

A RECUSA DAS PARACIÊNCIAS¹⁷

Rafael Antunes Almeida¹⁸

Resumo: O presente artigo consiste em um modesto ensaio bibliográfico que toma para a análise o modo segundo qual alguns dos principais autores vinculados aos Estudos Sociais da Ciência e da Tecnologia lidaram com as paraciências. Trata-se, portanto, de uma introdução ao modo como David Bloor, Bruno Latour e Harry Collins & Trevor Pinch as tematizaram.

PALAVRAS-CHAVE: Antropologia da ciência; Antropologia e paraciências; Estudos sociais da ciência e da tecnologia.

Introdução

Nas linhas seguintes percorrei três diferentes instâncias no domínio dos Estudos Sociais da Ciência e da Tecnologia, matizadas nos trabalhos de David Bloor, Harry Collins & Trevor Pinch e Bruno Latour, com vistas a discutir o lugar que os referidos autores reservaram às “paraciências”.^{19,20}

A partir da leitura de alguns de seus textos, notar-se-á que os referidos pesquisadores terminaram por condenar a pesquisa sobre áreas como a ufologia, a parapsicologia e a criptozoologia a um tipo zona de penumbra. Isto é, o próprio modo como estes enunciaram os

¹⁷ Este artigo resulta de minha pesquisa de doutorado e seu texto é parte da tese “Objetos Intangíveis: Ufologia, ciência e segredo”. A referida pesquisa contou com o financiamento do CNPQ e da CAPES.

¹⁸ Doutor em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia - Universidade de Brasília. Professor do Instituto Federal Catarinense.

¹⁹ Poderíamos definir as paraciências como aqueles campos de estudo ou disciplinas que afirmam realizar pesquisas que a) ou bem se valem de procedimentos metodológicos diferentes daqueles usuais nas ciências que se fazem no bojo das universidades; b) ou investem fortemente em áreas/temas que normalmente não encontram respaldo nestas instituições. Entretanto, esta definição contém algumas insuficiências as quais servem-nos como uma indicação da própria impossibilidade de apresentar um corte “definitivo” - ou qualquer corte - que colocasse as paraciências em oposição à Ciência. Assim, várias disciplinas que sobrevivem e se nutrem do ambiente acadêmico partilham dos meios de pesquisa das paraciências (tanto a ufologia como as ciências sociais, por exemplo, valem-se de entrevistas). Do mesmo modo, podem ter temas coincidentes (a ufologia e a exobiologia, de certo modo, partilham o interesse pelo tema da vida fora da Terra).

²⁰ Evito o emprego do termo “pseudociência” em função do fato do vocábulo designar uma falta ou ausência, denotada pelo prefixo pseudo.



seus projetos, em mais de uma ocasião contribuiu para que as paraciências terminassem preteridas como campos de pesquisa tanto na sociologia, quanto na antropologia da ciência.²¹

No caso de Bloor, ainda que os quadros do seu "Programa Forte"²² o autorizassem, perseguir estes temas talvez significasse um retrocesso tático, considerando a natureza da discussão que fora entabulada com Imre Lakatos.

No que concerne aos trabalhos de Latour, acompanhando os apontamentos de Guilherme Sá (Sá, 2015), observarei como a empreitada é desencorajada a partir da definição do autor daquilo que conta como "central" para o mundo euro-americano. A este respeito, o exemplo modelar seria a oposição feita entre o estudo dos cientistas que pesquisam buracos negros e o estudo dos pesquisadores de discos voadores.

O caso de Harry Collins e Trevor Pinch, contudo, apresenta feições diferentes: as pesquisas sobre as "paraciências" são balizadas mais como ocasiões para discutir a dita "ciência ortodoxa" (Collins; Pinch, 1982), do que como instâncias de pesquisa sobre as disciplinas "paracientíficas". As últimas figuram menos como o tema privilegiado de estudo, mas como contrapontos "úteis" para o estudo das ciências.

Devo notar que as discussões aqui apresentadas têm um caráter introdutório e não ambicionam extrapolar a apresentação do lugar deste tema na obra dos autores.

Três instâncias de recusa

No primeiro capítulo do livro *Knowledge and Social Imagery* (1976), David Bloor perguntava se a sociologia da ciência "poderia investigar e explicar o próprio conteúdo e a natureza do conhecimento científico." (Bloor, 1976:1) De acordo com o autor, ao seguir o lastro de Robert Merton, a sociologia se confinara aos aspectos institucionais da ciência e se intimidara perante a tarefa de pensar o seu material constitutivo, limitando-se à uma sociologia dos cientistas, isto é, aos arranjos que tornavam possíveis a produção de teorias, hipóteses e testes experimentais.

²¹ Faço esta afirmação baseando-me no reduzido número de trabalhos vinculados aos Estudos Sociais da Ciência e da Tecnologia sobre o tema.

²² Bloor usa o adjetivo "forte" com vistas a se diferenciar de outras abordagens da sociologia da ciência que, segundo ele, não tomavam o dito "núcleo" da ciência como objeto de estudo.

Segundo Bloor isto só ocorria porque esta classe de sociologia sustentava uma distinção entre aquelas formas de conhecimento que não precisavam ser explicadas – porque eram tomadas como lógicas e racionais – e aquelas resultantes do erro (ou dos “resíduos irracionais”(Bloor,1976:7)) cujos determinantes deveriam ser explicados pela sociologia. O aporte de seu “Programa Forte”, portanto, estipula que a sociologia da ciência deveria passar a estudar tanto as crenças ditas “falsas”, quanto as “verdadeiras” – “princípio da imparcialidade” - procurando aplicar o mesmo tipo de explicação para ambas – “princípio da simetria” (Bloor, 1976). Agindo assim Bloor afirma contrariar as abordagens que lhe antecederam, de acordo com as quais, a sociologia da ciência só deveria se ocupar das investidas marcadas pelo erro, pela ausência de sucesso e aquelas, relegadas ao ostracismo, deixando à filosofia da ciência a pesquisa da “história interna” da ciência (Bloor,1976).

Portanto, a principal característica do *approach* adotado por Bloor consiste em seu pleito por uma extensão da pesquisa sociológica ao próprio núcleo da ciência, movimento que poderia atingir até mesmo a matemática e a lógica, que figuram, na economia argumentativa do autor, como os maiores “testes” pelos quais o “Programa Forte” poderia passar. (Bloor,1976)

Se a maior contribuição do programa forte consistiu em abrir o caminho para que os sociólogos pudessem estudar a própria produção do conhecimento científico e se a partir de então estes não mais se confinariam ao que o autor chama de “história externa” da ciência, cumpre perguntar qual é o lugar que esta classe de sociologia poderia reservar as disciplinas como a ufologia, a criptozoologia e a parapsicologia. Vale questionar se o afã por estudar a ciência produzida em laboratórios não terminou por obliterar e, ainda, por relegar a certa zona obscura, os saberes que não são reconhecidos como científicos.

Estimo que se estes últimos campos foram marginalizados dentro da própria disciplina que se autodenomina de “Estudos Sociais da Ciência e da Tecnologia”, isto ocorreu pelo temor de fazer este domínio de investigação voltar à sua ocupação primeira – ou à imagem que dela se fez - , qual seja, *ao estudo das ciências que não deram certo*. Neste caso, se os partidários da nova sociologia da ciência levassem adiante linhas de pesquisa que se detivessem nestes temas, ainda que estivessem respeitando o princípio da simetria proposto por Bloor – que prevê que explicações de ordem semelhante deveriam ser aduzidas - de algum modo estariam reatualizando a divisão de tarefas prevista por Lakatos.



Acerca desta divisão, Bloor comenta:

The sociologist is allowed to crumb of comfort from the fact that Lakatos is only too pleased to grant that there will always be some irrational events in science that no philosophy will ever be able or willing to rescue. He instances here unsavory episodes of Stalinist intervention in science like the Lysenko affair in biology. (Bloor,1976:7)

Talvez os sociólogos da ciência cujos trabalhos são tributários do “Programa Forte” tenham suas razões para contornar as disciplinas que, embora construídas à imagem da ciência, por certo não consistiam em disciplinas acadêmicas. Avançar sobre esses campos, se por um lado não representava qualquer incoerência com o que previa o “Programa Forte”, por outro lado, significaria continuar ocupando a tarefa que havia sido reservada à disciplina.

Em 1979, Bruno Latour e Steve Woolgar publicariam o livro "A Vida de Laboratório: a produção dos fatos científicos" (Latour&Woolgar,1979), obra que ficou conhecida como um dos primeiros estudos de um laboratório científico e que, de certa forma, inauguraria os estudos em antropologia da ciência.

A respeito deste livro interessa-me pensar de que modo o próprio desenho de uma “antropologia da ciência” lança à penumbra e, ao mesmo tempo não autoriza, qualquer empreitada que se dedique ao estudo das ditas “paraciências”. Latour e Woolgar, ao apresentarem os fundamentos da condução do trabalho de campo em laboratório, ainda que por uma via diferente do “Programa Forte”, terminam sepultando qualquer iniciativa de estudo de disciplinas “marginais” em relação à ciência.

Centenas de etnólogos visitaram todas as tribos imagináveis, penetraram florestas profundas, repertoriaram os costumes mais exóticos, fotografaram e documentaram as relações familiares e os cultos mais complexos. E, no entanto, nossa indústria, nossa técnica, nossa ciência, nossa administração permanecem bem pouco estudadas. Expulsos do campo na África, na América Latina ou na Ásia, os etnólogos só se sentem capazes de estudar, em nossas sociedades, o que é mais parecido com os campos que acabavam de deixar: as artes e as tradições populares, a bruxaria, as representações simbólicas, os camponeses, os marginais de todos os tipos, os guetos. *É com temor e escrúpulo que avançam em nossas cidades. Chegando ao cerne delas, estudam as sociabilidade dos habitantes, mas não analisam as coisas feitas pelos urbanistas, pelos engenheiros do metrô ou pela câmara municipal; quando penetram de salto alto em uma fábrica, estudam os operários, que ainda se parecem um pouco com os pobres exóticos e mudos que os etnólogos têm o hábito de sufocar sob seus comentários, mas não os engenheiros e patrões. Têm um pouco mais de coragem quando se trata da medicina, reputada como uma ciência mole. Mesmo neste caso, contudo, eles estudam de preferencia a etnomedicina ou as medicinas paralelas. Os médicos propriamente ditos, as medicinas centrais não são objeto de qualquer estudo metuculoso. Nem falemos da biologia, da física,*



*das matemáticas. Ciência da periferia, a antropóloga não sabe voltar-se ao centro*²³.
(Latour&Woolgar, 1997:18)

Devo chamar atenção para o fato de que se Latour e Woolgar desautorizam as pesquisas que dedicam a pensar saberes outros que a Ciência, isto não se dá como aconteceu com Bloor, a partir de um temor em recolocar a sociologia da ciência em seu posto na antiga divisão de funções. Tampouco se trata de enunciar qualquer aspecto proibitivo além daquele contido na crítica aberta a certo afã pelo periférico – que os autores reputam à antropologia, de modo geral.²⁴

De fato, a censura que os autores fazem às pesquisas sobre as etnomedicinas e medicinas paralelas – correlatas, portanto, às ciências paralelas (ou “paralelas à ciência”) –, mais tarde foi reeditada e passou a fazer coro com outros elementos que Bruno Latour, em particular, vê como indispensáveis a uma antropologia do mundo euro-americano. Refiro-me aqui a pelo menos três episódios nos quais o autor defende que o estudo das “ditas paraciências” não se insere no escopo privilegiado de uma antropologia da ciência.

No segundo capítulo do ensaio “Jamais fomos modernos” (Latour,1994) o autor reedita a observação feita no primeiro capítulo do livro “A Vida de Laboratório”, salientando a necessidade de ponderação entre a atitude dos antropólogos que estudam “aspectos” centrais da vida dos “outros”, mas que ao mesmo tempo se acanham perante o trabalho de realizar etnografias do Estado, do Mercado e da Ciência. A partir deste comentário depreende-se que, não sendo as “paraciências” ditas como “centrais”, ao estudá-las a antropologia capitularia ao título de ciência voltada à periferia.

Em *Quand les anges deviennent de bien mauvais messagers* (1990) Latour reprova o que considera ser uma preferência dos estudiosos das ciências humanas pelas “crenças em discos voadores” em detrimento dos “saberes sobre o buraco negro”. Decerto que se trata aí de uma discussão sobre a noção de “crença” – em especial a crítica à distinção entre crença e saber. Entretanto, o simples fato do autor colocar em jogo estas duas instâncias, parece ser uma indicação suficiente da censura ao estudo destes domínios.

²³ Grifos Meus.

²⁴ Devo a Guilherme Sá, em particular, ao artigo intitulado “Antropologia e não modernidade: até que a Ciência as separe” (Sá,2015) a indicação deste ponto. Nas páginas seguintes sumário a natureza do seu comentário.

Há, entretanto, outros momentos em que o autor é ainda mais explícito. No capítulo nove de *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches* (Latour, 2002), depois de discutir a noção de “envoltório ontológico”, Latour, mesmo que de forma indireta, termina desencorajando o estudo de campos como a ufologia.

O único exemplo de crença ingênua que possuímos, viria, portanto, da crença ingênua dos estudiosos no fato de que os ignorantes acreditam ingenuamente? Não completamente, pois existem, de fato, *ignorantes que reproduzem bastante bem a imagem que os estudiosos gostariam que eles fizessem de si próprios*. Os fotógrafos de discos voadores, os arqueólogos de cidades espaciais perdidas, os zoólogos que buscam vestígios dos yeti, aqueles que mantiveram contato com pequenos homens verdes, os criacionistas em luta contra Darwin, todas essas pessoas que Pierre Lagrange estuda com a atenção apaixonada de um colecionador, *procuram efetivamente fixar entidades, que teriam aparentemente, as mesmas propriedades de existência, o mesmo caderno de encargos, que as entidades que, segundo os epistemólogos, saem dos laboratórios. Coisa curiosa, eles são chamados de “irracionais”, quando o seu maior defeito provém antes da confiança apaixonada que manifestam em um método científico que data do século XIX, na exploração do único modo de existência que eles conseguem imaginar: o da coisa lá, presente, esperando ser fixada, conhecida, inflexível. Ninguém é mais positivista que os criacionistas ou os ufólogos, visto que só conseguem imaginar outras maneiras de ser e de falar descrevendo matters of fact*. Nenhum cientista é tão ingênuo, ao menos no laboratório. De modo que, paradoxalmente, o único exemplo de crença ingênua que possuímos parece vir dos irracionais, que pretendem constantemente derrubar a ciência oficial com fatos obstinados, encobertos por um complô. (Latour, 2002:82)²⁵

No trecho acima, dois elementos chamam a atenção: (1) mesmo que se trate de um ensaio, Latour transita de forma licenciosa entre domínios muito distintos, unindo, portanto, a zoologia dos seres ditos fantásticos, o criacionismo e os “fotógrafos de discos voadores”(Latour, 2002). O fato destes saberes terem traços distintos, não o intimida diante da tarefa de classificá-los segundo os moldes de uma “crença ingênua” – a única crença possível em sua economia conceitual. Esta se manifesta, segundo o seu comentário, na forma de uma confiança no *discurso dos cientistas*. Em última análise, os criptozoólogos e ufólogos – e demais habitantes das beiradas da ciência – seriam os únicos a acreditarem nos *accounts* que os próprios cientistas dão sobre suas práticas. E (2) em um certo tipo de emulação forçada – mal feita, porque dá atenção demasiada ao modelo – ,os estudiosos destas áreas empenham suas vidas em busca da tentativa de “fixar entidades”(Latour, 2002) e pretendem seguir piamente o método científico. O desencorajamento aos estudos sobre saberes como a ufologia, por certo, parece responder antes àquilo que o autor entende como “áreas centrais”, do que a qualquer outro motivo.

²⁵Grifos Meus.

Guilherme Sá, no artigo intitulado *Antropologia e não modernidade: até que a Ciência as separe* (Sá, 2015) tematiza com bastante propriedade o último ponto, isto é, a dependência da antropologia da ciência de Latour de uma distinção entre "central e periférico". De acordo com Sá, a obra de Latour, ao fundar a sua antropologia na última distinção, teria deixado passar um pressuposto moderno e incongruente com o terceiro aspecto do seu princípio de simetria. O autor também se pergunta se a oposição entre aspectos "centrais e periféricos" teria valência para a antropologia da ciência feita em outros contextos que não o europeu:

Para isso chama a atenção para os desvios de interesse antropológico que remetem a um vício de "ciência de periferia", onde não se ataca operadores ontológicos centrais, mas sim, reminiscências exóticas de alhures, aquilo que um olhar viciado localiza na periferia de seu próprio mundo. Ora, a crítica, muito bem alicerçada na experiência prévia de antropólogos do hemisfério norte, não parece encontrar um respaldo de equivalência no trabalho realizado no Brasil, ou mesmo em outras regiões do sul global. Outras teorias, outros mundos, outros mundos, outras teorias. Dito de outra forma, a oposição entre centro e periferia da maneira como é vista da Europa não parece repercutir igualmente quando nos posicionamos de forma autoral. Involuntariamente, Latour revela uma percepção impressionista da própria antropologia que buscaria em diferentes contextos preservar seu interesse por sistemas centrais e não por objetos "periféricos" oriundos de processos de tradução cultural assimétricos (Sá, 2015:40)

Ainda no que concerne ao mesmo tema, Sá anota que embora se comprometa com certo aspecto da crítica à modernidade empreendida por Latour - em particular, o que o autor chama de "empreendimento purificador" - "há que se pensar se a maneira como Latour entende a própria antropologia não estaria no próprio veneno moderno" (Sá, 2015, 41) - que se mostraria na tentativa de "...isolar sistemas, instituições ou projetos como centrais ou não." (Sá, 2015, 41)

Diante desta dificuldade encontrada no trabalho de Latour, Guilherme Sá propõe que a antropologia da ciência passe a investir - também - no estudo das paraciências:

Diante disso, sou levado a crer que para entendermos nossa cosmologia científica é necessário aprofundarmos naquilo com o que a ciência antagoniza, e, portanto, que se consagra como uma espécie de "duplo" eficaz. Nessa lógica, os discursos paracientíficos passariam a ser, portanto, igualmente determinantes do projeto de modernidade atuando como "anti-heróis" em uma grande narrativa. Se isso pode de alguma forma fazer certo sentido, estaríamos diante de um dilema. Como fazer antropologia simétrica considerando aspectos não tão centrais assim? Como tornar simétrico o estudo de temas que não encontram equivalências em outras ontologias?" (Sá, 2015:42)

A propósito do tema da recusa das "paraciências", listei até aqui apenas duas fontes concernentes aos Estudos Sociais da Ciência e Tecnologia que, ou bem não avalizam a pesquisa

deste campo, ou desencorajam qualquer empreitada dedicada a ele. A partir de agora desejo balizar a obra de dois autores que, diferentemente dos demais, no final da década de 70 e início da década de 80 não apenas produziram trabalhos sobre o tema, como realizaram um experimento no campo da parapsicologia. Refiro-me aqui aos sociólogos Harry Collins e Trevor Pinch, expoentes da sociologia da ciência de extração relativista, no outrora incipiente campo dos Estudos Sociais da Ciência e da Tecnologia.

O livro *Frames of meaning: The social construction of extraordinary science* (Collins & Pinch, 1982) consiste em um dos primeiros estudos no âmbito da sociologia da ciência concernente ao tema das ciências paranormais. Segundo os autores, o tema é pesquisado menos com vistas a pensar as dinâmicas próprias ao campo e mais propriamente para usá-lo como ocasião de discutir questões que lhes parecem caras. Entre os assuntos dos quais esta obra se ocupa estão os problemas da “racionalidade” – isto é, a questão de pensar a diferença ou a continuidade das categorias de pensamento entre culturas – e do “encontro” de paradigmas. (Collins; Pinch, 1982)

De fato, as duas questões terminam se acoplando no trabalho dos autores, uma vez que o propósito do livro foi por eles resumido como uma tentativa de pensar “a questão da racionalidade” dentro de “culturas” distintas na ciência moderna (Collins; Pinch, 1982). Collins e Pinch comentam que:

We do think that we have found a class of cases of rationality difference which yield more easily to empirical analysis. These empirically accessible cases are cases within science. The idea that radical differences in “world view” pertain to ‘epochs’ within the history of science in the same way they may pertain to epochs within history as whole has come to the fore since the mids-1960s, largely as a result of the work of the historian of science T.S Kuhn. If a certain interpretation of this view is correct, it makes possible new and better empirical research on the general problem of rationality through studies of its particular manifestation within science. (Collins & Pinch, 1982:3)

Collins e Pinch, a partir do que chamam de uma leitura “radical” da obra de Thomas Kuhn²⁶, pretendem endereçar o problema das diferenças de *worldview* – problema conhecido na história e na filosofia da ciência como “incomensurabilidade de paradigmas” – , questão que perseguem no afluyente debate relativo à capacidade dos humanos de usarem o poder da mente

²⁶A dita leitura radical que os autores pretendem empreender bebe nas obras de Wittgenstein e Peter Winch, perspectivas que os permitem tratar o paradigma de Kuhn como uma “visão de mundo” indissociável da prática. (Collins&Pinch,1982) “What we suggest, pace Kuhn, is that incommensurability and paradigm are best interpreted as belonging to a vocabulary that refers to social actions, not thought or behavior alone. When thus interpreted they remain outstanding useful.” (Collins&Pinch,1982:13)

para alterar a matéria. As pesquisas concernentes a este tema – parapsicologia e psicocinese – são tratadas como instâncias de uma “ciência revolucionária”, atendendo a duas condições estabelecidas pelos autores: “[f]irstly the group's ideas must be in conflict with those of orthodox science”(Collins;Pinch,1982:18), em segundo lugar porque "the revolutionary group engage themselves with orthodox science, and their ideas are in some sense scientific". (Collins;Pinch,1982:18)

Nos seus termos, portanto, de investigar aqueles grupos que estão em conflito com a ciência, mas que não podem alterá-la. Segundo os autores este seria o caso dos astrólogos de jornal, por exemplo(Collins;Pinch,1982:18)Para Collins e Pinch só podem ser pensadas como “ciências revolucionárias” aquelas capazes de modificar a própria ciência. Este, aparentemente, era o caso da parapsicologia à época em que a estudaram: “It was a milieu of a rejected science modeling its internal structure on orthodox disciplines and struggling continuously for an internal scientific breakthrough and external recognition...” (Collins & Pinch, 1982:30)

O grande mérito do referido trabalho é a sua análise bastante profícua da relação entre a parapsicologia e as outras ciências. Segundo os autores, os céticos quanto à possibilidade de humanos serem capazes de entortar metais com o poder da mente emitiam as suas conclusões com base na suposição de certa unidade da ciência:

A belief in the unity of science (implicit) and the incompatibility of psi phenomena with science or certain of its characteristics leads to the conclusion that psi phenomena are spurious. (Collins & Pinch,1982:48)

Em contrapartida, os partidários da validade das pesquisas sobre o fenômeno psi, estimavam que dada a existência do fenômeno paranormal, a ciência provavelmente se transformaria:

A belief in the existence of psi phenomena and the incompatibility of psi phenomena with some part of science leads to the conclusion that science must be changed or undergo a revolution (led by parapsychology and therefore psi phenomena are important). (Collins & Pinch:1982:48)

Ao analisarem vários argumentos de céticos e cientistas ocupados da parapsicologia,os autores observam que "we have found nothing that would demonstrate definitively that the

content of parapsychological ideas is in conflict with general scientific principles."(Collins & Pinch:1982:53) Trata-se de sugerir que, a princípio, não há incompatibilidade da parapsicologia com a ciência, especialmente porque áreas como a física quântica, também trabalham como a noção de interações não materiais entre elementos.

Mas este trabalho de dissolução de uma fronteira definitiva entre as pesquisas em parapsicologia e psicocinese e aquelas conduzidas na “ciência ortodoxa” não termina na análise dos argumentos quanto à possibilidade dos fenômenos reportados. Harry Collins, em particular, conduziu em conjunto com outro pesquisador da Universidade de Bath um experimento no qual a capacidade de 6 crianças de entornarem metais fora testada em laboratório. Collins sustenta que diferentes relatórios sobre o mesmo experimento são possíveis, ainda que à época tivessem escrito um artigo para a revista *Nature* onde reportavam que as crianças usaram de força muscular ou trapacearam para tentar entortar os metais. O autor argumenta que, embora os resultados do experimento fossem negativos para a capacidade das crianças de usarem o “poder da mente”, qualquer experimento científico que passasse por acompanhamento tão minucioso quanto aqueles pelos quais passam os conduzidos pela parapsicologia, também se mostraria fracassado. Conclui-se pela “[...] inability of experiments in themselves to legislate for the existence of any natural phenomenon.” (Collins & Pinch,1982:125) Ou ainda:

If the analysis has been convincing then it will have shown, through an empirical study, that philosophies of science that depend heavily upon the invocation of experimental evidence to decide between two major differences in theoretical perspective are not tenable. It would seem that evidence is so bound up with the society or social group which gives rise to it that theories held by members of radically different social groups cannot be adequately tested against each other by experiment. It matters not whether the evidence is intended to corroborate, prove or refute the theories in question.” (Collins&Pinch,1982:184)

Não prosseguirei com a análise dos argumentos concernentes à crítica ao “experimento crucial” e, fundamentalmente, à explanação do que em outro lugar chamaram de “experimenter’s regress”. O meu interesse na obra de Collins e Pinch restringe-se à tentativa de apresentar como estes, embora tenham tomado as ditas “paraciências” para estudo, o fizeram como veículo para pensar questões há muito trabalhadas na história e na filosofia da ciência.

Collins e Pinch publicaram outros trabalhos nos quais o tema das ciências paranormais ganhou algum espaço. O mais conhecido entre eles é *The construction of the paranormal: nothing*

unscientific is happening (Collins & Pinch, 1979) que, ainda que opere no mesmo registro do livro acima discutido, avança mais consideravelmente na descrição das relações entre parapsicólogos e cientistas “ortodoxos”. De fato, um dos propósitos enunciados do texto é pensar os processos levados a cabo pelos parapsicólogos para ganhar reconhecimento e as estratégias mobilizadas pelos cientistas para reduzir a disciplina da parapsicologia à condição de pseudociência. (Collins & Pinch, 1979) Para avaliar a natureza da rejeição pelas ciências “ortodoxas” os autores se entregam à criação de categorias para enquadrar os seus modos de ação. Desta forma, distinguem do seguinte modo as operações de rejeição “implícitas” das “explícitas”:

[...] operates when rival knowledge claims are ignored by orthodoxy, whilst explicit rejection is characterized by controversy where the objects of dispute are articulated by individual scientists or opposed groups of scientists. (Collins & Pinch, 1979:239)

Em suma, a distinção mencionada procura ser um modo de descrever as relações entre os diferentes grupos de cientistas, classificando-as segundo a oposição manifesta e articulada e aquela marcada pelo simples ignorar de qualquer contribuição que a disciplina possa oferecer. Além de sumariar estas referidas estratégias, os autores do artigo elencam as táticas adotadas pelos parapsicólogos para se aproximarem das “ciências ortodoxas”, como o “uso de hardware simbólico e técnico da ciência” (Collins & Pinch, 1979:42) e a tentativa de metamorfosearem-se em cientistas. Entre os modos manifestos de descrédito, assumidos pelos céticos, também são listados alguns elementos, tais quais a “decisão de antemão por não confiar”, a “camuflagem da rejeição com argumentos filosóficos” (Collins & Pinch, 1979:45), a acusação de que os parapsicólogos são “crentes” e, sobretudo, o apontamento de certa “aparência” mágica dos processos que pretendem estudar (Collins & Pinch, 1979) Um dos exemplos dados acerca do último ponto pode ser conferido nesta citação que Collins e Pinch tomam de G.R Price:

In short, parapsychology, although well camouflaged with some of the paraphernalia of science, still bears in abundance the markings of magic. (Price *apud*, Collins & Pinch, 1979:247)

O cerne do artigo, ao analisar tanto os argumentos em defesa da parapsicologia como aqueles dos detratores, consiste na observação de que qualquer uma das críticas dirigidas à disciplina, caso tivessem como alvo as “ciências ortodoxas”, também se aplicariam. Ademais, Collins e Pinch sustentam que, embora tenha-se dispendido tempo suficiente na tentativa de

estabelecer um critério definitivo que fosse capaz de operar a demarcação, “[t]hey have not succeeded in revealing any universally acceptable criteria to distinguish parapsychology from science.” (Collins & Pinch, 1979:250)

No contexto do presente artigo, o que importa é notar que o interesse de Harry Collins e Trevor Pinch pelo tema da paranormalidade - esteja ele manifesto na capacidade de entortar colheres usando o “poder da mente” ou na questão da vida emocional das plantas (ver *Some experiments in the Paranormal: the experimenter’s regress revisited* (Collins, 1985) – é que estes temas são menos áreas sobre as quais se concentram as pesquisas, do que ocasiões para discutir problemas internos à sociologia da ciência. Com efeito, parte de seu trabalho concernente ao tema da paranormalidade serve ao propósito de mostrar como em áreas pouco estabilizadas da ciência parecem vigorar os mesmos elementos presentes na física de alta energia, a saber: problemas com a replicação de experimentos advindos da ausência de conhecimento tácito dos pesquisadores empenhados em refazer o experimento.

Considerações Finais

Ainda que estas três matrizes teóricas nos campos da sociologia e antropologia da ciência não contenham elementos que possam conduzir à produção de um corpo mais ou menos substancial de trabalhos sobre as “paraciências”, desde a década de 70 o campo, ainda que timidamente, floresceu. O conjunto destes trabalhos não constitui um corpo vultuoso, mas, de algum modo, estes abrem caminho para que outros estudos se acumulem. O pequeno número de pesquisas dedicadas a este tema, por outro lado, não condiz com a variedade de abordagens mobilizadas e de tradições teóricas nas quais estas se encerram.

Deste modo, há tanto aquelas que adotam uma visada inspirada na Teoria do Ator Rede (Lagrange, 1990; 2005), como outras que, vindas das fronteiras entre a antropologia e os estudos culturais, se entregam ao trabalho de acompanhar grandes linhas discursivas (Lepselter, 2005). Há outras, entretanto, que se abrigam na tentativa de codificar as relações entre campos como a ufologia e a ciência (Cross, 2000). Sobre as últimas, ainda que disponham de apontamentos valiosos e *insights* inspiradores, muitas vezes terminam não conseguindo definir as paraciências senão partir de um ou mais atributos ausentes em relação à ciência. O mesmo movimento, também sugere uma suposição apressada sobre a unidade da Ciência, em relação a qual as paraciências poderiam ser comparadas.



Recentemente, ao produzir uma etnografia sobre a ufologia no Brasil, argumentei (Almeida,2015) pela necessidade de concentrarmos esforços de pesquisas nas ditas "paraciências", tratando-as em sua singularidade, assim evitando enquadramentos que ou bem as tomassem como uma ciência em degeneração ou como um tipo de mimesis mal feita da Ciência.

Referências bibliográficas:

- ALMEIDA, Antunes Rafael. *Objetos intangíveis: ufologia, ciência e segredo*.2015.508f. Tese (Doutorado em Antropologia)- Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Universidade de Brasília, Brasília.
- BLOOR, David. *Knowledge and Social Imagery*. London: Routledge,1976.
- COLLINS,HarryM.; PINCH, Trevor J. *The construction of the paranormal: Nothing unscientific is happening. The Sociological Review Monograph*, nº 27: On the Margins of Science: The Social Construction of Rejected Knowledge,1979.
- _____. (1982) *Frames of meaning: The social construction of extraordinary science*. London: Routledge & Kegan Paul, (1982).2009.
- COLLINS, HARRY. Some experiments in the Paranormal: the experimenter's regress revisited. In: COLLINS, Harry. *Changing order: Replication and induction in scientific practice*. University of Chicago Press, 1992.
- CROSS, Anne. *A confederacy of faith and fact: UFO Research and the Search for Other Worlds*.2000.237f. Tese (Doutorado em Sociologia) -Yale University,New Haven.
- LAGRANGE, Pierre. Enquêtes sur les soucoupes volantes: La construction d'un fait aux États-Unis (1947), et en France (1951-54).*Terrain: L'incroyable et ses preuves*, n. 14, p.92-112, 1990.
- _____. Diplomats without portfolios: the question of contact with extraterrestrial civilizations. In. LATOUR, Bruno;WEIBEL, Peter (org.) *Making thins public: Atmospheres of Democracy*. The MIT Press, 2005
- LATOUR, Bruno; WOOLGAR, Steve.(1979) *A vida de laboratório: a produção dos fatos científicos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.
- LATOUR, Bruno. Quand les anges deviennent de bien mauvais messagers.*Terrain: Revue d'ethnologie de l'Europe*, n. 14, p. 76-91, 1990.
- _____.*Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Riode Janeiro: Editora 34, 1994.
- _____. Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches. Bauru: Edusc, 2002.
- LEPSELTTER, Susan Claudia. *The flight of the ordinary: Narrative, Poetics, Power and UFOs in the American Uncanny*.2005.299f. Tese (Doutorado em Antropologia)- University of Texas at Austin, Austin.
- SÁ, Guilherme José da Silva. *Antropologia e não modernidade: até que a ciência as separe*. Revista Ilha, v.17, n.2, ago-dez, 2015. pp-31-47.

