

Guilherme José da Silva e Sá (UnB) Neste trabalho, procuro refazer alguns dos caminhos que me (des)nortearam durante o meu trabalho de campo junto a primatólogos em uma faixa de Mata Atlântica preservada no interior do Estado de Minas Gerais. Aqui pretendo refletir sobre algumas possibilidades de etnografar relações sociais mediadas por humanos e não humanos, sujeitos-objetos e objetos-sujeitos, dentro de um contexto de produção científica. E foi tropeçando na tendência viciada de procurar representações sociais que elucidassem as práticas nativas que caí em uma “teia de significados” (Geertz 1978), da qual só consegui me desvencilhar abandonando o paradigma interpretativo e operando traduções que clareavam a dinâmica das transformações a que estava sendo exposto.

Esta não será certamente uma forma convencional de começar um texto. Entretanto, peço ao leitor que me acompanhe nas próximas linhas que, se por um lado, introduzirão este artigo sob a rubrica de possível epígrafe, por outro, ao término da leitura, recuperarão seu sentido mais pragmático. Trata-se, portanto, de adotar uma estrutura textual estratégica que procura enfatizar o caráter poético das práticas cotidianas antropológicas e científicas.

ALEGORIAS

Iniciei minha experiência de campo justamente durante o período de festas carnavalescas. Saindo do Rio de Janeiro, onde eu residia e cursava o doutorado, viajei para o interior de Minas Gerais, fugindo da agitação momesca e intimamente pensando que esta experiência de isolamento, característica do trabalho de campo, não encontraria ocasião mais adequada para ter início que não fosse o carnaval. Se DaMatta (1980), em texto clássico, caracterizou o carnaval como um ritual marcado por inversões, para mim a folia de todo antropólogo só teria sentido na reclusão do trabalho de campo.

Recém-chegado, ainda me lembro de ir para o quarto após o jantar – em plena segunda-feira de carnaval –, ligar o rádio e sintonizá-lo em uma emissora AM. Fiquei deitado na cama enquanto ouvia a transmissão do desfile das escolas de samba do grupo especial do Rio de Janeiro. Imaginei os adereços descritos pelo locutor e os foliões com suas fantasias pulando na Marquês de Sapucaí. A narração descrevia com detalhes os carros alegóricos e tudo aquilo que se passava na avenida. Ao fundo, era possível ouvir os sons da bateria e o samba-enredo já atravessado, sem nenhuma harmonia. Em minha cabeça, representava tudo o que acabara de ouvir e que imaginava conhecer bem de outros carnavais.

Se, por um lado, o caráter insólito daquela situação contrastava com todas as outras experiências normativas que eu já havia vivido, por outro, inadvertidamente, eu me preparava para o normativo de experiências insólitas que eu iria acompanhar seguindo primatólogos atrás de seus primatas.

HARMONIA

Quando primatólogos estão na mata, observando os macacos, têm por princípio não interagir com seus objetos de pesquisa. Preservando a invisibilidade dos pesquisadores, pretende-se deixar os macacos inteiramente à vontade em seu *habitat* natural. Esta ideia alia a eficácia dos dados científicos coletados a uma “performance natural” dos macacos. Dentro dos padrões cientificamente aceitos, macacos-sujeito devem ser tratados como macacos-objeto, como se estes estivessem sozinhos na mata, ainda que esta ideia possa ser contestada se considerarmos o acompanhamento na mata como um encontro mutuamente percebido e que torna o próprio ato de observar e ser observado um sistema relacional.

Inicialmente, quando os primatas ainda não haviam sido contatados, o trabalho de primatólogos consistia em “correr atrás dos macacos” – visto que eles fogem da presença humana – até habituá-los à companhia do pesquisador. Esta fase do trabalho é extremamente cansativa para os primatólogos, que têm de seguir por terra (em geral através de mata fechada) os macacos (muito mais ágeis e velozes) se locomovendo pela copa das árvores. Estima-se que esse momento também seja bastante estressante para os macacos, que constantemente ameaçam seus perseguidores bípedes. Esta reação dos primatas à ação dos primatólogos tem fim quando os animais se acostumam com a presença dos cientistas¹. E, a partir da não reação dos macacos, tem início um novo momento no trabalho. Assumindo uma postura de não ação, os primatólogos observam os macacos agindo “naturalmente”, como se fosse possível agora cada ação dos primatas não conter uma reação que contaminasse os dados. Do ponto de vista dos primatólogos, este seria o modelo ideal: observar, sem serem percebidos, os primatas agindo como se nunca tivessem sido contatados. Do ponto de vista dos que estão em cima das árvores, se é que é possível inferir sobre ele, toda ação, após o contato, torna-se uma reação, visto que se faz tudo aquilo que se fazia antes, mas agora com alguém olhando. Dentro que foi exposto, tratarei aqui justamente de algumas associações controversas de contato, contágio e contaminação entre sujeitos e objetos. E esta tríade encontra-se intimamente ligada ao que denominei em minha tese² como “predação científica”, uma relação que emerge mediante as circunstâncias

específicas da aproximação entre pesquisador e pesquisado e deduz um nível de apropriação de um em função do outro. Tratando-se da primatologia, este é o momento em que o macaco é “predado” pelo primatólogo ou, ainda, é o processo em que o primata-sujeito transforma-se em primata-objeto. Esta ideia aproxima-se, portanto, da noção de purificação científica (Latour 2001) quando incute diretamente na transubstanciação do macaco-sujeito-floresta em macaco-objeto-laboratório. Todavia, a “predação” acontece em função de uma relação de experiência íntima no interior das dinâmicas dos coletivos e não por contingência genérica de um macroprocesso que se consolida nas esferas epistêmicas, históricas e políticas de uma cadeia de transcrições. Ou seja, é atuando na arena da Ciência que o primatólogo transforma o seu interlocutor primata-sujeito em objeto, para que este se torne um ser de outra natureza que não a sua, formalizando assim uma lógica de predação científica.

Neste trabalho, exploro algumas implicações deste processo, analisando duas controvérsias de campo e finalizando com uma reflexão acerca da ênfase dada pelos primatólogos ao compromisso com o sujeito-objeto pesquisado e seus cuidados antirrepresentacionistas. Vamos a elas.

O “VOO” DE ÍCARO

Uma das especificidades que tornam as práticas dos primatólogos sociologicamente atraentes está no fato de que alguns deles lidam com a possibilidade de nomear cada indivíduo de seu grupo de pesquisa. Os nomes atribuídos aos macacos podem variar de acordo com cada local de trabalho, grupo de pesquisadores ou região geográfica. No local onde empreendi minha pesquisa de campo, costumava-se nomear os macacos (muriquis) batizando-os com nomes humanos e, em muitos casos, dando-lhes o nome de humanos conhecidos entre o grupo de primatólogos. Este era o primeiro passo de um longo processo de subjetivação dos macacos dentro do contexto das relações estabelecidas entre primatólogos e primatas no campo de pesquisa, na mata (Sá 2006). Se principiava-se com esta construção do sujeito-primata pautando-se em nomes, indivíduos, narrativas, personalidades e imagens específicas atribuídas aos muriquis, a continuação no histórico destas relações nos levará ao polo oposto: o ocaso da subjetivação e a ascensão do objeto-primata.

A apreensão da “realidade” em campo está fortemente ligada à capacidade de sistematizar as observações feitas a respeito dos mais variados eventos ocorridos na mata. Infiltramos-nos agora no domínio da técnica, ou seja, de como enxergamos o que vemos e como descrevemos aquilo que outros não podem ver.

Encontrei a primeira controvérsia inserida no contexto deste processo de transformação do macaco-sujeito em macaco-objeto a partir da observação de um jovem primatólogo: Ícaro. Por mais de dois anos em que residiu na reserva, Ícaro pesquisou um dos grupos que compunham a população local de primatas, tendo acumulado neste período um número bastante expressivo de *scans*³, feitos na mata, e angariando um notável conhecimento acerca do comportamento dos muriquis.

Este sistema de coleta de dados serve para determinar a localização, o tipo de atividade e os indivíduos situados mais próximos dos animais (neste caso os muriquis) à vista do pesquisador. Os tipos de atividades exercidas

pelo primata naquele instante, como descanso, toque, movimento, são registrados pelo primatólogo em um etograma, que é um catálogo de comportamentos disponíveis à aferição do observador. Em ciclos com intervalos de quinze minutos, é registrado nas cadernetas de campo tudo aquilo que estão fazendo os animais. Descrever o comportamento dos primatas confunde-se, portanto, com a aplicação deste formulário, que, ao mesmo tempo em que viabiliza, padronizando as ações, também as restringe a um rol de possibilidades e padrões predefinidos. A técnica dos *scans*, adaptada por Strier originalmente dos babuínos à realidade dos muriquis, vem sendo utilizada nas pesquisas locais há anos, tendo sido tarefa de Strier definir os principais padrões comportamentais a ser visualizados. Pode-se dizer que este se trata de um dos primeiros estágios na transformação de gestos e ações de um sujeito-primata em números e códigos de registro de um objeto-primata, como fica patente na explicação da autora:

Their activities were divided into general categories and assigned a single-digit numerical code which could be appended with more specific information. For example, if an individual was feeding during a scan sample, it was recorded as "3". The second digit indicated the food type, so feeding on immature fruit was 31, mature fruit was 32, fruit of unknown maturity was 33, flower buds were 34, mature flowers were 35, immature leaves were 36, mature leaves were 37, leaves of unknown maturity were 38, seeds were 39, mature fruit and seeds were 329, and so on. This system, adapted to each broad category as new observations required new distinctions, enabled me to expand the original categories without modifying or losing any information, and to analyze my results in various ways depending on the questions being addressed. To determine the proportion of feeding individuals observed, all activities beginning with a "3" could be grouped and compared to other activity categories; to determine the distribution of food types eaten, all feeding observations on fruits and seeds (31, 32, 33, 329), flowers (34, 35), and leaves (36, 37, 38), could be analyzed.

Interindividual distances were important to understanding muriqui spatial relationships as well as social relationships. The distances between "nearest neighbors" were divided into five categories, which were also numerically coded: 0 – in contact; 1 – within a 1 meter radius; 2 – within a 5 meter radius; 3 – within a 10 meter radius; and 4 – greater than 10 meters. The individual or individuals closest to the muriqui I was sampling at that moment could be recorded by name once I could recognize them, and I soon found nearest neighbors were not always reciprocal. Irv and Mark might be within 1 meter of one another, while Scruff was within 5 meters of both Irv and Mark. In this case, Irv was scored as Mark's nearest neighbor, Mark as Irv's nearest neighbor, and both Irv and Mark as Scruff's nearest neighbors. It was not clear to me at the time whether a distance of 1 or 5 meters meant anything to the muriquis themselves, but they were categories that could be reliably distinguished with ease. By analyzing the data separately, it would be possible to determine whether spatial relationships differed between individuals, and how their spacing related to their various activities (Strier 1992:30-1).

Entretanto, a experiência com a coleta de *scans* forneceu a Ícaro a oportunidade de observar algo que ainda não havia sido relatado como padrão comportamental predefinido dos muriquis. Ele observou que, em determinadas circunstâncias, um muriqui – geralmente uma fêmea adulta estando próximo a outro indivíduo – cruzava os braços em torno do próprio corpo (como se em um abraço dado em si próprio). Ícaro verificou ainda que este gesto sistematicamente precedia a um *abraço* (padrão comportamental já relatado) em outro indivíduo. Este gestual foi denominado por Ícaro de *autoabraço* e, por se tratar de um gesto direcionado a outro indivíduo próximo, "indicaria" uma "requisição de abraço ou toque". Percebendo que este *autoabraço* vinha ocorrendo regularmente, Ícaro procurou outros primatólogos que haviam trabalhado na reserva em diferentes épocas a fim

de averiguar se haviam observado comportamento semelhante. Surpreendentemente descobriu que alguns diziam ter visto este gesto, mas que não o haviam relatado⁴.

Tendo levado sua descoberta até Solange, a quem se encontrava subordinado, Ícaro foi desacreditado com uma resposta negativa. Argumentando que o número de observações do evento seria insuficiente para caracterizá-lo como um novo tipo de comportamento, ela o desaconselhava a publicá-lo, até mesmo sob o formato de nota. Para Ícaro, esta limitação apresentava-se como um contrassenso, já que algumas notas sobre o comportamento dos muriquis já haviam sido publicadas a partir de poucas observações, como assegura Strier:

The systematic behavioral observations were also supplemented with opportunistic recordings of rare events. Sexual inspections, copulations, embraces, aggressive interactions, and intergroup encounters were defined and scored whenever they were observed (Strier 1992:31).

Mais tarde, a hipótese do *autoabraço* passaria a ser creditada por Solange como uma variação de um padrão comportamental já relatado – o *abraço* – e, portanto, já existente. Por isso, deveria ser descartada, pois supostamente já se encontrava compartimentalizada na lista dos comportamentos “possíveis” verificados ao longo de vinte anos de pesquisas.

Ainda que fosse proclamado que “As my contact with the animals increased, they introduced me to new species of food that they ate, and allowed me to witness new behaviors” (Strier 1992: 43), o caso do *autoabraço* parecia indicar uma indisponibilidade de receber aquilo que os muriquis estavam oferecendo aos seus observadores naquele momento. Onde estaria o grande empecilho para a formulação do *autoabraço*?

Minha primeira hipótese dava conta de uma reação adversa em função do incômodo acarretado pela descoberta do jovem primatólogo, que não havia sido contemplada nos anos de pesquisa da veterana. No entanto, aqui distanciarei minha análise desta opção que envolve hierarquia de saber e autoridade científica. Prefiro me ater aos argumentos intrínsecos, ou seja, internos à relação entre pesquisador e objeto, que foram alegados na controvérsia.

Neste caso, retorna-se ao contexto de campo da descoberta. Indubitavelmente, sua abertura para perceber algo diferente daquilo que vinha sendo observado regularmente concedia a Ícaro um diferencial: não apenas reproduzir conhecimento, mas também apreender novas informações. Entretanto, o mérito de perceber algo que os próprios macacos lhe oferecem – e que neste sentido poderia não ser “novo” entre os muriquis, mas sim recente na relação entre muriquis e primatólogos – não significa que Ícaro tenha rompido com o andamento de ciência normal. O impasse é iniciado logo em seguida, com a proposição em relatar o que foi visto. A controvérsia deixa clara a distância entre o que se observa e o que será relatado. Exploremos agora por que nem tudo que se vê é passível de ser publicado. Ou por que, nesses termos, nem toda relação intersubjetiva consiste em uma relação de “predação científica”.

Entendo que, ao observar os macacos-sujeitos na mata em seu gestual do *autoabraço*, Ícaro relacionava-se intersubjetivamente com eles, já que sua própria percepção construía-se naquela relação. Todavia, quando tenta

dar o próximo passo em direção à purificação do macaco-sujeito em macaco-objeto – “predando-o” –, Ícaro sofre retaliações. Antes de prosseguir, é preciso esclarecer que em nenhum momento deste processo questiona-se o estatuto real tanto de sujeitos como de objetos, bem como de suas relações.

O problema suscitado por Solange está, portanto, na transformação de um evento intersubjetivo em um dado objetivo: a transubstanciação da ação de um macaco-sujeito (o *autoabraço*) em um numeral, letra ou símbolo, como na citação de casos descritos acima. Inserida na mesma cultura-relação entre humanos e não humanos, a passagem deste sujeito a objeto dá-se através de uma mudança de natureza. Trata-se, portanto, de um processo de *transformação* e não de *representação*, na medida em que os números, letras e símbolos *não representam* os macacos de outrora, mas *constituem entidades distintas*. Estas entidades inspiram novas formas de se relacionar e de relatos diferentes daquelas outrora referidas aos macacos em sua condição de sujeitos.

A postura reticente de Solange demonstra uma característica necessária deste procedimento de purificação científica: o compromisso com o objeto. Por serem de naturezas diferentes, parece-me plausível que os cuidados com o objeto também sejam distintos daqueles tomados em relação aos sujeitos. O *autoabraço* seria ainda fruto de percepções intersubjetivas, um evento não purificado, de uma natureza não domesticada, ao contrário de outros padrões de comportamento com os quais os primatólogos já vinham lidando. A controvérsia entre Solange e Ícaro situava-se menos no campo dos desconfortos hierárquicos e mais nos imperativos deste tipo de “predação”. Para poder “predar” cientificamente um muriqui, era preciso ter certeza de que sua natureza havia sido alterada, transformando-o em objeto (pressuposto fundamental na relação de alteridade).

Dito desta forma, o desfecho parece obedecer a uma simples lógica retórica. Entretanto, são esses cuidados em assegurar a transformação que está em jogo que podem evitar os mal-entendidos vinculados às possíveis argumentações representacionistas. Assim, objetos são *outra coisa* que não representações de sujeitos, números em artigos científicos são *outra coisa* que não representações de macacos – mas igualmente reais.

É precisamente acerca do temor da crítica construtivista – a qual sugere que os cientistas produziram apenas representações – que tratarei na próxima controvérsia em que estive diretamente envolvido.

SOB FOGO CRUZADO

Quando vislumbrei pela primeira vez os montes cobertos pelo pasto e entremeados por fragmentos da Mata Atlântica de Minas Gerais, não imaginava que por trás deles fosse cair numa trincheira aberta pelas chamadas “guerras da ciência”. Havia chegado até ali graças à compreensão e uma boa dose de boa vontade daquele que veio a se tornar o meu primeiro interlocutor de campo. Sobre uma relação prévia de amizade e confiança entre antropólogo e *nativo* erigiam-se as bases da minha pesquisa de campo. Uma situação bastante comum no contexto dos estudos etnográficos em Antropologia da Ciência, ainda que, ocasionalmente, esta harmonia se mostre abalada com a publicação dos resultados da pesquisa do observador. Como não tinha a menor intenção de perder sua

amizade – felizmente até hoje duradoura –, me dei conta de que deveria relativizar também meu distanciamento, que se não era crítico, tampouco seria neutro.

Meu projeto de pesquisa de doutorado, submetido e aprovado em todas as instâncias cabíveis referentes ao trabalho com os cientistas, havia sido rejeitado, e, segundo informações oficiais, sequer lido por uma das coordenadoras das pesquisas em primatologia no local. Ainda que dispusesse do aval do outro pesquisador-chefe, fiquei bastante preocupado e me questioneei acerca da viabilidade de empreender um estudo de caso com somente um dos grupos de primatólogos locais. Atordoado, segui em frente, partindo do pressuposto de que aquele impedimento seria *bom para pensar* a natureza da pesquisa a que me propunha: observar observadores.

Após um tempo residindo no alojamento junto aos cientistas, finalmente conheci pessoalmente a pesquisadora que havia se posicionado contra o meu trabalho. A conversa, em princípio tensa, entre um jovem antropólogo brasileiro e uma renomada primatóloga/antropóloga, logo revelou nossa distinta formação. Ela advinda de um modelo de graduação *four fields*, composto por cadeiras de Antropologia Cultural, Linguística, Antropologia Biológica e Arqueologia; e eu, formado nas Ciências Sociais, seguindo as trilhas da Antropologia Social.

A troca de olhares curiosos durante nossos primeiros dias de contato, mal sabia eu, traria evidências de um belo desfecho para nossa conversa, que naquela altura já estendia-se por temas variados. Em determinado momento, tornou-se patente o temor sentido pela pesquisadora de que eu atrapalharia o andamento do trabalho, atormentando os que lá estavam com questionários, entrevistas e perguntas. Desfeita essa impressão equivocada acerca da metodologia adotada, fiz uma longa digressão acerca dos benefícios da observação participante e da descrição etnográfica. Porém, ao me afirmar enquanto antropólogo social, deparei-me com um novo questionamento de minha colega: afinal, eu pertencia àquela linha de “antropólogos pós-modernos” que se notabilizaram por seus estudos sobre as ciências?

O receio da primatóloga fazia menção a dois corpos clânicos: uma fissão da academia norte-americana expunha o debate acalorado entre “antropólogos *teóricos*” e “antropólogos pós-modernos”. Mais do que uma disputa no campo intelectual antropológico contemporâneo, o cenário apontava para um embate entre concepções realistas e construtivistas. E, no que concerne à primatologia, o nome de Donna Haraway aparecia como o primeiro guerreiro a ser combatido pelos cientistas realistas. A antropóloga feminista que, como resultado de sua tese de doutorado, publicou *Primate Visions* (1989), um estudo sobre a construção social da primatologia, tornou-se um dos principais expoentes da chamada “vertente pós-moderna”, demonstrando em seu trabalho as coerções sociais e políticas a que estava submetida a produção de ciência. Seu olhar externalista sobre a ciência angariou diversos opositores, mesmo no campo dos estudos sociais da ciência, rotulando-a construtivista social.

O temor agora tinha nome e sobrenome: seria eu um “antropólogo pós-moderno construtivista”? Longe dos embates travados desde o final dos anos 80 no hemisfério norte, eu me encontrava naquele momento na constrangedora situação de estar desarmado e circunstancialmente rendido por meus *nativos* em meio a uma guerra que eu não havia escolhido lutar.

BELICOSIDADES

O que se chamou de “guerras da ciência” tem sua origem no debate entre o crítico literário F. R. Leavis e o físico C. P. Snow, quando foi cunhada a expressão “duas culturas” para dimensionar a grande distinção entre as ciências e as humanidades (Lee 2004:86). Esta dicotomização tornava clara a existência de uma primeira batalha que já vinha sendo travada e que preparava o campo para uma guerra ainda maior. A fundação do campo da História e Sociologia da Ciência por Thomas Kuhn, Paul Feyerabend e Stephen Toulmin orientava-se pela disposição em aplicar o método científico à própria ciência e originou em seu seio intelectual diversas correntes e tendências analíticas. Dentre elas o chamado “programa forte” da Sociologia do conhecimento científico, de David Bloor, o programa empírico de relativismo, de Harry Collins, e a teoria dos atores-rede, idealizada por Bruno Latour, sendo essa última fortemente norteadada pela intenção de empreender estudos etnográficos sobre como efetivamente se produz o conhecimento científico, ou seja, a ciência em ação⁵.

No entanto, foi somente nos anos 90, já com os STS (Science and Technology Studies) já consolidados, que deflagraram-se as “guerras da ciência”. Tornava-se notório “que alguns cientistas se sentiam ameaçados ao ponto de serem impelidos a vir a público em defesa da racionalidade e da bondade da ciência e a atacar o que consideravam ser uma crítica não informada, enviesada e sem fundamento” (Trachman & Perrucci 2000:24) proveniente dos sociólogos das ciências. Os primeiros ataques públicos dirigidos a esta tendência ao construtivismo social e ao relativismo, incorporados por boa parte da Sociologia do conhecimento científico, ocorreram em 1992, com a publicação de duas obras, uma do físico Steven Weinberg (*Dreams of a Final Theory: The Search for the Fundamental Laws of Nature*) e a outra do biólogo Lewis Wolpert (*The Unnatural Nature of Science: Why Science Does Not Make (Common) Sense*). Os dois livros constituíam uma firme defesa do realismo e da universalidade das Ciências contra o que consideravam uma visão “obscurantista”, propagada pela construção e pelo relativismo nos estudos sociais da ciência. Contudo, um novo golpe ainda seria aplicado em 1994 através do livro *Higher Superstition: The Academic Left and its Quarrels with Science*, escrito em coautoria entre o biólogo Paul Gross e o matemático Norman Levitt. Ali acusava-se uma diversificada gama de correntes ligadas a uma “esquerda acadêmica”, como a teoria feminista, a filosofia pós-moderna, a desconstrução e a ecologia profunda (Lee 2004:88-9). Todas eram taxadas como inimigas hostis à universalidade, à metodologia e à confiabilidade científica.

Com a guerra declarada, algumas iniciativas foram tomadas por instituições e associações, como a Society for Social Studies of Science (4S), no sentido de apaziguar os ânimos de seus partidários e contemporizar os termos dicotômicos que a discussão assumia: supostamente um discurso pró e outro anticiência. Entretanto, foi justamente neste contexto que as polarizações tornaram-se mais severas, como foi o caso do debate entre Harry Collins e Lewis Wolpert, em 1994, e entre Tom Gieryn e Paul Gross, em 1996.

A “reação sociológica” veio por meio de uma edição especial da revista *Social Text*, que versava sobre as guerras da ciência. Mas o que os responsáveis da revista desconheciam era que o físico Alan Sokal, inspirado pela leitura de *Higher Superstition*, estava envolvido numa conspiração “ativamente apoiada” para enganar a

revista e levá-la a publicar o seu artigo *Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity*. Nesse artigo, Sokal “fez uma paródia das convenções de estilo pós-modernas e retirou conclusões politicamente corretas de um subcampo esotérico da ciência” (Segerstrale 2000b). Sokal expôs o embuste em outro artigo, *A Physicist Experiments with Cultural Studies*, que apareceu quase ao mesmo tempo na revista *Língua Franca*, e no qual caracterizava o artigo publicado em *Social Text* como sendo uma combinação de “disparate” e “parvoíce”. Para aqueles que foram enganados por Sokal e os que ele representava, tratava-se de uma extraordinária quebra da ética intelectual e da integridade acadêmica; para os que se identificavam com Sokal, ficava demonstrada com todo o vigor a tese deste acerca do declínio dos “padrões de rigor na comunidade acadêmica”, e mais especificamente, “o laxismo intelectual àqueles que Sokal pretendia atacar” (Lee 2004:90-1)

Complementado com a publicação de *Impostures Intellectuelles* (Sokal & Bricmont 1997), o “caso Sokal”, como ficou conhecido o evento, tornou-se a mais famosa batalha travada neste período de guerra. A disposição em proteger a “verdadeira” ciência contra aquilo que acreditavam ser apenas representações “falsas” tornava claro que os partidários desta ideia não reconheciam “o direito de outros universitários de fazerem suas próprias interpretações de ciência no âmbito do enquadramento de suas disciplinas” (Segerstrale 2000a: 21). A questão em jogo agora era o direito dos não cientistas de participar das instâncias gerais de compreensão pública da ciência.

ENQUANTO ISSO...

Também no início da década de 1990, ganhava destaque nos círculos acadêmicos antropológicos a controvérsia entre os antropólogos Marshall Sahlins e Gananath Obeyesekere em torno da percepção havaiana sobre a divindade do capitão Cook. Obeyesekere, respaldado pela condição conjuntiva *antropólogo-nativo*, acusava Sahlins de perpetuar o mito europeu da irracionalidade indígena.

Ainda que não tenha nenhuma relação direta com as animosidades que vinham ocorrendo nas trincheiras da ciência, ambos os debates nos aportam elementos em comum. O forte teor nativista, pressuposto da autoridade discursiva sobre determinado sujeito-objeto – as ciências ou os havaianos –, fundamentava a argumentação de Obeyesekere em nome de abordagens racionalistas práticas. Como diz Sahlins, a experiência nativa é invocada “tanto como prática teórica quanto como virtude moral, afirmando levar vantagem, em ambos os casos, sobre o ‘antropólogo-outsider’” (2001:19). Se no caso de Obeyesekere o exercício relativista conduziria ao entendimento lógico de uma racionalidade prática universal, impeditiva de qualquer formulação acerca da deidade de Cook, no caso dos guerreiros da ciência era a racionalidade universalista da ciência que também deveria ser defendida, mas, desta vez, dos próprios questionamentos do relativismo. A resposta de Sahlins em função de *como pensam os nativos* ao suposto anti-etnocentrismo de Obeyesekere [tornado um “etnocentrismo simétrico e inverso” (2001: 23)] nos serve também ao caso apresentado pelos cientistas. Não há como combater uma formulação etnocêntrica apegando-se a representações universalistas como realidade e racionalidade, previamente associadas a uma ontologia particular introjetada. Mais do que relativizar as representações que temos acerca dos havaianos ou da

ciência, é preciso relacioná-las às suas próprias ontologias. Pois, “o senso de realidade que brota do processo perceptivo não se refere somente a objetos, mas às relações entre os atributos dos objetos e as satisfações do sujeito. A objetividade implica uma certa subjetividade” (Sahlins 2001:23).

DE VOLTA AO CAMPO (DE BATALHA)

Se eu ainda não estava totalmente convencido de que a postura reticente da primatóloga ao trabalho etnográfico se devesse a alguma dessas filiações teóricas apresentadas neste breve histórico belicista, era possível que existisse alguma preocupação no domínio da prática e dos fluxos concernentes à produção científica.

Após a publicação de algumas etnografias, hoje clássicos do campo da Antropologia da Ciência, como *A Vida de Laboratório*, de Bruno Latour e Steve Woolgar, originalmente publicada em 1979, circulavam rumores de que tais obras agiriam como redutores de financiamentos para pesquisa dos grupos nelas enfocados. O texto etnográfico aparecia agora como potencializador de cortes de verbas, perda de credibilidade e disseminador de discórdia entre a classe. Tudo isso com base em narrativas onde a construção social revelaria os meandros da produção científica, questionando a sua objetividade e atestando a existência de interesses implícitos na cadeia produtiva. A apreensão de que as etnografias da ciência representavam uma ameaça real aos próprios nativos fez com que se tornasse cada vez mais difícil a inserção do antropólogo da ciência em campo⁶.

Esta proposição relacionando etnografia à redução de verbas foi desacreditada por explicações conjunturais, que situavam num mesmo curto prazo a diminuição do apoio do governo norte-americano aos projetos de big science e o corte de financiamentos ao organismo público dedicado à avaliação de tecnologias (Ross 1996). Além do que, segundo Trachtman e Perrucci (2000), a batalha travada entre cientistas e sociólogos nesta arena “não é seguida pelo público, sendo provável que tenha pouco impacto na compreensão pública, apreciação pública e financiamento público da ciência”.

De qualquer forma, por um golpe do destino a antropologia da ciência viu-se enredada em um mito construído contra ela que nem mesmo as elucidações causais mais pragmáticas conseguiram dissipar.

Tendo isolado as primeiras hipóteses, restava-me o derradeiro argumento contrário à minha presença: o fato de que eu representava um “indivíduo estranho na mata” e que os muriquis não iriam me reconhecer. Logo, esta interferência influiria no comportamento dos animais, afetando a coleta de dados dos primatólogos e, conseqüentemente, gerando um viés na minha própria pesquisa.

A despeito da retórica circular que me colocava como refém de minha própria pesquisa, o que estaria subliminarmente incutido nesta afirmação? A mensagem fluía no sentido de que eu poderia até ser aceito por meu “objeto antropológico”, mas não passaria pelo crivo de seus “objetos científicos”. Associada a esta ideia, residia a crítica sobre a recorrente dificuldade dos antropólogos da ciência em adentrar no argumento científico da mesma

forma como fazem os etnólogos quando tratam de cosmologias indígenas. Quando pisam em campo científico, os antropólogos parecem ser acometidos por um sentimento cientificista que os faz distanciar os discursos “oficiais” dos “oficiosos”, uma fragmentação despropositada caso pisassem em solo não ocidental. De forma semelhante, na *ciência em ação* este distanciamento discursivo também é pouco produtivo. Era isso que minha colega primatóloga inadvertidamente me apontava: eu só entraria em campo a partir do momento em que fosse aceito pelos objetos deles e por sua lógica. E, para minha surpresa, deixar-me afetar pela lógica nativa (Favret-Saada 1990) não despertou nenhum tipo de cientificismo em mim, mas sim a fuga dele.

Portanto, duas acusações aparentemente paradoxais sobrecuem nos ombros dos sociólogos da ciência: por um lado, são questionados por sua falta de neutralidade analítica ao assumir que as ciências são socialmente construídas e politicamente orientadas, e neste sentido são vistos como irracionistas e mesmo “fetichistas” pelos colegas das “ciências duras”; por outro lado, também são caracterizados pelo ceticismo já referido em relação às descobertas das ciências “puras”, quando são entendidos como desconstrucionistas beirando o niilismo.

Se a marca por excelência da ciência e da prática científica era um ceticismo organizado, o que dizer dos antropólogos da ciência? São menos cientistas por acreditarem em muitas realidades, ou são menos realistas por não acreditarem nas ciências? Nesse discurso de tipo *duplo vínculo* (Bateson 2000), sobressai a forma como nossos nativos compreendem nossa abordagem. Para estes cientistas, o nosso relativismo soa como uma visão cética acerca do que fazem e de como fazem. Ora, se nossa disponibilidade em ir a campo está associada a hipóteses que predisõem certo tipo de desconstrução do discurso nativo ou mesmo de seu aparelhamento ideológico ou político, talvez essa percepção nativa acerca do antropólogo não esteja tão equivocada. Será que nosso distanciamento não oculta uma boa dose de pretensão cientificista? Ou, como costuma dizer Otavio Velho (2003), não estaríamos sendo “mais realistas do que o rei”?

Na novela em que me envolvi diretamente, entre os primatólogos, este ponto era claro. A diferença entre um olhar crítico e outro cético era uma linha tênue, às vezes difícil de ser diagnosticada por meus pesquisados. Percebendo que era esse o seu temor, que meu distanciamento (ceticismo para eles) poderia ser mais tarde confundido como falta de compromisso – a um passo de desconfortos éticos –, optei por uma abordagem aproximativa. Ironicamente, eram os próprios cientistas que “solicitavam” que eu fosse menos cientificista, o que me esforcei em atendê-los prontamente.

Assim, em concordância com Velho (2005):

Eu sugeriria que o reconhecimento do outro não pode ser apenas intelectualista e que, se assim o for, corremos o risco de a nossa atividade ser atingida no que ela tem de mais precioso. Até por se deixar aprisionar por teorias ou mesmo epistemologias já prontas, como no caso talvez o seja a redução do “outro” a variantes dentro do círculo de giz do *nation-building*.

Mesmo fórmulas prontas como a do “estranhamento do familiar” podem ser na prática reduzidas a expressões retóricas, referindo-se disfarçada e paradoxalmente ao velho fetiche objetivista. Diz-se um recurso necessário, mas

que ao final não nos distingue, pelo contrário, nos distancia de toda benéfica possibilidade de sermos *afetados*. E como segue Velho (2005:08),

Talvez fosse melhor, na direção contrária, falar em alcançar graus *crescentes* de *familiaridade*, para isso *desconstruindo*, inclusive, o superficialmente familiar presente em nossas próprias práticas. Uma espécie de exotização provisória, mas generalizada. Até para que as “antropologias em casa” não se transformem em exercícios narcisistas. Afinal, todos nós, de certa forma, vivemos (e cada vez mais, ao que parece) num mundo estranho.

O CÉTICO E O ÉTICO

Felizmente, ao término de minha conversa com a primatóloga, esta aproximação entre antropólogo e nativo parece ter sido bem-sucedida. Mostrando-se surpresa diante do que vinha verificando, minha colega dizia que, ao contrário do que ela imaginava⁷, eu “trabalhava como eles”: observando.

Partindo do mote de não se deixar levar pelo mesmo mal-entendido que acometeu Obeyesekere em relação aos havaianos, “metamorfoseando o *ponto de vista dos nativos* em folclore europeu, (...) substituindo a cultura havaiana pela nossa racionalidade” (Sahlins 2001:24), creio que os antropólogos da ciência não devem intencionalmente agir da forma como pressupõem os guerreiros da ciência: metamorfoseando o ponto de vista dos cientistas em senso comum filosófico, nem tampouco substituindo as culturas científicas pela nossa relativista. Se diferentes culturas pressupõem diferentes racionalidades, são a elas que devemos dedicar o nosso esforço de compreensão.

É justamente aqui que se situa o equívoco de tradução etnográfica: lidar com analogias sem considerar sua diversidade ontológica (Viveiros de Castro 2004). Assim, ao promover uma tradução análoga do conceito de cientificidade extraído de uma “cultura de laboratório” para o contexto da racionalidade sociológica, somos passíveis de cair em um ceticismo facilmente entendido como falta de ética pelos nativos ou imprecisão na captação das categorias nativas.

Tradicionalmente, oscilando gradações entre certo e errado, legítimo e ilegítimo, legal e ilegal, um marcador *neutro* e *verdadeiro* determina o valor ótimo e ético almejado para a relação entre antropólogo e nativo. Entendo que este modelo não contempla boa parte dos estudos sobre produção de conhecimento em que noções absolutas de verdade, realidade e racionalidade são constantemente colocadas à prova. Nestes casos, as precauções que já fazem parte do *métier* antropológico deveriam estar acompanhadas de uma reelaboração conceitual sobre o significado da ética na pesquisa. Como qualquer representação valorativa com as quais nos deparamos no contexto de nosso trabalho, a ética deveria emergir do caráter localizado e particular de cada relação estabelecida entre antropólogo e nativo. Abandonando de vez a noção de que este é um marcador externo às microrrelações humanas e neutro aos interesses de ambas as partes, estaremos concorrendo para entender a ética como mais um elemento de mediação negociado entre os atores, fruto de uma tradução mútua entre antropólogo e *nativo*. Agindo desta forma, traremos para dentro das reflexões epistemológicas e metodológicas a participação ativa de nossos principais interlocutores em campo, os *nativos*, sem excluí-los de nenhuma parte do processo.

Assim como com os demais dados etnográficos, a discussão sobre a ética deve emergir da relação aproximativa e simétrica entre antropólogos e pensamentos *nativos*. Desta forma, assumir o ponto de vista do nativo é também nos arriscar ao contágio mais íntimo (Velho 2005) que nos faça florescer a necessidade de uma ética em comum. Lembrando que isso só é possível quando há a disponibilidade do antropólogo em ser “*duplamente aprendiz*: dos seus mestres acadêmicos, mas também dos seus mestres no campo” (Velho 2005) e em função da vocação para a transcendência ontológica que nos permite transitar por vários mundos. No final, o conjunto de todos estes sujeitos e sujeições, disposições e disponibilidades, refletirá numa ética ontologicamente *nativa* e antropologicamente participativa, virtualmente capaz de ultrapassar a dicotomia entre construtivismo e realismo ou de diminuir a distância entre *nós e eles*.

Ambos os casos analisados neste artigo – o primeiro tratando do *autoabraço* e o segundo envolvendo a participação do etnógrafo – chamam atenção para o cuidado com o objeto, condição fundamental para a manutenção da cadeia produtora de ciência. Se na primeira controvérsia esta precaução se dava no momento em que as observações envolvendo sujeitos-primatas deveriam ser objetivadas, e, portanto, “predadas” segundo o processo de purificação científica, no segundo relato este zelo pelo objeto de pesquisa aparece em uma dimensão extracampo. Seguir primatólogos pouco tem a ver com aprender suas representações de sujeitos e objetos, mas fundamentalmente em perceber as transformações pelas quais passam os primatas durante este processo.

Para concluir, retorno à insólita situação narrada em meu diário de campo e transcrita no início deste artigo, e que se mostrou uma metáfora tão inadequada em relação ao acompanhamento que fiz junto aos primatólogos quanto à observação que estes faziam acerca dos primatas. Mais do que construir a narrativa de uma realidade fora de si, como no caso do radialista locutor da folia momesca, os primatólogos em si transformam as naturezas sem torná-las menos reais. Fui repreendido ao me equivocar confundindo as transformações a que estão sujeitas humanos e não humanos com uma simples representação de uns pelos outros – sob a mesma lógica reside a crítica feita a um jovem primatólogo sensível às novas variações de um diálogo intersubjetivo. Ambos reais, porém, afoitos ao purificá-los em alegorias.

NOTAS

- 1 Ora, aqui é possível ponderar que os macacos continuam observando os primatólogos, já que o processo de habituação dos animais pressupõe que estes percebam e reconheçam aqueles que não lhe ofereçam perigo.
- 2 Sá, G. J. S. 2006. *No mesmo galho: ciência, natureza e cultura nas relações entre primatólogos e primatas*. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro – Museu Nacional. Rio de Janeiro. 247 f.
- 3 Um método de coleta de dados por amostragem muito comum desde que foi sistematizado por Altmann (1974).
- 4 Esta escontinuidade entre o ato de *ver e perceber* encontra um interessante paralelo com a experiência inusitada elaborada por pesquisadores do Laboratório de Cognição Visual de Harvard em que um grupo de pessoas em uma sala era orientado a concentrar-se em determinada tarefa. Em determinado momento um elemento externo adentra a sala vestindo uma fantasia de gorila passando entre os participantes. Ao término da atividade os pesquisados eram arguidos acerca do que se passou durante a atividade. As descrições dos fatos, em sua grande maioria, ignoravam a presença bizarra do gorila. Esta experiência, sugestivamente congratulada com o “Prêmio Ignóbil”, pretendia atentar para um tipo de “cegueira” por excesso de atenção. Observação que também poderia ser verificada pela ânsia de reproduzir tarefas anulando a percepção periférica de novos eventos (Calligaris, 2004).
- 5 Apesar de não se identificarem com a teoria ator-rede, Knorr Cetina (*The Manufacture of Knowledge*) e Lynch (*Art and Artifact in Laboratory Science*) também empenharam-se na execução de etnografias da ciência.
- 6 Panorama que persiste até os dias de hoje.
- 7 Just as some people are timid and others outgoing, miquis, like many other primates, exhibit distinct personalities that are difficult to explain with mechanistic analyses of their social environment. It is the unpredictable individual differences that make nonhuman primates such intriguing subjects, but sorting out these nuances from more general patterns of behavior takes many years. *Unlike cultural anthropologists, who can interview their human subjects about their personal histories, primatologists must rely on observations, which accumulate only as fast as the animals develop*. And miquis, as I have discovered, are very slow to grow up” (Strier 1992: 83 – grifo meu).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTMANN, Jeanne. 1974. "Observational Study of Behavior: Sampling Methods". *Behavior* 49: 227-67.
- BATESON, Gregory. 2000. *Steps to an Ecology of Mind*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- CALLIGARIS, Contardo. 2004. "Gorilas entre Nós". In Calligaris, C. *Terra de Ninguém*. São Paulo: Publifolha.
- DA MATTA, Roberto. 1980. *Carnavais, Malandros e Heróis: Para uma Sociologia do Dilema Brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. 1990. "Être affecté". *Gradhiva* 8: 3-9.
- GEERTZ, Clifford. 1978. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- HARAWAY, Donna. 1989. *Primate Visions. Gender, Race and Nature in the World of Modern Science*. New York: Routledge.
- LATOUR, Bruno. 2001. *A Esperança de Pandora: Ensaio Sobre a Realidade dos Estudos Científicos*. Bauru: EDUSC.
- LATOUR, Bruno. & WOOLGAR, S. 1997. *A Vida de Laboratório: A Produção dos Fatos Científicos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- LEE, Richard. 2004. "O destino das 'duas culturas': mais uma salva de tiros nas 'guerras da ciência'". In B. de Souza Santos (Org.) *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente*. São Paulo: Cortez. Pp. 85-102.
- ROSS, A. 1996. "Introduction. Primavera-verão" *Social Text* 46/47(14, 1 e 2):1-13.
- SÁ, Guilherme. J. S. 2006. *No Mesmo Galho: ciência, natureza e cultura nas relações entre primatólogos e primatas*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ.
- SAHLINS, Marshall. 2001. *Como Pensam os "Nativos": Sobre o Capitão Cook, por Exemplo*. São Paulo: EdUSP.
- SEGERSTRALE, Ullica. 2000a. "Science and Science Studies: Enemies or Allies?". In U. SEGERSTRALE (Org.) *Beyond the Science Wars: The Missing Discourse about Science and Society*. Albany: SUNY Press.
- _____. 2000B. *HISTORY OF SCIENCE: STIRRED, Not Shaken*. h-hexa@h-net.msu.edu.
- SOKAL, Alan. & BRICMONT, Jean. 1997. *Impostures Intellectuelles*. Paris: Editions Odile Jacob.
- STRIER, Karen. B. 1992. *Faces in the Forest: The Endangered Muriqui Monkeys of Brazil*. New York: Oxford University Press.
- TRACHTMAN, Leon E. & PERRUCCI, Robert. 2000. *Science under Siege? Interest Groups and the Science Wars*. Lanham, MA: Rowman and Littlefield.
- VELHO, Otávio. 2005. *Trajetórias e diversidade: um caso brasileiro*. Texto apresentado na VI RAM, Montevideo.
- _____. 2003. *A "PERSISTÊNCIA" DO CRISTIANISMO E A DOS ANTROPÓLOGOS*. VERSÃO REVISTA DO TEXTO APRESENTADO DURANTE A V REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DO MERCOSUL, Florianópolis.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. B. 2004. *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation*. Meeting of the Society for the Anthropology of Lowland South America (SALSA), Miami, January 17-18.

Estar Ciente e Fazer Ciência: Sobre encontros e transformações

RESUMO

Neste trabalho, procuro refazer alguns dos caminhos que me (des)nortearam durante o meu trabalho de campo junto a primatólogos em uma faixa de Mata Atlântica preservada no interior do Estado de Minas Gerais. Aqui pretendo refletir sobre algumas possibilidades de etnografar relações sociais mediadas por humanos e não humanos, sujeitos-objetos e objetos-sujeitos, dentro de um contexto de produção científica. Exploro algumas implicações deste processo, analisando duas controvérsias de campo e finalizando com uma reflexão acerca da ênfase dada pelos primatólogos ao compromisso com os sujeitos-objetos pesquisados e seus devidos cuidados antirrepresentacionistas.

PALAVRAS-CHAVE: antropologia da ciência; controvérsias; trabalho de campo; primatólogos.

Being Conscious and Making Science: About meetings and transformations

ABSTRACT

In this paper I intend to rebuilt some of the paths I traced during my fieldwork with primatologists in Brazilian Atlantic Forest, in the state of Minas Gerais. Here, I intend to focus on some possibilities of ethnographing social relations mediated by humans and non-humans, subjects-objects and objects-subjects, in the context of scientific production. Exploring some implications in this process, first I analyze two field controversies and then I finalize with some thoughts about the emphasis anthropologists give to the comitment with other subjects-objects researched, and the procedures they use to not perform a non-representationalistic posture.

KEY WORDS: anthropology of science; controversies; fieldwork; primatologists.

Recebido em 03/05/2009

Aprovado em 24/03/2010