

Antropologia e Não Modernidade: até que a ciência as separe

Guilherme José da Silva e Sá

Universidade de Brasília (UnB), Brasília, Brasil
E-mail: guilherme_jose_sa@yahoo.com.br

Resumo

O artigo propõe uma crítica sobre a forma como a ideia de simetria tem sido acionada pela produção em antropologia da ciência brasileira. Seus vínculos promovem associações à terminologia da ANT que pouco representam esforços efetivos de implementação do projeto proposto por Bruno Latour (1994). A partir dessa análise são sugeridas bases para um protocolo de estudos antropológicos sobre as ciências que considerem a especificidade do estatuto da (não) modernidade no Brasil.

Palavras-chave: Simetria. Teoria Ator-Rede. Lendas. Ciência.

Abstract

This paper proposes a critique of how the idea of symmetry has been driven by the Brazilian production on anthropology of science. Its links promote associations with the ANT terminology, which represent few effective efforts to implement the project proposed by Bruno Latour (1994). From this analysis, bases are suggested to a protocol of anthropological studies of sciences that take into account the specific status of the (non-) modernity in Brazil.

Keywords: *Simetry. Actor-Network Theory. Legends. Science.*

I Introdução

“A ciência é a totalidade das lendas do mundo.”

(Michel Serres)

O tema que será tratado neste artigo diz respeito às formas como a antropologia da ciência – em particular aquela que reclama inspiração nos estudos da Teoria Ator-Rede (ANT) – vem se desenvolvendo no Brasil a partir dos anos 2000. O desenvolvimento desse campo de pesquisa antropológica ocorreu tardiamente no Brasil se compararmos com seu contexto de emergência no exterior, que remete à produção das primeiras etnografias da ciência empreendidas na década de 1970, ou mesmo a própria história de consolidação da antropologia como disciplina acadêmica no Brasil, que remonta a criação dos primeiros programas de pós-graduação em antropologia na década de 1960. Se por um lado essa data proporciona alguma surpresa ao atentar-se para o fato de que apenas recentemente as práticas científicas têm se tornado foco de interesse antropológico no Brasil (ao que se pode atribuir uma série de motivos que vão desde o discurso de modernização da academia brasileira até a mudança na pauta das políticas de financiamento público para as pesquisas científicas), por outro lado, podemos investir algum otimismo ao observar que a antropologia brasileira não se encontra vedada ao aparecimento de novos temas de pesquisa. Contudo, toda bem-aventurança cobra o seu preço. O franco crescimento da antropologia da ciência e da tecnologia no Brasil não é ingênuo e revela em seu cerne pautas antropológicas que vêm de outrora, e que se norteiam pela ampliação do escopo antropológico e seu apetite por novos objetos de estudo. Eis então um valor propriamente científico

e moderno, uma fixação atávica por certo colecionismo, ao qual se poderia chamar de atitude imperialista epistêmica ou de resquícios de determinada epistemologia imperialista. Seu fundamento, ao passo em que expandiria seu alcance interpretativo para novas fronteiras, geraria sobre a própria produção de conhecimento o estreitamento das possibilidades sobre como fazer a própria antropologia. Não seria o caso de, em vez de buscar mais objetos de estudo, passarmos a procurar outras relações de pesquisa que possibilitem diversificar as maneiras de fazer antropologia? Conclama-se neste texto a menor busca por campos sucursais onde seriam executados protocolos restritos e reivindicamos maior invenção antropológica. Quanto menos certezas houver sobre o que – de fato – a antropologia é, mais possibilidades surgirão para a construção do fato antropológico. Dita artefato, à antropologia convém ser um *alterfato*, ou seja, um enunciado que propicie alternativas a respeito do que ela – a antropologia – pode vir a ser. Uma vez que “tudo o que eu não invento é falso” (Barros, 2008) como no aforismo poético-antropológico de Manoel de Barros, buscaremos a “verdade” pressupõe modificar os nossos próprios mecanismos de busca.

Meu argumento buscará evidenciar a cilada em que nos metemos ao tratarmos a Ciência como um mero objeto de pesquisa, e agindo assim, à guisa de nos aproximarmos dela, haveremos sido capturados por alguns de seus pressupostos mais vulgares. Como maneira de impor resistência a esse processo, busca-se lembrar dos princípios de simetria, notabilizados pelos articuladores da teoria ator-rede (Bruno Latour, Michel Callon, Annemarie Mol e John Law, entre outros), que me parecem atualmente um pouco olvidados no afã de domesticar a Ciência como um novo espectro da pesquisa antropológica.

2 Princípios da Simetria

A publicação de “Jamais Fomos Modernos” (1994; 1991), ensaio escrito por Bruno Latour, marca a posição manifesta do autor em favor de um protocolo de pesquisa ampliada para a antropologia que teve origem nos estudos sociais da ciência, em especial àqueles associados à teoria ator-rede. Ali, Latour aponta três princípios que devem compor todo e qualquer empreendimento antropológico que se faça simétrico.

Suponhamos que, tendo voltado definitivamente dos trópicos, a antropologia decida ocupar uma posição triplamente simétrica: explica com os mesmos termos as verdades e os erros – é o primeiro princípio de simetria; estuda ao mesmo tempo a produção de humanos e dos não-humanos – é o princípio de simetria generalizada; finalmente, ocupa uma posição intermediária entre os terrenos tradicionais e os novos, porque suspende toda e qualquer afirmação a respeito daquilo que distinguiria os ocidentais dos Outros. (Latour, 1994, p. 101-102)

Latour parte de uma suposição relativa ao retorno dos antropólogos dos trópicos após terem vivido anos de experiência de trabalho de campo em territórios coloniais. Sua hipótese diz respeito fundamentalmente ao desejo (ou, falta de desejo) da antropologia ocupar uma posição “triplamente simétrica” como procedimento epistemológico. Não há dúvidas sobre a generalidade da afirmação acerca da “volta dos trópicos”. O evento, que também ficou conhecido na história da disciplina pela bucólica denominação de “anthropology back home”, oculta eufemicamente as circunstâncias geopolíticas condicionaram esta migração. Ao longo da segunda metade do século XX, o processo de independência das ex-colônias européias determinou não apenas o deslocamento físico de pesquisadores para seus países de origem, mas também uma clivagem no próprio caráter da disciplina entre perspectivas engajadas de produção de conhecimento e outras que mesmo distantes do campo preservariam os antigos pactos coloniais.

Da maneira como foi apresentada, a simples percepção de que certa simetria antropológica tornava-se desejável ao confrontar os sistemas ditos “ocidentais”, esta seria por si só uma postura bastante salutar. Entretanto, o rebatimento simétrico nem sempre se mostraria perfeito ou mesmo exequível ao perguntarmos: o que fariam aqueles antropólogo(a)s que nunca voltaram dos trópicos porque simplesmente jamais saíram de lá? Uma antropologia da vida se faz onde a vida é feita, e esses antropólogo(a)s se fizeram vivos “nos trópicos”.

O argumento latouriano do (re)deslocamento geopolítico da disciplina não contempla tautologicamente um novo alinhamento político e teórico no interior de seus quadros. Seria preciso enfatizar a existência de dois fenômenos: (1) uma antropologia expatriada, que mais tarde se

notabilizaria por jamais ter sido moderna; e (2) uma reapropriação revolucionária no seio da própria antropologia, subjacente a um estado de ocupação constante das arenas político-epistemológicas da disciplina. Para os últimos, que pleiteiam tropicalizar a teoria, o termo em questão não é necessariamente a “modernidade”, mas o que está contido no verbo “ser”, a condição de sua existência. Seu lema seria algo como “Jamais *fomos* aos trópicos”. De forma inusitada, a língua portuguesa reconduz a discussão condicionando a existência ao ato de deslocar-se. Se para uns é possível dizer que “sou porque estou”, para outros, o devir consiste em “sou porque vou”. A resistência ao colonialismo gerou, portanto, “nos trópicos” uma noção transitiva de existência. Enquanto, ser ou não moderno nos termos do Norte pressupõe o ato de “estar lá”, a advento do Sul nos informa que a modernidade não existe de outra forma que o trajeto, o percurso, eterno ir e vir.

3 Uma Armadilha Hipermoderna

Curiosamente, os efeitos precipitados pela aglomeração, muitas vezes descuidada e heterodoxa, em torno da idealização do projeto de simetria podem ser percebidos em etnografias que desafortunadamente subvertem o sentido da proposta original. O feitiço parece virar-se contra o feiticeiro ao identificar o que considero a emergência de uma antropologia hipermoderna no contexto dos estudos antropológicos sobre a ciência e tecnologia no Brasil. Penso que este fenômeno tenha alguma ligação com a atenção exclusiva dada aos dois primeiros princípios de simetria elencados por Latour (1994) – não excluir de antemão os processos que levam a erros e acertos e não apartar humanos e não humanos – e a tendência a ignorar a relevância do terceiro princípio, aquele que “[...] ocupa uma posição intermediária entre os terrenos tradicionais e os novos, porque suspende toda e qualquer afirmação a respeito daquilo que distinguiria os ocidentais dos Outros” (Latour, 1994, p. 102).

Vejamos algumas das consequências possíveis da supressão do terceiro princípio considerando os demais como independentes. Se considerarmos apenas os processos que levam a erros e acertos, corre-se o risco de reificar uma qualidade de relativismo universalista segundo

o qual “verdadeiro” e “falso” ocupam posições permutáveis dentro de um sistema multicultural. Embora muitas vezes tal suposição acalente os sonhos dos ocidentais, isso não é suficiente para explicar porque quando nos defrontamos com outras ontologias o verdadeiro e o falso mais parecem condicionadores de posição do que atribuições absolutas.

Por sua vez, ao inflar o princípio de não separação entre humanos e não humanos – ignorando a vigência do terceiro princípio – é possível, inadvertidamente, produzir descrições que serão mais fiéis às abordagens fortemente representacionistas e até mesmo às formas de cognitivismo desmesurado. Unindo uns e outros, os resultados acabariam por reforçar o próprio antropocentrismo.

Se quisermos efetivamente compartilhar do projeto de simetria é preciso estar atento aos seus princípios e saber precisamente quais os movimentos serão necessários empreender para aderi-lo. Ora, decerto a Ciência moderna, como a conhecemos, possui diversas qualidades, exceto aquela de ser ontologicamente simétrica. Entretanto, é imperativo apontar essa má compreensão nos processos de adesão à teoria ator-rede como vem ocorrendo no Brasil. O que indica a incompreensão de seus fundamentos. Embora pareça trivial, é preciso reafirmar que (1) fazer antropologia simétrica não é o mesmo que fazer antropologia moderna e que (2) fazer antropologia da ciência não consiste necessariamente em fazer antropologia simétrica. Contudo, se não forem tomadas as devidas precauções, uma antropologia que toma como objeto a Ciência pode se tornar uma antropologia hipermoderna.

Ao considerar o contexto brasileiro é bem evidente que dedicar-se ao estudo dos modos de existência daqueles que reivindicam como fator de distinção – e nos seus próprios termos – o estatuto da “modernidade” configura uma grave inadequação ao projeto de uma “antropologia simétrica”. É sabido que historicamente o nosso projeto de modernidade pressupôs elitização e designou desenvolvimento lastreado em políticas de exclusão. Os “modernos” no Brasil não desejam simetria. E é justamente por isso que reavivar os princípios básicos para a implementação desta antropologia simétrica (e, sobretudo, o terceiro deles) é imperativo para acessar essa grave questão política.

Assim sendo, quero chamar a atenção para o fato de que para alcançarmos certo grau de simetrização é preciso abdicar de alguns

dos pressupostos operacionais que atribuíram ao conhecimento antropológico a chancela de ciência moderna. Abandonai agora todas as vossas esperanças, pois não se fazem navegadores sem distanciar-se dos portos seguros. É preciso seguir estrelas.

Dir-se-ia, ora são apenas metáforas! Eu digo que as metáforas são as únicas condições de possibilidade do método comparativo para a antropologia. Através delas comparamos e relacionamos elementos de naturezas mui distintas e de seu encontro produz-se sentido e realidades. Devemos assumir que a realidade está de fato nas metáforas e que elas são o elo de ligação entre o nosso lugar de fala e aquilo que poderemos dizer a respeito das ciências, sem que sejamos consumidos por seus discursos e a sua verdade. Levar a sério isso que se denomina com desdém “uma mera metáfora” significa assumir determinados riscos ao adotar medidas que combatam a essencialização da Ciência e das práticas científicas. A consequência de nossa inação resultará na justaposição dos valores da Ciências modernas sobre nosso instrumental analítico. Tal qual Perseu que mira a Medusa através do espelho, o antropólogo da ciência poderá salvar-se do enrijecimento de sua própria Antropologia.

4 Assumindo o Risco

Em entrevista concedida à *Revista Antropológicas* (UFPE), Otavio Velho, que há tempo vem conciliando uma vida antropológica à atuação nos rumos da política científica do Brasil chamou a atenção para a necessidade de se “correr riscos”. Segundo ele, uma postura criativa salutar para o aparecimento de novas invenções e inventividades.

O fato de que existem esses prazos todos, que faz então com que os alunos não queiram se arriscar, isso eu acho que é um problema em termos de criatividade. Já vi colegas em outras áreas reclamando da falta de criatividade. [...] Com isso, o conjunto das ciências brasileiras está apresentando alguns problemas, que parecem, por exemplo, nas avaliações da nossa presença internacional: nós estamos aumentando a nossa presença internacional, porém não somos tão citados como deveríamos ser comparativamente ou tendo impacto

significativo, porque talvez o que nós estejamos fazendo não seja assim tão relevante em termos de inovação, e isso está sendo sentido em outras áreas também. Não basta publicar nas revistas internacionais para que isso mude. (Velho, 2011, p. 339-340)

O tema desenvolvido na entrevista converge com a perspectiva de um outro autor que também contribui para o argumento que sustento nesse texto. Refiro-me a Michel Serres, filósofo das ciências, que teve forte influência nos primeiros escritos do já mencionado Bruno Latour. Recorrer a Michel Serres tem sido uma forma de aludir os princípios de simetria postulados por David Bloor e posteriormente generalizados por Michel Callon e então sistematizados por Bruno Latour em forma de “antropologia” sem recair em algo que atualmente me causa ligeiro desconforto nos escritos recentes de Latour, que recorrem – paradoxalmente – a uma nova metalinguagem sociológica, entrando em conflito com o protocolo de trabalho da teoria ator-rede, a saber, não interpretar “*exotericamente*” a sociologia dos outros, mas sim descrevê-la seguindo a metalinguagem falada no campo. Se não há nada contra uma ontologia sociológica estabilizada por Latour, não me agrada seus efeitos que contrariam a dinâmica de inconstâncias, instabilidades e alterações que notabilizaram as redes sociotécnicas. Assim, se a “virada ontológica” fala mais do conteúdo conceitual necessário para identificar uma ontologia, ela perde o seu potencial de “viração”. Em contrapartida, se concebemos a dimensão prosaica e cotidiana dessas viradas é possível pensar em uma ontologia de reviravoltas constantes que alteram rumos, sentidos, posições e somente assim produziriam conceitos.

Michel Serres nos remete a certo primitivismo renegado pelas ciências sociais em favor do salva-vidas epistemológico que sobrevive na linguagem acadêmica. Serres reage e confirma sua alcunha de filósofo das “pequenas coisas”.

Nada mais fácil do que escrever de forma complicada, nada mais difícil do que alcançar profundidade redigindo de maneira simples. [...] Por quê? Porque é expondo-se assim ao olhar e à crítica que se corre o pior perigo, o mesmo que corre o inventor, de quebrar a cara. Gosto

desse perigo. Vale a pena exprimir-se em plena luz, de maneira que cada um possa discernir o verdadeiro do falso, o profundo do superficial, o novo do remanejado. Isso justifica a empreitada de descobrir-se, de correr o risco. O jargão (acadêmico) encobre uma covardia. (Serres, 2007, p. 118-119)

Procurarei argumentar agora, por minha própria conta e risco, em favor de uma aproximação entre duas abordagens que atualmente parecem ter sido separadas por uma distância intangível, uma antropologia do conhecimento científico e a outra dos conhecimentos ditos tradicionais. Onde termina a antropologia das formas de conhecer? Onde tem início a antropologia das ciências?

Pautando sua apreciação na ironia de jamais termos sido modernos, representada na utopia do projeto de separação que resultou na proliferação de híbridos, Latour lança mão da “antropologia simétrica”, que pretende redirecionar o interesse dos antropólogos para os estudos dos chamados “sistemas centrais”: a Ciência, o legislativo, as políticas e religiões de Estado etc. Para isso chama a atenção para os desvios de interesse antropológico que remetem a um vício de “ciência de periferia”, onde não se ataca operadores ontológicos centrais, mas sim, reminiscências exóticas de alhures, aquilo que um olhar viciado localiza na periferia de seu próprio mundo. Ora, a crítica, muito bem alicerçada na experiência prévia de antropólogos do hemisfério norte, não parece encontrar um respaldo de equivalência no trabalho realizado no Brasil, ou mesmo em outras regiões do sul global. Outras teorias, outros mundos, outros mundos, outras teorias. Dito de outra forma, a oposição entre centro e periferia da maneira como é vista da Europa não parece repercutir igualmente quando nos posicionamos de forma autoral. Involuntariamente, Latour revela uma percepção impressionista da própria antropologia que buscaria em diferentes contextos preservar seu interesse por sistemas centrais e não por objetos “periféricos” oriundos de processos de tradução cultural assimétricos.

Para sermos justos, Latour reflete sobre o seu lugar de fala em “Políticas da Natureza” (2004) ao admitir que

Eu bem sei que não fiz senão exprimir um ponto de vista particular, não somente europeu, mas francês, talvez

mesmo social-democrata, ou pior ainda, logocêntrico... Mas, onde já se viu um diplomata que não leve os estigmas do campo que ele representa? Quem não se reveste da capa dos interesses poderosos que ele escolheu para servir, e, portanto, trair? (Latour, 2004, p. 359)

Para em seguida concluir em favor de uma diplomacia alforriada “Estou eu, por isso, limitado ao meu ponto de vista, fechado no estreito cárcere das minhas representações sociais? *Isto depende da perseverança.*” (Latour, 2004, p. 359, grifo nosso)

Por mais que eu esteja inteiramente de acordo com a crítica ao empreendimento purificador pretendido pelos modernos, há que se pensar se a maneira como Latour entende a própria antropologia não estaria embebida no próprio veneno moderno. Mais do que isolar sistemas, instituições ou projetos como centrais ou não, a antropologia mostra-se interessada nas articulações que são verificadas entre elementos modernos e não modernos, racionais e “irracionalistas”.

5 Uma Ciência-Para

A fim de melhor ilustrar seu agumento, Latour evoca a célebre relação entre “xamanismo” e “ciência”, instituições centrais para ontologias distintas. Agrega ainda em outro texto (“Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches”) o completo desinteresse pelo que chama de “paraciências”, taxando-as de perspectivas irracionais. Embora, não se trate da mesma categoria de eventos, os objetos de uma “antropologia periférica” e das “paraciências” podem estar em um lócus bem definido, aquele fora dos sistemas ditos “centrais”, como é possível depreender a partir da seguinte passagem:

O único exemplo de crença ingênua que possuímos, viria, portanto, da crença ingênua dos estudiosos no fato de que os ignorantes acreditam ingenuamente? Não completamente, pois existem, de fato, ignorantes que reproduzem bastante bem a imagem que os estudiosos gostariam que eles fizessem de si próprios. Os fotógrafos de discos voadores, os arqueólogos de cidades espaciais perdidas, os zoólogos que buscam vestígios do yeti, aqueles que mantiveram contato com pequenos homens

verdes, os criacionistas em luta contra Darwin, [...] procuram efetivamente fixar entidades que teriam aparentemente as mesmas propriedades de existência, o mesmo cadernos de encargos, que as entidades que, seguindo os epistemólogos, saem dos laboratórios. Coisa curiosa, eles são chamados de “irracionalistas”, quando seu maior defeito provém antes da confiança apaixonada que manifestam em um método científico que data do século XIX, na exploração do único modo de existência que eles conseguem imaginar: o da coisa já lá, presente, esperando ser fixada, conhecida, inflexível. Ninguém é mais positivista que os criacionistas ou os ufólogos, visto que só conseguem imaginar outras maneiras de ser e de falar descrevendo *matters of fact*. Nenhum cientista é tão ingênuo, ao menos no laboratório. De modo que, paradoxalmente, o único exemplo de crença ingênua que possuímos parece vir dos irracionalistas, que pretendem constantemente derrubar a ciência oficial com fatos obstinados, encobertos por um complô. (Latour, 2002, p. 82-83)

Se desdobrássemos a analogia proposta por Latour buscando a existência de algo do lado de lá caracterizado como “para-xamanismo”, equivalente simétrico ao que nós, por aqui, chamamos de argumentos e experiências “para-científicas” veríamos que este último aparece solitário em sua excepcionalidade. Diante disso, sou levado a crer que para entendermos nossa cosmologia científica é necessário aprofundarmos naquilo com o que a ciência antagoniza, e, portanto, que se consagra como uma espécie de “duplo” eficaz. Nessa lógica, os discursos paracientíficos passariam a ser, portanto, igualmente determinantes do projeto de modernidade atuando como “anti-heróis” em uma grande narrativa. Se isso pode de alguma forma fazer certo sentido, estaríamos diante de um dilema. Como fazer antropologia simétrica considerando aspectos não tão centrais assim? Como tornar simétrico o estudo de temas que não encontram equivalências em outras ontologias? Como tornar relevante um “método científico que data do século XIX”, como diz Latour, e que se refere basicamente à coleta e comparação de relatos experienciais, muitas vezes em forma de narrativas orais? Em outras palavras, trata-se de dar maior ênfase às experiências do que aos experimentos, maior credibilidade à inventividade que à re-

produtibilidade, à criatividade que ao controle. E assim será possível fazer antropologia, mas será ainda possível fazer Ciência?

Acredito que as respostas a essas perguntas devem ser positivas. A antropologia não é uma paraciência, ainda que muitas vezes por razões políticas oriundas do convívio com outros modelos de cientificidade ela seja observada assim. Entretanto, defende-se a ideia de que a antropologia constitui-se como uma “ciência-para”. Uma expertise que para produzir conhecimento necessita fundamentalmente de um complemento de intencionalidade, de motivação ou, melhor dizendo, de comprometimento. Ou seja, a antropologia antevê em sua própria constituição a competência de um terceiro incluído. Essa especificidade, evidentemente, nos causa problemas de reprodutibilidade (experimentação) ao optarmos por lidar com relatos (experienciações). Dito de outra forma, vive-se o dilema da falta de controle científico, pois regularmente se lida com narrativas egressas de situações em que o pesquisador não está no controle. Os relatos, com os quais trabalhamos, muitas vezes assumem caráter anedótico e sem perceber somos capturados por eles. Ao contrário do que se espera de uma pesquisa científica controlada, é justamente neste enredamento na vida dos outros que podemos localizar o quão bem-sucedida foi uma pesquisa antropológica. Por isso, a meu ver, felizmente a antropologia ainda é uma ciência fora de controle.

Olhando para a questão por outro ângulo talvez seja conveniente admitir que se possui certa vizinhança com as paraciências. Afinal, ambos já nos interessamos por narrativas que genericamente chamamos “lendas”. Seja irracionalizando-as, como diz Latour, por aqueles que almejam para si o *status* científico, ou seja, idealizando-as como fazem os cientistas sociais representacionistas, para quem o idealismo teórico se sobrepõe à materialidade da vida das pessoas.

James Frazer, Lucien Levi-Bruhl, Sir. Edward Evans-Pritchard e Claude Lévi-Strauss são apenas alguns exemplos de antropólogos que ao se debruçarem sobre o pensamento “nativo” – e nesses casos poderíamos chamá-lo de “pensamento primitivo ou selvagem” – indagaram-se a respeito de suas formas de organizar o mundo e estruturar soluções para questões da vida cotidiana. No trânsito entre o que se

passa no mundo e a estratégia de interpretação formulada pela academia perde-se muito, inclusive, a dimensão prosaica dos eventos ocorridos dia após dia em uma aldeia, um laboratório ou mesmo num mercado. Convencionalmente notabilizada na teoria antropológica com as chancelas de domínios mágicos, representações simbólicas e processos rituais, o dia a dia “fora de si” pode ser pensado como formas de resoluções outras em uma pragmática que não se alinha com o que conhecemos como pensamento moderno. A intelectualização da vida, promovida por cientistas sociais bem intencionados, incide diretamente sobre o projeto de modernidade que há tanto tempo fascina antropólogos e sociólogos. Embora a roupagem da escrita teórica oculte boa parte da espontaneidade e imprevisibilidade das vidas que se escolhe acompanhar, é preciso reconhecer que ao sustentar a representação do simbólico nos círculos acadêmicos, os antropólogos acabaram por afirmar a existência de racionalidades outras que resultam da/na construção de mundos reais.

6 Uma Última Lenda

Há muito banido do vocabulário corrente da antropologia, o termo “lenda” dá conta de narrar certos tipos de eventos sem apartar de antemão relatos considerados científicos e não científicos. Lecouteux (2005, p. 16-17) oferece uma boa definição para o termo.

As chamadas “lendas” são, de fato, memoriais, isto é, relatos de um acontecimento digno de passar à posteridade em razão de seu caráter excepcional, surpreendente, inquietante, perturbador e, portanto, memorável, [...] A “lenda” não é um conto: o narrador admite a realidade passada ou presente dos acontecimentos evocados que, mesmo pertencendo ao sobrenatural, estão bem arraigados na vida cotidiana.

Por meio do entendimento de que as “lendas” não são representações da realidade sob a ótica de uma antropologia moderna, é possível refazer o vínculo entre os eventos da vida cotidiana e a teoria vivida. A escolha por determinados eventos perpetuados na lenda, evidencia o

próprio mecanismo de associação em rede que buscamos com os três princípios de simetria.

Retomando Michel Serres, em livro sobre Julio Verne que nos remete à aproximação entre “lenda” e “legenda”, onde ambas fariam menção ao que “deve ser lido” e “como é preciso ler” (Serres, 2007). Segundo ele, em Verne, “[...] a associação mito/ciência forma a ‘legenda’ que permite ler o mundo” (Serres, 2007, p. 23). O que dizer da Antropologia produzindo novas legendas? Seria possível cogitar a produção de narrativas etnográficas que coligando mito e ciência propiciem novas visões sobre mundos? Valho-me desse desafio para me direcionar à conclusão deste texto.

Proponho então para a ampliação de uma “Antropologia da ciência” ou de uma “Antropologia do conhecimento”, em termos efetivamente simétricos, a releitura das chamadas narrativas “tradicionais” – que constituiriam mecanismos de evidenciação de experiências reais – indo além das apropriações idealistas historicamente datadas e das chaves interpretativas predispostas pelas grandes narrativas teóricas das ciências sociais que pretendem explicá-las “de fora”. Pois, se a Antropologia se interessou pelas cosmologias de outrem (costumeiramente os não modernos), ela antecipou, inversamente, a discussão contemporânea acerca de um olhar não moderno (e por que não, antropológico?) sobre as ciências modernas. Nesse caso, deduz-se que a Antropologia da ciência definir-se-ia não como um subcampo dedicado ao estudo de um objeto específico – a “Ciência moderna” propriamente dita – mas por sua disposição transepistêmica em apropriar-se de formulações ontológicas outras colocando-as em relação com as nossas.

Presumindo que tanto as narrativas científicas quanto as paracientíficas partem de percepções e postulam proposições coerentes acerca de suas realidades envolventes, ao produzirem seus enunciados de justificação, tanto uma quanto a outra, acionam racionalidades distintas de evidenciação. Diante disso, cabe a uma Antropologia que almeje a simetria, explorar também o potencial convergente entre essas narrativas. Mais do que reificar a cisão ou buscar a “verdade por trás dos fatos”, o interesse está em aprofundar-se na construção destes enunciados que acionam, antes de qualquer coisa, experiências

concretas de vivências que convencionalmente chamamos naturais ou sobrenaturais. É preciso fazer isso sem evocar uma teoria das representações que, ao fetichizar essas narrativas, erige um “edifício simbólico” intangível, que acaba por inviabilizar o acesso à vida de nossos interlocutores. A partir de então o que estará em jogo não será mais o resultado circunscrito em “objetos verdadeiros”, seja na ciência ou na cultura dita popular, em compensação teremos a primazia de elaborar discursos associativos de conformação do real. Em outras palavras, será reagregada a *expertise* de forjar novas lendas.

O risco que corri pode ser resumido na preocupação em não apartar de antemão as fronteiras entre o conhecimento “científico” e “tradicional” o que atribuiria certa excepcionalidade ao primeiro. Entendo que ao isolar os fatos científicos como meros objetos de escrutínio ou como parâmetros reguladores do que não é ciência estaremos praticando uma equivocada antropologia simétrica capaz de localizar precisamente a ciência, mas que já não saberá onde encontrar a antropologia. Os modernos – nem nós e nem eles, nem cá e nem lá – não buscam a simetria.

Referências

- BARROS, Manoel. **Memórias inventadas**: as infâncias de Manoel de Barros. São Paulo: Planeta, 2008.
- LATOUR, Bruno; WOOGAR, Steve. **A Vida de laboratório**: a produção dos fatos científicos. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.
- LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- LATOUR, Bruno. **Políticas da natureza**: como fazer ciência na democracia. Bauru: EDUSC, 2004.
- LATOUR, Bruno. **Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches**. Bauru: EDUSC, 2002.
- LECOUTEUX, Claude. **História dos Vampiros**: autópsia de um mito. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- SERRES, Michel. **Julio Verne**: a ciência e o homem contemporâneo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

VELHO, Otavio Guilherme Cardoso Alves. Entrevista. **Revista Antropológicas** (UFPE), Recife, PE, v. 21, p. 329-41, 2011.

Recebido em 01/07/2015

Aceito em 31/10/2015