

Reflexões e releituras da Arqueologia e dos Estudos de Cultura Material, a partir dos Estudos Animais e Multiespécies: o reconhecimento científico de capacidades culturais e simbólicas de animais<sup>1</sup>

Carolina Alves d' Almeida  
UFF/Brasil

Palavras-chave: cultura animal; etologia; multiespécies

## Introdução

Pretendo, com o presente texto, narrar reflexões sobre minha dissertação de mestrado em Arqueologia (MN/UFRJ), intitulada “A Arqueologia para além dos limites antropocêntricos: reflexões sobre a questão da subjetividade, da cultura e da cultura material de animais não humanos, através de diálogos interdisciplinares”, defendida em 2011. Em termos gerais, tratava-se de uma pesquisa sobre arqueologia de animais não-humanos, especialmente de primatas neotropicais, ou melhor, os primatas latino-americanos (não-humanos).

Em vista da incipiência, na época, dos “estudos animais”<sup>2</sup> no Brasil, os principais objetivos da dissertação limitavam-se ao âmbito ético-político: a) reconhecer e dar visibilidade às capacidades culturais/simbólicas dos animais não-humanos, através da análise da sua cultura material, refletindo sobre controvérsias éticas, ontológicas e epistemológicas envolvidas nesse processo de mudança de *status* ontológico dos animais “ocidentais”; b) repensar a Arqueologia como disciplina não-antropocêntrica e transversal, através do reconhecimento da capacidade de alguns animais de fabricarem ferramentas e 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.

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado na 34ª Reunião Brasileira de Antropologia (Ano: 2024)

<sup>2</sup> Os estudos animais (*animal studies*), em termos gerais, é um campo interdisciplinar e colaborativo de pesquisas sobre relações entre animais humanos e não-humanos, a partir de diferentes perspectivas relacionais.

Inicialmente, me fundamentei no enfoque arqueológico pós-processualista da “paisagem como cultura material”, bem representado por Ian Hodder, Christopher Tilley, Julian Thomas, Michael Shanks, entre outros. Posteriormente, recorri às abordagens ecológicas, relacionais e simétricas da antropologia da ciência, dos estudos de ciência, tecnologia e sociedade (CTS), dos estudos sociais e culturais das ciências e das perspectivas decoloniais. Sobre estas últimas, cabe destacar que a questão animalista pode estar inserida dentro do amplo campo do pensamento crítico e decolonial e da filosofia da libertação produzidos pelos países periféricos ou do Sul Global. Tais abordagens combinadas sugerem que a paisagem é um artefato vivo construído socialmente por uma multiplicidade de agentes em relações emaranhadas, bem como atribuem *status* de agente ou ator ao mundo e aos objetos.

Para tanto, consulte trabalhos de etólogos e primatólogos, de diferentes origens, como os japoneses, pioneiros no estudo do comportamento cultural em primatas, com a jovem macaca-japonesa (*Macaca fuscata*) Imo, na ilha de Kochima, na década de 1950, como a Jane Goodall, pioneira no estudo da capacidade de fabricação de ferramentas e demais capacidades culturais dos chimpanzés, na primatologia ocidental, como Christophe Boesch, Andrew Whiten, William McGrew, Frans de Waal, Nicholas Toth, Kathy Schick, Eduardo Ottoni, Antonio Fuentes, Dominique Lestel, entre tantos outros que, a partir de diferentes perspectivas, se dedicaram ao reconhecimento da cultura animal, dissolvendo fronteiras epistemológicas entre as ciências animais e as ciências sociais. Acompanhei etólogos e macacos-prego (*Sapajus*) pelo Brasil, sobretudo, pelo Rio de Janeiro<sup>3</sup>. Em resumo, eu buscava, através da discursividade da cultura material, dar visibilidade para a multivocalidade e para múltiplas linguagens e racionalidades do mundo animal. Ainda sem fundamentação ou referencial teórico e conceitual consistente

---

<sup>3</sup> Durante o Mestrado 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.*), “livres” ou em contextos ecológicos realistas. Também realizei um estágio, em 2010, de um ano como pesquisadora colaboradora/voluntária no “Projeto de Conservação da Fauna” (de monitoramento da fauna do Jardim Botânico do Rio de Janeiro) com o objetivo de 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 trabalhar cientificamente com aqueles dados. O curioso é que os primatólogos e etólogos que eu acompanhava também notavam esses comportamentos, mas não sabiam como abordá-los cientificamente. 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.

e suficiente para me embasar, eu acreditava, muito incipientemente, 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.

O objetivo deste trabalho, portanto, é revisar essas questões visando preencher lacunas à luz dos novos conceitos, ideias e referências dos “estudos animais e multiespécies”, que reconhecem os animais como “sujeitos históricos e arqueológicos” em sociedades ou comunidades compartilhadas, híbridas ou multiespécies.

### **Imersão nos mundos animais**

Meu primeiro contato com os estudos animais (*animal studies*) foi através do Museu Nacional, onde tive a oportunidade de conhecer a antropologia das relações animais-humanos, por meio de trabalhos produzidos no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS), especialmente os trabalhos de Guilherme Sá<sup>4</sup> e Felipe Sussekind<sup>5</sup>. 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.

O interesse pelo assunto, demasiado controverso, surgiu não somente com os conhecimentos cotidianos sobre comportamento animal que obtive através das relações de emaranhamento e imersão apaixonada nos mundos animais, mas também com meu envolvimento profundo na época com o veganismo e 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

---

<sup>4</sup> Guilherme Sá desenvolveu uma tese no PPGAS-MN, 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).

<sup>5</sup> Felipe Sussekind desenvolveu uma tese no PPGAS-MN, 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.

pistas no registro arqueológico. A arqueologia, em termos bem gerais, estuda a cultura material e a paisagem como artefato vivo, desempenhando papel principal de mediadora dentro desse diálogo inter e transdisciplinar. Desse modo, a arqueologia dos animais teve fundamental importância na consolidação do estudo da cultura para além dos limites antropocêntricos. Por esse motivo, eu me debrucei sobre os mundos animais através 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 com a evidência escrita e documental – pertencente às elites letradas e brancas. 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 e apagadas (FUNARI, 1999). Desse modo, os atores dominados, excluídos e escravizados do passado só puderam deixar registros arqueológicos materiais e orais. Seus descendentes podem compreender e recuperar sua história e seus saberes locais através dos registros orais e da arqueologia histórica. De modo semelhante, a arqueologia, com sua discursividade material, 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?

## **A cultura animal e suas controvérsias**

O embate entre relativismo cultural e gradualismo biológico<sup>6</sup>, no que diz respeito à relação entre humanidade e animalidade, tem perdido força atualmente, com os estudos etológicos sociais de cultura animal e com a emergência de novos campos interdisciplinares e transversais sobre a relação animal-humano, como os estudos animais e estudos multiespécies. Entretanto, o reconhecimento da cultura material continua sendo uma das principais incógnitas para a etologia, em vista da ambiguidade dos conceitos de

---

<sup>6</sup> Sobre este embate, segundo o antropólogo Tim Ingold (1994: 30), “(...) 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.”

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 decorrência da tendência gradualista de pensar que os primatas não-humanos possuem capacidades culturais pela proximidade filogenética com os seres humanos, esses estudos iniciaram-se com a primatologia, baseados 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, concentra-se nos primatas. Na perspectiva objetiva dos etólogos, essa preferência é devida às semelhanças biológicas e psicológicas entre primatas, o que facilita compreendê-los<sup>7</sup>. Nota-se, portanto, a assimetria desses estudos, ao considerar como

---

<sup>7</sup> 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 Kochima, na década de 1950. Ela fazia parte de um grupo de macacos-japoneses aos 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. Este 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

culturais os comportamentos que mais se aproximam dos comportamentos humanos, desconsiderando a diversidade de pontos de vista e localidades dos animais.

A pesquisa do primatólogo William McGrew (1992)<sup>8</sup> 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 são suficientes para explicar. Acerca dessa lacuna, McGrew 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, 1992:181). 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, 2009:296). 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 (1992), a cultura não é

---

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.

<sup>8</sup> McGrew 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) (MCGREW, 1992:82; RAPCHAN, 2011:121).

um processo evolutivo, pois sua origem, desenvolvimento e reprodução não são regidos por mecanismos evolutivos; ela é autônoma (GALEF, 1992; RAPCHAN, 2011). Assim, Galef (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 e colaboradores (1999) criticam as concepções de Galef 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.*, 1999:2)

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 e BOESCH, 1990:97)

Para Boesch (2011:1), 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 através dos mecanismos de imitação, de ensino e aprendizagem cooperativa, e de canalização social.

A primatóloga Jane Goodall foi uma das primeiras a defenderem que os chimpanzés tinham capacidade de cultura. A ideia, segundo a primatóloga, 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, 1991:24).

McGrew (1992) conseguiu testar “empiricamente” a hipótese da cultura nos chimpanzés principalmente através do fator da variabilidade comportamental. Por meio de pesquisas “etnográficas”, ele estudou minuciosamente as variações de comportamento entre populações 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, 2001:90). 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 (2011:121), 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, 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?” (RAPCHAN, 2011:124).

A rejeição dessas pesquisas é alta entre os antropólogos culturais, não por considerarem que os animais possuem cultura, mas por se basearem numa concepção de cultura monolítica, simplista e funcional. Isso demonstra um desconhecimento com relação aos seus diferentes conceitos, significados e dimensões, e de sua relação com a natureza, incluindo as perspectivas mais simétricas e relacionais, como a de Latour (1994:102), 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 ‘naturezasculturas’, 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 possui destaque, 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.

No entanto, apesar das críticas dos antropólogos culturais aos conceitos monolíticos e funcionais de cultura utilizados pelos biólogos, existe um conflito entre suas diferentes perspectivas que dificulta a criação de um conceito transversal e interdisciplinar, além de muitos não estarem abertos para interfaces e diálogos interdisciplinares com as ciências animais. Suas definições de cultura geralmente se limitam à forma de sociabilidade e subjetividade encontradas no ser humano. Como afirma Lestel (2001:8), “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”<sup>9</sup>. 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: 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 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, 2011:114)

No entanto, pesquisas recentes da primatologia cultural têm adotado a concepção antropológica de que a cultura consiste em sistemas de símbolos compartilhados e construídos socialmente, que podem variar entre diferentes grupos e etnias. Boesch, 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, 2011:10). Esses traços comunicativos, afirma Boesch, estão associados a normas de grupo específico (BOESCH, 2011)<sup>10</sup>. Sendo assim, continua, um elemento comportamental dentro de um determinado 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

---

<sup>9</sup> 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 diferente compartilham a imagem de cultura como um fenômeno unicamente humano.

<sup>10</sup> Boesch (2011:10) 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 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 (...)”.

sons produzidos, continuam os mesmos, não mudam. (BOESCH, 2011:10). 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 reconhece que “o significado de um elemento comportamental resulta de uma construção social que é compartilhada entre membros de grupos de chimpanzés” (BOESCH, 2011:11). Desse modo, 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. O primatólogo observa também que “um significado similar pode ser expresso através de diferentes elementos comportamentais em diferentes grupos sociais” (BOESCH, 2011:11). Boesch 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 expressado 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, 2011:11)

Acerca da dimensão social e coletiva da cultura, Carel van Schaik, Gauri Pradhan e colaboradores (1999, 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 SCHAİK *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 SCHAİK & PRADHAN, 2003:660). 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, 2003:660)

A concepção de que a cultura é uma construção social, que depende da coletividade e envolve a dimensão simbólica da vida coletiva, já é um consenso entre biólogos e antropólogos socioculturais. Geertz destaca 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]: 12). A hipótese de Van Schaik e colaboradores (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 e colaboradores (1999: 2), destacando 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”. Schaik e Pradhan constatarem, 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. (SCHAIK & PRADHAN, 2003:660)

Outro aspecto importante que precisa ser considerado nas pesquisas biológicas sobre a cultura é a personalidade e a individualidade dos animais. Segundo Lestel e colaboradores (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 *et al.*, 2010). Neste contexto, Lestel e colaboradores (2010) e Vinciane 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 e colaboradores (2010:171), “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 (2010) observa 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. Como já citado, 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, não apenas dos primatas, mas de outros animais. É preciso empregar métodos das ciências sociais, como a etnografia, para uma coleta e análise mais completa e abrangente de informações sobre os diferentes costumes e a diversidade comportamental das sociedades e etnias animais, para além das análises puramente ecológicas e genéticas, e dos conceitos monolíticos de cultura. Faz-se necessário, portanto, a dissolução de fronteiras epistemológicas e o diálogo transversal e interdisciplinar entre diferentes campos do conhecimento.

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 (2001:8), “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.

### **Contribuição dos “estudos animais” e 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 entre as ciências sociais e as ciências biológicas. Pesquisadores desses campos têm se debruçado, além da dimensão social e cultural dos mundos animais, 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.

Nesse giro ou nova configuração ontológica - ou antiontológica, 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.

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, através da imersão na vida de fungos, microorganismos, animais e plantas.

Embora ambos “animal” e “meio ambiente” tenham sido nas últimas décadas objeto de novas abordagens de pesquisas acadêmicas nas

ciências humanas e sociais, os estudos multiespécies prometem algo um pouco diferente. Em contraste aos animal studies, os estudiosos multiespécies se ocupam de um escopo taxonômico mais amplo de investigação. Não se trata de uma simples substituição do foco em um animal por um foco em uma planta ou bactéria. Muitos, mas não todos, dos trabalhos em animal studies têm se centrado nas relações das pessoas com um determinado animal (um enfoque dialógico que é facilmente perceptível no termo “estudos humanos-animais”). Em vez disso, 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 – mesmo que nem sempre conscientemente – trabalhados através da partilha de “significados, interesses e afetos”, bem como de carne, minerais, fluidos, materiais genéticos e muito mais. Como é discutido mais adiante, esta multiplicidade, essa multiplicação de perspectivas e influências, é a chave para aquilo que fazem os estudos multiespécies. (DOOREN; KIRKSEY; MÜNSTER. 2016: 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. 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 são a condição biológica da vivacidade, de modo que não “evoluímos” isolados, mas partir de histórias co-evolutivas e de ricos processos de co-tornar-se (HARAWAY, 2016).

Nesse sentido, a percepção da cultura no mundo animal não-humano torna-se viável. Os estudos multiespécies descomplicam, portanto, 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.

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 e colaboradores (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 et al., 2010: 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 Agustín Fuentes (2006: 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 esta 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: 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.

No âmbito dos estudos multiespécies, destaca-se a ideia das “comunidades multiespécies”, nas quais a cultura, a história e a paisagem são construções sociais não-



antropocêntricas, decorrentes das relações emaranhadas, nos modos de afetar e ser afetado, entre diferentes formas de vida.

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).

### **Considerações finais**

As novas perspectivas relacionais e novos campos interdisciplinares e colaborativos supracitados, portanto, contribuíram significativamente para o preenchimento das lacunas existentes na definição do conceito de cultura e seu escopo, abrindo espaço para novos conteúdos relacionados e coletivos.

O conceito antropológico social mais completo de cultura, que se refere às capacidades simbólicas ou à produção coletiva de múltiplos significados, foi ampliado para diferentes formas de vida e espécies em conexão com os seres humanos. A arqueologia, além de assumir um compromisso decolonial, também tornou-se um campo multiespécies, ao sugerir a leitura da cultura material ou interpretação da discursividade material produzida por animais ou não-animais de diferentes espécies em relações emaranhadas ou a sugerir a paisagem polissêmica, híbrida e multiespecífica como cultura material no âmbito coletivo.

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, ficou mais fácil reconhecer capacidades e atributos nos animais não-humanos.

## Referências Bibliográficas

- BOESCH, C. "From material to symbolic cultures: Culture in primates". Em: **The Oxford Handbook of Culture and Psychology** edited by Jaan Valsiner, Oxford: Oxford University Press. 2011.
- DESPRET, Vinciane. "Ethology between Empathy, Standpoint and Perspectivism: the case of Arabian babblers". Disponível em: <http://vincianedespret.blogspot.com/2010/04/ethology-between-empathy-standpoint-and.html> . 25 de abril, 2010.
- FUENTES, A. "Human-Nonhuman primate interconnections and their relevance to Anthropology". *Ecological and Environmental Anthropology* 2(2):1-11. 2006.
- GALEF, B. G., Jr. "The Question of Animal Culture". *Human Nature*. Vol.3, No.2. 1992.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, (1989). 1973.
- GOODALL, J. **Uma janela para a vida: 30 Anos com os Chimpanzés da Tanzânia**. Trad: E. Francisco Alves. Jorge Zahar Editor. 280p. 1991.
- HARAWAY, Donna. "Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes". *ClimaCom Cultura Científica* - pesquisa, jornalismo e arte I Ano 3 - N. 5 / Abril de 2016.
- INGOLD, Tim. "Humanity and Animality". Em: INGOLD, Tim (org.), **Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life**. London: Routledge. pp. 14-32.1994.
- LESTEL, D. **As Origens Animais da Cultura**. Trad. M. J. Batalha Reis. Ed. Instituto Piaget. Paris. 2001.
- LESTEL, D., BRUNOIS, F. & GAUNET, F. "Etho-ethnology and ethno-ethnology". *Social Science Information* 45: 155-177. June 2010.
- MCGREW, W. C. **Chimpanzee Material Culture: Implications for Human Evolution**. Cambridge Univ. Press, 1992.
- OTTONI, Eduardo. Uso de ferramentas e tradições comportamentais em macacos-prego (*Sapajus spp*). Tese de Livre Docência. Departamento de Psicologia Experimental - Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Vii+178p. 2009.
- RAPCHAN, Eliane S. Por uma "Teoria das Culturas de Chimpanzés": Reflexões sobre Etnografia, Primatologia e EtoArqueologia. *Revista de Arqueologia*. Vol.24. N.1:112-129. 2011.
- RILEY, E.P. "Ethnoprimateology: toward reconciliation between biological and cultural anthropology". *Ecological and Environmental Anthropology* 2(2). 2006. Disponível em: [http://www.uga.edu/eea/02\\_2006/article02\\_02\\_2006.htm](http://www.uga.edu/eea/02_2006/article02_02_2006.htm)
- 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* 44. 645-664. 2003.

TOTH, Nicholas & SCHICK, Kathy. “The Oldowan: Tool Making of Early Hominins and Chimpanzees Compared”. *The Annual Review of Anthropology* 38: 289-305. 2009.

van DOOREN, Thom; KIRKSEY, Eben; MÜNSTER, Ursula. “Estudos multiespécies: cultivando artes de atividade”. Trad. Susana Oliveira Dias. *ClimaCom [online]*, Campinas, Incertezas, ano. 3, n. 7, pp.39-66, Dez. 2016. Disponível em: <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/wp-content/uploads/2014/12/07-Incertezas-nov-2016.pdf>. Acesso em abril de 2018.

WHITEN, A., GOODALL, J., MCGREW, W.C., NISHIDA, T., REYNOLDS, V., SUGIYAMA, Y., TUTIN, C. E. G., WRANGHAM, R. W. e BOESCH, C. “Cultures in Chimpanzees”. *Nature*, 399, 682-685.1999.