brasília: UnB.
- PIETERSE, J. N. “Apes imagined: the political ecology of animal symbolism”. In Corbey, R., Theynissen, B. (eds.), *Ape, man, apeman: changing views since 1600*, Leiden, Dept. of Prehistory, Leiden University, p. 341-50. 1995.
- PETRYNA, A. 2002. *Life Exposed: Biological Citizens After Chernobyl*, Princeton: Princeton University Press.
- POLIAKOV, L. 1974. *O mito ariano*, São Paulo: Perspectiva/Edusp.
- PRAKASH, G. 1999. *Another Reason: Science and Imagination of Modern India*, Princeton: Princeton University Press.
- RAPCHAN, E. S. 2010. “Sobre o comportamento de chimpanzés: O que antropólogos e primatólogos podem ensinar sobre o assunto?”, *Revista Horizontes Antropológicos* 33 (1), ano 16: 227-266.
- RAPCHAN, E. S. 2005. “Chimpanzés possuem cultura? Questões para a antropologia sobre um tema ‘bom para pensar’”. *Revista de Antropologia* 48(1): 227-280.
- RAPCHAN, E. S. 2004. “Os parentes de nossos parentes: um ensaio sobre a sociedade e as culturas dos chimpanzés sob uma perspectiva antropológica”, *Revista de Etologia* 6(2): 101-117.
- RAPCHAN, E. S. & NEVES, W. A. 2005. “Chimpanzés não amam! Em defesa do significado”, *Revista de Antropologia* 48(2): 649-698.
- REYNOLDS, V., REYNOLDS, F. 1965. “Chimpanzees of the Bundongo Forest”, in DeVore, I. (ed.), *Primate behavior: field studies of monkeys and apes*, New York, Holt, Rinehart and Winston.
- ROBB, G. 2010. *A descoberta da França*, São Paulo/Rio de Janeiro: Record.

- RUMBAUGH, D. M. & WASHBURN, D. A. 2003. *Intelligence of Apes and Other Rational Beings*, London: Yale University Press.
- SAHLINS, M. 2005. *Stone Age Economics*, New York: Taylor & Francis.
- SEGERDAHL, P., FIELDS, W. & SAVAGE-RUMBAUGH, S. 2006. *Kanzi's Primal Language. The Cultural Initiation of Primates into Language*, New York: Palgrave Macmillan.
- SPERBER, D. & CLAUDÈRE, N. 2008. "Defining and explaining culture (comments on Richerson and Boyd, *Not by genes alone*", *Biology and Philosophy* 23(2): 283-292.
- SPRUIT, I. 1995. "On Declaring Non-human Primate Rights: An Approach to Primate Protection" in CORBEY, R. & THEUNISSEN, B. (eds.), *Ape, Man, Apeman: Changing Views since 1600*, Leiden: Dept. of Prehistory, Leiden University.
- STOCKING, G. W. 1997. *Race, Culture and Evolution*, Chicago: University of Chicago Press.
- STRATHERN, M. 1996. "The concept of society is theoretically obsolete" in INGOLD, T. (ed.), *Key Debates in Anthropology*, London: Routledge.
- SUSTEIN, C. R. & NUSSBAUM, M. C. 2004. *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, New York: Oxford University Press.
- TAPPER, R. 1988. "Animality, humanity, morality, society" in INGOLD, T. (ed.). *What is an animal?*, London: Routledge.
- THOMAS, K. 2010 [1983]. *O homem e o mundo natural*, São Paulo: Cia. das Letras.
- TODOROV, T. 1993. *Nós e os Outros*, Rio de Janeiro: Zahar, Vol. 1.
- TOMASELLO, M. 2003. *Origens Culturais da Aquisição do Conhecimento Humano*, São Paulo: Martins Fontes.
- TUTIN, C.E.G. & MCGREW, W. C. 1978. "Evidence for a social custom in wild chimpanzees?", *Man* 13: 243-51.
- VILMER, J. B. J. 2010. "Le critère de la souffrance dans l'éthique animale anglo-saxonne", in GUICHET, J.-L.(dir.), *Douleur animale, douleur humaine: données scientifiques, perspectives anthropologiques, questions éthiques*, Paris: Quae.
- WAGNER, R. 1991. *The Invention of Culture*, Chicago: The University of Chicago Press.

WHITEN, A. et al. 1999. “Cultures in chimpanzees”, *Nature* 399: 682-685.

WRANGHAM, R. W. 1998. *O macho demoníaco*, Rio de Janeiro: Cortez.

WRANGHAM, R. W. et al. 1994. *Chimpanzee Cultures*, Cambridge: Harvard University Press.