

Uma sociologia sem objeto?

Observações sobre a interobjetividade*

Bruno Latour | Sciences Po – Harvard University

Antropólogo, sociólogo e filósofo francês. Latour é doutor em filosofia e é professor do Institut d'Études Politiques de Paris (Sciences Po). Foi professor da École nationale supérieure des mines de Paris (Mines ParisTech) e da Universidade da Califórnia em San Diego. Em setembro de 2007, Bruno Latour tornou-se diretor científico e vice-diretor da Sciences Po. É também professor visitante da London School of Economics e da Harvard University.

Resumo. Várias pesquisas recentes modificaram profundamente nossas concepções sobre as relações do conhecimento com a ação¹. A sociologia das ciências, a antropologia cognitiva e o movimento das ciências cognitivas, que procura aplicar o conhecimento (*situated cognition*), contribuíram para encarnar a atividade do pensamento, para situá-la em práticas, em lugares e em um mundo de objetos². A cena assim produzida – laboratório, oficina, cozinha, rua, vilarejos – parece-se pouco com a antiga epistemologia ou com a antiga psicologia. A produção de informações passa a ser uma tarefa como outra qualquer, que os sociólogos do trabalho podem, de fato, estudar com seus métodos habituais. Mas essas novas concepções do trabalho intelectual modificam também o papel dos objetos na interação social, e até mesmo a definição de interação. O propósito desta reflexão é explicitar a passagem de uma intersubjetividade a uma interobjetividade, mais bem adaptada, segundo nossa opinião, às ciências humanas.

Palavras-chave. tecnologia, teoria comum do ator.

Une sociologie sans objet? Note théorique sur l'interobjectivité

Abstract. Plusieurs développements récents ont profondément modifié nos conceptions sur la connaissance dans ses rapports avec l'action. La sociologie des sciences, l'anthropologie cognitive et le mouvement des sciences cognitives qui s'attache à mettre en situation la connaissance (*situated cognition*), ont contribué à incarner l'activité de pensée, à la situer dans des pratiques, dans des lieux, dans un monde d'objets. La scène ainsi produite, laboratoire, atelier, cuisine, rue, villages, ne ressemble plus guère à l'ancienne épistémologie ni à l'ancienne psychologie. La production d'informations devient une tâche comme une autre que les sociologues du travail peuvent, en effet, étudier avec leurs méthodes habituelles. Mais ces nouvelles conceptions du travail intellectuel modifient également le rôle des objets dans l'interaction sociale, et même la définition de l'interaction. Cette note théorique voudrait expliciter le passage d'une intersubjectivité à une interobjectivité, mieux adaptée, d'après nous, aux sociétés humaines.

Keywords: technologie, théorie de l'acteur réseau.



Definir a interação

A interação social supõe a presença de vários elementos constitutivos: pelo menos dois atores sociais devem estar presentes fisicamente, frente a frente; eles devem ter um comportamento que implique uma comunicação; por fim, o comportamento de cada um deve evoluir em função das modificações trazidas ao comportamento do outro, de tal modo que surja um comportamento imprevisto que não seja simplesmente a soma das competências engajadas pelos atores sociais antes dessa interação³. Ora, essa definição clássica da interação parece mais adaptada à sociologia dos primatas do que a dos seres humanos. De fato, a sociologia dos macacos se apresenta como o exemplo extremo do interacionismo, uma vez que todos os indivíduos estão co-presentes e se envolvem, frente a frente, em ações cuja dinâmica depende, continuamente, da reação dos outros⁴. A sociologia dos macacos é o paraíso do interacionismo, mas em outro sentido, já que a questão da ordem social parece poder ser estabelecida, entre os macacos, apenas como a composição progressiva das interações diádicas, sem efeito de totalização nem estruturação. Embora demonstrem interações complexas, não se pode dizer que eles vivam “em” uma sociedade ou que eles elaborem uma estrutura social⁵. A questão do papel exato da interação e de sua aptidão a compor toda a sociedade já aparece entre os primatas – e, talvez, apareça somente nesse caso.

Mesmo que pareça incongruente, o desvio pela primatologia pode ser muito útil. Permitindo-nos encontrar na natureza uma sociabilidade complexa, interações, indivíduos, construções sociais, a sociologia dos macacos nos livra da tarefa de examiná-los apenas pelo viés da sociologia humana. A vida social complexa se torna o fundo comum dos primatas. Do mesmo modo que os babuínos ou os chimpanzés, nós nos engajamos nela em todas nossas ações, mesmo sem refletir muito sobre isto e, no entanto, não somos nem babuínos nem chimpanzés. Se a complexidade da nossa vida social não basta mais para explicar essa diferença, esta deve vir de outro lugar⁶. Para isto, devemos compreender até que ponto a noção de atores humanos individuais envolvidos em interações, tal qual descrita pelo interacionismo, ou na construção do social por meio de categorias próprias que precisam regularmente experimentar, tal qual descrita pela etnometodologia, ainda que forme o fundo comum de nossas competências, não considera de modo adequado a maioria das situações humanas.

Enquanto a interação entre os macacos se constrói de parente a parente por toda a vida social, jamais se pode considerá-la, entre os humanos, senão como uma categoria residual. Não porque, como afirmam os defensores da existência de uma estrutura social, a interação se “daria” em uma sociedade que a ultrapassaria,



mas simplesmente porque é necessário antes reduzir a relação para que ela não mobilize, indivíduo por indivíduo, toda a vida social da qual ela acabaria, sem isto, por tornar-se *coextensiva*. É somente isolando-a em um quadro⁷ que o agente pode interagir com outro, frente a frente, deixando fora desse quadro o resto de sua história, assim como seus outros parceiros. A própria existência de uma interação supõe uma redução e uma divisão prévia. Ora, como explicar a existência desses quadros, dessas divisões, dessas reduções, destes recantos e destas portas cortafogo que evitam o contágio social? Os interacionistas se calam sobre esse ponto e se contentam em utilizar metaforicamente a palavra “quadro”. Os defensores de uma estrutura social – oponentes usuais dos interacionistas – também não podem explicá-la, uma vez que reconhecem, em todos os pontos, a presença total e completa da estrutura. Ora, é a suspensão justamente que se deve compreender, a interrupção parcial, reduto em que a interação poderá se desenvolver sem a interferência de todas as outras. O interacionismo é quase sempre criticado por seus adversários por não poder compor todo o social. Ora a força da interação é justamente suspender local e momentaneamente as interferências.

Este “não sei o quê” que vem deslocar a interação

Algo suspende do interior a proliferação das interações e, do exterior, a interferência por todos os parceiros. Esta membrana com parede dupla é imaterial como um quadro – no sentido metafórico –, ou material como uma divisão, como uma parede, como uma moldura de pintura de um quadro? Para intuir a resposta a essa pergunta, é preciso ter visto um bando de cem babuínos em plena savana, olhando uns para os outros sem parar para saber para onde se dirige o bando, quem está com quem, quem cata os piolhos de quem, quem ataca ou defende quem. Em seguida, é preciso se transportar, pela imaginação, para as cenas preferidas dos interacionistas, nas quais algumas pessoas, quase sempre duas, interagem em lugares fechados e inacessíveis aos olhares dos outros. Se “o inferno são os outros”, então o inferno dos babuínos é diferente do inferno dos humanos, pois a presença contínua de todos cria uma pressão diversa daquela do recinto fechado do interacionismo. Essa diferença é tal que se devem distinguir dois sentidos totalmente diferentes da palavra interação. O primeiro sentido, tal como definido acima, aplica-se a todos os primatas, inclusive os humanos, mas o segundo só se aplica aos humanos. Seria necessário falar, para conservar o termo usual, de uma interação enquadrada. A única diferença entre as duas vem da existência de uma parede, de uma divisão, de um operador de redução e de um “não sei o quê”, cuja origem permanece, por enquanto, obscura.



Existe outra diferença entre a interação simiesca e a que se observa entre os humanos. É muito difícil obter, para a segunda, a simultaneidade no tempo e no espaço peculiar à primeira. Diz-se, sem observar bem, que nós interagimos frente a frente. Sem dúvida, mas o que vestimos vem de outro lugar e foi fabricado há muito tempo, e as palavras que empregamos não foram feitas para a situação; as paredes em que nos apoiamos foram desenhadas por um arquiteto para um cliente e construídas por operários. Todas essas pessoas estão hoje ausentes, embora sua ação continue a se fazer sentir. A pessoa à qual nos dirigimos provém de uma história que ultrapassa muito o âmbito de nossa relação. Além disso, essa pessoa não está necessariamente presente na interação, não somente porque pode estar com “um ar ausente”, mas porque se pode tratar da máscara de uma função definida fora dali por outros. Se quiséssemos desenhar o mapa espaço-temporal do que se apresenta em uma interação e fazer a lista de todos aqueles que de uma forma ou outra participam dela, não distinguiríamos um quadro bem delimitado, mas uma rede muito ramificada, multiplicando pessoas, datas e lugares muito diferentes⁸.

Os defensores da estrutura social fazem com frequência a mesma crítica aos interacionistas, mas chegam a uma outra conclusão: pretendem que nada se passa na interação a não ser a ativação e a materialização de tudo o que já está inteiramente compreendido na estrutura, com pequenos ajustes. Ora, a interação faz mais do que ajustar, ela constrói, o que aprendemos com os macacos e com os etnometodólogos. Entretanto, a interação tem a forma contraditória de um quadro (que permite circunscrever) e de uma rede (que desloca a simultaneidade, a proximidade e a personalidade). De onde podem vir, nos humanos, essas qualidades contraditórias e por que diferem tanto da interação tal como os primatólogos a compreendem nos macacos nus e co-presentes?

Parece impossível responder a essa pergunta enquanto opusermos a interação a outra coisa, por exemplo, à estrutura social, afirmando que a primeira é local e a segunda, global. Entre os babuínos, pode-se dispensar a oposição, uma vez que, além de algumas interações diádicas, esses macacos, assim como os primatólogos, perdem o vestígio das interações e começam a compor o resto em termos mais vagos, como “bando”, “clã”, ou “grupo”. Pode-se dizer com razão que, entre os babuínos, a vida social se compõe inteiramente de interações individuais reunidas como segmentos sucessivos da solidariedade mecânica. Quando os primatólogos vão mais longe e falam de estrutura, de classe, de ordem, de família, de casta, eles o fazem sempre após terem instrumentalizado suas observações, o que lhes permite precisamente escapar ao interacionismo extremo pela fabricação de muitos panópticos e pela elaboração, no computador, de um



grande número de correlações estatísticas⁹. Agindo assim, eles se aproximam mais da situação humana, mas, provavelmente, afastam-se da maneira como os próprios macacos reúnem suas interações sem a ajuda desses instrumentos, desses panópticos, desses marcadores e desses calculadores.

O exemplo dos primatólogos, ainda que não constitua uma prova, fornece um indício precioso. Para passar das interações à sua soma, é necessário um instrumento, isto é, um equipamento capaz de somar. Os defensores da estrutura social supõem sempre a existência prévia deste ser *sui generis*, a sociedade, que se manifestaria nas interações. Ora, a única prova que temos da existência desse ser provém da impossibilidade de manter uma interação frente a frente sem que venha com ela, imediatamente, uma rede de relações estabelecidas com outros seres, em outros lugares e em outras épocas. Somente a fragilidade da interação face a face força a inventar o quadro sempre presente da estrutura. Ora, o fato de uma interação apresentar a forma contraditória de um quadro local e de uma rede emaranhada não quer dizer que se deva deixar o terreno sólido das interações para passar “ao nível superior”, o da sociedade. Mesmo que os dois níveis existissem realmente, faltariam entre eles muitos níveis.

O exemplo das relações de dominância entre os babuínos machos esclarece bem o equívoco desse raciocínio. Há várias provas agressivas entre os machos para decidir quem é o mais forte. Caso quiséssemos, no entanto, construir uma classificação do mais forte ao mais fraco, não poderíamos fazê-lo, salvo se reduzíssemos o tempo de observação a alguns dias¹⁰. Mas o que é uma hierarquia que muda diariamente? Como dizer que um babuíno entra ou sobe em uma escala dominante, se ela deve ser recalculada a cada três dias? É provável que o sociólogo passe muito depressa da interação à estrutura tanto entre os babuínos quanto entre os homens. Cada macaco procura saber quem é mais forte ou mais fraco do que ele e cria as provas que permitem decidir isso, mas, como bom etnometodólogo, nenhum deles passa pela noção de classe ou hierarquia. O primatólogo chega a isso, mas com a ajuda de numerosos cálculos, instrumentos e gráficos. Deve-se esquecer a presença desse equipamento entre os primatólogos e sua ausência entre os babuínos?

Em todas as teorias sociológicas, existe um abismo que separa a interação (enquadrada) dos corpos nus individuais e os efeitos de estrutura que lhes dizem respeito como um destino transcendente que ninguém quis. A questão, para cada teórico, é decidir então com qual operador social esse abismo poderia ser preenchido da melhor maneira. Seria com os acontecimentos induzidos pela própria interação que ultrapassaria assim a previsão dos atores? Pode-se preencher o espaço pelo desvio involuntário dos efeitos indesejáveis da vontade sempre



limitada? Ou por um fenômeno de autotranscendência que faria emergir fenômenos coletivos, como a ordem a partir da desordem? Ou deve-se imaginar um contrato que transforme a ação dispersa de todos os fenômenos coletivos na exclusiva ação totalitária de ninguém? Deve-se supor, pelo contrário, tal preenchimento insolúvel e aceitar a existência prévia de um ser *sui generis* já presente que contivesse as interações como se fossem as células especializadas de um organismo? Deve-se prever, de outro modo, entre os dois extremos, um conjunto de intermediários que permitam transportar para a ação, por intermédio do *habitus*, a força do campo e devolver à estrutura, por intermédio da ação individual, o que se tinha tirado dela¹¹? Para responder a essas perguntas, há poucas possibilidades, mesmo que seja possível inovar recombinação diferentemente o pequeno número de modelos disponíveis¹². Essas teorias, porém, supõem a existência prévia da questão que elas procuram resolver: haveria um abismo hiante que separaria o agente da estrutura, o indivíduo da sociedade. Ora, se não houvesse abismo, a teoria sociológica ofereceria respostas cada vez mais requintadas a um problema inexistente.

A sociologia dos macacos, que nos mostra o paraíso do interacionismo e da etnometodologia, revela uma vida social na qual a interação e a estrutura são coextensivas. Ora, não se encontra nela interação enquadrada, uma vez que nenhuma relação escapa ao contágio, às vezes de forma muito rápida, de todas as outras. Mas tampouco se pode discernir estrutura, já que cada interação deve, *in loco* e por sua conta, testar de novo o conjunto das relações sem poder somá-las nem entrar em um papel ou uma função determinada que se mantivesse inteiramente fora do corpo. No entanto, os macacos nos dão a demonstração do que seria uma sociedade social, isto é, conforme as exigências da teoria sociológica que determina que se passe do “nível” individual ao “nível” estrutural por meio de uma série de operadores, eles próprios sociais. Ora, uma vida de grupo assim não permitiria obter nem a interação, nem a sociedade, nem o agente, nem a estrutura. Ela daria apenas a impressão de um tecido extremamente denso e apertado, mas plástico e mole, que seria sempre plano. Por isto, o abismo que separaria, segundo os sociólogos, o indivíduo da sociedade não é um dado originário. Caso se tomem as vidas sociais simiescas como origem mítica, esse espaço permanece invisível. É preciso que algo diferente o tenha criado e que a vida social, a humana ao menos, provenha de algo diferente do mundo social.

Interação complexa e interação complicada

Para reunir os efeitos de estrutura, o primatólogo deve instrumentalizar



suas observações por meio de um equipamento cada vez extenso. Para enquadrar uma interação, devemos aproveitar divisões e redutos. Conseqüentemente somos obrigados, para seguir uma interação, a desenhar um enredo fantasioso que mistura os tempos, os lugares e os atores sociais heterogêneos, o que obriga a rabiscar sem cessar o quadro fixado. Assim, cada vez que vamos da vida social complexa dos macacos à nossa, ficamos impressionados com as múltiplas causas que logo deslocam a copresença da relação social. Passando de uma à outra não vamos de uma socialidade simples a uma complexa, mas passamos de uma socialidade complexa a uma complicada. Os dois adjetivos, ainda que tenham exatamente a mesma etimologia, vão permitir diferenciar duas formas relativamente diferentes de existência social. A “complexa” significa a presença simultânea, em cada interação, de um grande número de variáveis que não se pode distinguir corretamente e a “complicada”, a presença sucessiva de variáveis discretas que se pode tratar uma por uma e dobrar em outra sob a forma de uma caixa preta. Confuso se opõe a complexo tanto quanto a simples. As conotações das duas palavras nos permitem pegar no contrapé as crenças evolucionistas que traçam sempre a lenta progressão dos macacos aos homens em uma escala da maior complexidade. Digamos, de maneira oposta, que, nós descendemos dos macacos, passando de uma grande complexidade a uma grande complicação. Nossa vida social, em cada ponto, parece sempre menos complexa do que a de um babuíno, mas ela é quase sempre mais complicada.

A interação enquadrada não é local por si mesma, como se existisse sempre este ingrediente necessário à vida social. O ator individual com o qual seria necessário a seguir compor a totalidade. Nós não a encontramos entre os macacos que vivem no paraíso, ou, antes, no inferno do interacionismo. Entre os humanos, pelo contrário, localiza-se ativamente uma interação por um conjunto de divisões, de quadros, de biombos, de corta-fogos, que permitem passar de uma situação complexa a uma situação somente complicada. Um exemplo banal explica essa evidência. Quando estou num guichê comprando selos e falo ao interfone, ninguém me acompanha, nem a minha família, nem meus colegas, nem meus chefes. Graças a Deus, a atendente também não me cansa com conversas sobre sua sogra e os dentes dos seus bebês. Essa feliz canalização não seria permitida a um babuíno uma vez que, em cada interação, todos os outros podem intervir.

Inversamente, a estrutura não é global por si só, como se existisse, o tempo todo, esse ser *sui generis* sobre o corpo do qual se destacaria pouco a pouco a ação individual de um ator social. Entre os macacos que não têm nenhuma interação enquadrada, não se encontra nunca a estrutura social que deveria, entretanto, segundo a teoria sociológica, corresponder às interações. Entre os humanos, em



contrapartida, globalizam-se ativamente interações sucessivas por um conjunto de instrumentos, de ferramentas, de contas, de cálculos e de compiladores que permitem passar de uma relação complicada, finalmente isolada, a outras relações complicadas e reunidas¹³. Ao final do dia, a responsável do correio pode fazer as contas e compilar as planilhas que lhe permitirão somar a parte que a interessa em todas as interações enquadradas que aconteceram em todos os guichês. Essa soma não poderia ser feita por um babuíno porque este não tem nem planilhas nem material para essa construção. Para compor o social, ele só possui seu corpo, sua vigilância e o empenho ativo da memória para manter o conjunto das relações.

Entre os macacos, como não há diferença de natureza entre interação e sociedade, não se encontram nem interação (enquadrada) nem estrutura. Entre os homens, um abismo parece separar a ação individual do peso da sociedade transcendente, mas não se trata de uma separação originária que um operador social poderia preencher e que nos distinguiria radicalmente dos outros primatas. Trata-se de um artefato criado pelo esquecimento das ações intermediárias para localizar e globalizar. Nem a ação individual nem estrutura podem ser pensadas sem um trabalho para tornar local – por canalização, divisão, focalização, redução – e sem um trabalho para tornar global – por instrumentação, compilação, pontualização ou amplificação. Não se pode avançar na teoria sociológica, se for preciso escolher começar pela existência substancial, seja da ação individual, seja da estrutura. No entanto, de maneira curiosa, também não se pode fazê-la avançar se, querendo ser razoável, escolhe-se partir ao mesmo tempo dos dois polos do ator social e do sistema para imaginar, posteriormente, fórmulas intermediárias de organização¹⁴. Combinar dois artefatos seria apenas produzir um terceiro ainda mais incômodo. Utilizando a base comparativa que nos dão as sociedades simiescas, não se deve partir nem da interação, nem da estrutura, nem do entremeio, mas de um trabalho de localização e de globalização, estranho até agora a qualquer teoria sociológica, do qual os macacos parecem incapazes e que forcem a recorrer a elementos que não parecem, à primeira vista, pertencer ao repertório social.

A sociologia deve permanecer sem objeto?

Contrariamente à interação social dos macacos, a interação social dos humanos parece sempre mais deslocada. Não se pode encontrar nela nem simultaneidade, nem continuidade, nem homogeneidade. Longe de se limitar aos corpos presentes um ao outro por sua atenção e seu contínuo esforço de vigilância e de construção, é necessário sempre, entre os humanos, recorrer a outros elementos, a outros tempos, a outros lugares, a outros atores sociais, a fim de



perceber uma interação. É verdade que, entre os babuínos, certas relações podem se estender por dezenas de anos e precisam, então, para serem entendidas, fazer alusão a acontecimentos passados. Mas estes estão em confronto com outros corpos presentes e somente são transportados para a situação pela memória viva dos mesmos corpos. O social, entre os babuínos, tece-se sempre com o social, de onde sua falta de solidez e o trabalho considerável para torná-lo resistente, apesar de tudo. Em contraste, a vida social, entre os humanos, mostra-se claudicante. Para designar esse deslocamento, essa disjunção, esse apelo constante a outros elementos, ausentes da situação, fala-se comumente de símbolo e de simbólico. O símbolo, efetivamente, substitui algo que não está lá, mas ao qual, por alusão, pode-se fazer referência. A estrutura ausente se manteria, portanto, por símbolos. É por eles que os homens se distinguem dos macacos. Aos laços primatas do social seria preciso acrescentar os laços humanos do símbolo. Esta hipótese, entretanto, não se sustenta, pois em que se sustentaria o símbolo? Se o social não é sólido o suficiente para fazer durar as interações assim como demonstram os macacos, como os signos seriam suficientes para isto? O que os corpos não conseguem estabilizar, como só o cérebro conseguiria?

Para passar de uma vida social complexa a uma vida social complicada é preciso poder descompassar, deslocar, disjuntar, delegar a interação presente a fim de fazê-la assentar provisoriamente em outra coisa, esperando recuperá-la. Em quê? No próprio social? Sim, em parte, uma vez que os macacos o fazem com maestria. O entrecruzamento das interações lhes dá esta matéria relativamente duradoura sobre a qual eles podem, de fato, se assentar. Pode-se fazê-la se assentar em símbolos? É pouco provável porque é necessário, por sua vez, que eles sejam mantidos por outra coisa que não a memória, ou a mente, ou o cérebro simples dos primatas. Os símbolos não poderiam ser originários. Quando estes forem suficientemente sustentados, quando as capacidades cognitivas forem suficientemente instrumentadas, suficientemente pesadas, será possível estabelecer provisoriamente essa correlação, mas não antes disto¹⁵. Por que não apelar para outra coisa, para esses inúmeros objetos ausentes entre os macacos, onipresentes entre os humanos, quer se trate de localizar uma interação ou de globalizá-las? Como conceber um guichê sem o interfone, o balcão, a porta, as paredes e a cadeira? Eles não moldam, no sentido literal, o quadro da interação? Como computar o balanço diário de um escritório sem os formulários, recibos, contas, extratos de despesas e como não ver nele a solidez do papel, a durabilidade da tinta, o circuito integrado, o artifício dos grampeadores e a batida dos carimbos? Não permitem a totalização? Os sociólogos não estariam vendo dificuldades onde não há, construindo o social com o social ou tapando suas fissuras com



o simbólico, enquanto os objetos estão onipresentes em todas as situações cujo sentido eles procuram? Nas mãos deles, a sociologia não permanece sem objeto?

É sempre delicado apelar para as coisas a fim de explicar seja a durabilidade, a extensão, a solidez, as estruturas, ou a localização, a redução e o enquadramento das interações. De fato, para as ciências humanas as coisas se tornaram impraticáveis desde que, com as ciências exatas, elas se tornaram “objetivas”. Após a divisão, na época moderna, do mundo objetivo e do mundo político¹⁶, eles não podem fazer as vezes de compadres, colegas, parceiros, cúmplices, associados na tessitura da vida social. Os objetos aparecem somente de três maneiras: o instrumental invisível e fiel, a superestrutura determinante e a tela de projeção. Como instrumentos, eles transmitem fielmente a intenção social que os atravessa sem nada deles receber e sem nada lhes dar. Como infraestruturas, eles estão interligados formando uma base contínua de matéria, sobre a qual se acha, em seguida, moldado o mundo social das representações e dos signos. Como telas, eles podem apenas refletir o *status* social e servir de suporte aos jogos sutis da distinção. No exemplo anterior, o guichê assumirá sucessivamente esses três papéis. Como instrumento, o interfone servirá somente para impedir que os clientes se aproximem da atendente do guichê e a sua função se esgotará por si só sem ter por objeto a interação, a não ser para facilitá-la ou para perturbá-la. Como infraestrutura, o interfone se juntará diretamente às paredes, às divisórias, aos computadores para compor um mundo material que moldará completamente, em seguida, o restante das relações como uma forma de bolo faria com o próprio bolo. Por fim, considerado como uma simples tela de projeção, o mesmo interfone não terá mais vidro, nem madeira, nem no microfone, nem matéria e se tornará signo, se distinguirá dos espelhos, das portinholas, das janelas envidraçadas, dos escritórios integrados, para deixar clara a diferença de *status*, ou para significar a modernização do serviço público. Escravo, mestre, suporte de signo, nos três casos, os objetos permanecem invisíveis, associiais, marginais, impossíveis de envolver habilmente na construção da sociedade¹⁷.

Certa dose de fetichismo

Deve-se compor o mundo social com atores individuais ou começar, ao contrário, com a sociedade já sempre presente? Devem-se considerar os objetos como determinando o mundo social ou deve-se começar, ao contrário, somente pelas interações? Essas duas perguntas formam apenas uma e fazem como um sinal da cruz: Estrutura, Interação (de cima para baixo), Objetivo, Social (da esquerda para a direita). De onde provém, de fato, “o problema do ator social



e do sistema”? Da obrigação de escolher um ponto de partida, seja na estrutura, seja na ação individual, ou a partir dos dois extremos. Porém esses pontos de partida não são originários, nós aprendemos isso com os macacos, uma vez que a interação deve ser enquadrada e que a estrutura deve ser organizada e globalizada. O ponto de partida, se ele existe, deve estar “no meio”, em uma ação que localiza e globaliza, que desloca e dispersa, ação da qual as sociedades dos macacos parecem abster-se.

Porém, para situar este lugar, seria necessário partilhar o social com as coisas, o que parece também impraticável, não mais por causa do abismo que separa o ator do sistema, mas por causa do recorte, igualmente grande, que separa o mundo objetivo do mundo político, as ciências exatas das ciências humanas, a natureza da cultura, Boyle de Hobbes¹⁸. Devido a esse recorte, os objetos não podem irromper no mundo social sem desnaturá-lo. A sociedade não pode invadir as ciências sem corrompê-las. Compreendem-se os dilemas da sociologia quando lhe pedem para ir buscar sua origem essencial no meio deste duplo abismo e desta dupla impossibilidade. É porque está dilacerada horizontalmente entre a objetividade e a política que a sociologia não tem lugar para as coisas e que ela se encontra, então, esquartejada, verticalmente, entre o ator e o sistema. O esquecimento dos artefatos, no sentido de coisas, criou esse outro artefato, no sentido de ilusão. Uma sociedade que precisaria ser mantida com o social. No entanto, é bem no meio deste sinal da cruz que reside o operador, o permutador, o agitador e o animador capaz de localizar como de globalizar, porque ele pode cruzar as propriedades do objeto com as propriedades do social.

A sociologia permanece, frequentemente, sem objeto. Como muitas ciências humanas, ela se construiu para resistir ao apego aos objetos, que ela chama de fetiches. Contra os deuses, as mercadorias, os bens de consumo e os objetos de arte, ela resgatou a antiga advertência dos profetas: “Os ídolos têm olhos e não veem; bocas e não falam, orelhas e não ouvem”. Segundo a sociologia, outra coisa vem animar esses corpos sem vida e essas estátuas mortas: nossa crença, a vida social que nós projetamos neles. Os fetiches não contam em si mesmos. Eles são apenas a tela de nossas projeções. Contudo, aprendemos com Durkheim que eles acrescentam algo à sociedade que os manipula, isto é, a objetivação. Como muitos retroprojetores, os ídolos invertem o sentido da ação, dando aos pobres humanos que lhes deram tudo a impressão de que sua força vem apenas deles e que é esta que os reduz à impotência, que os faz agir e que os aliena. Desde sempre, as ciências humanas pretendem fazer a inversão dessa inversão. Por uma retroprojeção simétrica da primeira, elas revelam sob o corpo sem vida do fetiche os humanos e sua animação múltipla¹⁹. A deontologia dos sociólogos exige deles



este antifetichismo. Compreende-se, então, por que reintroduzir os objetos, voltar a falar do peso das coisas, dotar os seres inanimados de verdadeiras forças sociais é, a seus olhos, errar, voltar ao objetivismo, ao naturalismo e à crença. Contudo, não podemos dar lugar aos objetos sem modificar a deontologia das ciências sociais e sem aceitar certa dose de fetichismo. Os objetos fazem alguma coisa, eles não são somente as telas ou os retroprojetores de nossa vida social. Sua única função não é “mascarar” a origem social das forças que projetamos neles.

Caso se queira reatribuir um papel aos objetos na tessitura do laço social, é preciso abandonar, com certeza, os reflexos antifetichistas, mas é necessário também abandonar o outro papel dado pelas ciências humanas aos objetos: a objetividade das forças da natureza. Tudo se dá como se a sociologia oscilasse entre duas definições do objeto: o “mau objeto”, o fetiche, e o “bom objeto”, a força. O primeiro deve ser combatido, mostrando-se que ele nada mais é do que um suporte, um inversor e um dissimulador de crenças. O segundo deve ser descoberto pela investigação, sob as crenças, as opiniões, as paixões e a atividade dos humanos. Com esses dois papéis do objeto, as ciências criticam a crença popular e procuram imitar (o que elas imaginam ser) as ciências naturais²⁰.

A sociologia durante muito tempo alternou entre esses dois papéis do objeto que não permitem, nem um nem outro, fazer deles atores sociais completos. Ou eles não fazem nada senão enganar ou eles fazem demais. Ou são totalmente manipulados pelos humanos, ou então são eles, ao contrário, que manipulam, à sua revelia, os humanos. O ator “comum” está sempre em contradição, seja porque crê nos fetiches ou porque se acha livre. Nos dois casos, a ciência sociológica revela as errâncias do ator e o encurrala entre os “maus objetos”, nos quais ele acredita por engano, e os “bons”, que o fazem agir apesar de tê-los. De um lado, denuncia do fetichismo e do outro, cientificismo. Tal é o fundo comum da sociologia crítica²¹.

Outra teoria da ação

Construir um instrumental e o social, agir, interagir, localizar, globalizar, determinar e constranger, todos esses verbos repousam não somente em certo modelo de ator – individual ou coletivo, humano ou não humano –, mas também em uma definição da ação. Se parece impossível dar seu lugar na sociedade a objetos que permanecem simplesmente “objetivos”, parece mais difícil ainda integrá-los como a simples fabricação de um ator todo-poderoso. Para torná-los praticáveis pela teoria sociológica, é necessário então modificar, de um lado, a natureza objetiva dos objetos e, de outro lado, a noção de ação. Ora a antropologia comum supõe na ação um “fazer-ser” do qual ela induz, por extensão, um sujeito



dotado das competências apropriadas e um objeto que acaba de passar, graças ao sujeito, da simples potência ao ser. Nada nesse esquema parece reutilizável pela teoria sociológica. Efetivamente, a ação não poderia ter um ponto de origem sob pena de parar a circulação, a série de transformações, cujo movimento delinea sem interrupção o corpo social²². As competências do ator vão ser inferidas após um processo de atribuição, de encerramento, de suporte, de focalização, que não se deve confundir com a ideia de que o ator agiria como se ele transformasse sua energia em potência no que ele age. Mas nem a noção de transformação nem a de circulação podem, sem alterar-se, substituir a ideia de uma ação com ponto de origem. Para modificá-las, deve-se considerar todo ponto como uma mediação, isto é, como um acontecimento que não poderia ser definido nem pelas entradas, nem pelas saídas, nem pelas causas e nem pelas consequências. A ideia de mediação²³ ou acontecimento permite preservar da ação os dois únicos traços que importam – a emergência da novidade assim como a impossibilidade da criação *ex nihilo*, sem que por isso nada conservar do esquema antropológico que forçava a sempre reconhecer um sujeito e um objeto, uma competência e um desempenho, um poder e um ato.

A teoria comum do ator não vale mais do que a da ação. Quando se diz que um ator, individual ou coletivo, não poderia ser o ponto de origem da ação, acredita-se dissolvê-lo imediatamente em um campo de força. Ora, agir é sempre ser ultrapassado por aquilo que se faz. Fazer é mandar fazer. Quando se age, outros passam à ação. Daí resulta que nunca se pode reduzir ou dissolver um ator em um campo de força – ou em uma estrutura²⁴. Só se pode compartilhar a ação, distribuí-la com outros actantes²⁵. Isto é verdadeiro tanto para a fabricação quanto para a manipulação. Diz-se, às vezes, zombando, que os atores dos sociólogos são como marionetes entre as mãos das “forças sociais”. O exemplo é excelente e prova exatamente o contrário do que se busca mostrar que ele diz. Basta falar com um marionetista para saber que é surpreendido a cada instante por sua marionete. Ela o faz fazer coisas que não podem ser reduzidas só a ele, coisas para as quais ele não tem competência nem potencial. Isto é fetichismo? Não, o mero reconhecimento de que somos superados pelo que fabricamos. Agir é fazer agir. Mas o que vale para a fabricação vale também para a manipulação. Suponhamos que alguma outra coisa, metaforicamente, puxe os cordões de nosso marionetista: um ator social, o “campo artístico”, o “sinal dos tempos”, a “época”, a “sociedade”... Esse novo ator, por trás dele, tampouco poderá manipular mais do que ele sua marionete. Se é superado pela sua marionete, como ele próprio não superaria aqueles que o manipulam? Esse exemplo prova perfeitamente que jamais há, mesmo neste caso extremo, transferência de poder, de manipulação, de direção. Só se podem



associar mediadores que nunca são exatamente causa ou consequência de seus associados²⁶. Logo, não há de um lado atores e, do outro, campos de força. Só existem atores – actantes – que só podem “passar à ação” associando-se a outros que vão surpreendê-los e superá-los.

Compreende-se por que é tão difícil avançar na teoria sociológica! A complexidade social, outrora específica ao homem, deve hoje, ser compartilhada com outros primatas e traçar sua evolução em milhões de anos. A interação não pode servir de ponto de partida, uma vez que, entre os humanos, ela se situa sempre em um quadro que ela extravasa completamente. Quanto ao outro polo extremo, essa famosa sociedade que seria *sui generis*, ela só se mantém, por heterogênesse, e parece mais o ponto de chegada, sempre provisório, de um trabalho de compilação, de soma que requer numerosos equipamentos e instrumentais pesados. As novas capacidades cognitivas devem sua extensão menos aos poderes dos símbolos que aos dos instrumentos que os sustentam. Partir de um ator – coletivo ou individual – é impossível já que a atribuição de uma competência a um actante segue sempre a realização por esse ator do que ele pode fazer... quando outros que não ele passaram à ação. Nem mesmo a visão comum da ação pode servir já que ela supõe um ponto de origem e uma transferência de força, ambos totalmente improváveis. Nem a ação, nem o ator, nem a interação, nem o indivíduo, nem o símbolo, nem o sistema, nem a sociedade, nem suas numerosas combinações podem ser reutilizados. Nada de surpreendente nisto; assim como a física ou a geologia, a teoria sociológica tampouco poderia encontrar prontos, no sentido comum, os conceitos de que necessita, sobretudo se, deixando de ser modernista, ela volta para o *Grand Partage* e retoma por sua conta o trabalho social dos objetos. Diz-se, com razão, que se deve sempre seguir os próprios atores; certamente, mas não a maneira de segui-los.

Do estudo da alma social a do corpo

Nas suas interações, os macacos quase nunca utilizam objetos. Entre os humanos, é quase impossível encontrar uma interação que não faça uso de uma técnica²⁷. Entre os macacos, a interação pode proliferar, pedindo ajuda, um após o outro, a todo o bando. Entre os humanos, a interação é, na maioria das vezes localizada, enquadrada e mantida. Pelo quê? Precisamente pelo quadro, constituído de atores que não são humanos. É necessário apelar para a determinação pelas forças materiais ou para o poder da estrutura para ir da interação ao seu quadro? Não, nós simplesmente nos transportamos aos lugares e aos tempos da concepção do quadro. O exemplo do guichê nos esclarecerá novamente. Se passarmos da



interação que nos vincula provisoriamente, a atendente e eu, para as paredes, interfone, regulamentos e formulários, temos de nos transportar para outro lugar. Nós não pulamos bruscamente para a “sociedade” ou para a “administração”. Circulamos nos escritórios do arquiteto dos Correios, onde foram estabelecidos os modelos dos fluxos de usuários e desenhado o modelo dos guichês. Minha interação com a atendente foi aí, estatisticamente, anos antes, e a maneira de eu apoiar os cotovelos no balcão, colar os selos, preencher os recibos foi antecipada pelos especialistas em ergonomia e registrada na distribuição da agência do correio. É claro que ninguém vai me distinguir claramente. Nem a mim nem a atendente. Mas dizer que eu não estou ali é um grande erro. Estou inscrito na categoria de usuário cuja variável venho hoje preencher e atualizar com meu próprio corpo. Estou, portanto, bem conectado da agência dos Correios ao escritório do arquiteto por um fio quase imperceptível, mas, sólido que me faz passar de um corpo pessoal em interação com uma atendente a um tipo de usuário nos projetos feitos em papel. Inversamente, o quadro desenhado anos antes permanece, por intermédio dos operários portugueses, do concreto, dos carpinteiros e da madeira vitrificada, o quadro que mantém, limita, canaliza, e autoriza minha conversa com a atendente. A partir do momento em que se acrescentam objetos, é preciso que nos habituemos a transitar no tempo, no espaço e nos níveis de materialização, sem nunca reconhecer as paisagens familiares nem da interação face a face, nem da estrutura social que nos faria agir – nem, é claro, a paisagem, mais familiar ainda e mais nebulosa, dos acordos feitos entre esses dois modelos de ação. Não se deve nunca abandonar a interação, os interacionistas têm razão, mas caso se siga a dos humanos não se fica nunca no mesmo lugar, nunca em presença dos mesmos atores e jamais na mesma sequência de tempo. Aí está todo o mistério que fazia com que seus adversários dissessem que eles não consideravam os “efeitos de estrutura”, o “macro”.

Deslocando a interação para nos associar a não humanos, podemos durar além do tempo presente em outra matéria que não a do nosso corpo e interagir a distância, algo absolutamente impossível para um babuíno ou um chimpanzé. Simples pastor, é suficiente que eu delegue a uma barreira de madeira a tarefa de conter os meus carneiros, para que eu possa dormir com meu cachorro. Quem age enquanto eu durmo? Eu, os carpinteiros e a barreira. Eu me exprimi nessa barreira como se eu tivesse exteriorizado uma competência que possuía em potencial? De jeito nenhum. A barreira não se parece em nada comigo. Ela não é a extensão de meus braços ou do meu cachorro. Ela me ultrapassa completamente. Ela é, incontestavelmente, um actante. Surge, subitamente, da matéria objetiva para esmagar com sua pressão meu pobre corpo frágil e sonolento? Não, fui buscá-



la porque ela não tinha precisamente a mesma durabilidade, a mesma dureza, a mesma plasticidade, a mesma temporalidade, em suma, a mesma ontologia do que eu. Apoiando-me nela, eu pude passar de uma relação complexa que pedia minha vigilância contínua a uma relação apenas complicada que não exige de mim mais do que trancar a porta. Os carneiros interagem comigo quando eles batem seus focinhos nas tábuas ásperas do pinheiro? Sim, mas com um eu desligado, delegado, traduzido, multiplicado pela barreira. Chocam-se com as limitações objetivas da matéria? Na verdade, não, uma vez que a barreira não se parece nem com o pinheiro nem comigo. Trata-se de um actante inteiro que passa a pertencer ao mundo social dos carneiros, mesmo que ele tenha características totalmente diferentes dos corpos. Cada vez que uma interação dura no tempo e se alonga no espaço, significa que foi compartilhada com não humanos.

Para analisar as sociedades humanas e não somente as dos babuínos, é preciso compreender de outra maneira a palavra “inter”-ação. Essa expressão não significa apenas que em todos os pontos da sociedade a ação permanece local, e que ela sempre surpreende aqueles que se envolvem nela. Ela significa que a ação deve ser compartilhada com outros tipos de actantes dispersos em outros quadros espaço-temporais e que pertençam a outros tipos de ontologia. No tempo t , eu estou em contato com seres que agiram em $t-1$, e depois dobro as situações de tal maneira que agirei de outra forma em $t+1$. Na situação s , eu me encontro ligado às situações $s-1$, e faço com que, depois, as situações $s+1$ estejam associadas à minha. Além desse desencaixe, deste deslocamento no tempo e no espaço, a interação opera um desencaixe actante²⁸. Cada ego escolhido como ponto de referência se encontra pré-inscrito pelo conjunto dos egos que lhe são propostos sob a forma diversificada das coisas duradouras. Nenhum desses deslocamentos prova a existência de outro “nível”, de uma estrutura social. Vai-se sempre de um pouto ao outro. Nunca se deixa a interação. Mas esta nos obriga a fazer numerosos desencaixes. Como pode um ator durar no meio desta diversidade? Por um trabalho de narração que permite a um “eu” se manter no tempo. Como é mantida esta narração por sua vez? Pelo corpo, este velho fundo de socialidade primata que torna nossos corpos hábeis para manter as interações.

Se as interações se encontram enquadradas por outros actantes dispersos no espaço e no tempo, os esforços de somatório são igualmente intensificados. A vida dos parisienses, por exemplo, talvez seja feita apenas de interações sucessivas, mas não se devem esquecer os múltiplos panópticos que se esforçam cada dia para calcular os parisienses. Salas de controle do tráfego e de gestão dos semáforos; painéis de controle de todas as comportas assegurando a distribuição das águas; imensos quadros sinópticos permitindo aos agentes da companhia de eletricidade



francesa saber, quase segundo por segundo, o fim de um filme no canal de televisão; computadores calculando a passagem e a carga dos caminhões do lixo; sensores que permitem saber o número de visitantes do museu. No mesmo dia, da mesma pessoa, são levantados “eus” ínfimos, “eus” estatísticos porque essa pessoa pegou seu automóvel, deu a descarga, desligou sua televisão, colocou seu lixo na rua ou visitou o Museu D’Orsay. Os que levantaram, compilaram, “computaram” esses dados formam, por isto, uma estrutura social acima dela? De jeito nenhum. Eles trabalham em salas de controle tão localizadas, tão cegas, tão enquadradas quanto essa pessoa a cada instante do seu dia. Como podem eles, então, somar? Pela mesma razão que essa pessoa pode se limitar, a cada instante, a uma interação. Porque é preciso contar os sensores, os contadores, os sinais de rádio, os computadores, as listagens, os formulários, as balanças, os disjuntores, os servomotores que permitem a um lugar se ligar a outro, distante, ao custo de uma grande perda de informação, ao custo da instalação de uma aparelhagem cara. Não há como fazer deste trabalho de compilação uma estrutura social. No entanto, ele permite explicar os efeitos da estruturação. Milhares de pessoas, em Paris, se esforçam para estruturar localmente os parisienses, cada um com seu próprio equipamento e suas próprias categorias. É a verdade profunda da etnometodologia. Resta apenas devolver-lhe o que ela tinha esquecido: os meios de construir o mundo social.

Se passarmos a seguir as práticas, os objetos e os instrumentos, nunca mais encontraremos este limiar abrupto que devia fazer passar, segundo a antiga teoria, do nível da interação “face a face” àquele da estrutura social, do “micro” ao “macro”. O trabalho de localização como o de globalização é sempre feito por corpos, em lugares, que estão sempre isolados dos outros. Trata-se de ora construir, com muito custo, a continuidade no tempo de um ator individual, ora de somar, com muito custo também, as interações de um número maior ou menor de atores. Em nenhum momento deve-se mudar o nível da análise, mas somente a direção do esforço e a amplitude do dispêndio: ou em intensidade, manter muito com pouco, ou em extensão, manter pouco com muito. O mundo social permanece plano em todos os pontos sem que se observe nele essa dobradura que permitiria passar do “micro” ao “macro”²⁹. Por exemplo, a sala de controle do tráfego dos ônibus parisienses domina bem a multiplicidade dos ônibus, mas não poderia constituir uma estrutura “acima” das interações de seus motoristas. Esta se soma às interações. A antiga diferença de níveis se origina apenas no esquecimento das conexões materiais que permitem a um lugar se ligar a outros e na crença em interações que seriam somente face a face.

Criando a sociologia, os defensores da estrutura social lhe negaram



imediatamente os meios práticos para compreender tanto a localização como a globalização, o destaque de um ator individual como a ligação das interações. Melhor dizendo, todos eles viram que, para nos distinguir dos macacos, seria necessário contar com os meios materiais, com as coisas. Mas eles trataram esses meios apenas como meros intermediários, como simples transferência de uma força que eles faziam vir de outra fonte, de uma sociedade *sui generis*. Eles manifestaram três vezes esse desprezo relativo dos meios: primeiro pelas máquinas, depois pelas técnicas de controle e, por último, pelas tecnologias intelectuais. Eles imaginaram no fundo que éramos macacos aos quais, por simples prótese, se teriam acrescentado edifícios, computadores, formulários ou máquinas a vapor. Ora, os objetos não são meios, mas mediadores, da mesma maneira que todos os outros actantes. Eles não transmitem fielmente nossa força – assim como nós não somos os fiéis mensageiros da força deles. Imaginando uma sociedade social que tinha, por acaso, um corpo material, eles praticaram novamente, apesar de seu desejo de materialismo, uma nova forma de espiritualismo. Falando do corpo social, eles só falaram, na realidade, de sua alma. Eles consideraram os humanos como macacos rodeados de coisas. Finalmente, para se ocupar do corpo como corpo, é preciso tratar as coisas como fatos sociais; substituir as duas ilusões simétricas da interação e da sociedade pela troca de propriedades entre os atores humanos e não humanos. Seguir o trabalho, inteiramente determinado, para localizar e para globalizar.

¹ Este texto foi inicialmente publicado na revista *Sociologia do Trabalho*, 4. 1993, p. 587-607.

² Ver, por exemplo, os trabalhos de Edward Hutchins (1980), Jean Lave (1988), Bruno Latour e Steve Woolgar (1988), Bruno Latour (1989). Sobre os objetos, ver o número especial da revista *Raison Pratique* (1993).

³ A necessidade da emergência é claramente apresentada em Erving Goffman (1959).

⁴ Ver, por exemplo, Shirley Strum (1990), Franz De Waal (1992) e Hans Kummer (1993).

⁵ Sobre essa questão que gera controvérsias, ver Bruno Latour e Shirley Strum (1987).

⁶ Sobre a diferença entre complexidade e complicação ver *op. cit.*, nota 4 e seqüência.

⁷ Sobre a noção de quadro, ver sem dúvida, Erving Goffman (1974), mas a palavra é usada aqui no sentido literal.

⁸ Sobre o deslocamento de interação, assim que se começa a elaborar a rede à qual se destina, ver John Law (org.) (1992) e também John Law (1993).



⁹ A maioria dos primatólogos recusaria essa maneira de apresentar seu trabalho porque eles utilizam para si mesmos a mesma teoria sociológica que para seus animais favoritos. O trabalho da construção científica está ausente. Para vê-lo, é necessário evidentemente aceitar certos resultados da sociologia das ciências. Para uma discussão sobre as vantagens da sociologia reflexiva sobre os casos de relações de dominância, ver Shirley Strum (1990).

¹⁰ Ver Shirley Strum (1982). Entre os babuínos, não se podem calcular relações estáveis de dominância senão entre as fêmeas. Essas relações podem durar dezenas de anos.

¹¹ As posições sucessivas de Goffman e de Boudon são reconhecidas, a menos conhecida a de Dupuy (1992), as de Hobbes, Durkheim e, enfim, de Bourdieu (ver a definição de *habitus* em Pierre Bourdieu, 1980). A rica diversidade dessas posições é omitida para manter apenas a estrutura comum de raciocínio que exige comentar “o problema” de ordem social e dos indivíduos.

¹² Ver Bruno Latour e Shirley Strum (1986) para um princípio de classificação de modelos.

¹³ Sobre esse tema que obriga a considerar a maior parte dos efeitos de estrutura como o resultado de práticas de escrita e de instrumentalização em geral, ver evidentemente Jack Goody (1979, 1986), para ciência, Bruno Latour (1985), sobre a cartografia, ver Jacques Revel (1991) e sobre o caso de estatísticas estatais, Alain Desrosières (1993).

¹⁴ É o limite das soluções dialéticas como as de Bourdieu (*op. cit.*) ou, mais recentemente, de Erhard Friedberg (1993). A dialética tem sempre o inconveniente de cercar o problema a resolver e torná-lo ainda mais difícil de abordar, principalmente quando se trata, como aqui, de resolver uma contradição talvez, artificial.

¹⁵ Assim como as sociedades humanas não permitem estudar a vida social originária, elas também não permitem analisar as capacidades cognitivas “nuas”. É impossível estudar o intelecto sem as “tecnologias intelectuais”. Ver os trabalhos de Don Norman (1988), Jean Lave (1988) e os da sociologia das ciências.

¹⁶ Sobre esta separação que obriga, em seguida, a construir o mundo social sem pedra, sem areia e sem cimento, com o único recurso do laço social, ver Bruno Latour (1991).

¹⁷ É o que torna mais notável ainda a sociologia da arte desenvolvida por Antoine Hennion (1993).

¹⁸ Ver sobre a história dessa série de oposições Steven Shapin e Simon Schaffer (1993).

¹⁹ Reconhece-se aqui o mecanismo estudado por Marx para a economia e por Durkheim para a religião, popularizado, em seguida, por Bourdieu para todos os objetos aos quais o senso comum poderia se ater erroneamente. Ver, em particular, Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant (1992) para a deontologia do “trabalho de sociólogo”. Para uma crítica, ver Antoine Hennion e Bruno Latour (1993).

²⁰ A irrupção da sociologia das ciências modifica completamente esta obrigação de imitar as ciências exatas, já que elas não se parecem mais com os mitos desenvolvidos pela epistemologia. Em contrapartida, como produtoras de novos não humanos para construir o coletivo, as ciências se tornam novamente imitáveis, mas se misturam muito com as ciências sociais para que possam ser ordenadas em uma hierarquia. Elas se tornam imitáveis na sua matéria, não na sua forma – nem, é claro, na sua epistemologia.



²¹ Sobre a oposição entre sociologia crítica e sociologia da crítica, ver Luc Boltanski e Laurent Thévenot (1991).

²² Sobre a definição de ator e da ação, ver Michel Callon (1991).

²³ Sobre o tema da mediação, remetemos a Antoine Hennion, *op. cit.* É fundamental não considerar a mediação como a intermediária de uma força que se desloca, menos ainda como uma tela.

²⁴ A fragilidade do estruturalismo não é ter procurado regras além das aparências, mas ter imaginado que qualquer ser podia simplesmente “ocupar uma posição” ao passo que ele a recria sempre ao redor dele e que ele a media. Resulta disto a oposição a esse movimento de pensamento entre um sujeito e um campo de força (François Dosse, 1991). Mas se não há sujeitos a eliminar, tampouco há campo de força onde eliminar um sujeito, porque não há, em lugar nenhum, transferência de força. Há somente traduções.

²⁵ A palavra “actante”, própria à semiótica, permite ampliar a questão social a todos os seres que interagem em uma associação e que permutam suas propriedades.

²⁶ Vê-se que o que opõe a teoria sociológica renovada pela sociologia das ciências e técnicas à teoria de Pierre Bourdieu não se refere tanto aos métodos ou aos campos, mas ao mecanismo de transferência de forças. De certo modo, passa-se de uma à outra generalizando a todos os actantes a mediação do *habitus*, o qual não é inteiramente uma causa nem uma consequência.

²⁷ A palavra refere-se a um *modus operandi*, enquanto “artefato” ou “objeto” designa o resultado dessa operação.

²⁸ Na semiótica, reconhecem-se no relato três desencaixes: no tempo, no espaço, em um novo actante, como, por exemplo, quando uma história começa por “Há muito tempo, no país das fadas, um anão passeava calmamente”.

²⁹ Sobre a necessidade de não escolher uma escala partindo do micro para o macro a fim de compreender a diferença relativa de tamanho, ver Michel Callon e Bruno Latour (1981).

Referências

BOLTANSKI, Luc; THÉVENOT, Laurent. *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard, 1991.

BOURDIEU, Pierre. *Le sens pratique*. Paris: Minuit, 1980.

BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc. *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*. Paris: Seuil, 1992.



CALLON, Michel. « Réseaux technico-économiques et irréversibilités » In: BOYER, Robert; CHAVANNE, Bernard; GODARD, Olivier (dir.). *Les figures de l'irréversibilité en économie*. Paris: Editions de l'EHESS, 1991.

CALLON, Michel; LATOUR, Bruno. « Unscrewing the Big Leviathans How Do Actors Macrostructure Reality » In: KNORR, Karin; CICOUREL, Aron (dir.). *Advances in Social Theory and Methodology Toward an Integration of Micro and Macro Sociologies*. Londres: Routledge, 1981. p. 277-303.

DE WAAL, Franz. *De la réconciliation chez les primates*. Paris: Flammarion, 1992.

DESROSIÈRES, Alain. *La politique des grands nombres. Histoire de la raison statistique*. Paris: La Découverte, 1993.

DOSSE, François. *Histoire du structuralisme*. Tome I. Le champ du signe, 1945-1966. Paris: La Découverte 1991.

DUPUY, Jean-Pierre. *Introduction aux sciences sociales, Logique des phénomènes collectifs*, Paris: Editions Marketing, 1992.

FRIEDBERG, Erhard. *Le pouvoir et la règle. Dynamiques de l'action organisée*. Paris: Seuil, 1993.

GOFFMAN, Erving. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Doubleday and Anchor Books, 1959.

_____. *Frame Analysis*. Harmondsworth: Penguin, 1974.

GOODY, Jack. *La raison graphique*. Paris: Minuit, 1979.

_____. *La logique de l'écriture*. Paris: Armand Colin, 1986.

HENNION, Antoine. *La passion musicale. Une sociologie de la médiation*. Paris: Metailié, 1993.

HENNION, Antoine; LATOUR, Bruno. « Objet d'art, objet de science. Note sur les Limites de l'anti-fétichisme ». *Sociologie de l'art*, 6, 1993. p. 7-24.

HUTCHINS, Edward. *Culture and Inference. A Trobriand Case Study*. Cambridge (Mass): Harvard University Press, 1980.

KUMMER, Hans. *Vies de singes. Moeurs et structures sociales des babouins hamadryas*. Paris: Odile Jacob, 1993.



LATOUR, Bruno. « Les “vues” de l’esprit. Une introduction à l’anthropologie des sciences et des techniques » *Culture technique*, 14, 1985, p. 5-29.

_____. *La science en action*. Paris: La Découverte, 1989.

_____. *Nous n’avons jamais été modernes. Essai d’anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte, 1991.

LATOUR, Bruno; STRUM, Shirley. “Human Social Origins. Please Tell Us Another Origin Story!”. *Journal of Biological and Social Structures*, 9, 1986, p. 169-187.

_____. “The Meanings of Social: from Baboons to Humans”. *Information sur les sciences sociales/ Social Science Information*. 26,1987, p. 783-802.

LATOUR, Bruno; WOOLGAR, Steve. *La vie de Laboratoire*. Paris. La Découverte, 1988.

LATOUR, Bruno; LEMONNIER, Pierre (dir). *De la préhistoire aux missiles balistiques l’intelligence sociale des techniques*. Paris: La Découverte, 1994.

LAVE, Jean. *Cognition in Practice. Mind, Mathematics and Culture in Everyday Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

LAW, John (dir). *A Sociology of Monsters. Essays on Power, Technology and Domination, Sociological Review Monograph*. Londres: Routledge, 1992.

LAW, John. *Organizing Modernities*. Cambridge: Blackwell, 1993.

NORMAN, Donald A. *The Psychology of Everyday Things*. New York: Basic Books/ Doubleday, 1988.

REVEL, Jacques. “Knowledge of the Territory”, *Science in Context*. 4, 1, 1991, p.133-161.

SHAPI, Steven; SCHAFFER, Simon. *Le Léviathan et la pompe à air – Hobbes et Boyle entre science et politique*. Paris: La Découverte, 1993.

STRUM, Shirley. “Agonistic Dominance among Baboons: An Alternative View”. *International Journal of Primatology*. 3.,1982, p. 175-202.

_____. *Presque humain. Voyage chez les babouins*. Paris: Eshel, 1990.



*** Tradução: Rafael Leandro Götz**
Revisão técnica: Patricia Chittoni Ramos Reuillard

In *Sociologie du travail*, p. 587-607, 1994 [2007: Republication in Octave Debarry *Objets et mémoires*, MSH-Presses de l'Université Laval, p. 38-57]. Disponível em: <<http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/57-INTEROBJECTIVITE-repub-FR.pdf>>





Revista-Valise
Porto Alegre, v. 5, n. 10,
ano 5, dezembro de 2015.
ISSN: 2236-1375