

A Cultura Animal em Debate: contribuições dos estudos multiespécies

Carolina Alves d'Almeida¹

¹Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Resumo

Este artigo analisa, sob a perspectiva dos estudos multiespécies e da arqueologia multiespécies, a questão da cultura e da cultura material de animais não-humanos, tema central da dissertação de mestrado em Arqueologia (2011). A pesquisa original desenvolveu reflexões éticas, ontológicas e epistemológicas sobre o reconhecimento das capacidades culturais e simbólicas dos animais, considerando a materialidade e sua discursividade em contextos relacionais e multitemporais, bem como a multivocalidade do mundo animal. Fundamentou-se no enfoque pós-processualista que compreende a paisagem como cultura material e em abordagens ecológico-políticas e relacionais da antropologia e dos estudos animais, articulando pesquisa bibliográfica e etnografia com etólogos e macacos-prego (*Sapajus*) no Brasil. O artigo pretende atualizar esse debate teórico, superando limitações anteriores e incorporando perspectivas que reconhecem os animais como agentes históricos e arqueológicos em comunidades híbridas ou multiespécies, concebendo a cultura como um campo relacional, histórico e coletivo, produzido por interações interespecíficas.

Palavras-chave: Cultura; Arqueologia; Animais; Multiespécies.

Animal Culture in Debate: contributions from multispecies studies

Abstract

This article analyzes, from the perspective of multispecies studies and multispecies archaeology, the question of culture and the material culture of non-human animals, a central theme of my Master's dissertation in Archaeology (2011). The original research developed ethical, ontological, and epistemological reflections on the recognition of animals' cultural and symbolic capacities, considering materiality and its discursivity in relational and multitemporal contexts, as well as the multivocality of the animal world. It was grounded in a post-processualist approach that understands landscape as material culture and in ecological-political and relational approaches from anthropology and animal studies, combining bibliographic research and ethnography with ethologists and capuchin monkeys (*Sapajus*) in Brazil. The article aims to update this theoretical debate, overcoming previous limitations and incorporating perspectives that recognize animals as historical and archaeological agents in hybrid or multispecies communities, conceiving culture as a relational, historical, and collective field produced through interspecific interactions.

Keywords: Culture, Archaeology, Animals, Multispecies.

Recebido em: 05/09/2025

Aceito em: 10/02/2026



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC-SA 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

1 Introdução

Entre 2009 e 2011 desenvolvi uma pesquisa interdisciplinar em arqueologia, fundamentada em abordagens ecológico-políticas, não-antropocêntricas e relacionais da antropologia social, em diálogo com perspectivas pós-processualistas da arqueologia da paisagem, cujo principal resultado foi a elaboração da minha dissertação de mestrado. Esse trabalho consolidou uma contribuição teórica e metodológica original ao debate acerca da subjetividade, cultura e cultura material de animais não-humanos, ampliando os horizontes epistêmicos e interpretativos da arqueologia ao incorporar a agência animal e as relações animal-humano como dimensões importantes da análise do passado.

Em vista da incipiência e limitação teórica dos *estudos animais* no Brasil, naquele momento, meus principais objetivos limitavam-se a: a) suscitar reflexões éticas, ontológicas e epistemológicas acerca do reconhecimento e da visibilidade das capacidades culturais/simbólicas dos animais não-humanos, por meio da análise da cultura material; b) repensar a Arqueologia como disciplina não-antropocêntrica e transversal, através do reconhecimento da capacidade de alguns animais de fabricarem ferramentas, produzirem cultura material, construir paisagens e deixarem registro arqueológico; e c) repensar a Arqueologia da Paisagem como uma abordagem relacional e interdisciplinar, a partir da qual a cultura material é considerada socialmente construída através de relações emaranhadas entre uma multiplicidade de agentes e modos de vida ao longo do tempo. É importante destacar que os estudos animais (*animal studies*) têm se expandido de forma significativa nos últimos anos no Brasil. Em termos gerais, trata-se de um campo interdisciplinar e colaborativo de pesquisas sobre relações entre animais humanos e não-humanos, a partir de diferentes perspectivas e áreas do conhecimento.

Inicialmente, eu me fundamentei no enfoque arqueológico pós-processualista que compreende a paisagem como cultura material, bem representado por Ian Hodder (2001, 2003), Christopher Tilley (1989), Julian Thomas (2001), Michael Shanks (1988), entre outros. Posteriormente, recorri às abordagens ecológicas-políticas e ontológicas-relacionais da antropologia e dos estudos sociais e culturais das ciências que, combinadas com o enfoque pós-processualista da arqueologia, sugerem que a paisagem é um artefato vivo construído socialmente por uma multiplicidade de agentes em relações emaranhadas.

Cabe destacar também a importância de se levar em consideração a questão animalista, a partir das perspectivas críticas e decoloniais do pensamento latino-americano ou das epistemologias do Sul Global, que desmantelam as separações (ontológicas e epistemológicas) de viés e conteúdo eurocêntricos, entre natureza e sociedade ou animalidade e humanidade. Como pesquisador(a) sul-americano(a), tenho um compromisso com as referências oriundas dos países periféricos do Sul Global, como a filosofia da libertação, a filosofia ameríndia,

a ecologia-política, o perspectivismo ameríndio, a pedagogia decolonial, a pedagogia da libertação, a interculturalidade-crítica, entre outras propostas emancipadoras. A ontologia eurocêntrica desumanizava povos não-brancos, não-europeus e não-ocidentais, bem como reduzia animais não-humanos a uma categoria de não-ser radicalmente ou extremamente outra e inferior. Cabe destacar que os povos não-brancos, não-europeus e não-ocidentais, além de destituídos de humanidade, eram comparados a animais pelos europeus modernos.

No que se refere à metodologia utilizada na pesquisa mencionada, além da pesquisa bibliográfica em artigos e livros de antropologia e arqueologia, consultei trabalhos de etólogos e primatólogos, de diferentes origens, como os japoneses pioneiros no estudo do comportamento (proto)cultural em primatas, com a jovem macaca-japonesa (*Macaca fuscata*) Imo, na ilha de Koshima, na década de 1950, como a inglesa Jane Goodall (1991), pioneira no estudo da capacidade de fabricação de ferramentas e demais capacidades culturais dos chimpanzés, na primatologia ocidental, como Christophe Boesch (2011), Andrew Whiten *et al.* (1999), William McGrew (1992), Frans De Waal e Peter Tyack (2003) Frans De Waal (2009); Nicholas Toth (2009), Kathy Schick (2009), Eduardo Ottoni (2009), Antonio Fuentes (2006), Dominique Lestel (2001), Lestel, Brunois e Gaunet (2010), entre tantos outros que, a partir de diferentes perspectivas, dedicaram-se ao reconhecimento da cultura animal, dissolvendo fronteiras epistemológicas entre as ciências animais e as ciências sociais. Nesse contexto, também cabe considerar as contribuições da literatura extracientífica (Latour; Woolgar, 1997)¹, por meio da qual os cientistas narram relações intersubjetivas, detalhes, fatos, controvérsias, experiências, histórias, sentimentos, emoções, afetos, envolvidos nas pesquisas com os animais, elementos que muitas vezes não são apropriados para os artigos científicos.

Para além da pesquisa bibliográfica, também realizei uma etnografia das ciências animais, acompanhando etólogos e macacos-prego (*Sapajus*) pelo Brasil, sobretudo, pelo Rio de Janeiro². Em resumo, eu buscava, por meio da discursividade da cultura material, dar visibilidade para a multivocalidade e para as múltiplas linguagens e racionalidades do mundo animal. Ainda sem fundamentação ou referencial teórico e conceitual consistente e suficiente para me embasar, eu acreditava que a cultura material produzida por animais não-humanos era um instrumento para a descolonização interespecífica, ontológica e epistêmica, dos mundos e atores animais, dominados, subalternizados e socio-historicamente excluídos.

Nos últimos anos, tenho participado de alguns eventos acadêmicos, grupos temáticos e grupos de pesquisa nos campos da antropologia e da arqueologia com o objetivo de

¹ No sentido dado ao termo por Latour e Woolgar (1997), isto é: tudo o que é considerado “de fora” da ciência, ou externo à prática científica, mas que de fato participa de sua dinâmica e condiciona sua produção – como o contexto social, ideológico e material da pesquisa (financiamento, hierarquias acadêmicas, linguagem, disputas por prestígio, cultura institucional, interesses políticos e econômicos, entre outros).

² Realizei pesquisas em algumas regiões dos Estados do Rio de Janeiro e de Goiás, buscando encontrar, observar e analisar comportamentos complexos (culturais e simbólicos) de uso e fabricação de ferramentas, produção de cultura material e construção de paisagens, particularmente de macacos-prego (*Sapajus sp.*), nossos macacos neotropicais ou latino-americanos, livres ou em contextos ecológicos realistas. De 2010 a 2013, incluí nas minhas pesquisas os objetivos de observar e analisar as relações entre etólogos e primatas não-humanos (novamente com os macacos-prego e também com os saguis – *Callithrix sp.*). Na época observei comportamentos de quebra de coquinho. No entanto, não sabia como registrar e lidar cientificamente com aqueles dados. Os primatólogos e etólogos que acompanhei também não sabiam como abordar cientificamente esses comportamentos de uso de ferramentas. Durante esse período também fiz incursões no Parque Lage, no Rio de Janeiro; no Parque Nacional do Itatiaia, em Itatiaia; no Parque Nacional da Serra dos Órgãos, em Teresópolis; na Universidade Federal de Goiás, em Goiânia – GO, observando e acompanhando as relações entre as pessoas, os pesquisadores e os macacos, a fim de compreender a situação dinâmica das práticas científicas da etologia, nas quais animais humanos e não-humanos trabalham juntos, e os pontos de vista de uns influenciam nos pontos de vista de outros.

resgatar as reflexões sobre a hipótese da cultura animal iniciadas há 16 anos, bem como atualizar o meu referencial teórico interdisciplinar sobre cultura e cultura material, à luz dos novos conceitos, ideias e propostas dos *estudos multiespécies*. Baseados em perspectivas relacionais, esses novos estudos têm contribuído significativamente para preencher lacunas da antropologia das relações animal-humano sobre a dimensão social dos mundos não-humanos como, por exemplo, a questão controversa da capacidade cultural de animais. Para além de sujeitos históricos e arqueológicos, os animais não-humanos – dos pássaros caramancheiros aos primatas neotropicais – devem ser compreendidos como agentes coprodutores e coconstrutores de cultura em sociedades ou comunidades compartilhadas, híbridas ou multiespécies.

Diante do exposto, o presente artigo é um desdobramento da minha pesquisa de mestrado, realizada entre 2009 e 2011, e tem como propósito retomar o debate suscitado inicialmente sobre a questão da cultura animal articulando-o às reflexões desenvolvidas atualmente a partir das abordagens dos estudos multiespécies e dos novos campos da antropologia, etnografia e arqueologia sensoriais.

2 A Imersão nos Mundos Animais por meio da Arqueologia

Meu primeiro contato com os estudos animais (*animal studies*) foi por meio dos trabalhos produzidos pelos antropólogos Guilherme Sá e Felipe Sussekind no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, no âmbito da antropologia das relações animal-humano. Sá desenvolveu uma tese intitulada *No Mesmo Galho: Ciência, Natureza e Cultura nas Relações entre Primatólogos e Primatas*, resultado de uma etnografia de coletivos de primatólogos e primatas em uma estação de pesquisa e preservação no interior do estado de Minas Gerais: a Estação Biológica de Caratinga (EBC). Sussekind desenvolveu uma tese intitulada *O rastro da onça: Uma etnografia da conservação da onça-pintada no Pantanal*, resultado de uma pesquisa etnográfica que acompanhava os desdobramentos de dois estudos científicos sobre onças pintadas em fazendas de gado na região do Pantanal do Mato Grosso do Sul, entre os anos de 2006 e 2008. A partir do contato com essas pesquisas comecei a construir um referencial teórico interdisciplinar e uma metodologia para a minha pesquisa sobre a cultura animal, por meio das ciências humanas, especialmente a antropologia.

O interesse pelo assunto, demasiado controverso, surgiu a partir dos conhecimentos cotidianos sobre comportamento animal que obtive através das relações de imersão apaixonada nos mundos animais desde criança e, posteriormente, com meu envolvimento profundo com os direitos animais. Quando comecei a pesquisar sobre o assunto, encontrei muitas publicações e pesquisas científicas rigorosas e metódicas sobre a hipótese da cultura animal, sobretudo de primatas não-humanos e cetáceos.

Cabe ressaltar que os estudos científicos sobre a cultura animal tiveram início com os estudos da cultura material supostamente produzida por primatas não-humanos, isto é, com a observação do comportamento de uso e fabricação de ferramentas/utensílios, e suas pistas no registro arqueológico, realizada por etólogos³ e primatólogos⁴. A arqueologia, em

³ Etólogos são cientistas do comportamento animal.

⁴ Primatólogos são especialistas no estudo dos primatas humanos e não-humanos (macacos antropóides, homínídeos e pró-símios).

termos gerais, estuda a cultura material e a paisagem como artefato vivo, desempenhando papel principal de mediadora dentro desse diálogo inter e transdisciplinar. A cultura material, por sua vez, reúne objetos e espaços produzidos pelas sociedades, revelando práticas sociais, simbólicas e econômicas. Esses materiais carregam múltiplos tempos, com processos, usos, permanências e ressignificações ao longo de histórias mais-que-humanas. As materialidades destacam que os objetos não são passivos nem neutros, mas participam ativa e significativamente nas relações humanas e não-humanas e na construção do passado. Desse modo, a arqueologia tem fundamental importância na consolidação do estudo da cultura para além dos limites antropocêntricos. Por esse motivo, debruçei-me sobre os mundos animais por meio dessa disciplina.

É importante destacar que a arqueologia histórica, por exemplo, tem um caráter decolonial na medida em que confronta ou complementa a evidência material (dos povos historicamente excluídos) com a evidência escrita e documental pertencente às elites letradas e brancas de origem europeia. Através desse confronto de fontes, é possível resgatar os pontos de vista, racionalidades e culturas dos iletrados, dominados e subalternizados que tiveram sua história e memória ignoradas, invisibilizadas ou apagadas (Funari; Hall; Jones, 1999). Desse modo, os atores dominados, excluídos, colonizados e escravizados do passado só puderam deixar registros arqueológicos materiais e orais. Seus descendentes podem compreender e recuperar sua história e seus saberes locais por meio dos registros orais e da arqueologia histórica.

A partir dessa lógica, a arqueologia, por meio da sua discursividade material e materialidade multitemporal (Hodder, 2001), poderia ser utilizada para reconhecer potenciais e capacidades de animais não-humanos? A arqueologia poderia ajudar a compreender e interpretar melhor seus mundos, universos simbólicos, contextos e comportamentos?

Segundo as pesquisas científicas naturais da primatóloga Jane Goodall e dos primatólogos Tetsuro Matsuzawa, William McGrew, Eduardo Ottoni, entre outros, os animais possuem capacidades culturais comprovadas a partir de suas habilidades de fabricar artefatos, ou melhor, ferramentas ou tecnologias. Tais pesquisas construíram uma ponte entre a primatologia e a arqueologia, que ampliou o escopo da tecnologia e da cultura material para além do humano, inaugurando um novo campo interdisciplinar que, mais tarde, será definido como Arqueologia de Primatas, com destaque para as contribuições das pioneiras portuguesas Claudia Sousa e Susana Carvalho (Sousa, 2003; Sousa; Matsuzawa, 2001; Pascual-Garrido; Carvalho; Almeida-Warren, 2024).

A questão da crença na excepcionalidade humana e do nosso lugar na natureza, bem como a dissolução das barreiras entre humano e não-humano, e entre natureza e cultura, tornaram-se questões centrais no pensamento contemporâneo, ocupando espaços significativos nos debates acadêmicos antropológicos e filosóficos. No campo da arqueologia propriamente dita, predominantemente antropocêntrico, a questão ainda está em aberto (Birch, 2018), restrita ao âmbito dos estudos da paisagem e outros campos interdisciplinares. Nesse contexto, cabe destacar a importância dos trabalhos de Goodall, Matsuzawa, McGrew, Ottoni, Sousa, Carvalho, entre outras e outros, no âmbito da primatologia cultural e da Arqueologia de Primatas, ainda que se trate de estudos de caráter naturalístico nos quais as dimensões sociais mais complexas não são plenamente contempladas. No campo das humanidades repensadas, cabe destacar as reflexões realizadas durante minha pesquisa de mestrado sobre o tema, enaltecendo as capacidades culturais e simbólicas, bem como

a capacidade de construção de paisagens (físicas ou ideacionais), por alguns animais não-humanos, através dos estudos de cultura material.

Esses trabalhos demonstram como a arqueologia, ao considerar a agência animal inscrita em paisagens e materiais, amplia o próprio escopo do que se entende por cultura material, aproximando-se das preocupações pós-humanistas ou mais-que-humanas da antropologia social contemporânea. Posteriormente, com a emergência dos campos interdisciplinares e colaborativos dos estudos animais e estudos multiespécies, a partir da primeira década do século XXI, destacam-se os trabalhos de Eben Kirksey e Stefan Helmreich (2010), Nick Overton e Yannis Hamilakis (2013a, 2013b), Suzanne Birch (2018), entre outros. A partir dessas abordagens relacionais, tais pesquisadores contribuíram para o desenvolvimento de novos campos, como a Zooarqueologia Social e a Arqueologia Multiespécies, que ampliaram a Arqueologia de Primatas ao superar seu viés antropocêntrico, naturalístico e tecnicista. Essas abordagens passaram a reconhecer animais e não-animais como agentes ativos na produção e transformação das materialidades. Ao integrar relações interespécies, práticas e paisagens compartilhadas, expandiram a noção de cultura material, que deixou de ser vista como exclusivamente humana. Esse deslocamento promoveu uma ampliação epistemológica significativa dos estudos arqueológicos.

3 As Controvérsias da Hipótese da Cultura Animal a partir da Perspectiva Científica

Atualmente, com a emergência dos campos interdisciplinares e transversais dos estudos animais e estudos multiespécies, que preencheram lacunas teóricas e metodológicas dos estudos etológicos sociais sobre a cultura animal, o embate entre relativismo cultural e gradualismo biológico, no que diz respeito à relação entre humanidade e animalidade, tem perdido força atualmente no espaço acadêmico. Segundo o antropólogo Tim Ingold (1994), esse embate desdobrou-se em um confronto ideológico entre a visão antropocêntrica das ciências humanas e a visão etnocêntrica das ciências naturais.

[...] A gravidade do dilema implícito nesse raciocínio está em que parece ser impossível derrotar o etnocentrismo sem cair no antropocentrismo e vice-versa. Reivindicando a existência de diferenças de grau, o gradualismo não pode deixar de postular uma escala universal de progresso, em relação à qual os homens e os outros animais são situados em posições de “mais” ou “menos”. Se, no entanto, recusamos essa escala por conta do etnocentrismo implícito em seu critério de progresso, ficamos com uma concepção antropocêntrica da humanidade como uma condição de tudo-ou-nada, que não admite nenhuma variação de grau, mas é irrestritamente variável em seus modos de expressão (Ingold, 1994, p. 30).

O reconhecimento da cultura animal continua a ser uma das principais incógnitas para a etologia, em vista da ambiguidade dos conceitos de cultura e natureza, e da dificuldade dos etólogos em adentrar nos diferentes mundos desses radicalmente outros – com particulares estruturas anatômicas, linguagens, signos, percepções, sentidos, emoções, sentimentos, interesses, personalidades, estruturas sociais – para identificar capacidades culturais e simbólicas. A perspectiva científica assimétrica biológica, herdeira do gradualismo e positivismo do século XIX, não é capaz de explicar o fenômeno cultural para além do mundo humano.

Cabe destacar que a partir de meados do século XX, junto com os movimentos sociais ecológicos-políticos que estavam eclodindo por todo o mundo e colocando em xeque a ontologia e todo o modo de pensar do mundo ocidental capitalista, sobretudo a ideia de desenvolvimento (dependente) e a instrumentalização da razão e da ciência, houve um avanço dos estudos etológicos sociais, no que diz respeito ao reconhecimento de capacidades culturais e simbólicas, bem como tradições e cultura material de diferentes espécies.

Entretanto, em vista da tendência gradualista de considerar que os primatas não-humanos possuem capacidades culturais pela proximidade filogenética com os seres humanos, esses estudos iniciaram-se com a primatologia. Baseavam-se na ideia de continuidade cultural entre primatas humanos e não-humanos (sobretudo aqueles ainda mais próximos dos humanos: os grandes primatas ou pongídeos), e em comparações (graduais) de comportamento cultural entre essas espécies. A espécie humana, por sua vez, é considerada como modelo para medir o nível de cultura nos outros primatas. No início desses estudos, os primatas não-humanos ocupavam lugar de destaque com relação aos outros animais e a maioria dos estudos de cultura animal, até os dias de hoje, ainda concentra-se nos primatas. Na perspectiva objetiva dos etólogos, essa preferência é devido às semelhanças biológicas e psicológicas entre primatas, o que facilita compreendê-los. Nota-se, portanto, a assimetria desses estudos, ao considerar como culturais os comportamentos que mais se aproximam dos comportamentos humanos, desconsiderando a diversidade interespecífica do mundo animal.

Na literatura etológica, o desenvolvimento do uso do termo cultura em relação a animais não-humanos teve início com os estudos pioneiros orientais de Kinji Imanishi. Um dos primeiros e mais clássicos exemplos de comportamento cultural em primatas não-humanos foi o da jovem macaca-japonesa (*Macaca fuscata*) Imo, na ilha de Koshima, na década de 1950, acompanhado pelos primatólogos japoneses Kinji Imanishi, Satsue Mito, Shunzo Kawamura e Junichiro Itani (Imanishi, 1952; Kawamura, 1959; Hirata; Watanabe; Masao, 2008; Watanabe, 2008). Ela fazia parte de um grupo de macacos-japoneses os quais eram alimentados diariamente com batatas-doces por tratadores, que as jogavam na areia da praia. Imo, em uma ocasião, carregou uma batata-doce que estava na areia até a água, e a lavou, retirando a areia. A batata, além de limpa, ficou mais salgada e saborosa. Esse novo comportamento foi repetido na manhã seguinte por Imo, e, posteriormente, imitado pelo grupo: primeiramente por seus colegas, depois pelos infantes, depois pelas mães dos diferentes lavadores de batatas e, por fim, por todo o restante do grupo, exceto alguns dos machos adultos grandes (Boesch, 2011; Ottoni, 2009). Essa inovação desencadeou uma mudança significativa de comportamento: os macacos, na medida em que começaram a se aproximar e entrar na água para poder lavar as batatas, foram aos poucos perdendo a aversão à água que tinham antes da propagação do novo comportamento. A genialidade de Imo não parou por aí; poucos anos depois ela inventou um novo comportamento, que também foi propagado na maioria do grupo e era bem mais complexo do que o anterior. Tal comportamento consistia em coletar grãos de trigo jogados na areia pelos tratadores e carregá-los até a água; em seguida, ela os jogava na água, a fim de que os grãos de trigo flutuassem sobre a superfície para facilitar a alimentação, visto que era muito complicado catar os grãos na areia (Boesch, 2011; Ottoni, 2009). Em decorrência da abertura da primatologia japonesa às questões sociais e culturais do comportamento animal, esses comportamentos registrados, há mais de meio século, constituem provas convincentes, do ponto de vista científico, da

hipótese da cultura, pelo menos nos primatas não-humanos. É importante destacar que essas evidências são de macacos bem mais distantes evolutivamente dos seres humanos que os chimpanzés. A primatologia japonesa, neste sentido, revolucionou as pesquisas sobre cultura e sociedade, ampliando seu alcance para além dos limites antropocêntricos. Ao contrário dos primatólogos ocidentais, os japoneses não hesitavam em empregar termos, teorias e métodos das ciências sociais em suas pesquisas.

Na primatologia ocidental, a pioneira no estudo e na defesa da capacidade de cultura dos chimpanzés, através do uso de ferramentas, foi a primatóloga Jane Goodall. A ideia, segundo a mesma, foi bem recebida pelos pesquisadores:

E houve apenas uns poucos antropólogos que se opuseram quando sugeri que os chimpanzés provavelmente passavam suas tradições de utilização de ferramentas de uma geração para outra, através da observação, imitação e prática, de forma que era possível esperar que cada população tivesse a sua cultura própria e singular na utilização de ferramentas (Goodall, 1991, p. 24).

O primatólogo William McGrew (1992) também contribuiu significativamente para o reconhecimento de alguns aspectos culturais no comportamento social dos chimpanzés, tais como a inovação, a disseminação, a padronização, a durabilidade, a difusão, a tradição, a não-subsistência, e a naturalidade (práticas produzidas pelos chimpanzés sem influência humana). A pesquisa de McGrew (1992) com as relações entre os chimpanzés e os dendezeiros ou *oil palms* (*Elaeis guineensis*) de seis diferentes sítios africanos, por exemplo, revelou uma diversidade de comportamentos e relações complexos, os quais as generalizações científicas e perspectivas uniformes não eram suficientes para explicar. Acerca dessa lacuna, o primatólogo afirma que “[...] nenhum padrão de uso de ferramenta chega perto de ser universal. O mais generalizado, o uso de um martelo para quebrar nozes, é conhecido em somente cinco sítios” (McGrew, 1992, p. 181).

Nicholas Toth e Kathy Schick, também sugerem que não existe cultura chimpanzé universal de uso de ferramentas, “[...] mas sim diferentes grupos de comportamentos de uso de ferramentas em populações diferentes” (Toth; Schick, 2009, p. 296). Essas pesquisas apontam para um caráter cultural particular e variável do comportamento de uso de ferramentas dos chimpanzés. Todavia, por partirem da capacidade de utilização e fabricação de ferramentas para comprovarem as capacidades culturais dos animais, ainda se apoiam na comparação com o modelo funcional e tecnicista de cultura dos seres humanos, considerados como os únicos capazes de fabricar e utilizar ferramentas e artefatos, descartando a dimensão imaterial e simbólica múltipla do comportamento animal.

Cabe destacar também os argumentos contra a existência da cultura em animais não-humanos, que geralmente são de viés ecológico, cultural-evolutivo e simbólico (Rapchan, 2011). Segundo essa perspectiva, comportamentos sociais complexos como o uso e fabricação de ferramentas e a variabilidade comportamental, por exemplo, são determinados pelo meio, por pressões ambientais, fatores ecológicos e biológicos, e não por fenômenos culturais. Segundo o psicólogo Bennett G. Galef Jr. (1992), a cultura não é um processo evolutivo, pois sua origem, desenvolvimento e reprodução não são regidos por mecanismos evolutivos; ela é autônoma (Galef Jr., 1992; Rapchan, 2011). Assim, Galef Jr. (1992) questiona o argumento a favor da cultura em chimpanzés, que está fundamentado na semelhança genética e nas diferenças de grau com os seres humanos. O primatólogo Andrew Whiten

et al. (1999) criticam as concepções de Galef Jr., afirmando o fenômeno cultural como um processo evolutivo:

A significância da transmissão cultural é reconhecida como um de apenas dois processos importantes que podem gerar a mudança evolutiva; a transmissão intergeracional de comportamento pode ocorrer ou geneticamente ou através da aprendizagem social, com processos de variação e seleção formando a evolução biológica no primeiro caso e a evolução cultural no segundo (Whiten *et al.*, 1999, p. 2).

Um dos principais argumentos contra a hipótese da cultura animal é, portanto, a ausência da capacidade de produzir, interpretar e manipular símbolos e significados, ou das capacidades de abstração que realizam o pensamento simbólico, seguindo um paradigma de excepcionalidade humana, mas ao mesmo tempo questionando a redução da cultura a um processo evolutivo.

Existem algumas tentativas sistemáticas da etologia para definir um comportamento cultural. O primatólogo Christophe Boesch (1990), um dos maiores defensores da cultura em primatas não-humanos, levanta algumas questões acerca de comportamentos de uso de ferramentas que são independentes de condições ecológicas:

Por que somente os chimpanzés de Taï comem o tutano dos ossos de suas presas de macacos *Colobus* com ferramentas, ou por que os chimpanzés de Mahale negligenciam formigas ou água em buracos, enquanto os chimpanzés de Gombe e de Taï não? Por que os chimpanzés de Taï não se limpam de sujeiras ou de sêmen como fazem os chimpanzés de Gombe ou de Mahale? (Boesch; Boesch, 1990, p. 97).

Para Boesch (2011, p. 1), já existem evidências convincentes que comprovam as habilidades culturais em diferentes populações de animais e, por isso, a questão principal deveria mudar de “[...] os animais possuem cultura?” para “[...] o que diferencia as capacidades culturais humanas das dos outros animais?”

A maioria dos biólogos que defendem que os animais possuem cultura sugerem que as variações comportamentais que não são atribuídas nem a fatores genéticos, nem a determinações ecológicas ou pressões ambientais, e que também envolvem a capacidade de inovação e os mecanismos de transmissão de comportamentos adquiridos, podem ser consideradas culturais (Boesch, 2011; Boesch; Tomasello, 1998; Boesch; Boesch, 1990; Lestel, 2001; McGrew, 1992). Para Boesch (1990; 1998; 2011), os comportamentos culturais podem ser conduzidos por meio dos mecanismos de imitação, de ensino e aprendizagem cooperativa, e de canalização social.

McGrew (1992) conseguiu testar empiricamente a hipótese da cultura nos chimpanzés principalmente através do fator da variabilidade comportamental. Por meio de pesquisas etnográficas⁵, ele estudou minuciosamente as variações de comportamento entre populações

⁵ As pesquisas dos primatólogos culturalistas estão entre a construção de um ‘etograma’ complexo e a realização de uma etnografia de etnias animais. Etogramas consistem em listas de comportamentos onde pode ser descrito todo o repertório comportamental observado em uma espécie animal, grupo ou indivíduo, em determinados contextos, bem como perfis particulares e personalidades. O etnógrafo é como um intérprete ou tradutor cultural; desempenha um papel de intermediário entre a cultura ocidental e as outras culturas ou de um canal de comunicação entre culturas, racionalidades e ontologias diferentes. Uma de suas tarefas principais é traduzir e interpretar os saberes locais, fornecendo informações detalhadas sobre as etnias estudadas aos europeus. A observação direta e participante da etnografia envolve o estabelecimento de intercâmbios entre o observador e o observado, entre o antropólogo e os outros (Geertz, 1989[1973]). Essas relações de aproximação e interação entre o etnógrafo e os nativos, por meio de pesquisa qualitativa, se opõem às relações frias e

de chimpanzés de diferentes sítios e regiões africanas e observou a existência de diferenças intergrupais e interindividuais de comportamento muito significativas, as quais ele atribuiu a fenômenos culturais ou tradições sociais, descartando as pressões e influências do ambiente natural. Boesch e McGrew foram pioneiros no aprofundamento dessa questão das particularidades e diferenças entre comportamentos de grupos de chimpanzés como principal argumento para comprovar a hipótese da capacidade cultural.

Para chegar a essas constatações, McGrew e outros primatólogos se basearam principalmente na definição de cultura dos antropólogos americanos Alfred Louis Kroeber e Clyde Kluckhohn, para a qual são exigidas seis condições: o surgimento de comportamentos novos, sua disseminação no grupo pelo inventor, sua padronização, sua durabilidade e sua difusão por intermédio de autênticas tradições (Lestel, 2001, p. 90). McGrew e a primatóloga Caroline Tutin acrescentam a essa definição duas condições, segundo as quais os comportamentos devem ser naturais e não devem estar orientados para as atividades de subsistência (Lestel, 2001). Entretanto, para muitos antropólogos sociais e culturais, essas concepções de cultura possuem inúmeras lacunas e estão obsoletas, por não considerarem, entre outros aspectos, a sua dimensão e manifestação simbólica. A antropóloga Eliane Rapchan (2011, p. 121), que transita entre a antropologia biológica e a cultural, sugere a consideração da “[...] centralidade da *dimensão simbólica* na existência da cultura humana bem como o princípio de totalidade como articulador de valores, comportamentos e princípios no interior de qualquer grupo social”. Segundo Rapchan (2011, p. 124), não se pode falar sobre cultura, de qualquer que seja a espécie, sem considerar seu caráter simbólico e semiótico: “[...] pode-se falar em ‘culturas de chimpanzés’ sem tratar do problema de produção, recepção e compreensão do significado? Pode-se abordar uma cultura qualquer sem enfatizar seu caráter simbólico?”.

A rejeição dessas pesquisas é alta entre os antropólogos culturais por partirem de uma concepção de cultura monolítica, simplista e funcional para afirmar que os animais possuem capacidades culturais. Isso demonstra desconhecimento com relação aos diferentes conceitos, significados e dimensões de cultura e sua relação com a natureza. Cabe destacar as perspectivas mais simétricas e relacionais, como a de Latour (1994, p. 102), que considera que a “[...] própria noção de cultura é um artefato criado por nosso afastamento da natureza [...]” e acrescenta que “[...] não existem nem culturas – diferentes ou universais – nem uma natureza universal. Existem apenas *naturezas culturais*, as quais constituem a única base possível para comparações”. Desse modo, o perigo de tentar comprovar cientificamente que os animais possuem cultura, através de uma concepção monolítica, na qual o uso e fabricação de ferramentas é determinante, é recair em novas assimetrias, determinismos, limites e demarcações.

Além disso, apesar das inúmeras contribuições recentes da primatologia para a compreensão das sociedades de primatas não-humanos, para o reconhecimento da variabilidade de comportamentos (ou particularidades de tradições) entre populações e indivíduos diferentes, e para o reconhecimento da cultura animal, primatólogos como McGrew (1992) consideram necessário um estudo mais detalhado das variações locais de costumes.

mecânicas estabelecidas pela ciência ocidental, através de pesquisas quantitativas (metodologias supostamente livres de valores), que se apoiam em uma separação entre o pesquisador e objeto de pesquisa. O método etnográfico, portanto, implica na reaproximação entre o pesquisador e o grupo estudado, através das relações íntimas, das trocas intersubjetivas e da convivência. Torna-se possível construir pontes entre universos simbólicos e mundos subjetivos diferentes.

3.1 A Tendência Etnocêntrica das Ciências Biológicas

O embate entre perspectivas biológicas e antropológicas sociais desde o século XIX dificultou a formulação de um conceito de cultura substancial, transversal e multiespécie. Para muitos antropólogos sociais, as definições funcionais de cultura propostas pela biologia reduzem a complexidade do fenômeno cultural e tendem a reiterar hierarquias entre humanos e não-humanos, por meio do gradualismo. Tal resistência também decorre de um legado histórico e político: o etnocentrismo e o racismo científico, legitimados pelas teorias racialistas do século XIX e do gradualismo biológico, que subordinaram a antropologia cultural e biológica às ciências naturais positivistas (Gould, 1991; Schwarcz, 1993).

Nesse contexto, a teoria darwiniana foi reinterpretada de modo enviesado por autores como Herbert Spencer (1820-1903) e, até mesmo, pela feminista evolucionista Clémence Royer (1830-1902), dando origem ao chamado Darwinismo Social – um discurso que legitimou desigualdades e hierarquizações de gênero e raça (Harvey, 1997; Drouin-Hans, 2005). Essa visão foi transposta à antropologia sob a forma do Evolucionismo Social, difundido por Edward Tylor ([1871]1958) e Lewis Henry Morgan (1877), que concebia a cultura como um processo (civilizatório) linear e universal de aperfeiçoamento rumo ao modelo europeu (Boas, [1896] 2004; Laraia, 2001). Assim, a antropologia positivista consolidou uma ontologia hierárquica, na qual os povos não-ocidentais e não brancos – e, por extensão, os “animais” – figuravam como degraus inferiores na escala civilizatória (Jesus *et al.*, 2018).

Ao instrumentalizar a biologia para sustentar ideologias eurocêntricas de progresso e supremacia, o Darwinismo Social associou etnocentrismo, racismo, sexismo e especismo, legitimando práticas como a eugenia, a poligenia, “embranquecimento”, “higienismo social” e o controle reprodutivo de populações consideradas “inferiores” (Hrdy, 2001). Até o início do século XX, portanto, era epistemicamente inviável pensar em “culturas animais” dentro de um quadro científico que considerava o homem branco europeu como padrão de humanidade, cultura e racionalidade, constituindo uma crença na excepcionalidade humana branca ocidental.

Mesmo perspectivas críticas, como a de Friedrich Engels, mantiveram um viés antropocêntrico ao diferenciar humanos e primatas pelo trabalho, ainda que reconhecessem graus de inteligência e sociabilidade animal (Engels, 1876 *apud* Marx; Engels, 1977). No entanto, Engels também antecipou uma visão ecológica relacional e revolucionária ao afirmar que nada ocorre na natureza de forma isolada, o que indica uma sensibilidade prévia às abordagens sistêmicas contemporâneas.

Em contraposição ao Darwinismo, o anarquista Piotr Kropotkin ([1902] 2012) defendeu a cooperação como princípio evolutivo fundamental. Sua noção de “ajuda mútua” reposicionou o social e o cultural como dimensões presentes também em outras espécies, antecipando, em certa medida, as concepções de sociedades e culturas animais ou multiespécie.

Com o avanço da genética no século XX, as bases pseudocientíficas do racismo e do sexismo foram desmanteladas, demonstrando-se a inexistência de raças humanas do ponto de vista biológico (Lewontin, 1972; Templeton, 1999; Pena; Bortolini, 2004). Ainda assim, persistem resquícios dessas hierarquias na desconfiança mútua entre ciências naturais e sociais diante da questão da cultura.

O paradigma evolucionista ainda incipiente do século XIX projetou sobre os animais uma hierarquia gradualista e antropocêntrica que, por um lado, contribuiu para desmantelar

a crença na excepcionalidade humana ao reconhecer o homem como um animal e um objeto das ciências naturais, mas, por outro, acabou por alimentar teorias racistas, sexistas e etnocêntricas, sendo posteriormente duramente questionado por estudos etológicos e arqueológicos contemporâneos. É sobre essa inflexão crítica – e não sobre a história detalhada do evolucionismo – que o presente artigo se concentra. Cabe destacar que a chamada segunda virada ontológica, que reconfigura o *status* ontológico dos animais não-humanos, a partir de meados do século XX, contribuiu para superar os problemas abertos pela primeira virada ontológica do século XIX, que reconfigura o *status* ontológico do humano.

3.2 A Tendência Antropocêntrica da Antropologia Social

As definições de cultura da antropologia cultural e social geralmente se limitam à forma de sociabilidade e subjetividade encontradas no ser humano. Segundo Lestel (2001, p. 8), “[...] os antropólogos não sabem o que é cultura. [...] Embora não saibam definir cultura, têm uma imagem bastante precisa do que ela é, e é óbvio que as abordagens dos etólogos não os poderiam satisfazer plenamente”⁶. Desse modo, é necessário, tanto para biólogos, quanto para antropólogos, a dissolução de fronteiras institucionais e epistemológicas para a construção de olhares, leituras e narrativas transversais sobre esses fenômenos. De acordo com Lestel (2001, p. 175), “[...] os trabalhos dos etólogos sobre as culturas animais são empiricamente muito ricos, sobretudo desde há cerca de dez anos, e conceitualmente muito pobres; os dos filósofos são conceitualmente fascinantes e empiricamente inadequados. É hora de efetuar a junção destes espaços”.

Rapchan (2011) também destaca a importância da interface entre as ciências biológicas e a antropologia sociocultural para os estudos dos comportamentos sociais dos animais não-humanos:

Os surpreendentes resultados de pesquisas apresentados sobre os animais chamados sociais, de primatas a pássaros, só acentuam a necessidade de realização do debate entre a Antropologia sociocultural e as biociências, pela via do comportamento animal, que pode somar-se à defesa do papel central da Antropologia no avanço das reflexões sobre as complexas e multifacetadas relações entre humanos e outros animais (Rapchan, 2011, p. 114).

No entanto, pesquisas recentes da primatologia cultural têm adotado a concepção antropológica social de que a cultura consiste em sistemas de símbolos compartilhados e construídos socialmente, que podem variar entre diferentes grupos e etnias. Boesch (2011), por exemplo, considera a relevância e a flexibilidade do caráter simbólico da cultura para os chimpanzés, uma vez que “[...] os elementos comunicativos do comportamento são usados para transmitir informação entre membros de um grupo social e, portanto, por definição, são baseados em alguns significados compartilhados, se tiverem alguma utilidade” (Boesch, 2011, p. 10). Esses traços comunicativos estão associados a normas de grupo específico (Boesch, 2011)⁷. Sendo assim, um elemento comportamental dentro de um determinado

⁶ Na verdade, Lestel quer dizer que os antropólogos têm dificuldade em definir cultura, tendo em vista a pluralidade de conceitos ligados a perspectivas antropológicas distintas. No entanto, a maioria desses conceitos diferentes compartilham a imagem de cultura como um fenômeno unicamente humano.

⁷ Boesch (2011, p. 10) ilustra a questão através do comportamento de corte de folhas (*leaf-clipping*) presente em 3 das 6 populações estudadas de chimpanzés: “[...] nos chimpanzés de Taï, o corte de folhas (*leaf-clip*) é usado pelos machos adultos

grupo pode adquirir um significado específico conforme as particularidades culturais do grupo e pode ser compartilhado entre todos os seus membros. No entanto, a forma do comportamento, sua materialidade e os seus sons produzidos continuam os mesmos, não mudam (Boesch, 2011, p. 10). Em outras palavras, como já discutido, o uso dos objetos, bem como suas propriedades físicas, químicas e sonoras, são os mesmos, seus significados é que variam entre as diferentes populações através da ação do sujeito.

Boesch (2011, p. 11) reconhece que “[...] o significado de um elemento comportamental resulta de uma construção social que é compartilhada entre membros de grupos de chimpanzés”. Desse modo, o biólogo considera que pelo menos os chimpanzés possuem a capacidade de interpretar e atribuir significados socialmente aos seus ambientes e aos objetos que os cercam e que possuem, portanto, capacidade simbólica. Esses diferentes significados sociais conferidos aos mesmos objetos e elementos comportamentais, em vista de variarem entre populações da mesma espécie e, em determinados casos, de regiões ecologicamente similares, suplantam o argumento de que os comportamentos sociais dos chimpanzés são determinados unicamente por fatores ecológicos e genéticos. Boesch (2011, p. 11) observa também que “[...] um significado similar pode ser expresso através de diferentes elementos comportamentais em diferentes grupos sociais [...]” e ilustra essa questão com os seguintes comportamentos:

[...] enquanto o corte de folhas (*leaf-clip*) significa ‘eu quero fazer sexo com você’ para os chimpanzés de Mahale, para os chimpanzés de Taï, este significado específico é expresso pelas batidas das articulações dos dedos (*knuckle-knock*). O corte de folhas (*leaf-clip*) para os chimpanzés de Taï significa algo diferente para os chimpanzés de Mahale [...]. Para complicar mais ainda, o corte de folhas (*leaf-clip*) para os chimpanzés de Bossou, que significa “eu quero brincar com você” é também usado pelos chimpanzés de Taï, mas é expresso através da construção de um ninho, de dia, sobre o chão (Boesch, 2011, p. 11).

Acerca da dimensão social e coletiva da cultura, Van Schaik *et al.* (1999) e Van Schaik e Pradhan (2003) reconhecem que as habilidades cognitivas dos primatas estão associadas às condições sociais (sociabilidade) propícias para a invenção e transmissão. De acordo com esses primatólogos, “[...] a *tolerância social* é uma condição essencial para este estilo de vida” (Van Schaik *et al.* 1999). Van Schaik e Pradhan (2003) argumentam que a “[...] alta inteligência em primatas tem fundamentalmente uma origem social, decorrente da capacidade de aprendizagem socialmente enviesada” (Van Schaik; Pradhan, 2003, p. 660). Essa alta inteligência decorrente do aprendizado social é que possibilitará a produção de tradições ou culturas nos primatas:

A implicação óbvia é que para as espécies com uma história de sociabilidade e tolerância social será muito mais provável que possuam sofisticadas capacidades cognitivas, que uma das principais funções destas habilidades cognitivas é adquirir habilidades especiais através de uma combinação de processos de aprendizagem individual e socialmente enviesada durante o desenvolvimento, e que as tradições ou culturas são um contexto essencial para a alta inteligência (Van Schaik; Pradhan, 2003, p. 660).

pouco antes de uma exibição para sinalizar sua intenção; nos chimpanzés de Bossou, é usado pelos mais jovens para chamar atenção e convidar os outros para brincar; e nos chimpanzés de Mahale, é usado pelos machos sexualmente ativos para atrair fêmeas no cio para copularem com eles [...]”.

A concepção de que a cultura é uma construção social, que depende da coletividade e envolve a dimensão simbólica da vida coletiva, é um consenso entre biólogos e antropólogos socioculturais. Geertz destacava a importância do estudo do comportamento social para a análise cultural, uma vez que “[...] é através do fluxo do comportamento – ou, mais precisamente, da ação social – que as formas culturais encontram articulação” (Geertz, 1989 [1973], p. 12). A hipótese de Van Schaik *et al.* (1999), assim como as pesquisas de Boesch, constituem uma ponte transdisciplinar para comprovar a hipótese da cultura em animais não-humanos, uma vez que a ação social é um componente essencial na constituição das culturas, em todas as suas dimensões. Whiten *et al.* (1999, p. 2), ao destacarem a importância da sociabilidade para a variabilidade, acrescentam que, na concepção de cultura das biociências, “[...] as diferenças culturais (conhecidas como ‘tradições’ na etologia) são fenômenos bem estabelecidos no reino animal e são mantidos através de uma variedade de mecanismos de transmissão social”. Van Schaik e Pradhan (2003) constataam, em termos gerais, que a complexidade dos comportamentos dos primatas que vivem em grupos sociais instiga ou desperta o interesse de outros membros de aprenderem e compartilharem tais comportamentos:

[...] a existência de uma síndrome: primatas altamente inteligentes são aqueles que vivem em grupos sociáveis, têm habilidades complexas (por exemplo, a destreza no processamento de alimentos ou no uso de ferramentas) que valem a pena aprender com os outros, e assim produzir tradições ou culturas. Dado que as espécies com cérebros maiores também tendem a ter uma história de vida mais lenta [...], podemos adicionar uma história de vida lenta para essa síndrome (Van Schaik; Pradhan, 2003, p. 660).

Outro aspecto importante que merece ser considerado nas pesquisas biológicas sobre a cultura é a personalidade e a individualidade dos animais. Segundo Lestel, Brunois e Gaunet (2010), ao considerar a singularidade de um sujeito animal dentro de um grupo, seu *status* e sua caracterização como membro de uma determinada espécie tornam-se problemáticos e indeterminados, e, por isso, muitos biólogos hesitam em adentrar nesse aspecto (Lestel; Brunois; Gaunet, 2010). Nesse contexto, Lestel, Brunois e Gaunet (2010) e Despret (2010), ressaltam a importância de se levar em consideração as diferenças individuais e as singularidades dos animais dentro de um grupo, visto que os comportamentos de indivíduos da mesma espécie e do mesmo grupo podem variar a tal ponto que não basta uma identificação de espécies para a análise de seus comportamentos. Segundo Lestel, Brunois e Gaunet (2010, p. 171), “[...] cada um dos chimpanzés, não obstante, age como um chimpanzé, mas de maneiras que podem variar enormemente de um indivíduo para outro”. No entanto, Lestel, Brunois e Gaunet (2010) observam que pesquisas recentes estão começando a considerar também as diferenças individuais, mesmo num nível comportamental, cognitivo e cientificamente rigoroso.

Embora grande parte desses estudos se concentre nos primatas não-humanos, pesquisas recentes sugerem que animais filogeneticamente bem distantes dos seres humanos, como por exemplo alguns cetáceos e aves, possuem capacidades culturais e simbólicas complexas, confrontando a ideia da continuidade cultural baseada no gradualismo biológico. Etólogos têm se dedicado a compreender a dimensão simbólica e imaterial da cultura dos animais, não partindo mais do humano como modelo de comparação, mas das particularidades semióticas dos diferentes mundos animais, para além dos primatas. O etograma, nesse

contexto, torna-se o caderno de campo do etólogo, preciso empregar métodos importantes das ciências sociais, como a etnografia, para uma coleta e análise mais completa, complexa e abrangente das informações sobre os diferentes costumes e a diversidade comportamental das sociedades e etnias animais, para além das análises puramente ecológicas e genéticas, bem como, dos conceitos monolíticos de cultura.

Partindo desses exemplos, podemos questionar portanto a concepção antropocêntrica dos relativistas culturais de que a aptidão para a cultura é o que separa radicalmente os homens dos animais, pois estes também possuem culturas e, inclusive, culturas híbridas, construídas através das relações intersubjetivas entre animais e humanos, assim como podemos questionar a ideia dos gradualistas de pensar que a cultura se desenvolve de forma linear, gradual e uniforme, já que animais filogeneticamente distantes de primatas humanos e não-humanos também possuem essas capacidades, e dentro das múltiplas culturas e tradições animais também existe diversidade e variabilidade. Como afirma Lestel (2001, p. 8), “[...] temos de deixar de pensar na cultura como oposta à natureza, mas antes tomar consciência da pluralidade de culturas em criaturas de espécies diferentes”.

Embora os estudos de cultura animal tenham partido da concepção gradualista de Darwin, o próprio, no entanto, não adentrou no âmbito da cultura, muito menos nas questões da diversidade e variabilidade cultural entre grupos de animais da mesma espécie, o que dificulta saber se considerava o fenômeno cultural como um processo evolutivo.

4 Contribuição dos *Estudos Multiespécies* para a Construção de um Novo Conceito Interespecífico sobre a Cultura

Nas últimas décadas têm emergido diversos campos interdisciplinares de estudo sobre os animais, decorrentes do diálogo e dissolução de fronteiras entre as ciências sociais e as ciências biológicas. Além da exploração da dimensão social e cultural dos mundos animais, pesquisadores desses campos têm se debruçado nas complexas relações sociais intersubjetivas estabelecidas entre humanos e animais não-humanos.

Os estudos multiespécies, por sua vez, ampliaram os estudos sociais para todos os modos de vida, repensando os conceitos modernos e antropocêntricos de sociedade e comunidade, bem como as demais categorias, classificações, conceitos e conteúdos científicos da ontologia e epistemologia ocidentais. A ideia de humanidade foi ampliada, considerando seres biologicamente não-humanos como dotados de humanidade, bem como foi ampliada também a ideia de vivacidade, considerando os abióticos como dotados de um modo de vivacidade diferente dos demais viventes.

Nessa virada, giro ou nova configuração ontológica – ou antiontológica (Dussel, 1987)⁸, de uma perspectiva crítica – o protagonismo plural na produção do conhecimento científico nas ciências naturais, bem como na produção de culturas, foi ampliado para os atores não-humanos, com seus devidos pontos de vista e racionalidades considerados nas práticas científicas e nas tradições.

⁸ Para Dussel (1987), a ontologia clássica e a tradição ontológica ocidental são eurocêntricas, hegemônicas, totalizantes e excludentes, totalmente vinculadas à colonialidade e à dominação. Nesse sentido, a crítica anti-ontológica da filosofia da libertação sugere a desconstrução e destruição da ontologia que naturaliza a opressão para a descolonização do pensamento.

Os estudos animais, estudos multiespécies e demais abordagens relacionais, portanto, têm contribuído para a reconfiguração dos modos de existência dos animais e demais seres no mundo ocidental, desconstruindo a ideia de *não-ser* atribuída a eles pela filosofia ontológica ocidental eurocêntrica. Os estudos multiespécies, em um âmbito muito mais amplo que os estudos animais, dedicam-se, em termos gerais, ao estudo das relações de emaranhamento ou entrelaçamento entre vidas humanas e outros modos de vida, por meio da imersão na vida de fungos, microrganismos, animais e plantas. Thom Van Dooren, Kirksey e Münster (2016) explicam o amplo escopo taxonômico de investigação, a multiplicidade e a multiplicação de perspectivas e influências envolvidas nos estudos multiespécies:

[...] uma abordagem multiespécies concentra-se nas multidões de agentes animados que fazem com que eles estejam em meio a relações emaranhadas que incluem, mas sempre também excedem, dinâmicas de predador e presa, parasita e hospedeiro, pesquisador e pesquisado, de parceiro simbiótico, ou vizinho indiferente. Mas esses contextos maiores não são meros ambientes, no sentido de um fundo homogêneo, estático, para um sujeito focalizado. Ao contrário, eles são complexas ecologias de seres, meios dinâmicos que estão continuamente em modelagem e remodelagem; ativamente [...] trabalhados através da partilha de significados, interesses e afetos, bem como de carne, minerais, fluidos, materiais genéticos e muito mais (Van Dooren; Kirksey; Münster, 2016, p. 1).

Cabe ressaltar que as noções de cultura, cultura material, sujeito e produção de significado são repensadas no âmbito relacional, isto é, não existe uma cultura isolada ou um sujeito isolado, mas culturas e subjetividades construídas coletivamente e horizontalmente, produzidas a partir de relações de emaranhamento entre diferentes agentes humanos, não-humanos, animais e não-animais, vivos e não vivos, que constituem as complexas *ecologias de seres*. As sociedades são repensadas como redes, teias, emaranhados, associações, aglomerados ou coletivos, nos quais diferentes seres e modos de vida se relacionam intersubjetivamente e se transformam mutuamente. As relações emaranhadas constituem a condição biológica da vivacidade, de modo que, como destacou Donna Haraway (2016), não evoluímos de forma isolada, mas a partir de histórias coevolutivas e de ricos processos de “co-tornar-se”.

De acordo com Ana Tsing (2015), a vida multiespécies é um mundo de encontros, desencontros e desconcertos, de improvisação e desajustes, de fricções (tensões, conflitos ou negociações entre espécies em espaços compartilhados), onde as espécies não são entidades separadas, mas produzem, se coproduzem e são coproduzidas nesses encontros. Tsing (2015) acrescenta que a sobrevivência nesse mundo capitalista arruinado – marcado por perturbações, colapsos industriais, destruição ambiental e abandono econômico, em meio a uma crise ecológica sem precedentes na história, que caracteriza essa nova era de diversos nomes antropogênicos – surge a partir da conexão inesperada entre múltiplas espécies, isto é, de um rearranjo ou *assemblage* construído por meio da resiliência dos diferentes modos de vida ou existência que resistem e tentam seguir em frente. Para Tsing (2015), esses rearranjos são mais do que sobrevivência: trata-se de um novo modo de coexistir baseado na prática compartilhada. Desse modo, a crise ecológica é também ontológica, visto que é uma consequência de uma ontologia local ocidental – de caráter dualista e hegemônico – que, embora particular, tem pretensões universais e alcança dimensões globais. Indo mais além, para enfrentá-la são necessários novos projetos ontológicos que incluam novas racionalidades e novas ontologias relacionais, políticas ontológicas (Mol, 1999), bem como propostas antiontológicas.

Dentro desse amplo escopo da perspectiva multiespécies de Tsing, as interações entre espécies são imprevisíveis e não podem ser reduzidas apenas a crises, conflitos ou destruição. Elas são também um campo de potencialidade e criação. Nesse sentido, a cultura pode ser concebida como um fenômeno multiespécies construído a partir dessas *assemblages* e arranjos que possibilitam campos de potencialidade e criação.

As espécies buscam formas de coexistir de modo mutuamente benéfico, mesmo em cenários de destruição, como já apontava Kropotkin, configurando resistência ecológica e social. A interdependência entre humanos e outras espécies persiste mesmo diante de crises ecológicas ou/e econômicas. Para Tsing, a vida multiespécies não é mera sobrevivência, mas prática contínua de criação de novas políticas ontológicas, relações, modos de vida, comunidades e culturas.

Nesse sentido, a percepção da cultura no mundo animal não-humano torna-se viável. Os estudos multiespécies apresentam respostas e alternativas para a problemática da hipótese da cultura animal, quando sugerem que a cultura é uma construção social interespecífica, produzida pela interação entre diferentes seres ou modos de vida em diferentes condições, das mais serenas às mais extremas. Nesse sentido, é possível conceber a cultura como mais-que-humana, questionando a crença na excepcionalidade humana que tem como sustentáculo a capacidade cultural e simbólica.

A abordagem relacional desenvolveu conceitos interessantes para lidar com o controverso tema da cultura não-antropocêntrica e auxiliar na compreensão do fenômeno cultural como um fenômeno coletivo multiespecífico. No âmbito dos estudos animais, destaca-se a ideia das *comunidades híbridas*, de Lestel (2001), compostas por uma multiplicidade de sujeitos, humanos e animais. Lestel, Brunois e Gaunet (2010) acrescentam que a etoetnologia é a disciplina que vai explicitar os emaranhamentos interespecíficos que constroem essas sociedades e “descrever e compreender como os seres humanos e animais convivem em comunidades híbridas, compartilhando significados, interesses e afetos, articulada em torno de significações conjuntamente negociadas (Lestel; Brunois; Gaunet, 2010, p. 173). Essa abordagem assemelha-se à ideia de *ecossistemas dinâmicos* da etnoprimatologia, que segundo Fuentes (2006) e Riley (2006), consiste no estudo das interconexões entre primatas humanos e não-humanos, a partir das quais compartilham espaços ecológicos e culturais, bem como constroem juntos culturas e tradições. Segundo Fuentes (2006, p. 1), essas disciplinas são “[...] como um resultado ou extensão de um convite a uma abordagem antropológica dinâmica e interdisciplinar para o estudo das interações entre humanos e animais”. A etnoprimatologia, particularmente, surgiu a partir do diálogo interdisciplinar entre a abordagem da primatologia tradicional – estudos da ecologia e do comportamento dos primatas – e da abordagem da antropologia cultural – experiências etnográficas e interpretações socioculturais, que envolvem os usos e interpretações culturais dos primatas. Com essa disciplina, os três subcampos da antropologia – cultural, ecológico e biológico – são reintegrados ao debate antropológico (Riley, 2006). Segundo Riley (2006), essa nova disciplina refuta a ideia dos ambientes naturais como contextos ecológicos livres da influência humana, reaproximando cultura e natureza, e humanos e não-humanos. Os primatas, nessa perspectiva, não apenas produzem junto com os humanos culturas e o imaginário popular, bem como desempenham papel de protagonistas. De acordo com Riley (2006, p. 77),

[...] a ideia de uma comunidade de primatas humanos e não-humanos, por exemplo, vai além da noção de limites entre humanos e natureza e supõe os primatas humanos e não-humanos como membros de um ecossistema dinâmico.

Ainda no âmbito epistemológico dos estudos animais, cabe destacar também a proposta de Lestel e outros estudiosos da metodologia da *etnografia de etnias animais*, com base em uma concepção de *zoologia cultural*, que consiste em uma ciência múltipla e transversal que resulta do processo pelo qual as ciências animais tornam-se parte das ciências sociais – as quais devem ser ampliadas aos organismos sociais em geral. Esse tipo de zoologia cultural difere do estudo da presença de elementos zoológicos nas diferentes manifestações da cultura, também denominado de zoologia cultural.

Podemos citar como exemplo as sociedades híbridas compostas pelas interações entre as populações ribeirinhas e os animais marinhos. Estes territórios ocupados por sociedades híbridas possuem também representações culturais e um imaginário de seres míticos e fabulosos, antropomórficos e zoomórficos (como botos, sereias, entre outros).

No âmbito dos estudos multiespécies, conforme já discutido, destaca-se a amplitude das comunidades multiespécies como mundos fronteiriços nos quais a cultura, a história e a paisagem são construções sociais não-antropocêntricas, decorrentes das relações emaranhadas, dos modos de afetar e ser afetado, entre diferentes formas de vida.

Cabe mencionar também a emergência dos novos campos da etnografia multiespécies, etnografia sensorial e arqueologia sensorial, que destacam a importância dos sentidos e da corporeidade na transmissão de conhecimentos (Pink, [2009] 2017; Kirksey; Helmreich, 2010). Esses novos campos também corroboram a ideia de que a cultura não é um atributo exclusivamente humano, mas uma capacidade presente em várias espécies, construída através das suas percepções e interações com o mundo. A etnografia sensorial permite uma aproximação e experiência mais íntima, empática e intersubjetiva do cientista com o animal pesquisado, valorizando a experiência corporal no campo.

Um exemplo é a pesquisa de campo realizada pela bióloga Barbara Smuts com os babuínos africanos. Nos comentários finais do livro *“A Vida dos Animais”*, de J. M. Coetzee, Smuts (2002) narra com licença poética sua imersão profunda na vida dos babuínos, bem como sua experiência científica, intersubjetiva e sensorial de devir-animal:

Ao me abandonar a seu conhecimento imensamente superior, comecei, como humilde discípula, a aprender com meus mestres como ser um antropeide africano. Assim me tornei (ou melhor, reconquistei meu ancestral direito de ser) um animal, me deslocando instintivamente por um mundo que sentia (porque era) como meu antigo lar. Quando comecei a dominar esse desafio, me vi diante de outro igualmente exigente: compreender e me comportar de acordo com um sistema de etiqueta babuína, de uma sutileza e de uma bizarria de deixar pasma uma Emily Post. [...] Como estava no mundo deles, eles determinaram as regras do jogo, e fui assim compelida a explorar o terreno desconhecido da intersubjetividade humano-babuíno. Por meio de tentativas e embaraçosos erros, fui aos poucos dominando pelo menos os rudimentos do comportamento babuíno adequado. Muito aprendi pela observação, mas as lições mais profundas vieram quando me vi participando do ser de um babuíno porque outros babuínos me tratavam como um deles. Assim, aprendi com a experiência pessoal que se eu virasse o rosto, mas não recuasse, um macho atacante com os caninos à mostra interromperia o ataque no último momento. Aos poucos me familiarizei com a linha invisível que delimitava o espaço pessoal de cada membro do bando, e descobri que esse espaço se expande e se contrai, dependendo das circunstâncias.

Desenvolvi um jeitinho de docemente, mas com firmeza, virar as costas aos avanços divertidos dos jovens, demonstrando, como outras fêmeas mais velhas, que, embora os achasse atraentes, tinha coisas mais importantes a fazer. Depois de muitos meses imersa nessa sociedade, parei de pensar tanto no que fazer e em vez disso simplesmente me rendi ao instinto, não enquanto ação impensada ou reflexa, mas como ação baseada em alguma herança primata de conhecimento corpóreo (Smuts, 2002, p. 145).

Tal imersão profunda suscita reflexões acerca da identificação primitiva e a da empatia com os animais, bem como resgata o *locus* teórico da animalidade humana, a ancestralidade real e física, a vontade e o orgulho de se reconhecer como animal sem qualquer vergonha.

As abordagens relacionais, dos estudos multiespécies até as antropologias, arqueologias, etologias e etnografias sensoriais, têm contribuído significativamente para os estudos sobre a cultura, as capacidades culturais e materialidades como um fenômeno multiespécies, ampliando a compreensão de como diferentes espécies percebem, interpretam e transmitem conhecimentos de forma mais-que-humana. Essas abordagens destacam a importância dos sentidos e das experiências corporificadas na construção de culturas mais-que-humanas.

4.1 A Emergência da Arqueologia Multiespécies: aportes e metodologias

Nas últimas décadas, a arqueologia tem passado por um processo de revisão crítica de seus pressupostos teóricos, acompanhando debates mais amplos da antropologia e das ciências humanas que questionam a centralidade ontológica do humano. Questões centrais, como a durabilidade, materialidade e temporalidade da cultura material, vêm sendo reavaliadas, incorporando abordagens relacionais-ontológicas, como os enfoques multiespécies. Nesse contexto, os estudos multiespécies e as abordagens pós-humanistas têm desempenhado um papel fundamental ao problematizar as fronteiras entre natureza e cultura, sujeito e objeto, e humano e não-humano. À luz das novas perspectivas sobre materialidade, como a proposta por Philipp W. Stockhammer (2015), a cultura material deixa de ser concebida como um objeto acabado, estável e passivo, e passa a ser repensada como um processo, isto é, como algo continuamente produzido, inacabado, transformado, reconvertido e ressignificado nas interações entre humanos, não-humanos, materiais, ambientes e temporalidades distintas ou multitemporais. Tal perspectiva desloca o foco da análise do artefato isolado para os conjuntos de relações, práticas e agenciamentos que constituem os materiais ao longo do tempo, reconhecendo sua participação ativa na construção das dinâmicas sociais, simbólicas, políticas e ontológicas do passado. Essa abordagem arqueológica dialoga com o materialismo relacional de Latour (2012) ao conceber os objetos inertes como actantes inseridos em redes de relações e não mais como entidades passivas. Em ambas as perspectivas, a agência emerge das interações entre humanos e não-humanos, e não de propriedades intrínsecas dos sujeitos, objetos ou coisas. Neste sentido, a materialidade arqueológica é entendida como relacional, processual, distribuída e constituída nas práticas das redes sociotécnicas.

Essas mudanças profundas no âmbito dos estudos de cultura material e materialidades abriram espaço para a construção do debate acerca da participação ou protagonismo dos animais não-humanos, ou outros modos de vida, na construção de culturas e paisagens materiais, ideacionais e simbólicas. Cabe recordar que, em meados do século XX, como já

mencionado, primatólogos culturalistas de diferentes origens e pontos de vista já haviam construído uma ponte com a arqueologia, ao reconhecerem as capacidades culturais de primatas através do uso e fabricação de ferramentas. Acerca desse exemplo, cabe destacar também a importância da Zooarqueologia, dentre os campos emergentes consolidados em meados do século XX que tratam da relação animal-humano ou humano-natureza, no estudo dos traços, pistas ou vestígios materiais arqueológicos das interações, dos processos de domesticação e das demais relações ou emaranhados entre humanos e animais (Overton; Hamilakis, 2013a), ainda que de forma antropocêntrica, sem reconhecer os animais como sujeitos ou agentes arqueológicos.

Posteriormente, já no século XXI, a Zooarqueologia Social (Overton; Hamilakis, 2013a) e a Arqueologia Multiespécies emergiram como campos transdisciplinares fundamentais, oriundos da virada ontológica e epistemológica, para preencher as lacunas antropocêntricas que historicamente marcaram tanto a zooarqueologia convencional quanto a Arqueologia de Primatas de caráter naturalístico. Enquanto esta última esteve, por muito tempo, orientada por modelos explicativos das ciências naturais e da primatologia cultural, que privilegiavam a observação comportamental e a adaptação ecológica, frequentemente reduzindo os primatas não-humanos a agentes biológicos desprovidos de historicidade material, a Zooarqueologia Social e a Arqueologia Multiespécies sugeriram um deslocamento ontológico e epistemológico significativo. Esses campos passaram a considerar os animais não-humanos, bem como outros modos de existência, como participantes ativos na produção, uso e transformação de paisagens e artefatos, reconhecendo a materialidade como mediadora de relações sociais interespécies. Ao integrar evidências materiais, práticas corporais e contextos de coabitação, coconstrução e coevolução humano-animal, tais abordagens ampliaram o escopo analítico da cultura material, permitindo compreender continuidades, interações e coconstituições entre espécies. Nesse contexto, é importante destacar o vínculo entre zooarqueologia e a etologia, especialmente no retorno aos estudos de domesticação, incluindo os debates sobre coevolução biossocial, hibridização e agência animal no registro material (ossos, artefatos, marcas de uso, pinturas, paisagens modificadas).

A partir da abordagem multiespécies, as agências não-humanas manifestam-se de maneira particularmente visível nas práticas de caça ou pesca⁹, pastorícia, domesticação, deposição ritual e alteração da paisagem, por exemplo, na medida em que são compreendidas como processos simétricos e relacionais, e não como formas de domínio e controle unilateral humano.

No caso da domesticação, as abordagens multiespécies têm demonstrado que ela ocorre por meio de uma coprodução (coevolução) interespecífica, simbiótica, sinérgica, recíproca e simpátrica, na qual humanos e animais não-humanos transformam mutuamente seus comportamentos, corpos e formas de sociabilidade¹⁰.

⁹ Caçadores-coletores possuíam profundo conhecimento dos hábitos e comportamentos dos animais, o que orientava estratégias de caça, pesca e defesa conforme as características de cada espécie. Humanos e não-humanos compartilhavam paisagens e formas de mobilidade, integrados em uma visão animada e relacional da natureza. Esses saberes e essa relação simbólica foram registrados nas pinturas rupestres do Paleolítico europeu, nas quais os animais predominam, os aspectos do comportamento animal contidos nelas indicavam atenta observação e as imagens tinham funções mágico-religiosas, mediando a aproximação e a ação humana sobre as presas.

¹⁰ Com a Revolução Neolítica, há cerca de 12 mil anos, diversas sociedades humanas passaram da caça e coleta nômades para modos de vida agrícolas e sedentários, desenvolvendo práticas de *protocultura* e *protocriação* que, inicialmente, envolveram plantas e animais ainda com características selvagens, os quais gradualmente adquiriram traços domésticos por meio do cultivo e da criação contínuos (Mazoyer; Roudart, 2010). A domesticação, nesse contexto, não pode ser compreendida apenas

Exemplos emblemáticos ocidentais são as relações entre humanos, cães, gatos e cavalos, nas quais os humanos passaram a adaptar rotinas, espaços domésticos e padrões afetivos em função dos ritmos, necessidades e formas de comunicação desses animais, adquirindo, inclusive, disposições comportamentais associadas à atenção, vigilância e sensibilidade a sinais corporais e sonoros. Os cães, por exemplo, constituem com os humanos sociedades híbridas, nas quais construíram relações de *interdomesticação*¹¹. A convivência prolongada possibilitou formas singulares de intimidade e comunicação entre essas espécies, especialmente por meio da troca de olhares¹² e da capacidade mútua de interpretar expressões, emoções e estados afetivos. Tais relações são tão sinérgicas e interdependentes que mesmo as pesquisas etológicas de orientação mais naturalística indicam que cães incorporaram expressões e padrões comportamentais humanos, ao passo que os próprios humanos passaram a assimilar formas de comunicação e modos de agir caninos, em um processo recíproco de aprendizagem e adaptação interespecífica.

Em contextos de deposição ritual, a agência não-humana pode ser observada na escolha de espécies, partes corporais ou materiais específicos – como ossos, penas, carapaças, conchas ou pigmentos – cujas propriedades físicas e sensoriais participam ativamente da construção dos significados rituais, indo além de uma simples atribuição simbólica humana. De modo análogo, na transformação da paisagem, animais e outros organismos, como castores, cupins, corais, grandes herbívoros, fungos, entre outros, exemplificam como a ação não-humana, além da agência antropogênica, reconfigura cursos d'água, solos e áreas de circulação, condicionando padrões de assentamento e mobilidade. No âmbito da arqueologia multiespécies, essas dinâmicas podem ser exploradas por meio de abordagens etnoarqueológicas que mobilizam fontes etnohistóricas e etnográficas, como, por exemplo, as cosmologias de populações indígenas e pescadoras-coletoras em ambientes de manguezal, para estabelecer analogias com a construção de sambaquis e com o protagonismo do caranguejo em paisagens associadas à morte, à memória e à abundância, evidenciando a coprodução

como um processo biológico de seleção artificial, mas também como uma reconfiguração social das relações entre humanos e não-humanos, na qual plantas e animais são integrados à organização socioeconômica como formas de propriedade e troca (Ingold, 2000). A partir dessas apropriações sociais da natureza, estabeleceu-se uma relação de superioridade entre o mundo dos humanos e o mundo natural das coisas. Ao mesmo tempo, autores como John Berger (1980) enfatizam que essas relações envolveram dimensões simbólicas e imaginativas, nas quais os animais atuaram como mediadores mágicos, oraculares e sacrificiais, evidenciando que a domesticação também se constituiu como uma forma de aproximação e intimidade entre espécies.

¹¹ Há divergências entre pesquisadores quanto ao momento, aos processos e às origens do vínculo afetivo que marcou o início da domesticação dos lobos e deu origem à relação entre humanos e cães. Sabe-se que os cães descendem dos lobos-cinzentos, e por muito tempo se sustentou que a relação entre humanos e cães teve início quando grupos humanos passaram a acolher e cuidar de filhotes de lobo em seus acampamentos, processo supostamente iniciado em torno de 12 mil anos atrás, às vésperas da consolidação da agricultura. No entanto, as recentes investigações genéticas e análises do DNA de lobos e cães do geneticista Love Dalén e sua equipe (2015) sugerem que tal processo se iniciou há muito mais tempo, há pelo menos 27 mil anos atrás (Dalén *et al.*, 2015). Atualmente, a hipótese predominante entre etólogos e zooarqueólogos é a da *auto-domesticação*, segundo a qual lobos mais tolerantes e confiantes passaram a se aproximar dos acampamentos humanos em busca de alimento (as carcaças de animais deixadas pelos humanos), estabelecendo relações de proximidade que favoreceram sua sobrevivência e reprodução. Com o tempo, esses animais foram integrados aos grupos humanos como guardiões, companheiros de caça ou pastores, dando origem a uma relação marcada não apenas pela utilidade, mas por confiança, afeto e reciprocidade.

¹² Segundo Nagasawa e Kikusui, a explicação para os laços de afeto entre cães e seus tutores estaria na troca de olhares. Os cães desenvolveram um mecanismo típico de enlace afetivo, que acontece quando duas pessoas se olham afetuosamente. Tal situação de troca de olhares estimula a produção recíproca de oxitocina, um hormônio produzido pelo cérebro que reforça a empatia e a confiança recíprocas, possibilitando a compreensão mútua, independente da comunicação verbal. Tal capacidade teria ajudado os cães a permanecerem conectados aos seres humanos, possibilitando que evoluíssem juntos, tornando-se parte integrante das comunidades, famílias e grupos humanos (Nagasawa *et al.*, 2015). Estudos realizados por Carine Savalli, Briseida Resende e Florence Gaunet também sugerem que o contato visual é extremamente importante para a comunicação entre o cão e o ser humano (Savalli; Resende; Gaunet, 2016).

de materialidades e significados sociais entre humanos e não-humanos (Deminicis; Muniz; D'almeida, 2022).

Sendo assim, essas evidências arqueológicas e etnográficas indicam que a agência não-humana não apenas acompanha, mas estrutura e orienta práticas sociais, rituais e ambientais, revelando ambientes modificados, paisagens construídas e materialidades como produtos históricos de relações multiespécies e de processos de coprodução entre diferentes formas de vida.

Esses novos campos de investigação contribuíram para uma redefinição da noção de cultura material, não mais restrita ao humano, mas concebida como um campo relacional, histórico e multiespécies, isto é, um fenômeno coletivo e múltiplo, construído por agentes humanos e não-humanos ao longo do tempo. Atualmente, o campo da Arqueologia Multiespécies (Overton; Hamilakis, 2013b; Birch, 2018) reúne pesquisadores de múltiplas áreas do conhecimento com diferentes pesquisas, abordagens e pontos de vista, mas que compartilham em comum novas formas de compreender as relações entre humanos, animais, não-animais e materialidades.

Cabe destacar os desafios enfrentados na minha pesquisa de mestrado sobre o assunto, realizada entre 2009 e 2011, quando os estudos multiespécies ainda eram incipientes no Brasil e a maioria das pesquisas relacionadas à hipótese de uma cultura mais-que-humana estava restrita às disciplinas das ciências biológicas, particularmente da etologia¹³.

À luz da noção de materialidades multitemporais e relacionais, é pertinente refletir sobre os diferentes usos e reapropriações de objetos – especialmente de resíduos produzidos por humanos – por parte de certos animais, como os pássaros caramancheiros australianos (*Ptilonorhynchus violaceus* ou *Amblyornis inornata*) (Macgillavry *et al.*, 2025). Para cortejar as fêmeas, essas aves constroem estruturas elaboradas e decoradas (*bowers*) a partir de diferentes objetos naturais e artificiais, inclusive artefatos humanos e materiais descartados, reconfigurando seus sentidos e funções em novos contextos ecológicos e comunicativos. Esse processo pode ser interpretado como uma forma de resignificação material e de reconversão patrimonial mais-que-humana, na qual objetos atravessam temporalidades e redes de relação entre espécies, adquirindo novos valores, significados e agenciamentos.

Os caramanchões (*bowers*) podem ser compreendidos como formas de cultura material e registros arqueológicos, dada sua complexidade, variabilidade, durabilidade e produção de significados. Sua construção envolve intencionalidade, planejamento e criatividade, articulando relações entre agentes, objetos e ambiente. Desse modo, essas estruturas expressam uma discursividade material prática e relacional, para além da linguagem.

Além disso, o caramanchão está associado a práticas rituais e manifestações simbólicas complexas, como as performances de dança e vocalização realizadas pelos pássaros no interior das estruturas com a finalidade de atrair as fêmeas. Em vista dessas elaborações formais e comportamentais, alguns pesquisadores têm utilizado o termo “senso estético” para caracterizar a singularidade dessas aves. Indo além de explicações estritamente biológicas ou adaptativas, esse comportamento pode ser problematizado à luz da aprendizagem social e da transmissão interespecífica e intrageracional, levantando a questão de até que ponto tais práticas são determinadas exclusivamente por mecanismos genéticos, pressões ambientais ou seleção sexual, ou se também podem ser compreendidas como expressões de dimensões

¹³ Cabe destacar as pesquisas sobre uso de ferramentas e tradições comportamentais e culturais em macacos-prego (*Sapajus sp.*) realizadas pelo etólogo Eduardo Ottoni no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (USP).

simbólicas, subjetivas e relacionais. Nesse sentido, os estudos sobre os caramanchões construídos pelos pássaros caramancheiros merecem ser aprofundados como contribuições à arqueologia multiespécies, ao evidenciarem processos de produção e ressignificação material que podem ser compreendidos como formas de reconversão patrimonial mais-que-humana e de cultura material relacional e multitemporal.

A agência sociocultural dos animais tem sido, portanto, investigada a partir do reconhecimento de sua capacidade de produzir, modificar e transmitir materialidades, bem como de participar ativamente da construção de relações sociais interespecíficas. Ao considerar os animais como agentes ou sujeitos históricos e arqueológicos, a Arqueologia Multiespécies desloca o foco analítico da simples exploração ou uso humano dos animais para a compreensão das interações, coabitações, coevoluções e coproduções que constituem os mundos compartilhados ou sociedades multiespécies. Essa perspectiva permite superar leituras antropocêntricas e utilitaristas, reconhecendo que as materialidades animais possuem trajetórias próprias, inscritas em temporalidades múltiplas.

Dessa forma, a Arqueologia Multiespécies contribui de maneira decisiva para o debate multiespécie em geral ao historicizar as relações interespecíficas e ao evidenciar a coconstrução de culturas, de paisagens e de materialidades multitemporais através do registro material arqueológico. Ao integrar perspectivas relacionais, ontológicas e processuais, esse campo propõe uma compreensão da cultura como um fenômeno mais-que-humano, coletivo e dinâmico, ampliando os horizontes analíticos tanto da arqueologia quanto das ciências humanas contemporâneas.

5 Considerações Finais

As novas perspectivas relacionais e novos campos transdisciplinares e colaborativos supracitados, portanto, contribuíram significativamente para o preenchimento das lacunas existentes na definição dos conceitos de cultura, cultura material e materialidades, ampliando seus escopos e abrindo espaço para conteúdos coletivos, relacionais e mais-que-humanos. O conceito antropológico social mais conhecido de cultura, que se refere às capacidades simbólicas humanas e à produção coletiva de múltiplos significados, foi ampliado para diferentes formas de vida e espécies em conexão com os seres humanos.

Desde o início do século XX, estudos que reconheceram os animais como sujeitos com capacidades culturais, simbólicas e racionais contribuíram para questionar a centralidade exclusiva do humano na produção da sociedade e da cultura. Mesmo os campos de viés naturalístico, como a Arqueologia de Primatas, ampliaram esse debate ao analisar o uso de ferramentas, a transmissão social de comportamentos e as tradições locais, além de identificar vestígios materiais produzidos por primatas não-humanos. Essas abordagens demonstram que os animais também constroem paisagens e produzem materialidades passíveis de interpretação arqueológica.

A arqueologia assume um papel central, ao se constituir não apenas como um campo comprometido com abordagens decoloniais e não antropocêntricas, mas também como uma disciplina capaz de fornecer evidências materiais e históricas de longa duração sobre as relações multiespécies. Ao interpretar a cultura material como discursividade produzida em redes emaranhadas entre humanos e não-humanos, ou ao conceber paisagens híbridas,

polissêmicas e multiespécies como formas de materialidade coletiva, a arqueologia contribui de modo singular para historicizar ontologias relacionais e tornar empiricamente visíveis os processos de coprodução entre espécies, oferecendo registros materiais concretos das interações entre humanos e não-humanos ao longo do tempo.

Retomando as questões que orientaram este artigo – se a arqueologia pode reconhecer e interpretar mundos não-humanos – é possível afirmar que as abordagens multiespécies vêm demonstrando que a cultura não constitui um atributo exclusivo da humanidade, mas uma condição compartilhada, produzida em redes de interdependência interespecífica que articulam materialidades, paisagens e temporalidades múltiplas.

Com os estudos multiespécies e seu amplo escopo taxonômico e conceitual, para além do animal e de todos os conteúdos etnocêntricos estabelecidos no mundo ocidental, que desmantela as divisões modernas e questiona as noções antropocêntricas de humano, social e cultural, considerando conteúdos de outras racionalidades e ontologias não-ocidentais e não hegemônicas, tornou-se possível reconhecer capacidades e atributos nos animais não-humanos. Indo mais além, o impasse da problemática etnocêntrica da crença na excepcionalidade humana é finalmente superado a partir do momento em que a cultura, até então seu atributo distintivo, é reconhecida como uma condição compartilhada, situando os humanos dentro de redes ou coletivos mais amplos de existência para a produção de culturas e conhecimentos.

É importante reconhecer que tais abordagens relacionais ganharam especial relevância no contexto atual do Antropoceno ou Capitaloceno¹⁴ (Moore, 2022), dentro do qual são necessárias novas políticas ontológicas ou formas de sobreviver, existir e resistir, coletivas, emaranhadas e mais resistentes. Essas novas *assemblages*, rearranjos e composições são construções naturais-culturais ou *naturezas culturas* híbridas, múltiplas e transgênicas. Para além da dimensão ontológica, são necessárias novas formas de conhecimento, assentes em racionalidades outras, que abarquem essas dinâmicas relacionais, através da emergência de epistemologias que repensem o social, bem como o fenômeno cultural e suas materialidades, como incluindo todos os modos de existência em interação em tempos de emergência. A percepção de uma sociedade multiespécie depende de uma nova organização ontológica ou reorganização ontológica relacional baseada em cosmovisões outras, não-ocidentais e não-antropocêntricas. A sociedade multiespécie, portanto, emerge de uma ontologia relacional e só pode ser compreendida ou conhecida através de uma epistemologia outra assente em racionalidades multiespécies, amplas, inclusivas e transversais.

Por fim, ao articular ontologias relacionais e evidências empíricas do registro material, a Arqueologia Multiespécies contribui de maneira significativa para a consolidação de uma epistemologia situada, inclusiva e transversal, capaz de reconhecer sujeitos, agências, materialidades e historicidades para além dos limites do humano. Nesse sentido, esse campo transdisciplinar ocupa uma posição estratégica na construção de novos horizontes epistêmicos, teóricos e políticos para a compreensão dos mundos compartilhados entre humanos e não-humanos.

¹⁴Os cientistas Paul J. Crutzen e Eugene F. Stoermer (2000) cunharam o termo *Antropoceno* para descrever a época geológica mais recente da Terra, que teria como característica principal os extensos e crescentes impactos das atividades humanas na terra, na atmosfera e em todas as escalas. Posteriormente, a fim de problematizar a concepção universal de Antropoceno e responsabilizar o sistema capitalista local do ocidente pela crise ecológica, Jason Moore propôs o conceito de *Capitaloceno* – que significa a “era do capital” ou a era histórica moldada pela lógica de acumulação infinita de capital, que depende da exploração simultânea da natureza e do trabalho humano.

Referências

- BERGER, John. **About Looking**. São Paulo: Ed. Pantheon Books, 1980.
- BIRCH, Suzanne E. Pilaar (ed.). **Multispecies Archaeology**. London; New York: Routledge, 2018.
- BOAS, Franz. **Antropologia Cultural**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1896] 2004. (Org. de Celso Castro)
- BOESCH, C.; BOESCH, H. Tool use and tool making in wild chimpanzees. **Folia Primatologica**, v. 54, p. 86-99, 1990.
- BOESCH, C.; TOMASELLO, M. Chimpanzee and Human Cultures. **Current Anthropology**, v. 39, n. 5, December, 1998.
- BOESCH, C. From material to symbolic cultures: Culture in primates. *In*: VALSINER, Jaan (ed.). **The Oxford Handbook of Culture and Psychology**. Oxford: Oxford University Press, 2011. p. 677-692.
- CRUTZEN, Paul J.; STOERMER, Eugene F. The Anthropocene. **IGBP – International Geosphere-Biosphere Programme**, Newsletter 41, p. 17, 2000.
- DALÉN, Love *et al.* Ancient Wolf Genome Reveals an Early Divergence of Domestic Dog Ancestors and Admixture into High-Latitude Breeds. **Current Biology**, 2015.
- DEMİNİCIS, Rafael Borges; MUNIZ, Tiago Silva Alves; D'ALMEIDA, Carolina Alves. Manguêbeat e arqueologia: será que dá “samba aqui”? Um ensaio etnoarqueológico por ontologias relacionais. **Tessituras**, Pelotas, RS, v. 10, n. 1, 2022.
- DE WAAL, Frans; TYACK, Peter L. (ed.). **Animal Social Complexity: Intelligence, Culture, and Individualized Societies**. Harvard: Harvard University Press, 2003.
- DE WAAL, Frans. **Chimpanzee Politics: Power and Sex among Apes**. 3. ed. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2009.
- DESPRET, Vinciane. **Ethology between Empathy, Standpoint and Perspectivism: the case of Arabian babblers**. [2010]. Disponível em: <http://vincianedespret.blogspot.com/2010/04/ethology-between-empathy-standpoint-and.html>. Acesso em: 25 abr. 2010.
- DROUIN-HANS, Anne-Marie. Hierarchy of Races, Hierarchy in Gender: Anténor Firmin and Clémence Royer. **Ludus Vitalis**, v. XIII, n. 23, p. 163-180, 2005.
- DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. Tradução de Luis Eduardo W. Kress. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.
- FUENTES, A. Human-Nonhuman primate interconnections and their relevance to Anthropology. **Ecological and Environmental Anthropology**, v. 2, n. 2, p. 1-11, 2006.
- FUNARI, P. P. A.; HALL, M.; JONES, S. (org.). **Historical Archaeology: Back from the edge**. Londres: Routledge, 1999. 350p.
- GALEF JR., B. G. The Question of Animal Culture. **Human Nature**, v. 3, n. 2, 1992.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, [1973], 1989.
- GOODALL, J. **Uma janela para a vida: 30 Anos com os Chimpanzés da Tanzânia**. Trad: E. Francisco Alves. São Paulo: Jorge Zahar, 1991. 280p.
- GOULD, Stephen Jay. **A falsa medida do homem**. Tradução de Vera Ribeiro. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- HARAWAY, Donna. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. **ClimaCom Cultura Científica – Pesquisa, Jornalismo e Arte I**, ano 3, n. 5, 2016.

- HARVEY, Joy Dorothy. **Almost a Man of Genius: Clémence Royer, Feminism, and Nineteenth-Century Science** (Lives of Women in Science). New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1997. 374p.
- HIRATA, S.; WATANABE, K.; MASAO, K. "Sweet-Potato Washing" Revisited. In: MATSUZAWA, T. (ed.). **Primate Origins of Human Cognition and Behavior**. Tokyo: Springer, 2008. p. 487-508.
- HODDER, Ian (ed.). **Archaeological theory today**. Cambridge; Polity Press, Bridge Street, 2001.
- HODDER, Ian. **Archaeology beyond dialogue**. Salt Lake City: University of Utah Press, 2003.
- HRDY, Sarah Blaffer. **Mãe Natureza: uma visão feminina da evolução – maternidade, filhos e seleção natural**. Trad: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 2001.
- IMANISHI, Kinji. The evolution of human nature (in Japanese). In: IMANISHI, Kinji (ed.). **Ningen**. Tokyo: Mainichi-shinbunsha, 1952. p. 36-94.
- IMANISHI, Kinji. Identification: A Process of Enculturation in the Subhuman Society of *Macaca fuscata*. **Primates**, v. 1, p. 1-29, 1975a.
- IMANISHI, Kinji. Social Behavior in Japanese Monkeys, *Macaca fuscata*. **Psychologia**, v. 1, p. 47-54, 1975b.
- INGOLD, Tim. Humanity and Animality. In: INGOLD, Tim (org.). **Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life**. London: Routledge, 1994. p. 14-32.
- INGOLD, Tim. **The Perception of the Environment**. London and New York: Routledge. 2000.
- JESUS, Rodrigo Marcos de; NEGRI, Edson Cleber; CÂNDIDO, Juarid Rios (org.). **Filosofia e consciência negra: desconstruindo o racismo**. Cuiabá: EdUFMT, 2018. Coleção Saberes e Práticas 1.
- KAWAMURA, S. The process of sub-culture propagation among Japanese macaques. **Primates**, v. 2, p. 43-60, 1959.
- KIRKSEY, S.; HELMREICH, S. The emergence of multispecies ethnography. **Cultural Anthropology**, v. 25, n. 4, p. 545-576, 2010.
- KROPOTKIN, Piotr. **Mutual Aid: A Factor of Evolution**, Mineola: Dover, [1902] 2012.
- LARAIA, Roque de B. **Cultura: um conceito antropológico**. 14. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- LATOUR, B. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- LATOUR, B. **Reagregando o Social**. Bauru, SP; Salvador, BA: EdUSC; EdUFBA, 2012.
- LATOUR, B.; WOOLGAR, S. **A vida de laboratório: a produção dos fatos científicos**. Rio de Janeiro: Relume & Dumará, 1997.
- LESTEL, D. **As Origens Animais da Cultura**. Trad. M. J. Batalha Reis. Paris: Ed. Instituto Piaget, 2001.
- LESTEL, D.; BRUNOIS, F.; GAUNET, F. Etho-ethnology and ethno-ethology. **Social Science Information**, v. 45, p. 155-177, 2010.
- LEWONTIN, R. C. The Apportionment of Human Diversity. **Evol. Biol.**, n. 6, p. 381-398, 1972.
- MACGILLAVRY, T. *et al.* The origins and functions of bowers in the Bowerbirds: a review and synthesis. **Emu – Austral Ornithology**, p. 1-16, 2025.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Textos I**. São Paulo: Edições Sociais, 1977.
- MAZOYER, Marcel; ROUDART, Laurence. **História das agriculturas no mundo: do neolítico à crise contemporânea**. Trad. Cláudia F. F. B. Ferreira. São Paulo; Brasília, DF: Editora Unesp; NEAD, 2010.

- MACGILLAVRY, T. *et al.* The origins and functions of bowers in the Bowerbirds: a review and synthesis. **Emu – Austral Ornithology**, p. 1-16, 2025.
- MCGREW, W. C. **Chimpanzee Material Culture**: Implications for Human Evolution. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1992.
- MOL, A. Ontological politics: a word and some questions. *In*: LAW, J.; HASSARD, J. (org.). **Actor network theory and after**. Oxford: Blackwell Publishing, 1999. p. 74-89.
- MOORE, Jason W. (org.). **Antropoceno ou Capitaloceno? Natureza, história e a crise do capitalismo**. Trad: Antônio Xerxenesky, Fernando S. e Silva. São Paulo: Elefante, 2022.
- MORGAN, Lewis H. **Ancient Society**. New York: Henry Holt and Company, 1877.
- NAGASAWA, Miho *et al.* Oxytocin-gaze positive loop and the coevolution of human-dog bonds. **Science**, 2015.
- OTTONI, Eduardo. **Uso de ferramentas e tradições comportamentais em macacos-prego (*Sapajus spp.*)**. 2009. 178p. Tese (Livre Docência) – Departamento de Psicologia Experimental, Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.
- OVERTON, N.; HAMILAKIS, Y. A manifesto for a social zooarchaeology. **Archaeological Dialogues**, v. 20, Issue 2, p. 111-136, 2013a.
- OVERTON, N.; HAMILAKIS, Y. A multi-species archaeology. **Archaeological Dialogues**, v. 20, Issue 2, p. 159-173, 2013b.
- PASCUAL-GARRIDO, A.; CARVALHO, S.; ALMEIDA-WARREN, K. Primate archaeology 3.0. **Am J Biol Anthropol.**, v. 183, n. 3, p. e24835, 2024.
- PENA, Sérgio D. J.; BORTOLINI, Maria Cátira. Pode a genética definir quem deve se beneficiar das cotas universitárias e demais ações afirmativas? **Estudos Avançados, on-line**, v. 18, n. 50, 2004.
- PINK, Sarah. **Doing Sensory Ethnography**. London: SAGE Publications Ltd., [2009] 2017.
- RAPCHAN, Eliane S. Por uma Teoria das Culturas de Chimpanzés: Reflexões sobre Etnografia, Primatologia e EtoArqueologia. **Revista de Arqueologia**, v. 24, n. 1, p. 112-129, 2011.
- RILEY, E. P. Ethnoprimatology: toward reconciliation between biological and cultural anthropology. **Ecological and Environmental Anthropology**, v. 2, n. 2, 2006.
- SAVALLI, C.; RESENDE, B.; GAUNET, F. Eye Contact Is Crucial for Referential Communication in Pet Dogs. **PLoS ONE**, v. 11, n. 9, 2016.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SHANKS, M.; TILLEY, C. **Social Theory and Archaeology**. Albuquerque: University of New Mexico Press. 1988.
- SMUTS, Barbara. Barbara Smuts. *In*: COETZEE, J. M. **A Vida dos Animais**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 128-145.
- SOUSA, Cláudia. **The use of tokens by chimpanzees** [Texto policopiado]: computer controlled experiments as a way of assessing chimpanzee cognition. 2003. 76f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Kyoto University, Primate Research Institute, Kyoto, 2003.
- SOUSA, Cláudia; MATSUZAWA, Tetsuro. The use of tokens as rewards and tools by chimpanzés (*Pan troglodytes*). **Anim Cogn.**, v. 4, p. 213-221, 2001.
- STOCKHAMMER, Philipp W. Lost in Things An Archaeologist's Perspective on the Epistemological Potential of Objects. **Nature and Culture**, v. 10, n. 3, p. 269-283, 2015.
- TEMPLETON, A. R. Human races: a genetic and evolutionary perspective. **American Anthropologist**, v. 100, p. 632-650, 1999.

- TILLEY, C. Interpreting material culture. *In*: HODDER, Ian (Ed). **The Meanings of Things: Material Culture and Symbolic Expression**. London and New York: Routledge, 1989. p.185-194.
- THOMAS, Julian. Archaeologies of place and landscape. *In*: HODDER, Ian (ed), **Archaeological Theory Today**. Cambridge: Polity Press, 2001. p. 165-186.
- TSING, Anna Lowenhaupt. **The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015.
- TSING, Anna Lowenhaupt. **Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no antropoceno**. Brasília, DF: IEB Mil Folhas, 2019. (Ed. Thiago Mota Cardoso, Rafael Victorino Devos)
- TOTH, Nicholas; SCHICK, Kathy. The Oldowan: Tool Making of Early Hominins and Chimpanzees Compared. **The Annual Review of Anthropology**, v. 38, p. 289-305, 2009.
- TYLOR, Edward. **Primitive Culture**. Londres, John Murray & Co. Nova York, Harper Torchbooks. [1871] 1958.
- VAN SCHAIK, C. P., DEANER, R. O.; MERRILL, M. Y. The conditions for tool use in primates: implications for the evolution of material culture. **Journal of Human Evolution**, v. 36, p. 719-741, 1999.
- VAN SCHAIK, Carel P. V.; PRADHAN, Gauri R. A model for tool-use traditions in primates: implications for the coevolution of culture and cognition. **Journal of Human Evolution**, v. 44, p. 645-664, 2003.
- VAN DOOREN, Thom; KIRKSEY, Eben; MÜNSTER, Ursula. Estudos multiespécies: cultivando artes de atividade. Trad. Susana Oliveira Dias. **ClimaCom**, Campinas, ano 3, n. 7, p. 39-66, 2016.
- WATANABE, K. A Review of 50 Years of Research on the Japanese Monkeys of Koshima: Status and Dominance. *In*: MATSUZAWA, T. (ed.) **Primate Origins of Human Cognition and Behavior**. Tokyo: Springer, 2008. p. 405-417.
- WHITEN, A. *et al.* Cultures in Chimpanzees. **Nature**, v. 399, p. 682-685, 1999.

Carolina Alves d'Almeida

Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2018) e em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2019), com período de doutorado sanduíche no Centro de Humanidades da Universidade NOVA de Lisboa (Portugal). Mestre em Arqueologia pelo Museu Nacional/UFRJ (2011) e graduada em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2009). Realizou pós-doutorado em História no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense (2023). Possui formação pedagógica em História (Universidade Estácio de Sá, 2022) e pós-graduação lato sensu em Educação Patrimonial pelo Instituto de Pesquisa e Memória Pretos Novos (2022). Atua como professora de História na rede pública e desenvolve pesquisas nos campos da História das Ciências, Antropologia da Ciência e História Ambiental, com ênfase em estudos animais, estudos multiespécies, arqueologia multiespécies e humanidades ambientais.

Endereço profissional: (sem endereço profissional, com vínculo de pesquisadora do LabHen UFRJ)

E-mail: carolinadalm85@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5859-6933>

Como referenciar este artigo:

D'ALMEIDA, Carolina Alves. A Cultura Animal em Debate: contribuições dos estudos multiespécies. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 27, n. 3, e108678, p. 150-177, setembro de 2025.