

# GRANDES PRIMATAS COMO OBJETO DA ANTROPOLOGIA: DESCONSTRUINDO O ANTROPOCENTRISMO\*

(Great apes as anthropological subjects -  
deconstructing anthropocentrism)

Barbara Noske\*\*

RESUMO: O presente ensaio apresenta uma comparação entre a evolução humana e a evolução jurídica, tentando demonstrar como a teoria darwiniana da evolução pela seleção natural tem provocado mudanças no mundo jurídico, a ponte de hoje em dia alguns juristas se utilizarem das recentes descobertas sobre a grande semelhança genética entre o homem e o chimpanzé para reivindicar extensão dos direitos humanos para os grandes primatas, isto é, chimpanzés, bonobos, gorilas e orangotangos. Destaca ainda que muitos ativistas pelos direitos dos animais têm considerado o litígio judicial uma importante estratégia de luta, quer seja para estabelecer novos sentidos jurídicos para institutos como o *Habeas Corpus*, até então utilizado apenas para asse-

---

\* Versão original publicada em CAVALIERI, Paola; SINGER, Peter. The great ape project: equality beyond humanity. Edited by. New York: St. Martin's Press, 1993.

\*\* Barbara Noske tem Mestrado em antropologia cultural e Doutorado em filosofia na Universidade de Amsterdam, onde possui um cargo de pesquisadora, no Departamento de Filosofia Social. Atualmente ela está trabalhando como uma pesquisadora independente, em questões como o homem-animal e cultura-natureza, e também em estudos sobre as mulheres. Noske é um tipo raro de cientista social: Inclui animais no seu campo de pesquisa. No seu livro *Humanos e Outros Animais*, ela questiona a hipótese de que os métodos sociológicos são apenas aplicáveis aos seres humanos e considera a possibilidade de um novo tipo de antropologia cultural, abrangendo dentro do seu campo de pesquisa não apenas os seres humanos, como também os grandes primatas.

gurar a liberdade humana, quer seja para incrementar o movimento e aumentar o grau de conscientização da população em geral sobre a importância do reconhecimento dos animais como titulares de direitos básicos.

**PALAVRAS-CHAVE:** Direitos dos animais – chimpanzé – Evolução – Direitos Básicos

**ABSTRACT:** This essay presents a comparison between human evolution and legal developments, trying to demonstrate how darwinian theory of evolution by natural selection has caused changes in the legal world, the bridge of today some lawyers using the recent discoveries about how similar genetic between man and chimpanzees to claim extension of human rights for the great primates, that is, chimpanzees, bonobos, gorillas and orang. It also that many activists for animal's rights have considered the dispute an important strategy, whether to set new means for legal institutes such as the Habeas Corpus, hitherto used only to ensure human freedom, whether to increase the movement and increase the conscientization of the general population about the importance of the recognition of animals as holders of basic rights.

**KEY-WORDS:** Animal's rights – chimpanzees – Evolution – Basic rights.

**SUMÁRIO:** 1. Introdução – 2. Antropocentrismo ou Antropomorfismo: um dilema? - 3. A Cultura dos Grandes Primatas – 4. Conclusão – 5. Notas

## 1. Introdução

Os antropólogos geralmente definem sua disciplina como o estudo do *anthropos* (a espécie humana) e, portanto, acham perfeitamente natural darem pouca ou nenhuma atenção ao domínio não humano dos grandes primatas. Obviamente, estes podem, de vez em quando, figurar em pesquisas antropológico-culturais, mas servindo apenas como matéria prima para as ações e pensamentos humanos.

Numerosos estudos antropológicos, além disso, focam os seres humanos (ou grupos humanos) em sua relação com os animais, que têm sido frequentemente tratados como parte integrante da estrutura econômica e ecológica do homem<sup>1</sup>, bem

como integrante dos variados tipos de sistemas de crenças e visões de mundo<sup>2</sup>.

A antropologia possui uma longa tradição de estudar as *formas* pelas quais os grupos e culturas humanas lidam e concebem o seu ambiente natural, incluindo outras espécies, como visto nas teorias da ecologia cultural e do materialismo cultural. Tais estudos geralmente limitam-se a estudar o homem em sua capacidade de agir e lidar com os animais ou em sua capacidade de pensar e ter sentimentos pelos animais. Consequentemente, os animais tendem a ser retratados como objetos passivos e estão longe de ser considerados sujeitos de direito próprio, ou seja, de exercerem uma influência mais ou menos independente sobre o seu ambiente (que pode ou não incluir os seres humanos), e consequentemente os próprios animais são praticamente ignorados pelos antropólogos<sup>3</sup>. No mínimo, eles tendem a ser considerados indignos do interesse antropológico. A razão para isso, a meu ver, deve ser encontrada na opinião comumente aceita pelos antropólogos sociais e culturais, de que os animais em si não teriam nada a oferecer a uma ciência que se preocupa com 'o social' e 'o cultural'. Antropólogos físicos que estudam os aspectos biológicos da humanidade e as origens da cultura são exceções.)

Antropólogos e sociólogos, assim como outros estudiosos das ciências humanas em geral, defendem que a sociabilidade e a cultura só existem na esfera humana. Estes fenômenos são considerados exclusivos da espécie humana, visão esta que prende os antropólogos (e seus colegas de outras ciências sociais) em um círculo vicioso argumental de que os animais, a não ser os humanos, não podem de nenhuma maneira ser seres sociais ou dotados de cultura.

Embora existam diferentes definições de cultura<sup>4</sup>, a maioria dos antropólogos entendem que ela é algo que transcende o nível puramente biológico, sendo gerada e sustentada pela coletividade de pessoas, de uma forma indiretamente controlada pela constituição genética de cada indivíduo envolvido

Antropólogos sociais e culturais tendem a caracterizar os seres humanos de acordo com a maneira que estes se organizam material e socialmente, organização esta que vez lhes dão forma, quer dizer, como seres que constituem e são constituídos socialmente. Além de aparecer como um objeto material e observável, a cultura também engloba códigos ideais, imateriais e não observáveis, como símbolos, conceitos e valores criados coletivamente pelas pessoas, mesmo que nem sempre de maneira deliberada.<sup>5</sup> Os seres humanos são levados a fazer sua própria história e, ainda quando uma vez se acreditou que sua história natural ela era algo que lhes havia dado forma, a humanidade moderna trata cada vez mais de dar forma a esta história. Com respeito aos animais, se crê que eles apenas possuem história natural, que lhes é dada feita, e que têm feito evoluir.

Diferentemente dos humanos, considera-se que os animais são organismos governados principalmente por sua constituição genética individual, ou seja, pelos seus instintos ou genes. Mas, esta convicção acaba sendo sobretudo apriorística, uma vez que praticamente nenhum estudioso da sociedade e cultura humana se prestou a fazer, em relação aos animais, as mesmas perguntas que fazem em relação aos seres humanos. Sinceramente, não se procura o social e o cultural onde se tem certeza de que não se vai encontrar: fora da esfera humana. Se se tem a idéia preconcebida de que os humanos são os únicos seres capazes de criar uma sociedade, uma cultura e uma linguagem, quase que por definição acabam por usurpar as formas de sociedades, cultura e linguagem dos grandes primatas. Paul Bohannan esta entre poucos antropologistas que pensam que os animais são dignos de consideração antropológica, e adverte contra o grande preconceito que acredita existir uma descontinuidade entre humanos e animais. Para Bohannan os animais e suas qualidades deveriam ser objeto de estudo, sem que se aplique a eles definições e pressupostos prévios.<sup>6</sup>

Em geral, os animais continuam a figurar na antropologia como objetos para que os sujeitos humanos atuem sobre eles,

como antítese de tudo o que, segundo as ciências sociais, converte os humanos naquilo que eles são. As ciências sociais tendem a se apresentar, principalmente, como ciências da descontinuidade entre humanos e animais. Isto não quer dizer que os antropólogos e sociólogos rejeitem toda noção de quem e os humanos constituem uma espécie entre as demais. A maior parte dos livros de antropologia e sociologia começam com algum tipo de exposição sobre as origens e passado evolutivo dos humanos. Eles algumas vezes fazem uma breve discussão sobre o passo pré-histórico dos primatas ao homem (uma passagem através da antropologia física) e estabelecem ao menos algumas características biológicas universais, tais como o número de diferentes traços corporais e as atividades do ciclo de vida que os humanos tem ou não tem em comum com os primatas.<sup>7</sup>

Formalmente, pelo menos, se reconhece a relação que existe entre os humanos e os outros animais, em especial os primatas, e se toma nota da semelhança morfológica e fisiológica com os grandes primatas, ainda que feita na forma de apressadas descrições.

Existem alguns antropólogos culturais que parecem dispostos a questionar o que a sua especialidade poderia supor sobre a continuidade entre o animal e o humano. Tampouco a maioria dos antropólogos se questionam sobre o enfoque comum hierárquico sujeito-objeto que ocorre com a relação humano-animal, e questionam menos ainda respeito das maneiras que os sujeitos animais poderiam se relacionar com os sujeitos humanos. A grande maioria dos antropólogos e sociólogos tendem a tratar nossa continuidade com os grandes primatas como uma espécie de resíduo puramente material procedente de um remoto passado pré-histórico. No máximo, considera-se que nosso corpo de primata proporcionou a base material sobre a qual se pode levantar nossa verdadeira "humanidade" (mente, sociedade, cultura, língua).<sup>8</sup> Para muitos cientistas, nossa condição humana representa uma espécie de base animal à qual se soma um elemento vital.

Ao mesmo tempo, cientistas sociais tendem a ser muito mais resguardados contra toda forma de essencialismo biológico, ou seja, contra noções como a de que a condição humana, de uma natureza humana universal.<sup>9</sup> Eles se apressam em assinalar os perigos de explicar as diferenças sociais entre as pessoas em termos de sua essência biológica, por exemplo, a raça ou o sexo – e o fazem bem – enfatizando que a natureza humana consiste em não ter nenhuma natureza específica. Pode-se argumentar que a antropologia deve estudar a diversidade social, cultural e histórica dentro da espécie humana, em vez de defender a existência de uma determinada essência humana universal.<sup>10</sup>

Ironicamente, muitos dos cientistas sociais que sustentam essa visão tendem, quase imperceptivelmente, a adotar estas posturas essencialistas que proclamam detestar tanto, ao fazerem aparecer outra categoria biológica, a saber: a barreira que nos separa dos primatas como espécie. De repente afloram entre os antropólogos e outros cientistas sociais conceitos bem delimitados sobre o que é humano e o que é animal. As claras e válidas críticas que se dirigem àqueles que pensam em termos de essência biológica sofrem uma perda considerável de credibilidade quando quem as formulam incorrem por sua vez em suposições acerca da essência humana universal, que estaria encarnada, em primeiro lugar e primordialmente, em nossa “não animalidade” e na “não humanidade” dos primatas.

No entanto, se a condição do humano fosse idêntica à não animalidade, o que constitui em tal caso a animalidade? que são os animais? que são os primatas? Como observamos anteriormente, existe ao menos um cientista social que se interesse pelos animais por si mesmos, e muito menos que se preocupe de lançar interrogações sociológicas e antropológicas sobre eles. Me refiro às questões que, tipicamente, pertencem ao âmbito dos significados coletivos, que existem nas sociedades animais em geral e nas sociedades dos grandes primatas em particular. Que tipo de conceitos e códigos sociais possuem os chimpanzés, os

gorilas e os orangotangos? quais as pautas socioculturais que os indivíduos das espécies de primatas atendem?

Dada a exclusão dos animais de seus respectivos campos, quais as razões que os cientistas sociais têm para fazer tão contundentes afirmações sobre os animais, sobretudo sobre o que os animais não são? que concepção esses cientistas sociais tem dos animais? de onde tiraram as suas idéias?

A chamada “Revolução Científica”, criou uma imagem específica do mundo natural: a natureza como força vital semi-divina foi substituída pela natureza como objeto útil, técnico, sem finalidade ou valor intrínseco. Na visão dos cientistas modernos, a natureza tornou-se matéria mecânica, mensurável e quantificável. Este processo, conhecido como *o desencantamento da natureza*, foi reforçado pela invocação do *princípio da parcimônia*, um princípio que exige que os cientistas reduzam os fenômenos naturais ao seu nível mais baixo, quer dizer: ao nível mais material e mensurável. Segundo este princípio, os cientistas devem tentar manter os níveis de explicação, como os neurofisiológicos ou genéticos, em vez de optar por uma explicação mental ou sócio-cultural.<sup>11</sup>

As demais características dos animais, aquelas que dificilmente podem ser medidas, em termos de metodologia biológica, são descartadas como secundárias, ou, o que é pior, são racionalizadas e consideradas inexistentes. Assim, a parte dos animais analisados em laboratório, que estão sob o controle dos cientistas positivistas, passam a representar os animais em seu conjunto. A esta concepção se sobrepõe a noção cartesiana do animal-máquina, visão que nega aos animais toda subjetividade, sentimento, capacidade de sofrimento, necessidades, medo ou conhecimento.<sup>12</sup> Em suma, os animais acabaram sendo vistos apenas como produtos das leis da matéria viva, submetidos a estas leis.

Mesmo dentro do paradigma dominante da ciência animal, a teoria da evolução das espécies de Darwin, no século XIX, e as suas derivações ocorridas durante o século XX, a exemplo da so-

ciobiologia, e tende a apresentar os animais como resultado do mecanismo cego da seleção natural. O próprio Darwin deixou espaço para a ação intencional, julgamento e decisão guiada por uma finalidade por parte do animal, bem como para culturas animais, em grau de tentativa, como fatores *causais* na evolução. Mas, no seu conjunto, os darwinistas sociais e culturais consideram o comportamento social e cultural mais como *resultado* do que como *causa* da evolução. Da perspectiva dos biólogos modernos, os animais são veículos passivos dos genes. De acordo com esta visão, os animais mostrariam de maneira involuntária o comportamento conveniente para que seus genes sejam transmitidos para a geração seguinte. Assim, toda conduta animal é tratada como algo relacionado com a adaptação e com a transmissão dos genes: um animal individual sempre se comporta perante os demais de uma forma que resulte adequada à adaptação.<sup>13</sup>

Afinal, os genes estão presentes nos organismos individuais e não nas culturas, e se transmitem através dos órgãos reprodutivos dos indivíduos.

De um modo geral, biólogos e os etólogos carecem de instrumentos metodológicos que lhes permitam conceitualizar os aspectos imateriais da cultura, tais como as idéias, os significados e os valores que mantêm os grupos. Não seria demais dizer que muitos biólogos correm o risco de dar explicações biológicas deterministas ao comportamento humano e animal. Quando esse reducionismo biológico se aplica aos seres humanos, mas somente nesses casos, os cientistas sociais têm uma visão diferente. Em contrapartida, os estudiosos da sociedade e da cultura humana parecem apoiar, sem sentido crítico, toda imagem animal proposta pelos cientistas que estudam os animais. É interessante que os cientistas sociais não sabem discernir se esta imagem animal realmente reflete a “verdade” sobre os animais. Ao contrário do que ocorre com as imagens dos “homens”, e mais recentemente com as da mulher”, tem havido, até agora, muito pouco debate sobre a imagem dos animais como um produto da interpretação humana.



## **2. Antropocentrismo ou Antropomorfismo: um dilema?**

De fato, muitos estudiosos do comportamento animal tendem a conferir uma imagem muito mecanicista dos animais. A julgar pelas suas observações (pelo menos quando falam profissionalmente), os animais não possuem preferências, desejos ou amor, e muito menos são capazes de criar uma cultura, sendo dotados de um comportamento determinado causado por algum mecanismo e desencadeado por algum estímulo. É fácil ver porque esta imagem objetivada da animalidade é difundida entre os cientistas sociais, pois é muito difícil para eles enfrentarem a espinhosa questão da continuidade do homem e do animal. Assim, antropólogos relutam em enfrentar a possibilidade de que não apenas os seres humanos, mas também os primatas, podem criar formas da cultura digna de estudo antropológico. Desde que as ciências biológicas, em conformidade com as ciências sociais, estão se passando por especialistas das ciências que estudam os animais (incluindo os primatas), com explicações puramente biológicas e genéticas. Geralmente, os antropólogos acham que não é bom relacionar os seres humanos com estes tipos de explicações, e para salvaguardar estes de um novo ataque demolidor por parte do determinismo biológico costumam ficar na defensiva quando se trata da primatidade dos humanos. Até o ponto que se reconhece, o caráter primata da humanidade se considera unicamente no plano físico. Mas aqui o que nos preocupa não é reconhecimento da “primatidade” humana pela antropologia, mas, primeira e principalmente, o reconhecimento desta disciplina da sociabilidade e a “culturalidade” que ocorrem entre os primatas. Poderiam ser os grandes primatas, plenamente, objeto de investigação antropológica? Na falta de reconhecimento da continuidade entre os primatas e os humanos, no aspecto cultural, subjaz outro fator: o medo reinante entre os biólogos de que lhes acusem de antropomorfismo ao atribuir a outros animais características exclusivas do “homem”.

As características que cabem neste epígrafe costumam ser aspectos dos primatas de apreensão e mensuração impossível. São precisamente, como podemos ver, aqueles aspectos difíceis de tratar dentro do marco da zoologia. Sem embargo, unicamente se um zoólogo ou uma zoóloga for tão longe a ponto de afirmar que todas as características dos animais que não se podem medir em um laboratório não existem, poderá legitimamente tachar de antropomorfismo fora de lugar toda comparação entre os caracteres não físicos dos animais.

Entretanto, os antropólogos e outros cientistas sociais guardam zelosamente o que consideram domínio humano, e tendem, em consequência, a aplaudir os temores dos biólogos do antropomorfismo. O que se tende na atualidade a se denunciar como antropomorfismos são caracterizações que o antropólogo trata de reservar para os seres humanos, e somente para eles. Tende-se fazer frente à ameaça do determinismo biológico com o antropocentrismo.

Mas, como se pode saber em que os primatas se diferenciam ou se parecem de nós e entre eles? Atualmente existem alguns cientistas corajosos que dizem que os animais são parecidos com os humanos, não sendo meros objetos de suas ciências, como muitos querem acreditar. No entanto, muitas vezes eles só dizem essas coisas extra-oficialmente, como se estivessem se desculpando, achando que estão cometendo algo próximo a um sacrilégio, do ponto de vista das ciências biológicas e sociais.

Como resultado, essas pessoas frequentemente possuem um dilema, pois ficam divididas entre os códigos aceitos biologicamente como corretos e as suas próprias experiências com a observação e a pesquisa sobre a personalidade dos animais.

### **3. A Cultura dos Grandes Primatas**

No entanto, alguns biólogos descobriram nos últimos anos fenômenos entre os animais – especialmente os primatas – que antropólogos e sociólogos querem rotular como pertencentes às

categorias de *sociedade* e *cultura*. Sem supor que as sociedades dos primatas, sejam totalmente idênticas as atuais sociedades humanas, esta fora de dúvida, que os primatas vivem em sociedades, que constituem alguma a mais, do que um mero agrupamento casual de indivíduos. Jane Goodall e Frans de Waal e muitos outros pesquisadores que têm estudado com regularidade grupos de chimpanzés, e Dian Fossey, que tem estudado os gorilas, têm exposto vários casos de primatas que parecem observar as regras e normas sociais e que dão significados concretos às mensagens que transmitem uns aos outros. Podem, além disso, se comunicar sobre coisas que não estão presentes no momento da comunicação, e suas comunicações implicam muito mais do que uma simples expressão de emoções como medo, dor ou raiva.<sup>14</sup>

Os significados, os costumes e os valores compartilhados fazem parte da cultura que serve de fundo aos atos e as interações daqueles que pertencem a uma mesma sociedade. Seja consciente ou inconsciente, explícito ou implícito, as ideias e significados são criados coletivamente pelo grupo social, e os seus indivíduos os memorizam, os transmitem e os aprendem. Essa é a maneira que se propagam através do tempo e do espaço.

Não só Goodall e Fossey, bem conhecidos por seus estudos dos gorilas africanos em liberdade, mas também Emil Menzel e Frans de Waal, que têm estudado grupos de chimpanzés (semi-domesticados) dão notícia de exemplos convincentes de normas sociais e significativos sociais que existem nessas sociedades.<sup>15</sup> Tem havido, assim mesmo, muitas exposições relativas à criação e utilização de formas materiais de cultura entre os chimpanzés, tal como as ferramentas. Jane Goodall, acima de tudo, mas também Yukimaru Sugiyama e Geza Teleki têm demonstrado seus assombros pela intrincada complexidade da fabricação e uso de ferramentas pelos chimpanzés, assim como pelas suas tradições instrumentais.<sup>16</sup> No que se refere a outra expressão cultural – a linguagem – praticamente se reduz a transmitir significados por meio de símbolos que têm uma base coletiva. São bem conhecidos, a este respeito, os experimentos de laboratório idealiza-

dos para ensinar aos grandes primatas uma série de linguagens “humanizados”. Quando se trata de linguagens gestuais, de palavras de plástico ou de uma linguagem por meio de ordenação, todas essas tentativas constituem exemplos de primatas que têm aprendido a linguagem e os significados existentes no que essencialmente era uma sociedade humano-primata, constituída, no mínimo, por um primata e um/a instrutor/a humano/a.

Nas sociedades dos grandes primatas se tem encontrado formas de cultura, linguagem, significados, ferramentas e pensamento abstrato. Não me cabe entrar em detalhes, já que outros autores reúnem melhores condições para isto. Entretanto, o que eu gostaria de enfatizar é a necessidade de um enfoque antropológico das sociedades e das culturas dos primatas. Tal como observamos antes, tudo que temos na atualidade é uma antropologia antropocêntrica referida aos seres humanos, ao que se pode ou não estudar em sua relação com os animais. O que eu queria, por assim dizendo, é ampliar o espectro da antropologia.

Além disso, o fato de se declarar que os humanos e os demais grandes primatas são todos uma mesma classe de seres – pertencentes a uma comunidade de sujeitos iguais – não pode senão conduzir a uma total redução dos atuais procedimentos para a investigação dos primatas. A mudança de atitude que propomos reclama a libertação de todos os primatas que estão sendo objeto de estudo nos laboratórios humanos. Em vez dessa submissão, o adequado seria os humanos pedirem permissão aos primatas que querem estudar, antes de imiscuírem-se na vida social deles, do mesmo modo que os antropólogos têm que fazer cada vez que se aproximam de uma comunidade humana que lhes é estranha. A propósito: tanto Fossey como Goodall deixaram bem claro que nas respectivas situações de seus estudos se sentiram inicialmente como visitantes intrusos.

A antropologia é em grande medida a ciência do “outro”. Em vez do enfoque sujeito-objeto, requer primordialmente uma metodologia sujeito-sujeito: observação participativa de pessoas de outras sociedades e outras culturas, e convivência com elas.

Em contraste com os cientistas do laboratório, que se contentam em registrar e medir de fora, os antropólogos desejam estudar, na medida do possível, de dentro. Eles terão que mergulhar na esfera do outro, partilhar da sua vida cotidiana da comunidade que pretende estudar, aprendendo a sua língua, bem como seus hábitos e pontos de vista. O ideal, é que tratem de converterem-se em índios entre índios. A observação participante é praticamente um exercício à *empatia*.

É preciso admitir que em certo sentido *nunca* estaremos totalmente de acordo com o outro. Nós nunca iremos conseguir deixar a nossa própria socialização e a nossa história ocidental, de modo que os antropólogos ocidentais nunca chegam a conhecer ou entender os povos que estudam. Necessariamente os antropólogos seguem sendo prisioneiros de sua própria história e antepassados. Neste sentido fundamental é, a rigor, insuperável o etnocentrismo. Porém, ao menos no que se refere aos sujeitos humanos, se supõe que o antropólogo tratará este incognoscível terreno com respeito, e não com desdém.

A situação será provavelmente similar quando se está estudando a sujeitos primatas. Nenhum cientista transcenderá nunca totalmente seu antropocentrismo, uma vez que não pode suplantar a sua condição humana, nem da perspectiva que normalmente isso envolve. Nesse sentido, nossos congêneres primatas permanecem incognoscíveis.

Curiosamente, vários biólogos, quando confrontados com as deficiências de seus próprios paradigmas tradicionais, já perceberam, melhor que os próprios antropólogos, as possibilidades que a antropologia apresenta para o estudo dos primatas. Assim, Donna Haraway, autora de *Primate Visions*, já contemplava em sua obra anterior uma “antropologia dos grandes primatas”.<sup>17</sup>

Podemos apenas especular. Ao invés de fazer com que os primatas se adaptem às sociedades humanas, às culturas humanas e às linguagens criadas pelos homens, teria o antropólogo, para poder saber como eles são social e culturalmente, que ir partilhar sua vida social durante um certo tempo. Seria necessário

que estes antropólogos, ao invés de impor aos primatas nossas formas linguísticas e nossa ordem social, aprendessem a língua natural dos primatas, ensinada por instrutores chipanzés, gorilas ou orangotangos, e obedecessem as normas existentes nessas respectivas sociedades. O ideal seria que os antropólogos que estudam as sociedades dos primatas se convertessem em “primatas entre os primatas” Eles deviam, por exemplo, tomar conhecimento das visões de mundo que eles têm. O primatas tendem a ver, cheirar, sentir, provar ou ouvir o mundo no contexto de seu próprio quadro de referência. Eles, como nós, diferenciam suas impressões sensoriais, e escolhem ou tomam decisões em função dessas distinções, que nós sequer sabemos que existem Aspectos do mundo que nós selecionaríamos como características salientes não têm que corresponder, de forma alguma, com o que teria importância para um chimpanzé, um gorila ou um orangotango. As coisas têm para um grande primata uma presença, um sabor, um aroma, um tato ou um som que não podemos ter a menor idéia, enquanto insistirmos que a única coisa que vale a pena ser conhecida é nossa própria maneira de construir o mundo.

Seria viável, de alguma forma, uma antropologia dos grandes primatas? Nós não saberemos até que alguém tente. Uma coisa é certa. A maioria dos experimentos de linguagem com primatas foram criados principalmente para facilitar a investigação humana (científica) – devido ao defeituoso e limitado domínio da linguagem do corpo por parte dos cientistas – o que têm ditado esforços para ensinar aos grandes primatas a linguagem humana. Em outras palavras: até agora não se colocou ainda em destaque uma abordagem baseada na relação sujeito-objeto. Prevalece, desse modo, o antropocentrismo.

Que ocorreria se fossem os primatas que ensinassem *sua* linguagem aos humanos? Até agora tem sido os primatas que se encontravam na extremidade de recepção desse processo social e cultural. Eles que foram forçados a dar um passo em direção a

nós. A eles que foi exigido dar sentido às formas de comunicação *humana*, aos significados *humanos*, em ambientes *humanos*. Aliás, tanto Jane Goodall e Dian Fossey tentaram, por vezes, inverter os papéis, elas tentaram ativamente se adaptar aos modos dos primatas, em parte com o fim de tranquilizar seus companheiros de experiência, de convencer-lhes de que eram inofensivos ou de evitar que lhes atacassem. No entanto, o objetivo geral que as guiavam era estudar a sociedade chimpanzé ou gorila com um mínimo de interferência humana, ainda quando Goodall e sua equipe deram bananas para os chimpanzés de Gombe.

#### 4. Conclusão

Ao contemplar o trabalho de campo antropológico entre sujeitos primatas, pode-se perguntar se ao proceder desse modo não se está destruindo justamente o que se procura saber. Poderia ser benéfico, em algum sentido, para os primatas o trabalho feito pelos antropólogos? Deveríamos não colonizar em nenhum momento a sociedades primatas autênticas, nem destruí-las? Não seria melhor deixá-las como são?

Tais questões, que se referem ao fato de que os antropólogos, por seu turno, não atuam em meio a um vácuo social, se suscitam, uma vez ou outra, nos círculos antropológicos, porém, até agora, somente em relação aos sujeitos humanos.

No entanto, uma vez mais, o trabalho realizado por Goodall e Fossey revela que essas duas estudiosas tem tido que debaterem-se frequentemente com dilemas semelhantes. (Talvez se possa dizer delas, que têm sido "antropólogas sociais *avant la lettre*".) Questionamentos deste tipo parece estar mais justificado agora que estamos considerando começar, entre os primatas, um trabalho antropológico de grande escala. Ao *Homo sapiens* não se conhece exatamente pelo tratamento equitativo aos demais humanos, e muito menos aos outros animais.

Mas, para se ter uma idéia de nossa própria reputação em todo o reino animal, nós teríamos que aprender um imenso número de idiomas e visões de mundo dos animais. Vamos começar com os grandes primatas.

## 5. Notas

- <sup>1</sup> Ver, por exemplo, a obra de Marvin Harris, assim como o livro de A. Leeds e A.P. (eds.), *Man Culture and Animals in Human Ecological Adjustments*, baseada em um simposio da reuniao de Denver da American Association for the Advancement of Science de 30 de dezembro 1961, American Association, Washington, 1965.
- <sup>2</sup> Ver a obra de Claude Levi-Strauss, Edmund Leach y Mary Douglas. Ver também S. Lonsdale, *Animals and the Origins of Dance*, Thames and Hudson, London 1981.
- <sup>3</sup> Este fato foi demonstrado por E.A Lawrence, *Rodeo – An Anthropologist Looks at the Wild and the Tame*, University of Chicago Press, Chicago, 1984, p. 3.
- <sup>4</sup> Ver A.L Krober y C.I Kluckhohn, *Culture, a Critical Review of Concepts and Definitions*, Vintage Books, Random House, NY, 1952.
- <sup>5</sup> Cf. Ralph L. Holloway Jr.,
- <sup>6</sup> P. Bohannan, “Rethinking culture: a preject for current anthropologist”. *Current Anthropology* 14/4, 1973, pp. 357-372.
- <sup>7</sup> Cf. N. Wilterdink, “Biologie en sociologie, argumenten voor een ethologisch gefundeerde sociologie”, *Sociologische Gids* XXII/1, 1975, p.8.
- <sup>8</sup> Cf. Ch. Woolfson, *The Labour Theory of Culture. A Re-examination of Engels’s Theory of Human Origins*, Routledge and Kegan Paul, London, 1982.
- <sup>9</sup> Uma exposição razoável desta atitude pode ser vista em R. Trigg, *The Shaping of Man, Philosophical Aspects of Sociobiology*, Basil Blackwell, Oxford, 1982, pp.78-102.
- <sup>10</sup> Ver R. Wokler, “Perfectible apes in decadent cultures, Rousseau’s anthropology revisited”, *Deadalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 107/3, 1978, pp.110.



- <sup>11</sup> Ver E. J. Dijkterhuis, *De mechanidrring van hat wereldbeeld*, Meulenhoff, Amsterdam, 1950, 21985.
- <sup>12</sup> Ver A. Portmann, *Biologie und Geist*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1973.
- <sup>13</sup> Ver A. Desmond, *The ape's Reflexion*, Quartet Books, London, 1980.
- <sup>14</sup> Ver A. Desmond, *The Apes's Reflexion*, Quartet Books, London, 1980.
- <sup>15</sup> Ver J. Goodall, *The Chimpanzees of Gombe, Patterns of Behavior*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA, 1986; ver também D. Fossey, *Gorilas en la niebla*, Salvat, Barcelona, 1994; E. Menzel, "Human language – who needs it?" In: G. Ferry (ed.), *The Understanding of Animals*, Basil Blackwell, Oxford, 1984; os dois livros de F. de Waal *Chimpanzee politiek, macht en seks bij mensapen (A política entre os chimpanzés)*, Becht, Amsterdam, 1982, e *Verzoening, vrede stichten onder apen en mensen (Como os primatas fazem as pazes)*, Het Spectrum, Utrecht, 1988.
- <sup>16</sup> Ver J. Goodall, *The Chimpanzees of Gombe*, cit., e também Y. Sugiyama, referida por F. de Waalen "Het menselijk;voetstuk;gedragsovereenkomsten tussen de mens en andere primaten", in: F. B. de Waal (ed.), *Sociobiologie ter discussie, evolutionaire wortels van menselijk gedrag?*, Bohn, Scheltema & Holkema, Utrecht-Anthwerpen, 1981; ver também G. Teleki, apud A. Desmond, *The Apes's Reflexion*, pp.144-146.
- <sup>17</sup> D. Haraway, *Primateology is politics by other means*". In: R. Bleier (ed.), *Feminist Approaches to Science*, Pergamon Press, New York, 1986.