

AS REDES E O COTIDIANO EM *LABORATORY LIFE*

Luiz Eduardo de Lacerda Abreu

Bruno Latour & Steve Woogar. *Laboratory Life – The Construction of Scientific Facts*. [Introdução de Jonas Salk]. Princeton, Princeton University Press. 1986. 294 pp.

Inteiramente baseado em dados etnográficos, *Laboratory Life* é a primeira tentativa de estudar a ciência a partir do cotidiano dos cientistas. Durante dois anos, Bruno Latour conviveu diariamente com os neuroendocrinologistas do laboratório do Instituto Salk de Pesquisas Biológicas. Posteriormente o livro seria escrito com a colaboração do sociólogo inglês Steve Woogar.

Na introdução, o dr. Jonas Salk¹ menciona que os cientistas têm aversão àquilo que os não-cientistas dizem a respeito da ciência. Os estudos sociológicos da ciência e a filosofia da ciência, continua, tendem a ser abstratos ou a lidar apenas com fatos históricos bem conhecidos que guardam pouca ou nenhuma semelhança com a atividade diária dos laboratórios. O livro de Latour & Woogar, ao contrário, utiliza, nas palavras de Salk, “exemplos honestos e válidos da ciência de laboratório”, livre, portanto, de “fo-

focas, insinuações e *estórias* embaraçosas” freqüentes em outros estudos e comentários da ciência.²

Mesmo sem concordar com todos os detalhes do livro e o achando, freqüentemente, desconfortável e, até mesmo, angustiante, Salk afirma que ele é “um passo na direção correta” para dissipar o “mistério que se acredita cercar nossa atividade”. Ele vai mais longe, dizendo que “no futuro, alguns institutos poderiam muito bem incluir algum tipo de filósofo ou cientista ‘in-house’”.³

Apesar dos comentários favoráveis, Salk não concorda com o ponto principal do livro, o de que “a sociedade não pode existir, de um lado, e o mundo social, de outro; o reino científico é apenas o resultado de operações que estão presentes no reino social”. Diz ele que “no meu próprio trabalho, eu encontro muitos detalhes que não se adaptam a este quadro”.⁴

A posição de Salk é indicativa de uma certa percepção da ciência. Nela, a ciência é compreendida a partir da distinção entre fa-

1. Dr. Jonas Salk é o virologista americano que, nos anos 50, desenvolveu a vacina contra poliomielite. Na década seguinte, ele tornou-se diretor do instituto que leva seu nome. Cf. José Reis. “Salk busca vacina terapêutica para Aids”. *Folha de São Paulo*. 5 de março de 1995, p.: 6-14.

2. Jonas Salk, “Introduction”, : 11-2.

3. Idem: 14.

4. Idem: 13.

tores técnicos e sociais. O acerto científico e a descoberta da verdade estão vinculados aos primeiros; o erro, aos segundos. Mas isso pode ser dito de uma outra forma. A ciência pertenceria ao reino intelectual. O reino social lhe é exterior. A influência do segundo sobre o primeiro é motivo de engano, *dirupção* do procedimento científico.

Segundo Latour & Woogar, não só os cientistas pensam assim, mas também os filósofos da ciência. “É possível que a distinção entre ‘social’ e ‘intelectual’, aceita como não problemática pelos observadores da ciência, tenha conseqüências significativas para os relatos sobre a ciência que eles produzem”.⁵

Os autores enfatizam que o sentido dado pelos cientistas às categorias “técnico” e “intelectual” é uma importante característica de sua atividade. Contudo eles compreendem estes conceitos como parte do fenômeno a ser explicado. Isso, na realidade, é uma conseqüência do velho e bom princípio antropológico segundo o qual a análise não deve depender do uso acrítico dos conceitos e terminologias que são parte do objeto estudado.

Laboratory Life não se resume a afirmação de que a ciência é fruto de interações sociais. O que está em jogo é a própria oposição entre ‘social’ e ‘intelectual’. Se se aceita que todas as interações são sociais, se se acaba com a dicotomia social – intelectual, qual é o sentido do termo “social”? Com dizem Latour & Woogar no *postscript* da segunda edição, neste contexto ele possui pouco significado⁶. O termo ‘social’ foi retirado do subtítulo desta edição.

5. *Laboratory Life*: 23.

6. Levada às últimas conseqüências, esta crítica pode render desdobramentos interessantes, como a segunda parte do livro de Latour *The Pasteurization of France*, Cambridge: Harvard University Press, 1988. O original de 1984 chama-se *Les Microbes: guerre et paix suivi de irréductions*, Paris: Editions A. M. Métailié.

Aliás, o foco do livro não é a influência de fatores sociais na produção do conhecimento científico, mas o processo pelo qual os cientistas dão sentido às suas observações. Um observador externo tende a considerar a ciência como um conjunto de práticas “bem organizado, lógico e coerente”. Latour & Woogar partem da constatação contrária: a de que a ciência consiste num conjunto desordenado de observações com o qual os cientistas lutam para produzir ordem.

O quarto capítulo⁷ (na minha opinião, o melhor do livro) mostra como os fatos são criados a partir de uma série complexa de processos, contingências e circunstâncias. Cientistas estão a todo instante negociando dados, possibilidades de cooperação, informações, percepções da capacidade alheia &c. Afirmações sobre a realidade são feitas para, no decorrer de dias ou mesmo horas, serem transformadas. O processo de experimentação é o resultado de recursos institucionais, das perspectivas de investimento nas respectivas carreiras, das estratégias de maximização destes investimentos, da negociação de informações e instrumentos, dos interesses mais imediatos dos pesquisadores &c.

São estas as condições que permitem que uma determinada experiência seja, no meio de tantas outras, realizada. Por exemplo, alguém está trabalhando com duas substâncias e seus análogos. Experimentam-se os seus efeitos em diversos contextos, dentro de perspectivas diferentes e com intuítos variados. Dentre tantas outras coisas, sabe-se que uma substância análoga à substância B tem efeitos semelhantes à substância A, que diminui a temperatura dos ratos expostos ao frio. Embora a substância análoga à B fosse estruturalmente diferente da substância A, por que não experimentá-la nos ratos? Acon-

7. “The Microprocessing of Facts”.

tece de a substância análoga ser muito mais eficiente do que a substância A.

Contudo, ao publicar a “descoberta”, a ordem do processo de construção é invertida. Todos as circunstâncias e processos que a tornaram possível desaparecem. Por um lado, a experiência passa a ser o resultado do raciocínio lógico, i. e., aquele experimento foi tentado por conta de uma conexão lógica que o antecede. Por outro, as circunstâncias locais que tornaram possível aquele experimento particular dão lugar à intuição, ou seja, ao invés de se dizer que o pesquisador tentou muito e, por um acaso, conseguiu algo significativo, diz-se que ele teve uma intuição

O senso comum imagina que a racionalidade científica é diferente daquela empregada noutras esferas da vida social, constituindo-se um domínio à parte. Latour & Woogar argumentam que, se tais diferenças existem, elas devem ser demonstradas empiricamente.⁸ Ao contrário do senso comum, os autores verificam etnograficamente que a racionalidade científica é a mesma que está presente nas atividades cotidianas. Eles sugerem que a “tentação” de classificá-la à parte é causada pelo emprego de termos como hipótese, prova e dedução, cujo uso é tautológico em relação as práticas de interpretação das atividades cotidianas.

Mais do que suas observações perspicazes a respeito da ciência, o livro de Latour & Woogar sugere caminhos para o estudo antropológico das sociedades “complexas”, tanto pelo seu tema, quanto pela sua abordagem. Mas, antes, é preciso contextualizá-lo no debate teórico da disciplina.

A repatriação da antropologia

Em *Anthropology as Cultural Critique*, Marcus & Fischer classificam *Laboratory Life* como um exemplo de “repatriação da Antropologia”, i. e., da aplicação do instrumental analítico da Antropologia às sociedades ocidentais. Segundo eles, há

Um interessante esforço de descrever o dia a dia de cientistas experimentais, baseado totalmente em dados etnográficos. Latour & Woogar chegam a comparar repetidamente sua relação com os cientistas a uma situação de campo clássica. Esse movimento chega, algumas vezes, à caricatura, mas é salvo pelas suas reveladoras observações. Um exemplo são as estratégias utilizadas para converter *statements* cuidadosamente cercados por citações de dados, estudos e probabilidades em “fatos científicos” incontestes.⁹

A repatriação é, no livro de Marcus & Fischer, uma forma de “crítica cultural”. Esta idéia não é nova para o leitor de *Cader-nos de Campo*. Em entrevista à revista, George Marcus dizia “Sempre que um trabalho está lidando com o outro, estamos fazendo uma crítica implícita à nossa sociedade.

9. George Marcus & Michael Fischer. *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago: University of Chicago Press. 1986, p. 154. No segundo capítulo – *An Anthropologist Visits The Laboratory* – Latour & Woogar comparam o laboratório a uma “clássica” situação de campo. Os autores de *Laboratory Life* criam um ente fictício – chamado “o observador” – que tenta produzir algum sentido do “comportamento absurdo e errático dos seus objetos de estudo”. É difícil não concordar com a crítica de Marcus & Fischer; de fato o movimento chega à caricatura. Felizmente, o recurso restringe-se a este capítulo, onde é uma estratégia de estranhamento, exotização. Curiosamente, esta estratégia está bem de acordo com o espírito de *Anthropology as Cultural Critique*. O seu objetivo é justamente desorientar o leitor, alterando sua percepção da vida cotidiana.

8. *Laboratory Life*: 153.

Esta seria uma tradição crítica da Antropologia que estaria precisando ser desenvolvida”.¹⁰

Do ponto de vista de uma teoria do conhecimento, a “crítica cultural” é, na realidade, o fundamento do princípio de conhecimento sobre o qual a disciplina se assenta. Estou pensando no texto em que Lévi-Strauss chama Rousseau de “Fundador das ciências do homem”. A piedade rousseauiana implicaria, para Lévi-Strauss, num duplo princípio: a identificação com o “outro” – fazendo do “outro” um “eu” – e a recusa à identificação consigo mesmo – fazendo do “eu” um “outro”. “Estas duas atitudes se completam, e a segunda chega mesmo a fundar a primeira: na verdade eu não sou ‘eu’, mas o mais fraco, o mais humilde dos ‘outros’”, diz Lévi-Strauss. Segundo ele, o princípio de identificação da piedade rousseauiana é para o homem no estado de natureza um princípio da sensibilidade; para o homem em sociedade, o fundamento da moral; e para o homem civilizado, um princípio de conhecimento.¹¹

É fácil observar que a recusa à identificação consigo mesmo contém a idéia de “crítica cultural”. Portanto, desenvolver a “tradição crítica em Antropologia” como querem Marcus & Fischer implicaria em transformar este princípio de conhecimento num instrumento político. Mas, por que escolher a antropologia como um veículo de ação política, se existem outros meios mais apropriados?

A escolha se baseia numa certa percepção da política. “A questão para nós é se a sociedade tem uma política íntima, onde o âmbito pessoal é político. Este é o tipo mais importante de política, é a política que muda

as condições de vida. Não sei se este tipo de visão da política é relevante para o Brasil ou para Europa”, acrescenta Marcus na entrevista.¹²

Dentro desta perspectiva, agir politicamente implica na tentativa de mudar a maneira como os indivíduos pensam. Observe-se que Marcus não se refere à opinião de um leitor de jornal sobre as notícias do dia. Ele se dirige aos valores sobre os quais as pessoas erigem suas certezas cotidianas, aos fundamentos do senso comum. Por isso, a intervenção política implícita em *Anthropology as Cultural Critique* é a dos trabalhos antropológicos e não a da mídia.

Ora, o meio específico à disposição do antropólogo é a palavra escrita. Assim sendo, a intervenção política reduz-se a um conjunto de estruturas textuais mais ou menos eficientes – ou “corretas” –, segundo seus significados implícitos ou explícitos. Há, porém, três argumentos contra a eficácia desta forma de intervenção.

Primeiro, há questões concretas que exigem uma atenção imediata. A alteração da “política íntima” que fosse pertinente ao problema exigiria que um número suficiente de pessoas mudasse sua forma de pensar. Quando – e se – isso acontecesse, a situação já teria se transformado para outras bases. Como consequência, este tipo de intervenção política é inapropriado para solução de demandas específicas.

Depois, os antropólogos brasileiros, principalmente os que lidam com comunidades “indígenas”, possuem uma larga experiência na atuação política em defesa dos direitos dos índios. Eles argumentariam, com razão, que a “política íntima” é apenas uma faceta do problema, nem sempre a mais relevante. Mesmo que um número suficiente de pessoas pensasse diferente, isso não sig-

10. *Cadernos de Campo*, nº 3, 1993, p. 138.

11. Claude Lévi-Strauss. “Jean Jacques Rousseau, Fundador das Ciências do Homem”, in *Antropologia Estrutural Dois*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

12. *Cadenos de Campo*, op. cit.

nifica que elas se dispusessem a algum tipo de ação política. E, mesmo que elas se dispusessem a agir, não há nenhuma garantia de que elas conseguissem sucesso.

Por fim, é possível que ler a respeito de costumes e de sociedades “exóticas” ponha em perspectiva os valores do leitor. Porém, isso se reduz à comparação com uma sociedade distante. Muito mais eficaz seria dirigir a visada antropológica aos costumes do próprio leitor. Marcus concordaria com este último argumento.

Na entrevista a *Cadernos de Campo*, a relação entre repatriação e crítica cultural aparece invertida. Ali, a crítica cultural é um resultado da repatriação. Nas palavras de Marcus: “Acho que em nosso livro, Fischer e eu fomos um pouco ingênuos e tentamos recuperar uma tradição crítica da Antropologia...[uma vez que] Ela implica em dizer que o trabalho crítico está na ‘repatriação’”.¹³

Mas, a repatriação levanta uma complicação teórica. A Antropologia utiliza-se de conceitos desenvolvidos para o estudo de sociedades não ocidentais; é preciso considerar que eles não são necessariamente aplicáveis à nossa. Em uma palavra, não basta transferir os conceitos de uma sociedade para outra. Ao contrário, é necessário refletir sobre os instrumentos analíticos, sobre as bases teórico-metodológicas da disciplina.

Aliás, Marcus enfatiza a questão teórica, dizendo que a chave para revitalizar a Antropologia é trabalhar um pequeno grupo, mas, no fundo, falar de coisas mais amplas. O problema, prossegue, é falar de coisas pequenas e não saber como colocá-las em contextos mais amplos. Note-se que este problema é pertinente apenas ao estudo de uma sociedade ocidental.¹⁴

É neste sentido que o livro de Latour & Woogar pode contribuir mais expressiva-

mente. Por uma lado, ele introduz uma crítica ao objeto da Antropologia na sociedade ocidental. Por outro, propõe instrumentos metodológicos que são capazes de falar de pequenas coisas em grandes contextos.

As críticas de Latour

Laboratory Life possui uma crítica implícita à aplicação da Antropologia às sociedades ocidentais, explicitada nos trabalhos posteriores de Latour. Segundo ele, a Antropologia – ou uma certa Antropologia – pensa que só pode aplicar seus métodos quando os ocidentais misturam, confundem coisas e signos da mesma maneira como o “pensamento selvagem faz”. Dessa forma, a Antropologia mantém sua “distância crítica” estudando somente as margens e fraturas da racionalidade, ou os “reinos” para além dela. Entretanto, continua o autor, nos trópicos o antropólogo não se satisfaz com os aspectos marginais das outras culturas. Ao contrário, ele pretende reconstruir o centro destas culturas, a totalidade da sua existência.¹⁵

Neste caso, toma-se o caráter marginal destas sociedades “selvagens” frente às sociedades ocidentais como a natureza – por excelência – do objeto antropológico. É neste sentido a crítica de Latour ao trabalho de Marc Augé sobre os grafites nos corredores do metrô. Para o primeiro, o segundo se limitou a estudar os aspectos mais superficiais. Se Marc Augé tivesse feito o que faz noutros lugares, completa Latour, teria estudado a própria rede sócio-tecnológica do metrô, seus engenheiros, motoristas, diretores, clientes e o Estado.¹⁶

13. Idem ibidem.

14. Idem ibidem.

15. Latour, Bruno. *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press, 1993: 100.

16. Idem ibidem.

A crítica de Latour é relevante tanto para o objeto da Antropologia, quanto para o seu tema de pesquisa. Por um lado, seria preciso dirigir o nosso instrumental teórico a objetos centrais da sociedade ocidental (a política, o mercado, as corporações privadas, a ciência &c.). Por outro, é preciso recortar o objeto naquilo que ele possui de mais relevante, tendo em vista as particularidades da sociedade na qual ele se insere.

Na contramão desta crítica, funciona a máxima antropológica de que o antropólogo não estuda a política da aldeia, mas a política na aldeia. É perfeitamente possível estudar aspectos centrais dentro de objetos marginais, diriam. Ninguém pretende negar este fato. Mas por que não estudar também temas centrais dentro de objetos centrais?

Laboratory Life propõe duas soluções metodológicas para os problemas suscitados por um projeto como este: o conceito de redes e o uso do cotidiano como instrumento analítico.

As redes

Latour & Woogar não dão ao leitor uma definição de rede. Apenas na produção subsequente de Latour, a importância analítica deste conceito se torna mais clara. Tanto em *Laboratory Life*, quanto em *The Pasteurization of France* e *We Have Never Been Modern*¹⁷, o conceito de redes é utilizado nas redes científicas e tecnológicas, i. e., as redes que constroem a ciência e suas derivadas (e. g., as redes dos laboratórios experimentais, de comunicação, industrial, médica, de computadores &c). Mas, nos dois últimos livros, o conceito ganha outros contornos.

Em *Laboratory Life*, os autores estudam a rede dos neuro-endocrinologistas, uma rede menor da rede mais ampla dos endocrinologistas. Rede é, neste caso, um conjunto de práticas, instrumentos, interesses, instituições, referências simbólicas comuns &c. Aqui, o uso mais importante deste conceito é o que Latour & Woogar chamam de “rede de validade” (*network of validity*).

A *network of validity* é rede formada pela reprodução das práticas, instrumentos &c dos próprios laboratórios em outras arenas da realidade social, tais como hospitais ou indústrias. Não há, em nenhuma instância, a verificação de uma proposição produzida pelos laboratórios segundo métodos e técnicas diferentes daquelas empregadas pelos próprios laboratórios. *Network of validity* é, então, o que permite que a ciência seja considerada universalmente válida.¹⁸

Uma anedota de Latour ilustra a proposição acima:

“Prove-me que esta substância que funciona bem em Paris funcionará igualmente nos subúrbios de *Timbuktu*”.

“Mas para quê? Há uma lei universal”.

“Eu não quero ter de acreditar, quero vê-lo”.

“Então, espere enquanto eu construo um laboratório, e eu provarei a você.”

Alguns anos e milhões de dólares depois, no laboratório recém construído, eu vejo prova com meus próprios olhos. Eu saio do laboratório, viajo umas poucas milhas e digo:

“Prove-me que...”¹⁹

Em *The Pasteurization of France*, Latour caracteriza a rede como um conjunto de elementos – ou forças – dominados por uma força que define sua associação.²⁰ Esta afir-

18. *Laboratory Life*: 182-3.

19. *The Pasteurization of France*: 4.5.7.1.

20. Idem: 170-2.

17. Idem ibidem.

mação se baseia em premissas cuja explicação fugiria muito dos propósitos desta rese-
nha. Apenas é necessário dizer que Latour
está criando uma teoria válida tanto para a
relação dos homens entre si, como para rela-
ção dos homens com as coisas.

Em *We Have Never Been Modern*, La-
tour aponta que, por todo o lado, o mundo é
composto de redes: o exército vermelho, o
ministério francês da educação, o mercado, a
IBM, os cartões de crédito &c. Diz ainda que
a rede representa o meio do caminho entre o
local e o global. A metáfora do autor é a es-
trada de ferro. Ele se pergunta, “uma es-
trada de ferro é local ou global?” Nenhum dos
dois, responde. Por um lado, ela é local em
todos os seus pontos, uma vez que em todos
eles é possível encontrar trabalhadores,
trens, carros dormitórios, máquinas que ven-
dem tíquetes &c. Por outro, ela é global, uma
vez que o leva de Madri a Berlin ou de Roma
a Vladivostok. Entretanto, ela não é univer-
sal o suficiente para levá-lo a todo lugar.²¹

Entender que a realidade é formada
por redes à Latour implica em enfatizar a
associação de um espaço específico com ou-
tros espaços específicos. Aí, fica fácil verifi-
car que o conceito de redes é uma maneira de
solucionar o problema de colocar as pequenas
coisas em contextos mais amplos. Estudando
etnograficamente uma rede – qualquer
que seja ela –, o pesquisador estará analisando,
do ponto de vista local, o conjunto de for-
ças (práticas, interesses, instituições, instru-
mentos, referências simbólicas comuns &c)
que definem sua associação, do ponto de vis-
ta global.

O leitor pode observar que o conceito
de redes de *Laboratory Life* e os seus desdo-
bramentos em *The Pasteurization of France*
e *We Have Never Been Modern* são diferen-
tes das redes do artigo de J. Clyde Mitchell,

“The Concept and Use of Social Networks”.²²
Neste último, redes é um conceito tomado de
empréstimo da matemática.²³ Na sociologia,
ele significa um conjunto de indivíduos co-
nectados de alguma forma, cuja representa-
ção analítica pode ser um diagrama. Em
Mitchell, portanto, a rede é uma forma de
mapear as ligações entre diversos indivídu-
os dentro de uma sociedade qualquer. O tipo
de ligação e os critérios de inserção depen-
dem dos interesses específicos do pesqui-
sador.

Em *Laboratory Life*, a rede não é defi-
nida pela associação de indivíduos. Dois in-
divíduos podem pertencer a uma mesma
rede sem, no entanto, terem qualquer tipo de
relação (direta ou mediata por terceiros).
Além disso, uma rede não se limita a uma
sociedade ou um país, mas, ao contrário, ex-
pande-se por várias deles. A rede é, aqui, um
espaço social específico que reproduz elemen-
tos sociais (interesses, práticas, ritos &c),
simbólicos (mitos de origem, valores, siste-
mas coerentes de categorias &c) e morfo-
lógicos (instituições, alocação de recursos &c)
comuns. Neste sentido, a rede aproxima-se
do conceito de totalidade maussiano, uma
vez que “põe em movimento” todos estes ele-
mentos, integrados num sistema específico.²⁴

22. In J. Clyde Mitchell (org.) *Social Networks in Urban Situations. Analyses of Personal Relationships in Central African Towns*. Manchester: Manchester University Press. 1971. pp.: 1-50.

23. “In graph theory a finite set of points linked, or partly linked, by a set of lines (called arcs) is called a *net*, there being no restriction on the number of lines linking any pair or on the direction of those lines... A *network* ... is a relation in which the lines connecting the points have values ascribed to them, which may or may not be numerical. In sociological writings the word ‘network’ may be applied indiscriminately to any of these somewhat different structures distinguished in graph theory.” Idem: 2-3.

24. Cf. Claude Lévi-Strauss. “Introdução a obra de Marcel Mauss”. In Marcel Mauss *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EDUSP. 1974. p.: 14

21. *We Have Never Been Modern*: 117.

O cotidiano como instrumento analítico

O uso do cotidiano como instrumento analítico é diferente do seu uso como espaço de observação e coleta de dados etnográficos. Se o primeiro é uma característica do trabalho de Latour & Woogar que convém ressaltar, o segundo é bastante familiar ao antropólogo.

O trabalho etnográfico à Malinowski exige a permanência do pesquisador por um longo período na sociedade estudada, vivendo dia a dia dos seus “objetos de estudo”. O problema da investigação é, justamente, como construir a totalidade de uma sociedade a partir dos comportamentos e motivações individuais cotidianos, necessariamente particulares e fragmentários. Antes de Geertz, imaginava-se – inclusive – que seria possível chegar ao “ponto de vista nativo”.²⁵

Contudo, a ordem do conhecimento é invertida nas etnografias escritas. O autor não descreve o cotidiano e, a partir dele, explica o ritual, a prática ou o que quer que tenha lhe chamado atenção. Ao contrário, ele descreve, e. g., o sistema político como uma forma de desvendar a sociabilidade.

O *Ensaio sobre a dádiva* de Mauss é um bom exemplo. Ele começa estudando um ritual, o *potlacht*, prossegue descrevendo rituais semelhantes em várias sociedades, até que, em referência ao *Kula*, menciona: “todas as relações individuais de troca, ao que nos parece, são desse tipo”. Na realidade, o *potlacht* põe em relevo práticas que permeiam todo o tecido social; são, neste sentido, “‘todos’, sistemas sociais inteiros cujo funcionamento tentamos descrever”. Portanto, as obrigações de dar, receber e retribuir não

explicam apenas o ritual, mas são os fundamentos morais de um tipo de sociabilidade.

Há uma objeção ao argumento acima. O *Ensaio* não é um exemplo de etnografia, no sentido da tradição antropológica. Embora baseado em dados etnográficos, ele não foi escrito a partir de um trabalho de campo realizado pelo autor. Todavia, o que está em “jogo” não é se Mauss foi ou não a campo, mas a estratégia textual e teórica de construção da totalidade.

Malinowski também utiliza-se de estratégia semelhante. Nos *Argonautas*, os quatro primeiros capítulos referem-se, respectivamente, ao tema, método e objetivo da pesquisa; aos habitantes e região; aos nativos das ilhas Trobriand; e a uma descrição mais geral do *Kula*. A partir daí, etnografia é ordenada segundo as diversas etapas de uma expedição do *Kula*: as canoas e a navegação; a construção de uma *waga*; o seu lançamento cerimonial; a partida de uma expedição; &c.

É preciso enfatizar que esta estrutura textual está vinculada a própria formulação teórica da totalidade. Como nos lembra Eunice Durham, é por meio do *Kula* que Malinowski consegue apreender a “ação resultante integral do todo”, i. e., a integração entre regra, atitude e a representação “cuja síntese nos dará afinal esta visão que o nativo possui do ‘seu mundo’”²⁶. Segundo a autora, “Este movimento que une as partes ao todo é apreendido pelo investigador à medida que constrói a instituição a partir das suas manifestações”²⁷.

Por toda Antropologia clássica, encontra-se a mesma estratégia, com formulações teóricas algo diferentes. Nos *Coral Gardens* de Malinowski. Nos *Azande* e nos *Nuer* de Evans-Pritchard. Nos trabalhos de Florestan Fernandes sobre a sociedade Tupinambá.

25. Geertz, Clifford. “From de Native’s Point of View”, in *Local Knowledge*. NY.: Basic Books. 1983.

26. Eunice Ribeiro Durham. *A Reconstituição da Realidade*. São Paulo: Editora Ática, 1978. p: 53.

27. Idem: 59.

Portanto, não é só em Mauss que centrar a descrição em um fato etnográfico de uma outra sociedade é uma estratégia textual e teórica de reconstrução da realidade.

Porém esta estratégia pode não ser a mais apropriada para as sociedades ocidentais. Se, nas etnografias “clássicas”, o antropólogo tinha de mostrar a coerência atrás da aparente incoerência de uma sociedade alienígena; na sociedade ocidental, ele parte de uma coerência dada: o objeto de estudo e familiar tanto para ele quanto para seu leitor. Se, no primeiro caso, os antropólogos tinham de construir uma compreensão que inexistia; no segundo, talvez eles tenham de desmontar uma compreensão preexistente.

Em *Laboratory Life*, a inversão da estratégia clássica é bastante evidente. Teoricamente, os autores analisam a prática da ciência do ponto de vista de sua prática cotidiana. Isso lhes permite discutir toda uma série de questões, como o *status* do fato, descrito acima. Este princípio teórico requer outros artifícios textuais. Latour & Woogar não baseiam sua descrição em nenhum fato particular. A ordem dos capítulos não segue

uma lógica descritiva ou etnográfica. Eles obedecem a uma organização estabelecida pelo problema teórico.

Em resumo, um dos caminhos possíveis para Antropologia das sociedades ocidentais é adotar a estratégia textual e teórica contrária à da Antropologia clássica. Ou seja, partir do cotidiano – da sociabilidade – para falar de um fato qualquer. É possível descobrir que fenômenos sociais como instituições, a política, o mercado &c. são constituídos a partir de práticas absolutamente comuns e cotidianas.

Por exemplo, ao invés de entender a política como uma esfera com regras próprias de funcionamento que estão em oposição às práticas cotidianas, seria preciso verificar como que ações absolutamente comuns nas práticas cotidianas, em contextos específicos, podem causar efeitos ou ter implicações entendidas como “políticas”.

Evidentemente, o conceito de redes (à Latour) e o uso do cotidiano como instrumento analítico não são as únicas possibilidades abertas para Antropologia. Mas são caminhos que parecem bastante promissores.

