

112

ARTIGO

POR UMA “TEORIA
DAS CULTURAS DE
CHIMPANZÉS” :
REFLEXÕES SOBRE
ETNOGRAFIA,
PRIMATOLOGIA E
ETOARQUEOLOGIA

Eliane Sebeika Rapchan
Pós-Doutoranda no Laboratório de Estudos Evolutivos Humanos (LEEH/USP)
e docente do Depto. de Ciências Sociais/UEM. End. Rua do Matão, 277 - Ed.
André Dreyfuss - Cidade Universitária - 05508-090 - São Paulo - SP.
(elianeSebeika65@gmail.com) O presente trabalho foi realizado com apoio da
Fundação Araucária/SETI, por meio de bolsa concedida a Eliane Sebeika Rapchan.

ABSTRACT

The text is a reflexion about the possibility of making a “theory of chimpanzee cultures”. The analysis departs from sociocultural anthropology’s ideas and scrutinizes the results of primatological works about culture, the critics of animal behavior’s researchers and the arguments presented against the use of the expression “culture” to define chimpanzee behavior patterns. To realize this objective the author thinks about the conceptions of culture in sociocultural anthropology and in primatology as well the role and the place of ethnography in both. At the end the text presents some commentaries about the first researches in ethoarchaeology, its results, possibilities and limits.

KEY WORDS_Anthropological Theory, Human Animal Relations, Nature Culture Relations

RESUMO

O texto é uma reflexão sobre a possibilidade de existência de uma “teoria das culturas de chimpanzés”. Para isso perpassa questões postas pela antropologia sociocultural, os resultados apresentados pelos primatólogos sobre o fenômeno, as críticas dos estudiosos do comportamento animal sobre tal possibilidade e os argumentos apresentados por aqueles que recusam a aplicação da expressão “cultura” ao comportamento de chimpanzés. No processo, busca analisar as concepções de cultura correntes na antropologia sociocultural e na primatologia bem como o papel e o lugar da etnografia em ambas. Por fim, apresenta as iniciativas, ainda recentes, dos primatólogos em direção ao desenvolvimento de uma etoarqueologia, seus resultados, suas possibilidades e limites.

PALAVRAS-CHAVE_Teoria Antropológica, Relações Humano Animal, Relações Natureza Cultura

NATUREZA E CULTURA: UMA BREVE INTRODUÇÃO ANTROPOLÓGICA

Entre os antropólogos socioculturais paira um pesado silêncio sobre questões relativas às possíveis influências da adaptação sobre a cultura humana, à origem evolutiva da mente, à evolução dos homínios e às relações entre comportamentos humanos e de outras espécies animais. O conhecimento da história da antropologia permite a compreensão da gravidade dos erros cometidos no passado. A própria antropologia, grupos sociais e estados operaram sob influência de idéias que julgaram culturas e pessoas a partir de escalas hierárquicas.

Tais escalas foram definidas por certos determinismos biológicos aplicados à cultura levando à transposição mecânica dos modelos biológicos aos fenômenos e diferenças socioculturais. Racismo, colonialismo e eugenia foram algumas das consequências perversas do uso político e intelectual destas ideias equivocadas (Poliakov, 1974; Said, 1990; Browne, 2007).

Muitas atrocidades foram cometidas a partir do desdobramento dessas ideias e devemos estar alertas para que isso jamais se repita. Contudo, a biofobia está muito longe de ser a melhor atitude diante do crescente debate acerca das semelhanças entre nós e nossos parentes geneticamente mais próximos: os chimpanzés.

Os surpreendentes resultados de pesquisa apresentados sobre os animais chamados sociais, de primatas a pássaros, só acentua a necessidade de realização do debate entre antropologia sociocultural e 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.

Neste momento em que tanto se avança

nos estudos sobre comportamento animal e sobre origens humanas, os antropólogos socioculturais devem participar dos debates e, por que não, rever seus princípios se e quando for o caso. Vivemos um momento revolucionário que trará conseqüências tanto para as biociências quanto para as ciências sociais. E ambas têm muito a ensinar mutuamente. Se isso realmente ocorrer todos ganharemos.

Neste sentido, analisar um tema – a cultura – que transitou da condição de “assunto exclusivo das ciências humanas e sociais” para concepção central na descrição do comportamento de chimpanzés, segundo grande número de respeitadores primatólogos, é uma boa oportunidade para entender o que está se passando nas fronteiras disciplinares. Para os antropólogos socioculturais que tomam a cultura como divisor de águas entre humanos e não humanos, a proposição da idéia de cultura para explicar aspectos do comportamento de chimpanzés é, no mínimo, chocante.

Mas, há muito mais do que defesa de domínios neste universo de conhecimento. O texto que se segue é resultado dos esforços em fazer reflexões que visam produzir uma “teoria da cultura” sobre aquilo que os primatólogos têm analisado a partir de seus estudos sobre o comportamento dos chimpanzés tomando como referenciais dois pontos críticos da idéia de cultura para a antropologia sociocultural: o componente simbólico e o método de pesquisa etnográfico. A cultura é o ponto de partida porque propõe uma redefinição de fronteiras disciplinares mas o que mais esse debate propõe?

A IDÉIA DE CULTURA NA ANTROPOLOGIA SOCIOCULTURAL E SEUS PROBLEMAS

Nascida na tradição latina, a expressão cultura adquire na Alemanha o formato

Kultur cuja tradição corresponde, aproximadamente, a um vínculo inato com uma irmandade espiritual de pessoas pertencentes a uma dada comunidade. Kultur estabelece uma espécie de oposição com as ideias francesas e inglesa correlatas, respectivamente, *Civilisation* e *Civilization*. O sentido de ambas está associado à possibilidade de integração social mediante interesse e participação ativa na vida coletiva (Elias, 1994).

A dualidade destas concepções, e suas contradições, foram apropriadas em graus distintos pelas antropologias social e cultural e transpostas para a ideia de cultura quando esta tornou-se objeto da antropologia, ao surgir como disciplina no final do século XIX (Kuper, 1999).

A antropologia social, devido às fortes influências da sociologia e à ênfase no caráter social dos fenômenos humanos, pareceu menos diante dos problemas decorrentes das ambiguidades teóricas associadas à ideia de cultura. Entretanto, os afiliados da antropologia cultural viram-se, por razões óbvias, imediatamente e recorrentemente diante da tarefa de dar contornos definidos à concepção adotada de cultura. Tal desafio é marca constante na história dessa vertente da disciplina (Geertz, 1978; Kuper, 1999).

A antropologia de ênfase sociocultural tem uma história plural e não possui um único paradigma dominante. Seus paradigmas dialogam, cruzam referências, tensionam ou recusam, em suas análises, os parâmetros de racionalidade, subjetividade, individualidade história, estrutura e função (Oliveira, 1988).

Oliveira (1988), analisa essa configuração pouco comum demonstrando que a antropologia é uma disciplina que possui uma relação singular com seus paradigmas. Nas ciências exatas e naturais, seus praticantes abraçam o paradigma mais convincente

para determinado contexto de seu desenvolvimento e encaram os paradigmas anteriores como abordagens superadas que se tornam parte da história da ciência (Kuhn, 2003). Na antropologia observa-se uma convivência de diferentes paradigmas orientados segundo as relações que estabelece com o racionalismo, o funcionalismo, a estrutura e a história.

Além disso, e da mesma forma que outras formas de produção de conhecimento como a antropologia da ciência tem demonstrado (Latour, 1987; Haraway 1990, 1991, 1992), tal antropologia está submetida aos fatores socioculturais e políticos dos países onde é produzida (Peirano, 1992). Assim, ao mesmo tempo em que não atingiu consenso acerca de uma definição mínima e universalmente válida para a multiplicidade e a plasticidade dos fenômenos caracterizados como culturais, a antropologia produziu noções e ideias de cultura mas não um conceito mínimo, universalmente válido. Apesar disso, todos os antropólogos concordam com a existência de um insinuante componente simbólico na composição de qualquer cultura humana.

Ao mesmo tempo, as relações entre biociências e antropologia sociocultural colocam para a última, há mais de um século, a necessidade de equacionamento do corpo biológico, do meio e do inato frente às práticas culturais, à vida social, à experiência. Uma das saídas, a mais elegante e bem sucedida até agora diga-se de passagem, é a concepção que opera a partir das relações dialéticas entre natureza e cultura e as reconhece em suas análises (Lévi-Strauss, 2005). No entanto, isso também não é consenso na prática antropológica e, não raro, antropólogos vêem-se diante da opção em favor do predomínio da cultura, quando se trata de assuntos humanos.

De fato, trocando em miúdos, desde sua

origem as antropologias social e cultural tiveram que enfrentar as grandes categorias duais, os “grandes divisores” como chamou Goldman (1999): natureza e cultura, universal e local, tradição e modernidade, estrutura e história, inato e adquirido, indivíduo e coletivo. E os praticantes da disciplina, em muitas ocasiões, fizeram escolhas pelo uno e não pela dualidade ou pela correlação.

Isso significa também que, desde o final do século XIX, os domínios do conhecimento relativos às características químicas, físicas e biológicas dos seres humanos foram gradativamente sendo colocados à parte dos domínios socioculturais. Tal processo produziu, de um lado, a antropologia física conhecida atualmente por antropologia biológica. De outro lado, as antropologias cultural e social.

A antropologia cultural é nativa dos EUA e fortemente influenciada por Franz Boas (Stocking, 1982) um antropólogo eclético mas bastante enfático no que dizia respeito à centralidade da cultura na vida humana (Boas, 1940) colocando-a no centro das explicações sobre a diversidade humana em oposição às teorias que associavam as variações culturais a determinismos de raça, meio geográfico ou condições socioeconômicas (Moura, 2004).

Já a antropologia social é um produto europeu, nascida dos desdobramentos da sociologia francesa a partir das idéias de Émile Durkheim, Rudolf Hertz, Marcel Mauss, Lucien Lévy-Bhrull e Paul Rivet somados às abordagens funcionalistas da antropologia anglo-saxã amadurecida a partir dos pioneiros e prolongados trabalhos de campo realizados por antropólogos como Bronislaw Malinowski. Seus referenciais são, portanto, tanto racionalistas quanto empiricistas.

A já mencionada convivência de paradigmas, inusitada à maioria das discipli-

nas, sustenta-se talvez porque a unidade da antropologia sociocultural mantenha-se por outros vínculos. Há um enfoque, uma perspectiva e um método compartilhados pelos antropólogos. O enfoque é a dimensão simbólica da vida coletiva, a perspectiva ficou conhecida como relativismo antropológico e o método segue as orientações da etnografia.

O relativismo antropológico implica na tomada de uma posição por parte do antropólogo que busque registrar e analisar os fenômenos culturais a partir dos próprios sentidos e parâmetros do grupo e não a partir dos valores do antropólogo ou de perspectivas ocidentais. Esse esforço no sentido de superar o etnocentrismo (Lévi-Strauss, 1993: 333-7) trouxe muitos ganhos para a pesquisa e o método etnográfico tornou-se pré-condição para o desenvolvimento do pensamento antropológico moderno.

No entanto, a antropologia tem refletido muito sobre as possibilidades e os limites do relativismo ao mesmo tempo em que tem produzido muita reflexão crítica sobre o assunto à medida que o relativismo estende-se e desdobra-se para outros domínios, como o pensamento político e a epistemologia (Almeida, 2003; Rapchan, 2002). Em contrapartida, o estudo continuado, prolongado e refinado sobre culturas específicas, intimamente relacionado ao método etnográfico, na mesma medida em que enriqueceu enormemente a teoria antropológica, aprofundou o caráter local da pesquisa antropológica e acrescentou dificuldades para a produção de explicações mais gerais ou de teorias de caráter universalista.

A teoria antropológica constrói-se prioritariamente através da etnografia e da pesquisa de campo. Dificilmente elas podem ser concebidas isoladamente. Por isso, vale ressaltar que a adoção da pesquisa de campo prolongada, minuciosa, sistemática e

continuada foi um dos principais fatores na reformulação do pensamento antropológico entre o final do século XIX e início do século XX.

O julgamento etnocêntrico dos distintos grupos humanos a partir dos parâmetros ocidentais foi sendo lentamente abandonado à medida que registros etnográficos rigorosos impunham-se revelando a complexidade e a sutileza das mais distintas sociedades, dos caçadores coletores aos camponeses, das organizações tribais aos estados-nação não ocidentais.

Estas são algumas das razões pelas quais o conflito Universal versus Específico é uma constante no pensamento antropológico, como, aliás, em toda disciplina em que a história possui um papel central, “incluindo astronomia, climatologia, ecologia, biologia evolutiva, geologia e paleontologia” (Diamond, 2005: 422). São disciplinas que têm, em comum, enormes dificuldades para o estabelecimento de leis gerais, o enfrentamento de inúmeras variáveis, a impossibilidade de realizar experimentos e definir leis que indiquem o comportamento futuro (Diamond, 2005: 424).

Não é por acaso que o antropólogo Claude Lévi-Strauss (2005), que formulou uma das mais bem sucedidas teorias gerais para a antropologia social, dedicou-se a analisar sistemas simbólicos, como o parentesco, a mitologia e os sistemas de classificação, e enfatizou não os aspectos históricos, mas os aspectos lógicos de seus sistemas de transformação. Por fim, o enfoque nas dimensões simbólicas da vida humana, sua produção, dinâmica e sentidos tornou-se central para a disciplina na medida em que amadurecia suas questões teóricas a partir dos resultados das pesquisas etnográficas.

Esses três fatores foram destacados aqui não porque as definições da antropologia têm validade em si, nem porque uma teoria

da cultura primata deva ser julgada, e considerada ou descartada, a partir destes parâmetros. A questão aqui é a legitimidade que a antropologia pode ter para explicar fenômenos comportamentais de fundamento coletivo e o tipo de contribuição que ela pode trazer para o desenvolvimento desse tipo de pesquisa pelos primatólogos.

Por outro lado, a preocupação com a proposição de uma definição de cultura, outro ponto de contato (e de atrito) entre a antropologia e a primatologia, acompanha a história da antropologia cultural, como já mencionado, com destaque para dois momentos representados respectivamente por Alfred Kröeber em conjunto com Clyde Kluckhohn (1985[1952]) na década de 1950 e por Clifford Geertz (1978) na década de 1970.

O primeiro momento foi promovido pelos discípulos do já mencionado Boas, por concentrarem esforços para elaborar um longo inventário de definições antropológicas de cultura, a fim de promover uma revisão crítica, estabelecendo algumas características comuns selecionadas a partir da reunião de várias definições. Ele é importante porque é um marco do esforço dos antropólogos em definir cultura, mas também porque é uma referência recorrente dos primatólogos para a concepção antropológica de cultura (Davidson & McGrew, 2005; Lestel, 1998; Boesch, 2003; Perry, 2006), apesar de já superada.

O segundo momento é importante por apontar consistentemente a direção oposta: segundo Geertz, talvez existam tantas definições de cultura quanto trabalhos distintos em antropologia dedicados a registrar diferentes grupos humanos. Segundo o autor, isso ocorre devido à pluralidade de culturas mas também, e principalmente, porque a cultura é manifestação simbólica. Portanto, só pode ser apreendida por interpretação e, no caso do antropólogo, uma interpretação

de segunda mão resultante da interação entre pesquisador e nativo (Geertz, 1978).

Assim, cultura segue sendo, para os antropólogos socioculturais, muito mais uma noção ou uma idéia do que um conceito devido à sua imprecisão e à ausência de unidade. Algo que até há muito pouco tempo servia exclusivamente como parâmetro central na definição do humano dado que a cultura, apesar de seus reconhecidos problemas, era uma definição consensualmente tida como referencial para a produção de sentidos e significados em qualquer grupo humano e em qualquer tempo, desde a emergência do humano moderno enquanto tal.

A CULTURA COMO UM ELEMENTO DAS BIOCÊNCIAS: O CASO DA PRIMATOLOGIA

Apesar da plasticidade e da imprecisão relacionadas à idéia de cultura, correntes na antropologia sociocultural, as biociências aproximaram-se da ideia por vias relativamente distintas das da antropologia. Apesar de não haver extensos tratados sobre a definição primatológica de cultura, os primatólogos procuram na expressão cultura uma definição mínima de aplicabilidade universal e encaram a cultura como um fenômeno funcional buscam um conceito.

A crescente utilização da expressão “cultura” para identificar aspectos do comportamento animal está associada às pesquisas desenvolvidas a partir de 1960 acentuando-se nas décadas seguintes. Em torno de 1990 os pesquisadores começaram a substituir as outrora usadas noções de “proto-cultura” ou “pré-cultura” pela noção de “cultura de chimpanzés”, propriamente dita. (McGrew, 1996; Whiten et al., 1999, 2001, 2003; Wrangham et. al., 2001).

Todo este alvoroço surgiu à medida que a plasticidade do comportamento animal ficava cada vez mais evidente nos resulta-

dos das pesquisas. Tornavam-se patentes as múltiplas variantes comportamentais dos chimpanzés, adquiridas a partir de experiências vividas no interior do grupo (Whiten et al., 1999), que apresentam variabilidade intergrupar e reproduzem-se de geração a geração (Perry, 2006; Whiten et al., 2003).

Partindo-se das premissas adotadas pode-se atingir perspectivas produtivas acerca da compreensão do que se entende por “cultura animal”. Os pesquisadores dedicados a estudar o comportamento animal podem ser classificados em três grandes grupos quanto às suas posições frente à aceitação da existência de cultura entre não humanos: (1) os que rejeitam a possibilidade de existência de cultura entre animais e preferem tratar o problema do comportamento socialmente aprendido e reproduzido através de outras idéias como as de “tradição” (Hrdy, 2001; Galef, 1992; Tuttle, 2001), (2) aqueles que entendem que há evidências suficientes para afirmar a existência de cultura entre pássaros e cetáceos, mas têm dúvidas sobre a afirmação segura de que exista culturas entre chimpanzés (Henrich & McElreath, 2003; Laland & Hoppitt, 2005) e (3) os que defenderem que, depois dos humanos, os chimpanzés são os seres mais culturais, apesar de defender que “culturas de chimpanzés” são profundamente distintas das humanas (Tomasello, 1999: 28).

Os argumentos contrários à aplicação da expressão cultura para chimpanzés fundam-se também em três conjuntos que poderiam ser chamados de ecológico, cultural-evolutivo e simbólico. O argumento ecológico sustenta-se no fato de que só seria possível verificar a capacidade dos chimpanzés produzirem cultura se eles fossem deslocados de seu ambiente nativo pois, apesar das variações, há uma grande homogeneidade ecológica nas áreas em que vivem na África.

Ou seja, o uso ou não uso de determinada ferramenta como uma vara para pescar cupins por um grupo tal como já se identificou em pesquisa (Whiten et al., 1999, 2001; Wrangham et al., 2001) poderia, pela ótica ecológica, estar muito mais associada à existência de matéria prima para construí-la ou mesmo de cupins para se consumir. O meio exerceria, então, um papel determinante na variabilidade do comportamento.

Este argumento faz lembrar duas questões centrais para o debate sobre a existência da cultura: a importância da vida social no aprendizado e o papel do meio ambiente na emergência da cultura. Quanto mais avançam as pesquisas sobre comportamento de grandes símios, maior é o consenso acerca da centralidade da vida em grupo para sua plena socialização e desenvolvimento (Dunbar, 2003). Por outro lado, Tomasello (1999: 36-7) já afirmou que chimpanzés que são socializados por humanos em meio a culturas humanas são capazes de responder a elas, em certa medida, mas não podem produzir artefatos culturais relacionados a esse contexto humanizado em que vivem.

Quando o foco é o meio ambiente, o problema gira em torno dos limites e de sua influência. No final do século XIX, Franz Boas (1940), com o intuito de desmobilizar o determinismo geográfico e o difusionismo radical e, ao mesmo tempo, demonstrar o potencial da cultura, apresentou dados que indicavam que culturas humanas com traços semelhantes poderiam ser encontradas em ambientes radicalmente distintos. Ao mesmo tempo, verificou que haviam registros de padrões culturais semelhantes em organizações culturais que não partilhavam meio ecológico nem processos históricos. Posteriormente, a antropologia ecológica iniciou um debate com essa perspectiva demonstrando que as relações entre ambien-

te, grupo social e cultura são complexas e sutis e não mecânicas ou deterministas (Diamond, 2005; Neves, 1995).

O argumento chamado aqui de cultural-evolutivo é apresentado com clareza por Galef (1992). Segundo esse autor, há um forte impedimento para se pensar em termos de “raízes evolutivas da cultura humana” que se sustenta no fato de a cultura ser um fenômeno coletivo e não uma característica de indivíduos. Ou seja, os mecanismos que regem a emergência, a dinâmica e a reprodução da cultura não podem ser os mesmos associados aos processos evolutivos: a cultura não pode, por si, evoluir. A existência e a reprodução da cultura dependem dos mesmos mecanismos que proporcionaram sua existência. A partir do momento em que surge, a cultura é um fenômeno autônomo.

Desse modo, o argumento de que poderiam existir manifestações culturais nos chimpanzés, baseado na grande proximidade genética entre eles e os chimpanzés, não se sustentaria pela via de que as diferenças entre “culturas de chimpanzés” e culturas humanas são diferenças de grau. Por outro lado, o estabelecimento de relações de semelhança e de diferença entre chimpanzés e humanos, sob a perspectiva dos comportamentos coletivos, precisa submeter-se a crivos muito rigorosos de pesquisa. Para isso deve-se dirigir a atenção às dinâmicas dos grupos de chimpanzés mais do que à observação do comportamento individual e de suas frequências ou repetições.

Galef admite que animais sociais possuem capacidades cognitivas, suscetíveis à seleção e à elaboração pela evolução, condições que os habilitam a desenvolver tradições as quais ampliam as capacidades de adquirir padrões de comportamento e reproduzi-los na coletividade. Contudo, a questão que ele levanta é que não se pode

tratar fenômenos culturais exatamente da mesma maneira que se trata os fenômenos biológicos, pois não são da mesma escala, apesar de possuírem entre si relações mais íntimas e complexas do que se admitiu ou reconheceu até o momento. Para Tuttle (2001) é preciso que, ao estudar o comportamento animal pela perspectiva da idéia de cultura, leve-se seriamente em consideração que esse assunto diz respeito a dinâmicas coletivas e sociais e que, nesse âmbito, as ciências sociais têm um grande arcabouço acumulado que pode trazer contribuições significativas para o debate.

O argumento de caráter simbólico aparece, por sua vez, em Mithen (2002) que fez um extenso balanço comparativo entre os estudos de paleoantropologia e algumas incursões pela primatologia a fim de identificar o momento e as condições de emergência da “mente”, particularmente em sua capacidade de produzir e manipular símbolos. Segundo o autor, tal capacidade só é observável entre os humanos modernos porque só eles podem produzir abstrações dos conteúdos de cada uma das unidades formadoras da mente: a inteligência geral, a inteligência técnica, a inteligência lingüística, a inteligência social e a inteligência naturalística (Mithen, 2002: 108-115).

Para Mithen, nos grandes símios e nos homínios não modernos não há “fluidez cognitiva” e cada tipo de inteligência opera exclusivamente em seu próprio domínio. Ou seja, suas capacidades de abstração não são suficientemente amplas para deslocar elementos de um domínio para outro realizando plenamente o que se entende por pensamento simbólico.

Já os argumentos favoráveis à existência de “culturas de chimpanzés” podem ser agrupados também em dois grandes grupos, a saber: os que procuram identificar fenômenos definidos como culturais em po-

pulações de chimpanzés em seus habitats originais (Böesch 2003, McGrew, 1996, 2001; Whiten et al., 1999, 2001, 2005; Wrangham et al., 2001) e os que buscam refletir sobre a capacidade de produzir cultura a partir da avaliação das capacidades cognitivas em ambientes de pesquisa humanizados (zoos, santuários, parques ou laboratórios) (Rumbaugh, Savage-Rumbaugh & Sevcick, 2001; Segerdahl, Fields & Savage-Rumbaugh, 2006; Tomasello, 1999).

Em ambos os casos os resultados têm sido surpreendentes mas tratam-se, contudo, de contextos de pesquisa muito distintos, seja no que se refere à observação de fenômenos coletivos e individuais, seja na distinção essencial entre chimpanzés cuja sociabilidade dominante se dá entre os de sua espécie e aqueles que interagem intensamente com humanos. São criaturas profundamente diferentes e isso certamente influencia os resultados das pesquisas.

Em habitats africanos selvagens, os comportamentos identificados como culturais são, senão integralmente, em boa medida, produtos das capacidades dos próprios chimpanzés. Em habitats extremamente humanizados, por outro lado, os chimpanzés respondem aos artefatos culturais humanos. Segundo Tomasello (1999: 36-7), eles são capazes de criar e de manter atividades culturais típicas de sua espécie e respondem a estímulos humanos, mas não são capazes de criar e manter atividades tipicamente humanas.

Whiten et al. (1999), em oposição às já mencionadas idéias de Galef (1992), afirmam que, para as biociências, a transmissão cultural é reconhecida como um dos dois processos que podem gerar mudanças evolutivas, pois a transmissão intergeracional de comportamentos pode ocorrer tanto geneticamente quanto através de aprendizado social. Para o segundo caso, um com-

portamento cultural é aquele transmitido repetidamente através de aprendizado social ou observacional.

Em direção semelhante, McGrew (1996: 72- 82) busca uma definição de cultura para refletir sobre os dados referentes a chimpanzés e pergunta-se se as tradições sociais identificáveis entre esses grandes símios satisfazem critérios antropológicos para serem consideradas cultura. McGrew encontra referências na antropologia cultural americana da década de 1950, preocupada em elaborar listas e balanços sobre a noção antropológica de cultura (Kuper, 1999), e dois de seus importantes interlocutores são os já mencionados Kröeber e Kluckhohn (1985 [1952]).

Os parâmetros apresentados por esses dois autores num trabalho que reúne 156 definições de cultura, publicado em 1952, estão entre os mais usados quando o assunto é a apresentação de definição de cultura pelos primatólogos (Boesch, 2003; Lestel, 1998; McGrew, 1996; Perry, 2006). A partir do extenso inventário de definições, Kröeber e Kluckhohn analisaram seus conteúdos e levantaram parâmetros comuns. Chegaram, por fim, a um conjunto de características partilhadas, tido como a definição mais adequada para cultura.

McGrew (1996), por sua vez, toma desses autores os critérios para identificação de culturas humanas e os compara aos registros dos comportamentos disseminados nos grupos de chimpanzés e chega a resultados satisfatórios.

McGrew encontra nos registros dos comportamentos de chimpanzés, tidos como culturais, aspectos que podem ser identificados aos princípios de “inovação”, “disseminação”, “padronização”, “durabilidade”, “difusão”, “tradição” (enquanto persistência de uma prática de uma geração a outra), “não subsistência” (existência de

práticas não exclusivamente destinadas à sobrevivência) e “naturalidade” (as práticas observadas foram produzidas pelos próprios chimpanzés e não ensinadas ou induzidas por humanos). Diante desse quadro, McGrew afirma que todas as condições são atendidas e, portanto, pode-se falar na existência de “culturas de chimpanzé” (McGrew, 1996: 82).

Há, contudo, um problema. Apesar das concepções de Kröeber e Kluckhohn (1985 [1952]) mostrarem-se tão adequadas ao tipo de fenômeno encontrado pelos primatólogos, justamente por serem orientados por uma forte associação entre cultura e somatória de comportamentos individuais (Rapchan, 2004, 2005), muito se produziu sobre a abordagem antropológica dos fenômenos humanos nos últimos 50 anos que não está obviamente contemplado no trabalho de Kröeber e Kluckhohn (1985 [1952]), publicado em 1952.

Assim, se a intenção (legítima) de McGrew é dialogar com a antropologia cultural para analisar as descobertas sobre comportamento de animais não humanos ele deve considerar alguns fatores que estão ligados à compreensão do fenômeno cultural pela antropologia. São eles a 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; um mediador importante para compreender as complexas relações entre um grupo, essa entidade coletiva, e seus membros. As concepções de Kröeber e Kluckhohn não são tidas apenas como superadas. Entende-se, atualmente, que elas não correspondem ao fenômeno denominado cultura pela antropologia.

Ou seja, para a antropologia sociocultural a cultura é um fenômeno essencialmen-

te simbólico. Em que pesem os intensos debates acerca disso, é consensual que cultura é símbolo para os mais influentes antropólogos da atualidade.

Via Dumont (1992, 1971) é o símbolo que dá ao indivíduo o sentido estrito de pertencimento a determinado grupo social, por meio da naturalização de seus sistemas de classificação ou da centralidade dos rituais em sua existência. Para Geertz (1978), não há essência nos coletivos humanos, a cultura é como uma cebola cujas camadas de significados dão sentido à vida. Quando retiradas, não há núcleo.

Tais fatores merecem destaque, nesse contexto, não apenas por sua relevância para a antropologia sociocultural, mas também porque tratam de problemas comuns a duas outras vertentes de pesquisa, já mencionadas anteriormente. A primeira analisa a importância da vida social na elaboração do comportamento (Dunbar, 2005) por meio da emergência da chamada “mente social”. A segunda relaciona o desenvolvimento da cognição aos estímulos recebidos na vida social, por meio dos processos de elaboração da linguagem e do desenvolvimento de dispositivos simbólicos (Tomasello, 1999).

Chimpanzés possuem dispositivos comportamentais primários importantes para a vida social tais como a capacidade de se auto-reconhecer, dissimular, reconhecer o outro, comunicar-se e aprender. Contudo, uma grande diferença cognitiva entre humanos e chimpanzés reside no fato que os últimos não produziram algo parecido com os artefatos históricos e culturalmente construídos e que são depositários do conhecimento e da memória do grupo. Por não existirem entre chimpanzés, os mesmos não podem contar com tais artefatos em seu processo de internalização de práticas sociais durante seu desen-

volvimento, tal como ocorre com qualquer bebê humano em condições normais (Tomasello, 1999: 52-3).

Ou seja, de um lado, têm-se a adesão a uma concepção antropológica de cultura que caiu em desuso por ser considerada inadequada ao fenômeno. De outro, tem-se o reconhecimento de uma grande distância cognitiva entre chimpanzés e humanos na produção de artefatos culturais. Em ambos os casos, não há convencimento satisfatório de que os fenômenos comportamentais registrados por primatólogos ou as capacidades cognitivas dos chimpanzés estejam diretamente relacionadas ao entendimento antropológico do que seja cultura em termos humanos.

ETNOGRAFIA E PRIMATOLOGIA

Uma grande e respeitada equipe de primatólogos apresentou na prestigiada revista *Nature*, há mais de uma década, uma lista de comportamentos encontrados em diferentes populações de chimpanzés que nasceram e vivem nas florestas africanas (Whiten et al., 1999). Segundo os pesquisadores, a partir dos fundamentos das biociências, é considerado cultural o comportamento transmitido repetidamente através de aprendizado social ou observacional e não por herança genética. Comportamentos desse tipo, fartamente documentados pelos etólogos em aves e primatas, teriam contudo uma particularidade no caso dos chimpanzés pois apresentam-se sob a forma de múltiplas variantes comportamentais (Böesch, 2005, Whiten et al., 1999, 2005, Wrangham et al. 2001).

De fato, os pesquisadores apresentam 59 variantes, 65 comportamentos que possuem características próprias e 6 categorias de comportamentos: costumeiro, habitual, presente, ausente, o que está relacionado a fatores ecológicos e o desconhecido (Whi-

ten et al., 1999). Esses comportamentos incluem, entre outros, a utilização de matérias primas diversas na construção de ninhos bem como suas distintas disposições espaciais; o uso de diferentes mecanismos e objetos para obtenção de alimentos como quebra de castanhas, “pesca” de térmitas, formigas e algas; produção de ferramentas a partir de materiais distintos; apropriação de materiais como folhas para proteger o corpo fazendo as vezes de luvas, almofadas, assentos e calçados; reprodução de gestos que associados ou não a objetos como arbustos ou galhos correspondem, em grupos diferentes, a convites para brincar ou disposição para o sexo.

Os dados sobre comportamentos de chimpanzés apresentados por Whiten e seus colaboradores (1999), absolutamente surpreendentes por sua riqueza e pluralidade, oferecem material sobre comportamentos de chimpanzés que não foram “adestrados” ou “humanizados”. São indicativos da variabilidade inter-grupal de um comportamento em relação a sua forma, função ou modo (Whiten et al., 2001).

Considerando que os comportamentos registrados são aprendidos via contacto com outros chimpanzés e apreendidos pelos primatólogos a partir de observação de campo, há perguntas que um antropólogo sociocultural não pode evitar. Em que pese todo o rigor de coleta de dados desenvolvido pelas biociências, quando se trata de fenômenos tidos como culturais, há questões etnográficas inevitáveis.

Por exemplo, há algum sentido partilhado entre o chimpanzé que adota determinado comportamento, classificado pelos primatólogos como cultural, e seu grupo? Em caso afirmativo, os pesquisadores são capazes de apreendê-lo? Quando um chimpanzé usa determinado material para fazer uma ferramenta, por exemplo, isso tem

para ele algum significado que não seja puramente ecológico ou utilitarista? Pode-se identificar e acessar tal significado? Como, do ponto de vista da troca de significados, são viabilizadas atividades marcadamente coletivas como a caça, o grooming, o congaçamento e a diversão? O fato de os comportamentos serem frequentemente apresentados como dados isolados, somados para constituir um conjunto, é resultado do método e dos procedimentos de pesquisa adotados pelos primatólogos ou é esse o modo pelo qual eles efetivamente se manifestam?

As discussões sobre “cultura de chimpanzés”, e sobre a legitimidade de uma “teoria da cultura” de chimpanzés a partir destas questões, passam necessariamente por explorar aspectos relacionados ao lugar e ao papel dos comportamentos tidos como culturais.

Por exemplo, é preciso observar se o conjunto de comportamentos reproduzidos no interior de um grupo de chimpanzés apresenta apenas caráter utilitarista ou é marcado também pela produção, reprodução e troca de sentidos. E, nesse último caso, como ocorre com os grupos humanos, seria possível encontrar comportamentos culturais não adaptativos?

Para refletir sobre isso é preciso considerar algumas facetas da pesquisa dirigida ao comportamento animal, em especial as relacionadas às interações entre o(a) pesquisador(a), o(s) chimpanzé(s) e o contexto de investigação. Isso é importante porque, considerando a riqueza, a plasticidade e a complexidade do comportamento dos chimpanzés que emergem dos registros é preciso discutir as condições em que as pesquisas são realizadas e o alcance do método que, atualmente, aproxima-se muito mais das demandas das biociências por objetividade do que dos vieses do registro et-

nográfico.

Entre 1950 e 1960, período de gestação de uma grande revolução na primatologia (Dukelow, 1999), há registros de influências das ciências sociais manifestas nos primeiros trabalhos de Irwing De Vore, um antropólogo social enviado a campo por Washburn. Washburn defendia as capacidades de um antropólogo para estudar o comportamento de populações de babuínos porque entendia que ele era capaz de apreender fenômenos que biólogos e psicólogos não eram capazes (Kuper, 1994). Ou seja, Washburn supôs que De Vore seria capaz de identificar laços sociais, relações de poder, códigos de status e hierarquia, caso eles existissem, entre os babuínos.

As influências das ciências sociais sobre a primatologia diluíram-se a partir de 1970, quando passam a predominar os procedimentos advindos da sociobiologia e da ecologia evolutiva. A partir daquele momento, como forte evidência do envolvimento e da interação dos pesquisadores com os animais, resta quase apenas o seu comprometimento intenso e representativo em políticas conservacionistas (Rapchan, 2004). Algumas exceções à tendência dominante são Barbara King (2004), Pamela Asquith (1995), Dominique Lestel (1998), Jonathan Marks (2009) e Frédéric Joulain (1999).

No tocante ao grau de envolvimento entre primatólogo e o grupo de monos estudado, é preciso considerar, ainda, o tipo de pesquisa desenvolvido. Estudos sobre comportamento animal em seus habitats originais desenvolvem-se em condições muito distintas daqueles realizados em ambientes humanizados como zoológicos. Há, ainda, a particularidade dos estudos sobre cognição e ensino de linguagem em que o bonobo, chimpanzé ou orangotango são criados em ambientes humanizados e o envolvimento é

frequentemente profundo. Sobre esses últimos, Lestel (2004) elaborou uma tipologia, no mínimo curiosa, que ressalta que há relações diretas entre a intensidade do envolvimento pessoal do pesquisador com o animal pesquisado e os resultados positivos dos experimentos.

Há intensos debates sobre a validade da interação entre pesquisador e chimpanzé no contexto de pesquisa das florestas africanas (Rapchan, 2004) e a maioria aposta nos resultados nefastos da intervenção humana. De um lado, porque o estabelecimento de confiança nos pesquisadores pode desproteger os chimpanzés diante de outros humanos com intenções destrutivas como, por exemplo, os caçadores. De outro porque a intervenção humana provendo, digamos, bananas pode afetar o delicado equilíbrio de apaziguamento e conflito no grupo (Goodall, 1991) ou ainda, crêem os primatólogos, pode afetar a confiabilidade dos dados (Altmann citada por Hrdy, 2001).

No caso dos zoológicos a interação inter espécies é inevitável, dadas as condições ambientais, e os trabalhos de Frans de Waal (2007, 2001, 2000) são uma mostra disso. No caso dos laboratórios dedicados à cognição e ao ensino de linguagens (Fouts & Mills, 1998; Savage-Rumbaugh, Fields & Tagliatella, 2001; Rumbaugh, Savage-Rumbaugh & Sevcik, 2001; Segerdahl, Fields & Savage-Rumbaugh, 2006), a interação pesquisador-animal é pré-condição para o experimento.

A questão é: 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?

Para refletir sobre esse problema pode-se recorrer novamente à antropologia sociocultural devido ao inevitável paralelo entre, simultaneamente, a necessidade de

proximidade e convívio para a realização de uma pesquisa minuciosa e as possíveis conseqüências decorrentes disso (desvios e enfiamentos, envolvimento pessoal e comprometimento com o grupo ou indivíduo estudados). Para a antropologia sociocultural, a pesquisa está intimamente relacionada a um modo específico de coletar dados, o método etnográfico.

Tal método, que não pode ser desassociado da convivência do pesquisador com o grupo pesquisado, implica tanto na descrição de objetos, práticas, saberes, relações e formas de organização da vida quanto na apreensão dos sentidos integrados à essa existência que dependem desse relacionamento intenso entre pesquisador e pesquisado e que resulta num texto, conhecido como etnografia. Sendo assim, prática antropológica de pesquisa e sua produção teórica são dimensões articuladas e interdependentes.

Mas o atual estado da arte não é um resultado ao qual a antropologia sociocultural chegou sem passar por um processo contraditório e doloroso. Populações inteiras desapareceram, genocídio e etnocídio atormentam as consciências dos antropólogos à medida em que seus “segredos” simbólicos e sociais foram revelados e seu modo de vida foi registrado. Em contrapartida, os antropólogos também aprenderam que as culturas humanas são menos frágeis do que parecem, que aproximar-se de qualquer população com intenções de pesquisa já é uma intervenção e que a intervenção, por sua vez, tem mão dupla: antropólogo e nativo emergem dessa experiência, para o bem e para o mal, diferentes do que eram antes. Não há pesquisa sem romper o “isolamento”.

Ao mesmo tempo, se a intenção é apreender, mesmo que de modo incompleto e imperfeito, os sentidos dados à vida por

uma população, a etnografia é provavelmente o único meio de fazê-lo. Não é possível identificar e apreender sentidos produzidos num universo simbólico distinto do seu sem estabelecer contato num grau relativamente alto de intimidade. A etnografia é, como já afirmou Lévi-Strauss (1993), o meio através do qual é possível transformar intimidade e subjetividade em conhecimento objetivo. A questão é se a adoção do método etnográfico corresponderia a um diferencial nas pesquisas realizadas sobre chimpanzés em habitats africanos ou se a ausência de acesso aos significados dos comportamentos dos chimpanzés está relacionado ao fato de que eles não produzem símbolos.

Lestel (2004) defende a adoção de uma etno-etologia para o tratamento das situações especiais que ele chama de “comunidades híbridas” formadas por pares humano-animal. Entretanto, toda situação de pesquisa sobre comportamento animal implica numa relação (de observação, de contato, de interação) entre o pesquisador humano e os animais pesquisados que é, atualmente, fortemente influenciada pelas noções de objetividade científica advindas das biociências. Provavelmente, a resposta para essa equação esteja justamente na admissão de que as abordagens centradas na produção simbólica são relacionais e precisam reconhecer seus potenciais e limites bem como o modo humano e cultural de apreender tudo isso.

ETOARQUEOLOGIA: OSSOS E FERRAMENTAS

O primeiro achado fóssil relativo a alguns ossos de chimpanzés ocorreu, por acaso, em 2005, num sítio escavado por McBrearty e Jablonsk (2005: 105). Segundo as pesquisadoras o material encontrado, três ossos de uma mão, remonta a 500 mil anos

a.p. e uma de suas conclusões é que o acervo de esqueletos fósseis de chimpanzés só não é maior porque, até aquele momento, eles não tinham sido procurados. Há, é claro, o grande problema de as atuais populações africanas de chimpanzés habitarem nove áreas que se encontram nas porções equatoriais e tropicais do continente, o que pode comprometer a preservação dos ossos. Contudo, por outro lado, isso pode abrir um grande novo campo de pesquisas arqueológicas.

A datação informa que aqueles ossos pertencem a um chimpanzé moderno, o que também coloca novas questões para o debate acerca da existência de “culturas de chimpanzés”. Isso porque enquanto o chimpanzé moderno pode remontar a 500 mil anos a.p., só se pode falar de humanos modernos há, no máximo, 200 mil anos a.p., ou menos. Além disso, nos sítios arqueológicos nos quais se encontram esqueletos humanos, há, também, artefatos culturais como ferramentas com entalhes diferenciados, adornos corporais, indícios de rituais, pinturas e sepultamentos (Mithen, 2002).

Tais artefatos culturais reforçam a recusa de muitos pesquisadores em relação à existência de “culturas de chimpanzés” pela perspectiva de que, nos sítios onde se encontram humanos modernos há, sempre, objetos que remontam à existência de cultura no sentido antropológico, ou seja, como fenômeno essencialmente simbólico. Em contrapartida, nos sítios onde são encontrados outros hominínios, não há indícios simbólicos.

Para fazer frente a essas críticas, um dos maiores defensores da existência das “culturas de chimpanzés”, William McGrew (2006) tomou a iniciativa de realizar pesquisas arqueológicas com o intuito de encontrar vestígios de ferramentas produzidas

e usadas por chimpanzés. Sua intenção é oferecer subsídios de que o surgimento dos chimpanzés modernos está atrelado à produção de objetos que remontam a comportamentos complexos e a amplas capacidades cognitivas.

A proposição de McGrew sustenta-se numa linha importante de pesquisas em primatologia que busca comprovar a existência das “culturas de chimpanzés” através das ferramentas (Davidson & McGrew 2005, Mercader *et al.* 2007). Para isso, observa o uso e a fabricação de objetos para fins diversos, a partir de princípios distintos e materiais diferentes. Os comportamentos relacionados às ferramentas são parte importante do acervo que apresenta variabilidade inter-grupal, estabilidade e repasse intergeracional.

McGrew foi o pioneiro a propor a expressão “chimpanzee material culture” (McGrew, 1996) que é anterior à proposição de Whiten *et al.* (1999) de “chimpanzee cultures” que abarca, além daqueles relativos às ferramentas, um conjunto de comportamentos de outro tipo, como mencionado anteriormente.

De qualquer modo, independentemente de os achados arqueoprimatológicos crescerem, e sem desmerecer seu valor e o quanto eles podem contribuir para a ampliação do conhecimento, a etoarqueologia, caso insista no esforço de provar a existência de “culturas de chimpanzés” irá girar em torno do mesmo limite que a primatologia que tem esse propósito. Ou seja, partindo do princípio que despreza o caráter simbólico dos fenômenos culturais, muitos primatólogos seguirão operando a partir de um princípio circular de produção de conhecimento.

Ao insistir numa concepção de “cultura” abandonada pela antropologia sociocultural por ser incontornavelmente primária e

limitante, os primatólogos tendem a aplicar aos achados arqueoprimatológicos os mesmos erros de interpretação.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Walter Neves e Rui Murrieta por terem discutido comigo as ideias desse texto em diferentes fases de sua produção e por terem trazido, como sempre, imensas contribuições. A César Ades por ter proporcionado minha participação no Evento “Anthrozöos” da qual esse artigo é um dos resultados. A Aristóteles Barcelos Neto que, num insight criativo, sugeriu a proposição da “teoria das culturas de chimpanzés”. A Alexandre Locci Martins que sempre me ajuda a encontrar o ponto de partida para a discussão, estimulando o trabalho e sugerindo caminhos. *SB*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, M. W. B. 2003. RELATIVISMO ANTROPOLÓGICO E OBJETIVIDADE ETNOGRÁFICA, *CAMPOS* 3: 3-29.
- ASQUITH, P. J. 1995. OF MONKEYS AND MEN: CULTURAL VIEWS IN JAPAN AND THE WEST, IN CORBEY, R. & THEUNISSEN, B. (EDS.), *APE, MAN, APEMAN: CHANGING VIEWS SINCE 1600*, LEIDEN, DEPT. OF PREHISTORY, LEIDEN UNIVERSITY, PP. 309-318.
- BOAS, F. 1940. RACE, LANGUAGE AND CULTURE, NEW YORK: MCMILLAN. BOESCH, C. 2003. IS CULTURE A GOLDEN BARRIER BETWEEN HUMAN AND CHIMPANZEE?, *EVOLUTIONARY ANTHROPOLOGY* 12(2): 82-91.
- BROWNE, J. 2007. A ORIGEM DAS ESPÉCIES. [UMA BIOGRAFIA], RIO DE JANEIRO: ZAHAR.
- DAVIDSON, I. & MCGREW, W. C. 2005. STONE TOOLS AND THE UNIQUENESS OF HUMAN CULTURE, *JOURNAL OF ROYAL ANTHROPOLOGICAL INSTITUTE* 11(4): 793-817.
- DE WAAL, F. B. M. 2007. EU, PRIMATA, SÃO PAULO: CIA DAS LETRAS.
- DE WAAL, F. B. M. 2001. CHIMPANZEE'S ADAPTATIVE POTENTIAL: A COMPARISON OF SOCIAL LIFE UNDER CAPTIVE AND WILD CONDITIONS. IN R. W. WRANGHAM ET AL. (EDS.), *CHIMPANZEE CULTURES*, CAMBRIDGE: HARVARD UNIVERSITY PRESS/THE CHICAGO ACADEMY OF SCIENCES.
- DE WAAL, F. B. M. 2000. CHIMPANZEE POLITICS: POWER AND SEX AMONG APES, BALTIMORE: THE JOHNS HOPKINS UNIVERSITY.
- DIAMOND, J. 2005. ARMAS, GERMES E AÇO, RIO DE JANEIRO/SÃO PAULO: RECORD.
- DUMONT, L. 1992. ESSAYS ON INDIVIDUALISM: MODERN IDEOLOGY IN ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVE, UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS.
- DUMONT, L. 1971. HOMO HIERARQUICUS. ESSAY SUR LE SYSTÈME DES CASTES, PARIS: GALIMARD.
- DUNBAR, R. 2005. THE SOCIAL BRAIN: MIND, LANGUAGE AND SOCIETY IN EVOLUTIONARY PERSPECTIVE, *ANNUAL REVIEW OF ANTHROPOLOGY* 32, 163-181.
- DUKELOW, R. W. 1999. INVITED EDITORIAL: REFLECTIONS ON A CENTURY OF PRIMATOLOGY, *AMERICAN JOURNAL OF PRIMATOLOGY* 49: 129-32.
- ELIAS, N. 1994. O PROCESSO CIVILIZADOR, RIO DE JANEIRO: ZAHAR, 2V.
- FOUTS, O & MILLS. 1998. O PARENTE MAIS PRÓXIMO, OBJETIVA: RIO DE JANEIRO.
- GALEF, B. 1992. THE QUESTION OF ANIMAL CULTURE, *HUMAN NATURE* 3: 157-178.
- GEERTZ, C. 1978. A INTERPRETAÇÃO DAS CULTURAS, RIO DE JANEIRO: ZAHAR.
- GOLDMAN, M. 1999. ALGUMA ANTOPOLOGIA, RIO DE JANEIRO: RELUME DUMARÁ.
- GOODALL, J. 1991. UMA JANELA PARA A VIDA: 30 ANOS COM OS CHIMPANZÉS DA TANZÂNIA, RIO DE JANEIRO, ZAHAR.
- HARAWAY, D. J. 1990. PRIMATE VISIONS: GENDER, RACE AND NATURE IN THE WORLD OF MODERN SCIENCE, NEW YORK AND LONDON: ROUTLEDGE.
- HARAWAY, D. J. 1991. SIMIANS, CYBORGS, AND WOMEN: THE REINVENTION OF NATURE, NEW YORK: ROUTLEDGE.
- HARAWAY, D. J. 1992. THE PROMISES OF MONSTERS: A REGENERATIVE POLITICS FOR INAPPROPRIATE/D OTHERS. IN GROSSBERG, L., NELSON, C. AND TREICHLER, P. A. (EDS.), *CULTURAL STUDIES*, NEW YORK: ROUTLEDGE.
- HENRICH, J. AND MCELREATH, R. 2005. THE EVOLUTION OF CULTURAL EVOLUTION, *EVOLUTIONARY ANTHROPOLOGY* 12: 125-135.
- HRDY, S. B. 2001. MÃE NATUREZA, RIO DE JANEIRO: CAMPUS.
- JOULIAN, F. 1996. COMPARING CHIMPANZEE AND EARLY HOMINID TECHNIQUES: SOME CONTRIBUTIONS TO CULTURAL AND COGNITIVE QUESTION IN MELLARS, P. A. & GIBSON, K. A. (EDS.), *CHIMPANZEE CULTURES*, McDONALD INSTITUTE FOR ARCHAEOLOGICAL RESEARCH.
- KING, B. 2004. THE DYNAMIC DANCE: NONVOCAL COMMUNICATION IN AFRICAN GREAT APES, HARVARD UNIVERSITY PRESS.
- KRÖEBER, A. L. AND KLUCKHOHN, C. 1985 [1952]. CULTURE: A CRITICAL REVIEW OF CONCEPTS AND DEFINITIONS, WESTPORT: GREENWOOD PRESS.
- KUHN, T. 2005. A ESTRUTURA DAS REVOLUÇÕES CIENTÍFICAS, SÃO PAULO: PERSPECTIVA.
- KUPER, A. 1999. CULTURE: THE ANTHROPOLOGISTS' ACCOUNT, CAMBRIDGE/LONDON: HARVARD UNIVERSITY PRESS.
- KUPER, A. 1994. THE CHOSEN PRIMATE, CAMBRIDGE, HARVARD UNIVERSITY PRESS.
- LALAND, K. & HOPPITT, W. 2005. DO ANIMALS HAVE CULTURE? *EVOLUTIONARY ANTHROPOLOGY* 12: 150-159.
- LATOUR, B. 1987. SCIENCE IN ACTION, HOW TO FOLLOW SCIENTISTS AND ENGINEERS THROUGH SOCIETY, CAMBRIDGE: HARVARD UNIVERSITY PRESS.
- LESTEL, D. 2004. L'ANIMAL SINGULIER, PARIS: SEUIL.
- LESTEL, D. 1998. "L'INNOVATION COGNITIVE DANS DES COMMUNAUTÉS HYBRIDES HOMME/ANIMAL DE PARTAGE DE SENS, D'INTÉRÊTS ET D'AFFECTS", *INTELLECTIA* 1-2(26-27): 205-226.
- LÉVI-STRAUSS, C. 2005. O PENSAMENTO SELVAGEM, CAMPINAS: PAPIRUS.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1993. O ETNOCENTRISMO, ANTOPOLOGIA ESTRUTURAL DOIS, RIO DE JANEIRO: TEMPO BRASILEIRO.
- MCBREARTY, S. & JABLONSK, N. G. 2005. FIRST FOSSIL CHIMPANZEE, *NATURE* 437: 105.
- MCGREW, W. C., MARCHANT, L. F., HUNT, K. D., 2006. ETHOARCHAEOLOGY OF MANUAL LATERALITY: WELL-DIGGING BY WILD CHIMPANZEES. *FOLIA PRIMATOLOGICA* 78: 240-244.
- MCGREW, W. C. 2001. TOOLS COMPARED: THE MATERIAL OF CULTURE IN WRANGHAM, R. ET AL. (EDS.) *CHIMPANZEE CULTURES*, CAMBRIDGE: HARVARD UNIVERSITY PRESS/THE CHICAGO ACADEMY OF SCIENCES.
- MCGREW, W. C. 1996. CHIMPANZEE MATERIAL CULTURE, CAMBRIDGE, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 1996.
- MARKS, J. 2009. CAP. 10: THE NATURE OF HUMANNES IN B. CUNLIFE, C. GOSDEN & R. A. JOYCE (EDS.), THE

OXFORD HANDBOOK OF ARCHAEOLOGY, OXFORD UNIVERSITY PRESS.

MERCADER, J., BARTON, H., GILLESPIE, J., HARRIS, J. STEVEN KUHN, S., ROBERT TYLER, R. & BOESCH, C. 2007. 4,300-YEAR-OLD CHIMPANZEE SITES AND THE ORIGINS OF PERCUSSIVE STONE TECHNOLOGY, *PNAS* 104(9): P. 3043-3048.

MITHEN, S. 2002. A PRÉ-HISTÓRIA DA MENTE, SÃO PAULO: ED. UNESP.

MOURA, M. M. 2004. NASCIMENTO DA ANTROPOLOGIA CULTURAL: A OBRA DE FRANZ BOAS, SÃO PAULO: HUCITEC.

NEVES, W. & PUCCIARELLI, H M. 1995. MORPHOLOGICAL AFFINITIES OF THE FIRST AMERICANS: AN EXPLORATORY ANALYSIS BASED ON EARLY SOUTH AMERICAN HUMAN REMAINS, *JOURNAL OF HUMAN EVOLUTION* 21: 261-273.

OLIVEIRA, R. C. 1988. SOBRE O PENSAMENTO ANTROPOLÓGICO, RIO DE JANEIRO: TEMPO BRASILEIRO.

PEIRANO, M. 1992. UMA ANTROPOLOGIA NO PLURAL: TRÊS EXPERIÊNCIAS CONTEMPORÂNEAS, BRASÍLIA, ED. UNB.

PERRY, S. 2006. WHAT CULTURAL PRIMATOLOGY CAN TELL ANTHROPOLOGISTS ABOUT THE EVOLUTION OF CULTURE, *ANNUAL REVIEW OF ANTHROPOLOGY* 35: 171-190.

POLIAKOV, L. 1974. O MITO ARIANO, SÃO PAULO: PERSPECTIVA/EDUSP.

RAPCHAN, E. S. 2005. CHIMPANZÉS POSSUEM CULTURA? QUESTÕES PARA A ANTROPOLOGIA SOBRE UM TEMA 'BOM PARA PENSAR', *REVISTA DE ANTROPOLOGIA* 48(1): 227-80.

RAPCHAN, E. S. 2004. OS PARENTES DE NOSSOS PARENTES: UM ENSAIO SOBRE A SOCIEDADE E AS CULTURAS DOS CHIMPANZÉS SOB UMA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA, *REVISTA DE ETOLOGIA* 6(2): 101-117.

RAPCHAN, E. S. 2002. RELATIVISMO EPISTÊMICO, RELATIVISMO ANTROPOLÓGICO: REFLEXÕES SOBRE A PRODUÇÃO

DO PENSAMENTO NO ÂMBITO DAS CONSTRUÇÕES DA ANTROPOLOGIA, *ACTA SCIENTIARUM* 24(1): 261-70.

RUMBAUGH, D. M., SAVAGE-RUMBAUGH, E. S. & SEVCIK, R. A 2001. BIOBEHAVIORAL ROOTS OF LANGUAGE: A COMPARATIVE PERSPECTIVE OF CHIMPANZEE, CHILD AND CULTURE. IN WRANGHAM, R.W.ET.AL.(EDS.), CHIMPANZEE CULTURES, CHICAGO, HARVARD UNIVERSITY PRESS/CHICAGO ACADEMY OF SCIENCES.

SAID, E. W. 1990. ORIENTALISMO, SÃO PAULO: CIA. DAS LETRAS.

SAVAGE-RUMBAUGH,S.; FIELDS,W.M. AND TAGLIATELA, J. P. 2001. LANGUAGE, SPEECH, TOOLS AND WRITING. A CULTURAL IMPERATIVE, *JOURNAL OF CONSCIOUSNESS STUDIES* 8(5-7): 273-292.

SEGERDAHL, P., FIELDS, W. & SAVAGE-RUMBAUGH, S. 2006. KANZI'S PRIMAL LANGUAGE. THE CULTURAL INITIATION OF PRIMATES INTO LANGUAGE, NEW YORK: PALGRAVE MACMILLAN.

STOCKING, G. W. 1982. FROM PHYSICS TO ETHNOLOGY, RACE, CULTURE, AND EVOLUTION, CHICAGO: UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS.

TOMASELLO, M. 1999. THE CULTURAL ORIGINS OF HUMAN COGNITION, CAMBRIDGE: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS.

TUTTLE, R. H. 2001. ON CULTURE AND TRADITIONAL CHIMPANZES, *CURRENT ANTHROPOLOGY* 42(3): 407-8.

WHITEN, A., HORNER, V. & MARSHALL-PESCINI, S. 2005. CULTURAL PANTHROPOLOGY, *EVOLUTIONARY ANTHROPOLOGY* 12 (2), 2005: 92-105. WHITEN, A. ET AL. 2001. CHARTING CULTURAL VARIATION IN CHIMPANZES, *BEHAVIOUR* 138 (11/12): 1481-1516,

WHITEN ET AL. 1999. CULTURES IN CHIMPANZES, *NATURE* 399: 682-685.

WRANGHAM, R. W. (ED) 2001. CHIMPANZEE CULTURES, CAMBRIDGE: HARVARD UNIVERSITY PRESS.