

Proposta para uma Etnografia da Psicanálise*

CÍNTIA ÁVILA DE CARVALHO **

RESUMO

O objetivo deste artigo é demonstrar que a compreensão do processo de difusão da psicanálise implica fugir de explicações que a definem *a priori* como possuidora de um caráter intrinsecamente teológico e religioso. A abordagem etnográfica que proponho abre a possibilidade de identificar a constituição de seu campo disciplinar e de sua legitimidade em face de outros saberes voltados para a compreensão e tratamento das doenças mentais e revela que esse processo, em determinadas circunstâncias, pode assumir um caráter religioso explícito e, em outros, um caráter científico, no sentido atribuído por Bruno Latour aos “fatos científicos”. Essa abordagem permite demonstrar que a estratégia de espraiamento da psicanálise é em grande parte responsável pela sua ampla difusão em nossa sociedade e que para isto utiliza os mesmos recursos aos quais recorrem as disciplinas ditas científicas “duras”.

Palavras-chave: Psicanálise; Bruno Latour; “fatos científicos”; antropologia; “ciências duras”; religião; doença mental

ABSTRACT

Approach for an Ethnography of the Psychoanalysis

The objective of this article is to demonstrate that a proper understanding of the process of constitution of psychoanalysis requires avoiding explanations

* Este artigo é parte de minha tese de doutorado: Os Psiconautas do Atlântico Sul. Uma Etnografia da Psicanálise, defendida no IFCH da Unicamp, em junho de 1995. Agradeço o apoio e interesse de Sérgio Carrara ao trabalho que venho desenvolvendo.

** Doutora em Antropologia pela Unicamp.

that define it *a priori* as having an intrinsic theological, religious character. Thus, it suggest an ethnographic approach that is able to identify the constitution of the disciplinary field of psychoanalysis and of its legitimacy *vis-à-vis* other knowledges directed toward the understanding and treatment of mental illness, and shows that in some circumstances psychoanalysis can assume an explicit religious character; in others, a scientific character in the sense Bruno Latour attributes to “scientific facts”. Such approach of psychoanalysis is largely responsible for its wide spread-up in our society, for wich it has utilized the same resources used by “hard sciences” disciplines.

Keywords: Psychoanalysis; hard sciences; Bruno Latour; mental illness; anthropology; religion; “scientific facts”

RÉSUMÉ

Approche pour une Éthnographie de la Psychanalyse

Dans cet article nous voulons démontrer que la compréhension du processus de diffusion de la psychanalyse doit se faire sans recours a des explications qui la placent *a priori* comme aiant un caractère intrinsèquement théologique ou religieux. L'approche ethnographique proposée ouvre la possibilité d'identifier le processus de constitution de son champ disciplinaire et de sa légitimité par rapport a d'autres sources de pouvoir également dédiés à la compréhension et traitement des maladies mentales. Ce processus révèle que la psychanalyse, dans des contextes espécifiques, peut assumer un caractère religieux, ou par contre, un caractère scientifique dans le sens attribué par Bruno Latour aux “faits scientifiques”. Cette approche rend possible démontrer que la stratégie de déplacement de la psychanalyse est, de façon considerable, responsable de sa large diffusion dans notre société et que pour cela utilise les mêmes recours employés par les disciplines dites “dures”.

Mots-clé: Psychanalyse; maladies mentales; sciences “dures”; Bruno Latour; anthropologie; religion; “faits scientifiques”.

Recebido em 10/07/96.

Aprovado em 16/09/96.

A preocupação em se voltar para o estudo de disciplinas ou de práticas científicas em seus mais variados aspectos e sob as mais diversas abordagens, está muito difundida atualmente. A numerosa produção realizada pela sociologia, história, antropologia e filosofia sobre as disciplinas científicas ilustra bem essa constatação.¹ Existe ainda uma grande quantidade de reflexões recentemente publicadas sobre a vida e a obra de Freud, sobre o desenvolvimento inicial da psicanálise, assim como sobre o seu desenvolvimento em vários locais e em épocas mais recentes, que contribuíram muito para o conhecimento do processo de implantação e desenvolvimento dessa disciplina em novos locais e para a desmitificação de personagens e da prática psicanalítica.²

No caso da antropologia brasileira, podemos identificar entre os autores que se ocuparam da psicanálise uma tendência majoritária em não tratar das possíveis vinculações entre os paradigmas da antropologia e da psicanálise, acompanhada de um movimento que constitui esta última em objeto de estudo.³ Esta postura não se afasta de uma tendência que pode ser identificada nos grandes centros produtores de conhecimento antropológico que, como a antropologia brasileira, mantiveram distância em relação à possibilidade de incorporação do instrumental teórico da psicanálise.⁴

¹ Ver, por exemplo, quanto à sociologia, Hebe Vessuri (1990), Knorr-Cetina e Mulkay (1983); em relação à antropologia, Stocking (1983, 1984, 1985, 1986, 1988, 1989), Scholte (1983); em relação à filosofia, Kuhn (1978), Lakatos (1974), Bachelard (1986) e Canguihem (1983), entre inúmeros outros.

² Apesar de serem melhor classificados como sociologia, história intelectual ou história da psicanálise, e ressalvadas as grandes diferenças existentes entre os autores, ver, por exemplo, Gay (1989), Schorske (1988), Roudinesco (1988, 1989, 1994), *Revista Internacional de História da Psicanálise* (1988), Alexander, Eisenstein, Grotjahn (1981), Mezan (1985), Marcus (1984), Chemouni (1991), Grosskurth (1992a e 1992b) e Gellner (1988). Para o caso do Brasil ver, por exemplo, Sagawa (1989), Rocha (1990), Coimbra (1992), Russo (1993).

³ Esse é um movimento contrário ao da sociologia. Sociólogos como Paulo Silveira (1989) e Heloísa Fernandes (1989), por exemplo, não fogem a desenvolvimentos da sociologia que pretendem estabelecer relações entre marxismo e psicanálise, relação que também foi explorada por psicanalistas. Vale lembrar que a tentativa de juntar Marx e Freud é antiga na sociologia. A Escola de Frankfurt é um exemplo e entre os que dela participaram vale lembrar Erich Fromm, Marcuse, Adorno e Horkheimer. Entre os mais recentes, de linhas diversas, podem ser citados Habermas (1976), Sennett (1988) e Lasch (1986).

⁴ É importante observar, mesmo não se tratando de um tópico a ser desenvolvido no momento, que houve tentativas de aproximação entre essas duas disciplinas. Por parte da antropologia esse movimento pode ser identificado em Malinowski, no culturalismo americano (Stocking, 1986) e no interpretativismo (Cardoso de Oliveira, 1986). Por parte da psicanálise pode ser identificado, por exemplo, em Freud e Lacan. Entretanto, essas tentativas de aproximação ou mesmo a incorporação que cada uma dessas disciplinas fez dos conhecimentos da outra ainda não foram analisadas em detalhe. Existem ainda trabalhos desenvolvidos por autores brasileiros que discutem possíveis aproximações entre essas disciplinas.

Confirmando esta constatação, Figueira (1988; 1991) assinala que, no caso brasileiro, o interesse maior dos pesquisadores da psicanálise esteve no conhecimento da cultura psicanalítica,⁵ apesar de, comparativamente a outros países, a cultura psicanalítica brasileira ter sido pouco estudada. Além disto, ele observa que o diálogo entre ciências sociais e psicanálise foi marcado pela relativização dos valores do discurso psicológico ou das ciências psicológicas pelas ciências sociais e não pelo diálogo ou interação entre elas.

Assim, embora o distanciamento da antropologia em relação ao instrumental teórico e metodológico da psicanálise não possa ser pensado como uma característica de seu desenvolvimento, posto que várias tentativas de interação entre as duas disciplinas foram feitas por profissionais dessas duas áreas de conhecimento, é preciso concordar com Crapanzano quando diz que os antropólogos sempre tiveram, em relação à psicanálise, uma atitude ambígua. De um lado, a maioria rejeitou a sua utilidade para a antropologia, de outro, alguns pretendem que as técnicas e as interpretações psicanalíticas, com modificações apropriadas, têm algo a oferecer à compreensão etnográfica (Crapanzano, 1992, p. 137). Propor a realização de uma etnografia da psicanálise significa, portanto, estar inserido na tradição da antropologia, no sentido de que a psicanálise é para os antropólogos, na maior parte das vezes, um objeto de estudo e não uma disciplina com a qual a interlocução deva ser privilegiada.

A minha opção por constituir a psicanálise em objeto de estudo não se deve, entretanto, a essa tradição. O importante é encontrar um ponto de observação externo para falar sobre essa disciplina – apesar de reconhecer que “é difícil tomar a psicanálise como objeto de estudo [...] quando se habita uma cultura saturada por ela” (Figueira, 1991b, p. 194) – pois considero que para compreender como ela passou a fazer parte de nosso horizonte é preciso procurar uma linguagem independente e adequada para analisá-la, sob pena de incorrer em uma reificação de seus princípios, que inviabilizaria uma análise crítica e implicaria perpetuá-la enquanto um sistema de explicação fechado que daria conta dos fenômenos que se propõe explicar e da análise de si própria.

⁵ Para esse autor, cultura psicanalítica significa: “[...] um padrão de presença da psicanálise na cultura que surge quando a difusão psicanalítica se aproxima de um ponto de saturação, quando a psicanálise difundida se torna uma *Weltanschauung* que é compartilhada, de modo mais ou menos consciente, por um grande número de membros de uma sociedade, principalmente pelos segmentos culturalmente dominantes” (Figueira, 1991c, p. 220).

Essa preocupação também não é uma novidade. Autores díspares como Gellner (1988), Crapanzano (1992) e Figueira (1991b, p. 196) apontam para a relevância desse problema. Entretanto, no que diz respeito aos estudos sobre a psicanálise parece existir, por parte de vários autores, e não apenas entre os psicanalistas, a dificuldade em encontrar uma linguagem que não seja a sua própria para discuti-la enquanto fenômeno social.⁶

Dizer que esse ponto de observação externo pode ser encontrado na antropologia, entretanto, não esclarece muito sobre o que me proponho realizer. O que significa fazer uma etnografia de disciplinas científicas? Como procurei demonstrar em minha tese de doutorado, significa trabalhar na confluência da Antropologia Interpretativa e da Sociologia da Ciência em sua vertente construtivista na medida em que nela podemos retomar o que de melhor a antropologia desenvolveu: o trabalho de campo e o comparativismo.

O Deslocamento de Objeto na Antropologia Interpretativa

"If we focus on the familiar,
it is our intention to defamiliarize it"
(Stocking, *History of Anthropology*)

Essa citação ilustra bastante bem o movimento que levou a antropologia a se ocupar cada vez mais da "maneira como nós pensamos hoje". Entretanto, se grande parte dos antropólogos concorda que essa "vocação para o estranhamento"⁷ possa, e, mesmo, deva ser ampliada, não se pode dizer que haja uma concordância sobre a maneira como isso deva ser feito.⁸

A atenção centrada em novos objetos empíricos, entre eles as disciplinas científicas, e a percepção de que a "ciência também é um código

⁶ Para ilustrar essa afirmação basta citar dois autores extremamente conhecidos como Peter Gay e Roudinesco, que, mesmo recorrendo à análise do contexto social, não deixam de lado categorias psicanalíticas para explicar fenômenos da difusão da psicanálise ou da construção da própria teoria.

⁷ Essa expressão foi cunhada por Roberto Cardoso de Oliveira (1986) em seus artigos sobre a antropologia e sobre a antropologia brasileira.

⁸ A diversidade de abordagens presente nos trabalhos de sociólogos da ciência e de antropólogos estrangeiros pode ser observado também nos estudos sobre as ciências sociais no Brasil. Por exemplo, nas pesquisas realizadas por Correa (1987, 1990), Peirano (1981), Cardoso de Oliveira (1986), Miceli (1989, 1993) e Schwartzman (1979), para citar apenas alguns nomes.

elaborado por uma comunidade” (Kuhn, 1978), apresentou como problema a constituição de uma proposta de análise adequada para apreender a especificidade desses novos objetos e, conseqüentemente, dramatizou determinadas questões que já haviam se apresentado para nossa disciplina. Houve, no caso da antropologia, o desenvolvimento da Antropologia Interpretativa, que se propôs fazer face às concepções antropológicas que tinham como objetivo comum criar uma disciplina científica (e é preciso reconhecer que sob esse argumento generalizante todas as correntes antropológicas foram englobadas) que se caracterizava por um horizonte marcado por idéias de razão e objetividade e pelo interesse em incorporar definitivamente a nossa sociedade como objeto de análise.

Mesmo que se possa e deva (senão como apreender a diversidade?) identificar as raízes filosóficas da Antropologia Interpretativa no paradigma hermenêutico, é preciso concordar com Roberto Cardoso de Oliveira, quando afirma que não há unicidade na concepção hermenêutica utilizada pelos vários autores que podem ser englobados sob esse rótulo. A leitura das obras produzidas por autores americanos recentes, assim como por autores que pretendem ordenar essa produção, nos aponta para a pertinência dessa afirmação, pois, mesmo que essa antropologia seja fundamentada no paradigma hermenêutico, os pontos de partida e os resultados a que chegam os autores são essencialmente heterogêneos. A preocupação inicial ao tratar deste tópico deve ser, portanto, ordenar essa produção heterogênea.

Procurando caracterizar e ordenar esse movimento recente da antropologia, vou me deter especialmente em Cardoso de Oliveira (1986) devido ao fato de ter sido ele um dos autores brasileiros importantes que ordenou a produção dos autores antropológicos ditos pós-modernos e situou de maneira clara a origem do movimento de deslocamento de objeto e preocupações na antropologia.⁹

* * *

Roberto Cardoso de Oliveira, para refletir sobre a diversidade do movimento dito pós-moderno, afirma a necessidade de aceitar o exercício hermenêutico do segundo Heidegger em termos de “uma etnologia moderna, ou antropologia social, vista básica, ainda que não exclusivamente, como

⁹ É preciso ressaltar aqui que ao longo da elaboração de minha tese de doutorado Roberto Cardoso de Oliveira continuou desenvolvendo seus trabalhos e foram desenvolvidas, por seus orientandos, pesquisas sobre as disciplinas científicas.

uma disciplina interpretativa” (Cardoso de Oliveira, 1986, p. 13). Isso significa que a antropologia, da mesma forma que a filosofia, é caracterizada por uma capacidade de “se espantar” e que possui os instrumentos que lhe permitem compreender a si mesma. A antropologia seria, portanto, uma disciplina que tem como característica o estranhamento e o conhecimento do Outro e de si própria, entendidos como “faces de uma mesma moeda” (*idem*, p. 14).

Partindo do exame da proposta heideggeriana de esmiuçamento da tradição e da linguagem submetidas a um exercício hermenêutico e por meio da questão “o que é isto que chamamos antropologia?” (*idem*), que traz essa proposta para o âmbito da antropologia, ele nos propõe um modelo para apreender a “cultura” antropológica, deslocando o conhecer da disciplina para a face da moeda que, somente a partir da década de 1960, começará a se tornar mais visível: o conhecer-se a si própria.

É interessante observar, entretanto, que, para Cardoso de Oliveira, deslocar o conhecer da antropologia para si própria não significa necessariamente eleger a nossa sociedade ou as disciplinas científicas objeto de estudo ou aplicar a elas a metodologia utilizada para o conhecimento de outras sociedades. Em primeiro lugar, por considerar que o conhecer o Outro e o conhecer-se são faces de uma mesma moeda. Em segundo lugar, porque, como veremos adiante, a sua proposta de análise da antropologia enfatiza a compreensão de seus paradigmas em detrimento da comunidade que os pratica.

A sua proposta é refletir sobre o ser da antropologia, ao contrário de Geertz, para quem:

“[...] se você quer compreender o que é a ciência, você deve olhar, em primeiro lugar, não para as suas teorias ou descobertas, e certamente não para o que os seus apologistas dizem sobre ela; você deve ver o que os praticantes da ciência fazem” (Geertz, 1978, p. 15).

Esse deslocamento do conhecer da disciplina para a produção do conhecimento científico proposto por vários autores tornou-se possível, como mostram Scholte (1983) para a antropologia e Vessuri (1990) para a Sociologia da Ciência, em grande parte devido à obra de Thomas Kuhn, escrita em 1962, que influenciou – senão diretamente, ao menos tendo boa receptividade – os seus desenvolvimentos posteriores. A proposta de Cardoso de Oliveira para uma etnografia da antropologia não foge, mesmo que

incorporando outras influências (Geertz, Gadamer, Granger, entre outros), a esse contexto mais amplo dentro do qual, não apenas a antropologia, mas também outras disciplinas científicas, tornam-se, cada vez mais, objetos privilegiados de investigação dentro de uma pluralidade de abordagens nas quais se pretende tornar cada vez mais difícil uma distinção clara entre fatores cognitivos e sociais do conhecimento científico.

O modelo proposto por Cardoso de Oliveira para a análise da antropologia não tem por objetivo uma reconstrução histórica da disciplina – proposta essa de Stocking (1983-6, 1988-9), caracterizada por Scholte (1983, p. 260) como “em essência uma história tradicional, acadêmica e sintagmática”¹⁰ – mas, em suas próprias palavras, “captar a essência das tradições” antropológicas “inscríticas em paradigmas [...] que conformam aquilo que se poderia chamar de ‘matriz disciplinar’” (Cardoso de Oliveira, 1986, p. 15). Essa matriz será construída, em uma primeira etapa, com o auxílio da técnica estrutural de constituição de campos semânticos e entendida diferentemente de Thomas Kuhn, pois o autor esclarece que distingue paradigma e matriz disciplinar, ao contrário de Kuhn, que os funde em um único conceito.

Ou seja, Cardoso de Oliveira, seguindo um movimento identificado por Scholte (1983) na antropologia americana, redefine o conceito de paradigma questionando a sua aplicabilidade à antropologia nos termos propostos por Kuhn, criando uma especificidade para ela. Ao contrário das ciências naturais, em que os paradigmas se sucedem no tempo, a antropologia seria caracterizada pela convivência e constante tensão entre estes. Essa tensão, além de concebida como constitutiva da disciplina, seria a sua condição de desenvolvimento.

A matriz disciplinar, portanto, “com todas as tensões entre seus paradigmas, assegura a identidade da disciplina sobre o leque de diferenças que se observa” (Cardoso de Oliveira, 1986, p. 156) e condensa a essência de suas tradições. E é por concebê-la dessa forma que ele pode buscar a identidade da disciplina, não só por um longo período de tempo (duas últimas décadas do século XIX até tempos atuais) como pela diversidade de desenvolvimentos que experimentou entre as várias “comunidades científicas” ou “escolas” identificadas.

A aplicação de seu modelo à antropologia o leva a identificar quatro paradigmas (o racionalista, o estrutural-funcionalista, o culturalista e o her-

¹⁰ Todas as citações de livros ou artigos em inglês, francês e espanhol foram traduzidas pela autora.

menêutico) no cruzamento de duas “tradições” da disciplina (a intelectualista e a empirista) que têm suas perspectivas caracterizadas pela “categoria” tempo, presente em ambas as tradições (a sincronia e a diacronia). Esses quatro paradigmas compõem a matriz disciplinar da antropologia e dizem respeito a quatro “escolas” (a Escola Francesa de Sociologia, a Escola Britânica de Antropologia, a Escola Histórico-Cultural e a Antropologia Interpretativa).

Como a própria nomenclatura utilizada pelo autor nos deixa entrever, os três primeiros paradigmas constituíram “escolas”, ou seja, reuniram grupos de profissionais em torno do objetivo de criar uma nova disciplina científica, enquanto o quarto paradigma, o hermenêutico, deu origem a um movimento heterogêneo, que procurava um rompimento com os três paradigmas anteriores – utilizando-se de uma crítica sistemática e de uma aproximação com a crítica literária, a filosofia e a psicanálise – e que poderia acarretar o que, para esse autor, seria um desenvolvimento “perverso” da disciplina: a negação de sua tradição e conseqüentemente da tensão frutífera entre seus paradigmas.

Para ele os três primeiros paradigmas poderiam ser caracterizados como “paradigmas da ordem” pois “[...] a categoria da ordem está explícita nas diferentes ‘escolas’, enquanto noção devidamente tematizada” (*idem*, p. 92). Esses três paradigmas que “domesticam”, “colocam entre parênteses”, “neutralizam” (*idem*, p. 94), cada qual à sua maneira¹¹ a subjetividade, o indivíduo e a história se opõem ao quarto paradigma, o hermenêutico, que, ao criticar sistematicamente as antropologias tradicionais atualizaria a categoria da desordem, o verdadeiro impensado da disciplina (*idem*, p. 93).

Assim, para Cardoso de Oliveira, o exame da Antropologia Interpretativa só pode ser feito a partir do exame da “receptividade da consciência hermenêutica pela disciplina” (*idem*, p. 99), que para ele significa que esta passou a incorporar um estranhamento consigo mesma (*idem*). Dessa forma, a guinada das décadas de 1960 e 1970, que concentra o interesse da antropologia em si mesma, estaria relacionada ao “progresso da consciência hermenêutica” que, mesmo perpassando outras disciplinas sociais, se radicalizaria na obra de antropólogos interpretativistas.

Ao avaliar as implicações do paradigma hermenêutico em relação à matriz disciplinar, ele se pergunta sobre os resultados da utilização desse paradigma e sobre a sua possibilidade de compor com os paradigmas da

¹¹ Ver capítulos 2 e 3 e páginas 94 a 96 do capítulo 4 da obra citada.

ordem “o mesmo campo epistemológico de tensão indicado na matriz disciplinar” (*idem*, p. 101). E nesse momento torna ainda mais clara a sua posição.

Por um lado, a sua análise nos mostra que o “enxerto hermenêutico” na antropologia pode ser frutífero e nos indica a sensibilidade da disciplina a ele e ao “olhar filosófico” que a faz olhar para si mesma. Por outro, a sua defesa da existência de um espaço para “racionalidades regionais” e a sua espera da “domesticação da desordem” instaurada pelo quarto paradigma – já que para ele este seria “o resultado previsível do *ethos* científico (e não necessariamente cientificista) da Antropologia” (*idem*, p. 102) – nos indicam que a sua proposta de uma etnografia da antropologia é, em seus próprios termos, um exercício na tensão entre os paradigmas da ordem e da desordem, de forma a “domesticar” a desordem instaurada pelo paradigma hermenêutico.

Essa concepção de tensão entre paradigmas, bem desenvolvida por Cardoso de Oliveira, restitui à antropologia o seu estatuto de ciência, colocando-a, via reconhecimento de uma especificidade, em pé de igualdade com as outras ciências. E a sua proposta de uma etnografia da ciência, em que o explicar e o compreender seriam dois momentos em uma relação dialética, tem implícita, a meu ver, a atribuição de um estatuto especial a essa maneira de “pensar o mundo”, pois a ela se atribui um caráter, não apenas disciplinar, mas também metadisciplinar. O que implica, para ele, separar dois tipos de dados: de um lado os fatos de ciência (datados) e de outro os fenômenos epistemológicos.

Não deixa de ser importante observar que, se esse autor distingue entre fenômenos epistemológicos e fatos de ciência, também parece pretender em sua análise da antropologia que esses dois tipos de fato se recubram. Ou seja, “escolas” e “paradigmas”, mesmo definidos diferentemente, aparecem como sinônimos. É isso que permite que sua análise se restrinja à identificação de fenômenos epistemológicos que explicam o desenvolvimento da disciplina em detrimento de uma análise que enfocaria também os atores e a ação social. Aqui também a sua proposta iria em um sentido oposto ao de Geertz, para quem a compreensão da ciência implica olhar, em primeiro lugar, para o que fazem os seus praticantes.

Assim, mesmo sofrendo influência de Kuhn, esse autor estaria relacionado aos desdobramentos dessa proposta que desembocam em uma análise internalista da disciplina. Acredito que existe nela um movimento, mesmo que incorporando algumas de suas influências, em sentido oposto ao dos

interpretativistas. Ou seja, contra a ruptura, a tradição; contra a desordem, uma nova ordem. E nessa proposta não estão em questão nem a autoridade cognitiva do antropólogo, já que este é pensado como detendo um instrumental analítico que lhe permite compreender e explicar os fenômenos que se propõe analisar, nem a autoridade cognitiva da antropologia, pois esta teria, além de um caráter disciplinar, um caráter metadisciplinar. E, mesmo propondo uma etnografia das disciplinas científicas ele realiza, em última instância, uma epistemologia destas, já que enfatiza a análise dos paradigmas em detrimento da análise da “comunidade” científica.

A análise de Cardoso de Oliveira – quando confrontada com os dados apresentados por Kuper (1978) sobre a Escola Inglesa, por exemplo – nos induz a refletir sobre uma questão importante. O relato de Kuper aponta para a hegemonia do paradigma funcionalista e sugere que a sua hegemonia na Escola Inglesa esteve, em grande medida, associada ao controle exercido por alguns antropólogos e à exclusão de outros que a ele não se adequavam (Bateson, por exemplo). Isso ocorreu também no caso do estruturalismo francês e do culturalismo americano.

Essas informações sugerem a possibilidade de se pensar a tensão entre paradigmas como característica da antropologia em momentos específicos de histórias locais ou em locais que não são os centros produtores de paradigmas, como o Brasil, onde parece não ter havido a constituição de linhagens fortes, talvez devido ao fato de o campo das ciências sociais ter se desenvolvido ao sabor de incentivos de agências de financiamento e de modismos teóricos.¹²

A tensão entre os paradigmas na antropologia poderia não ser, dessa forma, uma característica do desenvolvimento da disciplina, mas uma especificidade do caso brasileiro, relacionada ao fato de não sermos centros produtores de paradigmas e de esses centros produtores não terem conseguido estabelecer uma hegemonia que ultrapassasse as fronteiras de seus próprios países.

* * *

É preciso contrapor a essa análise de Cardoso de Oliveira – que procura, com a idéia de matriz disciplinar, recuperar uma identidade para a disciplina e as raízes filosóficas do movimento interpretativista, sem entretanto identi-

¹² Ver a esse respeito, por exemplo, Miceli (1989, 1993 e 1995).

ficar uma ruptura – algum outro autor que defenda a tese de ruptura proposta pelos ditos pós-modernos, de modo a tornar mais fácil a comparação desse movimento com o movimento paralelo desenvolvido pela Sociologia da Ciência em sua vertente construtivista. Tomo como referência, portanto, Teresa Caldeira (1989), que se propõe resenhar a contribuição dos interpretativistas tendo como ponto de partida a ruptura realizada por eles com os cânones anteriores da disciplina. O interesse de seu artigo está no exercício comparativo que realiza procurando identificar as rupturas alcançadas ou almejadas pelos autores interpretativistas em relação ao que ela denomina “antropologia tradicional”.

Começando por chamar a atenção para a instabilidade das discussões teóricas da disciplina e caracterizando a produção da antropologia americana recente por uma “atitude bastante crítica em relação às tradições da disciplina” e por um “esforço em questionar, desconstruir (para não dizer demolir) os procedimentos teóricos e metodológicos que deram forma à produção de conhecimento antropológico até meados dos anos 70” (*idem*, p. 3), Caldeira se propõe discutir um dos temas que, segundo ela, perpassaria grande parte dos trabalhos – as relações de poder – e permitiria unificar essa produção.

Em sua tentativa de “identificar alguns núcleos recorrentes de discussão” (*idem*, p. 4) ela procura, por meio da comparação entre etnografias americanas produzidas nos últimos dez anos e a “antropologia política tradicional”, resumir as principais diferenças existentes entre elas e caracterizar os vários contextos e os vários tratamentos que o tema “relações de poder” vem recebendo. Identifica, então, cinco mudanças.

A primeira seria a substituição da preocupação com as instituições políticas refletidas em temas tais como estruturas e sistemas políticos pela preocupação com a “dinâmica das práticas culturais no seu imbricamento com relações de poder, nas mais variadas formas em que se manifestem, e nos mais diferentes contextos da vida social” (*idem*, p. 5). A segunda seria a passagem do estudo de sociedades e povos tribais para a constituição do mundo moderno. A terceira, a passagem de sociedades distintas e estranhas para o estudo de suas próprias sociedades. A quarta, a ênfase nas relações históricas em detrimento das análises sincrônicas. E, finalmente, a crítica da prática antropológica que focaliza as relações de poder envolvidas na produção de conhecimento antropológico.

Não cabe entrar em detalhes desse trabalho, mas chamar a atenção para alguns pontos que, a meu ver, estão implícitos nele. Em primeiro lugar, o que

foi constituído em novos objetos da disciplina são objetos concebidos como dinâmicos, históricos e que, se não dizem respeito diretamente à nossa própria sociedade, são entendidos como estando em estreita relação com ela. Assim, no tratamento dos temas identificados por Caldeira, os autores americanos recentes estão às voltas com o como pensar objetos, que, ao contrário dos momentos iniciais da antropologia, não podem ser concebidos como distantes, isolados, autônomos e a-históricos.

O problema que se apresenta para eles, portanto, é pensar essas sociedades como parte integrante de um todo mais amplo e, dessa maneira, alcançar a compreensão de nossa sociedade. Não mais utilizando um comparativismo ingênuo que partia da premissa de que essas sociedades eram entidades distintas e autônomas, ligadas apenas por uma humanidade comum (premissa que, aliás, se encontra presente em alguns trabalhos que se definem como hermenêuticos, como por exemplo, o de Toïosana, 1983), mas por meio de abordagens que dêem conta de um processo histórico que envolveu tanto a “nossa sociedade” como as “outras sociedades”.

Nesse sentido, mesmo partindo de um ponto diferente daquele de Cardoso de Oliveira, as mudanças identificadas pela autora, por ela entendidas como ruptura, correspondem em alguns momentos às identificadas por ele. Ou seja, um deslocar da disciplina para o conhecimento do mundo moderno e a sua própria sociedade, em que o conhecer-se a si próprio seria apenas um dos seus movimentos; um encontro com a história; e um questionamento da autoridade cognitiva do antropólogo e da antropologia.

Esses são problemas que, como bem ressalta Cardoso de Oliveira, já se encontravam presentes, mas que a antropologia dita tradicional pôde deixar de lado, pôr entre parênteses, provavelmente por razões ligadas ao seu desenvolvimento, e que estão ainda por ser melhor analisadas, da mesma forma que a guinada da antropologia dita pós-moderna em direção à hermenêutica deveria ser contextualizada para ser melhor entendida.

O que podemos perceber, acompanhando Cardoso de Oliveira, é que os principais problemas da Antropologia Interpretativa – “neutralizados”, “postos entre parênteses” como ele diria – são antigos problemas da disciplina. Da mesma forma, a constatação de que a antropologia “tradicional”, via recuperação de um passado estruturado das sociedades tribais, ignorava sistematicamente a dinâmica dessas sociedades e as suas relações com a sociedade global não chega a constituir uma novidade. O caso da etnologia brasileira pode ser considerado exemplar da existência dessa preocupação nos estudos realizados por antropólogos brasileiros.

Essa consideração pode ser observada em artigo de Alcida Rita Ramos (1990). Para ela, a etnologia brasileira sempre se debateu com o problema de adequar o observado no trabalho de campo – peculiar, devido à organização das universidades brasileiras e à ausência de verbas suficientes para a pesquisa – às teorias antropológicas disponíveis, que pressupunham uma distinção estrita entre o trabalho científico, que não dava conta do problema do contato, e as “questões políticas”, prementes para qualquer antropólogo dessa área. Ou seja, o problema dos “encontros e confrontos” entre a sociedade nacional e as nações indígenas sempre se apresentou aos etnólogos brasileiros e, mesmo que subjacente, a tensão entre o observado no trabalho de campo e o recurso oferecido pelos paradigmas disponíveis para a sua análise sempre esteve presente. A “questão política”, ou a “questão do poder”, como é denominada hoje em dia, apresentou-se como problema para a maioria dos antropólogos brasileiros, mesmo que procurassem estabelecer em suas análises esferas distintas para a atuação acadêmica e política. Roberto Da Matta (1992, p. 49), já na abertura de seu artigo sobre a Antropologia Interpretativa, chama a atenção para esse aspecto. Deve-se acrescentar que os antropólogos que estudaram os movimentos sociais urbanos também se depararam, em grande medida, com a mesma problemática.

Dessa forma, a mudança encontrada na produção americana recente estaria no fato de que hoje, para esta antropologia, tornou-se praticamente impossível conceber os objetos escolhidos sem levar em consideração o fato de que estes não se encontram isolados e que as relações de poder (sejam elas entre a sociedade nativa e a sociedade nacional ou o sistema mundial e entre antropólogos e nativos) estão sempre presentes. Averiguando os motivos que levaram os interpretativistas americanos a se preocuparem com essas questões, nossas velhas conhecidas, Da Matta (1992), em um breve artigo, aponta, dentre eles, para a correlação existente entre o interpretativismo e o cenário universitário e cultural norte-americano, assim como para o fato de que a proposta de análise de nossas sociedades foi muito discutida, mas não efetivada por eles.

O que mudou, dessa forma, foi o fato de que se antes esses problemas podiam e eram ignorados ou neutralizados pelos antropólogos do Primeiro Mundo – e não por todos, pois uma antropologia interpretativa e histórica não foi descoberta pelos pós-modernos –, atualmente eles se impõem à reflexão. Essa é a questão que deveria ser pesquisada, e Da Matta (*idem*) sugere algumas pistas para a sua compreensão. Em sua

busca de solução os pós-modernos caminharam em direção ao empirismo e ao relativismo, pretendendo uma ruptura com a tradição e a criação de algo novo.

Mas, a meu ver, apesar de a proposta ser de ruptura, os caminhos indicados pelos interpretativistas não se afastaram dos caminhos trilhados pela mesma antropologia que repudiam e podem significar a retomada de antigos valores da disciplina. Entre eles, o trabalho de campo e o comparativismo.

O Deslocamento de Enfoque na Sociologia da Ciência em sua Vertente Construtivista

As considerações apresentadas indicam que a Antropologia Interpretativa chama a atenção para dois aspectos importantes, especialmente no que tange ao estudo das disciplinas científicas. O primeiro diz respeito a como trabalhar as relações entre o estudo de caso – definidor por excelência do olhar da disciplina – e o contexto mais amplo dentro do qual está inserido. Problema que se apresenta de maneira acentuada nos trabalhos de Darnton (1986, 1990), na medida em que, aplicando à história a metodologia antropológica, evidencia a pressa com que a nossa disciplina sempre estabeleceu essas relações em seus trabalhos tradicionais (ou não estabeleceu), e a necessidade de se pensar sobre elas, principalmente quando realizamos o deslocamento de objeto para a nossa sociedade.

O segundo nos leva a refletir sobre como nos distanciarmos do objeto escolhido, no caso as disciplinas científicas, posto que, como assinala Da Matta (1992, p. 59), a boa antropologia incorpora os aspectos testemunhais e possui uma íntima correlação com a confissão e o romance. A tentativa de ultrapassar o obstáculo causado pelo excesso de proximidade com o objeto e pela sua especificidade, produzindo um relato que leve ao seu estranhamento, apesar de característica do trabalho de campo antropológico, deve ser reapresentada como problema quando se trata de exercer o “estranhamento” em relação às disciplinas científicas.

Com relação a esse aspecto, o que chama a atenção é que o interesse da antropologia pelas disciplinas científicas parece ter-se restringido, em grande parte, a um interesse por si mesma. Sob uma variedade de abordagens – as escolas antropológicas, suas principais personagens e o seu instrumental teórico-metodológico – é a própria disciplina que está em ques-

tão.¹³ Não se constituiu completamente, no interior da disciplina, um movimento cuja preocupação fosse analisar outras disciplinas científicas e compará-las.

Assim, mesmo que o mote de Geertz possa se constituir em um incentivo ao desenvolvimento desse tipo de estudos e que as análises da antropologia possam se constituir em pontos de partida interessantes para alguém que se interesse por esse campo de estudos, existe a necessidade de verificar mais de perto os desenvolvimentos da Sociologia da Ciência, especialmente em sua vertente construtivista. Essa linha de trabalho, além de eleger as disciplinas científicas como objeto privilegiado, reencontra – por meio da ênfase no trabalho etnográfico – a antropologia e permite procurar novos elementos para definir um instrumental teórico-metodológico para a realização de uma etnografia de disciplinas científicas.

Em uma resenha em que analisa algumas seqüências do desenvolvimento da Sociologia da Ciência, Hebe Vessuri (1990) assinala que houve, principalmente no período compreendido entre 1850 e 1940, uma estreita vinculação entre esta, a Sociologia do Conhecimento e os debates filosóficos sobre a natureza da ciência. Assim, a Sociologia da Ciência apenas se constituiu em uma tradição de investigação especificamente sociológica entre 1940 e 1960, sob a orientação de Merton.

De acordo com essa autora, isso se deveu, em grande parte, ao fato de que mesmo que a visão clássica da sociologia do conhecimento tivesse como problema elucidar as relações entre o conhecimento e a sociedade, e concebesse a sociedade como contribuindo para determinar os diversos aspectos do conhecimento e de seu conteúdo, só recentemente houve o reconhecimento de que a ciência não tinha um conteúdo de verdade maior do que outras formas de conhecimento. Dessa maneira, a aceitação generalizada de que a ciência era “um caso epistemológico especial, com um *status* privilegiado”, fez com que os sociólogos deixassem de lado o estudo do conhecimento científico para os filósofos e historiadores da ciência (*idem*, p. 3).

Apontando dois pensadores (Durkheim e a escola de *L'Année Sociologique* e Marx¹⁴) que poderiam ter rompido com o *status* epistemológico especial atribuído à ciência mas que recuaram frente ao

¹³ Ver, a esse respeito, a bibliografia de autores brasileiros e estrangeiros já citada e também, por exemplo, as obras dos interpretativistas tais que Dwyer (1982), Marcus e Fischer (1986), Geertz (1988), Webster (1982), Clifford (1983), Rabinow e Sullivan (1979), Clifford e Marcus (1986).

¹⁴ Para uma discussão sobre esse assunto ver Vessuri (1990, esp. pp. 2-11), onde retoma o desdobramento dessas concepções em autores tais que Mannheim, por exemplo.

positivismo dominante na época, e um (Max Weber) que a sociologia clássica não reconheceu entre seus integrantes,¹⁵ ela procura situar um contexto teórico que, em certa medida, seria responsável pelo fato de a Sociologia da Ciência, antes de 1940, não se haver constituído em uma tradição forte dentro da sociologia.

Para essa autora, somente na década de 1940, com Merton, que incorporou a pergunta constitutiva deste campo (o que faz a ciência única entre as instituições produtoras de cultura?) em seu trabalho, se desenvolveu uma sociologia voltada para a compreensão do surgimento e da institucionalização da ciência moderna.

Não vem ao caso para os meus propósitos discutir as contribuições ou as críticas que podem ser feitas em relação aos trabalhos desenvolvidos por Merton e seus sucessores,¹⁶ mas considerar, como Vessuri (*idem*, p. 14), que as suas “intuições teóricas estimularam uma série enorme de estudos” e que somente a partir da década de 1970 a hegemonia exercida por este autor no campo da Sociologia do Conhecimento se viu ameaçada.

Procurando caracterizar os desenvolvimentos da Sociologia da Ciência posteriores à hegemonia exercida por Merton, e identificado por Vessuri, Knorr-Cetina e Mulkay (1983) assinalam que, se durante a década de 1970 houve um esforço em aplicar as idéias de Thomas Kuhn,¹⁷ na década de 1980 houve uma proliferação de diferentes abordagens inspiradas pelos desenvolvimentos da sociologia e da filosofia, sustentadas por pesquisas empíricas que propiciaram a elaboração de abordagens teóricas.

Knorr-Cetina & Mulkay e Vessuri não identificam o mesmo momento como o do surgimento do que, para eles, seria uma genuína Sociologia da Ciência.¹⁸ Além disso, pode-se perceber que, para os primeiros, essa caracterização implica, também, justificar uma linha de pesquisa da qual fazem parte, definindo uma ruptura em relação ao que havia antes em termos de Sociologia da Ciência, enquanto, para a segunda, o interesse maior está em uma avaliação da produção da Sociologia da Ciência após o término da hegemonia do pensamento mertoniano. Mas, em relação aos marcos principais do período pós-1960, a análise desses autores coincide.

Em meio às transformações que ocorriam na década de 1960, Thomas

¹⁵ Ver Vessuri (1990, esp. pp. 8-10).

¹⁶ A esse respeito ver *idem*, pp. 11-7 e Latour (1983).

¹⁷ Mesmo que em 1975 Bourdieu houvesse tentado revisar a sociologia clássica da ciência, parece que o seu trabalho não teve um impacto comparável ao desse autor (Vessuri, 1990, p. 19).

¹⁸ Para os primeiros seria a década de 1970, enquanto que para a segunda, a década de 1940.

Kuhn, com seu livro *A Estrutura das Revoluções Científicas*, lançado em 1962, chamou a atenção de forma efetiva para a “realidade da ciência no processo de ser feita” (Vessuri, 1990, p. 19). Mas, mesmo que estivesse se tornando cada vez mais difícil a manutenção de uma distinção clara entre o cognitivo e social, entre fatores internos e externos na análise das disciplinas científicas, somente depois de dez anos do lançamento do livro de Kuhn o debate filosófico se concentrou na relativização histórica e sociológica nele anunciada (*idem*).¹⁹

O relativismo histórico e sociológico acentuou-se com os trabalhos desenvolvidos por Hagstrom, Crane, Ravetz mas, ainda segundo essa autora, somente em 1982, Pinch irá sugerir que a linha aberta por Kuhn possibilita a existência de duas correntes. De um lado, uma corrente que se caracterizava pela intenção de separar os componentes cognitivos e sociais das ciências e de outro, uma que se caracterizava por enfatizar a integração entre esses dois componentes, posto que “cada uma dessas partes só possui significado no contexto do paradigma como um todo” (*idem*, p. 20). Essa oposição refletiria, para ela, as dicotomias entre orientações disciplinares norte-americanas e européias, mertonianas e kuhnianas, da sociologia normativa e interpretativa da ciência, mesmo que tenham pontos de confluência.

É justamente essa segunda corrente que – como assinala Hebe Vessuri, encampa o desafio relativista e pressupõe que a interpretação da ciência tem de ver, principalmente, “com o como fazer as coisas e aprender como fazê-las” (*idem*, p. 22) – despertou meu interesse na medida em que seu desenvolvimento tem, como procurarei demonstrar em seguida, pontos de convergência com o desenvolvimento da antropologia interpretativa.

* * *

Retomemos a década de 1980. Segundo Knorr-Cetina e Mulkay (1983), foram as linhas que desenvolveram o estudo etnometodológico da prática científica (representado por Lynch, Livingston, Garfinkel e Woolgar), a análise do discurso da fala, escrita e desenho dos cientistas (representada por

¹⁹ É importante chamar a atenção aqui para o fato de que essa autora não vê o pensamento de Thomas Kuhn, ou mesmo o de Merton ou os dos autores da década de 1980, como momentos de ruptura na Sociologia da Ciência. Mas que, ao contrário, como por exemplo em relação a Thomas Kuhn, como um pensamento que se desenvolveu com não poucas influências do pensamento mertoniano e dos numerosos trabalhos empíricos desenvolvidos nos 20 anos anteriores à publicação de seu livro.

Mulkay, Potter e Yearley), o construtivismo/estudo etnográfico da ciência (representada por Knorr-Cetina e Latour) e a Sociologia do Conhecimento em suas versões “forte” e “fraca” (representada por Barnes, Chubin e Restivo),²⁰ que redefiniram interesses tradicionais da disciplina e reformularam problemas.

Apesar de essas linhas de pesquisa, da mesma forma que a antropologia interpretativa, dificilmente permitirem uma caracterização única, para esses autores é possível distinguir alguns temas que perpassam quase todos os trabalhos, e, mesmo que várias linhas de argumento possam ser citadas como suporte dessa “nova” Sociologia do Conhecimento científico, suas bases poderiam ser sumarizadas em duas teses.

Em primeiro lugar, a tese da indeterminação das teorias científicas, pela evidência que argumenta que qualquer teoria pode ser mantida em face de qualquer evidência desde que façamos ajustes radicais em nossas crenças. O que significa que existem várias teorias alternativas que podem ser igualmente consistentes com a evidência e que poderiam ser, de maneira razoável, adotadas pelos cientistas.²¹ Essa noção seria derivada da linha de argumento promovida por Duhem, Poincaré, Einstein e Quine e sua contribuição estaria no fato de que demonstra de maneira plausível que alguns fatores não-lógicos desempenham um papel nas escolhas teóricas dos cientistas e, dessa forma, fornece subsídios contra as tentativas de eximir o conhecimento científico da investigação da ciência social (Knorr-Cetina e Mulkay, 1983, p. 4). A segunda tese, atribuída a Kuhn e a Feyerabend e apoiada pelos argumentos de Bohm, Hanson e Toulmin, implica admitir que as observações científicas são conduzidas por pressupostos teóricos. Dessa forma, os cientistas podem, em princípio, duvidar de uma observação particular fazendo objeções aos pressupostos nos quais estas se baseiam. Além disso, ela implica que as observações não podem servir como árbitros independentes em questões de escolha teórica, pois sua relevância, sua identificação descritiva e medida dependem das teorias envolvidas (*idem*, pp. 4-5).

Para esses autores, ao contrário de Vessuri (1990, p. 31) – para quem é “como se cada trabalho se propusesse ser uma reflexão teórica geral sobre a gênese social do produto científico, com um contraste muito amplo entre a pretensão de propor um princípio explicativo e a debilidade da explicitação empírica” –, esses trabalhos estariam em condição de apresen-

²⁰ Sobre esse assunto ver Vessuri (1990) e Knorr-Cetina e Mulkay (1983).

²¹ Um bom exemplo é o estudo de Mackensie (1985).

tar questões, tendo por base um novo fundamento empírico, à Sociologia do Conhecimento, como também teriam condição de endereçá-las, com relativo sucesso, ao sistema de conhecimento mais esotérico da sociedade moderna.

Não está em meus propósitos fazer uma avaliação minuciosa da contribuição desses autores ao desenvolvimento da Sociologia da Ciência,²² mas verificar em um autor, Bruno Latour, o que significou não eximir a produção do conhecimento científico, inclusive o das ciências naturais, da investigação das ciências sociais, para poder propor uma abordagem da psicanálise que dê conta da relação existente entre o seu processo de difusão e o das teorias psicanalíticas envolvidas, de modo a não defini-la, *a priori* e apenas, como um sistema de crença característico de nossa sociedade. Para isso, tomarei como referência um artigo deste autor que sistematiza os pontos desenvolvidos por ele de maneira detalhada em outras de suas obras e recorrerei, quando necessário, a elas.

O artigo de 1983, que tomarei como base, “Comment Rédistribuer le Grand Partage?”, foi reeditado em 1988, em uma nova versão que, se por um lado retira um pouco de seu tom polêmico, por outro acrescenta clareza a alguns aspectos. As outras obras a que me refiro são: seu livro de 1979 (edição francesa de 1984), no qual realiza uma etnografia minuciosa de um laboratório e em que discute, especialmente, como fazer uma etnografia do trabalho científico por meio do acompanhamento do percurso da criação de um fato científico; um artigo de 1988, onde acompanha os deslocamentos e as traduções do “fato novo” produzido por Pasteur e procura identificar a reorganização do espaço político decorrente dessa descoberta; outro livro, de 1989, em que procura sistematizar a sua proposta explicitando cada um de seus pressupostos e desenvolvendo, principalmente, a sua idéia de deslocamento e tradução dos fatos científicos.

O seu livro sobre Pasteur é especialmente interessante para se pensar a obra de Freud, pois, como ele mesmo chama a atenção, Pasteur e Freud são casos raros, em que os deslocamentos e traduções sofridos por suas teorias continuam assegurando aos seus autores o reconhecimento da autoria. Esse estudo, entretanto, abre margem a uma das críticas freqüentemente feitas a Bruno Latour que diz respeito ao fato de que a sua proposta analítica é válida apenas para os casos em que as teorias “deram certo”.²³

²² Para isso remeto, além dos dois autores já citados, a Latour e Callon (orgs.) (1986).

²³ Para a análise dos casos que não “deram certo”, e que seguem essa abordagem, remeto a Callon (1989).

Em seu artigo “Comment Réistribuer le Grand Partage?” (1983a), Bruno Latour situa o seu projeto do que denomina uma antropologia aplicada às ciências e às técnicas, desenvolvido ao longo da década de 1980. Nesse trajeto, pretende transformar sua proposta em algo mais complexo, eliminando a distinção entre ciência/tecnologia que permeia a análise dos estudiosos que se debruçam sobre esses temas por meio de uma proposta analítica que as engloba sob o rótulo de *technosciences*.²⁴ Esse projeto tem por princípio verificar, por meio de pesquisas empíricas sobre as disciplinas científicas, a existência ou não de um abismo entre as maneiras científicas e outras de conhecer. Partindo do pressuposto de que somente por meio da verificação empírica esse programa poderia ter a sua validade discutida, ele e um grupo de pesquisadores se dedicaram a estudos de caso minuciosos para obter subsídios para uma discussão posterior.

De que maneira Bruno Latour inclui as disciplinas científicas entre os objetos de investigação da Antropologia/Sociologia da Ciência? Segundo ele, negando qualquer diferença, estabelecida *a priori*, entre as várias formas de conhecimento existentes. É, pois, a negação de uma diferença intrínseca entre as várias formas de conhecimento – que reservaria às ciências sociais apenas os fenômenos em que os aspectos sociológicos e culturais são considerados como relevantes para a sua explicação e à filosofia e história das ciências as disciplinas científicas – que permite a ele e a outros pesquisadores começar a estudar as disciplinas científicas, e não apenas os cientistas e suas instituições, detendo com eles *as*

²⁴ Segundo ele, essa palavra permite, em primeiro lugar, evitar a utilização da expressão ciências e técnicas e, além de ser utilizada sempre no plural, não deve ser entendida como possuindo alguma conotação ontológica mais profunda. Nesse caminho que percorre, em que pretende demonstrar o caráter social da fabricação de um fato científico, ele chega a uma definição do termo. Diz ele: “Para não esquecer essa importante distinção, eu utilizarei a partir de agora a palavra *technosciences* – sempre no plural para evitar a indesejável conotação heideggeriana – para descrever todos os elementos ligados aos conteúdos científicos, mesmo se eles aparecem pouco claros, inesperados ou estranhos, e a expressão ‘*science et technologie*’, entre aspas, para designar o que resta das *technosciences*, uma vez que as atribuições de responsabilidades foram feitas. Tanto ‘*la science et la technologie*’ possuem um exterior e um interior quanto as *technosciences* são deles desprovidas. A questão de seu dentro e fora é deixada inteiramente aberta. Quanto mais a ‘*science et technologie*’ tem um conteúdo esotérico, mais as *technosciences* ampliam e tornam-se mais duráveis. Assim, a ‘*science et technologie*’ é um subconjunto que parece ultrapassar o resto em virtude de uma ilusão de ótica, devido à aplicação do mecanismo secundário de escolha da ciência que permite compreender a dinâmica da própria ciência” (Latour, 1989, pp. 282-4).

*questões, os métodos e os procedimentos da pesquisa etnográfica.*²⁵

Para Bruno Latour, entretanto, a viabilização desse projeto implica vencer algumas dificuldades, e a enumeração delas nos permite perceber o modo como sua proposta pretende assumir uma singularidade em face dos outros desenvolvimentos da Sociologia da Ciência e da própria antropologia.

A primeira dificuldade para a implantação de um projeto da antropologia aplicada às ciências e às técnicas está, para ele, relacionada à necessidade de buscar legitimidade para a explicação de um observador estranho, pois, para numerosos historiadores da ciência, epistemólogos e sociólogos, as ciências e as técnicas se explicam por si mesmas. A segunda, diz respeito à necessidade de afastamento em relação à escola americana, fundada por Merton, que se interessa apenas pelos aspectos sociais das ciências, e em relação à escola dos marxistas ingleses, que apenas se interessa pelo conteúdo, dependendo de sua magnitude e de eles poderem ser explicados por atores tais como classes, monopólios etc. A terceira dificuldade se encontra na necessidade de distanciamento em relação às palavras da tribo científica de forma a explicá-las da mesma maneira que um etnólogo explica as expressões do povo que estuda.²⁶

Percebemos que existe, por parte desse autor, o objetivo de “dessacralizar” a ciência via o estabelecimento de igualdade de metodologia, questões e procedimentos de pesquisa analisando os produtores de saber, sejam eles científicos ou não, e a admissão de que todos os saberes possuem, ao menos inicialmente, um valor explicativo equivalente; a ênfase na pesquisa empírica dentro do modelo do trabalho de campo da antropologia em detrimento de grandes abordagens explicativas – o deslocamento da análise para o *como fazer as coisas e aprender como fazê-las*; a pretensão de não deixar de lado nem os fatores sociais nem os conteúdos das ciências e das técnicas; e, finalmente, a defesa da realização de vários estudos empíricos que poderiam ser melhor avaliados *a posteriori*.

Esses objetivos, e também os problemas que podemos encontrar na realização dessa proposta, estão muito próximos da proposta da Antro-

²⁵ Ver a esse respeito Knorr-Cetina, “The Ethnographic Study of Scientific Work: Towards a Constructivist Interpretation of Science” (Knorr-Cetina e Mulkay, 1983), que, em conjunto com o texto já citado desses autores, proporciona uma boa visão dos pressupostos e dos desenvolvimentos dessa linha de análise.

²⁶ Para uma discussão sobre os problemas enfrentados com relação a esse distanciamento, ver Bourdieu (1984), que problematiza a questão, mesmo que a partir de uma abordagem diferente.

pologia Interpretativa, especialmente da desenvolvida por Geertz (1978, 1986), e se inserem no mesmo contexto que deu origem a ela, apesar de, ao contrário dela, não negligenciar o estudo da sociedade ocidental e, especialmente, o estudo das disciplinas científicas. Assim, se a Antropologia Interpretativa, apesar da leitura hermenêutica que deveria levá-la a se preocupar com problemas intimamente ligados à sua cultura e sociedade, continuou a estudar os “povos exóticos” (distantes geográfica e/ou socioeconomicamente), a antropologia das ciências e das técnicas de Bruno Latour propõe aos antropólogos que, justamente, deixem de lado o que tradicionalmente foi definido como exótico, e, portanto, seu objeto por excelência, pondo, ele mesmo, em prática a famosa frase de Geertz que diz: *somos todos nativos*.

O problema inicial de Latour é, portanto, justificar a simetria que pressupõe existir entre as várias formas de conhecimento. Para desenvolver o seu argumento, remete a Bloor²⁷ e atribui a assimetria entre as ciências e outros sistemas de conhecimento, encontrada nas análises, à idéia de *Grand Partage*. Com este ponto de partida, pode constatar que, se na análise das ciências o recurso a explicações culturais, sociais e circunstanciais só é utilizado quando essas se comprovam falsas – pois a concepção subjacente é a de que a verdade se explica por si mesma, soltando-se da teia da cultura e das circunstâncias – nas análises das crenças elas estão sempre presentes (Latour, 1983, p. 208).

A superação do *Grand Partage* – para ele uma ilusão – só poderia se dar com a busca do que Bloor chama de simetria, para, em seguida, recuperar a assimetria que, de fato, existe entre os saberes. Haveria, dessa forma, a necessidade de, em um primeiro momento, considerar sob o mesmo prisma tanto as ciências como as crenças, não pensando as segundas como desvios ou distorções em relação às primeiras.²⁸

Esse restabelecimento inicial da simetria entre os saberes permite a Latour, em um segundo momento do desenvolvimento de sua proposta, explicar a assimetria entre os saberes não como naturalmente dada, mas como construída. O caminho para identificar essa construção implica evitar respostas *a priori*, recuperar o exótico que pode haver nas ciências e nas técnicas por meio de um estudo empírico minucioso e verificar de que

²⁷ Ele se refere especialmente à obra intitulada *Sociologie de la Logique ou les Limites de l'Épistémologie* (1983).

²⁸ Ver, a esse respeito, Latour (1983a, esp. pp. 207-15).

maneira os vários saberes entram em relação e conseguem estabelecer uma hegemonia local e temporária. Isso porque reconhecer simplesmente a simetria entre as várias formas de conhecimento significa aceitar uma definição banal de relativismo que só pode ser superada com a recuperação, na análise, da assimetria existente entre eles, pois as formas de conhecimento procuram não se equivaler e, em certos casos, acedem à hegemonia.

O problema se desloca, dessa forma, para a compreensão de como os programas de verdade são construídos e entram em relação e como, nessa batalha, às vezes, há vencedores. A assimetria, para Latour, seria criada *após* a batalha. Ele deduz dessas considerações a primeira premissa, que, caso aceita, permite a análise das ciências e das técnicas. Diz ele:

“Nós iremos analisar fatos e máquinas ao longo de sua fabricação; não nos embaraçaremos com nenhum preconceito sobre o que constitui o conhecimento; estudaremos o fechamento das *boîtes noires* e procuraremos distinguir duas explicações contraditórias desse fechamento, uma que aparece quando tudo está terminado, outra ao longo da fabricação. Tal é nossa *primeira regra de método*, e é ela que tornará a viagem possível” (Latour, 1989, p. 27).

A preocupação, portanto, é acompanhar um processo ao longo do qual idéias preliminarmente sujeitas a controvérsias, conseguem, finalmente, tornar-se hegemônicas. A pesquisa deve, portanto, acompanhar *o percurso da criação de um fato*, pois:

“De todas as atividades humanas, a fabricação dos fatos é a mais intensamente social [...]. A sorte de um enunciado está, literalmente, nas mãos de uma multidão: cada um pode deixá-lo de lado, contradizê-lo, traduzi-lo, modificá-lo, transformá-lo em artefato, torná-lo derrisório, introduzi-lo em outro contexto a título de premissa ou, em certos casos, verificá-lo, certificá-lo e passá-lo a tal ou qual outro que, por sua vez etc. A palavra ‘é um fato’, não traduz a essência de certos enunciados, mas alguns percursos em uma multidão” (Latour, 1983a, p. 218).

Esses deslocamentos se dão sempre ao preço de traduções que ao longo da cadeia podem transformá-lo em um fato novo com autor reconhecido ou em um fato aceito por todos, mas deixando de pertencer ao seu autor, sendo

para este indiscernível dos conhecimentos já admitidos pela tradição. Tomando como exemplo o primeiro caso (um fato novo com autor reconhecido), segundo Latour uma raridade, ele procura demonstrar o seu ponto de vista. Enumera, então, os problemas que são enfrentados quando da introdução de um fato novo em uma disciplina científica.

Em primeiro lugar, para que um enunciado se torne um fato é preciso que outras pessoas se interessem por ele e o encampem sem dúvidas. Em segundo lugar, é preciso que ele não sofra nenhuma transformação nos deslocamentos entre a multidão que pretende convencer. Em terceiro lugar que, nesses deslocamentos, seja acompanhado de um outro enunciado que garanta a sua origem e propriedade.

Quanto maiores as controvérsias sobre um fato novo, maior a necessidade de torná-lo convincente por meio de investimento e trabalho para desenvolver o enunciado (produção de uma literatura mais técnica, produção de equipamentos necessários para desenvolvê-lo etc.) tornando a dúvida mais difícil, e maior a necessidade de convencer um número cada vez maior de pessoas de que ele é indispensável aos seus projetos.

Ou seja, existe para Latour, quando da criação de um fato novo com autor reconhecido, uma íntima relação entre o desenvolvimento do enunciado e os seus deslocamentos táticos. A tarefa da antropologia das ciências e das técnicas é, portanto: “[...] *estudar em detalhe, por meio de que aliados, quais astúcias e táticas, qual equipamento, qual concurso de circunstâncias, o mais forte ganhou, localmente e por um tempo*” (*idem*, p. 221, ênfases minhas).

Por meio da análise de três exemplos, Latour procura demonstrar que as divisões clássicas entre feitiçaria e ciência, local e universal, fé e saber não são necessárias para a compreensão desses fenômenos e que eles podem ser melhor compreendidos se o foco da análise estiver na natureza das inscrições, das técnicas de deslocamento e do tamanho das redes utilizados por esses saberes. Assim, a assimetria entre os saberes se deve a que:

“[...] uns fabricam fatos duros e têm necessidade para isso de se deslocar para longe para acumular provas, enquanto os outros têm necessidade de fatos moles para agir localmente. Uns querem obter uma transferência da mensagem sem transformação, outros esperam que uma tradução continue o deslocamento contínuo do enunciado crível e imutável enquanto os outros não saberiam nomear o autor de uma certeza que já foi deformada em tantos pontos” (*idem*, p. 236).

Dessa forma, Latour pretende introduzir no campo da investigação o próprio cientista, pois o que existe não é o *Grand Partage*, mas o fato de que o saber é desigualmente dividido. E assim sendo, por que não centrar o foco da análise na luta para produzi-lo, para dele se apropriar ou para tirá-lo de outros?

Como se pode observar, foi a inserção das ciências e das técnicas na trama da cultura que permitiu a Latour transformá-las em objeto de uma etnografia. Essa inserção das disciplinas científicas na trama da cultura desloca a questão da compreensão da hegemonia da ciência sobre outras formas de conhecimento das explicações que lhe atribuem uma verdade ou eficácia intrínseca para a compreensão do processo de construção da crença em sua verdade e eficácia.

Se admitimos que a questão a ser discutida é essa, a maior ou menor cientificidade de uma disciplina qualquer, em vez de ser procurada em seu paradigma, deve ser procurada no processo que faz com que seus enunciados se transformem em um fato científico para um número cada vez maior de pessoas.

No caso de pretendermos analisar a psicanálise, aceitar a proposta de Latour implica que a questão a ser discutida não é se ela é uma disciplina passível ou não de ser verificada ou testada (questão cuja importância não pretendo discutir), definindo-a como um sofisticado sistema de crenças adequado à nossa sociedade (Gellner, 1988). O foco da análise deve ser o seu processo de difusão, pois o que importa é compreender como, ao longo de deslocamentos e traduções, ela assume, para um número cada vez maior de pessoas, um caráter científico, que a distingue do charlatanismo e atribui a ela uma posição privilegiada para a explicação de fenômenos psíquicos.

Deslocando o foco da análise das disciplinas científicas para o de seu processo de difusão, Latour permite aos antropólogos o acesso a esse novo objeto. Não nos cabe verificar a existência ou não de uma verdade intrínseca a seus paradigmas, pois, como toda atividade humana, a atividade científica é social, e na construção de sua verdade estão intimamente relacionados fatores cognitivos e sociais que dificilmente podem ser separados. A tarefa do antropólogo está, portanto, em compreender o processo de difusão das disciplinas científicas na nossa sociedade, considerando sempre que esses dois fatores estão neste processo envolvidos.

Como pudemos observar, apesar de seguir caminhos diferentes, os desenvolvimentos da Sociologia da Ciência em sua vertente construtivista re-

encontram os desenvolvimentos da Antropologia Interpretativa (ao menos enquanto proposta): a ênfase na análise e compreensão de nossa sociedade (e as disciplinas científicas seriam um foco privilegiado de atenção) e na necessidade de estudos empíricos, e a defesa do relativismo, este último considerado como algo a ser superado, para os sociólogos considerados, por meio da análise do estabelecimento da assimetria entre os saberes, e para os interpretativistas, do estudo das relações entre os sistemas locais e o sistema mundial.

Encontros e Desencontros

Os autores considerados até o momento indicam que a década de 1970 foi o momento de transformação de suas disciplinas, apesar de, na década anterior, os sinais da mudança haverem se explicitado. Entretanto, se em relação a esse ponto as opiniões são convergentes, não se pode dizer o mesmo das análises acerca dessas transformações. Teresa Caldeira e Knorr-Cetina e Mulkay comparam dois períodos, para eles distintos, e encontram rupturas. Roberto Cardoso de Oliveira constrói uma matriz disciplinar recorrendo à técnica de campos semânticos e identifica na década de 1970 o momento de acirramento da tensão entre os paradigmas de sua disciplina; Vessuri, por sua vez, recorre a uma análise interna da disciplina procurando identificar, ao longo de seu desenvolvimento, as questões que a orientaram, as mudanças e as continuidades, defendendo a idéia de que ela se constituiu em um desdobramento de questões que estavam presentes, mas haviam sido negligenciadas. Nesse sentido, caminha em direção à proposta de Roberto Cardoso de Oliveira.

Hebe Vessuri e Roberto Cardoso de Oliveira não conseguem disfarçar um certo tom crítico em relação a esse período e, apesar da diferença de abordagens, situam esse movimento intelectual em um contexto mais amplo que nos permite perceber, ao mesmo tempo, as suas vinculações com o pensamento estabelecido e as suas tentativas (fracassadas ou não) de ruptura. Portanto, mesmo que esses trabalhos não nos digam as razões da existência desse “novo clima ideológico” – questão importante para a compreensão de como esse movimento perpassa, não apenas várias disciplinas científicas, mas também as artes –, esses autores situam as principais questões discutidas pela Antropologia Interpretativa e pela Sociologia da Ciência, caudatárias desse movimento, permitindo a comparação entre ambos. Pretendo me deter em alguns encontros e desencontros entre esses dois movi-

mentos, pertinentes para a definição de onde situar uma etnografia das disciplinas científicas.

Em primeiro lugar, cabe observar, nas duas disciplinas, que a década de 1980 se caracterizou por uma grande e diversificada produção dificilmente passível de classificação que visava, menos do que construir teorias, verificar empiricamente os resultados da aplicação de suas propostas, ou talvez, melhor dizendo, de seus programas/plataformas de trabalho. Assim, essa produção tem antes um caráter exploratório e sugestivo do que fornece respostas fechadas e convincentes para os problemas que se propõem discutir. Um outro aspecto importante diz respeito ao fato de que a Sociologia da Ciência, da mesma forma que a Antropologia Interpretativa, se impôs como questão prioritária o modo de pensar e estabelecer mediações entre os níveis micro e macro de análise, tentando não distingui-los analiticamente, posto que esta é considerada a maneira mais adequada para compreender o objeto de estudo.

A busca de respostas para esses problemas, nas duas disciplinas, convergiu em direção ao relativismo, ao empirismo (em alguns autores parece que entendido mais como um momento de necessidade de coleta de novos dados para posterior reflexão)²⁹ e a tentativas de equacionar ou negar os paradigmas existentes, ou ainda criar novos paradigmas – não vem ao caso aqui se bem-sucedidas ou não. Assim, mesmo que vários autores façam questão de ressaltar que as expectativas de respostas convincentes continuam frustradas, é importante considerar que as pesquisas realizadas trouxeram algumas contribuições. No caso da Sociologia da Ciência, para Hebe Vessuri:

“[...] supor que as regras de argumento e critérios de verdade são internos ao sistema social, talvez a um conjunto de sistemas sociais, faz com que a análise social adquira o potencial de proporcionar uma crítica válida de nossos próprios pressupostos, aproximando-se da tradição hermenêutica, a qual não supõe uma só linguagem nem a incomensurável relatividade das linguagens, mas que a compreensão intercultural e a crítica auto-

²⁹ Ver a esse respeito, por exemplo, Geertz (1978, 1986) que me parece não descartar a possibilidade de um segundo momento em que a síntese seria possível, e Latour (1983) que procura, via trabalho empírico, testar os pressupostos que sempre orientaram a investigação. Com relação ao relativismo, ver Knorr-Cetina e Mulkay (1983), Latour (1983a e b) e Vessuri (1990).

reflexiva são possíveis e iluminadoras" (Vessuri, 1990, p. 24, ênfases minhas).

Nesse aspecto, mais uma vez, os caminhos das duas disciplinas se encontram. A análise de Cardoso de Oliveira (1986) nos mostra, claramente, a vinculação entre a hermenêutica e a antropologia e as possibilidades que esta junção abre para a crítica cultural.

Os motivos que me levaram a prestar atenção aos desenvolvimentos da Sociologia da Ciência dizem respeito, portanto, a essas confluências, mas também ao fato de que o interesse da antropologia pelas nossas disciplinas me parece, como disse anteriormente, mais recente e menos elaborado, além de ter se centrado no estudo de si própria, ao contrário da Sociologia da Ciência, que tem nas disciplinas científicas um objeto privilegiado de observação. Entre os vários caminhos desenvolvidos por ela, o de Bruno Latour – situado por Knorr-Cetina e Mulkay (1983) e Hebe Vessuri (1990) entre os construtivistas – era o que mais se aproximava da antropologia, razão pela qual despertou meu interesse, especialmente devido à proposta de desenvolvimento do estudo etnográfico das disciplinas científicas.

Essa proposta começa a ser articulada por meio de sua demarcação em relação a várias tendências da Sociologia da Ciência e, com ela, Bruno Latour caminha em direção à antropologia. Ele se propõe discutir no que consiste uma antropologia das ciências e das técnicas procurando "[...] estabelecer um lugar comum para duas profissões diferentes: aquela de etnólogo e aquela de historiador ou de sociólogo das ciências" (Latour, 1983a, p. 207).

Apesar da denominação de sua proposta, ele não encampa os desenvolvimentos da antropologia. Ao contrário, procura se demarcar em relação a eles, mas, nesse momento, ao invés de se afastar da disciplina, se aproxima ainda mais, pois o seu questionamento diz respeito, em especial, aos objetos tradicionalmente privilegiados por ela e não à sua metodologia.

Ou seja, empreendendo uma crítica à priorização do estudo de formas de conhecimento definidas como distintas das formas científicas de conhecimento, ele desloca o olhar da antropologia para a "nossa sociedade", para os "nossos saberes". Nesse movimento, pretende se distanciar da antropologia, tomando-a como metáfora e provocando. Mas, ao se demarcar, reencontra novamente os desenvolvimentos recentes da disciplina. A obra de Geertz de 1983, *Local Knowledge, Further Essays in*

Interpretative Anthropology, não sabemos se respondendo ou não a essa provocação, ilustra essa aproximação, pois nela o autor desloca a preocupação da antropologia para a *maneira como pensamos hoje*.³⁰ Dessa forma, a proposta de uma antropologia das ciências e das técnicas, desenvolvida por Latour, em vez de se afastar da antropologia, significa uma retomada de antigos princípios da disciplina, e, em sua radicalização e no deslocamento de seu objeto, reencontra os seus desdobramentos recentes, ao menos em termos de proposta, pois a Antropologia Interpretativa não caminhou nessa direção.

A crítica de Latour à antropologia não se restringe, entretanto, a esse aspecto. Ele pretende que este seu reencontro com ela signifique, também, uma revisão de seus pressupostos iniciais. Ou seja, ele admite que a sua metodologia deve ser utilizada, e mesmo estendida a outros objetos, pois a sua premissa, ao contrário da que permeou o desenvolvimento da antropologia, nega a existência *a priori* de um estatuto diferente para as várias formas de conhecimento.

De fato, a antropologia teve por tradição se dedicar ao estudo e à compreensão de outras sociedades que não as ocidentais. Além disso, quando se voltou para o estudo da “nossa sociedade”, houve a eleição de um outro interno³¹ que, na maior parte das vezes, são grupos marginais ou minoritários, pensados como “resistindo” dentro de estreitos limites deixados vagos pela “cultura dominante”. Termo esse que pode muito bem ser pensado como incorporando os saberes científicos.

Assim, como ressaltai em minha dissertação de mestrado,³² a percepção

³⁰ Seria interessante uma análise detalhada dos autores que influenciaram os desenvolvimentos das correntes assinaladas, pois algumas obras parecem ter sido lidas tanto pelos sociólogos como pelos antropólogos. É o caso do empréstimo da “descrição densa” de Gilbert Ryle por Geertz em seu *The Interpretation of Culture*, de 1973, e pelos construtivistas em seus estudos (Knorr-Cetina e Mulkay, 1983, p. 8).

³¹ As linhas de pesquisa desenvolvidas no Museu Nacional e na Unicamp, que se voltaram para a compreensão das camadas médias ou de disciplinas científicas, não podem, a meu ver, ser consideradas como regra nesse panorama. Além disso, como chama a atenção Da Matta (1992), parece que o interesse por um outro interno ocorreu no Brasil, mas não é o caso da antropologia norte-americana. Nela, a viagem do “herói clássico” parece ser a regra. O mesmo poderia ser dito a respeito da antropologia canadense, que, somente em um momento posterior de seu desenvolvimento e em uma linha muito específica, passou a se ocupar dos problemas representados pelo mosaico cultural que compõe a sua nação (Ruben, 1993).

³² Neste meu trabalho procuro analisar uma proposta médica de intervenção social ressaltando, justamente, o seu caráter “não racional”. Ou seja, procuro mostrar a ligação entre esse projeto médico e o que chamo de “visão de mundo” dos participantes. Ver Carvalho (1989).

de que o exótico pode estar nos “hábitos desenvolvidos”, embora teorizada e exaustivamente discutida, nem por isso foi bem praticada pela antropologia. A análise de disciplinas científicas, ou mesmo de grupos aos quais os intelectuais brasileiros pertencem, tornou-se, apenas recentemente, motivo de interesse para pesquisadores brasileiros. Tradicionalmente, os antropólogos sempre optaram pela viagem do “herói clássico” e não pela “viagem do xamã” (Da Matta, 1978).

Mesmo que se possa rebater essas considerações com o argumento de Cardoso de Oliveira (1986) de que o conhecer o Outro e a si mesmo constituem, para a antropologia, as duas faces de uma mesma moeda, esse argumento restringe o conhecer da disciplina aos objetos tradicionalmente analisados ou a uma análise interna de seus paradigmas e a exime de se tornar objeto de crítica. Nesse sentido, a proposta de Latour de romper com a idéia de *Grand Partage*, apesar do tom panfletário, tem a vantagem de incluir, como objeto de análise, os produtores de conhecimento, e de permitir a compreensão e a crítica de nossa prática.

A proposta de Latour encontra mais uma vez – mesmo que a questão seja posta a partir de um lugar diferente – as preocupações de autores americanos recentes. Da mesma forma que eles, colocando-se contra os paradigmas estabelecidos e defendendo um “novo olhar”, pode dizer que a diferença entre as culturas, interpretada como “relativismo”, “incomunicabilidade das culturas”, “tradução impossível”, “paradigmas fechados em si mesmos”, deveria ser objeto de uma sociologia, ou seja, objeto de uma análise que apreenderia sociologicamente lógicas distintas, passíveis de serem abordadas pela mesma metodologia, apesar de o desenvolvimento da análise ter de dar conta da construção da assimetria entre elas.

Se nos aspectos arrolados as duas disciplinas têm pontos de convergência, em outros, os seus desenvolvimentos divergem. Na antropologia a crítica cultural foi exercida, prioritariamente, por meio de uma reflexão diretamente feita sobre si mesma ou mediada pelo Outro tradicional da disciplina. No caso da Sociologia da Ciência, na vertente considerada, ela foi exercitada em culturas científicas anteriormente eximidas de qualquer conteúdo social. A crítica cultural foi realizada a partir dos estudos sobre os novos objetos aos quais pode ter acesso devido à negação da distinção entre os fatores cognitivos e sociais: as culturas científicas das ciências físicas, biológicas etc.

Mas não deixa de ser interessante observar que, nesse movimento em que os sociólogos da ciência procuram demonstrar a impossibilidade de uma

distinção entre fatores cognitivos e sociais, o objeto privilegiado para testar suas hipóteses são as denominadas “ciências duras”. Não se trata de estudar a própria sociologia, a antropologia, ou mesmo a psicanálise, disciplinas que, do ponto de vista dos filósofos ou cientistas sociais ligados ao racionalismo, estariam mescladas a concepções do senso comum e que dificilmente passariam por critérios de testabilidade e refutabilidade.³³ Latour, em sua ânsia de identificar os fatores sociais na produção do conhecimento científico, deixa de lado as disciplinas em que os fatores sociais têm extrema visibilidade, sem questionar o caráter religioso que a elas é atribuído pelos filósofos e epistemólogos da ciência.

Não acredito que esclareça muito sobre a psicanálise defini-la *a priori* essencialmente como um fenômeno social e não científico. Além disso, a proposta de Latour, se aplicada a disciplinas em que o caráter de fenômeno social parece se sobrepor ao seu caráter de ciência, permite pensar a psicanálise de uma forma diferente da que foi feita até agora por vários analistas. Se o caráter científico, menos do que um fator intrínseco, é construído socialmente por meio do recurso a níveis distintos de fenômenos, podemos demonstrar que o desenvolvimento da psicanálise, apesar da visibilidade dos fatores que poderíamos denominar social, está intimamente relacionado ao desenvolvimento de seus enunciados.

Esses motivos indicam a necessidade de prestar atenção aos desenvolvimentos da Sociologia da Ciência e, especialmente, ao trabalho desenvolvido por Latour. Verificaremos posteriormente a contribuição que os trabalhos – que tomam como pressuposto o fato de que uma interpretação das ciências tem a ver com o “como fazer as coisas e aprender como fazê-las” – trazem para a constituição da psicanálise em objeto de uma etnografia. Antes, porém, é preciso avaliar algumas implicações dessa proposta.

Conclusão

Hebe Vessuri considera que, apesar de as propostas de Latour serem interessantes e sugestivas, a sua ênfase na observação direta do lugar de trabalho científico como forma de examinar como se constituem os objetos

³³ A análise de Gellner (1988) sobre o movimento psicanalítico, em que ele enuncia claramente a sua filiação popperiana, é exemplar dessa postura que permite classificar a psicanálise apenas como um sistema de crenças e enfatizar o seu caráter organizacional religioso.

de conhecimento da ciência e o fato de tomar “a sério a metáfora da manufatura do conhecimento” vai fazer com que a ciência apareça “como ‘uma maneira de fazer o mundo’”. Com isso, em Latour:

“[...] o fato científico é *inteiramente* construído e a referência a uma realidade preexistente não tem outra virtude que a retórica para reforçar a posição científica. A ciência, tal como eles a concebem, como as roupas do imperador, não deve nada à solidez do material e des-cansa inteiramente sobre a força material e social dos indivíduos e a potência das instituições. Ela é perfeitamente arbitrária” (Vessuri, 1990, p. 37).

É preciso concordar em parte com as considerações da autora. De fato, Latour, com a negação de um *status* epistemológico privilegiado às ciências, e com a ênfase no processo de construção do fato científico, deixa em segundo plano a discussão sobre a verdade, maior ou menor, existente no enunciado científico. É como se apenas a crença em sua eficácia ou verdade e os deslocamentos estratégicos e táticos dos elementos envolvidos em sua fabricação fossem os responsáveis pelo sucesso ou fracasso de um enunciado. Assim, em última instância, mais do que resolver o problema que propõe – integrar fatores cognitivos e sociais na análise – ele consegue apenas demonstrar a importância dos fatores sociais e a sua íntima correlação com os fatores cognitivos. A sua proposta acaba nos colocando frente a uma outra dicotomia – ou a mesma traduzida em outros termos, posto que a desigualdade entre os saberes é concebida como fruto de uma luta pela hegemonia entre as várias formas de conhecimento – entre as crenças e os saberes, e, apesar de procurar dar conta da arbitrariedade dos deslocamentos do conhecimento científico, parece considerar a ciência arbitrária.

Admitindo que a sua proposta não põe em xeque a validade das análises internas das disciplinas científicas, qual seria o interesse de sua proposta? Ela nos permite pôr em prática a proposta de Geertz de incluir no escopo da análise antropológica as disciplinas científicas. Ou seja, ao contrário de Geertz, que apenas assinala a necessidade de considerarmos que “somos todos nativos”, Latour identifica claramente o lugar de onde olha o antropólogo e as questões que cabe a ele discutir. A sua proposta nos permite “estranhar” o nosso objeto, as disciplinas científicas, de uma forma que o reinsere no âmbito de uma etnografia.

O “estranhamento” de nossas disciplinas deve implicar, em primeiro lugar, uma tentativa de igualá-las aos outros objetos da antropologia (com, como propõe Latour, a apresentação das mesmas questões, a aplicação da mesma metodologia e dos mesmos procedimentos de pesquisa). Em segundo lugar, procura recuperar a sua especificidade – que para mim não estaria dada na recuperação de seu estatuto metadisciplinar (tarefa essa que caberia aos epistemólogos) – por meio da compreensão da representação que os atores têm de sua prática e das interpretações que fazem dos enunciados de suas disciplinas, que, como procuro demonstrar nos estudos de caso que realizei, orientam a sua prática. Esse tipo de análise permite, a meu ver, inserir as disciplinas científicas na teia da cultura e das circunstâncias e evidenciar em que medida ajudam a tecê-la.

O outro aspecto importante diz respeito ao fato de que, para a compreensão da psicanálise – disciplina dificilmente circunscrita aos limites da academia e que está estreitamente relacionada com a maneira como “fazemos o nosso mundo” – é preciso fugir de explicações que a definem *a priori* como possuidora de um caráter teológico ou religioso. Essa fuga permite identificar o processo de constituição de seu campo disciplinar e de sua legitimidade diante de outros saberes voltados para a compreensão e tratamento das doenças mentais em um processo que, em determinadas circunstâncias, faz com que assuma um caráter religioso explícito e, em outros, um caráter científico no sentido latouriano de fato científico. Assim, o meu objetivo, longe de ser o de provar a cientificidade ou não da psicanálise como o fazem os adeptos das análises internalistas das disciplinas científicas, é demonstrar que a estratégia de deslocamento da psicanálise, responsável em grande parte, mesmo que não exclusivamente, pela sua ampla difusão em nossa sociedade, utiliza os mesmos recursos aos quais recorrem as disciplinas científicas “duras”.

Finalmente, o deslocamento do foco da análise para o “como fazer as coisas e aprender como fazê-las” é especialmente interessante para compreender como a psicanálise e os psicanalistas criam novas fontes de poder, novas fontes de legitimidade, recriando um mundo no qual se posicionam como únicos intérpretes de forças invisíveis às quais é preciso escutar.

Referências Bibliográficas:

- ALEXANDER, EISENSTEIN, GROTTJAHN. (1981), *História da Psicanálise através de seus Pioneiros*. Rio de Janeiro, Imago, vols. 1 e 2.
- BACHELARD, G. (1986), *La Formation de l'Ésprit Scientifique. Contribution a une Psychanalyse de la Connaissance Objective*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
- BLOOR, D. (1983), *Sociologie de la Logique ou les Limites de l'Épistemologie*. Paris, Pandore.
- BOURDIEU, P. (1984), *Homo Academicus*. Paris, Les Éditions de Minuit.
- CALDEIRA, T. (1989), "Antropologia e Poder". *BIB*, n° 27, pp. 3-50.
- CALLON, M. (1986), "Éléments pour une Sociologie de la Traduction. La Domestication de Coquilles Saint-Jacques et les Marins-Pêcheurs dans la Baie de Saint-Brieux". *Année Sociologique*, n° 36.
- _____. (1989), *La Science et ses Réseaux. Genèse et Circulation des Faits Scientifiques*. Paris, Éditions la Découverte/Conseil de l'Europe/Unesco.
- _____. (1989a), "La Proto-Histoire ou le Dificile Mariage de la Science et de l'Économie". *Cahiers du Centre d'Études de l'Emploi*, n° 32.
- CANGUILHEM, G. (1982), *O Normal e o Patológico*. Rio de Janeiro, Forense-Universitária.
- _____. (1983), *Études d'Histoire et de Philosophie des Sciences*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. (1986), *Sobre o Pensamento Antropológico*. Rio de Janeiro, Biblioteca Tempo Universitário.
- CARVALHO, Cíntia Ávila de. (1989), *Quem Conta um Conto Aumenta um Ponto: As Estórias da Medicina Geral Comunitária em Vitória*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Campinas, Departamento de Antropologia, Unicamp.
- CHEMOUNI, J. (1991), *História do Movimento Psicanalítico*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- CLIFFORD, J. (1983), "On Ethnographic Authority". *Representations*, n° 2, pp. 123-43.
- _____. (1988), *The Predicament of Culture. Twentieth-century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, Massachusetts e Londres, Harvard University Press.
- _____. e MARCUS, G. (1986), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, Los Angeles e Londres, University of California Press.
- COIMBRA, M. C. B. (1992), *Gerentes da Ordem: Algumas Práticas "Psi" nos Anos 70 no Brasil*. Tese de Doutorado, São Paulo, Instituto de Filosofia, USP.
- CORREA, M. (1982), *As Ilusões de Liberdade. A Escola Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil*. Tese de Doutorado, São Paulo, FFLCH/USP.
- _____. (1987), "Traficantes do Simbólico", in *História da Antropologia no Brasil (1930-1960)*. São Paulo, Vértice/Edunicamp.

- _____. (1990), "Três Heroínas do Romance Antropológico". *Primeira Versão*, nº 22.
- CRAPANZO, V. (1992), *Herme's Dilemma & Hamlet's Desire. On the Epistemology of Interpretation*. Cambridge, Massachusetts, e Londres, Harvard University Press.
- DA MATTA, R. (1978), "O Ofício de Emólogo ou como ter *Anthropological Blues*". *Boletim do Museu Nacional*, nº 2, maio.
- _____. (1992), "Relativizando o Interpretativismo", in *Roberto Cardoso de Oliveira, Homenagem*. Campinas, IFCH/Unicamp.
- DARNTON, R. (1986), *O Grande Massacre dos Gatos e outros Episódios da História Cultural Francesa*. Rio de Janeiro, Graal.
- _____. (1990), *O Beijo de Lamourette. Mídia, Cultura e Revolução*. São Paulo, Companhia das Letras.
- DILTHEY, W. (1944), *El Mundo Histórico*. México, Fondo de Cultura Económica.
- DWYER, K. (1982), *Maroccan Dialogues: Anthropology in Question*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- FERNANDES, H. (org.). (1989), *Tempo do Desejo. Sociologia e Psicanálise*. São Paulo, Brasiliense.
- FIGUEIRA, S. A. (1991a), "O Papel da Psicanálise no Entendimento da Construção da Subjetividade", in *Nos Bastidores da Psicanálise, sobre Política, História, Estrutura e Dinâmica do Campo Psicanalítico*. Rio de Janeiro, Imago.
- _____. (1991b), "Psicanálise e Antropologia: Uma Visão do Mundo Brasileiro", in *Nos Bastidores da Psicanálise, sobre Política, História, Estrutura e Dinâmica do Campo Psicanalítico*. Rio de Janeiro, Imago.
- _____. (1991c), "Notas sobre a Cultura Psicanalítica Brasileira", in *Nos Bastidores da Psicanálise, sobre Política, História, Estrutura e Dinâmica do Campo Psicanalítico*. Rio de Janeiro, Imago.
- FIGUEIREDO, A. C. C. (1984), *Estratégias de Difusão do Movimento Psicanalítico no Rio de Janeiro (1970-1983)*. Dissertação de Mestrado, Rio de Janeiro, PUC-Rio.
- GAY, P. (1989), *Freud. Uma Vida para o Nosso Tempo*. São Paulo, Companhia das Letras.
- _____. (1989a), *Freud para Historiadores*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- GEERTZ, C. (1978), *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, Zahar.
- _____. (1986), *Savoir Local, Savoir Global: Les Lieux du Savoir*. Paris, PUF.
- _____. (1988), *Works and Lives. The Anthropologist as Author*. Stanford, University of California Press.
- GELLNER, E. (1988), *O Movimento Psicanalítico*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- GROSSKURTH, P. (1992a), *O Círculo Secreto. O Círculo Íntimo de Freud e a Política da Psicanálise*. Rio de Janeiro, Imago.
- _____. (1992b), *O Mundo e a Obra de Melanie Klein*. Rio de Janeiro, Imago.
- HABERMAS, J. (1976), *Connaissance et Intérêt*. Paris, Tel/Gallimard.
- KNORR-CETINA, K. (1983), "The Ethnographic Study of Scientific Work: Towards a Constructivist Interpretation of Science", in Knorr-Cetina e Mulkay (orgs.),

- Science Observed: Perspectives on the Social Study of Sciences*. Londres, Sage Publications.
- ____ e MULKAY. (1983), "Introduction: Emerging Principles in Social Studies of Science", in Knorr-Cetina e Mulkay (orgs.), *Science Observed: Perspectives on the Social Study of Sciences*. Londres, Sage Publications.
- KUHN, T. (1978), *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo, Perspectiva.
- KUPER, A. (1978), *Antropólogos e Antropologia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- LAKATOS, I. (1974), *Historia de la Ciencia y sus Reconstrucciones Racionales*. Madri, Editorial Tecnos.
- LASCH, C. (1986), *O Mínimo Eu. Sobrevivência Psíquica em Tempos Díficeis*. São Paulo, Brasiliense.
- LATOUR, B. (s/d), *Jamais Fomos Modernos*. Rio de Janeiro, Editora 34.
- ____. (1983a), "Comment Réistribuer le Grand Partage?". *Revue de Synthèse*, vol. XIV, junho, pp. 203-36.
- ____. (1983b), "Give Me a Laboratory and I Will Raise the World", in Knorr-Cetina e Mulkay (orgs.), *Science Observed: Perspectives on the Social Study of Sciences*. Londres, Sage Publications.
- ____. (1984), *Les Microbes. Guerre et Paix*. Paris, Éditions Métailié.
- ____. (1988), "Le Grand Partage". *Revue du Mauss*, n° 1 (nouvelle série), jul./set., pp. 27-64.
- ____. (1989), *Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers through Society*. Open University Press (edição francesa: *La Science en Action*. Paris, Éditions la Découverte).
- ____ e CALLON, M. (orgs.). (1986), *Les Scientifiques et leurs Alliés*. Paris, Pandore.
- ____ e WOOLGAR, S. (1988), *La Vie de Laboratoire. La Production des Faits Scientifiques*. Paris, Éditions la Découverte.
- MACKENSIE, D. (1985), "Comment Faire une Sociologie de la Statistique", in B. Latour e M. Callon (orgs.), *Les Scientifiques et leurs Alliés*. Paris, Pandore.
- MARCUS, G. e FISCHER, M. (1986), *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago e Londres, The University of Chicago Press.
- MARCUS, S. (1984), *Freud and the Culture of Psychoanalysis. Studies in the Transition from Victorian Humanism to Modernity*. Allen & Unwin.
- MEZAN, R. (1985), *Freud, Pensador da Cultura*. São Paulo, Brasiliense.
- MICELI, S. (org.). (1989), *História das Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo, Idesp/ Finep/Vértice, vol. 1.
- ____. (1993), *A Fundação Ford no Brasil*. São Paulo, FAPESP/Ed. Sumaré.
- ____ (org.). (1995), *História das Ciências Sociais no Brasil*, vol. 2. São Paulo, Idesp/FAPESP/Ed. Sumaré.
- PEIRANO, M. (1981), *The Anthropology of Anthropology: The Brazilian Case*. Ph. D. Dissertation, Harvard University.
- RABINOW, P. e SULLIVAN, W. (1979), *Interpretative Social Science. A Reader*.

- Berkeley, Los Angeles e Londres, University of California Press.
- RAMOS, A. R. (1990), "The Brazilian Ethnology". *Cadernos da UnB*.
- REVISTA INTERNACIONAL DE PSICANÁLISE. (1988), "A Psicanálise e os Psicanalistas no Mundo Durante a Segunda Guerra". Vol. 1.
- ROAZEN, P. (1995), *Irmão Animal. A História de Freud e Tausk*. Rio de Janeiro, Imago.
- ROCHA, E. B. (1990), A Difusão do Movimento Psicanalítico em São Paulo e suas Relações com a História da Psicanálise. Dissertação de mestrado, PUC-SP.
- ROCHA, G. S. (1989), *Introdução ao Nascimento da Psicanálise no Brasil*. Rio de Janeiro, Forense-Universitária.
- ROUDINESCO, E. (1988), *História da Psicanálise na França. A Batalha dos Cem Anos, 1925-1985*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, vol. 2.
- _____. (1994), *Jacques Lacan. Esboço de uma Vida, História de um Sistema de Pensamento*. São Paulo, Companhia das Letras.
- RUBEN, G. R. (1993), O "Tio" Materno e a Antropologia Quebequense. Campinas, Departamento de Antropologia, Unicamp, mimeo.
- RUSSO, J. (1993), *O Corpo contra a Palavra. As Terapias Corporais no Campo Psicológico dos Anos 80*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ.
- SAGAWA, R. Y. (1989), Os Inconscientes no Divã da História. Dissertação de Mestrado, Campinas, Departamento de Antropologia, Unicamp.
- SCHOLTE, B. (1983), "Cultural Anthropology and the Paradigm-Concept: A Brief History of their Recent Convergence", in Graham, Lepenies e Weingert (eds.), *Functions and Uses Disciplinary Histories*, vol. VII. pp. 229-78.
- SCHORSKE, C. E. (1988), *Viena Fin-de-Siècle. Política e Cultura*. São Paulo, Companhia das Letras/Edunicamp.
- SCHWARTZMAN, S. (1979), *A Formação da Comunidade Científica no Brasil*. São Paulo/Rio de Janeiro, Ed. Nacional/Finep.
- SENNET, R. (1988), *O Declínio do Homem Público. As Tirantias da Intimidade*. São Paulo, Companhia das Letras.
- SILVEIRA, P. e DORAY, B. (orgs.). (1989), *Elementos para uma Teoria Marxista da Subjetividade*. São Paulo, Vértice.
- STOCKING, G. (1983-86, 1988-89), *History of Anthropology*. Wisconsin e Londres, The University of Wisconsin Press, vols. 1 a 6.
- TOLOSANA, C. L. (1983), *Antropologia Social y Hermenéutica*. México, Madri, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, caps. III-IV.
- VESSURI, H. (1990), *Enfoques y Orientaciones en la Sociología de la Ciencia*. Mimeo.
- WEBSTER, S. (1982), "Dialogue and Fiction in Ethnography". *Dialectical Anthropology*, n° 7, Amsterdã.