

ENTRE A ETNOMETODOLOGIA DE GARFINKEL E A ETNOLOGIA DE JAULIN¹

MIGUEL MONTENEGRO

UNIVERSIDADE FERNANDO PESSOA

Este texto procura evidenciar a forte compatibilidade entre a etnometodologia fundada por Harold Garfinkel e a etnologia tal qual ela foi concebida e posta em prática por Robert Jaulin. Para fazê-lo, começa-se por uma crítica dos métodos da sociologia das massas, o que nos permite chegar aos fundamentos de toda a abordagem compreensiva: os fenómenos sociais são fenómenos.

Ce texte essaie de mettre à jour la forte compatibilité entre l'ethnométhodologie de Harold Garfinkel et l'ethnologie telle qu'elle a été conçue et mise à l'oeuvre par Robert Jaulin. Pour ce faire, on commence par une critique des méthodes de la sociologie des masses, ce qui nous permet de venir aux fondements de toute approche compréhensive: les phénomènes sociaux sont des phénomènes.

Este texto² tenta estabelecer uma «ponte» entre a etnometodologia e a etnologia «jauliniana». O ponto de partida é uma crítica relativamente detalhada e extensa da metodologia daquela à qual os etnometodólogos se referem pelo nome de «sociologia standard». Para fazê-lo, apoia-se num texto representativo dessa tradição.

A crítica obedece a um duplo objectivo. De um lado, mostrar como, nas suas posições «epistemológicas» e nos seus «procedimentos de pesquisa», essa sociologia ignora as preocupações fundamentais que animam as correntes «compreensivas» no seio das ciências sociais. De outro lado, libertar estes fundamentos, abrindo assim o acesso às contribuições positivas das duas correntes tratadas.

¹ Robert Jaulin faleceu em 21 de Novembro de 1996.

² O presente artigo resulta da tradução e adaptação do artigo «Entre l'ethnométhodologie de H. Garfinkel et l'ethnologie de R. Jaulin» a publicar no próximo número da revista *Ethnologie(s)*, Paris, Publications de l'Université Paris VII - Denis Diderot. Este último, por sua vez, resulta da reelaboração de um capítulo com o mesmo nome do *mémoire de D.E.S.S. d'ethnométhodologie et informatique* intitulado *Le Corps Ouvert II*, «defendido» no quadro da U.F. *d'anthropologie, ethnologie, et sciences des religions* da Universidade Paris VII - Denis Diderot, em 1996.

A etnometodologia sistematizou de forma coerente um conjunto de objecções à corrente dominante da sociologia, a qual pode definir-se pelo uso e valorização de «macro-teorias» da «sociedade». Tal inscrição num «campo do mesmo» não foi, de uma forma geral, notada pelos defensores das diferentes posições teóricas, em vista das suas diferenças, por vezes contraditórias. A percepção de uma tal «pertença» comum referia-se à circunscrição disciplinar, ou mesmo ao conjunto das ciências sociais.

Os marcos mais celebrados – e, por isso, os mais significativos – dessa «tradição» são as grandes referências «da» tradição sociológica, entre as quais contamos os nomes de A. Comte, K. Marx e E. Durkheim. Na sua sequência, encontramos T. Parsons e a «escola crítica alemã» – esta, em particular, nos nomes de Marcuse e Habermas; hoje, os nomes de P. Bourdieu e de R. Boudon entraram já na história³.

³ Além das «estrelas» mais visíveis, há uma miríade de investigadores, utilizadores e vulgarizadores (dos textos em questão) que formam o «corpo vivo» dessa tradição. São eles que me interessam nesta crítica metodológica.

A par da referência às teorias «explicativas» do conjunto abstracto a que se chama «sociedade», podemos notar, entre as características genéricas mais pertinentes, o privilégio concedido às sociedades ocidentais e a correlativa negligência das demais civilizações. A consideração destas, apesar da sua marginalidade, é menos respeitante às suas características «positivas» do que à sua inclusão em esquemas «evolucionistas», explícitos ou implícitos, culminando, naturalmente, no Ocidente. (Habitualmente, é quando a ocidentalização de um povo não ocidental já está suficientemente «avançada» que esta sociologia o toma como tema de estudo.)

Ao nível metodológico, o contacto directo, *pessoal*, com o terreno, goza de um papel menor, ou mesmo nulo; é substituído por inquéritos tratados estatisticamente. Os conceitos que organizam as questões são definidos pelo – e nos termos do – sociólogo que os «traduz» em «indicadores».

Tomemos um exemplo colhido num texto típico dessa tradição sociológica, no momento no qual os autores explicam como estabelecer relações entre os níveis teóricos mais gerais e os «processos sociais nas suas configurações particulares». «Nesta última perspectiva, poderá dizer-se que, para estudar, por exemplo, as relações entre a origem social e a religiosidade, não interessa tanto definir rigorosamente o conteúdo de conceitos como o de “classe social” ou o da própria “religiosidade” (os quais, como se sabe, têm feito correr rios de tinta na história

da sociologia), como sobretudo encontrar bons indicadores desses conceitos (tais como “profissão” e “frequência da missa dominical”, respectivamente), para assim se poder estabelecer, relativamente a uma população, as ligações pertinentes entre fenómenos (“proporção de missalizantes segundo as profissões” entre outras).» (Almeida e Pinto 1986:69).

Os conceitos ligam-se, então, estritamente à cultura específica dos sóciólogos; está fora de questão interessar-se pelos conceitos das pessoas «estudadas». E nem sequer parece muito importante saber «do que se fala»: basta encontrar os «sinais», mesmo se a designação destes – a despeito da sua pobreza e *secura* – acarreta definições implícitas e não discutidas.

A «teoria de conjunto» é colocada como *a priori* da pesquisa e é a partir dela – face a um terreno reduzido ao papel de objecto – que se determinam as questões supostamente dignas de interesse. O «terreno» não pode «responder» a não ser nos termos da teoria e nas direcções que foram já previstas pelo investigador (o que é visível ao nível da constituição dos formulários dos inquéritos)⁴.

Dado o seu papel determinante, é «curioso» notar que a «pré-compreensão» do terreno (no que respeita à teoria «geral» e à tradição sociológica, mas também no que respeita às

⁴ «À teoria é conferido o papel de comando do conjunto do trabalho científico que se traduz em articular-lhe os diversos momentos: ela define o objecto de análise, confere à investigação, por referência a esse objecto, orientação e significado, constrói-lhe as potencialidades explicativas e define-lhe os limites.» (1986: 62).

ideias e às imagens que dele tem o «investigador» a nível pessoal) não é, senão de forma muito marginal, assunto de reflexão. «Esta» não se fará senão em razão e nos termos das «respostas» condicionadas e traduzidas do terreno.

Os diários de campo – quando existem – não são reproduzidos nas publicações. Nestas, habitualmente, não podemos encontrar senão fragmentos escolhidos, suficientemente curtos e dispersos, de modo que o contexto do que é reproduzido não se revela senão no conjunto do texto «teórico-explicativo».

Todos estes procedimentos testemunham do fechamento da teoria, mas igualmente do do sociólogo na sua relação à teoria. As «metodologias» de terreno, com as suas «operacionalizações de conceitos», as suas «entrevistas estruturadas» e os seus procedimentos estatísticos, são postas ao serviço desse fechamento, bloqueando a passagem de toda a informação considerada *a priori* não pertinente. Os conceitos da teoria – qualquer que ela seja – são assim considerados como virtualmente traduzíveis em categorias de eventos, em formulações, em respostas, etc., extraídos de um qualquer contexto social.

Citando Lakatos, os autores afirmam que «o “núcleo duro” de um programa de investigação é infalsificável por “decisão metodológica dos seus protagonistas”, defendido como está por um “cinto de protecção” maleável e evolutivo de hipóteses auxiliares e por uma “heurística” capaz de digerir anomalias, refinando esse cinto protector.» A adesão dos autores a um tal procedimento não poderia ser mais clara – e

incongruente: «É essa persistência, aliás, que tem salvo programas de investigação produtivos contra observações que os invalidariam» (1986:66). Interrogo-me sobre a natureza de uma tal produtividade!

Em todo caso, aquilo de que estou seguro é que, para uma tal sociologia, o papel do «terreno», dada a atitude de fechamento dos «investigadores», é mínimo – senão nulo – na constituição das «teorias». A conclusão dos autores não tem, por isso, nada de surpreendente: «por um lado, a refutação observacional só é considerada possível quando está já disponível uma teoria alternativa melhor; por outro, o progresso científico, a “translação de problemas” pode verificar-se mesmo na ausência de expressas refutações.» (1986: 66).

A vida, no que ela tem de complexo e de mutável, nos seus *sentidos internos*, é posta entre parêntesis, «intelectualmente», com o álbi epistemológico da «ruptura com o senso comum» (1986:59). Esta oposição marcada, definindo intencionalmente a exclusão mútua do «senso comum» e do «senso científico», é um postulado da incomunicabilidade, do não diálogo entre os termos investigador/terreno; ela é isomorfa da oposição sujeito/objecto, recobrando, respectivamente, estes dois últimos e, ao mesmo tempo que descreve as suas relações negativas, serve de «barreira de segurança» contra a sua inversão. Se esta é uma possibilidade interior ao «sistema» que é necessário exorcizar (a sua expressão fantasmagórica é o «tornar-se nativo»), a possibilidade de diálogo está ausente dele, ou então é assimilada à «inversão». O que é notável, num tal sistema

de pensamento, é o facto de a relação do investigador ao terreno não poder ser definida a não ser na contradição entre os dois termos.

Curiosamente, a «moda» da «hermenêutica» no meio das ciências sociais não alterou grandemente a situação. Gadamer falou da compreensão de um «texto» como tratando-se de uma relação entre duas tradições, a do «texto» (enquanto expressão manifesta do seu autor) e a do «leitor»; este último não pode compreender o «texto» a não ser nos próprios termos deste último, i.e. na referência à autonomia deste enquanto sujeito na sua relação ao seu con-texto (i.e. a globalidade do seu «ser-no-mundo»), e no tomar de consciência crítica (reflexividade) da sua própria (leitor) *pré-compreensão* do «texto». O que Gadamer sublinha aqui (se considerarmos a hipótese da reciprocidade dessa atitude) não são senão as condições «elementares» do diálogo entre dois sujeitos definindo as suas relações no respeito mútuo. Apesar do «odor de sabedoria», esta evidência não parece ter tido repercussões verdadeiramente significativas no seio da tradição sociológica aqui evocada.

O fechamento manifestado pelos nossos autores é considerado como intrínseco às «ciências sociais», o que lhes permite concluir: «Desculpabilizadas das impossibilidades de prova e das dificuldades de invalidação concludentes pelo trajecto das suas insuspeitas irmãs, as ciências sociais não deixam, em todo o caso, de enfrentar problemas específicos.» (1986:67). «A lógica da verificação, sem se perder, desautonomiza-se como objectivo explícito. O problema desloca-se então para os procedimentos normais da pesquisa (...)» (1986:68).

As «hipóteses auxiliares» foram consideradas como um elemento do «cinto protector» impedindo a verificação e/ou a infirmação da teoria pelos dados de terreno. Todavia, a proposta dos nossos autores vai precisamente no sentido – à imagem das «irmãs insuspeitas» das ciências sociais (i.e. as «ciências naturais») – da «necessidade de se accionarem teorias auxiliares *particulares* articulando, em redes conceptuais suficientemente densas, os operadores teóricos pertencentes a cada um dos níveis de especificação estratégicos com os indicadores e as soluções técnicas que “regionalmente” lhes correspondam no plano da observação empírica.» (1986:75).

Estas «teorias ou hipóteses auxiliares» dizem respeito às «*relações sociais de observação*». Uma vez que «os procedimentos de recolha de informação nas ciências sociais são quase sempre mediados pelo depoimento dos agentes sociais acerca das suas condições de existência, é claro que uma atenção muito particular deve ser concedida às dimensões simbólico-ideológicas daquele mesmo complexo de relações» (1986:75). Podemos ver, no que se segue, em que medida essas «teorias auxiliares» são um elemento importante do dito «cinto protector». Com efeito, a atitude do investigador face às pessoas que ele «estuda» não parece apresentar quaisquer problemas aos nossos autores. Ir ter com as pessoas pedindo-lhes que falem acerca das suas vidas através de «entrevistas centradas» e que preencham «questionários» para o inquérito, e que essas questões sejam formuladas nos termos do investigador, unicamente segundo os seus interesses e apenas segundo as suas próprias referências (a teoria, os seus conceitos e os

«indicadores» destes últimos), é suposto ser um comportamento razoável; uma vez que estas questões não são nunca evocadas, trata-se de um *allant de soi* (*taken for granted*)⁵ da pesquisa sociológica. Na verdade, as «teorias auxiliares» viram-se então para o «objecto» de pesquisa considerado «em si» e não para o dito «complexo de relações» que se cria entre o(s) sujeito(s) interpelado(s) no terreno e o(s) investigador(es).

O exemplo que serve de fio condutor ao artigo considerado é uma pesquisa sobre «formas e estratégias económicas de agricultura a tempo parcial numa colectividade peri-urbana (...)» (1986:77). As «teorias auxiliares» procuram pôr em evidência os «handicaps» de «certas fracções do campesinato» na «racionalização» e na «produção controlada de sentido», compreendendo a consideração da «probabilidade de acesso aos instrumentos de produção e/ou de verbalização de opiniões» em função do «capital cultural e escolar dos agentes sociais». Supõe-se que a sua forma de vida não favorece o uso de «símbolos e de princípios abstractos, cujo domínio constitui condição de sucesso na escola». Os autores acrescentam a «relegação das classes camponesas pelo sistema de ensino formal» e a sua «retracção» relativamente a este, o que desemboca num «processo cumulativo de despossessão/auto-exclusão/vergonha cultural» que tem incidências sobre a «competência linguística» e o «“interesse expressivo” (Bourdieu)», «mobilizados pelas técnicas de recolha de informação referidas» (1986:77). O facto, reconhecido, de que «as situações de interacção

desencadeadas pela pesquisa se regem por leis semelhantes às do “mercado escolar” (com um “grau de tensão” muito elevado)» (1986:77) não suscita qualquer reflexão sobre a atitude do investigador: o artigo termina três parágrafos mais tarde.

É revelador que as dificuldades do investigador na aplicação ao terreno dos seus procedimentos de recolha de informações sejam postas «às costas» dos «handicaps» dos «camponeses». A «caracterização» «simbólico-ideológica» destes (e não de um qualquer «complexo de relações» instaurado pela prática de inquérito) é estritamente negativa; ela não diz o que *eles têm*, mas exclusivamente o que *é suposto eles não terem*. Se uma tal caracterização não caracteriza de todo os sujeitos em questão na pesquisa, ela caracteriza bem, todavia, a «definição de situação» imposta pelo pesquisador nas relações de terreno: ela é exclusiva das «características positivas» das pessoas nas suas relações a elas mesmas; «eles» não são considerados a não ser na sua exclusão que é simultaneamente denunciada e recuperada no nome da sua suposta vitimização. Os «investigadores» poderão, entre outras coisas, apropriar-se do título de advogado de defesa dos «seus sujeitos» despossuídos de fala e de «interesse expressivo», com eventuais benefícios mediáticos, políticos e de carreira. Mas essa é uma velha história.

Voltemos ao «inquérito» e às «teorias auxiliares».

Seria ingénuo imaginar que os sujeitos questionados não se dão conta, em graus variáveis e de diferentes maneiras, das *arrières pensées* do «investigador», da sua preocupação de controlo

⁵ Algo que se aceita explicita e/ou implicitamente e cuja justeza não é posta em questão.

da interacção, do carácter fechado das suas questões e das respostas pré-determinadas que elas veiculam; e ao mesmo tempo da incoerência de tudo isso com o pretenso interesse pelo que eles «têm a dizer».

Vimos que a recuperação da exclusão⁶ é assimilada, pela sua denúncia, e sob a forma de auxiliar, à trajectória da «pesquisa». Do mesmo modo que a «teoria principal», as «teorias auxiliares» têm um funcionamento «apriorístico», elas põem a render, para o investigador e a sua teoria, os silêncios e as respostas evasivas dos entrevistados; a combinação «teoria principal + questão + silêncio do sujeito entrevistado + teorias auxiliares» tem como equivalente uma solução coerente para o investigador.

Se não fossem as necessidades de legitimação, uma tal sociologia poderia dispensar inteiramente os dados «empíricos»: as «revelações teóricas» seriam auto-suficientes.

Curiosamente, a crítica que lhe é dirigida pela etnometodologia é bastante optimista a seu respeito, uma vez que um dos principais pontos do seu desacordo é o papel da indução na «sociologia standard». Ainda que a indução ocupe um papel particular nas elocubrações teóricas prévias, ao nível da pesquisa empírica ela parece subordinada aos procedimentos «hipotético-dedutivos»: as «induições» estão já «fabricadas» na teoria principal e nas teorias auxiliares. Os conceitos da teoria são dedutivamente «operacionalizados» e aplicados nos

questionários e nas entrevistas estruturadas. Os dados, em conformidade com as hipóteses actuais ou virtuais mas coerentes com o sistema constituído pela teoria principal e pelas teorias auxiliares, percorrem «indutivamente» a trajectória que tinha sido estabelecida pelas deduções de partida.

Um tal sistema apresenta semelhanças notáveis com a paranóia: esta consiste igualmente na aplicação, em todos os casos, de um conjunto fechado e restrito de interpretações, sem nunca tomar em consideração as interpretações e os factos dissonantes.

Todavia, uma tal sociologia não é toda a sociologia. Além disso, os procedimentos de pesquisa que acabo de descrever a partir de um texto exemplar não são, felizmente, estritamente respeitados por todos os investigadores que a eles se referem. O que não impede que uma tal posição tenha sido dominante na história da disciplina.

Nomes como os de M. Weber e de G. Simmel dão o testemunho, desde os princípios, de outras direcções da sociologia. Este último, em particular, foi um grande inspirador da «escola de Chicago» que valorizava altamente a experiência de terreno. Assinalemos igualmente a corrente do «interaccionismo simbólico» e a fenomenologia social de Shütz, que foi uma fonte de inspiração para o fundador da etnometodologia. Ainda que os meus propósitos se limitem às posições da etnometodologia relativamente à «sociologia standard» e ao estabelecimento da relação da primeira com o tipo de etnologia proposta por Robert Jaulin,

⁶ A sua existência, a sua medida e as suas circunstâncias na «realidade» são eclipsadas pelos enunciados categóricos do sociólogo.

pareceu-me necessário mencionar, ainda que brevemente, outras orientações da sociologia que considero muito válidas. Se tais orientações tiveram um papel relativamente marginal no percurso da sociologia, elas começam, desde há um ou dois decénios, a ser valorizadas, em paralelo, particularmente, com as pesquisas acerca dos fenómenos de comunicação.

A etnometodologia consiste num conjunto coerente de utensílios conceptuais para a descrição e a compreensão de um terreno. Ela veicula, contudo, uma filosofia social mínima cujo objectivo é o de pôr em evidência, empiricamente, a autonomia dos membros nas suas relações aos seus contextos sociais, e a complexidade local do seu mundo social que é, por isso mesmo, irreduzível a teorias substanciais com pretensões universalistas. O primado é dado, não mais a uma teoria prévia, mas à linguagem (*lato sensu*) dos membros nas suas vidas quotidianas.

A reviravolta, relativamente à metodologia da «sociologia standard», é radical. Enquanto que esta procede pela descontextualização sistemática dos fenómenos sociais (ou das suas mediações no discurso condicionado do entrevistado), a etnometodologia procede pela contextualização sistemática dos mesmos fenómenos. Não há continuidade entre as duas posições, e daí as reacções inflamadas aquando da publicação dos *Studies in ethnomethodology* de Garfinkel. Essas reacções dizem respeito, principalmente, à explicitação, pela etnometodologia, dos limites interiores a toda a ciência

social cujo «esquecimento» está na base dos métodos da sociologia standard. Já voltarei ao assunto.

Enquanto que para os sociólogos standard a privação de autonomia pessoal na relação à «teoria principal» se reflete na concepção de «objectos» de pesquisa desprovidos de relações a si mesmos e, logo, definidos negativamente na relação a condicionamentos sociais fazendo figura de regras ou de leis constrangedoras, a etnometodologia põe-se ao serviço da observação das acções práticas dos sujeitos. Uma tal atitude de observação permitiu constatar que essas «regras» não são apenas «constrangimentos» mas também referências e condições utilizadas deliberadamente pelos membros ao mesmo título que outros elementos do contexto nas suas invenções pontuais das situações sociais.

Mas o melhor método para a compreensão da atitude particular da etnometodologia é a explicitação de alguns dos seus conceitos centrais.

A noção de *membro* faz referência às competências sociais específicas das pessoas pertencentes a um grupo. Essas competências dizem respeito à linguagem específica e aos métodos de interacção aí utilizados. Essas competências designam não somente a capacidade de interpretar correctamente os actos e as enunciações dos outros membros na sua referência ao *sensu comum* partilhado pelo conjunto dos membros, mas também a possibilidade de produzir novos actos e enunciações coerentes com esse *savoir vivre* partilhado. Uma boa parte deste último, constituindo os *allants*

de soi do grupo, permanece despercebido a maior parte do tempo. Os *allants de soi* podem ser postos em evidência durante a interacção através da prática do *breaching*; esta última consiste na produção de actos e/ou de enunciações pondo em causa os *allants de soi*, cujo papel se torna então manifesto no próprio curso da interacção.

Os actos dos membros são sempre aprendidos na relação ao seu *contexto*. Este pode ser considerado a dois níveis: por um lado, o contexto específico da situação particular onde os actos se encontram imediatamente incluídos, compreendendo as coordenadas espaço-temporais, o cenário «físico» e os actos e interacções precedentes; por outro lado, o contexto que poderíamos chamar de «genérico», compreendendo o senso comum partilhado, a memória de situações passadas, as histórias pessoais dos membros, etc.. Este cuidado com o contexto resulta da própria «natureza» dos fenómenos sociais: fechá-los neles mesmos é isolá-los das múltiplas relações que fazem a sua especificidade; seria o equivalente a apagar da gravação vídeo de um diálogo entre duas pessoas a imagem e a voz de uma pessoa sob o pretexto de querer compreender melhor a atitude da outra.

Esta propriedade dos fenómenos sociais é explicitada pelo conceito de *reflexividade*: o contexto de um acto é reflectido por esse acto, e, inversamente, o acto é reflectido pelo contexto. Um novo acto não é somente criado e compreendido em função do seu contexto, o que é imediatamente acessível à intuição, ele

muda igualmente o «sistema de pertinências»⁷ do seu contexto, i.e. o conjunto dos elementos e dos dispositivos de compreensão directa e/ou virtualmente envolvidos a cada instante.

Por exemplo, se no curso de uma conversação um dos locutores diz que não quer mais falar do assunto em questão, paralelamente à sua referência directa ao anterior curso da conversação, esta poderá ser vista sob uma luz diferente pelo conjunto dos locutores. Esta última mudança poderá, além disso, fornecer elementos para uma releitura da atitude do dito locutor. Este vai-vém constante não respeita unicamente ao contexto «específico», mas também ao contexto «genérico» do acto. Podemos por isso imaginar um fenómeno social como um objecto cuja superfície é um espelho. No momento da sua aparição, ele reflecte o ambiente segundo a sua forma e a sua posição, e este último será iluminado de um modo igualmente particular pela luz que se reflecte no primeiro.

A *indexicalidade* é a expressão linguística da reflexividade. Ela foi inicialmente utilizada para designar expressões como «aqui», «lá», «isto», «ontem», as quais, fora do contexto das suas enunciações, se tornam praticamente vazias de sentido. A etnometodologia reconhece esta propriedade em todas as expressões e actos de linguagem. Independentemente da extensão e da precisão informativa de um enunciado, a sua inteligibilidade será tão mais afinada quanto mais se restituir partes cada

⁷ Este conceito foi formulado por Shütz. cf. entrada «pertinência», pp.143-144, do glossário de Helmut R. Wagner (Wagner 1995).

vez maiores do seu contexto de enunciação (que *também* compreende outros enunciados adjacentes).

Os *etnométodos* são os procedimentos dos membros diante de situações particulares. O prefixo «etno» designa a inscrição de um método num «saber», que é também «saber-fazer», específico de um grupo particular. O radical «método» designa o carácter inteligível, sensato, em suma, racional, relativamente à racionalidade local do grupo em questão.

Enfim, a *indiferença etnometodológica* descreve a abstenção, da parte do investigador, da emissão de julgamentos sobre a justeza, a moralidade, a necessidade e a importância das acções dos membros na descrição destas.

A etnometodologia é, finalmente, um conjunto de utensílios conceptuais e de prescrições formais para os procedimentos de pesquisa e de descrição. Contudo, esses utensílios e prescrições, associados à sua utilização em pesquisas específicas, põem a nu de modo flagrante o fundamento das deficiências dos procedimentos das pesquisas «empíricas» da sociologia standard. Em particular, o carácter incontornável do contexto e do que a etnometodologia chamou a *infinitude das indexicalidades*. Esta última mostra-nos que a explicitação do sentido de um enunciado não pode ser «rigorosamente» completa a não ser percorrendo o conjunto, virtualmente infinito, das redes⁸ indexicais de sentido, interiores a um universo cultural. De um modo mais genérico, podemos

falar da *infinitude das reflexividades*, a qual, incluindo o conceito anterior na sua especificidade linguística, implica que um qualquer acto não pode ser *completamente* compreendido, a não ser (re)ligando-o ao conjunto virtualmente infinito das redes reflexivas interiores a um universo cultural.

A etnometodologia não tem qualquer interesse na construção de teorias gerais. O seu propósito é a descrição compreensiva de um terreno particular.

Este interesse pelas formas socioculturais na sua especificidade é um dos aspectos que permite aproximar a etnometodologia da etnologia tal qual ela foi pensada e posta em acção por Robert Jaulin. Apesar da complexidade desta última, tentarei apresentar de forma sumária alguns dos seus aspectos centrais, colocando-os simultaneamente em relação com os conceitos e as ideias que lhes podem corresponder na etnometodologia. Contrariamente ao que fiz para a etnometodologia, não apresentarei o «contexto etnológico» da obra de Robert Jaulin, por falta de espaço; contentar-me-ei com algumas observações, não sem antes assinalar que existe uma «etnologia standard», equivalente, ao nível dos fundamentos, à sociologia standard e desempenhando um papel semelhante no domínio da etnologia.

Que a etnologia de Jaulin seja também interpelada pela realidade social «em vias de fazer-se», é manifesto na sua definição sumária da disciplina: «*quem faz o quê com quem*». É desde logo impossível descrever um conjunto

⁸ Ou, também, *rizomas*, para utilizar o conceito de Gilles Deleuze e de Félix Guattari (Deleuze e Guattari 1980).

cultural, limitando-se às declarações de um «informador» privilegiado ou de um conjunto de «informadores»; é igualmente necessário observar a vida quotidiana das pessoas, o que não pode ser feito senão participando dessa vida.

As relações entre as pessoas não devem ser compreendidas unicamente do ponto de vista individual ou unicamente do ponto de vista dos grupos «*had hoc*», tais quais eles se apresentam ao olhar superficial do exterior. Uma sociedade não é um conjunto abstracto de indivíduos à imagem das «revelações» dos filósofos do século XVIII ou das dos «filósofos» da revolução francesa. O par indivíduo-acto está sempre culturalmente «enraizado», ele joga-se sobre o pano de fundo das suas pertenças; é, logo, necessário «indexá-lo» às *unidades de vida* ou *unidades de existência* nas quais ele se inscreve. A unidade de vida não releva de discursos ideologizantes ou teologizantes; ela refere-se a uma pertença tal qual ela é formulada pelos actos recíprocos dos membros entre si: é o «quem faz o quê com quem» que cria e ao mesmo tempo descreve reflexivamente a existência e a estrutura de tais unidades de vida. A esse respeito, as palavras são complementares e inscritas no conjunto de tais actos.

De facto, é o privilégio concedido à ordem discursiva proposicional que está na origem da maior parte das suposições de «falsa consciência ideológica» nas ciências sociais: é pouco razoável esperar que o conjunto de uma cultura se reproduza «tal qual» numa parte limitada das suas manifestações. O discurso proposicional

não poderá encontrar o *seu* sentido se este não é restituído nos/aos contextos específicos e genéricos da sua enunciação. É, logo, necessário seguir o fio da vida através do conjunto das suas manifestações.

O conceito de unidade de existência é, como os conceitos da etnometodologia, estritamente formal; é desprovido de corpo fora da referência a um universo cultural específico. Os termos da sua explicitação não podem pertencer senão aos universos em questão. Ele não permite descobrir as suas aplicações lá onde elas não existem.

As unidades de vida existem em diferentes níveis e podem interceptar-se e/ou encaixar-se sucessivamente umas nas outras. Cada unidade de vida é expressiva de um universo partilhado servindo de referência aos actos dos seus membros. À maneira da reflexividade etnometodológica, os actos geram o seu universo de referência, nele se incluindo simultaneamente. Esta génese pode ser compreendida enquanto «criação» ou enquanto «re-criação», mas esta última, mesmo se se limita a uma «evocação», não é nunca uma «repetição»: como acabamos de notar a propósito da reflexividade etnometodológica, um novo acto muda o «sistema de pertinências», modificando o contexto e as relações entre os seus elementos aos quais se acrescenta o novo acto. Uma tal «dinâmica» é a própria expressão da vida cultural em vias de se inventar.

O fundamento de um universo comum é precisamente a sua *partilha*: um universo

cultural não existe senão na sua partilha⁹. Daqui a importância, para a etnometodologia, do «senso comum» e dos «*allants de soi*» enquanto *sentido partilhado*, constituindo, enquanto sentido e enquanto partilha, o fundamento genérico do universo de referência de um membership. Daqui a rejeição, da parte de Robert Jaulin, dos sistemas abstractos de parentesco criados pelos «estruturalistas»: eles reificam e descontextualizam uma estrutura de trocas (frequentemente deduzida de discursos proposicionais normativos de informadores privilegiados) desprovida do sentido partilhado e das múltiplas conexões a outras dimensões da vida social, para subordiná-la a uma «lei» constrangedora e exterior à *imediatez* dos sujeitos.

A *imediatez*, palavra plurívoca que retorna regularmente à pena de Jaulin, não designa a exclusividade do contexto específico de uma situação; ela pode mesmo referir-se ao conjunto virtual do universo de referência na sua longa história e através da sua presença, mais ou menos actual, intrínseca ao «ser-no-mundo» do sujeito (individual ou colectivo). Uma tal presença é constitutiva do sujeito enquanto sujeito cultural; ela é o solo da sua «invenção de viver». Uma tal «imediatez» faz referência, em todo caso, à imanência dos processos de vida, por oposição à sua mediatização em certos discursos eruditos, nos *media* ou noutros meios que tendem a «desnaturá-los» e a despedaçá-los.

⁹ A qual pode ser, simplesmente, partilha «consigo mesmo» – relação a si-mesmo – reflexividade (cf. *infra*: «reflexividade» de Jaulin).

Se a reflexividade etnometodológica dá conta das múltiplas relações biunívocas entre um acto e o seu contexto ou, mais genericamente, entre todas as «partes» de um universo, a reflexividade de Jaulin é mais próxima do sentido estrito da palavra nas matemáticas, onde ela significa a relação de um termo a si mesmo. Ela recobre parcialmente a concepção etnometodológica segundo a qual um acto é, ao mesmo tempo, um *accomplissement* (*accomplishment*)¹⁰ prático situado e uma *expressão* desse *accomplishment*, o que funda a sua «*accountability*», i.e. a possibilidade, para um membro, de o contar, de o «dizer» coerentemente. Os pares actos-sujeitos culturais são portanto considerados pela etnometodologia como dotados de uma relação a si mesmos, i.e. como sendo reflexivos. Para Jaulin, a qualidade de *sujeito cultural* («individual» ou colectivo) implica a existência de uma relação a si mesmo: a reflexividade é o elemento central da sua definição. Uma tal relação não é exclusiva das relações a outros sujeitos, ela constitui mesmo a condição de um universo partilhado criado por e incluindo os actos dos sujeitos entre si. Um tal universo é por sua vez reflexivo, dada a reflexividade (no sentido «jauliniano») dos actos que o constituem e as redes reflexivas (no sentido etnometodológico) religando as suas diferentes «partes»: a afirmação segundo a qual todo o acto (e/ou «parte») contém e (re)cria o seu universo de referência, nele estando simultaneamente incluso, torna-se mais compreensível¹¹.

¹⁰ Em português, e de forma grosseiramente aproximativa, posso traduzir para: «realização, desempenho, concretização».

¹¹ Se considerarmos que a «referência» ao contexto é interior a cada uma das suas partes, cada conexão reflexiva entre uma parte e o resto do contexto equivale, virtualmente, à relação de um contexto a si mesmo: noutros termos, a reflexividade no sentido etnometodológico cruza-se com a reflexividade no sentido jauliniano.

Um tal cuidado de globalização relativamente aos universos locais não pode senão ser aproximado do cuidado etnometodológico na consideração da integralidade do contexto. Ele é também coerente com o princípio etnológico de Jaulin segundo o qual não se pode privilegiar nenhum domínio (económico, político, religioso, tecnológico, de parentesco, artístico, etc.)¹² para a compreensão de um universo cultural. «Explicar» este último através de argumentos exclusivamente económicos ou religiosos ou outros é um logro equivalente à prática que consiste em circunscrever e em «extrair» um domínio de um universo cultural específico para pô-lo em paralelo com domínios supostamente equivalentes, provenientes de outros universos culturais¹³. Tais colecções de «formas de produção», «religiões», «sistemas políticos», etc., assemelham-se a um conjunto de corpos sem espírito.

Como para qualquer outra «parte» de um universo cultural, Jaulin recusa a consideração do universo «físico», i.e. da «natureza», como sendo independente e exterior à ordem da cultura. Bem ao contrário, a natureza é também ela cultural e não um «objecto-em-si»: ela varia segundo a cultura que a concebe e a vive. No Ocidente, isto é particularmente visível sendo dada a historicidade e a historicização (i.e. a acumulação de «relatos» constantemente utilizados, referidos, ensinados, etc.) das relações

dos homens com a «natureza», e em particular a sua longa construção científica. Nesse respeito, a etnometodologia consagrou-se, entre outras coisas, ao estudo das actividades práticas de pesquisa pelas quais os cientistas constroem a sua compreensão da natureza, e, logo, um aspecto da «natureza» tal qual ela existe no conjunto cultural no qual essas práticas se encontram incluídas.

Um dos aspectos da imanência à qual Jaulin faz referência com a palavra «imediatez» é aquele que os etnólogos traduzem por *incarnado*: o sentido dos outros não nos é acessível a não ser pela sua encarnação nos actos gestuais e/ou verbais. Mesmo as mediatizações materiais de sentido encontram aí a sua origem. O acento colocado em tais conceitos releva do cuidado de «localização» partilhado pelas duas correntes de pensamento e do seu corolário: a rejeição da universalização das induções.

Entre os conceitos mais «globalizantes» dos quais se serve a etnologia promovida por Jaulin, encontramos o par «si» e «outro». Estes dois conceitos são muito indexicais aquando das suas aplicações a terrenos específicos e não dão conta de objectos, coisas ou sujeitos nas suas restrições a si-mesmos, mas sim nas suas relações¹⁴. Eles são, por isso, *posicionais* (o seu sentido depende da sua aplicação pontual e descreve uma perspectiva localizada) e *relacionais*. Eles são coerentes com a estrutura da experiência humana que é sempre local e acarreta relações a si e aos outros. O seu papel é

¹² Este princípio pode já ser encontrado em Marcel Mauss, por exemplo.

¹³ cf. *Penser l'autre* de Patrick Deshayes e Barbara Keifenheim (Deshayes e Keifenheim 1994) para uma consideração sistemática das relações entre os diferentes domínios de uma sociedade num estudo de terreno.

¹⁴ Como disse Henri Poincaré (creio que em *La science et l'hypothèse*), a ciência não se debruça sobre «coisas» mas sim sobre «relações entre coisas».

principalmente o de fio condutor das análises: por exemplo, para o estudo das relações entre duas unidades de vida, esses dois conceitos põem em evidência a necessidade da consideração de cada uma das posições dos dois parceiros e das consequências, no conjunto, das atitudes que lhes correspondem¹⁵.

Estas duas «correntes» pertencem a um conjunto mais vasto que recorta tanto as ciências humanas e sociais (as abordagens ditas compreensivas) quanto a filosofia (fenomenologia, existencialismo, hermenêutica). O seu traço comum é uma abordagem não-universalista (ou muito pouco universalista) dos processos de comunicação e de interpretação: aos quadros epistemológicos rígidos, substanciais e universais, substitui-se a dupla preocupação pela especificidade das relações de conhecimento e pela especificidade daquilo que «é» conhecido. Esta preocupação é indissociável das suas incidências no domínio ético. As «grelhas de leitura» são cada vez menos substanciais e cada vez mais formais, o que diminui os seus efeitos redutores.

No que diz respeito à etnometodologia e à etnologia de R. Jaulin, esta exposição não é senão uma visão de conjunto muito sumária das duas «correntes» de pensamento e das relações que entre elas podem ser estabelecidas. Seria interessante pô-las em paralelo de um modo mais extenso, uma vez que, como aca-

bamos de ver, elas não são somente compatíveis, como também os esclarecimentos de cada uma contribuem para o aprofundamento da leitura das contribuições da outra.

POST-SCRIPTUM

«Estarão os investigadores das ciências sociais condenados então a confiar na intuição, na experiência ou mesmo no “realismo” para resolverem os problemas que se lhes deparam na análise de situações concretas?» (Almeida e Pinto 1996:76)

«Se o bem se apresenta sempre ao homem no concreto da situação prática na qual ele se encontra, é necessário que o saber moral venha precisamente a discernir, por assim dizer na fisionomia da situação concreta, o que ela exige dele.» (Gadamer 1996:335)

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, J. F. E PINTO, J. M.
1986. “Da teoria à investigação empírica. Problemas metodológicos gerais” in SILVA, A. S. e PINTO, J. M. (orgs.), *Metodologia das ciências sociais*. Porto: Afrontamento.
- COULON, ALAIN
1993. *L’ethnométhodologie*. (1ª ed. 1987) Paris: Presses Universitaires de France.
- DELEUZE, GILLES E GUATTARI, FÉLIX
1980: “1. Introduction: Rhizome” in DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix, 1980: *Mille Plateaux*. Paris: Minuit, pp.9-37.

¹⁵ Além disso, eles introduzem uma dissimetria (si—outro) que apenas se equilibra (se «simetriza») na constante translação da perspectiva (si—outro / outro—si / si—outro / outro—si...).

DESHAYES, PATRICK ET KEIFENHEIM, BARBARA

1994. *Penser l'autre, chez les Indiens Huni Kuin de l'Amazonie*. Paris: L'Harmattan.

GADAMER, HANS-GEORG

1996. *Vérité et méthode*. Paris: Seuil (edição original: *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960).

GARFINKEL, HAROLD

1992. *Studies in Ethnomethodology*. (1^a ed. 1967). Cambridge: Polity Press.

HEKMAN, SUSAN J.

1990. *Hermenêutica e sociologia do conhecimento*. (1^a ed. 1986) Lisboa: Edições 70.

JAULIN, ROBERT

1977. *Les chemins du vide*. Paris: Christian Bourgois.

JAULIN, ROBERT

1984. *Le coeur des choses; ethnologie d'une relation amoureuse*. Paris: Christian Bourgois.

JAULIN, ROBERT

1993. *L'année chauve; les chemins du corps*. Paris: Métailié.

JAULIN, ROBERT

1995. *L'univers des totalitarismes; essai d'ethnologie du «non-être»*. Paris: Loris Talmart.

LAPASSADE, GEORGES

1996. *Les microsociologies*. Paris: Anthropos.

Pratiques de Formation, (analyses): Ethnométhodologies.

1985. Université de Vincennes Paris VIII.

SCHÜTZ, ALFRED

1995. "Le citoyen bien informé; Essai sur la distribution sociale de la connaissance" (1^a ed. 1946) in BLIN, Thierry, 1995, *Phénoménologie et sociologie compréhensive; Sur Alfred Schütz*. Paris: L'Harmattan, pp.107-135.

WAGNER, HELMUT R.

1995. «Glossaire de sociologie phénoménologique schützéenne» (1^a ed. 1970) in BLIN, Thierry, 1995, *Phénoménologie et sociologie compréhensive; Sur Alfred Schütz*. Paris: L'Harmattan, pp.137-146.