

Etnografias sobre humanos e não humanos: limites e possibilidades (1)

“Pequena história destinada a explicar como é precária a estabilidade dentro da qual acreditamos existir, ou seja, que as leis poderiam ceder terreno às exceções, acasos ou improbabilidades, e aí é que eu quero ver.”

(Cortázar 2009: 57)

Ethnographies about humans and non-humans: limits and possibilities

Eliane Sebeika Rapchan (UEM, LEEH-IB/USP)

Walter Alves Neves (LEEH-IB/USP)

Resumo: O texto é uma reflexão sobre os limites e as possibilidades do uso do método etnográfico nas pesquisas sobre comportamento de chimpanzés. Para isso, inicialmente apresenta uma reflexão sobre as concepções circulantes na primatologia sobre “cultura” e procura compará-las com as concepções contemporâneas de cultura na antropologia sociocultural. Em seguida, analisa os contextos de pesquisa em que os primatólogos afirmam a existência de “culturas de chimpanzés”, as relações de objetividade, de subjetividade e de antropomorfização nas pesquisas primatológicas com ênfase em comportamento. Por fim, avalia as proposições baseadas na produção de conhecimento sobre os coletivos constituídos por humanos e animais na perspectiva da antropologia sociocultural e na perspectiva da primatologia, sob as óticas da etnoprimitologia e da etnografia.

Palavras-Chave: antropomorfização, coletivos humanos e animais, culturas de chimpanzés, etnoprimitologia, objetividade, subjetividade.

Key Words: anthropomorphism, human livelihood including animals, chimpanzee

cultures, Ethnoprimateology, objectivity, subjectivity.

As transformações de uma ideia: cultura na antropologia, “cultura” (2) na primatologia

Em um livro chamado *The invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion* (1998), Adam Kuper recupera a noção de sistemas de transformação proposta por Lévi-Strauss de um modo inovador. **Ou seja, Kuper toma de Lévi-Strauss a idéia original que corresponde ao princípio segundo o qual os significados de um dado sistema (de mitos, de classificação ou de parentesco), quando submetidos a transformações, mantêm entre si uma coerência simbólica e estende esse princípio às idéias científicas. Kuper verifica que a dinâmica das ideias científicas, particularmente quando analisadas sob a perspectiva da história da disciplina ou se observadas quando se deslocam de uma área do conhecimento para outro, transformam-se parcialmente, mas não aleatoriamente, porque mantêm-se coerentes em relação à lógica do sistema.**

Partindo de Abner Cohen e Thomas Kuhn, Kuper percebeu que certas ideias são especialmente aptas à transformação e que tal peculiaridade pode aumentar suas chances de sobrevivência no processo de produção do conhecimento (Kuper, 1998, p. 11). Segundo Kuper (1998), pode-se observar a transformação de uma ideia quando cientistas incorporam uma concepção antiga, ou de outra área, mudando-a ligeiramente ou aplicando-a a um novo contexto. Às vezes, o nome da ideia é mantido, mas ocorrem transformações em seu conteúdo. Em outras, ocorrem mudanças no nome e no contexto de aplicação, sem profundas alterações de conteúdo. E este não é um fenômeno assim tão raro.

Para mencionar uma expressão bem familiar aos antropólogos socioculturais, o termo “relativismo” surgiu na antropologia num momento que coincide com a troca de correspondência entre o químico Niels Böhr e o físico Albert Einstein acerca do comportamento da matéria e da energia (Lovejoy, 1999-2000). Talvez não seja por acaso que dois dos “pais fundadores” da antropologia moderna, que forneceu os fundamentos para a adoção do relativismo como componente do método etnográfico, sejam em suas formações originais, um físico – Franz Boas - e o outro químico – Bronislaw Malinowski.

Mais do que isso, o relativismo antropológico, enquanto **princípio** (Almeida, 2003; Lévi-Strauss, 1973/1993; Rapchan, 2002), carrega consigo a perspectiva de que não há um ponto de vista absoluto sobre uma cultura e que a validade dos dados depende de sua inserção no contexto que os produz. Em outros termos, sob a influência do relativismo, a antropologia assumiu como princípio que as culturas humanas não devem ser julgadas a partir de um ponto de vista fixo e externo, o que levaria inevitavelmente ao etnocentrismo.

Pelo contrário, os elementos de uma cultura devem ser registrados, via etnografia, a partir de sua lógica própria. Feito isso, outros níveis de análise podem ser desenvolvidos, ou não. Não se trata, obviamente, do relativismo einsteiniano, mas algo ressoa como semelhante entre os usos diversos do mesmo termo, por praticantes de disciplinas distintas. É uma apropriação do nome de uma ideia e de alguns de seus conteúdos, aplicados a contextos distintos, por outra disciplina. **Em outras palavras, o relativismo antropológico toma do relativismo einsteiniano o princípio geral segundo o qual determinado fenômeno é diferentemente percebido, e registrado, em função dos seus referenciais. Sendo assim, o registro do fenômeno não resulta num dado único, numa verdade científica invariável. Pelo contrário, varia de acordo com os parâmetros adotados no registro. Assim, um veículo pode estar em movimento ou em repouso, de acordo com o referencial adotado e os resultados obtidos para cada caso são distintos.**

Do ponto de vista da etnografia, descobriu-se, desde o início, que faz toda a diferença adotar o ponto de vista do nativo ou o ponto de vista da cultura do antropólogo. Mais recentemente, tem-se descoberto, na prática, que outros fatores como história de vida, gênero e faixa etária do etnógrafo também afetam os resultados da pesquisa, seja porque tais características permitem ou restringem o acesso a informações e vivências entre os nativos, seja porque influenciam o olhar do pesquisador e seus dilemas (Almeida, 2003; Zaluar, 2009).

As observações de Kuper são particularmente instigantes quando se reflete sobre os usos que a primatologia ocidental (Asquith, 1995; Nakamura, 2009; Perry, 2006) tem feito, com maior ênfase a partir do final da década de 1990, do termo “cultura” (McGrew, 1992, 2004; Whiten et al., 1999, 2001; Wrangham et al., 1994/2001) para descrever padrões de comportamentos variantes verificados entre populações de chimpanzés

selvagens. Os chimpanzés não são, de fato, os únicos animais não-humanos aos quais tem sido atribuída a capacidade de produzir cultura. Os cetáceos (Rendell, Whitehead, 2001) e os corvos da Nova Caledônia (Holzhaider, Hunt, Gray, 2010; Holzhaider et al., 2011), por exemplo, são, sob a perspectiva de certos cientistas, também fortes candidatos a “seres culturais”.

Contudo, os chimpanzés serão o foco desta reflexão porque são os seres geneticamente mais próximos dos humanos (Dennis, 2005), o que abre enormes possibilidades de comparações em outros planos como, por exemplo, o comportamental ou o cognitivo. Além disso, pertencem à espécie sobre a qual **se acumula** o maior volume de pesquisas sobre comportamento (McGrew 1998; Rapchan, 2004), excedido apenas pelos humanos. Por fim, a fascinante semelhança entre nós e eles e as eventuais diferenças existentes reforçam o debate sobre as “culturas de chimpanzés”, abrindo possibilidades consistentes para se pensar sobre as permanências e as transformações relativas aos usos do termo “cultura” pelos primatólogos em relação às concepções antropológicas do mesmo termo. Ou seja, se os primatólogos adotaram a expressão “cultura” para descrever os comportamentos dos chimpanzés, e não criaram outros, é de se supor que existam algumas boas razões para isso.

Há um forte consenso entre os primatólogos de que “cultura” são os comportamentos não definidos por herança genética nem por determinantes ecológicos em sua transmissão, nas variações intergrupais e na padronização dos mesmos no interior de determinado grupo. Analisando tal concepção pretendemos avaliar as relações possíveis entre o que antropólogos e primatólogos entendem por cultura e, a partir daí, refletir sobre as possibilidades de adoção de práticas etnográficas em contextos que incluem o comportamento animal.

Caracterização e definição de “cultura” na primatologia

Desde, aproximadamente, a década de 1970, etólogos e primatólogos usam o termo “tradição” para descrever comportamentos cujos padrões variam no interior de uma mesma espécie (Fragaszy, 2003; Nishida, 1987; Perry, 2006; Stanford, 1998). Contudo, Whiten et al. (1999), no impactante artigo “Cultures in chimpanzees” publicado na revista

Nature, sugerem que o número de comportamentos variantes (39 levantados até então) superava, e muito, os comportamentos variantes registrados como “tradições”, que correspondiam a apenas um ou dois em outras espécies. Sendo assim, os autores propuseram que os conjuntos de padrões comportamentais de chimpanzés selvagens, específicos para cada grupo, fossem denominados de “cultura”. Segundo o primatólogo japonês Toshisada Nishida (1987), “tradição” corresponde a todo comportamento aprendido e reproduzido através de gerações no interior de um grupo. Aliás, a chamada “primatologia cultural” surgiu no Japão, na década de 1950, proposta por Kinji Imanishi, também considerado o pai da primatologia japonesa (De Waal, 2011, p.1), para dar conta dos primeiros registros de padrões de comportamento variável entre primatas não humanos (Perry, 2006, p. 171).

No ocidente, McGrew e Tutin (1978) foram os primeiros a propor a denominação “cultura” para descrever comportamentos relacionados ao *grooming*, que seguiam diferentes padrões em grupos distintos. Conforme Perry (2006) e Lestel (1998, p. 211), Caroline Tutin e William McGrew foram influenciados pelo trabalho de Kroeber e Kluckhohn (1952) que sugeriu, na década de 1950, uma síntese das características recorrentes nas concepções de cultura, até então produzidas pela antropologia. São elas: inovação, disseminação, standartização, durabilidade, difusão e tradição. McGrew e Tutin (1978) acrescentaram a elas a não-subsistência e a naturalidade. Segundo McGrew (1992, p. 79-82), numa concepção sutilmente distinta da já mencionada definição de Nishida, “tradição” é a persistência na reprodução de um comportamento, repassado de uma geração a outra. O componente “não subsistência” corresponde aos comportamentos que não são diretamente necessários e indispensáveis para atender necessidades como alimentação, proteção, higiene, sono etc. (ver Matsuzawa et al. 2006), mas podem estar a elas relacionadas. Os comportamentos elaborados pelos próprios chimpanzés, sem interferência humana, são caracterizados como “naturais”.

Entretanto, numa perspectiva mais ampla, a proposição do termo “cultura” para descrever comportamentos variáveis de chimpanzés foi influenciada pela psicologia experimental comparativa, pela ecologia comportamental, pela teoria da co-evolução gene-cultura e pela antropologia cultural (Perry, 2006, p. 171). De acordo com o

respeitado grupo de primatólogos que publicou dois artigos impactantes e inaugurais sobre o assunto (Whiten et al., 1999, 2001), entre chimpanzés, comportamentos “culturais” são fenômenos ontogenéticos, padronizados no contexto intragrupal (são semelhantes quando referidos a determinados contextos), duráveis (não episódicos), reproduzidos no interior do mesmo grupo através de gerações, por meio da “tradição”, caracterizados por pluralidade e variabilidade numa perspectiva intergrupala. Tais comportamentos não são, contudo, estanques e podem sofrer inovação (Ramsey et al. 2007).

Para Whiten et al. (1999, 2001, 2007), os comportamentos “culturais” nos chimpanzés cobrem um leque de possibilidades que vai da produção e do uso de objetos como ferramentas, passando pelo uso de plantas com fins medicinais e chega às posturas e movimentos corporais que têm o objetivo de comunicar estados emocionais, interesses, disposição para o conflito etc. O “*Rain dance*” foi tido, quando registrado, como o único comportamento, aparentemente, não associado a qualquer função prática conhecida (Whiten et al., 1999, 2001). Mais recentemente, obtiveram-se novos registros, como o uso de objetos por filhotes para conter e beber água (Matsuzawa et al., 2006, p. 120). Tais comportamentos são classificados como não-adaptativos porque não oferecem benefícios óbvios diretos nem atendem a necessidades de sobrevivência. Isso porque, segundo os primatólogos, a obtenção e contenção de água poderiam ser feitas sem lançar mão de tais utensílios, como ocorre em outros grupos vizinhos (3). **No entanto, esse argumento parece fraco diante da evidência de que o acesso à água é essencial à subsistência.**

A descrição da riqueza dos comportamentos dos chimpanzés selvagens e suas variações é **surpreendente**, por si. Mas, por que os primatólogos adotaram especificamente o termo “cultura” para defini-los? O que há de significativo na palavra cultura, do ponto de vista dos primatólogos?

O que primeiro chama a atenção é que, ao contrário dos primatólogos que, como já mencionado, sinalizam influências de Kroeber e Kluckhohn em suas concepções de “cultura” (Perry, 2006), os antropólogos socioculturais contemporâneos há muito as abandonaram, por considerarem-nas simplistas (Ingold, 2001). Afinal, passaram-se 70

anos desde que Kroeber e Kluchhohn decidiram apresentar uma síntese das concepções antropológicas de cultura. Uma análise de conteúdos demonstra que as concepções de cultura para a antropologia e para a primatologia são basicamente distintas em sua essência. Para a primeira, o símbolo é a essência da cultura, em que pesem todas as outras discordâncias. Para a última, a “cultura” pode ser reduzida, com algumas exceções como Joulain (1996), King (2000, 2004) e Lestel (2002), às variações intergrupais de comportamentos padrão transmitidos por vias não genéticas.

Retomando Kuper (1998), trata-se de um típico caso do uso de um termo comum aplicado a conteúdos distintos. Assim, é adequado perguntar: Este “desentendimento” interdisciplinar acerca do que seja cultura é uma consequência do isolamento histórico e epistemológico entre as ciências sociais e as biociências, dado que a primatologia constitui-se num ramo da antropologia biológica? Ou há níveis em que se pode promover uma aproximação entre áreas e, nestes casos, o diálogo é possível?

Uma pesquisa de pós-doutorado desenvolvida em 2011 no Laboratório de Estudos Evolutivos Humanos da Universidade de São Paulo (LEEH-IB/USP), que consistiu num levantamento sistemático e na análise dos artigos publicados entre 1999 e 2011 em 26 periódicos internacionais, representativos da primatologia, resultou na catalogação e análise de 102 artigos que, explicitamente, abordam o fenômeno denominado “culturas de chimpanzés” (Rapchan, Neves, 2012, no prelo).

A análise destes 102 artigos que têm as “culturas de chimpanzés” como tema principal permitiu, entre outras coisas, observar que, do total, 18 artigos (17,8%) não apresentam qualquer definição operante; 40 artigos (39,6%) apresentam apenas definições implícitas para o que sejam “culturas de chimpanzés” e 44 artigos (43,6%) oferecem definições explícitas para o conceito (Rapchan, Neves, 2012, no prelo). Os autores (Rapchan, Neves, 2012, no prelo) mostram que os artigos que apresentam definições implícitas fundamentam-se em argumentos que associam fortemente as “culturas” à variabilidade de comportamentos, enfatizam o papel da transmissão social na reprodução e manutenção destes comportamentos e buscam analisar os graus de influência dos genes e/ou do meio ambiente sobre as “culturas”.

Quanto aos artigos que oferecem definições explícitas sobre o que vem a ser as

“culturas de chimpanzés” a ênfase recai sobre seus mecanismos de transmissão que, segundo os autores, deve ser o fator originário da variabilidade comportamental. Variabilidade e transmissão não genética são os dois eixos de sustentação mais importantes para as “culturas de chimpanzés”. Para isso, eles apresentam vários termos distintos: “aprendizado social”, “transmissão social”, “dinâmica social” e “comunicação social” (Rapchan, Neves, 2012, no prelo).

O conteúdo dos artigos sugere, ainda, que a necessidade de explicitar definições para o que sejam as “culturas de chimpanzés” está fortemente associada a dois tipos de demanda (Rapchan, Neves, 2012, no prelo): oferecer contra-argumentos aos críticos (Boesch, 2003; Davidson, McGrew, 2007; Poirier, Fitton, 2001; Whiten, Horner, Marshall-Pescini, 2003) ou justificar a adoção de ênfases ou modelos específicos que giram em torno dos temas transmissão, tradição, variabilidade ou evolução (Call, Tennie, 2009; Fragaszy, 2003; Janson, Smith, 2003; King, 2004; Mesoudi, Whiten and Laland, 2006; Möbius et al, 2008; Ramsey et al, 2007; Van Schaik, Tennie and Merrill, 1999; Van Schaik and Pradhan, 2003; Whiten, 2005)

Assim, predominam noções de variabilidade comportamental intergrupar, com ênfase maior ou menor na transmissão de comportamentos. Todo o rigor científico parece assentar-se não na concepção de “cultura”, mas na coleta, registro e comparação minuciosos do comportamento, por exemplo, via cladística (Lycett, Collard, McGrew, 2009) ou análise filogenética (Lycett, Collard, McGrew, 2007). O que não é pouco, mas não é tudo.

Em síntese, desde a década de 1990, os extensos estudos comparativos (Rodman 1999; Whiten et al 1999, 2001; Wrangham et al 1994/2001) e as descrições quantitativas rigorosas acompanhadas por abordagens hipotético-dedutivas (Rodman 1999: 332) correspondem a boa parte dos trabalhos sobre “culturas de chimpanzés”. No mesmo período deu-se o abandono quase completo do uso de qualquer recurso etnográfico nas pesquisas sobre comportamento de chimpanzés. Ou seja, justamente quando os primatólogos começaram a usar sistematicamente o termo “cultura” para descrever os comportamentos variantes dos chimpanzés, estes pesquisadores passaram a adotar métodos de pesquisa fundamentados em parâmetros de “objetividade” e não de

intersubjetividade. De um ponto de vista antropológico, o esperado seria exatamente o contrário.

Assim, se a etnografia foi uma referência, ainda que fugaz, para a prática da pesquisa de campo sobre comportamento de chimpanzés em suas primeiras iniciativas na década de 1960, cuja expressão máxima talvez seja Irwing De Vore (Kuper, 1994, Perry, 2006), essa influência diluiu-se na medida em que os primatólogos buscaram afirmar a cientificidade da existência de “culturas de chimpanzés” (King 2000; 2004). Ironicamente, quando começaram a falar em termos de “cultura”, os primatólogos buscaram os métodos objetivos da sociobiologia e da ecologia (Bonner, 1983; Rodman, 1999; Strier, 2003).

Um bom indício disso é a descrição de um debate entre Christophe Boesch e William McGrew numa conferência da Wenner Gren Foundation, **organizada** por Sidel Silverman (2002) também mencionada por King (2004: 220-221). Segundo Silverman, McGrew teria sugerido a criação de um novo periódico que contemplasse a pesquisa qualitativa sobre comportamento de chimpanzés. Prontamente, Boesch contestou a validade de tal sugestão propondo um apelido para a publicação “The Journal of Irreproducible Results” (King, 2004: 220). Afinal, resultados científicos são resultados reproduzíveis, não são? (King, 2004: 220-221).

King e McGrew são exceções no que se refere à adoção de métodos de pesquisa. King (2004: 220) vê na etnografia uma metodologia mais adequada para abordar as “culturas de chimpanzés”. Trata o recurso etnográfico como um meio para a aproximação de fenômenos comportamentais, especialmente a comunicação social de chimpanzés, seu assunto de interesse (King, 2004: 330). Já McGrew, pela perspectiva de King (2004: 220), busca a etnografia movido por seu interesse em desvendar a existência de “cultura” entre monos e macacos. Sua proposta é promover análises qualitativas longitudinais, descrições detalhadas da vida social dos monos, etc (King, 2004: 220). Silverman (2002) parece entender o quão simplista é a proposição de McGrew e trata sua proposta de “ape ethnography” como “natural-history notes” (King, 2004: 221).

Estariam os primatólogos buscando, no termo “cultura”, legitimidade para reforçar os aspectos comportamentais das semelhanças entre nós e os monos? A vida individual

e coletiva dos monos (4) em seus habitats originais corre risco de extinção. Animais são caçados e populações inteiras podem desaparecer em algumas décadas, vítimas da indústria do entretenimento, dos laboratórios de pesquisa especializados em vacinas, remédios e cosméticos ou de proprietários privados (GAP Brasil, 2004).

Demonstrar que cada um dos grupos conhecidos de chimpanzés **apresenta** padrões comportamentais singulares é uma maneira de obter reforços em favor da proteção a todos os grandes símios, inclusive àqueles que foram arrancados de seus habitats originais. Suas capacidades cognitivas, sua complexidade emocional e sua necessidade de sociabilidade estariam ameaçados em cativeiros como alguns zôos, circos ou propriedades privadas, mas poderiam encontrar condições adequadas em santuários ou centros de pesquisa sob orientação adequada (GAP Brasil, 2004). O problema torna-se ético: não se trata mais “apenas” de preservar a vida, mas de garantir a existência de seres cujo grau de consciência sobre si e sobre os outros aproxima-se do humano (Cavaliere, Singer, 1995; Spruit, 2005).

Este forte viés político presente nas práticas conservacionistas de muitos primatólogos (Jahme, 2001; Schapiro, 2003) não costuma ser associado às suas práticas de pesquisa em primatologia. Pela perspectiva dos próprios primatólogos, o que eles denominam de “cultura” é um fenômeno objetivo e quantificável. Distante, portanto, do produto intersubjetivo e impreciso do exercício etnográfico da prática antropológica, **como sugere o diálogo supra-citado entre os primatólogos McGrew e Boesch na reunião da Wenner Gren Foundation (King, 2004; Silverman, 2002).**

Por outro lado, a comprovação da existência de “culturas” de chimpanzés forneceria uma respeitabilidade consistente à primatologia nesse âmbito. A análise do material publicado pelos primatólogos indica que os conteúdos por eles associados à idéia de “cultura” assenta-se sobre referenciais universalistas e é resultado de conclusões tiradas a partir da adoção de procedimentos comparativos aplicados aos comportamentos registrados em diversos grupos. Ao mesmo tempo, a noção primatológica de “cultura” é mínima, funcionalista, **genérica** e instrumental. Ou seja, para os primatólogos que a adotam, a idéia de “cultura” visa proporcionar melhores condições para a realização de comparações inter e intra-específicas, demonstrando o quão complexo, por exemplo, é o

comportamento dos chimpanzés e o quanto isso os aproxima, evolutivamente, dos humanos.

Assim, adotar a definição de “cultura” para certos conjuntos de comportamento de chimpanzés implica em reafirmar que humanos são também animais. Há décadas, muitas das capacidades ou características tidas como exclusivamente humanas têm sido verificadas em chimpanzés. Por exemplo, a capacidade de produzir ferramentas (Goodall, 1991), a importância da sociabilidade no desenvolvimento de um certo tipo de inteligência (Dunbar, 2003) e o papel do *status* social (Goodall, 1991; Stanford, 1998) na dinâmica dos grupos. A luta pelo poder (De Waal, 2001) e o sexo sem reprodução (De Waal, 2007) são fenômenos encontráveis, também, entre chimpanzés e bonobos (Pavelka, 2002).

Entretanto, ao mesmo tempo em que se somam as pesquisas que dão consistência às fortes semelhanças comportamentais entre humanos, chimpanzés e outros monos, as evidências evolutivas sobre a cultura, como fenômeno simbólico, reforçam a exclusividade humana nesse aspecto (Klein, 1999; Mithen, 2002; Rapchan, Neves, 2005, 2012). Assim, equacionar os problemas decorrentes dos graus de semelhança existentes entre humanos e monos é um desafio atual não só para a primatologia, mas também para a antropologia sociocultural. Aqui as relações entre natureza e cultura recolocam-se, em termos inovadores e desafiadores.

Os mesmos termos, outros significados

A necessidade de definir cultura como um fenômeno distinto da natureza foi mais insinuante na antropologia cultural americana. Boas (1940), talvez sob influência das ideias do Romantismo (Duarte, 2004), advogou que a cultura é uma criação do ser, um fenômeno independente da natureza humana. Já Kroeber (1993) afirmou que a cultura é uma segunda natureza, com poder de se impor à primeira. Ao mesmo tempo, Kuper (1999) já indicou e documentou a inexistência de consenso na história da antropologia cultural nos EUA em torno de uma concepção de cultura. Geertz (1978) contribuiu para enfatizar a dificuldade do problema defendendo que talvez existam tantas definições de cultura quanto culturas humanas estudadas por antropólogos.

Entretanto, até aproximadamente o início da década de 1950, o mundo acadêmico

concordava que o domínio da cultura era exclusivo dos seres humanos e que a prerrogativa sobre o assunto pertencia à antropologia sociocultural (Weiner, 2001). Mais do que isso, a partir do descarte da aplicação do paradigma evolucionista aos fenômenos culturais, em especial o darwinismo social e o evolucionismo cultural (Stocking, 1982), a cisão entre o corpo biológico e o ser cultural ampliou-se e aprofundou-se na produção do saber antropológico. A partir daquele período, nos EUA, alguns anos depois da morte de Boas e já colhendo os frutos da síntese neodarwinista, surgiram iniciativas com o intuito de explicar comportamentos a partir de heranças genéticas (Lewis, 2001; Weiner, 2001).

Na antropologia social, expoentes como Lévi-Strauss (1947/1982) nunca abandonaram a interface dialógica das relações entre natureza e cultura de modo que a última, como fenômeno universalmente humano, remete-se sempre à própria natureza humana. Em contrapartida, as culturas, quando abordadas isoladamente, apareciam como produtos únicos de coletivos humanos singulares e criavam a ilusão de que o objeto da antropologia deixava de ser o estudo do humano universal. Lévi-Strauss (1947/1982) criticou duramente a ênfase no estudo das culturas particulares em detrimento do humano universal. Vale lembrar, contudo, que a associação da idéia de cultura aos humanos não é criação de antropólogos (Elias, 1994; Kuper, 1999). Ela foi, de fato, incorporada e transformada pela etnografia e pelas reflexões dos antropólogos a partir do acúmulo de dados, de reflexões e de debates. Ao mesmo tempo, antropólogos culturais e sociais, mais os primeiros que os últimos, têm se esforçado em definir cultura ao mesmo tempo em que encontram inúmeros problemas nessa tarefa.

É bem provável que a convergência mínima entre antropólogos socioculturais sobre o que seja cultura, a partir de meados do século XX, esteja na concordância de que a dimensão simbólica é seu componente essencial. E isso é válido tanto para a chamada antropologia simbólica (Ortner, 1984) quanto para as abordagens antropológicas sob influência de Marx ou de outras perspectivas materialistas (Harris, 1978; Sahlins, 1976). Há fortes indícios de que a emergência da capacidade simbólica tenha desempenhado um papel avassalador na história da humanidade. Isso porque ela integra todas as dimensões da cultura e da sociedade de **um modo tal** que saber técnico e natural, mito, ritual, organização social e espacial, sociabilidade e linguagem comunicam-se e

influenciam-se mutuamente (Mithen, 2002; Rapchan, Neves, 2005).

Mauss chamou isso de princípio de totalidade (Mauss, 1974). A totalidade, no sentido antropológico, é tanto um aspecto do fenômeno quanto uma ferramenta analítica, algo que permite perceber e descrever a integração entre várias dimensões de uma sociedade articuladas entre si. Pela perspectiva da totalidade, o todo não equivale à soma simples de suas partes.

No final da década de 1990, o mapeamento dos genomas humano e chimpanzé deu-nos a certeza sobre nossa grande proximidade evolutiva em relação aos monos (Dennis, 2005). A paleoantropologia também tem avançado a passos largos, tanto em termos do uso de tecnologia quanto na descoberta de evidências. Isso tem ampliado o conhecimento sobre nossos antepassados (Mithen, 2002; Arsuaga, 2007). Há, inclusive, primatólogos que têm utilizado modelos de comparação entre humanos e chimpanzés advindos dessas pesquisas (McGrew, 2004).

Além disso, os trabalhos em ecologia cultural (Henrich, McElreath, 2003), assim como as abordagens que tomam a cultura como um fator adaptativo (Alvard, 2003; Irons, Cronk, 2000), e as teorias que exploram possíveis relações de co-evolução entre gene e cultura (Ehrlich, Feldman, 2003; Lansing, 2003) têm ampliado a participação das explicações das biociências sobre a condição humana. Ou seja, vivemos um momento em que os dados à disposição favorecem o estabelecimento de semelhanças e continuidades, não exclusivamente físicas, mas também comportamentais, entre humanos e outros animais, especialmente os primatas, os monos, em particular.

Segundo De Waal (2007, p. 15-6), partilhamos características com o chimpanzé “brutal e sedento de poder” e com o bonobo “pacato e erótico”. A tese do autor é que nossas capacidades de realizar os atos mais brutais e mais sublimes estão ligadas a uma herança antiga. Tal herança, compartilhada com as duas espécies geneticamente mais semelhantes a nós, é mais antiga que o “fino verniz” que desenvolvemos nos últimos 40 mil anos, a partir do surgimento dos humanos comportamentalmente modernos, da revolução do Paleolítico Superior e do advento do que chamamos de culturas humanas.

Diante de tais aproximações, ficam, contudo, as perguntas: Basta que se comprove a origem evolutiva de nossa capacidade para produzir cultura para que se atribua cultura

também aos seres mais geneticamente semelhantes a nós? Se nossa predisposição para a cultura é resultado de processos evolutivos, deveria ela funcionar segundo suas regras gerais? Ou, por outro lado, ainda que fruto de um processo evolutivo, a cultura seguiria uma dinâmica própria de funcionamento, que obedece à sua lógica interna e independente? E, no caso da resposta à última pergunta ser afirmativa, as práticas culturais seriam capazes de estimular nossos cérebros e modificar seu funcionamento (Toomela, 2003)?

A comparação é um recurso largamente utilizado por muitas disciplinas **que buscam oferecer respostas a essas perguntas**. Nas áreas orientadas pelo evolucionismo, em particular aquelas cujo caráter de pesquisa é predominantemente observacional, ela se torna uma ferramenta poderosa. O registro isolado de cada comportamento, seguido de sua classificação e comparação, é procedimento comum nos estudos sobre chimpanzés. Cada comportamento é, em geral, minuciosamente registrado (Whiten et al., 1999, 2001; Wrangham et al., 1994/2001), mas raramente os trabalhos nessa área contemplam a possibilidade de que tais comportamentos estejam integrados a outros presentes em outros domínios. Os registros sobre a confecção e a disposição espacial dos ninhos (domínio técnico) não exploram possíveis relações disso com as alianças, os conflitos e os vínculos de filiação ou de afinidade entre os chimpanzés (domínio social).

Há esforços comparativos também no plano interespecífico, contemplando inclusive humanos e chimpanzés, por exemplo, mas, geralmente, padecem de rigor. Isso **ocorre** porque as comparações entre animais não-humanos contam com tipologias semelhantes de classificação. Já as comparações com humanos raramente valem-se de dados sócio-antropológicos (Boesch, 2003; Laland and Hoppitt, 2003; Whiten, 2005) **e isso é um problema, dado que o comportamento humano é indissociável da cultura. Resultados relevantes para o debate têm sido obtidos por pesquisas comparativas que enfatizam aspectos cognitivos em humanos e chimpanzés durante a chamada primeira fase da infância (Tomasello, 1999).**

Além disso, quando ocorrem, as comparações geralmente são dirigidas a populações de caçadores-coletores e, nesses casos, são restritivas a um domínio como, por exemplo, uso de ferramentas (McGrew, 1992) ou os vínculos entre mãe e filho (Hrdy,

2001). Quando se trata de comparações mais complexas porque lidam com múltiplas variáveis, que têm como foco fenômenos como agressividade e violência (Wrangham, Peterson, 1996), moral (Wright, 1994) ou virtude (Ridley, 1996) os trabalhos têm, geralmente, formato ensaístico e seus parâmetros são, comumente, mais livres do compromisso com a “objetividade científica”. Exercem, nesse sentido, a indispensável função de divulgação científica, mas escapam do debate acadêmico.

Os trabalhos feitos em laboratório (De Waal, 2000, 2001, 2007) com o intuito de avaliar, por exemplo, a existência de comportamentos de chimpanzés orientados por “moral”, desconsideram as definições da antropologia, da ciência política e da filosofia. Uma exceção interessante é a análise feita por Lestel (2004) acerca da possibilidade de existência de amizade entre homens e animais, a partir das definições da filosofia. A exceção, infelizmente, comprova a regra. Os canais de diálogo entre as biociências e as ciências sociais continuam truncados.

Mas, efetivamente, de onde vem a assertiva de que a semelhança genética entre humanos e chimpanzés ou mesmo que a semelhança comportamental entre ambos garantem que tanto humanos quanto chimpanzés possuem cultura? No segundo caso, segundo Galef (1992) podemos estar tomando como homologia uma simples analogia. Ou seja, fenótipos semelhantes, no caso os relativos ao comportamento, podem não ser a expressão de uma mesma configuração genética.

Observando com mais atenção, encontraremos a crítica, acertada, de McGrew relativa ao descaso da antropologia cultural quanto aos avanços da primatologia nas últimas décadas, em especial às proposições de existência de “culturas de chimpanzés” (McGrew, 1992). O autor alerta para o erro potencial em se definir cultura como atributo exclusivamente humano dado que, ao partir dessa premissa, exclui-se, a princípio e sem considerar outras evidências, todos os outros seres vivos. Se isso se estende também aos hominínios pré-*Sapiens*, nega-se a existência de cultura também para os antepassados do *Homo sapiens*. McGrew está correto se a recusa da existência de culturas não humanas for uma premissa, mesmo diante de evidências consistentes e convincentes.

No entanto, nossa recusa na aceitação de que chimpanzés têm cultura baseia-se

em fortes evidências advindas tanto das pesquisas em primatologia quanto da paleoantropologia sob os auspícios da antropologia sociocultural. Ou seja, em que pese a ausência de um conceito definitivo para o que os antropólogos entendem por cultura, delineia-se, desde Lévi-Strauss (1947/1982, 1973/1993) até o presente, um forte vínculo entre a cultura e a dimensão simbólica da vida social e da mente humana. A cultura, no sentido lévi-straussiano, mais do que um artefato exclusivamente humano, é 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 gerações e tradições antropológicas diversas (Descola, 1998; Peirano, 2000; Sperber, 1995, Ingold, 2000, 2004).

A chamada antropologia simbólica e interpretativa surgiu na segunda metade do século XX e está associada a nomes como os de Mary Douglas, Victor Turner e Clifford Geertz. Ela resulta da confluência de várias abordagens e de orientações distintas. Todas, contudo, concebem a produção simbólica como central para a existência das culturas humanas.

O foco de Geertz é a cultura. Assim, influenciado pelas ideias de Weber filtradas por Talcott Parsons, ele defende que a cultura toma corpo em símbolos públicos pelos quais os membros de dada sociedade comunicam seus valores e sua visão de mundo entre si e às gerações futuras (Ortner, 1984). Geertz (1978) não se preocupa em definir tipos simbólicos (sinais, signos, ícones, índices etc). Está interessado nos símbolos como veículos de significação para o ethos, o estilo e a dimensão afetiva de um grupo humano (Ortner, 1984).

O foco de Turner (1986) é a sociedade. Contudo, ele não a trata pela perspectiva do equilíbrio, apesar de adotá-la como objeto, assim como fez Durkheim. Ao contrário, sob influência de Marx, Turner analisa a sociedade pela perspectiva do conflito. Assim, ele procura registrar e entender o papel dos símbolos nas práticas e nos processos sociais em relação à manutenção da solidariedade social, procurando depurar daí a “visão de mundo” do grupo (Ortner, 1984).

Turner e os antropólogos de Chicago, segundo Ortner (1984), exploraram o que os símbolos realmente fazem, com muito mais detalhes que Clifford Geertz ou David M.

Schneider. Ou seja, procuraram observar como os símbolos operam forças ativas nos processos sociais. É por via de uma herança durkheimiana comum que se pode verificar um fluxo de ideias entre o simbolismo anglo-saxão de Turner (1986), Douglas (2002 [1966]), Tambiah (1969) e Leach (1989 [1964]), o simbolismo francês de Dumont (1997 [1966]) e o estruturalismo de Lévi-Strauss (1963).

Em que pesem as especificidades de tendências mais recentes na antropologia sociocultural, como o pós-modernismo (Spiro, 1996), a antropologia da agência (Descola, 1996; Latour, 2005; Teubner, 2006), a antropologia da performance e do drama (Tambiah, 1985; Turner, 1987) ou a antropologia da ciência e da tecnologia (Latour, Woolgar, 1997), a importância e a centralidade do símbolo continuam vivas, válidas e presentes.

Por isso, também, é essencial discutir corajosamente o que é cultura, enquanto fenômeno. Se a capacidade para produzir cultura é um fenômeno evolutivo, então é necessário analisar quando e como isso ocorreu. É, ainda, importante descobrir se a cultura, uma vez surgida, continua sob forte influência de pressões evolutivas (Lewis-Williams, 2002) ou passa a operar sob uma dinâmica parcialmente, ou mesmo totalmente, independente. Por outro lado, se os primatólogos insistem em chamar de “cultura” a maravilhosa variabilidade dos fenômenos que têm sido cuidadosamente registrados entre chimpanzés (Whiten et al., 1999, Wrangham et al., 1994/2001), então antropólogos e primatólogos dão o mesmo nome a fenômenos completamente distintos (Kuper, 1998).

Nesse sentido, Mithen (2002), sem abandonar o viés comparativo, propõe uma solução interessante para o problema. Segundo ele, partindo do pressuposto que a produção de cultura implica em possuir plena capacidade simbólica, não se trata de avaliar se a produção, tecnicamente adequada e muitas vezes sofisticada, dos hominínios pré-*Sapiens* ou dos grandes símios é ou não cultura. Tal capacidade depende do módulo mental dedicado ao domínio técnico, que existe tanto entre monos quanto entre os hominínios.

Os primeiros indícios de cultura, como forma de produção simbólica, estão noutra lugar. Manifestam-se nos objetos de arte e nos adornos corporais produzidos pelos humanos modernos. Isso coincide não com os primeiros utensílios de pedra encontrados em Kada Gona, Etiópia, datados de 2,5 milhões de anos atrás (Mithen, 2002, p. 36), mas

com as evidências encontradas nos sítios associados aos primeiros humanos comportamentalmente modernos e produzidas há, aproximadamente, 45 mil anos atrás (Mithen, 2002, p. 41, 43). As descobertas sobre períodos subsequentes revelam, por exemplo, túmulos nos quais a disposição dos corpos, suas posturas e adornos corporais foram intencionalmente arranjados (Mithen, 2002, p. 277-8) e objetos esculpidos em ossos ou presas ou pinturas em cavernas (Mithen, 2002, p. 253-8).

Não há fenômenos registrados, minimamente semelhantes, entre outros hominídeos ou chimpanzés. A descoberta de um único adorno pela equipe de Arsuaga (2007) na Península Ibérica ocorreu numa área habitada, simultaneamente, por *Homo sapiens* e por *Neanderthals*. Dado que é um objeto único e solitário, o colar, caso tenha sido mesmo fabricado por um *Neanderthal* para seu próprio uso, pode ser simplesmente uma cópia de colares humanos. Não há indícios de que o objeto tenha tido repercussão coletiva, como se dá em culturas humanas.

Entre os chimpanzés, bonobos e orangotangos, os registros associados à pintura (Dickie, 1969) ou ao fabrico de nós (Lestel, 2011) são ocorrências relacionadas a monos que vivem entre humanos e, portanto, da perspectiva dos primatólogos, são “aculturados” (McGrew, 2004) e não produzem uma “cultura” tipicamente chimpanzé. Ingold (2001) sugere um parâmetro forte e estimulante para analisar esses casos ao observar que, enquanto monos são capazes de aprender elementos das culturas humanas ao estabelecer intenso contato com as mesmas, não há indícios de que eles produzam sua própria cultura, no sentido antropológico do termo.

King (2004) tentou contrapor isso apresentando os resultados de uma pesquisa sobre comunicação social entre chimpanzés selvagens, a partir de uma aproximação etnográfica na qual ela enfatiza a expressão corporal e facial como formas simbólicas. Entretanto, as evidências que ela apresenta esbarram no fato de que o que ela chama “dynamic dance”, os movimentos corporais e faciais, são em essência, diretamente relacionados à comunicação, ou seja, são informações. Os significados associados são atribuídos por ela, pesquisadora, mas não comunicados a ela pelos chimpanzés, ou entre os chimpanzés.

Ao que tudo indica, o surgimento da capacidade simbólica humana não está

associado exclusivamente à bipedia, aos cérebros grandes ou mesmo à anatomia moderna dos nossos antepassados. As diferenças anatômicas entre humanos comportamentalmente modernos, que simbolizam, e os humanos anatomicamente modernos são mínimas. Há entre ambos, contudo, uma diferença radical que permitiu a emergência daquilo que chamamos “mente” ou “pensamento abstrato” (Mithen, 2007, 2002; Rapchan, Neves, 2005) e que, como tal, não é encontrável em outras criaturas.

Sobre interações entre humanos e não-humanos: uma discussão sobre possibilidades de pesquisa etnográfica

De modo semelhante aos rompantes etnocêntricos de uma cultura humana frente a outras, as relações entre humanos e primatas não-humanos são marcadas por um estranhamento pontuado por atração e repulsa, identificação e diferenciação (Corbey, Theunissen, 1995). A ciência, a arte e os mitos são expressão viva e atualizada disso. Nas últimas cinco décadas a primatologia têm assumido um papel de destaque à medida que se constituiu numa das áreas do conhecimento que mais tem contribuído para a revisão das definições sobre os primatas e, conseqüentemente, na redefinição do humano.

Os chimpanzés estão no topo da lista das espécies de primatas que têm fortemente contribuído para a constituição de um Outro não-humano, suficientemente representativo e carregado de significados **atribuídos por humanos**. Por isso, têm estimulado os debates **sobre a extensão de certos direitos ou características a entes não-humanos em temas como os** “sujeitos de consciência” não-humanos (Lestel, 2002: 9, 274), o reconhecimento de direitos (Cavalieri, Singer, 1995) **e a condição de pessoa (Lestel, 2002) ou** a capacidade de reproduzir cultura (Whiten et al. 1999, 2001; Wrangham et al. 1994/2001).

Discutir a possibilidade de produzir um registro etnográfico consistente sobre as interações entre primatólogos e primatas não-humanos implica em refletir sobre o conhecimento produzido pela perspectiva da complexidade das relações entre espécies distintas. Além disso, corresponde à produção de reflexão antropológica visando uma efetiva contribuição para o conhecimento sobre uma espécie muito próxima aos humanos.

Significa, também, reconhecer que as interações entre primatólogos e primatas podem ser, potencialmente, antropomorfizantes. Na direção oposta, pode-se verificar que os primatólogos, em sua busca incessante, de objetividade e não-identificação, em nome do rigor científico, também produz variantes etnográficas relevantes. Em ambos os casos, semelhanças, identificação, empatia, concepções de ciência e mesmo a influência da orientação teórica evolucionista sobre a perspectiva dos pesquisadores são fatores que devem ser levados em consideração.

Além disso, uma etnografia com este caráter deve focar a constituição destes coletivos híbridos, constituídos por humanos e animais, cujo convívio resulta, simultaneamente, na produção de novos conhecimentos e na reelaboração simbólica da definição do humano e do não humano. **Iniciativas nesse sentido sinalizam o interesse contemporâneo sobre contextos interespecíficos. Os trabalhos etnográficos com ênfase nas relações entre cientistas e os animais que eles pesquisam são representados por Orlando Calheiros (2009), Matei Candea (2010), Donna Haraway (1990), Guilherme Sá (2005), Felipe Sússekind (2010). Já os trabalhos de Uirá Felipe Garcia (2010), Eduardo Kohn (2007) e Felipe Vander Velden (2010) tratam de relações entre humanos e entidades não-humanas ou outras formas de vida. Há também primatólogos, primatólogas na verdade, como Bárbara Smuts (2001) e Shirley Strum (2001), que expressaram sua necessidade de refletir sobre suas relações com os animais que estudam.**

Se a etnografia é uma prática que não pode abdicar de um certo ponto de vista, ou seja, o de que o etnógrafo deve realizar todos os esforços possíveis para registrar a perspectiva do nativo sobre a vida (Malinowski, [1922] 1978), o que se pode pensar (ou afirmar) quando primatólogos propõem uma abordagem de pesquisa que tem sido chamada de “etnoprimitologia”?

Kelly (1991) pontua que há três estilos de etnografia na antropologia sociocultural: o analítico (conceitual), o teórico (proposicional) e o interpretativo (explicativo). O primeiro promove análises dedutivas aplicando um conceito a um contexto etnográfico ou a análises indutivas, formulando um conceito a partir de determinada etnografia. O segundo propõe hipóteses (a partir de relações entre variáveis correlativas ou causais), testes (relações entre variáveis que têm sido previstas ou propostas por outros pesquisadores)

ou teorias (derivando uma lei geral que permita previsões sob condições especificadas, mas abrangentes). O terceiro, e último, implica na adoção da interpretação como parâmetro central para a pesquisa etnográfica.

Segundo o mesmo autor, interpretar, num sentido geral, é uma ação que pode ser entendida como a caracterização de alguma coisa em termos de outra, mas isso pode ser feito de muitas formas, quando se trata da etnografia. Ele exemplifica três: 1) o desdobramento de um conceito indígena (o *kula*, por exemplo, que Malinowski ([1922] 1978) define como “instituição funcional”) que organiza a experiência de um mundo vivido e provê uma exegese contextual; 2) a tradução, ou mais precisamente, a transposição de um conceito indígena ou de uma forma social em outras palavras e 3) a leitura de sequencias ou conjuntos de eventos como “textos”.

Entre os antropólogos socioculturais há, apesar da pluralidade nos “estilos” de etnografia adotados, um consenso segundo o qual a etnografia é, simultaneamente, um conjunto de métodos de pesquisa, orientados à observação e análise de grupos reconhecidos como entidades particularizadas (Lévi-Strauss, 1958/1986). Etnografia é, também, um texto produzido a partir de tal experiência, o chamado texto etnográfico. Ou seja, na prática da antropologia sociocultural, a etnografia é tanto um *processo* quanto um *produto* (Sanjek, 2002). Por esta perspectiva, fazer etnografia implica na adoção de um conjunto de práticas voltadas à coleta de dados, por meio de trabalho de campo, que não abdica do envolvimento pessoal do pesquisador com os sujeitos que são a chave para a compreensão de determinada cultura ou sociedade. Assim, por esta via, a intersubjetividade não é uma barreira para a produção de conhecimento. Pelo contrário, é estratégia e fundamento para a coleta e a interpretação dos dados.

Isso significa que o método etnográfico pode contemplar a observação e a participação nas atividades da população pesquisada, o uso de entrevistas, as análises das conversas e do discurso, a prospecção documental, de filmes e de fotografias e o registro de histórias de vida. Em cada técnica, o produto esperado é um registro cuja objetividade floresce a partir dos vários níveis de relação estabelecidos entre pesquisador e pesquisado. A descrição é o núcleo da etnografia, mas ela deve orientar-se sempre pelo sentido dado à vida social, segundo a perspectiva do grupo estudado (Hobbs, 2006),

acessado pelo antropólogo a partir de um mergulho profundo naquela determinada cultura.

Para a antropologia sociocultural, o problema da apreensão dos sentidos, por meio do método etnográfico, é, portanto, central. Já no início do século XX, Malinowski ([1922] 1978) preocupava-se em sistematizar os procedimentos para a realização do trabalho de campo, a fim de deixar claras as distinções entre o fenômeno observado, os comentários e reflexões dos nativos e as interpretações produzidas pelo pesquisador. Desde então, antropólogos com ênfase social ou cultural têm discutido intensa e profundamente esta questão.

Malinowski pensava a etnografia como uma prática científica e, por isso, propôs um método etnográfico empiricista e científicista por meio do qual fosse possível registrar a “carne e o sangue dos nativos”. Contudo, Malinowski não era espontaneísta, pois defendia que o material etnográfico bruto e, portanto, caótico e desordenado, corria o risco de se perder se não fosse organizado segundo princípios teóricos, analisado e interpretado. Ou seja, para ele, a etnografia como experiência era distinta do texto etnográfico, apesar da íntima correlação entre ambos.

Lévi-Strauss (1958/1986) emprestou ao texto etnográfico o status de narrativa que pretende reconstruir a experiência do real de modo tão fiel quanto possível, registrando a sociedade em sua particularidade. E o desafio de produzir uma etnografia está na pretensão de tornar formulável o que, às vezes, não é elaborado ou explicitado nem sequer pelos sujeitos pesquisados.

A prática da etnografia inclui, por isso, as repercussões da inter-subjetividade sobre os resultados da pesquisa para cada caso. Considera, ainda, as possibilidades de acesso do pesquisador aos sentidos dados pelos sujeitos aos seus artefatos culturais e sua capacidade de torná-los primeiramente dados e, posteriormente, texto. É preciso, ainda, que o etnógrafo opere sobre a porosidade ou a opacidade das fronteiras entre as diferentes culturas humanas, a sua própria e a do Outro. A antropologia também considera que a produção etnográfica, exercício intrinsecamente reflexivo, oferece elementos para análise sobre o caráter e os limites das interpretações feitas pelo pesquisador de campo quando registra e analisa a alteridade a partir do trabalho

etnográfico (Geertz, 1991, 1978; Kuper, 1999; Lévi-Strauss, 1973/1993; Peirano, 1995; Oliveira, 1988). Neste sentido, enfoca, também, as qualidades e os limites do relativismo antropológico (Almeida, 2003; Rapchan, 2002) como perspectiva metodológica constantemente utilizada.

A boa etnografia, segundo Peirano (1995), é uma construção intelectual e crítica dos dados de campo que deve oferecer condições para reanálise (em acordo com as proposições de Marcel Mauss, Louis Dumont e Claude Lévi-Strauss). Kuper (1992), na mesma direção, defende a realidade do dado etnográfico, a despeito da intersubjetividade presente em sua coleta e registro e das interpretações de cunho teórico apresentadas pelo pesquisador. Por estas perspectivas, a realidade das culturas humanas impõem-se sobre os “limites da interpretação”.

Dumont ([1966] 1997) enfatiza que a antropologia, via etnografia, é a única disciplina que oferece uma possibilidade concreta de suspeita sobre a porosidade dos universais. Sem considerá-los unidades estanques, Dumont pontua que a antropologia consegue vislumbrar o geral e o específico não como unidades fixas e unitárias, mas como dimensões particulares e inter-relacionadas do real. Sperber (1985) ressalta que a particularidade (etnográfica) é algo teoricamente construído, não é dada, não pode ser simplesmente coletada do real como informação que se presta ao relato etnográfico. É a compreensão teórica do geral que permite o acesso à especificidade da cultura.

Ingold (2001) critica primatólogos como Wrangham, De Waal e McGrew (1994/2001) e etólogos como Rendell e Whitehead (2001). Conforme Ingold as inferências feitas por esses autores são totalmente incorretas. Segundo esses pesquisadores, eles fazem etnografia porque registram dados referentes a “culturas” de animais. Ingold (2001: 337) nos lembra que etnografia é algo muito distinto disso. Ela vai muito além do mero registro de comportamentos observados. Trata-se de obter um entendimento de intenções e objetivos das pessoas, de seus valores e orientações, de seus modos de perceber, lembrar e organizar suas experiências, das maneiras como elas agem, enfim, daquilo que os antropólogos geralmente entendem como sendo “cultura”.

As concepções de etnografia aqui apresentadas não foram selecionadas por acaso. Nem foram reunidas ingenuamente. Elas são expressão de uma tendência da

antropologia que sempre relembra que a disciplina surgiu com a pretensão de pensar sobre o humano, em sua universalidade, e deparou-se com uma série de limites e anteparos, entre eles, o etnocentrismo, a ausência de dados de primeira mão e a pluralidade das culturas humanas. Muitas das restrições, postas para a antropologia por um universalismo simplório e muitas vezes grosseiro, puderam ser superadas através da etnografia. Assim, a pesquisa etnográfica surgiu como um recurso revolucionário, pois colocou à disposição dos antropólogos um universo de pesquisa tão extenso quanto é o conjunto das expressões culturais humanas.

Ao mesmo tempo, abriu possibilidades consistentes de a antropologia repensar-se constantemente, em relação a suas práticas de pesquisa, aos resultados apresentados, ao tratamento e ao destino oferecido aos dados coletados e, por fim, frente ao posicionamento da disciplina em relação aos parâmetros locais e universais da condição humana. Nem todas as correntes antropológicas cultivaram os frutos que podem nascer desta dualidade. Algumas optaram conscientemente pelo enfoque local. Outras simplesmente abdicaram do diálogo com o universal sem, necessariamente, negá-lo.

De qualquer modo, os representantes supracitados da antropologia que cultivaram o diálogo entre etnografia e concepções universalistas garantiram a possibilidade atual de a antropologia sociocultural dialogar com áreas do conhecimento e práticas científicas que têm modificado, reinventado ou proposto definições antes impensadas sobre o humano. Tal é o caso da primatologia, cuja produção nas últimas décadas contribuiu significativamente para uma revisão profunda das concepções que se têm sobre muitas espécies de primatas e sobre os humanos, em geral.

Este breve corolário constitui-se sobre concepções de etnografia que pensam o local e o específico, objeto tratado pela etnografia por meio de recursos qualitativos, não como um fim em si. As concepções de etnografia arroladas aqui mantêm diálogo com princípios teóricos universalistas acerca do humano. E o universalismo antropológico, para tratar a condição humana, pode remontar, por sua vez, a outras abordagens do humano, entre elas, o evolucionismo.

Este conjunto, intencionalmente escolhido, visa proporcionar o trânsito entre o exercício etnográfico e as teorias e/ou concepções que são particularmente úteis e

necessárias para se pensar sobre os limites e possibilidades de fazer etnografia sobre “mundos compartilhados por coletivos humanos e animais” (5). Entre eles, por exemplo, o de que entre espécies distintas, mas que possuem, em graus diferentes, inteligências e interações sociais complexas (Dunbar, 2003), como é o caso dos primatólogos e dos primatas não-humanos, que oferecem interações ricas para a etnografia de um mundo compartilhado. O contexto esperado deve possibilitar a construção de uma realidade etnográfica viável na qual as interações entre humanos e primatas não-humanos é promovida e estimulada por princípios universalistas de evolução, proximidade e semelhança entre ambos. Por outro lado, estas interações ocorrem em contextos particulares e são promovidas por sujeitos específicos. E, neste sentido, são casos singulares.

A primatologia tem seus fundamentos nas concepções gerais da teoria neo-darwiniana, universalista por definição. Ao mesmo tempo, a etnoprimatologia surge como uma tendência forte da primatologia para o século XXI (Fuentes, Hockings, 2010), pressupõe a existência de interações e, portanto, de relações possíveis entre espécies, humanos e primatas não-humanos. Ou seja, opera sobre bases históricas, sociais e locais. Nessa direção, tanto a antropologia sociocultural quanto a etnografia têm arcabouço para contribuir com uma reflexão crítica sobre essa nova modalidade de pesquisa.

A Etnoprimatologia e a Construção de uma Alteridade Não-Humana

Os estudos sobre primatas não-humanos ocupam um nicho especial na antropologia devido aos insights comparativos que eles podem proporcionar (Strier, 2003). Desde os primeiros registros sobre caça e uso de ferramentas (Goodall, 1986) às mais contemporâneas análises qualitativas baseadas em parâmetros de existência de tradições “culturais” locais, o conhecimento acumulado sobre primatas não-humanos tem proposto reformulações profundas na definição das fronteiras do que se concebe como especificamente humano, em relação aos outros animais (Strier, 2003) e nas relações entre humanos e outros animais (Deleuze, Guatari, 1980, p. 287; Lestel, 2004, p. 17).

Stanford (2001) sinalizou que as mudanças recentes no campo da primatologia e as alterações nas representações e relações que temos estabelecido com os primatas estão constituindo uma nova Alteridade. Surge um novo Outro (não-humano), carregado de significados cujo sentido é unilateralmente produzido, por humanos. Por várias razões, algumas louváveis, outras não, a aproximação entre humanos e primatas não-humanos em nossa sociedade parece inexorável e irreversível.

As últimas cinco décadas dedicadas à pesquisa do comportamento de monos, particularmente os chimpanzés, assinalam um processo profundo de transformação do conhecimento acumulado sobre nossos “parentes mais próximos” (Fouts, Mills, 1998). Simultaneamente, observa-se a reformulação das representações que fazemos deles, das categorias de classificação nas quais os inserimos e de seus direitos (Amstrong, Botzler, 2003; Cavalieri, Singer, 1995; Lestel, 2004; Spruit, 1995; Sustain, Nussbaum, 2004; Vilmer, 2010). Estão, também, em curso mudanças sobre a consciência de nossas responsabilidades e compromissos com eles na medida em que percebemos que partilhamos territórios e/ou características. Nesta direção, a primatologia tem se transformado profundamente (Dukelow, 1999) e alguns setores da sociedade civil também acompanham tais mudanças.

Desde a década de 1960, as transformações nas concepções de pesquisa e nas atitudes de preservação estendem-se dos chimpanzés a outros monos (bonobos, gorilas e orangotangos) (Dukelow, 1999; Jahme, 2001). O mesmo tem ocorrido, há pelo menos 20 anos, com outras espécies de primatas, inclusive o macaco prego (Garber et al., 2009).

Como parte deste processo, a etnoprmatologia tem sido apresentada como uma das mais importantes linhas de pesquisa da primatologia para o século XXI (Fuentes, Hockings, 2010) e a proposta para sua constituição implica na abordagem das interfaces possíveis entre humanos e outros primatas a partir do uso de recursos etnográficos (Loudon, Howell, Fuentes, 2005). A proposta da etnoprmatologia não pretende, contudo, reeditar a primatologia tradicional nem as abordagens antropológicas clássicas que enfocam exclusivamente interpretações simbólicas ou a presença de primatas no interior de determinada cultura. A iniciativa pretende que as interconexões entre humanos e

primatas sejam vistas como algo mais do que simplesmente rupturas de um “estado natural”, mas, principalmente, como uma direção potencial para o entendimento de relações que, por muitas vias, tornam-se cada vez mais próximas e complexas (Fuentes, Hockings, 2010).

Em princípio, a etnoprimitologia pretende fazer uso dos recursos disponibilizados pela etnografia para abordar as relações configuradas por ambos os protagonistas, sem desconsiderar o papel de “agente” dos não-humanos, daí a palavra-chave para a abordagem ser “interação”. Além disso, as técnicas de pesquisa de campo típicas da primatologia também podem ser utilizadas (Loudon, Howell, Fuentes, 2005). Assim, os temas da etnoprimitologia incluem a caça de primatas por humanos e situações de partilha ou competição por recursos (Patterson, Wallis, 2005), as relações de convívio, intimidade ou mesmo de organização social e parentesco simbólico entre humanos e primatas não-humanos proporcionadas pela cultura (Cormier, 2003; Wheatley, 1999), a troca bidirecional de patógenos (Wallis, Lee, 1999), as relações de cooperação ou de competição em habitats partilhados (urbanos ou rurais) (O’Leary, Fa, 1993), o conhecimento indígena sobre comportamento de primatas e a presença de primatas em mitos, no folclore e em outras narrativas (Asquith, 1995; Carter, Carter, 1999; Wolfe, Fuentes, 2007). Dadas suas características, este conjunto permite incluir, portanto, as relações entre primatólogos e primatas, em contextos de pesquisa.

Quando o desafio é dirigido a situações de pesquisa, nas quais o que está em questão são as relações entre os seres humanos e os outros primatas, tal como propõe a etnoprimitologia, a consciência de que o registro etnográfico descreverá a relação humano-primata e será uma construção empírica, perceptual e teórica deve ser igualmente aguda. Mais ainda, deve-se enfrentar os problemas postos pela universalidade do humano (inclusive em relação ao primata não-humano) e pela especificidade de determinada cultura ou de um tipo especial de interação entre humanos e não-humanos em contextos, locais e momentos históricos específicos.

A ciência e as humanidades, incluindo a arte, a literatura e a própria antropologia, nasceram a partir de projetos intelectuais universalizantes nos quais o geral, o todo, a unidade e a estrutura são parâmetros reguladores. Entretanto, a etnografia é o registro do

particular, do singular, das linhas, rotas e contextos. A abordagem das interações entre humanos e primatas, proposta pela etnoprimitologia, implica o enfrentamento de situação em parte semelhante dado que, de um lado, a primatologia opera a partir de parâmetros teóricos universalistas. De outro, os contextos culturais localistas e mesmo a diversidade inter-grupal de comportamentos que tem sido identificada em muitos primatas, como os monos, aponta para uma forte probabilidade de os arranjos locais serem dignos de nota. Some-se a tudo isso as singularidades dos primatólogos, suas origens étnico-nacionais, seu gênero, suas trajetórias intelectuais e suas associações com outros pesquisadores.

Há, contudo, importantes questões a se considerar, diante das propostas da etnoprimitologia. Os antropólogos socioculturais, ao fazer etnografias sobre humanos, cujas experiências podem ser parcialmente comunicadas por códigos padronizados pela língua, enfrentam inúmeros problemas no que se refere ao acesso à consciência e aos significados simbólicos, decorrentes de diferenças entre culturas. Tal problema é muito maior quando se trata da comunicação entre humanos e não humanos.

Em defesa dos primatólogos, King (2004) afirma que se pode fazer “etnografias” sobre monos porque eles se comunicam por meios não-verbais. Segundo ela, antropólogos socioculturais e primatólogos aproximam-se quando buscam atingir a produção de sentidos, dado que o acesso aos significados não é exclusivamente verbal, depende de sensibilidade para perceber expressões faciais e corporais, contextos, personalidades, tons dos sons produzidos e outros elementos de mesmo naipe.

Como já descrito anteriormente, McGrew (2004) possui concepções de “cultura de chimpanzés” distintas das de King. No entanto, afirma: se o acesso aos significados culturais humanos dá-se exclusivamente através da fala dos nativos, os resultados são falhos e questionáveis o que, aliás, o próprio Malinowski ([1922] 1978) já enunciou. McGrew enfatiza que gestos, sons, posturas, expressões faciais e corporais de chimpanzés comunicam muito aos pesquisadores. Deste modo, o que primatólogos e antropólogos socioculturais, de fato, fazem, são inferências sobre os sentidos dos comportamentos observados nos contextos em que pesquisam (McGrew, 2004, p. 9-10). Assim, segundo King e McGrew, a chave de acesso aos sentidos dos comportamentos de chimpanzés (e, supõe-se, de outros primatas não-humanos) seria a comunicação não-

verbal.

Se a apreensão de contextos e de relações entre humanos e não-humanos correspondem ao acesso a informações, comportamentos e reações não-verbais é provável que primatólogos e antropólogos, de fato, partilhem condutas em seus contextos de pesquisa. Ou, como já foi assinalado por Corbey (1995), Tuttle (2001) e Rapchan (2005), a trajetória adotada pelas biociências as levará, mais cedo ou mais tarde, a enfrentar os desafios postos pelas relações entre primatas humanos e não-humanos. Nesse sentido, a experiência acumulada pela pesquisa antropológica (Tuttle, 2001), o tipo singular de objetividade produzida a partir de interações subjetivas, constitutiva das ciências sociais (Corbey, 1995) e o não julgamento etnocêntrico do “Outro” possam ser úteis e valiosos.

Etnografia em Universos Científicos Compartilhados - Objetos Constituídos por Humanos e Não-Humanos

Em que pesem as análises que rejeitam a validade de se aplicar a concepção de “cultura” aos comportamentos de chimpanzés (Heyes, Galef 1996; Rapchan, 2011, 2010, 2005; Rapchan, Neves, 2005; Tomasello, 1999), suas capacidades cognitivas e a complexidade de seu comportamento coletivo são inegáveis. O mesmo se aplica às evidências em favor da variabilidade de padrões comportamentais de grupo a grupo e à estabilidade inter-geracional de tais comportamentos.

Não se pode analisar as relações entre humanos e não-humanos sem adotar uma perspectiva híbrida, sem construir um discurso que seja fruto de um diálogo interdisciplinar honesto . Para isso será necessário ajustarmos terminologias relacionadas a fenômenos tais como “cultura”, “comunicação” ou “símbolo”. A proposição de uma etnografia das relações entre humanos e não-humanos implica no registro e na análise dos coletivos formados a partir das relações entre ambos. Para isso, será necessário, entre outras coisas, refletir sobre as fronteiras entre humanos e não-humanos. Caminhamos para a diluição dos limites entre espécies. A primatologia, a paleoantropologia e as pesquisas sobre evolução da mente deslocam, a cada descoberta, as fronteiras entre chimpanzés e humanos.

No horizonte dos debates sobre o estatuto do humano, registros de pesquisa informam que os humanos não têm mais a prioridade na produção de ferramentas. Chimpanzés (Davidson, McGrew, 2005; McGrew, 1992) e macacos-prego (Garber et al., 2009) também o fazem. Humanos também não detêm a prioridade sobre o estabelecimento de hierarquias sociais (Stanford, 1998), relações de poder (De Waal, 2000) ou produção de cultura (Whiten et al. 1999; Wrangham et al. 1994/2001). Em que pesem as posições ao contrário e os debates (Ingold, 2001; Galef, 1992; Rapchan, Neves, 2005), muitos especialistas sinalizam a existência de fenômenos que questionam a exclusiva capacidade humana para o estabelecimento de tais relações sociais complexas. Sexo sem procriação também não é prioridade humana, que o digam os especialistas em comportamento de bonobos (De Waal, 2007).

Pela perspectiva paleoantropológica, temos as descobertas sobre as habilidades dos Neandertais (Lewis-Williams, 2002) e os debates acerca da “Revolução Criativa” no Paleolítico Superior (Klein, 1999/2009) que, segundo muitos pesquisadores (Klein, 1999/2009; Lewis-Williams, 2002), estaria associada à capacidade dos humanos comportalmente modernos de produzir cultura, no sentido antropológico (Rapchan, Neves, 2005). Dos pontos de vista ético e filosófico, colocam-se os debates sobre os direitos dos animais (Lestel, 2002, Cavalieri, Singer, 1995) e sobre a legitimidade da atribuição da condição de pessoa aos monos (Lestel, 2002) e outras espécies. Alguns autores anunciam uma era “pós-humana” (Derrida, 2008; Haraway, 2007) outros sugerem que os monos apresentam-se como uma nova alteridade (Stanford, 2001).

É preciso, portanto, refletir sobre esses processos e escapar das definições cristalizadas. Tratar das relações entre humanos e animais em contexto contemporâneo e etnográfico implica, por exemplo, em conhecer as concepções de “cultura” utilizadas pelos primatólogos e as concepções de cultura correntes na antropologia sociocultural, bem como suas diferenças. Assim, se é necessário rever as concepções que temos sobre culturas humanas, é necessário, também, simetricamente, rever as concepções de natureza.

Nessa direção, retomando Ingold (2001), se cultura é um elemento não-genético da existência e se o comportamento é só a expressão mais superficial e visível de

relações profundamente complexas entre genética, relações sociais e ambiente, então a proposição de realização de etnografias sobre as relações entre humanos e primatas não-humanos apresenta-se cheia de possibilidades. Ainda segundo Ingold (2011) (6), os seres não são conhecidos na ciência moderna pelas trajetórias que, em sua existência, fazem dele o que ele é. Os seres são conhecidos como fatos e como dados. Não são registrados como trilhas de uma existência. Suas vidas não são descritas como as linhas de um texto. A natureza, para a ciência, não é um ser próximo, não é parte de nós, mas é, sim, um mundo desconhecido.

Talvez as etnografias sobre as relações entre humanos e primatas não-humanos contribuam para modificar esta configuração, alterando a posição e o valor atribuídos à natureza e à cultura, apontando continuidades nestas relações e não dualidades.

Notas

(1) Este trabalho foi realizado com o apoio da Fundação Araucária/SETI através de uma bolsa de pós-doutorado concedida a Eliane Sebeika Rapchan (de **Setembro/2010 a Setembro/2011**) relativa a parte do período de desenvolvimento de projeto de pesquisa de pós-doutorado LEEH/IB-USP.

(2) O uso das aspas para os termos “cultura”, “tradição”, “etnografia” e seus correlatos neste texto visa distinguir o uso dos termos na antropologia sociocultural de seu uso na primatologia e áreas afins como a etologia, a psicologia evolutiva etc para tratar de fenômenos relativos a não-humanos.

(3) Não estamos convencidos da validade da classificação desses comportamentos como não-adaptativos dado que eles se assemelham a, praticamente, todos os outros comportamentos de chimpanzés mediados por objetos como as varas para pescar cupins e formigas, as folhas usadas como almofadas, sandálias ou luvas e os vegetais esponjosos usados para captar água.

(4) Mono é a expressão adotada pelos pesquisadores do LEEH-USP/IB por ser considerada a tradução mais adequada para o termo “ape”, em inglês, que inclui o grupo de primatas formado pelos bonobos, chimpanzés, gibões, gorilas e orangotangos.

(5) A expressão é um jogo de palavras **inspirado no** título da mesa da 3a. Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia: “In(ter)venções em Mundos (Com)partilhados:

Ciência nos Coletivos Humanos e animais”.

(6) Estas são ideias que foram apresentadas por Timothy Ingold na conferência “Science and Silence” proferida em 01 de outubro de 2011 na 3a. Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia na UnB, Brasília.

Referências

ALMEIDA, M. 2003. “Relativismo Antropológico e Objetividade Etnográfica”, *Campos* 3: 9-29.

ALVARD, M. S. 2003 “The Adaptative Nature of Culture”, *Evolutionary Anthropology*, 12: 136-49.

ARMSTRONG, S., BITZLER, R. G. (eds.). 2003. *The Animal Ethics Reader*, London: Routledge.

ARSUAGA, J. L. 2007. *O colar do neanderthal*. Em busca dos primeiros pensadores, Rio de Janeiro: Globo.

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. 1940. *Race, language and culture*, Chicago: Chicago University Press.

BOESCH, C. 2003. “Is Culture a Golden Barrier Between Human and Chimpanzee?”, *Evolutionary Anthropology* 12 (2): 82-91.

BONNER, J. T. 1983. *A Evolução da Cultura nos Animais*. Rio de Janeiro: Zahar.

CALHEIROS, O. 2009. *As transformações do Leviatã: praxiografia de um projeto de cetologia*, Rio de Janeiro: UFRJ, Mestrado em Antropologia Social.

CANDEA, M. (2010). “I fell in Love with Carlos the meerkat”: Engagement and detachment in human-animal relations”, *American Ethnologist* 37(2): 241-258.

CARTER, A., CARTER, C. 1999. “Cultural Representations of Nonhuman Primates”, in DOLHINOW, P., FUENTES, A. (eds.) *The Nonhuman Primates*, Mayfield Publishing Company: 270-76.

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: 367-76.

CORBEY, R., THEUNISSEN, B. (eds.). 1995. *Ape, Man, Apeman: Changing Views since 1600*, Leiden: Dept. of Prehistory, Leiden University.

CORMIER, L.A. 2003. *Kinship with Monkeys: The Guaja Foragers of Eastern Amazonia*. New York: Columbia University Press.

DAVIDSON, I., MCGREW, W. C. 2005. "Stone Tools and the Uniqueness of Human Culture", *Man* 11(4): 793-817.

DELEUZE, J., GUATTARI, F. 1980. *Mille plateaux*, Paris: éd. De Minuit.

DENNIS, C. 2005. "Chimp genome: Branching out", *Nature* 437: 17-19.

DE WAAL, F. B. M. 2011. Toshisada Nishida (1941-2011): Chimpanzee Rapport, *PLOS Biology* 9(11): 1-3.

DE WAAL, F. B. M. 2007. *Eu, primata*. Por que somos como somos, São Paulo: Cia. das Letras.

DE WAAL, F. B. M. 1994/2001. Chimpanzee's adaptative potential: A comparison of social life under captive and wild conditions, in WRANGHAM, R. W., MCGREW, W. C., DE WAAL, F. B.M., HELTNE, P. G. (eds.), *Chimpanzee cultures*, Cambridge: Harvard Univeristy Press/The Chicago Academy of Sciences.

DE WAAL, F. M. B. 2000. *Chimpanzee politics: Power and sex among apes*, Baltimore: The Johns Hopkins University.

DERRIDA, J. 2008. *The Animal That Therefore I am*, New York: Fordham University Press.

DESCOLA, P. 1996. "Constructing natures: Symbolic ecology and social practice" in P. DESCOLA and G. PÁLSSON (eds.), *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, London: Routledge: 82-102.

DICKIE, G. 1969. "Defining Art", *American Philosophical Quartely* 6(3): 253-256.

DOUGLAS, M. 2002[1966]. *Purity and Danger*. London: Routledge and Paulo Kegan.

DUARTE, L. F. D. 2004. "A pulsão romântica e as ciências humanas no ocidente", *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 19(55): 5-18.

DUKELOW, R. W. 1999. "Invited editorial: reflections on a century of primatology",

American Journal of Primatology 49: 129-32.

DUMONT, L. [1966] 1997. *Homo Hierarchicus: O sistema de castas e suas representações*, São Paulo: Edusp.

DUNBAR, R. I. M. 2003. "The social brain: mind, language, and society in evolutionary perspective", *Annual Review of Anthropology* 32: 163-81.

EHRlich, P, FELDMAN, M. 2003. "Genes and Cultures", *Current Anthropology* 44(1): 87-107.

ELIAS, N. 1995. *O Processo Civilizador*, Rio de Janeiro: Zahar.

FOUTS, O., MILLS. 1998. *O Parente Mais Próximo*, Objetiva: Rio de Janeiro.

FRAGASZY, D. 2003. "Making Space for Traditions", *Evolutionary Anthropology* 12 (2): 61-70.

FUENTES, A., HOCKINGS, K. J. 2010, "The Ethnoprimateological Approach in Primatology", *American Journal of Primatology* 72(10): 841-47.

GALEF, B. 1992. "The question of animal culture", *Human Nature* 3: 157-178.

GALEF, B. 2002, "Commentaries for Böesch, C. & Tomasello, M. 2002. Chimpanzee and Human Cultures", *Current Anthropology* 39: 591-614.

GARBER, P. A., ESTRADA, A., BICCA-MARQUES, J. C., HEYMANN, E. W., STRIER, K. B. (eds) 2009. *South American Primates: Comparative Perspectives in the Study of Behavior, Ecology and Conservation*, Springer.

GARCIA, U. F. 2010. *Karawara: a caça e o mundo dos Awá-Guajá*, São Paulo: USP, **Doutorado em Antropologia Social**.

GEERTZ, C. 1991. *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, California: Stanford University Press.

GEERTZ, C. 1978. *A interpretação das culturas*, Rio de Janeiro, Zahar.

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.

HARAWAY, D. J. 2007. *When Species Meet (Posthumanities)*, Minnesota: University

of Minnesota Press.

HARAWAY, D. J. 1990. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, New York: Routledge.

HARRIS, M. 1978. *Vacas, porcos, guerras e bruxas - os enigmas da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

HENRICH, J., McELREATH, R. 2003. "The evolution of cultural evolution", *Evolutionary Anthropology* 12: 123-35.

HEYES C. M., GALEF B. G. J. 1996. *Social Learning in Animals: The Roots of Culture*. New York: Academic.

HOBBS, D. 2006. "Ethnography" in JUPP, V. (ed.), *The SAGE Dictionary of Social Research Methods*, Newcastle: The Sage Publications.

HOLZHAIDER, J.C., HUNT, G. R., GRAY, R.D. 2010. "Social learning in New Caledonian crows", *Learning and Behaviour* 38: 206-219.

HOLZHAIDER, J. C., SIBLEY, M.D., TAYLOR, A.H., SINGH, P.J., GRAY, R.D., HUNT, G. R. 2011. "The social system of New Caledonian crows", *Animal Behaviour* 81: 83-92.

HRDY, S. B. 2001. *Mãe Natureza*, Rio de Janeiro: Campus.

INGOLD, T. 2011. "Science and Silence". Conferência proferida em 01 de outubro de 2011 na 3a.

Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia na UnB, Brasília.

INGOLD, T., 2001. "The use and abuse of ethnography", *Behavioral and Brain Sciences* 24(02): 337-337.

IRONS, W, CRONK , L. 2000. "Twenty years of a new paradigm". *In Adaptation and Human Behavior: An Anthropological Perspective*, in CRONK, L., CHAGNON, N., IRONS, W. (eds.), Hawthorne, NY: Aldine de Gruyter: 3-26..

JAHME, C. 2001. *Beauty and the Beasts: Women, Ape, and Evolution*, New York: Soho Press.

JOULIAN, F. 1996 "Comparing chimpanzee and early hominid techniques: some contributions to cultural and cognitive questions", in MELLARS, P. A., GIBSON, K. A. (eds.), *Chimpanzee Cultures*, McDonald Institute for Archaeological Research: 173-89.

- KELLY, W. K. 1991. "Directions in the Anthropology of Contemporary Japan", *Annual Review of Anthropology* 20: 395-431.
- KING, B.J. 2000. "Another Frame Shift: From cultural transmissions to cultural co-construction", *Behavioral and Brain Sciences* 23: 154-155.
- KING, B.J. 2004. *The Dynamic Dance: Nonvocal Communication in African Great Apes*, Harvard University Press.
- KLEIN, R. G. 1999. *The Human Career: Human Biological and Cultural Origins*, Chicago: University of Chicago Press.
- KOHN, E. 2007. "How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transspecies engagement", *American Ethnologist* 34(1): 3-24.
- KROEBER, A. L. 1993. *A natureza da cultura*, Lisboa: Edições 70.
- KUPER, A. 1999. *Culture: the anthropologist's account*, Cambridge: Harvard University Press.
- KUPER, A. 1998. *The reinvention of primitive society: Transformations of an Illusion*, London: Routledge.
- KUPER, A. 1994 *The chosen primate*, Cambridge, Harvard University Press.
- KUPER, A. 1992. "Introduction", *Conceptualizing Society*, London: Routledge.
- LANSING, J. S. 2003. "Complex Adaptative Systems", *Annual Review of Anthropology* 32: 183-204.
- LATOUR, B. 2005. *Reassembling the social: An introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford: Oxford University Press.
- LATOUR, B., WOOLGAR, S. 1997. *A vida de Laboratório: a construção dos fatos científicos*, Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- LEACH, E. 1989[1964]. "Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse", *Anthrozōos* 2(3): 151-165.
- LESTEL, D. 2011. "Non-human artistic practices: A challenge to the social studies of the future", *Social Science Information* 50(3-4): 505-12.
- LESTEL, D. 2004. *L'animal Singulier*, Paris: Seuil.
- LESTEL, D. 2002. *As origens animais da cultura*. Lisboa: Instituto Piaget.

- 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): 203-26.
- LÉVI-STRAUSS, C. [1947] 1982. *As estruturas elementares do parentesco*, Petrópolis: Vozes.
- LÉVI-STRAUSS, C. [1973] 1993. *Antropologia Estrutural Dois*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- LÉVI-STRAUSS, C. [1958] 1986. "A eficácia simbólica", *Antropologia Estrutural*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- LEWIS, H. S. 2001. "Boas, Darwin, science, and anthropology", *Current Anthropology* 42(3): 381-406.
- LEWIS-WILLIAMS, R. 2002. *The Mind in the Cave: Consciousness and the Origins of Art*, London: Thames & Hudson.
- LYCETT, S. J., COLLARD, M., MCGREW, W. C. 2007. Phylogenetic analyses of behavior support existence of culture among wild chimpanzees, *PNAS* 104 (45): 17588-92.
- LYCETT, S. J., COLLARD, M., MCGREW, W. C. 2009. Cladistic analyses of behavioural variation in wild Pan Troglodytes, *Journal of Human Evolution* 57 (4): 337-49.
- LOUDON, J., HOWELL, M., FUENTES, A. 2005. "The Importance of Integrative Anthropology: A Preliminary Investigation Employing Primatological and Cultural Anthropological Data Collection Methods in Assessing Human-Monkey Co-Existence in Bali, Indonesia", *Ecological and Environmental Anthropology* 1(2).
- LOVEJOY, D. 1999-2000. "Objectivity, causality and ideology in modern physics", *Science & Society* 63(4): 433-58.
- KROEBER, A. L., KLUCKHOHN, C. 1952. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, California: The Museum, University of California.
- MALINOWSKI, B. [1922] 1978. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, São Paulo: Abril.
- MATSUZAWA, T. et al. 2006. "Tool-use for drinking water by immature chimpanzees of Mahale: prevalence of a non-essential behavior", *Primates* 47: 113-22.
- MAUSS, M. [1923-1924] 2003. "Ensaio sobre a dádiva", *Sociologia e Antropologia*, São Paulo: Cossac Naif.

- McGREW, W. C. 2007. "New Wine in New Bottles: Prospects and Pitfalls of Cultural Primatology", *Journal of Anthropological Research* 63(2): 225-50.
- McGREW, W. C. 2004. *The Cultured Chimpanzee: Reflections on Cultural Primatology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- McGREW, W. C. 1998. "Culture in Nonhuman Primates?". *Annual Review of Anthropology* 27: 301-28.
- McGREW, W. C. 1992. *Chimpanzee Material Culture*. Implications for Human Evolution. Cambridge: Cambridge University Press.
- McGREW, W. C., TUTIN, C.E.G. 1978. "Evidence for a social custom in wild chimpanzees?", *Man* 13: 243-51.
- MITHEN, S. 2007. "General Intellectual Ability". In GANGESTAD, S. W., SIMPSON, J.A. (Eds.), *The Evolution of Mind: Fundamental questions and controversies*, New York: Guilford Publications.
- MITHEN, S. 2002. *A prehistória da Mente*. São Paulo: Ed. Unesp.
- NAKAMURA, M. 2009. "Interaction studies in Japanese primatology: their scope, uniqueness, and the future", *Primates* 50(2): 142-52.
- NISHIDA, T. 1987. "Local Traditions and Cultural Transmission", in SMUTS, B.B., CHENEY, D.L., SEYFARTH, R. M., WRANGHAM, R. W., STRUHSAKER, T.T. (eds.), *Primate Societies*, Chicago: University of Chicago Press.
- O'LEARY, H., FA, J.E. 1993. "Effects of Tourists on Barbary Macaques at Gibraltar", *Folia Primatologica* 61: 77-91.
- OLIVEIRA, R. C. 1988. *Sobre o Pensamento Antropológico*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- ORTNER, S. B. 1984. "Theory in Anthropology since the Sixties", *Comparative Studies in Society and History* 26(1): 126-66.
- PATTERSON, J.D., WALLIS, J. (eds.) 2005. *Commensalism and Conflict: The Primate-Human Interface*. American Society of Primatology Publications.
- PAVELKA, M. S. M. 2002 "Change versus improvement over time and our place in nature", *Current Anthropology* 43, supplement: S37-S44.

- PEIRANO, M. 1995. *A favor da etnografia*, Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- PERRY, S. 2006. "What cultural primatology can tell anthropologists about the evolution of culture", *Annual Review of Anthropology* 35: 171-90.
- RAMSEY, G., BASTIAN, M. L., van SCHAIK, C. 2007. Animal innovation defined and Operationalized, *Behavioral and Brain Sciences* 30(4): 393 –437.
- RAPCHAN, E. S. 2002. "Relativismo epistêmico, relativismo antropológico: Reflexões sobre a produção do pensamento no âmbito das construções da antropologia", *Acta Scientiarum* 24(1): 261-70.
- RAPCHAN, E. S. 2004. "Os parentes de nossos parentes: um ensaio sobre a sociedade e as culturas de chimpanzés sob uma perspectiva antropológica", *Revista de Etologia* 6(2): 101-17.
- RAPCHAN, E. S. 2005. "Chimpanzés possuem cultura? Questões para a antropologia sobre um tema 'bom para pensar'". *Revista de Antropologia* 48(1): 227-80.
- RAPCHAN, E. S. 2010. "Sobre o comportamento de chimpanzés: O que antropólogos e primatólogos podem ensinar sobre o assunto?", *Horizontes Antropológicos* 16(33): 227-66.
- RAPCHAN, E. S. 2011. "Por uma 'teoria das culturas de chimpanzés': reflexões sobre etnografia, primatologia e etoarqueologia", *Revista de Arqueologia* 24(1): 112-129.
- RAPCHAN, E. S., NEVES, W. A. 2012. "Culturas de chimpanzés: uma perspectiva antropológica" (submetido à publicação).
- RAPCHAN, E. S., NEVES, W. A. 2005. "Chimpanzés não amam! Em defesa do significado", *Revista de Antropologia* 48(2): 649-98.
- RENDELL, L., WHITEHEAD, H. 2001. "Culture in whales and dolphins", *Behavioral and Brain Sciences* 24: 309-82.
- RIDLEY, M. 1996. *The origins of virtue*, London: Viking.
- RODMAN, P. S. 1999. Whether Primatology? The place of primates in contemporary anthropology, *Annual Review of Anthropology* 28, 1999: 311-39.
- SÁ. G..J.S. (2005). "“Meus macacos são vocês”: Um antropólogo seguindo primatólogos em campo", *Antropológicas* 16(2): 41-66.
- SAHLINS, M. 1976. *Culture and Practical Reason*, Chicago: University of Chicago Press.

- SANJEK, R. 2002. "Ethnography", in BARNARD, A., SPENCER, J. (eds.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London: Routledge.
- SCHAPIRO, S. J. 2003. Membership characteristics of the American Society of Primatologists through 2002, *American Journal of Primatology* 61(2): 45-52.
- SILVERMAN, S. 2002. *The Beast on the Table*. Wenner-Gren Foundation Conferences for Anthropological Research, Oxford: Altamira Press.
- SMUTS, B. 2001. "Encounters with animal minds", *Journal of Consciousness Studies* 8(5-7): 293-309.
- SPERBER, D. 1985. *On Anthropological Knowledge: Three Essays* (Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology), London: Cambridge.
- SPIRO, M.E. 1996. "Postmodernist Anthropology, Subjectivity, and Science: A Modernist Critique", *Comparative Studies in Society and History* 38(4): 759-780.
- 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.
- STANFORD, C. B. 2001. *The Significant Other*, New York: Basic Books.
- STANFORD, C. B. 1998. "The Social behaviour of Chimpanzees and Bonobos", *Current Anthropology* 39(4): 399-420.
- STOCKING, G. W. 1997. *Race, culture and evolution*, Chicago, University of Chicago Press.
- STRIER, K. B. 2003. "Primate Behavioral Ecology: From Ethnography to Ethology and Back", *American Anthropologist* 105(1): 16-27.
- STRUM, S. C. 2001. *Almost Human: A Journey into the World of Baboons*: Chicago: University of Chicago Press.
- SÜSSEKIND, F. 2010. *O rastro da Onça: Etnografia de um projeto de conservação em fazendas de gado do Pantanal Sul*, Rio de Janeiro: UFRJ, Doutorado em Antropologia Social.
- SUSTEIN, C. R., NUSSBAUM, M. C. 2004. *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, New York: Oxford University Press.
- TAMBIAH, S. J. 1985. "A performative approach to ritual", *Culture, thought and social*

action, Cambridge: Harvard University Press.

TAMBIAH, S. J. 1969. "Animals are good to think and good to prohibit", *Ethnology* 8(4): 423-459.

TEUBNER, G. 2006. "Rights of non-humans? Electronic agents and animals as new actors in politics and law", *Journal of Law and Society* 33(4): 497-521.

TOMASELLO, M. 1999. *The Cultural Origins of Human Cognition*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

TOOMELA, A. (Ed.) 2003. *Cultural Guidance in the development of the human mind*, Westport: Ablex Publishing.

TURNER, V. 1987. *The anthropology of performance*, New York: PAJ Publications.

TURNER, V. 1986. *The forest of symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca and London: Cornell University Press.

TUTTLE, R. H. 2001. "On culture and traditional chimpanzees", *Current Anthropology* 42(3): 407-8.

VELDEN, F.F.V. 2010. *Inquietas Companhias: sobre os animais de criação entre os Karitiana*, Campinas: Unicamp, Doutorado em Antropologia Social.

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.

GAP Brasil. 2004. *Nossos irmãos esquecidos*, Sorocaba: Projeto GAP Brasil.

WALLIS, J., LEE, D.R. 1999. "Primate Conservation: The Prevention of Disease Transmission", *International Journal of Primatology* 20(6): 803-25.

WEINER, J. 2001. *Tempo, amor e memória: um biólogo notável e sua busca das origens do comportamento*, Rio de Janeiro: Rocco.

WHEATLEY, B. P. 1999. *The Sacred Monkeys of Bali*. Waveland Press.

WHITEN, A., GOODALL, J., W. C. MCGREW, W.C., NISHIDA, T., REYNOLDS, V., Y.

- SUGIYAMA, Y., TUTIN, C.E.G., WRANGHAM, R.C., BOESCH, C. 1999. "Cultures in Chimpanzees", *Nature* 17: 682-85.
- WHITEN, A., GOODALL, J., MCGREW, W. C., NISHIDA, T., REYNOLDS, V., SUGIYAMA, Y., TUTIN, C.E.G., WRANGHAM, R. W., BOESCH, C. 2001. "Charting Cultural Variation in Chimpanzees". *Behaviour* 138(11/12): 1481-1501.
- WHITEN, A., HORNER, V., MARSHALL-PESCINI, S. 2003. "Cultural Panthropology", *Evolutionary Anthropology* 12 (2): 92-105.
- WHITEN, A., WHITEN, A., SPITERI, A., HORNER, V., BONNIE, K. E., LAMBETH, S. P., SCHAPIRO, S. J., DE WAAL, F.B.M. 2007. "Transmission of Multiple Traditions within and Between Chimpanzee Groups", *Current Biology* 17(12): 1038-43.
- WRANGHAM, R. W., MCGREW, W. C., DE WAAL, F.B.M., HELTNE, P. G.(eds.). 1994/2001. *Chimpanzee Cultures*, Cambridge: Harvard University Press/The Chicago Academy of Sciences.
- WRANGHAM, R.W., DE WAAL, F. B. M., MCGREW, W. C. 1994/2001. The challenge of behavioral diversity. In: Chimpanzee cultures, eds., R. W. Wrangham, F. B. M. de Waal, W. C. McGrew & P. G. Heltne. Harvard University Press.
- WRANGHAM, R. W., PETERSON, D. 1996. *Demonic males: apes and the evolution of human aggression*, Boston: Houghton Mifflin.
- WRIGHT, R. 1994. *The moral animal: the new science of evolutionary psychology*. New York: Pantheon.
- WOLFE, L. D., FUENTES, A. 2007. Chapter 43 "Ethnoprimatology: Contextualizing Human and Nonhuman Primate Interactions", in C. J. CAMPBELL et al. *Primates in Perspective*, Oxford University Press.
- ZALUAR, A. 2009. "Pesquisando no perigo: etnografias voluntárias e não acidentais", *Mana* 15(2): 557-584.