



**Da cultura da diferença  
à diferença das culturas:  
A apropriação do conceito de cultura  
no discurso de primatólogos**

Guilherme José da Silva e Sá

### **Resumo**

Historicamente, a Antropologia, entre as ciências sociais, tem conservado o usufruto do monopólio do conceito de cultura. Contudo, a ciência contemporânea apresenta problemas que revitalizam o debate acerca da abrangência desse conceito. De um lado, as recentes descobertas da biologia molecular indicam grande similaridade entre os genomas de seres humanos e de outros grandes primatas, de outro, a biologia comportamental e alguns primatólogos efetivam essa aproximação utilizando o termo “cultura” para classificar e categorizar as atividades dos grupos que pesquisam. A “cultura”, como a concebemos hoje, é plural, mas será possível expandir o seu alcance de um plano interétnico em direção a um interespecífico? Proponho empreender uma incursão ao tema das apropriações do conceito de cultura por primatólogos segundo uma perspectiva relativista, sugerindo que a antropologia assuma uma postura mais inclusiva das noções de “cultura” emergentes, e criticando a idéia associativa e equivalente de “cultura” entre humanos e outros primatas.

**Palavras-chave:** Cultura; Primatólogos; Antropologia da Ciência; Relação Humanos x Animais não-humanos;.

### **Abstract**

*Historically, the Anthropology, among the social sciences, it has been conserving the usufruct of the monopoly of the culture concept. However, the contemporary science presents problems that revitalize the debate concerning the inclusion of this concept. At one side, the recent discoveries of the molecular biology indicate great similarity among the human being genomes and of other great primates, from the other, the behavior biology and some primatologists execute this approach using the term culture to classify and to arrange the activities of the groups that research. The cultures, how we conceive it today, it is plural, but will it be possible to expand its reach from an inter-ethnic plan towards an inter-specific one? I intend to undertake an incursion to the theme of the appropriations of the culture concept by primatologists according to a relativist perspective, suggesting that the anthropology assumes a more inclusive posture of the emerging culture notions, and criticizing the associative and equivalent idea of culture between humans and other primates.*

**Keywords:** Culture; Primatologists; Anthropology of Science; Relationship Humans x Non-human animals;.

## Apresentação

Neste trabalho, proponho uma análise histórica e reflexiva acerca das aproximações entre humanos e animais no contexto da produção e divulgação científica. Tendo estabelecido os termos (“humano” e “animal”<sup>2</sup>) com os quais eu pretendo trabalhar, é preciso esclarecer que enfatizarei as referências e considerações sobre “primatas” dentro do grupo que caracterizei como “animais”. Entretanto, a situação se complexifica na medida em que as taxonomias científicas, com as quais trabalharei, passam a entender o homem como um animal e a classificá-lo como um primata. Ao passo em que essa dinâmica de englobamento e distanciamento visa a uma “ordenação do mundo” (Levi-Strauss, 1989) também suscita reflexões acerca de como essas idéias do que é ser “humano” e o que é ser “primata” fundamentam a criação de modelos e teorias sobre uns e outros através de oposições, associações e justaposições de conceitos sobre natureza e cultura.

## Introdução

Para início de conversa, é preciso retroceder à época das grandes navegações, quando o ser humano era uma categoria muito pouco abrangente. Naquele tempo os Homens ainda eram feitos à “imagem e semelhança do Criador”, muito embora nos círculos científicos não coubessem mais as antiquadas posturas teocêntricas. O humanismo emergente sustentado pela visão eurocêntrica por vezes negava a humanidade de negros africanos e de nativos do “novo mundo”, ao passo em que admirava o *homo silvestre*: um estranho vizinho com longos braços e ruivas madeixas que tinha por hábito passar seus dias na copa das árvores. Esquisitices à parte, seus cabelos vermelhos certamente o faziam mais humano que um índio aos

olhos de um europeu daqueles dias. Passavam os anos – nosso simpático orangotango perdeu sua condição humana (de irmão passou a primo distante) –, mas os problemas de percepção e classificação persistiam na medida em que só aumentava a diversidade de tipos, cores e costumes com que era preciso lidar.

É nesse contexto que situo a gênese do pensamento antropológico. Muito mais abrangente em seu campo focal do que hoje em dia, após o processo de fragmentação moderna da disciplina, a antropologia voltava-se para a alteridade como chave para desvendar os segredos de uma “natureza humana”. A necessidade de lidar com a diversidade étnica humana e de entender o homem simultaneamente como ser social, produtor de cultura, e como um ser da/natureza fez com que a questão da alteridade fosse um dos alicerces da disciplina. A percepção do “outro” e a de “si próprio”, bem como a delimitação do que é “semelhante” e do que é “diferente” tem sido um problema constante de categorização com o qual as sociedades humanas têm se deparado. Tal qual universalizaram a categoria “humano”, os antropólogos evolucionistas o fizeram com o termo “cultura”. Ou seja, algo que todos têm, mas uns têm mais do que outros. A proposta evolucionista dividia a humanidade em estágios (selvageria, barbárie e civilização) e situava o apogeu da cultura no seio da sociedade europeia. Como explicita Gonçalves (1996), a “cultura”, para o evolucionismo, mantinha-se sempre como um substantivo singular, e a sua partilha se dá nos termos de sua origem, evolução. É a partir dessa concepção que se propagou a idéia que confunde cultura com civilização. Pois um indivíduo “com cultura” plena, certamente, na visão evolucionista, só poderia ser um civilizado, visto que nos outros estágios evolutivos [selvageria e barbárie] a presença de cultura era apenas incipiente.

Historicamente, o pensamento ocidental e, particularmente, a ciência moderna têm se preocupado com o ato de classificar. Entre essas classificações se podem destacar as concepções sobre o que é “humano” e “não-humano” e, sendo mais específico, sobre o que é ser “humano” e o que é ser “animal não-humano”. A incorporação de noções primordialistas como a de “natureza humana” nas avalia-

ções acerca do comportamento humano – especialmente as que se apóiam em oposições entre natureza e cultura – são freqüentemente balizadas pela comparação entre seres humanos e outros animais, seja enfatizando semelhanças, seja estabelecendo diferenças.

### **História de macacos ou fábula de humanos?**

Um dos primeiros relatos “científicos” sobre a semelhança anatômica entre um macaco e um ser humano remonta ao século IV a.C.. Aristóteles, durante uma dissecação de macacos da Barbaria (espécie de macacos sem rabo) chamou-os de “primatas” e, dessa forma,

se iniciou uma linha de investigação, de uma forma errática até os dias de hoje, que foi lentamente aproximando o relacionamento entre os humanos e outros primatas. Isso acabou levando a uma concentração científica em um primata de pêlos ruivos: o orangotango, do sudeste asiático, e três primatas de pêlos negros: o gorila, o chimpanzé e o bonobo, da África” (Wrangham ; Peterson, 1996, p. 43).

As formas de representar graficamente a fisionomia de homens e animais, bem como suas expressões, foram retratadas nas pranchas de Le Brun, Lavater, Camper e Grandville ao longo dos séculos XVII a XIX. Nelas, encontram-se escalas graduais de transformação da face humana à de animais. Utilizando técnicas de medição e padrões como o ângulo facial, comparava-se o modelo ideal humano – “Apolo”, de tez clara, europeu – com macacos. A ideologia racialista / racista da época tinha efeito sobre os desenhos que apontavam a fisionomia “negróide” como fase intermediária entre homens e macacos (Baltrusaitis, 1999).

Já fazia parte da tradição científica do século XVIII generalizar os resultados obtidos a partir de estudos realizados com animais, estendendo-os a explicações sobre o comportamento humano. As homologias estabelecidas entre animais e seres humanos demarcavam fronteiras, transições e hierarquias entre o que seria considerado natureza e cultura, inato e adquirido, selvagem e civilizado, insano e saudável, feminino e masculino (Citeli, 2002). Dessa forma,

quase dois séculos antes do surgimento da teoria da evolução, acirrados debates sobre a transição entre animais e humanos alimentavam a discussão de naturalistas, que buscavam identificar qual seria o animal mais próximo do ser humano: o papagaio (por sua capacidade de falar) ou

o elefante (por sua inteligência). Logo esses animais foram substituídos por orangotangos e chimpanzés, como relata Schiebinger” (apud Citeli, 2002, p. 14).

Trabalhando com a relação entre natureza e cultura, ainda sob perspectiva antagônica, a ciência da época situava humanos e animais em pólos opostos. Todavia, seres como o papagaio, o elefante, orangotangos e chimpanzés paulatinamente vão preenchendo uma nova categoria no discurso científico ocidental: a dos mediadores. A partir daí, essa categoria só fez aumentar em número de componentes, em gradientes de classificação, em seus signos e, internamente, na permuta de posições de seus integrantes: primeiro o papagaio com sua fala, depois o orangotango graças à sua cabeleira, vamos aos chimpanzés por sua morfologia, mais adiante promovemos o golfinho em função de suas habilidades comunicativas e hoje parece que voltamos aos chimpanzés, com mais de 99% de genoma compartilhado. Ao longo das décadas, criamos métodos, inventamos escalas e, fundamentalmente, construímos nosso olhar para classificar esses seres como mais culturais ou mais naturais. Por outro lado, é importante frisar que os mediadores não foram compostos exclusivamente por animais. Superada a condição de “não humanos”, índios e negros continuaram por algumas décadas sendo vistos como os mais “naturais” dentre os humanos. Tão próximo da natureza, quão longe da civilização, diriam os antropólogos evolucionistas. Por sinal, remetem ao período da antropologia vitoriana os relatos a respeito de outro ser mediador: os “meninos-lobo” ou “crianças selvagens” que, despidos de qualquer símbolo cultural humano, viam-se à mercê dos próprios sinais naturais. Vistos dessa maneira, pergunto se os “chimpanzés falantes” de nossos dias – nascidos e criados em cativeiro, sociabilizados por humanos, proposital e intencionalmente culturalizados por nós – não poderiam ser caracterizados como equivalentes estruturais, porém inversamente proporcionais, aos “meninos-lobo” do passado? Em ambos os casos, o que está em jogo não é o cenário ou a forma do personagem, mas o que ele pode ser. O limite potencial de nossos mediadores é o que se está avaliando nesse *reality show* experimental. Em última análise, como vamos classificar esses seres? Híbridos, talvez?

Homens e macacos se aproximaram e se distanciaram conforme se sucediam taxonomias científicas. Em 1735, Linnaeus aproxima *Homo* e *Símia*, situando-os dentro da mesma família *Anthropomorpha*; todavia, em 1776, Blumenbach novamente os afasta classificando os humanos, em função do seu bipedismo, como *Bimana*. Em 1863, Huxley trata da relação entre humanos e outros primatas em seu livro *Evidence as to Man's Place in Nature*. Em 1872 Charles Darwin publica “A expressão das emoções no homem e nos animais”, onde descreve expressões do comportamento animal como raiva, medo e ciúme. No livro, Darwin teoriza sobre as expressões comportamentais humanas e sustenta que algumas delas são resquícios herdados de antepassados evolutivos comuns aos outros animais. Por descrever como inatas muitas das expressões humanas, esse livro é tido como uma obra precursora dos estudos dos aspectos biológicos do comportamento e uma fonte importante para o estudo das atribuições de estados mentais dos animais.

Do lado das ciências ditas sociais a adoção de traços comportamentais e sociais de animais como parâmetro para explicar fenômenos humanos também não é recente. Para Cesare Lombroso, em *O homem criminoso* (1876), as manifestações criminosas não eram uma especificidade humana, pois o

crime existe nos reinos vegetal e animal. Plantas carnívoras, como a *Rosolis* ou a *Drosera*, devoram os insetos que elas atraem com seu odor. Canibalismo, infanticídio e parricídio existem entre as formigas. Cavalos, elefantes e vacas, reputados por seu pacifismo, podem ser levados ao crime por paixão ou por alienação. Cita-se mesmo o caso de uma gata ninfomaníaca que se tornou criminoso quando estava no cio. (Darmon, 1991, p. 44).

A chamada escola de “antropologia criminal italiana” sustentava que estigmas atávicos eram causados pela herança animal nos homens e se manifestavam na sociedade na forma de comportamentos tidos como desviantes.

Durante as décadas de 1950 e 1960, com o crescimento dos estudos sobre paleoantropologia, surgiu uma nova linha de pesquisa que iria caracterizar os primeiros estudos de observação de primatas em campo, que marcam a gênese da primatologia moderna como campo científico. A busca por informações sobre o modo de vida dos

ancestrais dos humanos e dos primatas fez com que um estudo comparativo entre populações vivas de primatas e de humanos (de modo geral, populações africanas de caçadores-coletores) fosse iniciado. Sherwood Washburn é um nome fundamental para compreender esse momento em que as atenções sobre a morfologia de humanos e primatas é deixada em segundo plano em nome dos estudos sociais. Em 1955, durante uma viagem à África para uma conferência, o antropólogo físico se impressiona com a organização social de um grupo de babuínos e com o fato de que cada animal parecia possuir uma personalidade definida. Esse interesse deu origem a um estudo sobre “a evolução do comportamento”, o qual incluía um trabalho de campo com babuínos. Washburn escolheu Irvén DeVore, um antropólogo social, para desenvolver um estudo sobre a organização social dos babuínos. Essa escolha é bastante significativa, pois, até então, os estudos enfocavam prioritariamente a anatomia e os aspectos ambientais dos primatas, e agora, acreditava Washburn, seria necessário alguém com experiência em análise de comportamentos sociais complexos. Em seu estudo “sócio-antropológico” DeVore acompanhou e observou grupos de babuínos em seu habitat natural e relatou que esses possuíam uma estrutura social estável, organizada em torno da dominância hierárquica dos machos. O trabalho de DeVore e sua metodologia se tornou modelo para as posteriores pesquisas com primatas em campo. Naquele momento, as atenções voltavam-se para os estudos de campo com primatas não-humanos e para as recentes descobertas de fósseis de ancestrais humanos pelos Leakey<sup>3</sup>. Acreditava-se que faltava um estudo sistemático de grupos de caçadores-coletores africanos que possibilitasse lançar luz sobre a maneira como viviam e se adaptavam os ancestrais do Homem. Pensando que os *Bushmen* do Kalahari seriam representativos de grupos humanos ancestrais, Irvén DeVore e Richard Lee iniciaram um estudo comparativo. Seu objetivo era estudar a adaptação social de grupos de *Bushmen* de forma parecida com a que DeVore havia estudado as adaptações sociais de babuínos. A comparação entre esses estudos poderia ajudar a resgatar as formas nas quais os primeiros grupos de humanos se diferenciaram de seus primos, e vizinhos, primatas; e



talvez identificar o que teria acontecido na transição para a sociedade humana. A pesquisa de Richard Lee deu origem à etnografia dos !Kung. Comparando os !Kung, babuínos, chimpanzés e gorilas, Washburn queria destacar as diferenças entre primatas e humanos “com pouca tecnologia”. Assim, seria possível tomar essas diferenças como indicadores de mudanças sociais que ocorreram ao longo da história da humanidade. Em 1966, Washburn, Lee e DeVore organizam um simpósio denominado *Man the Hunter*, onde Washburn advoga que a caça era a especialização que diferenciava homens de primatas, e que a invenção da caça teria sido a mudança crucial na transição para a humanidade. Os problemas com essas inferências logo surgiram e Washburn, mais tarde, admite que estava tentando juntar informações para construir uma história consistente da evolução humana (Kuper, 1994). A despeito dos problemas conceituais que envolveram esta corrente de pensamento antropológico, é preciso destacar a sua importância pela introdução de padrões de análise social humana para o estudo de primatas. O trabalho de campo com observação sistemática de um grupo e o tipo de questões que foram suscitadas representaram uma inovação nos estudos com estes animais. As referências a humanos continuaram, mas agora em novos termos: deixavam-se de lado os aspectos biologizantes da forma física e optava-se pela morfologia social. Por outro lado, no estudo de humanos, procuravam-se novamente relações com modelos animais para afirmar nossa especificidade. Contudo, a utilização de um grupo de *Bushmen* africanos como grupo de trabalho indica novamente a presença de um pensamento naturalizado, no qual partia-se do pressuposto de que havia um grupo “primitivo”, “sem tecnologia desenvolvida”, que parecia indicar o caminho de um “elo perdido” entre homem e animal. A inovação aqui é que o suposto rompimento com o estado “natural” se daria na esfera das aquisições sócio-culturais e não nas formas do corpo.

Donna Haraway (1988) atenta para o fato de que o projeto *Man the Hunter* estava diretamente relacionado ao panorama político de sua época. O apoio da *Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research* estava vinculado ao desenvolvimento da idéia de um homem univer-

sal nos moldes vislumbrados pela Unesco, dentro do contexto do pós-guerra, e ecologicamente adaptado às condições da Guerra Fria. *Man the Hunter* seria o substituto democrata liberal para a versão socialista da cooperação natural humana. Epistemologicamente falando, a proposta de Washburn era promover uma “síntese moderna” em que, sob a alcunha de “ciências comportamentais”, fossem aproximadas a biologia e as ciências sociais, em especial a antropologia sócio-cultural. Essa “síntese moderna” pretendia estabelecer as bases universais para uma biologia humana una e suas diferenças sócio-culturais. Porém, a idéia de trabalhar com os pares natureza e cultura, biologia e sociedade para sustentar uma doutrina que pretendia discernir os universais humanos e as diferenças humanas logo foi fonte da crítica e do ceticismo dos antropólogos sociais.

Paralelamente, nos anos 60/70, três jovens pesquisadoras, incentivadas por Louis Leakey, partem para o campo com o objetivo de acompanhar diariamente grupos de chimpanzés, gorilas e orangotangos. Jane Goodall, Dian Fossey e Biruté Galdikas revolucionam o cenário da primatologia moderna, trazendo à tona aspectos até o momento obscuros acerca do comportamento e organização social dos primatas em questão. Aos “anjos de Leakey”, como eram chamadas, credita-se uma mudança drástica na visão que se tinha dos primatas. Essas primatólogas ajudaram a construir um novo olhar sobre os primatas, que passaram de “bestas selvagens” a “mães afetuosas”, “caçadores astutos” e “gigantes gentis”.

Em especial as histórias de Dian Fossey e Jane Goodall nos fornecem subsídios para continuar a análise sobre as relações entre ser humano e primata. O trágico desfecho da pesquisa de D. Fossey entre os gorilas das montanhas, figurando na sua morte por caçadores, revela a questão da intersubjetividade nas relações entre o pesquisador e seu objeto. Esse tipo de relação, ainda encontrada entre primatólogos e primatas, expõe a tênue e permeável fronteira entre a objetividade científica e a subjetividade das relações sociais. Ainda que alertada sobre os riscos de projetar observações sobre seus pesquisados, D. Fossey opta por ignorar os grillhões cientificistas e relacionar-se com os gorilas “gentis”. Entretanto, optando por esse tipo de relação intensa e

passional, a pesquisadora escolhia também colidir com caçadores que, à maneira deles, também se relacionavam com os primatas. Trata-se de um caso onde as amarras da ciência nos mantêm em portos seguros, mas longe de atravessar oceanos.

A experiência de Jane Goodall com os chimpanzés do Gombe levanta diversas questões com as quais ainda iremos nos deparar na seqüência deste trabalho. A partir do momento em que ouviu as recomendações de L. Leakey para que encontrasse uma forma de ser aceita pelos chimpanzés selvagens, observasse e descrevesse o comportamento deles, J. Goodall iniciou seu longo trabalho de acompanhamento e descrição. No início, para conseguir se aproximar dos animais, J. Goodall ofereceu-lhes bananas. Estes, entretidos com o estranho banquete disponível, ficavam ao seu redor e, depois de algum tempo, até mesmo a procuravam. Os métodos da pesquisadora foram muito questionados posteriormente por outros primatólogos que ponderavam que a atitude dos primatas seria antinatural, uma vez que as bananas eram indisponíveis em seu habitat. Sem saberem do que se tratava, os chimpanzés fartavam-se, enquanto J. Goodall preenchia suas cadernetas. Entretanto, os dados coletados pela primatóloga revelaram diversos aspectos da vida dos chimpanzés: a caça, personalidade e emoções complexas, capazes de comunicação, estratégias, alianças, “infanticídio”, “guerra” e a feitura de utensílios. Sobre este último atributo, a descoberta inspirou um comentário entusiasmado de L. Leakey: “Agora precisamos redefinir homem, redefinir utensílio ou aceitar os chimpanzés como humanos” (Goodall, 2003). De fato, as pesquisas de J. Goodall têm influenciado gerações de primatólogos, e suas observações são o ponto de partida para uma questão bastante atual e espinhosa que abordaremos mais adiante: a existência de cultura em primatas.

Uma “nova síntese” surgiria durante a década de 1970 e iria questionar o humanismo biológico que fundamentava a “síntese moderna” de *Man the Hunter*. A “nova síntese” de Edward Wilson (1975) marcou a ascensão da sociobiologia: uma nova doutrina que procurava explicar os aspectos biológicos e sociais do comportamento humano partindo da biologia. Tratando as sociedades humanas como

produtos de instintos de sobrevivência ou como se os homens não tivessem consciência de seus atos, os sociobiólogos humanizaram a natureza e desumanizaram a sociedade. Criticando o que acreditavam ser prática comum dos cientistas sociais de criar uma ruptura entre as sociedades humanas e as de outros animais, os sociobiólogos procuravam restabelecer essa ligação através do conceito de “natureza humana”, que seria visível no comportamento social do homem e que o aproximaria dos outros animais sociais. A “natureza humana” expressa no comportamento animal determinaria atitudes como o altruísmo, o egoísmo, a agressividade e a sexualidade, (Silva, 1993). Os princípios da sociobiologia obtiveram ampla aceitação, tanto no campo acadêmico quanto na divulgação científica em biologia, chegando a alcançar adeptos nas ciências sociais<sup>4</sup>. Embora os primeiros estudos de E. Wilson tenham se baseado em pesquisas realizadas com insetos e pássaros, foi na primatologia que a sociobiologia conseguiu importantes discípulos<sup>5</sup>. Os primatas foram utilizados, sobretudo na divulgação científica, para explicar comportamentos humanos como violência sexual, sexualidade, organização social e mesmo arranjos políticos (Citeli, 2002). A “nova síntese” advogava que as ciências sociais estariam inclusas em um amplo campo epistemológico onde as ciências naturais – leia-se a biologia – seriam o centro de determinação de todos os aspectos da vida. Como um braço da biologia, a sociedade, a cultura e os comportamentos sociais de homens e animais seriam determinados geneticamente. Novamente relacionando natureza e sociedade, dessa vez os sociobiólogos reduziam o segundo termo às determinações do primeiro e os primatas não-humanos – próximos o suficiente dos humanos em sua morfologia, mas distantes dos homens pela “ausência de cultura” – serviam de modelos seguros de uma “natureza humana”.

Os anos que seguiram ao apogeu da sociobiologia foram marcados por diversas críticas, fundamentadas em argumentos culturalistas ou interacionistas<sup>6</sup>, ao seu determinismo e reducionismo biológico. O termo sociobiologia parece ter perdido sua força nos meios de produção científica e acadêmica. O mesmo não se pode dizer da divulgação científica onde, freqüentemente, livros sobre sociobio-

logia aquecem o mercado editorial. Na primatologia, o termo “sociobiologia” parece ter sido substituído atualmente por um novo paradigma: a “sócio-ecologia”. A esse respeito, termino este histórico com uma observação interessante feita por um informante em minha pesquisa de campo. Ao ser questionado se os primatólogos ainda trabalham com parâmetros sociobiológicos, ele respondeu: “- Não. Nós (primatólogos) aprendemos com vocês (antropólogos sociais) que não se pode determinar todos os comportamentos sociais somente através da composição biológica. Agora trabalhamos com uma concepção sócio-ecológica, onde o meio é considerado como um dos fatores que determinam o comportamento”. Mais tarde, ao ser questionado sobre o que é ecologia de primatas, o mesmo informante responde: “- Ecologia é economia. Os princípios são da economia. Maximizar a obtenção e minimizar o gasto de energia, alimentos, etc”.

### **Cultura em primatas ou culturas de primatas?**

Publicações recentes vêm chamando a atenção para a capacidade dos primatas não-humanos de lidar e criar códigos, categorizar objetos, plantas e animais. Diferentemente dos trabalhos realizados em laboratórios de psicologia experimental, os novos estudos são frutos de pesquisas de longa duração no habitat natural dos primatas. É sobretudo nessas ocasiões que o conceito de “cultura” tem sido apropriado por primatólogos para explicar os eventos observados. Em um artigo intitulado *Cultures in Chimpanzees*, publicado na renomada revista *Nature*, os principais pesquisadores dos centros de estudo e observação de chimpanzés na África iniciam seu argumento enfatizando o caráter polissêmico do termo “cultura”, creditando esta diversidade às suas distintas utilizações disciplinares:

Cultura é definida de diferentes formas em diferentes disciplinas acadêmicas. De um lado, alguns antropólogos culturais insistem na mediação lingüística, o que faz da cultura um fenômeno unicamente humano. Nas ciências biológicas, uma definição mais abrangente é aceita, na qual a significância da transmissão cultural é reconhecida como um dos dois únicos processos importantes que podem gerar mudança evolucionária: transmissão intergeracional de comportamento pode ocorrer tanto geneticamente como por aprendizado social, com processos

de variação e seleção moldando a evolução biológica no primeiro caso e a evolução cultural no segundo. Nesta perspectiva, um comportamento cultural é aquele que é transmitido repetidamente através do aprendizado social ou observacional e torna-se uma característica populacional. Por esta definição, diferenças culturais (também conhecidas como “tradições” em etologia) são fenômenos bem estabelecidos no reino animal e que se mantêm através de uma variedade de mecanismos de transmissão social. (Whiten et al., 1999, p. 682).

Esses primatólogos entendem por “cultura” a presença de variantes comportamentais geograficamente distintas que são mantidas e transmitidas por um determinado grupo através de aprendizado social. Esse conjunto de especificidades acreditava-se só ser possível encontrar entre seres humanos. Todavia, para serem considerados traços culturais, os comportamentos e as práticas dos primatas devem variar de região para região, e devem ser mais comuns onde o contato social dentro do grupo é maior. A irrelevância do meio-ambiente é fundamental para que determinado traço seja entendido como “cultural”. Nesse sentido, a existência de “sinais arbitrários”, independentes da influência ambiental, pode ser compreendida através de herança e/ou transmissão cultural. Igualmente, os sinais variantes de um mesmo traço comportamental entre grupos distintos não devem diferir em sua funcionalidade.

Não surpreenderia que alguém atentasse para o fato de que esta definição “mais abrangente” do conceito de cultura atribuída à biologia paradoxalmente seja, na verdade, obtida através de tantas restrições. Eliminadas todas as possibilidades mais plausíveis (genética, ambiente, nutrição, etc) para explicar o que seus olhos vêem, resta apenas apelar à boa e velha cultura. Nessa ótica, tudo aquilo que esses primatólogos não conseguem explicar através dos termos até agora legitimados por sua ciência seria tratado como “cultural”. As imposições dos primatólogos para a configuração da “cultura” parecem indicar uma tentativa de resolução para questões insolúveis do ponto de vista biológico. Ora, a “culturalização” do discurso biológico é absolutamente relativa, pois ao lidar com fenômenos estabelecidos socialmente, os primatólogos só conseguiriam localizá-los e entendê-los através de uma análise que excluísse as causas histori-

camente legitimadas por sua filiação teórica e acadêmica. Cultura, até então, não era uma causa admissível. Ela não constava no campo de possibilidades desses cientistas. O problema em utilizar o conceito de cultura como o “último dos possíveis” é associá-lo ao exótico, ao estranho, ao inexplicável.<sup>7</sup>

Entretanto, a cultura exerce ainda outra função nos artigos de primatólogos, desta vez objetificada, substancializada. Trata-se de um novo cavalo de batalha utilizado em nome da causa conservacionista e bem conhecido pelos antropólogos:

*We're losing the race against time — just as we discover how to study the roots of human culture, we're losing the tools, (...) At new sites we find new things; there is enormous cultural variation between populations, and we're losing it. You cannot protect one population and discover the whole cultural phenomenon, (...) And even if somehow you could restore the forest and the animals, just as with human cultures, once a culture is gone, it's gone.* (Van Schaik et al., 2003, p. 102-5)

Vale lembrar que a retórica da perda de “culturas”, incorporada ao discurso sobre a preservação dos orangotangos, já foi bastante popular entre antropólogos que defendiam idéias salvacionistas a respeito dos grupos indígenas<sup>8</sup>.

Outro problema relativo à utilização do termo “cultura” pelos primatólogos diz respeito à sua pertinência para caracterizar comportamentos, objetos e representações de primatas da mesma forma que “cultura” relaciona comportamentos, objetos e representações humanas (Joulian, 1998, p. 115). É preciso distinguir a “cultura” da qual se está falando, e, para isso, aprofundar a questão sobre o que significa falar de “culturas humanas” e “culturas de primatas”. Para isso é fundamental pensar a construção da identidade do primata como objeto de pesquisa.

Os primatas em questão são constituídos de representações que nós (humanos) fazemos deles e daquelas que a comparação com outros primatas permitem formular. A identidade de um chimpanzé ou de um orangotango é construída a partir da relação entre eles e seus pesquisadores (humanos) e entre eles e outros primatas classificados taxonomicamente próximos. No âmbito desses estudos não se fala apenas de animais, mas sim de animais possuidores e produtores de cultura nos moldes da humana.

Se no princípio os símios eram aproximados dos humanos por suas características morfológicas e mais tarde por semelhanças filogenéticas, hoje sustenta-se essa vizinhança compartilhada através do domínio da técnica em utilizar “ferramentas”<sup>9</sup>, visto como manifestação cultural aos olhos humanos. Essa associação preserva a comparação, cujos termos não têm sido relativizados, entre “cultura humana” e “cultura animal”. Assim, vê-se o chimpanzé como um “proto-humano”; as variantes culturais de grupos de chimpanzés como variantes de uma “protocultura humana” e os instrumentos utilizados pelo chimpanzé como “proto-instrumentos humanos”.

É verdade que a primatologia, como qualquer ciência, está calcada em parâmetros e construções humanas. O que não quer dizer que o conhecimento que angariamos a partir dela não seja real, mas que sua orientação tem sido constantemente norteada por questões humanas. Por mais desejável que seja produzir uma “ciência dos macacos”, uma “técnica dos macacos”, um “comportamento de macacos” e uma “cultura de macacos”, todos esses estarão impregnados por um “pecado original” humano. O que implica de fato em dizer que os chimpanzés produzem “ferramentas”, ou que fazem “guerra” e “política”? Tudo isso está vinculado e contribui para a idéia de que os primatas não-humanos possuem cultura. Mas que tipo de cultura é essa? Inegavelmente são noções humanas projetadas sobre as práticas dos não-humanos.

A proposição de atribuir cultura a animais evidencia um antropomorfismo de seus pesquisadores. Tendo isso claro – e também claro que isso não deve constituir um empecilho à pesquisa científica –, compreende-se que como humanos também somos animais, e é através da comparação com outros animais que melhor conseguimos nos entender (Ingold, 1994, p. 15). Por outro lado, se pretendemos entender animais e não somente humanizá-los para torná-los mais relevantes<sup>10</sup>, é importante pensar objetos, gestos e ações de primatas dentro de um sistema de significação fundamentalmente primata. Para isso, é preciso deixar de lado, por um momento, as categorias e funções análogas e homólogas às humanas e nos permitir pensar os símios por eles mesmos, e não como equivalentes estruturais das culturas humanas (Joulian, p. 1998).



A pergunta agora passa a ser outra: os animais não-humanos possuem cultura tal qual nós a reconhecemos? Parece-me que sim. Mas a dúvida recai sobre as inúmeras coisas que esses seres fazem e que não caracterizamos como culturais por não se assemelharem à nossa cultura, e que também nada têm a ver com determinações ambientais ou biológicas (outros tipos de discursos culturais). Certamente haverá muito mais cultura em um animal do que aquela à qual somos limitados a entender, como humanos.

A categorização de humanos e animais também parte dos seus gestos e produtos. Isso torna possível falar de macacos que utilizam “ferramentas” de forma “culturalizada” ou, em outras palavras, “humanizada”. Pode-se pensar a primatologia por sua visão classificatória estabelecendo duas categorias: a primeira composta por seres “naturalizados” na origem (chimpanzés, orangotangos, muriquis, etc); na segunda encontram-se seres “transformados”, “culturalizados” (primatólogos, antropólogos, ferramentas, etc). O que as recentes pesquisas sobre “cultura em primatas” insinuam é a existência de uma terceira categoria, que é uma categoria de “passagem”, de “ação”: chimpanzés (seres naturalizados) tornam-se “chimpanzés quebra-nozes” (seres culturalizados) pelo ato de “quebrar nozes com uma função específica” (evento esse que está impregnado de “humanidade”, já que os padrões que definem os “porquês” das ações são humanamente dados) (Joulian, 1998). Quando esses primatólogos “culturalistas” forjam os “chimpanzés quebra-nozes” como seres que se definem pela associação de uma categoria natural a traços de variabilidade cultural estão fabricando “híbridos”<sup>11</sup>. Esses personagens<sup>12</sup> “híbridos” são o produto de um ambiente onde interagem animais, práticas e objetos, e são igualmente referendados pelas idéias humanas.

A antropóloga Mary Douglas (1990) entende que a similaridade observada entre humano e animal pode ser creditada ao fato de que ambos são construídos sobre os mesmos princípios. O modelo de mundo animal figurado para ser tão parecido com o mundo humano pode ser um produto de uma teoria nativa acerca de como a sociedade animal é construída. Aos animais são introduzidas catego-

rias sociais humanas como simples extensões dos princípios que servem para ordenar as relações humanas.

Pensar a variabilidade cultural humana através das descobertas sobre a variabilidade sócio-cultural de primatas e homínídeos é o que têm feito os paleo-antropólogos que se dedicam a estudar a “evolução da cultura”. Pensar a variabilidade cultural de primatas através da percepção de práticas e comportamentos, que em última análise são projeções humanas, é a proposta dos que sustentam a existência de uma cultura (humana ou proto-humana) entre nossos primos primatas. O grande desafio é pensar um comportamento de primatas ou uma “cultura primata” pautada em categorias efetivamente “primatas”. Não seria má idéia romper com nossa manifestação etnocêntrica, ou melhor, antropocêntrica, concedendo aos outros primatas as benesses do relativismo: cada qual com sua cultura total, que é construída diariamente, que possua significado em si mesma e em seus indivíduos, e que seja não comparável e não hierarquizável. Contudo, tomando de empréstimo o questionamento de Mary Douglas (1990, p. 33), como podemos pensar sobre como os animais se relacionam uns com os outros senão com base em nossas próprias relações?

Uma opção é admitir que, em certo sentido, os animais sempre foram seres culturais. Não porque possuem este ou aquele traço específico, ou porque realizam determinada prática ou função, mas simplesmente porque há muito estão inseridos em relações culturais. Se deslocarmos nossa atenção dos termos (humano e não-humano) para as relações que os mediam, encontraremos cultura. Uma idéia de cultura em transformação e que relaciona esses coletivos de humanos e não-humanos.

Talvez seja preciso, finalmente, transpor o último paradigma evolucionista e tratar aquilo que chamamos de cultura como um fenômeno efetivamente plural. Um dia superamos a noção de Cultura no singular em função das evidências sobre nossa diversidade étnica. Não será a vez e a oportunidade de torná-la “interespecífica”?

### **Em busca do elo perdido**

Neste trabalho, pretendi chamar a atenção para a apropriação do termo cultura pela “nova primatologia” levando em conta a for-

ma como esta tem sido significada. Cultura, no discurso de primatólogos, aparece de forma essencializada quando se percebe que essa só é válida ou perceptível estando dentro dos padrões pré-estabelecidos por esses cientistas. Dessa forma, a cultura encontra-se reificada em “instrumentos”, em técnicas, em comportamentos aprendidos. O interessante é que, segundo as regras desse jogo, essa cultura material é justamente a soma de todas as arestas subjetivas da observação de primatas em campo. Cultura é tudo aquilo que a objetividade científica ainda não conseguiu englobar. É tudo aquilo que surpreende, o desconhecido, o inexplicável, aquilo que há pouco não fazia parte da cosmologia científica. O que estamos presenciando é a domesticação de um conceito, a sua sedimentação nas páginas de artigos de uma Ciência legitimada: a biologia.

Entretanto, como antropólogo, esforço-me em não ser tão ranzinza. Não devemos pegar em armas, revivendo as “guerras da ciência”, mas estudar o discurso científico como nosso discurso nativo ao qual estamos inseridos, inexoravelmente, na sociedade ocidental. A quebra do monopólio antropológico do conceito de cultura não deve suscitar reações protecionistas em nome de uma ‘reserva de mercado’. Pelo contrário, como sugere Wagner (1975), continuaremos inventando “outras” culturas, ao passo em que inventamos e reinventamos a nossa própria. Tarefa que agora compartilhamos com os primatólogos. Não se trata de legislar sobre a utilização de um conceito, como alguns podem pensar, nem tampouco agir de forma imperialista sobre nossos nativos, como insinuou certa vez um amigo biólogo utilizando como comparação a própria imagem dos primatólogos em relação a seus primatas estudados. Devemos, sim, discutir nossos conceitos para que nossos discursos tornem-se inteligíveis entre os termos desta relação (pesquisadores e objetos, antropólogos e biólogos). É desejável que o discurso, bem como a cultura, seja diplomático e não uníssono. Afinal, se toda cultura é nativa, devemos evitar que ela torne-se cativa.

Considero que o conceito de cultura está permanentemente em jogo. Um jogo de contato em que suas regras são constantemente reatualizadas de acordo com as movimentações de seus participan-

tes. Longe de querer fomentar uma disputa pelo monopólio do conceito de cultura entre antropólogos e biólogos, devemos repensar, com base em nossas experiências, atualizações para essa cultura em discurso. Entretanto, o que não se pode admitir é a sua solidificação, ou seja, não há espaço para pensarmos a cultura como uma entidade reificada e que pode estar restrita e reduzida à presença ou ausência de uma série de fatores supostamente determinantes. A cultura materializada pode dar margens a comparações etnocêntricas, um risco que também correríamos sendo antropocêntricos.

Aproveitando o mote da cultura como um discurso sobre o “outro” que reflete e incide sobre nós mesmos, creio que esta seja uma boa oportunidade para restabelecer as relações entre social e biológico, natural e cultural. Todavia, o conceito de cultura não deve ser utilizado por nós antropólogos como moeda de troca: “Nós lhe oferecemos um modelo de ‘cultura’ e vocês nos mostram tudo sobre o que fazem, que tal?”. Agindo dessa forma faríamos o mesmo que os primatólogos fizeram com os macacos: dar bananas em troca de aproximação. Cuidado. A cultura pode se tornar tão material, fora de contexto e perigosamente saborosa quanto as bananas oferecidas por Jane Goodall aos chimpanzés, mas a reciprocidade estaria cheia de vieses.

Para a antropologia da ciência – uma desejável antropologia da aproximação – não se trata simplesmente de culturalizar a biologia para angariar sua confiança e simpatia. Isso nos diria muito pouco sobre eles. Nesse caso também devemos aprender com eles (biólogos) na resolução de seus problemas. As bananas de Jane Goodall foram ainda mais importantes quando geraram controvérsia e deflagraram uma ampla reflexão epistemológica no âmbito dos estudos de observação de animais. E por que não fazer o mesmo? Repensando as relações que firmamos com nossos “nativos”, é possível chegar a algo mais próximo ao que eles nos mostram. Se há uma cultura-ciência que nos une – primatólogos e antropólogos sociais – essa é a da relação estabelecida entre pesquisadores e objetos. Todos primatas, todos nativos.

De forma semelhante, ao falar de “culturas animais”, seria preciso pensá-las ontologicamente, tal e qual abordamos as culturas hu-

manas. É desejável que nos aprofundemos nas relações intrínsecas não-humanas. E para isso teremos que diminuir a distância que nos separa deles. Logo, se o antropomorfismo é incontornável, que pelo menos este se dê na relação que nos aproxima como condição, e não naquilo que nos distingue como espécie.

## Notas

- <sup>1</sup> Doutorando do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro Professor substituto no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Maria.  
e-mail: guilherme\_jose\_sa@yahoo.com.br
- <sup>2</sup> Neste trabalho, ao utilizar o termo “animal”, me refiro a todos os animais, excluindo os seres humanos, ou seja, tudo aquilo que é classificado por inclusão no conjunto dos “animais” e, ao mesmo tempo, por exclusão no dos “humanos”.
- <sup>3</sup> Renomada família de paleo-antropólogos.
- <sup>4</sup> Como exemplo ver: Van Den Berghe (1987).
- <sup>5</sup> Pode-se citar o nome de Sarah Blaffer Hrdy.
- <sup>6</sup> Como principais críticos da sociobiologia cito Marshall Sahlins, Stephen Jay Gould, Richard Lewontin e Steven Rose.
- <sup>7</sup> Pode-se dizer que esse fenômeno seja recorrente em outras áreas. Quando ouvimos expressões como “cultura política” ou “cultura econômica local” para explicar tudo o que está além do campo de possibilidades de economistas e “politicólogos”, a “cultura” não exerceria uma certa função de álibi?
- <sup>8</sup> Corrente do pensamento indigenista presente até meados do século XX.
- <sup>9</sup> O uso de “ferramentas” por alguns primatas na natureza é considerado um traço de variabilidade cultural.
- <sup>10</sup> Tendência bastante comum no discurso dos conservacionistas.
- <sup>11</sup> Sobre a idéia de “seres híbridos” ver Latour (1994).
- <sup>12</sup> A noção de “personagem” foi inspirada em Howell (1999).

## Bibliografia

- BALTRUSAITIS, J. *Aberrações: Ensaio sobre a Lenda das Formas*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.
- CITELI, M. T. *Na Selva com Primatas: Feminismos e Teorias Biologizantes*. Caxambu, trabalho apresentado durante o XXVI encontro anual da ANPOCS, 2002.
- DARMON, P. *Médicos e Assassinos na Belle Époque: A Medicalização do Crime*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- DOUGLAS, M. “The Pangolin Revisited: a New Approach to Animal Symbolism”. In: Willis, R. (ed.) *Signifying Animals – Human Meaning in the Natural World*. London: Routledge, 1990
- GONÇALVES, J. R. S. “A Obsessão pela Cultura”. In: M. Paiva & M.; E. Moreira (org.), *Cultura – Substantivo Plural*. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- HARAWAY, D. “Remodelling the Human Way of Life: Sherwood Washburn and the

J. Guilherme Silva e Sá

- New Physical Anthropology, 1950-1980". In: G. W. Stocking Jr. (ed.), *Bones, Bodies, Behaviour: Essays on Biological Anthropology*. Wisconsin & London: The University of Wisconsin Press, 1988.
- HOWELL, S. "Nature in Culture or Culture in Nature? Chewong Ideas of 'Humans' and other Species". In: Descola, P. & Pálsson, G. (ed.) *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. London: Routledge, 1999.
- INGOLD, T. "Humanity and Animality". In: T. Ingold (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London: Routledge, 1994.
- JOULIAN, F. "Le Casse-Noix du Chimpanzé: Lectures Anthropologiques d'un Objet Simien". In: A. Ducros; J. Ducros & F. Jouliau (eds.), *La Culture est-elle Naturelle?*. Paris: Editions Errance, 1998.
- KUPER, A. *The Chosen Primate: Human Nature and Cultural Diversity*. Cambridge & London, Harvard University Press, 1994.
- LATOUR, B. *Jamais fomos Modernos: Ensaio de Antropologia Simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- LÉVI-STRAUSS, C. *O Pensamento Selvagem*. Campinas: Papyrus, 1989.
- SILVA, G. O. *O que é Sociobiologia*. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- VAN DEN BERGHE, P. L. *The Ethnic Phenomenon*. New York: Praeger Publishers, 1987.
- VAN SCHAIK, C. P. et al. "Orangutan Cultures and the Evolution of Material Culture". In: *Science* 299, 2003, p. 102-5.
- WAGNER, R. *The Invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 1975.
- WHITEN, J. et al. "Cultures in Chimpanzees". In: *Nature* 399, p. 682-5, 1999.
- WILSON, E. O. *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge: Harvard University Press, 1975.
- WRANGHAM, R. & PETERSON, D. *O Macho Demoníaco: As Origens da Agressividade Humana*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1996.