

Antropologia e etologia: uma abordagem conceitual

Florent Kohler

▶ **To cite this version:**

Florent Kohler. Antropologia e etologia: uma abordagem conceitual . Revista de Antropologia da USCAR, 2015, Animalidade Plurais, 7 (1), pp.170-192. halshs-01538607

HAL Id: halshs-01538607
https://shs.hal.science/halshs-01538607

Submitted on 13 Jun 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Revista de @ntropologia da UFSCAR
R@U, 7 (1), jan./jun. 2015: 170-192.

Antropologia e etologia: uma abordagem conceitual

Anthropology and ethology: a conceptual approach

Florent Kohler

Professor titular
Université de Tours

E-mail: florent.kohler@gmail.com

Resumo

O presente artigo visa a revisar conceitos antropológicos aptos a ser aplicados a outras sociedades que não as nossas: as sociedades animais. Inscreve-se em um conjunto de pesquisas visando a questionar a função dos afetos como alicerce das sociedades e das culturas. Ou seja, trata-se de uma abordagem infracultural: consideramos a existência das culturas animais como fato estabelecido. O método e o quadro conceptual são os da antropologia, diferindo apenas no objeto, o animal, geralmente desprezado pelas ciências humanas. Propomos examinar três abordagens antropológicas suscetíveis de ser aplicadas aos animais sociais. Essas abordagens são respectivamente inspiradas de Mauss e Durkheim (sistemas de classificação), Goffman (ritos de interação), e da observação de casos clínicos extremos sob o prisma da psicologia cognitiva de Damasio e outros. Exemplos concretos, tirados da literatura etológica ou de minha própria experiência, serão utilizados com a finalidade de sugerir o potencial hermenêutico de tais conceitos e abordagens.

Palavras-chave: antropologia; etologia; sociedades animais; emoções; cognição; inferência; ritos de interação.

Abstract

This paper explores several anthropological concepts that could be applied to non-human societies. It takes part in current researches aiming at questioning the functionality of affects and emotions to understand the basis of cultures and societies. Our approach is infra-cultural: we consider the existence of animal cultures as a proven fact. Our methodology and conceptual frame are anthropological, while our object are

social animals. The approaches we are suggesting are inspired by Mauss and Durkheim's classification systems, by Goffman's interaction rituals, and by clinical cases studied by cognitive psychologists and neuropsychologists such as Antonio Damasio. Concrete examples will be used, taken from ethological literature and from my own observations, so as to suggest the hermeneutical potential of these concepts and approaches.

Keywords: anthropology; ethology; animal societies; emotions; cognition; inference; interaction rituals.

A abordagem etnológica das sociedades animais tem implicações importantes para a ciência, e provavelmente nos levará a formular novas propostas teóricas. As sociedades humanas não vivem esplendidamente isoladas: elas interagem com outras sociedades. Entender a maneira como se estabelecem tais relações permitiria abalar nosso isolamento epistemológico. Apreender as sociedades humanas nas suas dimensões íntimas, entender que a linguagem não é um fim, mas apenas um meio de coesão entre muitos outros, compreender quais são os vínculos que mantêm uma sociedade coesa, além das instituições e dos rituais, e dos discursos que os humanos perpetuam sobre o que seria "próprio do ser humano", é um objetivo que merece ser explorado.

Meu trabalho se inscreve em um conjunto de pesquisas visando a questionar a função dos afetos como alicerce das sociedades e das culturas[1]. Ou seja, trata-se de uma abordagem infracultural: consideramos a existência das culturas animais como fato estabelecido[2]. O método e o quadro conceitual, expostos a seguir, são os da antropologia, diferindo apenas no objeto, o animal, geralmente desprezado pelas ciências humanas. Uma das finalidades é estabelecer as bases do que Eric Baratay (2012) chamou "uma ciência animal" – ou "zoologia social". Trata-se de estudar as sociedades não-humanas por si próprias, sem eludir sua dimensão reflexiva (Sussman & Chapman 2004). Outras finalidades seriam responder aos questionamentos sociais relativos ao bem-estar e sofrimento dos animais de criação, à coexistência entre homens e predadores, e mais amplamente à capacidade dos humanos a adaptar-se a um mundo povoado por outras criaturas, o chamado mundo da natureza.

O presente artigo visa especificamente a revisar conceitos antropológicos aptos a ser aplicados a outras sociedades que não as nossas. Uma primeira experiência foi levada a cabo em 2010, quando foi estudada, por três meses, uma manada de vacas no Oeste da França (Kohler 2012a).

---

[1] Vale a pena salientar o artigo da antropóloga brasileira E. R. Durham (2003), publicado em 2003, que se focaliza sobre a questão do amor entre os chimpanzés e bonobós (*Pan troglodytes e Pan paniscus)*. Este artigo foi criticado pelos pares pelos motivos habituais: "amor" é próprio do ser humano, a autora não menciona os aspectos simbólicos das culturas humanas, etc. (Rapchan & Neves 2005), ou seja, críticas que perpetuam os estereótipos que Durham questiona. Note-se que as premissas do estudo de Ribeiro Durham são idênticas às nossas, mas discordamos na utilização da psicanálise como ferramenta conceitual.

[2] A bibliografia sobre as culturas animais é tão extensa que enumeramos apenas os principais campos explorados, principalmente mamíferos: cultura material (chimpanzés - Goodall 1973; Wrangham 1996 -, orangotangos – Van Schaik, Ancrenaz, Borgen, Galdikas, Knott, Singleton, Suzuki, Utami, & Merrill 2003, macacas – Westergaard 1988; golfinhos – Krützen, Mann, Heithaus, Connor, Bejder & Sherwin 2005), técnicas cinegéticas (felinos – Turner & Antón 1997), técnicas de construção (castores – Morgan 1868), conhecimentos territoriais (elefantes – Moss 1988), cantos, assobios e apelos (passeriformes – Jenkins 1978; macacos-verdes – Seyfarth, Cheney & Marler 1980; cão-da-pradaria – Slobodchikoff 2002; baleias jubarte – Garland, Goldizen, Rekdahl, Constantine, Garrigue, Hauser, Poole, Robbins & Noad 2011). Um bom panorama encontra-se em Bekoff, 2000b, ou De Waal & Tyack, 2003).

Por razões de disponibilidade profissional, a experiência de campo não foi prolongada. Mas a reflexão prosseguiu graças à formação de um "think tank" informal envolvendo especialistas de várias disciplinas (antropologia, sociologia, história, etologia cognitiva e aplicada)[3]. A orientação deste artigo, portanto, é de natureza metodológica, tendo como filigrana várias experiências de observação de campo por um lado, e intercâmbio de ideais interdisciplinares, por outro.

Após uma breve revisão do estado de arte, propomos examinar três abordagens antropológicas e/ou psicológicas que nos permitiriam renovar, ou pelo menos, flexibilizar, os protocolos de observação aplicados aos animais. Essas abordagens são respectivamente inspiradas de Mauss e Durkheim (sistemas de classificação), Goffman (ritos de interação), e observação de casos clínicos extremos, nomeadamente os de Phineas Gage e da chamada "Genie", sob o prisma da psicologia cognitiva de Damasio e outros. Exemplos concretos, tirados da literatura etológica ou de minha própria experiência serão utilizados com a finalidade de sugerir o potencial hermenêutico de tais abordagens.

As ciências sociais e humanas francesas e a "questão animal"

A socioantropologia francesa – tradição na qual o autor deste artigo se inscreve -, que por mais de um século foi uma das pioneiras na disciplina, demorou em considerar as culturas e a complexidade social não humanas, incluso em sua dimensão reflexiva (Sussman & Chapman 2004). E ainda hoje está muito aquém de outras tradições e escolas nacionais, especialmente dos Estados Unidos e do Reino Unido. Este atraso tem duas razões: a primeira é que, por motivos históricos próprios, as ciências humanas francesas são fundadas na ideia que a cultura é propriamente humana, o que desqualifica o resto do reino animal (Gras 2004; Juan 2006, 2007). A outra razão é institucional: esta mesma escola conservadora ocupa lugares estratégicos no campo acadêmico (cadeiras prestigiosas, distinções acadêmicas, conselhos editoriais de revistas famosas). É o caso de Jean-Pierre Digard que, apesar de aposentado há muitos anos, continua vituperando o que chama de "virada obscurantista" na antropologia (Digard 2012). Assim, e até o início deste século, a antropologia francesa contentou-se em abordar o animal sob o ângulo das representações culturais. Desse ponto de vista, a filosofia (Burgat 1996; Lestel 2003), a geografia (De Planhol 2004) ou a história (Baratay 2003; Moriceau 2007; Liarsou 2013; Luglia 2013) não tiveram essa mesma timidez.

Apenas recentemente o animal, enquanto sujeito e ator, foi levado em consideração, seja ele de estimação (Guillo 2009; Vicart 2010), ou de criação (Porcher 2002, 2010). Esta abordagem é validada por trabalhos mostrando paralelos entre sociedade humanas e não humanas, e seu potencial de reavaliação de teorias sociológicas. Citemos o artigo de Strum & Latour (1987) revisitando o debate de 1903 entre Tarde e Durkheim (mônadas – ou seja ajustamentos contextuais - *vs* pressão social exteriorizada em religiões e emblemas), baseando-se nas sociedades babuínas. A antropologia dos atores-redes (Latour 2012) levou à numerosas teses sobre a coexistência e interações entre sociedades humanas e animais (Mauz 2005; Mounet 2007; Leblan 2008; Jankowski 2009; Savalois 2012; Lainé 2014), apesar de essas, muitas vezes, se focalizarem nos atores humanos, sendo os animais considerados como meros agentes. Os artigos de Lescureux & Linnell (2010) ou de Stépanoff (2011) cuja abordagem considera sociedades multi-agentes, mostram por seu lado um conhecimento aprofundado da etologia do lobo, urso, lince ou rena.

[3] Florent Kohler, Jean-Michel Le Bot, Eric Baratay, Michel Kreutzer e Alain Boissy.

Os avanços da etologia

Uma das fraquezas da socioantropologia francesa, e razão de seu atraso, é de ter ignorado quase até o início deste século os avanços mais promissores e as propostas mais atrevidas oriundas da etologia anglo-saxônica. Uma das razões principais é a compartimentação das disciplinas cientificas na França, e a quase impermeabilidade entre ciências da natureza e ciências sociais e humanas. Os avanços e as novas perspectivas vieram de uma abordagem menos behaviorista – menos "parcimoniosa" (Morgan 1894), abordagem que não rechaça a inferência e a subjetividade do observador (subjetividade aliás imprescindível para apreender estados subjetivos, e que de fato interfere nas experiências mais desencarnadas – Kohler 2012b; Despret 2009, 2012). Foram os pesquisadores anglo-saxônicos que lançaram o movimento, tomando os estados subjetivos – ou seja as emoções - como objetos de pesquisa.

Comecemos por esclarecer o que entendemos por « emoções ». Interessa-nos a classificação de Faucher (1999), que ele aplica aos humanos:

- Emoções primárias ou panculturais: alegria, tristeza, nojo, medo, cólera e surpresa.
- Emoções secundárias ou sociais (também chamadas de sentimentos morais): culpa, vergonha, ciúme, amizade, amor.

A etologia de campo, desde os anos 70, não rejeitava a inferência emocional, nem a existência de emoções complexas, como o sofrimento psíquico (Goodall 1971; Fossey 2000 [1983]; Smuts 1985; Moss 1988; Poole 1996), manifestada, nos textos, pela abundância de "*it seemed that*", "*I felt...*", etc. Mas tornou-se regra também para a etologia em geral, desde os livros de Frans de Waal (1992) e Mark Bekoff (2000a, 2000b, 2007), entre muitos outros. Um sinal desta revolução cognitiva é a importância dada às anedotas de comportamento prosocial ou fora do comum como dados cumuláveis e positivos (Bates & Byrne 2007)[4]. Até então, apenas eram tomadas em conta as anedotas revelando emoções "negativas" como a violência, a dominação, o medo (Lorenz & Fritsch 1969) com o fim de descrever sociedades dominadas pela precariedade das relações (por exemplo Kummer 1995; Dawkins 2000), ou hierarquizadas até o absurdo (quase vinte escalões para os babuínos, segundo Sapolsky 2007).

Foi a partir de 2000 que a questão das emoções se tornou central (Paul, Harding & Mendl 2005; Anderson & Adolphs 2014) e até transversal. Além da antropologia, a filosofia das ciências e os estudos culturais também se atrelaram ao papel das emoções na organização social e coesão de grupo (Allen & Bekoff 1999). O ponto comum dessas novas abordagens é considerar que existem outras coisas na vida além das vantagens evolutivas e pressões de seleção.

Assim, trabalhos inovadores passaram a tratar de noções como o jogo (Byers 1998), a moral (De Waal 1997, 2008; Bekoff & Pierce 2009; Bovet 2012), a reconciliação (De Waal 1992), a tristeza, o luto, a ternura (Masson & McCarthy, 1995)… A dimensão emocional aplicada ao bem-estar animal recebeu grande sucesso público graças à famosa e autoproclamada autista Temple Grandin (Grandin & Johnson 2009)[5]. Os trabalhos de Alain Boissy (Boissy, Manteuffel,

[4] Ver por exemplo Ridgway, Carder, Jeffries & Todd (2012) relatando uma imitação espontânea da voz humana por uma baleia branca.

[5] Confessamos ter muitas reticências em relação a essa abordagem sob o ângulo de patologias mentais. Mas pior ainda é quando se comparam as "idades mentais".

Jensen, Moe, Spruijt, Keeling, Winckler, Forkman, Dimitrov, Langbein, Bakken, Veissier & Aubert 2007; Boissy, Pham-Delegue & Baudoin 2009; Désiré, Boissy & Veissier 2002) foram pioneiros na França. Desde então, um falso pudor tendeu a deixar lugar a uma verdadeira curiosidade pelas emoções positivas (Yeates & Main 2008; Reimert, Bolhuis, Kemp & Rodenburg 2013) mas também por emoções mais complexas, como a depressão (Fureix, Beaulieu, Argaud, Rochais, Quinton, Henry, Hausberger & Mason 2015).

Esses estudos são fortalecidos pelos avanços da neuropsicologia, psicologia cognitiva e neurobiologia, particularmente as obras de Damasio (1995) sobre o papel das emoções na cognição; as de Phelps & LeDoux (2005) sobre o duplo tratamento cerebral das emoções como o medo, e as de Rizzolatti & Sinigaglia (2006) sobre os neurônios-espelhos. A aplicação à cognição animal foi fecunda, particularmente sobre a vinculação (*attachment*) - Prato-Previde, Custance, Spiezio & Sabatini 2003; Leboucher 2012) e a empatia (Servais 2004; Pierce 2008; De Waal 2010). Outros pesquisadores, como Tomasello, Call & Hare (2003) ou Penn & Povinelli (2007), insistem em demonstrar que os animais, incluso os chimpanzés, não têm, "nem de longe", uma Teoria da Mente. Uma anedota contada por Fentress (2000) vai contra essas afirmações peremptórias: um lobo em cativeiro discriminou um ato malevolente – imperdoável - de outro similar, mas involuntário, que logo merecia indulgência. A capacidade de enxergar a intencionalidade conforta a hipótese de que esse lobo tinha uma teoria da mente. Exemplos similares são numerosos entre os corvos (Heinrich 1999), e anedotas contadas por criadores de bovinos também vão neste sentido (Young 2003; Porcher & Despret 2007). As provas de comportamentos e reações fundadas na empatia, ou seja na capacidade de adotar o ponto de vista e ler as intenções de outrem, se acumulam e tendem a desqualificar os dispositivos experimentais da etologia behaviorista.

Convergências conceituais

No livro *Dos Animais e dos Homens: Digressões pelos seus mundos próprios*, seguido por *Doutrina do significado*, Jakob von Uexküll (1982 [1934]) recusa a ideia de um animal reduzido a um mecanismo, que responde a estímulos por reações. Tomando como primeiro exemplo o carrapato, ele mostra como o seu mundo inclui o que faz sentido para ele no seu meio. Esta ideia de *Umwelt* "mundo ao redor" ou "meio", atribui a cada animal, inclusive o humano, um "mundo próprio"[6]. O conjunto dos elementos pertinentes, ou potencialmente pertinentes, do mundo de cada espécie, foi denominado "*affordances*" par Gibson (1979). O psicólogo D.A. Norman (1988) adotou este termo para a psicologia humana, definindo-o da seguinte forma: "*I believe that affordances result from the mental interpretation of things, based on our past knowledge and experience applied to our perception of the things about us*." Esta definição é importante pois propõe 1) que as *affordances* não são sinais potenciais, e sim os sinais percebidos; 2) que esta percepção não se limita a mobilizar os sentidos (visão, olfação...) mas já constitui um processo interpretativo ligado a experiência do sujeito.

A ideia de que todos os animais são dotados de sensibilidade, e que eles interpretam o mundo e agem em consequência, traz a questão da herança deixada por Von Uexküll tanto para a etologia quanto para a antropologia. A hipótese de uma continuidade do reino animal já estava presente

[6] Araújo (2007: 14) distingue "uma 'racional subjetiva' versus uma 'fenomênica objetiva': entre um mundo de dentro para fora (*Umwelt*) e um outro de fora para dentro (*Innenwelt*)".

na primeira monografia animal digna deste nome, a do antropólogo Lewis Henri Morgan (1868). No seu estudo sobre a vida e as obras do castor americano, ele atribui um princípio mental comum aos humanos e não humanos. Para Charles Darwin (2013) [1877], esta continuidade mental comum podia ser discernida através da expressão das emoções, inteligíveis de uma espécie a outra, asserção conhecida empiricamente por todos que trabalham junto com animais, e recentemente confirmado para os cavalos (Smith, Proops, Grounds, Wathan & McComb 2016).

Estas premissas formam matéria para debate: qual é o valor heurístico desses "mundos"? Será hermético o meio percebido por um indivíduo? Ou será, ao contrário, compartilhável pela sociedade formada pelos membros do grupo, ou seja, transformado em representações comuns, próprias das espécies sociais? As sociedades não descobrem o mundo geração após geração: elas são perpetuadas pela reprodução social. Mas como serão estes saberes e representações - o que chamamos de cultura – transmitidos sem palavras?

A hipótese que vamos desenvolver postula evidentemente que sim: estas representações são compartilháveis não só através da linguagem (o que reduziria o campo de investigação à espécie humana) mas também pela expressão das emoções.

Antropologia e etologia

Através da observação das sociedades animais, a etologia procura entender a vantagem evolutiva dos comportamentos observados; ela repousa então primeiramente sobre a psicologia dos indivíduos. A partir destes dados individuais, às vezes obtidos experimentalmente (em termos de teoria do espírito, de escolha preferencial, de rejeição), os etólogos inferem comportamentos específicos, válidos, portanto, para todos os membros da espécie.

A abordagem dos antropólogos é outra. Falamos de "ponto de vista do indígena" (Malinowski 1989 [1922]) ou de "ponto de vista êmico", para designar o conjunto das representações que singularizam cada grupo humano. As sociedades humanas produzem os mundos que as cercam, cada uma a sua maneira, em função dos seus próprios quadros de interpretação. Este é o postulado fundamental da etnologia: é possível apreender estes sistemas de representações, ressaltando assim a diversidade das sociedades humanas. Esta análise implica uma imersão, uma observação participante, graças ao processo de "descentramento" ("*décentrement*", nas palavras de Lévi-Straus). Assim o antropólogo se impregna do seu objeto e consegue compartilhar, numa certa medida, o ponto de vista das populações estudadas, sem perder sua distância crítica. A questão dos mundos da representação (ou cosmologias) e dos meios de os apreender está no coração da disciplina antropológica, razão pela qual se afasta da psicologia.

Os sistemas de normas, de valores, de classificação, de crenças, são produzidos socialmente. Eles constituem sistemas dinâmicos; uma cultura, como a definimos hoje, é muito mais um esquema de leitura ou interpretação, filtrando as experiências e dando-lhes significações. A expressão das emoções é central nesta capacidade de partilhar, como assinalava Halbwachs (1972), mostrando que esta expressão se diferenciava de uma cultura a outra, e que existiam codificações atribuídas culturalmente a certas emoções. Trata-se das emoções ditas "secundárias", tais quais definidas por Faucher (1999), ou seja, aquelas que assumem uma dimensão moral: vergonha, inveja, ciúme,

amizade e amor (esta lista não é exaustiva, pois quem sabe se outras espécies não possuem emoções desconhecidas?).

É precisamente porque as emoções são expressas que elas são apreensíveis por um observador externo. Postulamos que é possível alcançar o "ponto de vista do animal", ou seja, a maneira como ele interpreta e categoriza o mundo num sistema próprio da sociedade à qual ele pertence. Esses significados são o objeto da "zoosemiótica", que Sebeok & Ramsay (1969), definiram como produção e interpretação do mundo pelos seres sensíveis, inclusive na sua dimensão social; daí deriva a capacidade de codificar e descodificar as emoções, quando estas são relevantes socialmente (destinadas a serem compreendidas). É através deste prisma que podemos alcançar 1) os sistemas de classificação ou categorização (Durkheim & Mauss 1968 [1903]); 2) as regras tácitas que regem as relações dos indivíduos entre eles – gênero, idade, posição social, assim como o amor próprio (Goffman 1959, 1967); 3) a maneira como as regras coletivas podem ser infringidas ou perturbadas por incompetências comportamentais (Damasio 1995; Laplane 2005). Estes três aspectos são observáveis a olho nu, no campo, e podem ser confortados por milhares de vídeos postados no YouTube e DailyMotion. Eles só precisam ser sistematizados, seguindo os exemplos a seguir.

Modos de classificação como expressão da organização social

Em 1903, Durkheim e Mauss publicaram um ensaio, intitulado "De algumas formas primitivas de classificação", no qual os autores se interessam à maneira como se constroem os sistemas de classificação, designando a classificação social como base pare toda classificação ulterior:

> A sociedade não foi simplesmente um modelo de acordo com o qual o pensamento classificatório teria trabalhado; foram os próprios quadros da sociedade que serviram de quadros ao sistema. As primeiras categorias lógicas foram categorias sociais; as primeiras classes de coisas foram classes de homens nas quais as coisas foram integradas. Foi porque os homens estavam agrupados e se concebiam a si mesmo sob a forma de grupos, que agruparam idealmente os outros seres, e as duas modalidades de agrupamento começaram por se confundir a ponto de serem indistintas. [...] Assim, a hierarquia lógica não é senão outro aspecto da hierarquia social e a unidade do conhecimento não é outra coisa senão a própria unidade da coletividade, estendida ao universo. (Rodrigues, 1984: 198-199).

Este raciocínio nos permite estender a noção de *Umwelt* à organização social: o grupo seria, ele também, um pleno agente no ajuste das condutas e na percepção do mundo. Exemplos tirados da antropologia são ilustrativos: é o caso dos Nuer para quem uma distância no parentesco equivale a uma distância no espaço (Evans-Pritchard 1940); a mesma coisa acontece com os Kayapó (De Robert & Laques 2003). Entender a organização social de dado grupo nos permitiria – é nossa hipótese de trabalho – inferir a maneira como o mundo é percebido e ordenado pelos indivíduos que o compõem. Para chegar a tal objetivo – entender como não humanos se organizam e classificam os elementos do seu mundo, é preciso observar as reações emocionais (ou ausência de reação) suscitadas por uma dada situação.

Dois exemplos vão nos servir de ilustração.

O primeiro exemplo é tirado de um campo efetuado por nós numa manada de vacas "Blondes d'Aquitaine", gado de corte (Kohler 2012a, 2012b). O touro, chamado Basilic, não reagia quando eu evoluía dentro da manada, mas sim quando eu me instalava ao pé de um carvalho – única árvore do pasto - profundamente marcado pelos chifres dele. Como ele sempre me afugentava de debaixo desta árvore, pedi ao criador que ficasse também debaixo dela: o touro não reagiu. Deste fato podemos deduzir que

1) Basilic distinguia várias classes de humanos;
2) Basilic considerava a árvore como "seu bem" ou propriedade. As vacas não eram abrangidas porque todas estavam grávidas. Em outro pasto, onde evoluía com vacas recém paridas, o touro me ameaçava, protegendo a manada com muita agressividade;
3) o que fazia reagir emocionalmente Basilic à minha presença ao pé do carvalho era o caráter saliente *gênero/sexo masculino* (Kreutzer 2012). Logo, este caráter transcendia a barreira específica, suscitando a cólera ou a inquietação.[7] Quando estávamos sozinhos debaixo da arvore, sua atitude era imponente, mas tímida (ver Figura 1). Quando chovia, toda a manada se refugiava debaixo do carvalho; a reação do touro era muito mais agressiva, e até fingia me investir.

O segundo exemplo nos vem da experiência levada por Shaun Ellis (2009) numa família de lobos, com a qual permaneceu seis meses. Lá, exercia o ofício de babá, devido a suas fracas aptidões para a caça em alcateia. Shaun Ellis insiste no fato que sua integração entre os lobos – manifestada por uma ausência de reação agressiva - residia na sua perfeita imitação do comportamento lupino, não só em termos de gestual, mas também em termos olfativos. Segundo Ellis, os lobos consideravam-no como um lobo de baixo nível (Ω ou equivalente). Ellis insiste em referir-se à teoria em voga nos anos 1980, segundo a qual o cão doméstico consideraria o dono como o chefe da alcateia, um « macho alpha », atribuindo aos canídeos uma hierarquia social implacável, apenas limitada pelo número de letras no alfabeto grego. Mech (1999: 1198) criticou essa teoria nesses termos:

> Calling a wolf an alpha is usually no more appropriate than referring to a human parent or a doe deer as an alpha. Any parent is dominant to its young offspring, so "alpha" adds no information. Why not refer to an alpha female as the female parent, the breeding female, the matriarch, or simply the mother? Such a designation emphasizes not the animal's dominant status, which is trivial information, but its role as pack progenitor, which is critical information.

Parece pouco provável que a confusão sugerida por Ellis, baseada em teorias hoje ultrapassadas, tenha sido possível no espírito dos lobos, conhecedores dos humanos. Sugerimos que uma posição

[7] Esta última hipótese merece ser discutida através de uma "meta-hipótese". A anedota do touro com a árvore foi muitas vezes comentada como tendo "outras interpretações possíveis" por leitores que não assistiram à cena. Ora, quando Philippe Descola, em *Les Lances du crépuscule* (Descola 1993), descreve um indivíduo com um ar "preocupado", e logo depois fala em "gritos de alegria" das crianças, ninguém se atreveria a opor-lhe que outras interpretações são possíveis... Isso porque, sendo humano, Descola é suposto entender as emoções dos seus semelhantes. A minha interpretação da reação do touro repousa na familiaridade adquirida após três meses dentro da manada, e apesar de subjetiva – obviamente – considero ela como a mais plausível. Já observei uma cabra que tinha aversão para as mulheres, qualquer que seja sua idade e aparência.



Figura 1. O touro Basilic tenta me afastar da árvore. Como estamos sozinhos, sua postura é tímida

social pode transcender as barreiras específicas, do mesmo modo que um cachorro, numa casa, pode preencher as funções de vigilante, de babá, de boneca, de amigo, etc., sem deixar de ser um cachorro. Essas funções (dever-se-ia dizer "papel") não são determinadas, mas existem "a oco" na organização da casa, considerada como micro sociedade, como numa família de lobos.

Outras observações seriam necessárias, sobre outras espécies, para confirmar que as espécies sociais classificam os seres de maneira mais complexa do que "lobo/não lobo", "bovino/não bovino". Assim, na sua tese, Cinthia Moreira de Carvalho Kagan (2015) estudou a relação dos índios Pitaguary do Ceará com os cachorros deles. A particularidade desta relação é que os cachorros são, por um lado, muito apreciados e considerados, e por outro, perfeitamente livres de escolher outra casa se quiserem mudar-se. Daí em diante, o cachorro se apropria a casa e seus moradores, incluindo os humanos, os gatos, as galinhas e os patos, e os urubus, cobras, e outros animais silvestres adotados. Torna-se um cachorro "da casa" junto com os outros cachorros do lar, que atacam todas pessoas ou animais de fora. Kagan propõe falar em "cachorros de dentro" e "de fora", para sugerir logo depois que este "dentro" pode abranger, segundo as circunstancias, as casas vizinhas contra cachorros de mais fora ainda. Esta tese ilustra o que Dominique Lestel (2007) chama de "sociedade híbrida": uma comunidade onde são incluídos não apenas os cachorros e humanos da casa, mas todos os bichos convivendo no lar; o território a defender estende-se ao entorno da casa, mas pode esticar-se para incluir outras casas e outras matilhas. Ou seja, não se

trata apenas de um "dentro" e de um "fora", mas também de um "nós/nosso", pensado como um coletivo multiespecífico.

Sugerimos, a partir desses exemplos que as classificações sociais específicas são provavelmente mais sutis do que simples hierarquias. Identificam funções, compatibilidades, semelhanças, transversalidades. Podem traduzir classificações transgressivas em situação de contato prolongado entre várias espécies, como vimos no parágrafo anterior, e como era o caso da chimpanzé Viki que classificou sua foto junto com as dos experimentadores, e não com os membros da sua própria família (Anderson 2000). A conclusão é que existem discriminações específicas ou genéricas (eu pertenço à espécie x, ao gênero y) mas elas são flexíveis e não herméticas. E muito provavelmente existem também classificações trans-específicas, como a classificação de identidade, gênero ou idade.

Saber-viver em sociedade: os ritos de interação

A sociologia da vida cotidiana iniciada por Erving Goffman (1967) é das mais férteis quando não existem rituais institucionalizados observáveis, mas apenas "ritos de interação", ou seja, unidades comportamentais que têm lugar "numa presença conjunta e por causa desta presença conjunta". Os fatos observados são os olhares, os gestos, as posturas, e enunciados verbais circunstanciais. Inspirado tanto por Durkheim – segundo o qual o coletivo impõe uma pressão normativa sobre os indivíduos – como pela etologia dos comportamentos estereotipados, Goffman afirma que as ações de diversas pessoas em presença respondem a regras sintáticas – ou, melhor, que a vida social é regida por uma sintaxe. Entre os conceitos explorados por Goffman, encontram-se "a face" (mantida ou perdida), a "figura" (boa ou má), a compostura, a deferência, e finalmente o embaraço. As situações da vida cotidiana mobilizam um ou vários desses conceitos, que giram em torno da autoestima (ou amor próprio), a imagem que um indivíduo tem de si e quer manter face a outrem. Graças a esta abordagem, podemos explorar a mecânica das interações considerando elas como uma linguagem constituída por "olhares, gestos, posturas e enunciados", como definida por Goffman[8].

Entre as situações mais observadas, encontramos o caso dos cachorros em posição de jogo (parte anterior reclinada, posterior erguido, rabo batendo e língua por fora – Byers 1998) e as saudações entre grupos familiares de elefantes, quando reunidos (Moss 1988; Poole 1996): gritos agudos, rabo e orelhas batendo, passo acelerado, corridas curtas, tromba erguida, etc., saudações que podem durar dezenas de minutos. Entre os rituais mais complicados, obviamente, encontram-se os acasalamentos entre muitos pássaros e aves, que mereciam um artigo separado.

Ora, quem quiser falar em "sintaxe" deve comprovar que existem articulações de gestos estandardizados – seja porque o indivíduo concatena várias unidades mínimas (sintagmas) em presença de outro, seja porque dois indivíduos ou mais respondem ao sintagma do outro, em forma de diálogo.

O exemplo do convite ao jogo proporciona outros exemplos, além dos citados (Burghardt 2005).

[8] Os enunciados encontram-se, além dos pássaros (ver por exemplo Bloomfield, Phillmore, Weisman & Sturdy 2005; Giret, Albert, Nagle, Kreutzer & Bovet 2012), nos cetáceos, amplamente estudados (Garland, Goldizen, Rekdahl, Constantine, Garrigue, Hauser, Poole, Robbins & Noad 2011; King, Sayigh, Wells, Fellner & Janik 2013; Janik & Sayigh 2013).

Quando um gato quer brincar de atacar um semelhante ou um ser maior que ele, procede geralmente em dois tempos: primeiro, agacha-se em postura de ataque, agitando o rabo e pisoteando o chão com as patas traseiras; segundo, lança-se sobre o companheiro de jogo, adotando desta vez a postura de defesa, de lado, arqueado, com o pelo eriçado. A diferença com a verdadeira defesa é que o gato, às vezes, dá pulinhos nesta mesma posição. O mesmo pode ser observado entre as cabras, misturando dois sinais contraditórios: levantam-se nas patas traseiras e/ou atacam com a cabeça inclinada, mas isto é feito agitando velozmente o rabo. Muitos animais, especialmente mamíferos, partilham esta manifestação.

Em ambos os casos, o convite ao jogo traduz-se pela combinação de dois sintagmas. No caso do gato, trata-se da sucessão de postura de ataque e de defesa; no caso da cabra, uma postura de ataque junto com um sinal de bom humor. Nestes casos, o jogo expressa-se através da neutralização mútua dos dois sintagmas, o que, entre as figuras de estilo, se chama "epanortosis", e em psicologia, uma injunção contraditória. Esta possui duas faces: as emoções sentidas pelo iniciador e a descodificação pelo parceiro (gato, humano ou outro), que responde de maneira adequada.

A sintaxe da hostilidade ou intimidação repousa sobre este mesmo sintagma do ataque. Trata-se de uma simulação de ataque, um sintagma breve, oposto ao sintagma longo da verdadeira agressão. Esta interação tem esta particularidade de ser inteligível de espécie a espécie, ao menos quando são familiares uma com a outra. Este código é tão universal que até os répteis o utilizam.

Mais interessante é a interação entre presa potencial e predador igualmente potencial. Nas palavras de Holstun Lopez (1978: 58), "it appears that prey selection is something both animals play a role in". E explicita:

> An intense stare is frequently used by wolves to communicate with each other, and wolves also tend to engage strangers – wolf and human – in stares. I think what transpires in those moments of staring is an exchange of information between predator and prey that either triggers a chase or defuses the hunt right there. I call this exchange the conversation of death […]. (Holstun Lopez 1978: 62).

Esta "conversa da morte" pode assumir outro aspecto. É o caso quando uma gazela "dança" frente ao predador agachado, leão ou gato-pardo. Em ambos os casos, a presa responde à postura do predador de maneira voluntariamente inadequada, o que num certo sentido "acaba essa conversa". Esta cena, descrita entre outros por Zahavi & Zahavi (1999) ilustra, segundo os autores, o princípio da desvantagem (*handicap principle*) observado pelos autores no sul de Israel num passeriforme, *Turdoides squamiceps*. Este passarinho desafia os predadores, qualquer que seja seu tamanho, com danças e gritos, o mais perto deles quanto é possível. De acordo com os autores, esta dança é dirigida aos outros membros do grupo: tratar-se-ia de mostrar sua coragem apesar da desvantagem, aumentando o prestígio social do atrevido. Esta explicação pode ser suficiente, mas no caso da gazela, esta dança muitas vezes produz-se longe dos olhares do grupo. Esta interação, de fato, pode contar com dois, três, ou múltiplos participantes. A gazela, como o passarinho, entra num palco onde o grupo está no balcão e o predador na orquestra. A dança será percebida

como coragem, e não como temeridade, somente se a emoção subjacente for o medo, e se neste duelo o predador "perder a face".

O que ganha um indivíduo, além, é claro, do famigerado sucesso reprodutivo? Sugerimos que ele ganha muito em reforçando sua autoestima, ou seja, seu amor próprio.

A existência de amor próprio fora dos humanos é difícil de comprovar, senão de maneira negativa, pela expressão do vexame, da vergonha, ou outro sentimento moral a ser explorado. O problema é que a vergonha muitas vezes expressa-se através da dissimulação: finge-se não ter vergonha, porque "nada" aconteceu, ou seja, faz-se "boa figura". Na literatura, encontramos um exemplo contado por Marc Hauser (2000: 200): um macaco rhesus macho, após a copulação, se afasta da fêmea e cai. Assim descreve a cena o autor:

> With head held high, and eyes gazing upward, he walked off, stiff-legged and confident, as if thinking: "Damn, I'm good". Not more than ten feet away […], he marched straight into a ditch that he'd failed to notice. He tumbled and landed heavily on his side. Quickly he scanned the scene. Was anyone watching? Apparently no one else was around.

O autor conclui que a atitude era tipicamente a de um macho humano receoso do ridículo, sensível, logo, à sua própria imagem.

Finalmente, esses ritos de interação se assemelham a uma linguagem: podem ser aprendidos e imitados. Observei por exemplo um cachorro que, tendo observado que sorríamos para saudá-lo, passou a imitar o sorriso humano, arregaçando o focinho: ele tinha identificado o sorriso como o rito adequado aos humanos. Outro exemplo encontra-se numa vídeo postada em YouTube, intitulada, à moda da casa, "Os adeus emocionantes de um chimpanzé a Jane Goodall". Na verdade, trata-se da visita da primatóloga num santuário de bonobôs, com os quais ela não é tão familiar. Ao despedir-se dela, uma fêmea bonobô mostra-lhe o posterior para que o toque, como se faz entre eles. Jane Goodall não entende a postura e abre os braços; a fêmea espera alguns segundos, e logo volta-se para a pesquisadora e a abraça, parecendo entender que a humana não conhecia os códigos bonobôs.

Não queremos multiplicar os exemplos, muitas vezes sutis por serem anedotas ligadas a sub-reptícias mudanças de compostura, cenas difíceis de observar. O que quisemos ilustrar é que o comportamento num grupo social é regido por códigos de conduta em público; trata-se não só de manter uma boa figura, mas também construir sua própria personagem, pelo bem do amor próprio. Além disso, concordando com Goffman, as interações são regidas por uma sintaxe, legível às vezes de uma espécie para outra. Falar em "sintaxe" significa que existem sintagmas, ou unidades sintáticas, que se articulam num eixo sintagmático (Seyfarth & Cheney 2003). O agenciamento dessas unidades é que comporta o significado das interações (Boissy, Aubert, Désiré, Greiveldinger, Delval & Veissier 2011). Essas unidades não são palavras: são emoções codificadas, a tal ponto que, como acontece com os humanos, o código pode servir a expressar uma emoção não sentida.

Normas sociais: adequação ou inadequação das expressões emocionais

Num recente livro, o sociólogo Jean-Michel Le Bot (2010) propôs uma abordagem clínica do vínculo social, pelo estudo das patologias mentais que o abalam ou destroem. De fato, a existência de uma norma social pode ser comprovada pelas reações emocionais provocadas por sua ruptura – e até por seu restabelecimento, como mostrou Frans de Waal (1992) no caso da reconciliação

entre os primatas. O papel das emoções na capacidade de escolher uma conduta adequada foi sublinhado por Damasio (1995). Segundo ele, sem auto-percepção e avaliação emotiva dos contextos, não existe o que chamamos de "razão". A hipótese de Damasio se baseia, em parte, no caso famoso de Phineas Gage (1823-1860), empregado na construção de caminhos de ferro, cujo lóbulo frontal esquerdo foi perfurado por uma vara de ferro. O acidente, em aparência, não afetou sua capacidade de falar e calcular, mas Gage tinha perdido toda competência social. Descobriu-se decênios depois que esta parte do cérebro governava as emoções secundárias e a empatia, o que tornara o paciente num pária, grosseiro e desajeitado. A empatia, como o mostraram Rizzolatti & Sinigaglia (2006), repousa na existência de neurônios chamados de "espelho", capazes de refletir os sentimentos de outrem: são imprescindíveis para manter relações sociais, especialmente na relação mãe/filho.

Ora, outro exemplo clínico vem confirmar que as competências sociais não são ligadas apenas à capacidade de formular enunciados. Se não houver adequação entre o contexto emocional e o sujeito, não há interação ritual. Ao oposto do caso de Gage, existe o exemplo de Susan Wiley, alias Genie, nascida em 1957. O caso é conhecido como o da "menina selvagem de Los Angeles". Genie viveu até aos treze anos num subsolo, onde seu pai a atava numa cadeira durante o dia, e numa cama à noite, sem jamais dirigir-lhe a palavra. Costumava apavorá-la aproximando-se de supetão, para em seguida ladrar loucamente no ouvido dela. Genie foi recolhida num centro de pesquisa, onde estudaram sua competência linguística, já que ela nunca tinha pronunciado uma palavra (Curtiss 1977). Ela demorou muito em adquirir poucas habilidades. No entanto, o mais relevante neste caso é que Genie vivia à flor da pele, capaz de entender as situações emocionais, de criar vínculos fortes com as pessoas, e suscitar carinho, afeto e até amor nas pessoas que a estudavam (Rymer 1994).

Estes dois casos ilustram um paradoxo. Tendem a mostrar que a incompetência linguística, entre os humanos, é menos prejudicial do que a falta de empatia. Genie sabia dominar as interações graças a sua sensibilidade. Gage suscitava aversão por sua total ausência de "decência" e "compostura", criando embaraço e rejeição. Casos similares são expostos pelo neuropsicólogo Dominique Laplane (2005), opondo os casos de afasia (perda temporária da palavra) aos de perda dos sentimentos morais (ou emoções secundárias) seguindo um traumatismo craniano.

Esta apresentação era necessária para expor o valor desta abordagem da sociabilidade animal. Casos de agressão, de rejeição, de afastamento, podem ser apreendidos sob o ângulo de quebra de decoro, enquanto as manifestações emocionais fora da norma podem provocar sentimentos de carinho e proteção. Estás manifestações são normais entre as crias, razão pela qual têm tratamento privilegiado. Mas adultos podem manifestar um comportamento idêntico, como os gatos domésticos que escravizam seus donos graças à neotenia física (Little 2012) e comportamental (Bradshaw, Casey & Brown 2012).

Muitos casos de incompetência social foram descritos entre os babuínos. Os observadores geralmente consideram esses como sendo a norma de conduta. Por outro lado, Strum & Latour (1987) discutem esses casos, pois descrevem as sociedades babuínas como "mônadas", ou seja, reconfiguração perpétua das unidades sociais. Pensamos, pelo contrário, que muitas cenas descritas mas não analisadas (porque são observadas por behavioristas) remetem à essas normas sociais.

Existem tradições nos grupos animais, não só em termos de técnicas, mas também pela simples reprodução social, assim como entre os humanos. É assim que entre os chimpanzés e

babuínos-sagrados (*P. cynocephalus hamadryas*), os machos quedam-se no grupo onde nasceram, enquanto é o contrario entre os bonobôs e babuínos-anúbis (*P. c. anubis*). Como toda regra social, esta pode ser infringida, é claro, mas a tendência é esta (Smuts 1985; Kummer 1995). Esta transferência exige uma adaptação e inteligência do novo grupo; um exemplo extremo é o caso de fêmeas anúbis capturadas por machos sagrados: em vinte minutos, segundo Kummer, a fêmea se conforma à atitude exigida pelo macho da outra espécie, aceitando integrar um harem, instituição que não existe entre os anúbis. Trata-se particularmente de obedecer aos olhares imperativos, acompanhados da mímica "vem cá" (*come-hither face*).

Mas o ponto essencial é que essas normas não são inatas: muitas repousam nos sentimentos morais, a capacidade em adotar a atitude certa, respondendo a uma emoção por uma expressão adequada. O interessante é que Kummer descreve essas cenas sem prestar-lhes muita atenção. Sua doutrina é que os comportamentos são ditados pela seleção natural, não querendo considerar que as normas, instauradas pela tradição ou por acordo tácito, podem resultar de evoluções arbitrarias. A atitude de Kummer é até surpreendente: rechaça cenas emocionantes por serem anedotas, mas afirma o caráter genético dos comportamentos baseando-se em cenas não menos anedóticas.

No entanto, o que descreve contradiz esta posição (e há muitas contradições no relato dele). Assim como a expressão da perplexidade, traduzida pelo gesto de esfregar o nariz em círculos (*circle-wiping*). Kummer explica que este gesto se torna cada vez mais frequente quando o babuíno chega à adolescência, e descobre que muitas atitudes já não são toleradas pelos adultos:

> He becomes unsure about more and more kind of behaviors, not knowing who will tolerate them or not under what circumstances. A conflict arises between desires and expectations of punishment, and this […] suppresses many impulses. (Kummer 1995: 28)

Barbara Smuts (1985: 210-211) parte do princípio contrário: os babuínos são governados por emoções. Focaliza-se na amizade entre machos e fêmeas, mas dedica um capitulo às outras emoções, negativas como positivas (ciúme, carinho, confiança, dor ou luto). A propósito dos "machos imigrantes", Smuts expõe vários casos de integrações malsucedidas, por ser o macho grosseiro e desajeitado. É o caso de Ian, macho de 10 anos:

> Ian [...] had great difficulty in establishing relationships with females. His tentative approaches almost invariably provoked alarm: the females would geck, fear-grin, raise their tails, and prepare to flee. […] Ian […] seemed to lack entirely the social skills necessary to placate nervous females. Whan a female showed alarm, he would continue his approach, and when she turned to flee, he would chase her.

Smuts, para confirmar seu ponto, dá exemplos de machos delicados que em breve tecem uma rede de amizades femininas. O estudo dela tende a renovar o olhar sobre as sociedades babuínas, geralmente descritas como violentas e desorganizadas, relatando com muita complacência estupros, violências gratuitas, infanticídios. Tais descrições colocam uma questão central: quem aceitaria viver numa sociedade sem fé nem lei? Viver em sociedade traz vantagens, porquanto sabemos nos comportar (Sussman, Garber & Cheverud 2005). Quando a vida em sociedade equivale a

uma histéria permanente, a sociedade desmorona. Ora, a estabilidade das sociedades babuínas (os grupos permanecem mesmo quando membros se afastam e outros se integram) comprova que existe uma "normalidade social". Estudiosos como Kummer (1995) e Sapolsky (2007) se focalizaram nos casos limites, fora do normal, sem explicitar o porquê desse viés, e sem propor alternativas.

Conclusão

Postular que existem normas e sociais e representações coletivas é o primeiro passo para estudá-las: é quase tautológico, mas verdade. Para se manter, uma sociedade necessita, como explicava Durkheim (1912), uma pressão coletiva que se exerce sobre os indivíduos de maneira sub-reptícia. A vida cotidiana é regida por tradições legadas pela própria reprodução social. Focalizar-se em casos limites, certamente mais espetaculares do que observar vacas ruminando tranquilamente, nos proíbe penetrar na intimidade dos grupos. Uma abordagem antropológica, buscando entender as dinâmicas, leis ou estruturas regendo a sociedade estudada, abre um campo de investigação amplo, nem que seja porque nos obrigaria a reler com novo olhar muitos inquéritos etológicos. Shaun Ellis (2009), por exemplo, não foi aceito pelos lobos porque pensavam que o era, mas porque ele se conformava às regras, encontrando assim seu lugar na matilha.

Apreender essas normas pode ser tão difícil e sutil do que entender os códigos da conversa dos aristocratas da *vieille école*, especialmente no como comportar-se à mesa (aliás, nenhum aristocrata poderia explicar as origens e razões de tais códigos).

Neste artigo, quisemos sugerir pistas. Tais pistas são focalizações em detalhes que nos livram, *indiretamente*, indícios sobre às representações coletivas de sociedades animais singulares. É o caso dos ritos de interação, que mostram a sintaxe comportamental que facilita os contatos cotidianos. Também é o caso dos sistemas de classificação, observáveis através de reações individuais ou coletivas. Em todos os casos, a unidade a ser observada é a expressão das emoções, que, justamente por serem exprimíveis, descodificáveis, provam sua relevância social.

Iremos um passo além nesta revista de conceitos antropológicos aplicáveis a sociedades não-humanas. Invitamos os pesquisadores de ciências sociais e humanas a despregar a mesma audácia do que os etólogos nesses quinze últimos anos. Para o estudo dos não humanos, precisa-se generalizar o princípio de parcimônia às avessas: não reduzir à genética ou a estratégias evolutivas comportamentos que comportam, justamente, uma parte de fantasia, de criatividade, de imprevisibilidade. Propomos aceitar a ideia que as sociedades, os grupos, têm suas lógicas e especificidades, nem que seja porque isso torna os relatos etológicos mais empolgantes e inesperados – muitas vezes, infelizmente, o culpado continua sendo o mordomo, ou seja, o sucesso reprodutivo.

Para livrar-nos desta timidez hermenêutica, as anedotas e as individualidades fora do comum devem ser tomadas em conta, assim como Mozart é considerado como expressão do potencial humano, apesar de ele ser um entre bilhões de nós. Quanto ao falso pudor que consiste em salientar o "perigo do antropomorfismo", não passa de uma estratégia de denegação permanente da subjetividade dos animais, adotada por etólogos que se auto-censuram, ou pelos antropólogos que defendem a "exceção humana" (Schaeffer 2007). Sabemos e sentimos, graças à intimidade adquirida ao longo do campo, que nossas impressões são justas, por sermos dotados de empatia e dos mesmos sentimentos morais exigidos pela vida em sociedade.

Referências

ALLEN, Colin; BEKOFF, Marc. 1999. *Species of mind: the philosophy and biology of cognitive ethology*. Cambridge: MIT Press.

ANDERSON, David J.; ADOLPHS, Ralph. 2014. "A framework for studying emotions across species". *Cell*, 157(1):187-200.

ANDERSON, James R. 2000. "Primates and representations of self". In: J. Fagot (ed.), *Picture perception in animals*. Hove: Psychology Press. pp. 373-396.

ARAÚJO, Eduardo F. 2007. "A teoria da Umwelt de Jakob von Uexküll: apresentação". *Galáxia*, 4(7):13-17.

BARATAY, Eric. 2003. *Et l'homme créa l'animal: histoire d'une condition*. Paris: Odile Jacob.

_____. 2012. "Pour une histoire éthologique et une éthologie historique". *Etudes Rurales*, 189(1):91-106.

BATES, Lucy A.; BYRNE, Richard W. 2007. "Creative or created: using anecdotes to investigate animal cognition". *Methods* 42:12-21

BEKOFF, Marc. 2000a. Animal emotions: exploring passionate natures: we are not alone. *BioScience*, 50(10):861-870.

_____. (ed.). 2000b. *The smile of a dolphin*. New York: Discovery Books.

_____. 2007. *The emotional lives of animals: a leading scientist explores animal joy, sorrow, and empathy-and why they matter*. Novato: New World Library.

BEKOFF, Marc; PIERCE, Jessica. 2009. *Wild justice: the moral lives of animals*. Chicago: University of Chicago Press.

BLOOMFIELD, Laurie L.; PHILLMORE, Leslie S.; WEISMAN, Ronald G.; STURDY, Christopher B. 2005. "Note types and coding in parid vocalizations. III: the chick-a-dee call of the Carolina chickadee (Poecile carolinensis)". *Canadian Journal of Zoology*, 83(6):820-833.

BOISSY Alain; AUBERT Arnaud; DÉSIRÉ Lara; GREIVELDINGER Lucile; DELVAL Eric; VEISSIER Isabelle. 2011. "Cognitive sciences to relate ear postures to emotions in sheep". *Animal Welfare*, 20:47-56.

BOISSY Alain; PHAM-DELEGUE, Minh-Hà; BAUDOIN, Claude. 2009. *Ethologie appliquée: comportements animaux et humains, questions de société*. Versailles: Editions Quae. pp. 67-78.

BOISSY, Alain; MANTEUFFEL, Gerhard; JENSEN, Margit B.; MOE, Randi O.; SPRUIJT, Berry; KEELING, Linda J.; WINCKLER, Christoph; FORKMAN, Björn; DIMITROV, Ivan; LANGBEIN, Jan; BAKKEN, Morten; VEISSIER, Isabelle; AUBERT, A Arnaud. 2007. "Assessment of positive emotions in animals to improve their welfare". *Physiology & Behavior*, 92(3):375-397.

BOVET, Dalila. 2012. "Peut-on étudier la morale chez les animaux?" *Etudes Rurales*, 189:57-73.

BRADSHAW, John W.; CASEY, Rachel A.; BROWN, Sarah L. 2012. *The behaviour of the domestic cat*. Boston: Cabi.

BURGAT, Florence. 1996. *Animal, mon prochain*. Paris: Odile Jacob.

BURGHARDT, Gordon M. 2005. *The genesis of animal play: testing the limits*. Cambridge: Mit Press.

BYERS, John A. 1998. *Animal play: evolutionary, comparative and ecological perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.

CURTISS, Susan. 1977. *Genie*. New York: John Wiley & Sons.

DAMASIO Antonio R. 1995 [1994]. *L'Erreur de Descartes: la raison des émotions*. Paris: Odile Jacob.

DARWIN, Charles. 2013 [1877]. *The expression of the emotions in man and animals*. London: Courier Corporation.

DAWKINS, Marian S. 2000. "Animal minds and animal emotions". *American Zoologist*, 40(6):883-888.

DE PLANHOL, Xavier. 2004. *Le paysage animal: l'homme et la grande faune: une zoogéographie historique*. Paris: Fayard.

DE ROBERT, Pascale; LAQUES, Anne-Élisabeth. 2003. "La carte de notre terre: enjeux cartographiques vus par les Indiens Kayapo (Amazonie brésilienne)". *Mappemonde*, (69):1-6.

DE WAAL, Frans. 1992. *De la réconciliation chez les primates*. Paris: Champs/Flammarion.

_____. 1997. *Le Bon Singe: les bases naturelles de la morale*. Paris: Bayard/Sciences.

_____. 2008. "Putting the altruism back into altruism: the evolution of empathy". *Annual Review of Psychology*, 59:279-300.

_____. 2010. *L'âge de l'empathie*. Paris: Les Liens Qui Libèrent.

DESCOLA, Philippe. 1993. *Les lances du crépuscule: relations Jivaros, Haute-Amazonie*. Paris: Plon.

DÉSIRÉ, Lara; BOISSY, Alain; VEISSIER, Isabelle. 2002. "Emotions in farm animals: a new approach to animal welfare in applied ethology". *Behavioural Processes*, 60(2):165-180.

DESPRET, Vinciane. 2009. *Penser comme un rat*. Versailles: Ed. Quae.

_____. 2012. *Que diraient les animaux si… on leur posait les bonnes questions?* Paris: La Découverte.

DIGARD, Jean-Pierre. 2012. "Le tournant obscurantiste en anthropologie: de la zoomanie à l'animalisme occidentaux". *L'Homme*, 203, 555-578.

DURHAM, Eunice R. 2003. "Chimpanzés também amam: a linguagem das emoções na ordem dos primatas". *Revista de Antropologia*, 46(1):85-154.

DURKHEIM, Émile. 1912. *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*. Bussière. v. 351.

DURKHEIM, Émile; MAUSS; Marcel. 1968 [1903]. "De quelques formes primitives de classification". In: M. Mauss (ed.), *Essais de sociologie*. Paris: Points. pp. 162-230.

ELLIS, Shaun. 2009. *The man who lives with wolves*. New York: Crown.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. 1940. *The Nuer*. Clarendon: Oxford. vol. 940.

FAUCHER, Luc. 1999. "Émotions fortes et constructionnisme faible". *Philosophiques*, 26(1):1-33.

FENTRESS, John C. 2000. "Lessons of the heart". In: M. Bekoff (ed.), *The smile of a dolphin*. New York: Discovery Books. pp. 68-71.

FOSSEY, Dian. 2000 [1983]. *Gorillas in the Mist*. New York: Houghton Mifflin Harcourt.

FUREIX, Carole; BEAULIEU, Cleo; ARGAUD, Soizic; ROCHAIS, Céline; QUINTON, Margaret; HENRY, Séverine; HAUSBERGER, Martine; MASON, Georgia. 2015. "Investigating anhedonia in a non-conventional species: do some riding horses Equus caballus display symptoms of depression?" *Applied Animal Behaviour Science*, 162:26-36.

GARLAND, Ellen C.; GOLDIZEN, Anne W.; REKDAHL, Melinda L.; CONSTANTINE, Rochelle; GARRIGUE, Claire; HAUSER, Nan D.; POOLE, Michael M.; ROBBINS, Jooke; NOAD, Michael J. 2011. "Dynamic horizontal cultural transmission of humpback whale song at the ocean basin scale". *Current Biology*, 21(8): 687-691.

GIBSON, James J. 1979. *The ecological approach to visual perception*. Boston: Houghton Mifflin.

GIRET, Nicolas; ALBERT, Aurélie; NAGLE, Laurent; KREUTZER, Michel; BOVET, Dalila. 2012. "Context-related vocalizations in African grey parrots (Psittacus erithacus)". *Acta Ethologica*, 15(1):39-46.

GOFFMAN, Erving. 1959. *The presentation of everyday life*. New York: Anchor Books.

_____. 1967. Interaction ritual: essays on face-to-face interaction. Oxford: Aldine.

GOODALL, Jane. 1971. *In the shadow of man*. New York: Mariner Books.

_____. 1973. "Cultural elements in a chimpanzee community". In: E. W. Wenzel (ed.), *Precultural primate behavior*. Basel: Karger: pp. 144-184. v. 1.

GRANDIN, Temple; JOHNSON, Catherine. 2009. *Animals in translation: using the mysteries of autism to decode animal behavior*. New York: SUNY Press.

GRAS, Alain. 2004. "La socio-anthropologie, une critique radicale de l'évolutionnisme". *Socio-anthropologie*, (14). Disponível em: <http://socio-anthropologie.revues.org/index373.html>. Acesso em: 1 jul. 2010.

GUILLO, Dominique. 2009. *Des chiens et des humains?* Paris: Le Pommier.

HALBWACHS, Maurice. 1972 [1947]. "L'expression des émotions et la société". In: _____. *Classes sociales et morphologie*. Paris: Ed. de Minuit. pp. 164-173.

HAUSER, Marc. 2000. "If monkeys could blush". In: M. Bekoff (ed.), *The smile of a dolphin: remarkable accounts of animal emotions*. New York: Random House/Discovery Books. pp. 200-201.

HEINRICH, Bernd. 1999. *Mind of the raven: investigations and adventures with wolf-birds*. New York: Cliff Street Books.

HOLSTUN LOPEZ, Barry. 1978. *Of wolves and men*. New York: Charles Scribner's Sons.

JANIK, Vincent M., & SAYIGH, Laela S. 2013. "Communication in bottlenose dolphins: 50 years of signature whistle research". *Journal of Comparative Physiology A*, 199(6):479-489.

JANKOWSKI, Frédérique. 2009. Étude du processus d'habituation de communautés de primates en milieu naturel: approche éthologique et anthropologique, Tese de Doutorado, EHESS.

JENKINS, Peter F. 1978. "Cultural transmission of song patterns and dialect development in a free-living bird population". *Animal Behaviour*, 26:50-78.

JUAN, Salvador. 2006. *Critique de la déraison évolutionniste: animalisation de l'homme et processus de civilisation.* Paris: L'Harmattan.

_____. 2007. "Critique de l'(évolutionnisme comme) animalisation de l'homme" In: *Séminaire Evolution technique et Évolutionnisme Social: Rencontres Socio-Anthropologiques (Cetcopra-LAIOS-CNRS)*, Sorbonne.

KAGAN, Cinthia M. C. 2015. *Les Indiens Pitaguary et leurs chiens: une société hybride*? Tese de Doutorado, Sorbonne Nouvelle.

KING, Stephanie L.; SAYIGH, Laela S.; WELLS, Randall S.; FELLNER, Wendi; JANIK, Vincent M. 2013. "Vocal copying of individually distinctive signature whistles in bottlenose dolphins". *Proceedings of the Royal Society of London B: Biological Sciences*, 280(1757):20130053.

KOHLER, Florent. 2012a. "Blondes d'Aquitaine: essai de zooanthropologie". *Etudes Rurales*, 189:155-174.

_____. 2012b. *L'Animal qui n'en était pas un*. Paris: Editions Ellébore/Sang de la Terre.

KREUTZER, Michel. 2012. "De la notion de genre appliquée au monde animal". *Revue du MAUSS*, (1):218-235.

KRÜTZEN, Michael; MANN, Janet; HEITHAUS, Michael R.; CONNOR, Richard C.; BEJDER, Lars; SHERWIN, William B. 2005. "Cultural transmission of tool use in bottlenose dolphins". *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 102(25):8939-8943.

KUMMER, Hans. 1995. *In quest of the sacred baboon: a scientist's journey*. Princeton: Princeton University Press.

LAINÉ, Nicolas. 2014. *Vivre et travailler avec les éléphants: une option durable pour leur protection et la conservation de l'espèce: enquête sur les relations entre les Khamti et les éléphants dans le Nord-Est indien*, Tese de Doutorado, Université Paris Ouest Nanterre La Défense.

LAPLANE, Dominique. 2005. *Penser c'est-à-dire? Enquête neurophilosophique*. Paris: Armand Colin.

LATOUR, Bruno. 2012. *Enquête sur les modes d'existence*. Paris: La Découverte.

LE BOT, Jean-Michel. 2010. *Le lien social et la personne: pour une sociologie clinique*. Rennes: PUR. 296 p.

LEBLAN, Vincent. 2008. *Analyse spatiale des relations entre les hommes et les chimpanzés dans la région de Boke (Guinée)*, Tese de Doutorado, EHESS.

LEBOUCHER, Gérard. 2012. "Quand l'éthologie s'intéresse au lien social". *Etudes Rurales*, 189(1):47-56.

LESCUREUX, Nicolas; LINNELL, John D. C. 2010. "Knowledge and perceptions of Macedonian Hunters and Herders: the influence of species specific ecology of bears, wolves, and lynx". *Human Ecology* 38(3): 389-399.

LESTEL, Dominique. 2003. *Les origines animales de la culture*. Paris: Flammarion.

_____. 2007. *Les amis de mes amis*. Paris: Éd. du Seuil.

LIARSOU Alexandra. 2013. "Beaver and human societies: long-term complex system". *Archaeological Review from Cambridge*, 28(2):169-183.

LITTLE, Anthony C. 2012. "Manipulation of infant-like traits affects perceived cuteness of infant, adult and cat faces". *Ethology*, 118(8):775-782.

LORENZ, Konrad; FRITSCH, Vilma. 1969. *L'agression: une histoire naturelle du mal*. Paris: Flammarion. p. 251.

LUGLIA, Rémi. 2013. Le castor d'Europe (Castor fiber). Regards historiques anciens et nouveaux sur un animal sauvage. *Trajectoires*, 7. Disponível em: <http://trajectoires.revues.org/1130>. Acesso em: 04 Abril 2015.

MALINOWSKI, Bronislaw. 1989 [1922]. *Les argonautes du Pacifique Occidental*. Paris: Gallimard.

MASSON, Jeffrey M. & MCCARTHY, Susan. 1995. *When elephants weep: the emotional lives of animals*. New York: Delta Books.

MAUZ, Isabelle. 2005. *Gens, cornes et crocs: relations hommes-animaux et conceptions du monde, en Vanoise*. Tese de Doutorado, ENGREF.

MECH, L. D., 1999. "Alpha status, dominance, and division of labor in wolf packs". *Revue Canadienne de Zoologie*, 77(8):1196-1203.

MORGAN, Conwy L. 1894. *An introduction to comparative psychology*. Londres: W. Scott.

MORGAN, Lewis H. 1868. *The American beaver and his works*. Philadelphia: J.B. Lippincott & Co.

MORICEAU, Jean-Marc. 2007. *Histoire du Méchant loup*. Paris: Fayard.

MOSS, Cynthia. 1988. *Elephant memories*. Chicago: University of Chicago Press.

MOUNET, Coralie. 2007. *Les territoires de l'imprévisible: conflits, controverses et "vivre ensemble" autour de la gestion de la faune sauvage "à problème"*, Tese de Doutorado, Université Joseph Fourier.

NORMAN, Donald A. 1988. *The psychology of everyday things*. New York: Basic Books.

PAUL, Elizabeth S.; HARDING, Emma J.; MENDL, Michael. 2005. "Measuring emotional processes in animals: the utility of a cognitive approach". *Neuroscience & Biobehavioral Reviews*, 29(3):469-491.

PENN, Derek C.; POVINELLI Daniel J. 2007. "On the lack of evidence that non human animals possess anything remotely resembling a 'theory of mind'", *Philosophical Transactions of The Royal Society B*, 362(1480):731-744.

PHELPS, Elizabeth A., & LEDOUX, Joseph E. 2005. "Contributions of the amygdala to emotion processing: from animal models to human behavior". *Neuron*, 48(2):175-187.

PIERCE, Jessica. 2008. "Mice in the Sink". *Environmental Philosophy*, 5(1):75-96.

POOLE, J. C. 1996. *Coming of age with elephants*. Londres: Hodder & Stoughton.

PORCHER, Jocelyne. 2002. *Eleveurs et animaux: réinventer le lien*. France: Presses Universitaires de France. Collection Partage du Savoir.

PORCHER, Jocelyne. 2010. *Cochons d'or*. Paris: Quae.

PORCHER, Jocelyne; DESPRET, Vinciane. 2007. *Etre bête.* Paris: Actes Sud.

PRATO-PREVIDE, Emanuela; CUSTANCE, Deborah M.; SPIEZIO, Caterina; SABATINI, Francesca. 2003. "Is the dog-human relationship an attachment bond? An observational study using Ainsworth's strange situation". *Behaviour*, 140(2):225-254.

RAPCHAN, Eliane S.; NEVES, Walter A. 2005. "Chimpanzés não amam! Em defesa do significado". *Revista de Antropologia*, 48(2):649-698.

REIMERT, Inonge; BOLHUIS, J. Elizabeth; KEMP, Bas; RODENBURG, T. Bas. 2013. "Indicators of positive and negative emotions and emotional contagion in pigs". *Physiology & Behavior*, 109:42-50.

RIDGWAY, Sam; CARDER, Donald; JEFFRIES, Michelle; TODD, Mark. 2012. "Spontaneous human speech mimicry by a cetacean". *Current Biology*, 22(20):R860-R861.

RIZZOLATTI, Giacomo; SINIGAGLIA, Corrado. 2006. *So quel che fai: il cervello che agisce e i neuroni* specchio. R. Cortina.

RODRIGUES, José A. 1984. *Emile Durkheim*. Coleção Sociologia. Lisboa: Atica.

RYMER, Russ. 1994. *Genie: a scientific tragedy.* New York: Harper Books.

SAPOLSKY, Robert M. 2007 [2001]. *A primate's memoir: a neuroscientist's unconventional life among the baboons*. New York: Simon and Schuster.

SAVALOIS, Nathalie. 2012. *Partager l'espace avec une espèce protégée qui s'impose: approches croisées des relations entre habitants et goélands (Larus michahellis) à Marseille*, Tese de Doutorado, EHESS.

SCHAEFFER, Jean-Marie. 2007. *La fin de l'exception humaine*. Paris: Gallimard.

SEBEOK, Thomas; RAMSAY, Alexandra. 1969. *Approaches to animal communications*. Mouton: La Haye-Paris.

SERVAIS, Véronique. 2004. *L'empathie et la perception des formes dans l'éthologie contemporaine*. Paris: Odile Jacob. pp. 203-222.

SEYFARTH, Robert M.; CHENEY, Dorothy L. 2003. "Meaning and emotion in animal vocalizations". *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1000(1):32-55.

SEYFARTH, Robert M.; CHENEY, Dorothy L.; MARLER, Peter. 1980. "Vervet monkey alarm calls: semantic communication in a free-ranging primate". *Animal Behaviour*, 28(4):1070-1094.

SLOBODCHIKOFF, Constantin N. 2002. "Cognition and communication in prairie dogs". In M. Bekoff, C. Allen & G. M. Burghardt (eds.), *The cognitive animal: empirical and theoretical perspectives on animal cognition*. New York: MIT Press. pp. 257-264.

SMITH, Amy V.; PROOPS, Leanne; GROUNDS, Kate; WATHAN, Jennifer; MCCOMB, Karen. 2016. "Functionally relevant responses to human facial expressions of emotion in the domestic horse (Equus caballus)". *Biology Letters*, 12(2):20150907.

SMUTS, Barbara B. 1985. *Sex and friendship in baboons*. New Brunswick: Transaction Publishers.

STÉPANOFF, Charles. 2011. "Saillances et essences: le traitement cognitif de la singularité chez les éleveurs de rennes tozu (Sibérie méridionale)". *L'Homme*, 200:175-202.

STRUM, Shirley S.; LATOUR, Bruno. 1987. "Redefining the social link: from baboons to humans". *Social Science Information*, 26(4):783-802.

SUSSMAN, Robert W.; CHAPMAN, Audrey R. 2004. *The origins and nature of sociality*. New York: Transaction Publishers.

SUSSMAN, Robert W.; GARBER, P. A.; CHEVERUD, J. M. 2005. "Importance of cooperation and affiliation in the evolution of primate sociality". *American Journal of Physical Anthropology*, 128(1):84-97.

TOMASELLO, Michael; CALL, Josep; HARE, Brian. 2003. "Chimpanzees understand psychological states: the question is which one and to what extent". *Trends in Cognitive Sciences*, 7(4):153-156.

TURNER, Alan; ANTÓN, Mauricio. 1997. *The big cats and their fossil relatives: an illustrated guide to their evolution and natural history*. New York: Columbia University Press.

VAN SCHAIK, Carel P.; ANCRENAZ, Marc; BORGEN, Gwendolyn; GALDIKAS, Birute; KNOTT, Cheryl D.; SINGLETON, Ian; SUZUKI, Akira; UTAMI, Sri S.; MERRILL, Michelle. 2003. "Orangutan cultures and the evolution of material culture". *Science*, 299(5603):102-105.

VICART, Marion. 2010. "Où est le chien? Vers une phénoménographie équitable". *Sociétés*, 108(2):89-98.

VON UEXKÜLL, Jakob. 1982 [1934]. *Dos animais e dos homens: digressões pelos seus mundos próprios*: *doutrina do significado*. Lisboa: Livros do Brasil.

WESTERGAARD, Gregory C. 1988. "Lion-tailed macaques (Macaca silenus) manufacture and use tools". *Journal of Comparative Psychology*, 102(2):152.

WRANGHAM, Richard W. 1996. *Chimpanzee cultures*. Cambridge: Harvard University Press.

YEATES, James W.; MAIN, David C. J. 2008. "Assessment of positive welfare: a review". *The Veterinary Journal*, 175(3):293-300.

YOUNG, Rosamund. 2003. *The secret life of cows*. Preston: Farming Books and Videos Limited.

ZAHAVI, Amotz; ZAHAVI, Avishag. 1999. *The handicap principle: a missing piece of Darwin's puzzle*. Oxford: Oxford University Press.

Recebido em Outubro 31, 2014
Aceito em Março 22, 2016