

HUMANIDADE E ANIMALIDADE (*)

Tim Ingold

A humanidade é o tema peculiar da antropologia. Dito desta maneira parece fácil; difícil é imaginar como se deveria construir uma ciência da humanidade. Este artigo é uma tentativa de mostrar como fazê-lo. O leitor talvez considere minha proposta exageradamente estreita ou, ao contrário, tão ampla que chega a ser impossível. Se concordar com a primeira opinião, o leitor talvez reaja, dizendo: "Mas como, uma ciência da humanidade? Não seja ridículo! O *Homo sapiens* é apenas uma espécie entre milhares e, além do mais, relativamente recente. Será que vamos ter uma ciência separada para cada espécie animal?" Mas, se o leitor defender a segunda opinião, objeções dessa natureza parecerão totalmente deslocadas. Estudar a humanidade, dirá esse segundo leitor, não é apenas esmiuçar as idiossincrasias de uma espécie particular, de um diminuto segmento do mundo da natureza. Trata-se antes de abrir à pesquisa um mundo que se multiplica interminavelmente na exuberante criatividade do pensamento e das ações das pessoas em todos os lugares. A tarefa parece impossível porque o tema está sempre extrapolando os estreitos limites de nosso entendimento. Como somos, nós mesmos, humanos, o problema não está em não termos logrado reduzir a humanidade a proporções analisáveis, mas em jamais sermos capazes de acompanhar o passo de suas transformações.

A verdade é que essas duas opiniões opostas se fundamentam em concepções radicalmente distintas do que a humanidade é, ou deveria ser. A melhor maneira de demonstrar essa diferença é examinar a maneira pela qual as noções de humanidade e de ser humano determinaram, e foram, por sua vez, determinadas, pelas idéias acerca dos animais. Para nós, que fomos criados no contexto da tradição do pensamento ocidental, os conceitos de "humano" e "animal" parecem cheios de associações, repletos de ambigüidades e sobrecarregados de preconceitos intelectuais e emocionais. Dos clássicos até os dias de hoje, os animais têm ocupado uma posição central na construção ocidental do conceito de "homem" - e, diríamos também, da imagem que o homem ocidental faz da mulher. Cada geração reconstrói sua concepção própria de animalidade como uma deficiência de tudo o que apenas nós, os humanos, supostamente temos, inclusive a linguagem, a razão, o intelecto e a consciência moral. E a cada geração somos lembrados, como se fosse uma grande descoberta, de que os seres humanos também são animais e que a comparação com os outros animais nos proporciona uma compreensão melhor de nós mesmos.

O artigo divide-se em três partes. Na primeira, analiso a definição de homem como espécie animal, compreendendo todos os indivíduos que pertencem à categoria biológica de *Homo sapiens*. Mas, como reconhecer o que é ou não é um ser humano? Esta é uma pergunta que praticamente não nos incomoda nos tempos atuais, em que o mundo está inteiramente aberto às viagens e às comunicações; desse modo, acreditamos conhecer todo o amplo espectro da variedade humana. Mas a pergunta foi um grave tormento para nossos antepassados, no início das explorações coloniais, e, se nos

dispusermos a formulá-la de novo, veremos que não é mais fácil para nós respondê-la do que foi para eles obter uma resposta capaz de resistir a um rigoroso escrutínio crítico. Na segunda parte do artigo, introduzo um significado alternativo de ser humano, como condição oposta à de animal. Essa condição é a existência humana, que se manifesta numa aparentemente inesgotável riqueza e diversidade de formas culturais, perfeitamente comparáveis à diversidade das formas orgânicas na natureza. Na terceira parte, mostro que a associação popular entre essas duas noções de humanidade, como espécie e como condição, deu origem a uma concepção peculiar da singularidade humana. Em vez de distinguir os humanos dos outros animais, assim como estes diferem entre si, atribuiu-se a diferença a certas qualidades em relação às quais todos os animais são vistos como essencialmente iguais. A fim de superar o antropocentrismo inerente a essa concepção, temos de repensar toda a questão. Uma coisa é perguntar o que é um ser humano, outra muito diferente é indagar o que significa o ser humano. Começo pela primeira questão.

Uma questão de ter ou não ter cauda

No ano de 1647, um tenente da marinha sueca chamado Nicolas Köping servia a bordo de um navio mercante holandês na baía de Bengala. Certo dia, o navio aproximou-se de uma ilha onde seus habitantes, nus, portavam caudas semelhantes à dos gatos e tinham um porte felino assemelhado, segundo reportou Köping. Remando em suas canoas ao lado do navio, os nativos - evidentemente habituados a comerciar - ameaçaram invadir o barco holandês e tiveram de ser afastados a tiros de canhão. Mais tarde, o comandante do navio mandou à terra uma equipe de cinco marinheiros com a missão de encontrar provisões na ilha. Eles nunca voltaram; uma busca organizada na manhã seguinte apenas encontrou seus ossos ao lado de uma fogueira ainda quente, além do barco, do qual tinham sido sistematicamente arrancadas todas as cavilhas de ferro.

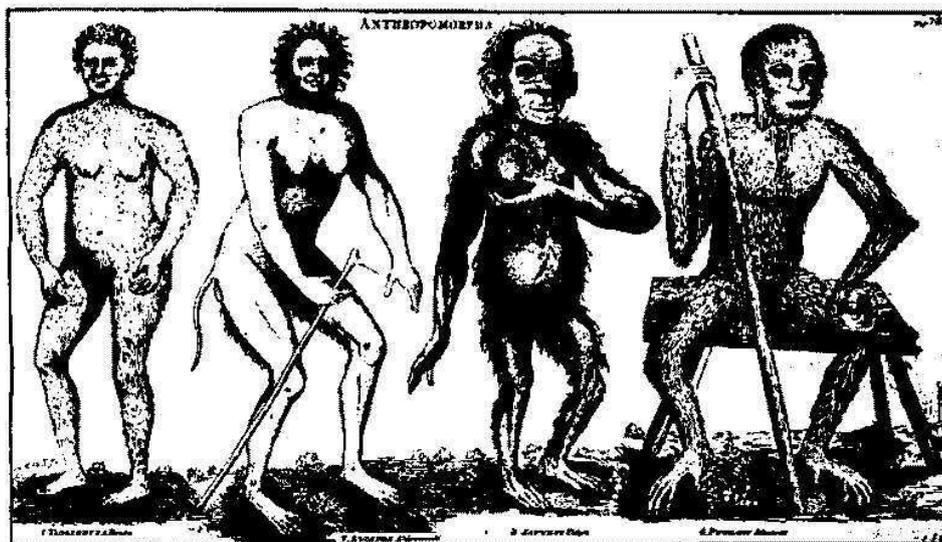
Posteriormente, o relato de Köping foi retomado em um dos tratados de Lineu por um aluno seu, Hoppius, em 1760. Os homens que tinham caudas foram classificados como uma espécie de macaco, apropriadamente chamada de "lúcifer", e ilustrados por um desenho (à direita) que Lineu havia coligido em outra fonte (1). Um juiz escocês, erudito e excêntrico, de nome James Burnett, também conhecido como Lord Monboddo, foi um dos que leram a exposição de Hoppius. No primeiro dos seis volumes de sua obra, intitulada *Of the Origin and Progress of Language*, publicada entre 1773 e 1792, Monboddo pôs-se a demonstrar as continuidades e os contrastes entre os homens e os outros animais, além de caracterizar a condição da espécie humana em seu estado "natural" ou "selvagem". Fascinado pela história dos homens que tinham caudas, sua primeira preocupação - muito correta, aliás - foi checar a veracidade do relato. Através de uma correspondência pessoal com Lineu, Monboddo pôde certificar-se das credenciais de Köping como informante confiável e escrupuloso, cujas descrições da vida animal e vegetal, que observara em sua viagem, se mostraram precisas em outros assuntos. Não havia como pôr em dúvida, portanto, que os habitantes da ilha realmente tivessem caudas. Mas seriam eles realmente humanos? Quanto a isso, Monboddo novamente não tinha razões para duvidar, pois, em seu relatório, Köping revelara que os habitantes da ilha conheciam a arte da navegação, estavam acostumados ao comércio e faziam uso do ferro (Burnett, 1773, pp. 234-9).

A percepção que hoje podemos ter do passado torna fácil reconhecer um componente de fantasia na narrativa de Köping e achar que Monboddo foi muito tolo por se deixar envolver pela história. Contudo, é possível que Monboddo tenha errado

pelas razões certas. Prevendo a incredulidade de seus leitores, Monboddo habilmente virou o argumento contra a crença convencional:

Estou ciente, porém, de que todos aqueles que acreditam que os homens são e sempre foram os mesmos em todas as épocas e em todas as nações do mundo, e da maneira como os vemos na Europa, considerarão esse relato inacreditável; de minha parte, estou convencido de que ainda não descobrimos toda a multiplicidade da natureza, nem ao menos em nossa própria espécie; e, no meu entender, a coisa mais inacreditável que se poderia dizer, ainda que não houvesse fatos para refutá-la, é que todos os homens, nas mais diversas partes da Terra, são iguais em tamanho, aparência, formato e cor.

Não resolve desconsiderar o testemunho sobre a existência de pessoas que têm cauda com a observação de que "os humanos simplesmente não são assim". Se algumas populações têm pele branca e outras, negra, se alguns são extremamente altos, enquanto outros têm uma estatura diminuta, por que não seria possível que uns tivessem rabo outros não? Monboddo certamente achava que não era mais extraordinário ter um rabo do que ter a pele negra e sem dúvida não acreditava que qualquer dessas características proporcionasse um critério válido para lançar seus portadores para fora dos limites do gênero humano. Não devemos nos deixar levar pelas concepções estreitas e eurocêntricas do tipo de coisa que é um ser humano. Isso porque, continuava Monboddo, o gênero humano não é fixo e imutável; ao contrário, ele é variável tanto em termos históricos quanto geográficos. Essa variabilidade é o traço distintivo da espécie animal, a bem dizer uma característica de toda a natureza viva e, a esse respeito, o ser humano seguramente não é uma exceção (Burnett, 1773) (2).



A biologia moderna, que sofreu uma reestruturação radical após as descobertas de Darwin publicadas em *A origem das espécies* (em 1859), apóia as idéias de Monboddo: não, talvez, no assunto dos rabos, mas certamente em sua franca e aberta rejeição da noção de uma forma essencial de humanidade, da qual todos os seres humanos concretos, no passado, no presente e no futuro, são encarnações mais ou menos perfeitas. Temos de concordar com Monboddo, contra seus contemporâneos, na afirmação de que os humanos não têm o mesmo "tamanho, aparência, formato e cor" em todos os lugares. Mas seria certo concluirmos, então, que os humanos surgem dentro de uma ampla variedade de padrões de tamanho, aparência, formato e cor, mais ou menos como casacos comprados prontos numa alfaiataria - de tamanhos grande, médio e

pequeno, brancos ou negros, com rabo e sem rabo? Por um bom tempo persistiu em nosso século a idéia fundamentalmente equivocada, e ainda predominante em certos círculos, de que seria possível construir uma tabela de "tipos humanos". Mas os seres humanos individuais não são encarnações de "tipos", assim como também não têm uma essência única, característica da espécie. Em termos biológicos, a humanidade se apresenta como um campo contínuo de variação, composto de uma miríade de diferenças sutilmente graduadas. Toda e qualquer divisão desse campo é uma construção nossa, produto artificial de nosso pendor para a classificação e os estereótipos. Os seres humanos reais não podem ser enquadrados em categorias artificiais; é esta precisamente a razão pela qual casacos que se compram prontos, modelados para vestir um tipo e não um freguês específico, nunca nos caem perfeitamente bem.

Na realidade, os indivíduos pertencentes à espécie *Homo sapiens* apresentam um notável grau de variabilidade. Entretanto, o que vale para nossa espécie também vale para todas as demais: isto é, elas não são classes de entidades distinguíveis pela posse por parte de cada um dos seus membros de um atributo único, ou de um feixe de atributos. Em outras palavras, as espécies biológicas não são tipos naturais (Clark, 1988, pp. 20-1). Os grãos de sal constituem exemplares de um tipo natural, porque cada grão tem a composição molecular e a estrutura cristalina do cloreto de sódio. Mas as moléculas que regem a constituição das coisas vivas são muito mais complexas, sendo a mais importante delas o ácido desoxirribonucléico (ADN). Como sabemos, os genes, unidades básicas da hereditariedade, são codificados na estrutura do ADN, e, embora as espécies variem segundo a diversidade de seu material genético, em nenhuma delas se encontra uma estrutura única que subscreva o desenvolvimento de cada indivíduo da classe. Ao contrário, é a singularidade do indivíduo que distingue de maneira inofismável os organismos vivos dos objetos inanimados (Medawar, 1957). Como cristais, os organismos crescem, e, assim como os cristais, eles parecem ser dotados de uma estrutura invariante subjacente às transformações de seu aspecto exterior. Mas, se essa estrutura é igual em cada cristal de um elemento ou composto inorgânico, ela é diferente em cada organismo de uma espécie. Todo cristal é uma réplica, todo organismo é uma inovação.

Como se pode concluir, então, a que espécie pertence um organismo particular? E, o que é mais importante, por que razão deveríamos incluir um animal na espécie *Homo sapiens* e excluir outro? O Lúcifer de Lineu era um homem ou um macaco? Perguntas dessa ordem animaram séculos de acirrada controvérsia e, embora hoje em dia qualquer um de nós possa se declarar perfeitamente capaz de reconhecer um ser humano quando está diante dele, ainda há uma aguerrida disputa sobre como os princípios da taxionomia biológica devem ser aplicados. Para os fins deste artigo, basta observar que esses princípios são basicamente genealógicos. Os organismos não são agrupados em uma mesma classe por causa da semelhança de sua aparência formal, exterior, mas em virtude de seus vínculos genealógicos relativamente estreitos. De modo geral, os seres humanos realmente se parecem uns com os outros mais do que com os símios, e por não terem cauda são mais parecidos com os macacos do que os demais primatas. Essas semelhanças, contudo, são indicadoras de uma proximidade genealógica, e não de uma conformidade determinada a um tipo.

Quanto mais estreitamente relacionados são os indivíduos, em termos de descendência, maior é a quantidade de genes que eles provavelmente têm em comum. Às vezes, quando uma característica visível é controlada por apenas um ou alguns genes, mínúsculas variações na estrutura genética subjacente (ou genótipo) podem acarretar grandes conseqüências para a aparência geral do indivíduo maduro (ou

fenótipo), de modo que indivíduos estreitamente relacionados podem apresentar aspecto muito diferente. Outras características, até mesmo as menos berrantes, podem ser controladas por um número muito grande de genes, de modo que a mesma quantidade de variações de genótipo seria praticamente imperceptível no fenótipo. Não resta dúvida de que, se os humanos tivessem rabo, variando de um pequeno toco a uma longa cauda pendente, assim como a cor varia do branco ao negro, alguns deles pelo menos poderiam se perguntar sobre o que seria mais difícil esconder: a cauda ou a cor. Felizmente, não temos esse problema, mas por razões que nem Monboddó nem os críticos de seu tempo poderiam saber. A quantidade de mudança genética necessária para tornar brancas as peles negras (ou vice-versa) é mínima, se comparada com o montante necessário para perder ou ganhar uma cauda. A diferença genética entre os primatas que têm cauda e os que não têm envolve um grau de desvinculação genética que é totalmente desproporcional ao pertencimento a uma só espécie. Portanto, não é preciso invocar uma forma essencial de humanidade, ou noções apriorísticas de como são os seres humanos, para descartar a possibilidade de existirem indivíduos com cauda dentro da espécie *Homo sapiens*, ou mais precisamente, para que se considere extremamente remota a probabilidade dessa ocorrência.

Os primeiros primatas sem cauda (eliminando-se os casos de mutilação acidental) não foram monstros promissores, mutantes grotescos pulando em meio a um bando de parentes portadores de longas caudas, a quem a sorte contemplou com a preservação de sua variedade nas futuras gerações. Como qualquer outra modificação evolutiva importante, as caudas foram-se tornando gradualmente menores, através de um processo de acumulação de diferenças mínimas, que perdurou ao longo de muitas gerações. A natureza, de acordo com a veneranda máxima, tão estimada por Darwin, não dá saltos ("*Natura non facit saltum* ", Darwin, 1872, pp. 146, 156), e ela também não segue um curso fixo e predeterminado. Aquele velho macaco sem cauda, cujos descendentes incluem tanto os seres humanos quanto os chimpanzés, estava tanto a caminho de se tornar um humano quanto de se tornar um chimpanzé. Estava sendo, nada mais nada menos, que ele mesmo. Um macaco é um macaco, não um arremedo ou uma tentativa parcialmente bem-sucedida de homem. Embora seja verdade que apenas uma só via pode ligar o macaco ancestral ao ser humano moderno, essa via era apenas uma dentre inúmeras rotas possíveis que poderiam ter sido igualmente tomadas. Os seres humanos não tinham de evoluir.

Na perspectiva da evolução da vida como um todo, a linhagem humana representa apenas um pequeno e insignificante ramo de um esplêndido e frondoso arbusto. Cada ramo expande-se numa direção que jamais foi seguida antes e jamais será retomada. Os chimpanzés do futuro poderão ser muito mais inteligentes do que hoje, mas não serão humanos. Os seres humanos são animais que, pelo que me é dado saber, poderiam vir a ser os co-ancestrais de meus futuros descendentes. Como esses meus descendentes efetivamente se parecerão daqui a alguns milhões de anos - isso se não explodirmos a Terra antes, conosco dentro -, ninguém tem a menor idéia. Enquanto isso não acontece, continuamos a especular, como Monboddó, acerca das variedades de nossa espécie em termos surpreendentemente semelhantes. "Por volta de 1942", recorda o antropólogo Edmund Leach, "um inglês, considerado pessoa lúcida, garantiu-me com toda a convicção que, em um certo vale inacessível, visível do outro lado de uma fileira de montanhas, ele havia encontrado pessoalmente homens que tinham rabos" (Leach, 1982, p. 64).

Ser humano e condição humana do ser

De modo geral, os filósofos têm tentado descobrir a essência da humanidade na cabeça dos homens, em vez de procurá-la em suas caudas (ou na ausência delas). Mas, na busca dessa essência, eles não se perguntaram sobre "o que faz dos seres humanos animais de determinada espécie?" Ao contrário, eles inverteram a pergunta, indagando: "O que torna os seres humanos diferentes dos animais, como espécie?" Essa inversão altera completamente os termos da questão. Isto porque, formulando a pergunta da segunda maneira, o gênero humano já não aparece como uma espécie da animalidade, ou como uma pequena província do reino animal. A pergunta faz alusão a um princípio que, infundido na constituição do animal, eleva seus possuidores a um nível mais alto de existência do que o do "mero animal". A palavra humanidade, em suma, deixa de significar o somatório dos seres humanos, membros da espécie animal *Homo sapiens*, e torna-se o estado ou a condição humana do ser, radicalmente oposta à condição da animalidade (Ingold, 1988, p. 4). A relação entre o humano e o animal deixa de ser inclusiva (uma província dentro de um reino) e passa a ser exclusiva (um estado alternativo do ser).

Em 1749, o grande naturalista francês Conde de Buffon escreveu que não tinha dúvida alguma a respeito do tamanho do abismo que separa o ser humano mais primitivo do macaco, "porque o primeiro é dotado das faculdades de pensamento e fala", enquanto o segundo não o é. Quanto ao formato físico, porém, eles não são muito diferentes e "a julgar apenas pela aparência, tenho de admitir que o macaco pode ser considerado como variedade da espécie hurilana" (Buffon, 1866, vol. 2, p. 43). Tendo lido a *Histoire Naturelle* de Buffon, Monboddo pensava exatamente dessa maneira. Naquela época, os macacos antropóides eram geralmente chamados de orangotangos - palavra de origem malaia que significa "homem da floresta selvagem", e hoje indica uma espécie particular (*Pongo pygmaeus*), natural de Bornéu e Sumatra. Monboddo estava firmemente convencido de que os orangotangos eram humanos:

Eles têm exatamente a forma humana; andam eretos, não de quatro como os selvagens encontrados na Europa; fazem armas com pedaços de madeira; vivem em sociedade; constroem cabanas com galhos de árvores; e roubam moças negras, que tornam suas escravas tanto para o trabalho quanto para o prazer. (...) Mas, se os aspectos acima mencionados levam a crer que eles pertencem a nossa espécie, e embora eles tenham feito grandes progressos nas astúcias da vida, não conseguiram desenvolver a linguagem." (Burnett, 1773, pp. 174-5).

Ao contrário de Buffon, Monboddo acreditava que a qualidade humana do homem não se instalara desde o início como resultado da intervenção divina, mas fora adquirida por etapas e apenas se completou com a emergência da razão e do intelecto, as duas bases sobre as quais se assenta essa conquista especificamente do homem que é a faculdade da linguagem. Excetuando as ocasionais descobertas de "homens selvagens" - os quadrúpedes selvagens mencionados em seu relato -, os orangotangos representavam para Monboddo os entes vivos mais próximos que pôde encontrar de uma população humana vivendo em estado original de natureza. Por lhes faltar a linguagem e o intelecto, os orangotangos eram seres humanos que ainda não haviam atingido a condição humana de existir. Pertenciam a nossa espécie, mas tinham dado apenas um pequeno passo em direção à condição de humanidade.

Os primeiros seres humanos - dos quais Monboddo não pôde encontrar indícios, mas cuja natureza podia ser facilmente inferida por meio de uma projeção regressiva - teriam sido totalmente carentes de "habilidades ou civilidade"; suas ações eram governadas pelo instinto e não pelo costume e viviam em um estado "que não passava do puramente animal" (Burnett, 1773, pp. 218-291; ver também Bock, 1980, pp. 19-26). E claro que se poderia dizer o mesmo da criança humana, corroborando uma analogia de grande tradição no pensamento ocidental que compara o processo de maturação do ser humano com a passagem da humanidade em conjunto do estado selvagem para a

civilização. "Os selvagens", conforme declarou Sir John Lubbock, em 1865, "costumam ser equiparados às crianças, e essa comparação é não só correta quanto altamente instrutiva (...) A vida de cada indivíduo é um resumo da história da raça, e o desenvolvimento gradual da criança ilustra o desenvolvimento da espécie (...) Os selvagens, como as crianças, não têm nenhuma firmeza de propósitos" (1865, p. 570).

Como condição oposta à da humanidade, a animalidade transmite uma noção da qualidade de vida no estado de natureza, onde se encontram seres "em estado cru", cuja conduta é impelida pela paixão bruta em vez da deliberação racional e que são totalmente livres dos constrangimentos da moral ou da regulação dos costumes. Essa concepção da vida animal e da "animalidade humana" está extraordinariamente difundida no pensamento ocidental e ainda hoje dá o tom de boa parte do debate científico nos estudos sobre o mundo animal e o comportamento humano. Um traço marcante da tradição ocidental é a tendência a pensar em dicotomias paralelas, de modo que a oposição entre animalidade e humanidade é posta ao lado das que se estabelecem entre natureza e cultura, corpo e espírito, emoção e razão, instinto e arte, e assim por diante. Esse mesmo paralelismo é encontrado na divisão acadêmica do trabalho entre as ciências naturais - que se ocupam da composição e das estruturas do mundo material (inclusive organismos vivos) - e as "humanidades", que incluem o estudo da linguagem, da História e da civilização. Além disso, está subjacente às permanentes discussões entre cientistas integrantes de ambos os lados dessa fronteira acadêmica acerca do significado de "natureza humana".

O problema está no fato de que a herança do pensamento dualista invade até mesmo nossa concepção de ser humano, ao nos fornecer o vocabulário com o qual a expressamos. Segundo essa concepção, somos criaturas constitucionalmente divididas, com uma parte imersa na condição física da animalidade, e a outra na condição moral da humanidade. Em qual dessas partes, poderíamos perguntar, reside a natureza humana? A resposta depende da maneira como definimos "natureza", conceito dos mais polivalentes em qualquer idioma. Entre seus diferentes significados, podemos distinguir dois (quanto a estes e outros sentidos, ver Williams, 1976, pp. 184-9). Primeiro, a natureza de uma coisa pode ser uma qualidade essencial que todas as coisas dessa espécie, e apenas essas coisas, devem possuir. Sendo assim, trata-se de "um mínimo denominador comum" da espécie, que é universal e não particular para cada um de seus indivíduos. Segundo, natureza indica o mundo material, o macrocosmo das entidades físicas, na medida em que se distinguem de sua representação microcômica no plano das idéias. Neste último sentido, o conceito de natureza classicamente se opõe ao de cultura, sendo o primeiro uma realidade externa e o segundo uma realidade que só existe "na cabeça das pessoas".

Voltando a nossa pergunta inicial - a natureza humana reside em nossa animalidade ou em nossa humanidade? -, descobrimos que cada significado de "natureza" proporciona respostas conflitantes. Retomemos a opinião de Buffon, um bom representante de sua época, para quem os seres humanos se diferenciam dos macacos pela posse de faculdades do espírito, e não pelo aspecto exterior do corpo. O aspecto essencial dos seres humanos, portanto, é sua humanidade - aquele componente que, de acordo com a ortodoxia do dogma cristão, se deve a uma doação preferencial do espírito divino, concedida por Deus. Por outro lado, os seres humanos também participam do mundo material - ou da natureza na segunda acepção - na composição dos órgãos de seu corpo, e que o criador incluiu, ao lado dos corpos das demais espécies animais, "em um mesmo plano geral", como disse Buffon. Por conseguinte, pode se revelar os seres humanos como organismos biológicos em sua geração material, despojando-os de sua humanidade essencial e deixando à mostra um resíduo inato, comum aos outros

animais. Essa é a camada de "animalidade humana" à qual Monboddo e outros estudiosos, antes e depois dele, fizeram referência ao falar em "estado bruto" da humanidade, que se supunha representar um fundamento universal e original de toda a evolução cultural e social.

Apesar das revoltas teológicas subseqüentes à teoria da evolução humana de Darwin, na qual, naturalmente, não havia lugar para a mente ou o espírito, a não ser como produto de um órgão material (o cérebro), os termos do debate contemporâneo entre "cientistas" e "humanistas" sobre a natureza humana ainda se parecem muito com os do tempo de Buffon e Monboddo. Etólogos e sociobiólogos, partindo do paradigma da ciência natural, identificam a natureza humana com o que existe de animal em nós, alguma coisa que costuma estar tão encoberta pelos acréscimos da cultura que se torna mais diretamente, visível em outras espécies. Esses cientistas assumiram a tarefa de descobrir os protótipos das predisposições humanas universais no conjunto dos comportamentos, principalmente dos primatas não-humanos, embora a busca de analogias freqüentemente os conduza a outras divagações. Com efeito, boa parte do grande interesse popular pela pesquisa etológica decorre da crença de que, por meio do estudo do comportamento de outros animais, chegaremos a compreender coisas importantes a nosso respeito. Isso não deixa de ser verdade, mas, se levado ao exagero, pode fazer com que baseemos nosso entendimento da natureza humana em um amálgama de traços característicos retirados do conjunto de comportamentos de praticamente qualquer espécie, com *exceção* da nossa. A presteza com que alguns sociobiólogos tendem a tirar conclusões definitivas sobre a condição humana com base no estudo de insetos sociais, como as formigas e as abelhas, nos faz lembrar a piada de Will Cuppy, em *How to Tell Your Friends from the Apes* ("Como distinguir seus amigos dos macacos"), que diz que "a psicologia do orangotango já foi completamente descrita pelos cientistas, a partir de suas observações do ouriço-do-mar" (Cuppy, 1931, p. 38)(3).

Antropólogos e outros cientistas de inclinação mais humanista têm se preocupado em restaurar a "essência humana" que falta nas explicações sociobiológicas e etológicas. Como observou Eisenberg (1972), os cientistas humanistas acentuam "a natureza *humana* da natureza humana", substituindo a antiga noção de espírito pelo que tem sido chamado de "aptidão para a cultura". O sentido exato dessa expressão tem sido objeto de interminável controvérsia. É suficiente observar aqui que, situando a qualidade distintiva dos seres humanos no plano moral da cultura, em oposição ao plano físico da natureza, terminamos por reproduzir toda a essência da concepção de homem do século XVIII - dilacerado entre as condições de humanidade e as de animalidade. Ao que parece, apenas quando estão "existindo de modo humano", os seres humanos se revelam tal qual de fato são.

Entretanto, não há apenas uma maneira humana de ser. A "aptidão para a cultura", sejam quais forem os demais sentidos da expressão, é uma capacidade de gerar diferença. Nesse processo criativo, que se realiza no curso ordinário da vida social, e através dele, é que a essência da condição de humanidade se revela como diversidade cultural. Para qualquer indivíduo apanhado no curso desse processo, "tornar-se humano" significa tornar-se diferente dos demais seres humanos que falam idiomas ou dialetos diferentes, praticam ofícios diferentes, têm crenças diferentes, e assim por diante. Se é nessa diferenciação de si mesmos dos demais seres que os humanos são distinguidos essencialmente dos animais, conclui-se então que a animalidade humana se revela na ausência dessa diferenciação, na uniformidade. Todos nós chegamos a este mundo como criaturas nascidas de um homem e uma mulher, um organismo biologicamente humano cuja constituição física é totalmente indiferente à instrução que receberemos

mais tarde a respeito dos códigos de conduta de uma cultura ou outra. No que diz respeito a minha existência como membro da espécie humana, o fato de eu ser inglês, e não francês ou japonês, não é fundamental. Mas, do ponto de vista da expressão de minha humanidade, esse fato é vital: torna-me alguém, em vez de uma coisa. Ou seja, em um sentido mais geral, a cultura sublinha a identidade do ser humano não como organismo biológico, mas como sujeito moral. Quanto a esta última faculdade, consideramos todo homem ou mulher como pessoa. Minha condição de pessoa é, portanto, inseparável do pertencimento a uma cultura e ambos são ingredientes cruciais de minha existência humana.

Temos agora condições de solucionar um paradoxo situado no cerne do pensamento ocidental, que afirma, com igual segurança, tanto que os seres humanos são animais quanto que a animalidade é o exato oposto da humanidade. Um ser humano é um indivíduo pertencente a uma espécie; existir como ser humano é existir como pessoa. No primeiro sentido, o conceito de humanidade refere-se a uma categoria biológica (*Homo sapiens*); no segundo, aponta para uma condição moral (de pessoa). O fato de que empregamos a mesma palavra "humano" para ambos os sentidos reflete a convicção profundamente arraigada de que todos os indivíduos pertencentes à espécie humana - e exclusivamente estes - podem ser pessoas, ou, dito de outra forma, que a condição de pessoa depende do pertencimento à categoria taxionômica. Como postula o Artigo Primeiro da *Declaração Universal dos Direitos do Homem*: "Todos os seres humanos são dotados de razão e consciência." Fica implícito, portanto, que os animais não-humanos não o são (Clark, 1988, p. 23).

Aceitando esse princípio como artigo de fé, torna-se, então, impossível formular determinadas perguntas, pelo menos sem ferir os princípios da classificação genealógica geralmente adotada na definição das espécies biológicas. Não se pode perguntar, portanto, como faz Monboddó, como a razão e a fala foram adquiridas no decorrer da história das populações humanas, ou como essas faculdades podem ser encontradas de modo deficiente, ou não existirem, em determinados indivíduos de ascendência humana. Da mesma maneira, não se pode indagar se, ou até que ponto, animais de outras espécies poderiam ser dotados das faculdades da linguagem e do pensamento. No entanto, essas questões são legítimas, não podem ser respondidas de antemão, mas supõem uma investigação empírica. É perfeitamente razoável indagar, por exemplo, se os chimpanzés ou os golfinhos têm linguagem, ou se tomam deliberações racionais. Pode ser que se descubra que eles não o fazem, a não serem condições muito artificiais, e que essas aptidões realmente são exclusivas dos animais biologicamente humanos. Mas quem poderia afirmar que tais aptidões não venham a se desenvolver, em épocas futuras, entre espécies descendentes dos golfinhos ou dos chimpanzés de hoje? Se isso viesse a ocorrer, aí teríamos razões para considerar esses animais que falam e pensam como pessoas. Mas eles não poderiam ser encarados como membros da espécie humana, pois não teriam procedência humana.

A adesão estrita à tese de que apenas os seres humanos podem ser pessoas nos deixaria, portanto, na absurda situação de ter de negar a possibilidade de uma evolução da qual nada sabemos hoje. Ao discutir a humanidade do orangotango, Monboddó, mais uma vez, estava errado pelas razões certas: errava porque os macacos antropóides não pertencem à espécie humana; estava certo porque, embora lhe faltasse vocabulário para expressar sua opinião de modo inequívoco, ele reconhecia que a classificação na categoria taxionômica conhecida como *Homo sapiens* não confere automaticamente qualidades de pessoa. Essa conclusão aponta imediatamente para um campo de investigação potencialmente inesgotável sobre a condição de pessoa dos animais não-humanos ou, se preferirmos, sobre a humanidade animal, em vez da animalidade

humana. Ela sugere que a fronteira entre a espécie humana e as demais espécies do mundo animal não é paralela, mas que, na verdade, ela cruza as fronteiras entre humanidade e animalidade como estados do ser. Por isso mesmo, não se pode pretender que as abordagens do campo das humanidades sejam as únicas apropriadas à compreensão das questões referentes aos seres humanos, e que as vidas e os universos dos animais não-humanos sejam totalmente esgotados pelo paradigma da ciência natural (Ingold, 1989, p. 496).

Uma conseqüência dessa pressuposição é que, enquanto as ações humanas são geralmente interpretadas como produtos de desígnio intencional, as ações dos outros animais - mesmo que ostensivamente semelhantes por sua natureza e conseqüências - costumam ser explicadas como resultado automático de um programa comportamental instalado (Ingold, 1988, p. 6). Certamente, quando se trata dos poucos animais com os quais mantemos relações estreitas e duradouras, tais como gatos e cães domésticos, logo descobrimos exceções, e lhes atribuímos intenções e propósitos, da mesma maneira que fazemos com os seres humanos. Em muitas culturas não-ocidentais, onde o envolvimento prático com outras espécies é muito maior do que o nosso, as exceções que costumamos fazer podem ser exatamente a regra. Entre os ojibwa, caçadores naturais do Canadá subártico, por exemplo, a condição de pessoa é tida como uma essência interna que engloba poderes de percepção e sensibilidade, volição, memória e fala, indiferente à forma particular que a espécie assume exteriormente. A forma humana não passa de um dos muitos disfarces por meio dos quais as pessoas se manifestam materialmente e qualquer um pode trocar sua forma pela de um animal, mais ou menos como quiser. Quando alguém encontra um animal, especialmente se ele exibir um comportamento fora do comum, fica imaginando quem ele é, porque pode ser uma pessoa conhecida. Assim, para os ojibwa, não existe nada de excepcionalmente "humano" em ser uma pessoa (Hallowell, 1960).

Meu objetivo ao apresentar esse exemplo é sublinhar que nossa definição convencional, de pessoa como uma prerrogativa dos seres humanos, é tão dependente da visão de mundo ocidental quanto a noção contrária, dos ojibwa, o é de sua cultura. Não há razão alguma para atribuir uma validade absoluta à primeira e não à segunda. O filósofo alemão Emanuel Kant, em 1790, resumiu da seguinte maneira a ortodoxia ocidental: "Como único ser dotado de discernimento na face da Terra, [o homem] certamente é o senhor da natureza e (...) nasceu para ser seu fim último" (vol. II, p. 431). Essa concepção imperialista do "lugar do homem na natureza", com sua negação dogmática de formas não-humanas de discernimento - sem qualquer demonstração empírica - fez um grande mal em sua época. Do ponto de vista pragmático, a crença dos ojibwa em um progresso harmonioso das relações de mútua interdependência entre animais e humanos contém uma profunda sabedoria ecológica e é muito louvável do ponto de vista da sobrevivência de nossa espécie, a longo prazo. De uma perspectiva científica, a pesquisa sobre a verdadeira natureza das semelhanças e diferenças entre nós e os outros animais permanece incipiente e não deveria ser cerceada por supostos apriorísticos acerca da preeminência dos humanos. Esse tipo de pesquisa, que os antropólogos tendem a considerar de certa maneira marginal a seus temas de maior interesse, tem, na realidade, uma importância crucial, pois atinge o cerne da concepção dominante sobre a singularidade humana. Tratamos desse tema a seguir.

A questão da singularidade humana

Do ponto de vista biológico, a espécie humana é tão singular quanto todas as demais espécies existentes na face da Terra (Foley, 1987, p. 274). Essa singularidade, como afirmamos acima, não consiste de um ou mais atributos essenciais compartilhados

por todos os membros da espécie e que nenhum indivíduo de qualquer outra espécie possui. Ao contrário, essa singularidade se encontra na composição atual do fundo comum de traços genéticos do qual todo indivíduo da espécie, em virtude de descendência, representa uma combinação particular. O pool genético de diferentes espécies pode sobrepor-se bastante, principalmente quando há proximidade filogenética - descobriu-se, por exemplo, que seres humanos e chimpanzés são cerca de 90% iguais -, mas nunca existe uma congruência exata. Além disso, a composição do pool genético da espécie muda com o tempo, o que significa dizer que passa por uma evolução. Esses fatos já são tidos como indiscutíveis no que se refere a espécies diferentes da nossa, mas quando se trata dos humanos há grande resistência em aceitá-los. Como observa um eminente filósofo da biologia, quase sem esconder sua irritação: "O desejo de encontrar alguma característica genética exclusiva de todos os seres humanos, e inexistente nos seres não-humanos, é irresistível. Mas, qualquer que seja o traço escolhido, ou algumas pessoas não o exibem ou então membros de outras espécies o possuem." (Hull, 1984, p. 35). Por que, então, prosseguir na busca? De onde provém a compulsão para descobrir esse atributo singular?

Passemos em revista alguns dos atributos propostos como candidatos à exclusividade dos seres humanos. Todo cientista tem uma palavra ou expressão favorita com a qual preenche a lacuna na frase "o homem se define como um animal _____", garantindo que essa palavra fornece a única chave para o entendimento da essência humana. Mas, se fizermos uma lista dessas palavras-chave, logo veremos que ela se torna muito comprida. Sem dúvida "o uso da linguagem" e "racional" encabeçam a lista. Dotados de linguagem, os seres humanos descrevem, especulam, argumentam, fazem piadas e se enganam. Eles podem mentir, conjurar coisas e eventos que jamais existiram e, dessa maneira, se mostram particularmente inquietos com as questões da verdade e da mentira. Ao raciocinar sobre o mundo e seus atos nesse mundo, os seres humanos também cometem erros; diz-se que o homem é um animal que erra. Além disso, ele tem consciência de si e se estranha com a opinião alheia, o que o torna também ciente da passagem do tempo e da transitoriedade de sua própria vida. Procura, então, adaptar-se aos fatos do nascimento, do envelhecimento e da morte dentro de uma ordem atemporal: o homem é um animal religioso. Ele é também um formulador de projetos e impõe esquemas simbólicos por ele mesmo elaborados ao mundo dos objetos inanimados para a fabricação de ferramentas e artefatos, aos animais e às plantas para a produção (em vez de coleta) de alimentos e aos demais seres humanos para a construção de regras e instituições da vida social.

Tudo isso pode ser realizado por seres de ambos os sexos e, embora seja convencionalmente aceito que a palavra "homem" inclui os integrantes masculinos e femininos da espécie humana, ao contrário do que acontece com outros animais, um preconceito estrutural da língua inglesa - entre outras - revela uma perniciosa tendência a atribuir aos machos todas as qualidades que pretensamente nos tornam humanos e a caracterizar a condição feminina seja pela ausência, seja pelo desenvolvimento relativamente mais fraco de tais atributos. Essa tendência se torna patente no mito de origem do "homem caçador", segundo o qual se atribui a uma atividade exclusivamente masculina - a busca de carne de caça - o estímulo seletivo para a emergência simultânea da fabricação de ferramentas, da linguagem e da inteligência racional, colocando-se, portanto, os machos na vanguarda da evolução humana (por exemplo, Laughlin, 1968). Não é minha intenção prosseguir na discussão desse tema aqui, mas apenas mencioná-lo a fim de alertar o leitor para as repercussões de uma antiga tese que afirma a superioridade dos homens sobre as mulheres como um reflexo natural da superioridade da condição humana sobre a animalidade.

Um tema que me interessa mais de perto é a objeção comumente levantada contra as tentativas de instaurar um Rubicão separando os humanos das demais espécies do reino animal, e que se baseia na afirmação de que as diferenças entre os seres são mais de grau do que de espécie. Os defensores dessa opinião, chamados de gradualistas, alegam que, embora a linguagem humana possa ser extremamente versátil, ela não difere fundamentalmente dos sistemas de comunicação usados por outros animais; sendo assim, é perfeitamente legítimo fazer referência à "linguagens dos animais". Na mesma linha de raciocínio, embora concordando em que os seres humanos têm uma inteligência superior, os gradualistas alertam contra a subestimação da inteligência dos outros animais - que, por sinal, tendem muito menos a cometer erros do que nós. Embora reconhecendo o alcance e a complexidade sem paralelos dos desígnios humanos, os gradualistas observam que as habilidades construtivas de animais não-humanos não podem ser negligenciadas. Insistir, contra todas as evidências, na existência de linguagem, inteligência e engenhosidade nos animais, afirmar que os seres humanos continuam sendo diferentes em espécie, dizem os gradualistas, é adotar uma atitude antropocêntrica insensata, que não deveria ter cabimento na pesquisa científica racional (Griffin, 1976).

A acusação de antropocentrismo merece um exame cuidadoso. Nada há de antropocêntrico na afirmação da singularidade da espécie humana, pois, como já mencionei, toda espécie biológica é singular a seu modo. Mas será que a combinação dos vários atributos essenciais da condição humana que citei acima - linguagem, razão, autoconsciência e imaginação simbólica - nos permite descrever uma única espécie capaz de satisfazer os cânones da história natural? Certamente não. Pois aqueles atributos não oferecem informação alguma sobre os tipos de idiosincrasias morfológicas ou comportamentais que permitem aos naturalistas reconhecer indivíduos como pertencentes a uma ou outra espécie. A razão, por exemplo, não pode ser considerada um "traço distintivo" em igualdade de condições com o bipedalismo, o polegar oposto, a receptividade sexual durante o ano todo e a ausência de cauda. A bem dizer, a busca de atributos definidores da humanidade não tem sido motivada pelo interesse em descrever o que os seres humanos são, da mesma maneira como definimos, por exemplo, os elefantes ou os castores. Na realidade, essa busca decorre do desejo de definir o que se costuma chamar de condição humana. O bipedalismo, o polegar oposto e outros atributos são propriedades típicas exibidas pela grande maioria dos seres humanos, do mesmo modo que os elefantes têm trombas e os castores cavam diques. Razão e consciência, ao contrário, são qualidades essenciais à existência humana. A primeira baseia-se em dados da observação empírica, a segunda decorre inteiramente de um processo introspectivo.

O antropocentrismo contestado pelos gradualistas é aquele que considera a "condição humana" como um estado de existência do tipo tudo-ou-nada, somente aberto aos membros da espécie humana e, por conseguinte, negado a todos os demais animais. Um antecedente dessa interpretação encontra-se na taxionomia de Lineu, estabelecida em *Systema Naturae*, de 1735, na qual o gênero *Homo* é situado dentro de uma classificação dos animais que se baseia em aspectos visíveis, como número de dedos das mãos e dos pés, mas especificada pela exigência de "*Nosce te ipsum*" "conheça por si mesmo" (Bendyshe, 1865, p. 422). Volte sua atenção para dentro de si, de sua alma, e não para fora, para a natureza, diz Lineu, aí você encontrará a essência dos seres humanos. Isso significa pensar a singularidade humana de uma forma nitidamente distinta da singularidade de outras espécies. E afirmar que os seres humanos não são diferentes dos elefantes da mesma maneira que os elefantes são diferentes dos castores, pois, enquanto a segunda diferença se produz no contexto da animalidade, a grande

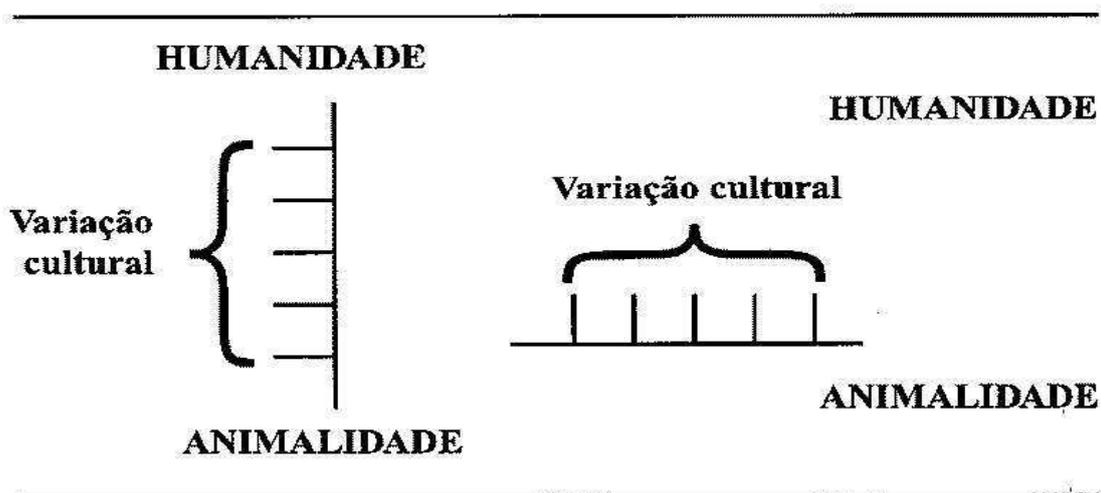
importância da primeira está em também colocar os humanos muito além da animalidade, de modo que a distinção entre elefantes (ou castores) e os seres humanos aparece apenas como uma instância particular da distinção geral entre animalidade e humanidade.

Podemos agora entender por que, no mundo ocidental, pessoas inteligentes continuam recorrendo à existência de atributos essenciais da humanidade a fim de determinar a singularidade do *Homo sapiens*. A razão disso é a associação popular entre as noções de espécie humana e condição humana, a que nos referimos antes, e que, por seu turno, resulta de uma fusão ideológica do conceito de indivíduo biológico com o de sujeito moral, ou pessoa. Na medida em que os dois conceitos forem devidamente diferenciados, a espécie humana poderá ser definida em termos genealógicos, como qualquer outra espécie, sem necessidade de apelar para qualidades essenciais. A condição humana, por outro lado, pode ser descrita segundo essas qualidades, sem pré-julgar a extensão em que seres humanos biológicos ou outros animais de fato dela participam. O grande interesse dos gradualistas está em avaliar essa extensão, afirmando que os seres humanos diferem dos outros animais em grau, e não em espécie. Em vez de conceberem a humanidade como um estado de tudo-ou-nada, eles a vêem como uma escala contínua que mede o desempenho real de populações animais e humanas. Não se trata de ter ou não ter linguagem, razão, consciência: de acordo com os gradualistas, os animais podem ser mais ou menos dotados dessas aptidões ou qualidades.

Os chimpanzés geralmente alcançam uma posição muito próxima dos seres humanos nessa escala. Uma quantidade extraordinária de esforço já foi investida em afagar os chimpanzés para convencê-los a dar provas de aptidão para discernir a solução de problemas, de possuírem um esboço de consciência e uma rudimentar competência no uso da linguagem. Os animais, até certo ponto, têm correspondido às expectativas, o que é suficiente para causar enorme surpresa e eventualmente consternação entre os observadores humanos e, ao mesmo tempo, induzir a uma boa dose de ceticismo quanto à validade dos resultados experimentais. Mas até o mais pródigo dos chimpanzés não chega aos pés dos humanos adultos. Em comparação conosco, não surpreende que os chimpanzés não se saiam muito bem como humanos, mas a semelhança é tão grande que tendemos a encará-los da mesma maneira que Monboddo viu os orangotangos: como seres humanos incompletos, e não como macacos completos. Vemos uma criança humana em cada chimpanzé maduro e por isso o tratamos como se fosse um caso de desenvolvimento interrompido.

Muitos antropólogos desconfiam, com razão, dessa avaliação (Tapper, 1988, pp. 579). Em primeiro lugar, observam que há não muito tempo os seres humanos "primitivos" eram vistos da mesma maneira, como seres cujo aspecto de humanidade ainda estava pouco desenvolvido: linguagem relativamente pobre, inteligência pré-racional e capacidade de autodomínio muito limitada. Em segundo lugar, esses antropólogos assinalam que aqueles de "nós" que comparam os outros animais "conosco" não representam o conjunto da humanidade, mas sim um pequeno e historicamente atípico segmento da sociedade, isto é, a classe média urbana do que denominamos "sociedade ocidental moderna". Desde a época em que Thomas Huxley (1894) popularizou a noção de superioridade do europeu moderno sobre o selvagem como equivalente à superioridade deste sobre o macaco, supondo-se, portanto, inexistente uma descontinuidade na passagem do animal para o homem, a tese gradualista tem se revelado carregada de um forte desvio etnocêntrico, em outras palavras, eivada do pressuposto de que os únicos padrões verdadeiros e universalmente aplicáveis são aqueles adequados a nossa própria sociedade. Em algum ponto remoto da escala de gradações que culminou no "homem civilizado moderno" - superiormente

inteligente, cientificamente esclarecido, conscientemente liberado e, obviamente, macho - se supunha que os melhores macacos disputavam com os povos mais primitivos uma posição de precedência. Ainda hoje, em nossos sonhos de encontrar vida inteligente em outros planetas, supõe-se que os padrões de progresso dos extraterrestres sejam iguais aos nossos, mesmo que eles tenham nos superado, a ponto de nos fazer parecer primitivos em comparação com eles.



Etnocentrismo e antropocentrismo do ponto de vista das diferenças animal-homem. O diagrama 4a esquerda ilustra a tese gradualista: uma única escala de progresso absoluto leva dos macacos aos homens "primitivos" e destes à civilização moderna. O da direita mostra a tese oposta, do relativismo cultural: formas culturais diversas, nenhuma das quais pode ser considerada mais avançada do que a outra, são superpostas a um substrato universal de animalidade.

Atentos às evidências da diversidade cultural, os antropólogos insistem em que há tantos padrões de humanidade quanto diferentes maneiras humanas de existir e que não há fundamento algum - senão o puro preconceito - para atribuir autoridade universal a qualquer conjunto de padrões. Contudo, os antropólogos sustentam que essa mesma diversidade é manifestação de uma essência humana, a aptidão para a cultura, que separa radicalmente os homens dos animais. O relativismo cultural dos antropólogos, sua concepção de que só é possível compreender a conduta de qualquer grupo de seres humanos relacionando-a aos padrões próprios da cultura específica a que pertence esse grupo, parece basear-se exatamente no mesmo tipo de concepção antropocêntrica da singularidade humana contestada pelos gradualistas.

A gravidade do dilema implícito nesse raciocínio está em que parece ser impossível derrotar o etnocentrismo sem cair no antropocentrismo e vice-versa. Reivindicando a existência de diferenças de grau, o gradualismo não pode deixar de postular uma escala universal de progresso, em relação à qual os homens e os outros animais são situados em posições de "mais" ou "menos". Se, no entanto, recusamos essa escala por conta do etnocentrismo implícito em seu critério de progresso, ficamos com uma concepção antropocêntrica da humanidade como uma condição de tudo-ou-nada, que não admite nenhuma variação de grau, mas é irrestritamente variável em seus modos de expressão. Esse dilema, esquematizado no Gráfico (*página anterior*), encontra-se na base de boa parte do debate atual entre os biólogos evolucionistas, que dão ênfase à continuidade entre os humanos e outros animais e

relutam em aceitar diferenças de espécie, e os antropólogos, que permanecem apegados a uma visão dualista da humanidade: em parte natureza, em parte cultura.

Acredito que nosso problema principal seja resolver esse dilema, reconciliar a continuidade do processo evolutivo com a consciência de vivermos uma vida que se coloca além do "meramente animal". Isso não pode ser realizado pela redução do estudo da humanidade seja a uma pesquisa da natureza e evolução da espécie *Homo sapiens*, seja a uma investigação da condição humana conforme manifestada na cultura e na História. Nossa meta deveria ser transcender a oposição entre essas concepções que têm se mantido tradicionalmente como territórios exclusivos da ciência natural e das humanidades. Em outras palavras, precisamos estudar a relação entre a espécie e a condição, entre seres humanos e ser humano. Neste artigo demonstrei não só que essa relação não é simples, quanto que temos sido impedidos de formular as questões relevantes devido ao pressuposto de que as duas noções de humanidade são essencialmente equivalentes, que a condição define a espécie. Para pesquisar uma relação deve-se começar distinguindo os termos que ela vincula. Nossa ciência da humanidade deve, por conseguinte, ser reformulada com mais precisão, como uma ciência da relação entre duas humanidades, entre uma espécie biológica peculiar e suas condições sociais e culturais de existência.

Tradução de Vera Pereira

NOTAS

*"Humanity and Animality", in Tim Ingold (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*, Londres, Routledge, 1994, pp. 14-32.

1. Os trechos pertinentes do livro de Hoppius, *Anthropomorpha*, estão reproduzidos em tradução para o inglês em Bendyshe (1865, pp. 448-58).

2. Uma excelente exposição das idéias de Monboddo, comparativamente a seus contemporâneos, encontra-se em Reynolds (1981, pp. 38-42).

3. Agradeço à saudosa Nancy Tanner por ter despertado minha atenção para esse livro maravilhoso.

BIBLIOGRAFIA

BENDYSHE, T. (1865), "The History of Anthropology", *Memoirs of the Anthropological Society of London*. vol. I (1863-4), pp. 335-458.

BOCK, K. (1980), *Human Nature and History: a Response to Sociobiology*. Nova York, Columbia University Press.

BUFFON, conde de (Georges Louis Leclerc). (1886), *Natural History* (2 volumes). Tradução de W. Smellie. Londres, Thomas Kelly.

BURNETT, James (Lord Monboddo). (1773), *Of the Origin and Progress of Language*. Vol. I. Edimburgo, Kincaid and Creech.

CLARK, S.R.L. (1988), "Is Humanity a Natural Kind?", in T. Ingold (ed.) *What is an Animal?* Londres, Unwin Hyman.

CUPPY, W. (1931), *How to Tell Your Friends from the Apes*. Nova York, Horace Liveright.

DARWIN, Charles. (1872), *The Origin of Species*. Londres, John Murray.

- EISENBERG, L. (1972), "The Human Nature of Human Nature", *Science* 176-123-8.
- FOLEY, R. A. (1987), *Another Unique Species: Patterns in Human Evolutionary Ecology*. Harlow, Longmans.
- GRIFFIN, D. R. (1976), *The Question of Animal Awareness: Evolutionary Continuity or Mental Experience*. Nova York, Rockefeller University Press.
- HALLOWELL, I. (1960), "Ojibwa Ontology, Behavior and World View", in S. Diamond (ed.), *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*. Nova York, Columbia University Press.
- HULL, D. (1984), "Historical Entities and Historical Narratives", in C. Hookway (ed.), *Minds, Machines and Evolution*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HUXLEY, Thomas Henry. (1894), *Man 's Place in Nature and Other Essays*. Londres, Macmillan.
- INGOLD, Tim. (1988), "Introduction", in T. Ingold (ed.), *What is an Animal?*. Londres, Unwin Hyman.
- _____. (1989), "The Social and Environmental Relations of Human Beings and Other Animals", in V Standen & R.A. Foley (eds.), *Comparative Socioecology: the Behavioural Ecology of Humans and Other Mammals*. Oxford, Blackwell Scientific.
- KANT, Immanuel. (1952), *Critique of Judgement*. Tradução de J.C. Meredith, Oxford, Clarendon Press.
- LAUGHLIN, W (1968), "Hunting: An Integrating Biobehavior System and Its Evolutionary Importance", in R.B. Lee & I. Devore (eds.), *Man the Hunter*. Chicago, Aldine.
- LEACH, E.R. (1982), *Social Anthropology*. Londres, Fontana.
- LUBBOCK, Sir J. (1865), *Prehistoric Times as Illustrated by Ancient Remains and the Manners and Customs of Modern Savages*. Londres, Williams & Norgate.
- MEDAWAR, PB. (1957), *The Uniqueness of the Individual*. Londres, Methuen.
- REYNOLDS, P. C. (1981), *On the Evolution of Human Behavior: The Argument from Animal to Man*. Berkeley, University of California Press.
- TAPPER, R. (1988), "Animality, Humanity, Morality, Society", in T. Ingold (ed.), *What is an Animal?*. Londres, Unwin Hyman.
- WILLIAMS, R. (1976), *Keywords: a Vocabulary of Culture and Society*. Londres, Fontana.

Referências Adicionais

- BOCK, K.E. (1980), *Human Nature and History: a Response to Sociobiology*. Nova York, Columbia University Press.
- CLARK, S.R.L. (1982), *The Nature of the Beast: Are Animals Moral?*. Oxford, Oxford University Press.
- EISENBERG, J.F. & DILLON, W.S. (eds.). (1971), *Man and Beast: Comparative Social Behavior*. Washington, D.C., Smithsonian Institution.
- GRIFFIN, D.R. (1976), *The Question of Animal Awareness: Evolutionary Continuity or Mental Experience*. Nova York, Rockefeller University Press.

- HIRST, P & WOOLEY, P (1982), "Biology and Culture", *Social Relations and Human Attributes*, la parte. Londres, Tavistock.
- HORIGAN, S. (1988), *Nature and Culture in Western Discourses*. Londres, Routledge.
- INGOLD, Tim (ed.). (1988), *What is an Animal?* Londres, Unwin Hyman.
- LEACH, E.R. (1982), "Humanity and Animality", *Social Anthropology*, cap. 3. Londres, Fontana.
- LEEDS, A. & VAYDA, A.P (eds.). (1965), *Man, Culture and Animals*. Washington, D.C., American Association for the Advancement of Science.
- MANNING, A. & SERPELL, J. (eds.). (1993), *Animais and Society: Changing Perspectives*. Londres, Routledge.
- MIDGLEY, M. (1979), *Beast and Man: the Roots of Human Nature*. Brighton, Harvester Press.
- _____. (1983), *Animais and Why They Matter: a Journey Around the Species Barrier*. Harmondsworth, Penguin.
- REYNOLDS, P.C. (1981), *On the Evolution of Human Behavior: The Argument from Animals to Man*. Berkeley, University of California Press.
- SEBEOK, T.A. & UMIKER-SEBEOK, J. (eds). (1980), *Speaking of Apes: a Critical Anthology of Two-way Communication with Man*. Nova York, Plenum Press.
- SERPELL, J. (1986), *In the Company of Animals: a Model of the Transition from Ape to Human and the Reconstruction of Early Human Social Life*. Cambridge, Cambridge University Press.
- WALKER, S. (1983), *Animal Thought*. Londres, Routledge & Kegan Paul.
- WILLIS, R.G. (1974), *Signifying Animals: Human Meaning in the Natural World*. Londres, Unwin H