

SABERES

A certeza de que temos de constituir deliberada e definitivamente uma "sociedade do saber", ou "do conhecimento", é um dos clichés mais frequentes na esfera pública, florescendo com particular vigor nos últimos anos nas áreas políticas, jornalísticas, educativas. Esta ideia informa decisões económicas, jurídicas e técnicas cujas implicações sociais e culturais são consideráveis, abrangendo áreas tão diversas (embora interligadas) como a implementação de sistemas de comunicação, a redefinição da noção de direitos de propriedade intelectual, ou a determinação de políticas educativas. Implícitas neste discurso, a solidez e a homogeneidade de uma impensada noção de "saber" esbarram contra a crescente interculturalidade dos universos humanos. Mesmo se o modelo ocidental institucional de transmissão, em grande medida através da escrita, e de avaliação escolar de saberes formalizados parece estar a impor-se mundialmente, uma visibilidade e uma legitimidade renovadas caracterizam agora modalidades de conhecimento e tipos de "saberes" ou de competências que escapam à ortodoxia do saber instituído. Além disso, este encontra-se submetido a uma crítica interna aplicada não só às condições económicas, sociais e culturais da sua produção como também a alguns dos seus fundamentos epistemológicos, e já não goza de uma imagem homogénea.

As ciências sociais debruçam-se há muito sobre uma noção muito geral de "conhecimento" considerada num macronível, nomeadamente através de contrastadas teorias sociológicas das ideologias (mais do que esquematicamente: os marxistas e Karl Mannheim por uma visão das estruturas sociais como determinando sistemas de ideias que impedem de maneira oculta a objectivação da verdade, ou principalmente Max Weber e Max Scheler com uma posição em que certas estruturas sociais podem ser o produto das ideologias e dos seus regimes de verdade, orientando mas não necessariamente limitando as possibilidades e as modalidades de acesso ao saber verdadeiro) ou, mais recentemente, da antropologia cognitiva.

Estas disciplinas têm acompanhado o crescimento da atenção explícita ao "saber", como se pode ver na multiplicação de títulos dedicados a este tema a partir dos anos 60. Há menos de vinte e cinco anos, Malcolm Crick (1982) publicou um artigo de síntese sobre

"Anthropology of knowledge" em que começava por reconhecer que os títulos de obras comportando esta expressão eram bastante raros, apesar de esta etiqueta ser perfeitamente apropriada para uma rica tradição derivando dos trabalhos de Durkheim e Mauss. E notava também que as investigações referidas no seu apanhado são "designadas normalmente por etiquetas mais familiares tais como cognitivo, categorias, classificação, universais, ideologia, simbolismo". Crick acrescenta, de resto, que alguns anos antes havia sugerido que apesar da antropologia semântica não existir então como sub-disciplina constituída, ela diria respeito a preocupações centrais da antropologia e que se pode encarar do mesmo modo o campo do conhecimento. Basta, de facto, pensar na dificuldade em destrinçar "cultura" e "saber", sendo o segundo por vezes tomado como uma "modalidade" da primeira. Neste sentido, falar num plano geral (voltaremos mais adiante a uma situação particular) em sociedade do saber ou do conhecimento é tão absurdo como falar em sociedade da cultura: independentemente da relativa complexidade dos vários sistemas que elabora para organizar-se a si própria e para enquadrar as suas relações com o seu meio, qualquer sociedade humana só pode ser uma "sociedade do saber", cuja reprodução e continuidade dependem da produção/transmissão de saberes particulares, adaptados a contextos e a constrangimentos específicos.

Saber, saberes

E, exactamente tal como "cultura", "conhecimento" e "saber" padecem de uma falta de rigor na sua utilização pelas ciências sociais. Incrementado pelo facto da língua inglesa, por exemplo, não dispor da distinção praticada nos idiomas latinos entre saber e conhecimento, este problema deveria motivar um esforço de clarificação conceptual (cujas implicações não são circunscritas à questão, abordada aqui, dos saberes considerados em situações de interculturalidade). É aliás salientado com alguma frequência que Robert

Merton, já em 1945, observava, a propósito dos vários tipos de conhecimento, que este termo ha sido concebido tan ampliamente que alude a todo tipo de idea y modo de pensamiento, desde las creencias populares hasta la ciencia. A menudo, ha llegado a ser asimilado al término cultura, de modo que, no sólo las ciencias exactas, sino también las convicciones éticas, los postulados epistemológicos, las afirmaciones materiales, los juicios sintéticos, las creencias políticas, las categorías de pensamiento, las doctrinas escatológicas, las normas morales, los supuestos ontológicos y las observaciones empíricas, son considerados, de modo mas ou

menos indiscriminado, como "existencialmente condicionados". (Merton 1973 [1945]: 60)

Para Merton, a questão que se depreende deste facto é perceber se estes vários tipos de conhecimento têm todos a mesma relação com as suas bases sociológicas, seguindo assim a linha de análise marxista que vê diversas formas ideológicas como não sendo necessariamente determinadas da mesma maneira pelas infraestruturas. Esta abordagem desembocou em estudos centrados na relação de grupos sociais particulares com saberes sectoriais ou com certos objectos técnicos. Formuladas com frequência em termos de "folk beliefs" ou, na psicologia social, de representações sociais, estas investigações adoptaram durante muito tempo o esquema clássico da vulgarização (em inglês: *popularisation*): uma difusão feita "de alto para baixo", inevitavelmente acompanhada de uma distorsão ou de um "défice" de informação. Nos anos 1980, no mundo académico britânico tornou-se comum a expressão *Public Understanding of Science* (Compreensão Pública da Ciência), substituída vinte anos mais tarde por *Public Engagement with/in Science and Technology* (Envolvimento Público com/na Ciência) com o intuito de menos obliterar a autonomia dos actores sociais perante o discurso científico hegemónico e menos enviesar a análise das dinâmicas de resistência/aceitação que este suscita.

Enquanto a sociologia mertoniana focalizou-se sobretudo nos aspectos institucionais e profissionais da ciência, no funcionamento da comunidade científica, deixando de lado quer a sua actividade -- o que os cientistas fazem nos laboratórios, e não apenas o que eles dizem que fazem -- quer o conteúdo da produção desta actividade, as diversas correntes que é possível designar de "estudos sociais da ciência e da tecnologia" têm manifestado quanto a elas uma focalização claramente preferencial sobre investigações de vanguarda que podem ser muito mediáticas (genética, reprodução assistida, física das partículas...), por vezes com o recurso ao escrutínio da "ciência tal e qual se faz" pela etnografia de laboratório (Latour 1979). Além de que são áreas em que são observáveis os instrumentos e as estratégias, muitas vezes pouco preocupadas com a objectividade, que participam da resolução de controvérsias (interesses diversos, prestígio relativo dos adversários, preconceitos éticos, posições políticas...), a sua observação evidencia também as frequentes divergências entre a imagem

idealizada do saber científico e as modalidades reais da sua produção: papel da intuição, do compromisso, de constrangimentos triviais, do saber-fazer prático... A imagem de um saber científico produzido numa certa medida por *bricolage* e, apesar da sua formalização explícita, transmitido em parte de maneira tácita, vai obviamente no sentido da sua relativização face aos saberes comuns. Permite também salientar a necessidade de repensar a relação entre os cidadãos comuns e os "peritos" da tecnociência ou, no âmbito da crítica pós-colonial, de questionar a hegemonia do saber científico ocidental nas políticas de "ajudas ao desenvolvimento".

Mas antes desses desenvolvimentos, que não se afirmaram plenamente antes dos anos 1980, a obra seminal de Peter Berger e Thomas Luckmann (1966) considerando o saber como factor constitutivo da realidade social tinha invertido a perspectiva tradicional acerca da determinação do ideológico pelo social. Centradas na necessidade de abranger o saber da vida quotidiana, as posições desses autores articularam-se com a atenção crescente concedida à proliferação das modalidades de relacionamento individual ou grupal com o saber e com a multiplicidade de saberes contextuais. Tal encontra uma tradução na importância agora dada à relativa independência da agencialidade dos actores sociais em relação à estrutura: a proximidade entre as abordagens do saber e da cultura está aqui novamente patente. É aliás o que nota Clifford Geertz a propósito de uma tentativa de definição de uma antropologia do conhecimento elaborada por Fredrik Barth (Barth 2002: 1). E é também fácil reparar que as abordagens desses dois campos se distribuem de maneira bastante semelhante entre um pólo organizado em redor de leituras mais essencializadoras e objectificadoras de "conteúdos" (e da sua transmissão mais ou menos mecânica), e outro que agrega visões mais fluidas de realidades descritas como sendo de natureza processual e contingente.

Sobretudo, as temáticas da cultura e do saber são ambas atravessadas pela mesma relação algo paradoxal entre o universal e o singular. Ultrapassados os debates sobre a "mentalidade primitiva" e uma eventual variabilidade das capacidades cognitivas humanas, só se pode no entanto constatar que estas se encontram realizadas numa multidão de instâncias de saber particulares, que podem mesmo aparentar serem radicalmente diversas ou até incompatíveis. Formulada sobretudo em relação a uma cultura pensada como não mais

heterogénea do que as suas bases sociológicas e como uma entidade discreta escapando a um diálogo permanente com elementos exógenos, a interrogação de Merton deve ser alargada pelo meio do comparativismo ou do estudo de situações interculturais.

Saberes dos outros e outros saberes

Além de ter uma história curta mas já complexa e variada consoante as tradições académicas, a etnociência é um campo disciplinar mal definido, proliferante, que agrega os estudos acerca das modalidades indígenas de conhecimento e de organização do meio material e social, nos mais variados domínios. Desenvolvida nos contextos exóticos em que, nos anos 1960, a corrente conhecida como "new ethnography" se esforçava por elaborar uma antropologia cognitiva estreitamente ligada às ideias e aos métodos da linguística (Tyler 1969), a etnociência pode ser vista como o estudo dos saberes dos outros. Nos seus avatares mais divulgados fora do mundo académico, tem tido ultimamente uma vincada orientação instrumental, suscitada pela perspectiva de lucros financeiros, limitada à identificação empírica (por vezes tão pouco preocupada com a contextualização social e cultural que não merece ser considerada como uma etnografia) de "saberes" cuja eficácia pode ser transposta para o mundo ocidental. Neste âmbito, a etnobotânica e as várias vertentes da etnomedicina representam obviamente uma parte considerável de uma abordagem que tem sido aplicada cada vez mais ao que é comum, nas sociedades ocidentais, designar por "saberes populares".

A simples passagem da palavra "saber" para o plural basta para consideravelmente alargar e complexificar o seu campo semântico: à nova categoria gramatical correspondem conotações que, no senso comum ou com alguma frequência no discurso das ciências sociais também, afastam a palavra das noções extremamente gerais de ideologia, cognição ou conhecimento, ou mesmo simplesmente dos saberes declarativos mais ou menos formalizados e certificados, para colocá-la mais perto do domínio dos saberes procedimentais, aplicados, eficazes ou, mais precisamente, das técnicas ("ação socializada sobre a matéria, mobilizando as leis do mundo físico", segundo a definição canónica da etnotecnologia, na senda de André Leroi-Gourhan). Sobretudo, à fragmentação e à pluralidade encontra-se associada uma suspeita de incerteza, de imprecisão, ou até de

falsidade: de facto, há pouco tempo ainda, uma boa parte do que é hoje qualificado de "saberes populares" nas sociedades ocidentais era considerado como "folclore" ou "crenças", ou seja *a priori* como saberes falsos.

Em termos estritos, do ponto de vista das ciências sociais, mesmo aceitando a qualidade multivocal das culturas contemporâneas salientada pelo debate acerca da pós-modernidade, será abusivo falar da variabilidade dos tipos e dos regimes de saberes interna a uma sociedade em termos de diferenças culturais. No entanto, mesmo só enquanto metáfora, esta ideia suscita um notável eco, como revelou o inflamado debate espoletado em finais dos anos 1950 pelo físico e romancista britânico C.P. Snow com a sua formulação do desconhecimento recíproco e da difícil comunicação entre os representantes das "duas culturas", científica e literária. Uma dimensão notável desta controvérsia tem a ver com o facto de ser relativa a duas grandes categorias de "saberes" que, mesmo sem esquecer as desigualdades sociais respeitando a todos os aspectos da escolarização, podem ser consideradas (ou pelo menos os seus rudimentos) como mais ou menos trans-sociais no mundo ocidental -- e é hoje aliás ainda mais o caso do que há quarenta anos, em razão da massificação do acesso a todos os graus de ensino. É no entanto aparentemente a partir de critérios sociais que se faz a reificação do "saber popular", o qual corresponderia a uma cultura de mesma natureza. Como mostrou Pierre Bourdieu (1983) a propósito da língua, "As locuções que comportam o epíteto mágico de 'popular'" escapam ao escrutínio: a análise crítica de uma noção ligada ao "povo" é identificada como uma agressão contra algo que importa defender inquestionavelmente. Além disso, os recortes sociais do "povo" variam consoante o contexto: a população inteira em tempo de guerra ou de mundial de futebol, certos grupos em altura de eleições, outros em geral rurais quando se fala de "arte popular", outros mais urbanos a propósito da língua, outros ainda para a religião ou a medicina, etc. Uma dificuldade suplementar surge aqui: numerosos estudos têm mostrado a existência de fluxos de interpenetração (não necessariamente sempre "de alto para baixo") entre tipos de saberes habitualmente pensados como separados ou mesmo antagónicos: escolar, erudito, operário, camponês, as vários tipos de saberes profissionais (Colectivo, 1985 ; Terrain 1985).

A ideia de homogeneidade de um grupo social que está implícita no recurso à noção

de "popular" é portanto enganadora. O apreço crescente pelo "património" etnológico, cultural, imaterial, etc., faz no entanto com que os "saberes populares" sejam cada vez mais identificados enquanto tais e gozem de uma valorização decorrente da sua imagem (que pode ser ilusória, mas isso é outro assunto) de antiguidade ou de "autenticidade". De maneira simétrica ao argumento publicitário do "cientificamente provado", designar saberes como "populares" (ou por vocábulos próximos e igualmente discutíveis: locais, indígenas, vernáculos...) equivale hoje em dia a subentender numa só penada que são eficazes, socialmente justos, eticamente correctos e economicamente viáveis, o que não é necessariamente o caso. O interesse nos saberes subalternos, por parte dos seus promotores ou de certos cientistas sociais, pode também alicerçar uma crítica à "ditadura da razão", tida por responsável por muitos problemas contemporâneos, e à incapacidade das ciências (inclusive sociais) em alcançar um real conhecimento do mundo. São portanto saberes que conseguem agora passar de bom grado por sabedoria, ganhando assim uma legitimidade algo contraditória, precisamente, com o seu estatuto de "populares", isto é, excluídos do repertório dos saberes instituídos. Em consequência, a sua exclusão está cada vez menos vincada. As situações de pluralismo de saberes são inerentes a qualquer sociedade relativamente numerosa, em razão tanto das suas dinâmicas de evolução interna como dos seus contactos com outros universos sociais. Mas adquirem agora uma maior visibilidade entre nós: as pessoas podem como sempre recorrer simultaneamente ao médico e ao bruxo para resolver o mesmo problema, ou ao hidrogeólogo e ao vedor de água, etc., mas sobretudo há mais médicos que nalguns casos não hesitam em aconselhar uma visita aos seus concorrentes (e reciprocamente), e há hidrogeólogos que procuram água também com um pêndulo.

O mundo ocidental tem neste momento uma forte apetência em relação a certas espiritualidades exóticas, ou sobretudo em relação a algumas das suas representações e práticas mais aplicáveis no quotidiano. Estas podem alimentar o desenvolvimento de terapias "alternativas", enquanto ficam em geral de lado os complexos sistemas simbólicos que sustentam essas doutrinas ou os modos de vida mais ou menos ascéticos que lhes podem ser associados. Sistemas alimentares, certas formas de artes, técnicas do corpo fazem igualmente parte da gama de saberes exóticos actualmente importados pelo Ocidente. Podia dizer-se que

os saberes do mundo são para o saber o que as músicas do mundo são para a música: além do seu potencial comercial, são objectos de uma curiosidade ou até de um certo fascínio em resultado do qual conseguem alcançar um grau de legitimidade inédito, mas insuficiente para provocar uma modificação estrutural da realidade em que são introduzidos.

Neste contexto, as paraciências manifestam também um grande interesse em relação a diversos sistemas exógenos. Trata-se de um exemplo que permite vislumbrar a existência e a difusão de saberes que, sendo trans-sociais (a distribuição das teorias paracientíficas ou de práticas médicas alternativas, por exemplo, não se circunscreve a um grupo social único), não podem ser rotulados de "saberes dos outros". Mas são outros saberes, cuja alteridade pode provir não da sua localização social ou geográfica, mas sim sobretudo da uma variável conformidade com o senso comum ou de uma falta de congruência com os critérios de validação da sua validade empírica pela ciência instituída. Pode-se falar aqui em "heterosaberes". Trata-se assim não só de designar a alteridade de modalidades de organização, de interpretação do real e de acção sobre ele que escapam à hegemonia da norma (o que não as impede necessariamente de procurar a integração na norma: enquanto certos paracientistas recusam por inteiro o paradigma científico, alcançar o seu reconhecimento é o ideal da maior parte), mas também de pôr em evidência a sua frequente grande heterogeneidade interna -- inclusive na coexistência, num mesmo indivíduo, de formas de lógicas diversas, efectivadas diversamente em função dos contextos. Importa não reduzir as situações de pluralidade de saberes a uma justaposição de entidades reificadas e monolíticas, ligadas entre elas e com o saber dominante por relações estáveis.

Saberes, poderes

Em parte em razão do seu défice de legitimidade, os saberes heterodoxos são os mais abertos aos efeitos da difusão de saberes imigrantes no seio dos ecossistemas culturais das sociedades ocidentais resultando dos crescentes diversos movimentos de populações ou dos contactos culturais *in absentia* facultados pelos media. Esta articulação entre heterogeneidades diversas pode dar origem a ricas e complexas aglutinações. Mas, por outro lado, o domínio de saberes particulares, percebidos como próprios de uma comunidade,

desempenha um papel importante de marcador identitário, *a fortiori* numa situação intercultural que pode incentivar o recurso a práticas distintivas e emblemáticas. Tal transparece no facto de a categoria de "saberes populares" nunca abranger as populações imigrantes, apesar de não existirem grandes dúvidas quanto à sua posição na estratificação social. E é flagrante o facto de estas não constituírem o reservatório ao qual se vai buscar a maior parte dos saberes exóticos considerados como dignos de interesse.

Não há dúvida que "saber", enquanto verbo e substantivo, reenvia às mesmas dimensões de "poder" (uma indicação de uma dimensão trivial deste facto encontra-se em inglês: "sei escrever", por exemplo, diz-se "posso escrever", *I can write*). É possível, quando se fala em interculturalidade, ficar esquecido o facto de que estamos antes de mais a lidar com situações de "intersocialidade": uma relação mais ou menos antagónica entre grupos que podem estar a competir por uma determinada dominação política. Em vez de serem vistas como um enriquecimento do leque das possibilidades de escolha, as situações de pluralismo científico e técnico ligadas aos contextos interculturais podem também ser vividas como a manifestação de uma dominação. Pode acontecer nos casos de défice democrático, muito especialmente coloniais ou pós-coloniais, em que a coerção exercida sobre a liberdade individual toma mais facilmente a forma de deliberadas políticas normativas e impositivas, eventualmente implementadas pela violência física e não só pela dominação simbólica. De maneira geral, as situações relevando da determinação de normas de segurança colectiva são propícias ao deslize da preeminência do saber científico para a prepotência tecnocientífica. Os argumentos de certos oponentes à vacinação são um exemplo da contestação às pretensões cientistas e à colusão entre regras de saúde pública e interesses financeiros ou políticos ocultos: em recentes eventos africanos, a vacinação foi vista como o instrumento de uma conspiração imperialista antimuçulmana.

Além disso, muitos saberes, e nomeadamente os saberes procedimentais e de acção, são intransmissíveis fora do contexto social em que são engendrados e efectivados. A escolarização pode ser o meio mais eficaz encontrado até agora para permitir o acesso das massas à literacia e para a inculcação de certos tipos de saberes, principalmente declarativos. Afastando as crianças das instâncias de implementação dos saberes tradicionais, é também

um obstáculo para a incorporação das dimensões tácitas dos mesmos ao longo da vida quotidiana. A relação de desigualdade na maior parte do tempo subjacente a uma situação de contacto cultural pode funcionar como um acelerador das dinâmicas de evolução de um saber (dos seus conteúdos e das suas formas de presença na cultura). É tipicamente quando um saber local pode ser rotulado de "tradicional". Este qualificativo indica então mais do que a possível natureza objectiva de um conjunto de informações herdadas do passado e conservando o seu potencial operante no presente, passando a conotar também e sobretudo o seu valor distintivo.

Uma vez identificado como "património", um saber entra no mercado global dos bens culturais, hoje em pleno *boom* (García Canclini 1982) Tal como acontece com as formas artísticas, as interrogações acerca da mercadorização dos saberes locais ultrapassa em muito o debate sobre a noção de "indígena" e as questões de propriedade de artefactos arqueológicos ou de controlo de rituais religiosos. Um dos principais problemas práticos encontra-se na definição das modalidades de compensação: como identificar os detentores de direitos sobre saberes ancestrais, transmitidos anonimamente no seio de um grupo e cujos inventores são obviamente desconhecidos? A divergência entre este facto e a organização do direito moderno em redor da noção de indivíduo (ou do Estado) desembocou em propostas de definição de direitos intelectuais comunitários (Shiva *et alii* 1997). Algo ironicamente, a aversão dos juristas a outras ambiguidades que não as formuladas por eles próprios coloca então em causa uma boa parte do que as ciências sociais têm andando a dizer acerca da etnicidade: exigência de definição unívoca da identidade, objectivação dos limites espaciais e sociais da autoctonia, homologia entre direitos territoriais e espaço social, determinação de traços culturais específicos. Além das complexas questões de direitos de propriedade intelectual, dos dilemas éticos e dos assuntos económicos correspondentes (Brown 2003), surge aqui um problema subjacente a toda a temática dos saberes: a avaliação da sua "verdade" pela ciência ou, noutros termos, a replicabilidade da sua eficácia num contexto diferente do meio da sua existência cultural original, única motivação de eventuais investimentos.

Como é óbvio, o assunto é de notável relevância nomeadamente na área dos saberes

etnobotânicos e terapêuticos. E, mais uma vez, causa dificuldades à antropologia. Um século atrás, Edward Tylor via nela a "ciência do reformador", que identificava o medo supersticioso com vista à sua erradicação. Tem desde então representantes para quem a existência de saberes ou crenças "aparentemente irracionais" tem causas meramente psicológicas. Outros, mais numerosos e divididos entre diversas linhas de pensamento (esquemáticamente: empiristas e interpretativistas), insistem antes de mais na coerência de sistemas considerados em contexto. É possível imaginar um sem-fim de maneiras de construir socialmente um saber científico ou não, de contextualizar o seu significado, de considerar o seu grau de verdade de um ponto de vista mais pragmático e situado do que realista, etc., e os antropólogos dão menos ênfase ao conteúdo dos saberes do que à sua vida enquanto processos de produção de significado ancorados no social. Podem por isso ter uma uma relação desconfortável com a avaliação da eficácia empírica de um etnosaber, o que se torna problemático quando, envolvidos num projecto de desenvolvimento ou trabalhando para uma empresa farmacêutica, detêm a autoridade para conferir reconhecimento institucional e o poder de permitir a produção de lucros. A premissa relativista, cujas acepções em vários graus são transversais ao pensamento antropológico, não se coaduna com as exigências normativas da razão instrumental e económica de firmas multinacionais. E não é mais aceite por "comunidades" locais descobrindo uma fonte de rendimento e de relativa autonomia no "seu" saber, em especial num universo multicultural em que é cada vez menos tolerado ver a pluralidade dos saberes e das práticas ser traduzida em desigualdade ou em exclusão da cidadania.

É aqui que se pode talvez considerar válida a expressão "sociedade do saber". A sua qualidade pleonástica já foi assinalada no início, mas é também verdade que nunca na história se produziu uma semelhante aceleração da produção de saberes novos e da reciclagem de saberes antigos, uma imediata valorização económica global da inovação, uma mercadorização de informações de todo o tipo -- o consumo de informação, mais do que a produção do saber, sendo aliás talvez o verdadeiro traço distintivo deste modelo. O trabalho, a propriedade e a relação com os modos de produção já não seriam os grandes factores constituintes da vida social e das identidades, passando a capacidade para a acção económica

e social a ser determinada pelo conhecimento, o saber, o capital intangível. De certa maneira, qualquer cidadão envolvido numa actividade de produção de saber aproximar-se-ia inevitavelmente da figura do "intelectual orgânico" tal como descrito por António Gramsci, isto é, agente de produção e organização do saber e da cultura ligado ao poder dominante, o qual seria agora mais difuso na sociedade do que antigamente.

Trata-se de uma visão que pode ocultar as relações de força subjacentes à distribuição social da autoridade e da legitimidade. Certas fases da crise do VIH / SIDA proporcionaram uma inusitada possibilidade de alargamento da base social de produção do consenso, com o envolvimento no debate científico global e um relativo *empowerment* de grupos locais, por vezes estigmatizados, como os próprios doentes motivados pela sua sobrevivência. Mas não se produziu nenhum *global unleashing* da produção do saber, por exemplo acerca das propostas de modelos imunológicos alternativos, e o debate continua orientado mais pela hegemonia que pelo diálogo (Bastos 2002 [1999]).

A imagem da "sociedade do saber" evidencia no entanto mais uma vez o facto de que a gestão social do saber e dos saberes se encontra indissolúvelmente ligada ao exercício da cidadania. Embora não concordem em todas as premissas e em todos os objectivos, realistas e relativistas convergem em ver neste ponto a necessidade ética e metodológica de reflexividade por parte dos cientistas sociais (Bourdieu 2001). Além de que o seu saber pode ser ele próprio objecto de mercadorização ou, mais provavelmente, ficar envolvido num processo deste tipo, encontra-se agora mais do que nunca estilhaçado e plural (falar-se-ia hoje, no singular, do "saber dos antropólogos" como era possível 25 anos atrás?). Só podem portanto esforçar-se por objectivar a sua própria inclusão no mundo social que observam e que contribuem a produzir, participando na produção de todos os saberes do mundo.

Jean-Yves Durand

Universidade do Minho (Braga), CEAS (Lisboa), IDEMEC (Aix-en-Provence)

Bibliografia

BARTH Fredrik: 2002, "An anthropology of knowledge", *Current Anthropology*, volume 43, nº 1.

BASTOS Cristiana: 2002 (1999), *Ciência, poder, acção. As respostas à SIDA*, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais (*Global responses to AIDS. Science in emergency*, Bloomington: Indiana University Press).

BERGER Peter; LUCKMANN Thomas: 1966, *The social construction of reality. A treatise in the sociology of knowledge*, Garden City, New York: Anchor Books.

BOURDIEU Pierre: 1983, "Vous avez dit 'populaire'?", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, nº 46.

-- 2001, *Science de la science et réflexivité*, Paris: Raisons d'Agir.

BROWN Michael: 2003, *Who owns native culture?*, Cambridge: Harvard University Press.

COLLECTIF: 1985, *Les savoirs naturalistes populaires*, Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

CRICK Malcolm: 1982, "The anthropology of knowledge", *Annual Reviews in Anthropology*, volume 11.

GARCÍA CANCLINI Néstor: 1982, *Las culturas populares en el capitalismo*, La Habana: Ediciones Casa de las Américas.

LATOUR Bruno: 1979, *La vie de laboratoire. La production des faits scientifiques*, Paris: la Découverte.

MERTON Robert: 1977 (1945), *La sociología de la ciencia. Investigaciones teóricas y empíricas*, Madrid: Alianza Editorial (*The sociology of science, Theoretical and empirical investigations*, Chicago: University of Chicago Press).

SHIVA Vandana; JAFRI Asfar; BEDI Gitanjali; HOLLA-BHAR Radha: 1997, *The enclosure and Recovery of the Commons. Biodiversity, Indigenous Knowledge and Intellectual Property Rights*, New Delhi: Research Foundation for Science, Technology and Ecology.