



Revista Brasileira de Ciências Sociais

ISSN: 0102-6909

anpocs@anpocs.org.br

Associação Nacional de Pós-Graduação
e Pesquisa em Ciências Sociais

Brasil

Bachur, João Paulo

ASSIMETRIAS DA ANTROPOLOGIA SIMÉTRICA DE BRUNO LATOUR

Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 31, núm. 92, outubro, 2016, pp. 1-21

Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais

São Paulo, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10747709011>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais artigos
- ▶ Home da revista no Redalyc



Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

ASSIMETRIAS DA ANTROPOLOGIA SIMÉTRICA DE BRUNO LATOUR*

João Paulo Bachur

Instituto Brasiliense de Direito Públco (IDP), Brasília - DF. E-mail: joaopbachur@hotmail.com

DOI: 10.17666/319209/2016

Introdução

No atual panorama da teoria social, quando a teoria crítica de matriz frankfurtiana se converte mais e mais em uma teoria normativa tendencialmente kantiana e o pós-estruturalismo já não apresenta o mesmo ímpeto, Bruno Latour oferece um dos mais interessantes diagnósticos críticos da

modernidade ocidental. Apoiado no ferramental da observação etnográfica, Latour emprega a meticulosa observação de campo para analisar não o “exótico”, o periférico, a exceção, mas, justamente, o centro da modernidade: a ciência, o direito, a técnica, a política democrática. Sua antropologia dos modernos joga luz não sobre aquilo que não vemos por estar longe, mas sobre aquilo que já não vemos por estar perto demais. Seu estilo argumentativo, bem-humorado e retórico, e seu vocabulário excêntrico lhe asseguraram proeminência incomum, mas também uma recepção de caráter binário, por assim dizer. Via de regra, tem-se, de um lado, a atitude de adesão imediata ao que apregoa Latour, contraposta, de outro lado, à rejeição liminar de sua teoria como um todo. A razão disso talvez possa ser localizada no postulado elementar da antropologia dos modernos: a simetria radical entre humanos e não humanos (Vandenbergue, 2006, p. 341). É claro que esse postulado, em

* Este artigo tem por base um *paper* com o mesmo título apresentado no 39º Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais – ANPOCS, em 28 de outubro de 2015, no GT40 – Teoria social no limite: novas frentes/fronteiras na teoria social contemporânea. Agradeço a Carlos Eduardo Sell e Emil A. Sobottka, bem como aos demais participantes pelas críticas e comentários. Agradeço ainda aos pareceristas anônimos da *RBCS* pelas valorosas críticas e indicações bibliográficas, bem como a Leandro Mahalem de Lima pelas discussões sobre a teoria do ator-rede.

essência, não é rigorosamente inédito ou tão polêmico como pretende seu defensor¹. Mas há, na iniciativa de atribuir *status social* às coisas e aos demais artefatos – técnicos e discursivos – com os quais lidamos diariamente, um ponto que mereceria atenção mais detida por parte da teoria sociológica e da filosofia (Harman, 2009, p. 151 e ss.).

O presente artigo pretende abrir uma discussão crítica da teoria do ator-rede, procurando demonstrar que o postulado da simetria radical não é levado às últimas consequências. Se, por um lado, as críticas usuais consistem basicamente em refutar a pretendida simetria entre humanos e não humanos, por outro, este trabalho percorre o caminho inverso e argumenta que, na verdade, a antropologia simétrica não é radicalmente simétrica como ela se apresenta. O postulado essencial de Latour está em considerar equanimemente humanos e não humanos, tratando de maneira rigorosamente simétrica o social, a natureza e o discurso. No entanto, a análise de alguns aspectos do conjunto teórico de Latour permite levantar dúvidas acerca do desenvolvimento consistente desse postulado de simetria radical. De outra parte, o artigo pretende trazer à tona, ainda que apenas inicialmente, as linhas gerais de uma *teoria materialista do discurso* que o próprio Latour não cuidou de sistematizar ao longo de seu desenvolvimento teórico. Aí reside o ponto forte de sua teoria social – a compreensão do discurso como prática material que supera a distinção canônica entre as palavras e as coisas e da qual parte a filosofia da linguagem. O pragmatismo material de Latour fica obscurecido pela tentativa (frustrada, como aqui se argumenta) de manter o postulado da simetria radical entre o social, a natureza e o discurso.

Partindo de uma breve contextualização desse postulado, o artigo desenvolve quatro aspectos problemáticos em que a simetria pretendida por Latour é relaxada. Inicialmente, argumenta-se que a rede de atores (a *acteur-réseau* ou *actor-network*) se configura, na verdade, como uma ferramenta essencialmente discursiva, por intermédio da qual o etnógrafo articula atores em uma rede – o seu texto etnográfico – de sorte que o papel de humanos e não humanos é atribuído pelo *observador humano*. Nesse ponto, como veremos, Latour recua de seu

sofisticado pragmatismo material e recai em uma concepção plana do discurso como texto, supostamente capaz de atribuir à rede de atores o *status* de entidade. Em seguida, mostra-se como a teoria do signo de Latour, apoiada no conceito de *black-boxing*, acaba por impor um *viés tecnicista* à compreensão do discurso, mais uma vez comprometendo o potencial da teoria latouriana do discurso como prática material. Em terceiro lugar, argumenta-se que a proposta do pluralismo ontológico dos modos de existência não supera, em última instância, a pressuposição de uma teoria da diferenciação social (ainda que latente), nos moldes clássicos da sociologia tradicional: a passagem entre dois modos de existência tem de pressupô-los como entidades ontológicas dadas de antemão, a fim de que tanto o hiato quanto o cruzamento entre eles possam ser identificados enquanto tais. Por fim, enquanto a técnica, a ciência e o direito são desmisticificados pela antropologia dos modernos, a política preserva um *status* diferenciado, seguramente idealizado e distante das práticas políticas cotidianas. Esses aspectos oferecem consideráveis obstáculos ao pleno desenvolvimento de uma antropologia dos modernos rigorosamente simétrica, ao mesmo tempo que comprometem a sofisticada teoria do discurso de Latour. Ao que tudo indica, a tentativa de escapar do construcionismo impôs ao autor um desafio que, ao fim e ao cabo, é deixado a meio caminho. É no pragmatismo material, e não em uma ontologia plural ou em uma ecologia política, que está o grande trunfo teórico de Latour.

O ponto de partida: a sociologia das ciências e o postulado da simetria radical

O programa de uma “antropologia dos modernos”, desde sua formulação em *Jamais fomos modernos* (Latour, 1991a) até seu ponto mais maduro de desenvolvimento no pluralismo ontológico dos diferentes modos de existência (Latour, 2012), tem sido objeto de intenso debate (por exemplo, Gingras, 1995; Vandenbergue, 2006; Heinich, 2007; Harman, 2009; Linz, 2009; e Maniglier, 2012). Sua premissa básica é o questionamento radical da diferença entre natureza e sociedade, suscitada

a partir do estudo da construção de fatos no laboratório no contexto dos chamados *Science and Technology Studies* (Latour e Woolgar, 1979). Esses estudos provocaram uma importante reorientação da sociologia do conhecimento (Biagioli, 1999). Tradicionalmente, a sociologia das ciências explicava o fracasso de teorias científicas em função de elementos contextuais: viés do pesquisador, ausência das condições ideais de pesquisa e financiamento etc. O chamado “programa forte” dos *Science and Technology Studies*, associado em primeira linha ao nome de David Bloor, sustentava que métodos de ciências sociais deveriam ser aplicados não apenas para explicar o fracasso de teorias e experimentos científicos, mas sobretudo seu êxito, exigindo assim que erro e acerto fossem tratados simetricamente. Latour assume esse ponto de partida e o radicaliza: o programa forte somente fará jus ao nome se deixar de analisar unicamente o contexto da pesquisa, observando também seu conteúdo.

Essa perspectiva é testada na análise de um laboratório de neuroendocrinologia. Entre 1975 e 1977, Latour e Woolgar realizaram estudo de campo no Salk Institute for Biological Studies na Califórnia. A etnografia do laboratório descreve minuciosamente as rotinas do trabalho científico a fim de retratar, muito praticamente, o processo pelo qual um enunciado (*statement*) de caráter científico se estabelece como verdade (Latour e Woolgar, 1979, p. 40). A tese central do estudo é a de que as verdades científicas, analisáveis através de enunciados linguísticos,² resultam não da suposta observação direta da natureza, mas são produtos artificiais e contingentes de uma atividade material prática e rotineira, e que, tanto em função do contexto quanto do conteúdo do enunciado, podem se estabilizar como fatos (*idem*, p. 235). O grande trunfo foi conjugar a análise sociológica e etnográfica do *contexto* da atividade científica com a análise de seu *conteúdo*, acessível para o observador por meio da análise do discurso. Em uma palavra, a prática científica cuida de transformar enunciados linguísticos em fatos. Isso não significa apresentar o trabalho científico como atividade meramente ficcional, como se se tratasse de invenção arbitrária e voluntarista. Para que um enunciado se estabilize como fato ele depende

de uma série de operações materiais práticas. Para tanto, o papel da escrita é decisivo.

O antropólogo, uma vez em campo, percebeu que todas as atividades rotineiramente repetidas por todos aqueles que trabalhavam no laboratório giravam em torno da redação de artigos científicos. A organização de seminários e conferências, a formulação de projetos de pesquisa, a postulação por financiamento, as reuniões, os telefonemas, os experimentos; tudo girava em torno da produção de um artigo científico (*idem*, p. 43 e ss.). A vida do laboratório se resume a produzir uma *inscrição literária*: tradução gráfica de atividades práticas, sintetizadas e representadas em uma superfície bidimensional (*idem*, p. 88, nota 2). A inscrição, esse “móvel imutável” (Latour, 1999b, p. 306), permite a tradução de operações práticas no meio gráfico e, com isso, sua transposição para novos contextos, em que são mobilizadas e recombinadas com outras inscrições. O conhecimento científico depende então de sua materialização em uma inscrição (o artigo científico), bem como de uma constante circulação em que ele seja progressivamente tomado como fato, isto é, citado positivamente por outros artigos que atestem sua credibilidade e solidez. Há uma rede de operações práticas que sustentam a inscrição. Por essa razão, todo fato é, na verdade, construído; e, uma vez “pronta”, toda construção aparece como fato (Latour, 2002b; Poovey, 1998).

À luz da etnografia do laboratório, sugere-se abandonar a imaginação de uma Ciência objetiva, com maiúscula, capaz de alcançar uma Verdade, também com maiúscula, última e irrefutável. A prática científica se revela antes de tudo como um trabalho rotineiro, repetitivo, burocrático e, acima de tudo (esse é o ponto central da polêmica com sociólogos da ciência e cientistas) essencialmente contingente, cujo resultado é, no limite, ficcional, isto é, constitutivamente dependente de um experimento que nada mais é do que *uma encenação artificial da natureza dentre inúmeras outras igualmente possíveis*. A força motriz das práticas científicas reais reside, então, não no elá epistemológico de busca do saber pelo saber, mas na tarefa, quase comezinha, de redigir um artigo. A imaginação ingênuo de que cientistas poderiam observar diretamente a natureza para depois des-

crevê-la, é refutada pela compreensão da prática científica como trabalho rotineiro de compor um artigo, que envolve muita interpretação de texto, negociações e cálculos para realizar experimentos aptos a sustentar a hipótese de pesquisa, e mesmo criatividade literária para apresentar os resultados de forma convincente. É claro que, com isso, Latour não pretende defender uma posição de tipo *anything goes*, à la Feyerabend – a prática científica é contingente, não aleatória; os fatos são construídos, mas não inventados. Da mesma maneira, não se trata aqui de livre textualismo discursivo. Com efeito, “interpretação”, “negociação” e “criatividade literária” não devem ser entendidos em sentido usual, como atividades autointeressadas de um sujeito racional, mas como práticas socialmente regradas por meio das quais a sociedade atribui sentido a um experimento, ao resultado de um exame, a um gráfico, a uma tabela etc.; enfim, a uma inscrição que condensa o trabalho realizado no laboratório (Callon, 1980; Knorr-Cetina e Amann, 1988, 1989). A própria semiose deixa de ser a atividade mental do hermeneuta e assume o caráter de prática socialmente institucionalizada.

Para que um determinado enunciado expresso em um artigo científico adquira o caráter de fato, é preciso que ele resista à “luta” contra enunciados concorrentes. Esse é um dos pontos altos do pragmatismo material de Latour. Ao analisar o conteúdo dos artigos científicos, Latour e Woolgar observaram que as citações da pesquisa preexistente ora refutavam o conhecimento estabelecido, ora o confirmavam. Com isso, era possível rastrear a cadeia textual por meio da qual uma hipótese de pesquisa é apresentada, testada, criticada e, por fim, aceita pela comunidade científica, até se tornar uma informação que pode ser tomada como pressuposto para novas pesquisas (Latour e Woolgar, 1979, pp. 69-150). Em algum momento, o enunciado adquire valor de verdade (*truth-value*) e caráter de fato (*fact-like status*), estabilizando-se então como *objeto* do conhecimento científico: “a estabilização implica que o enunciado rompa todas as referências a seu processo de construção. [...] Consequentemente, tem lugar uma inversão: o objeto se torna a razão pela qual o enunciado foi originalmente formulado” (*idem*, p. 176/177). Por isso, todo fato é, na

verdade, discursivamente construído – desde que se entenda, aqui, que o discurso tem uma dimensão material de constituição do mundo, pois o enunciado estabilizado como fato só é possível em decorrência da série de operações práticas que sustentam sua inscrição na sociedade (como artigo científico). Não é por outra razão que o conhecimento científico, construído artificialmente no laboratório, aparece para a sociedade como não construído: “O resultado da construção de um fato é que ele aparece como não construído por pessoa alguma” (*idem*, p. 240); “Ao contrário, é precisamente *porque* eles [os objetos científicos] foram artificialmente formulados que eles ganham autonomia completa face a qualquer tipo de produção, construção ou fabricação” (Latour 1999b, p. 127, grifo no original). Isso é antes uma característica que um problema decorrente da concepção da sociedade como fluxo de práticas. A objetividade do conhecimento não decorre, portanto, do método científico, mas da teia de citações em que um enunciado circula como verdade, adquirindo, assim, o caráter de fato. Conta para isso não apenas o conteúdo do enunciado, mas também o contexto em que ele é produzido e reproduzido, ou seja, os fatores não científicos da atividade científica (diplomacia das citações, credibilidade da agência de fomento, reputação dos pesquisadores etc.)³.

Daí falarmos de um *pragmatismo material* em Latour: discurso e mundo se confundem porque estruturados por fluxos de práticas materiais; a performatividade da linguagem e os fatos do mundo fundem-se radicalmente⁴. A etnografia do laboratório deixou claro que a realidade científica é uma ordem (possível), retrospectivamente construída sobre o caos (*idem*, p. 246), e que a natureza não equivale a um mundo natural passivo e inerte, pacientemente à espera de um sujeito cognoscente movido pela curiosidade desinteressada, mas é artificialmente construída no laboratório. Essa natureza já é, ela mesma, social, pois construída na interface entre o discurso e as práticas materiais que o sustentam. E se esse conhecimento depende constitutivamente de não humanos, isto é, de artefatos técnicos que não podem ser utilizados arbitrariamente por humanos, então os não humanos integram constitutivamente o “sujeito” do conheci-

mento. É na erosão da fronteira entre sujeito e objeto, sociedade e natureza, humanos e não humanos, que se encaixa o diagnóstico crítico que Latour faz da modernidade (1991a).

Não é preciso reconstruir aqui *Jamais fomos modernos* em toda sua riqueza argumentativa e conceitual. Basta reter que é neste “ensaio de antropologia simétrica”, como indica o subtítulo, que o postulado da simetria é radicalizado de um ponto de vista filosófico, embasando tanto a teoria do ator-rede (Latour, 2005) quanto uma teoria política ecologicamente orientada (Latour, 2004). Ele radicaliza a simetria entre humanos e não humanos, ambos constitutivamente imbricados em coletivos híbridos por meio dos quais determinados fluxos são criados, mantidos e estabilizados por redes associativas. Híbridos são entes que não se resumem à esfera da natureza, da sociedade ou do discurso, mas que existem em uma articulação que perpassa essas esferas (por exemplo, a questão do buraco de ozônio – Latour 1991a, pp. 7-9).

Latour parte do diagnóstico de um duplo fracasso dos modernos: o ano de 1989 pôs a nu tanto a falência do projeto político da emancipação humana quanto o projeto técnico de dominação da natureza, deixando bastante claro que um jamais poderia ocorrer sem o outro. A modernidade sempre tratou as duas coisas, política e ciência, como esferas estanques em função da sua “constituição” e da separação de poderes que ela prevê: a política é reservada aos humanos entre si; a ciência aos não humanos, à natureza inerte (*idem*, p. 23 e ss.). Os híbridos revelariam então entidades que não respeitariam essa lógica. Isso porque, para Latour, a modernidade designa duas práticas simultâneas e antagônicas entre si: de um lado, o chamado trabalho de *purificação*, que transmite a tarefa crítica do esclarecimento de segmentar esferas de racionalidade autônomas entre si, tais como o mundo natural (investigado pela ciência), a sociedade (tarefa da sociologia) e o discurso (área dos linguistas); e, de outro lado, o trabalho (clandestino) de *tradução*, dedicado a identificar entidades que constantemente passam entre essas searas sem se fixar definitivamente em uma delas.⁵ A existência dos híbridos, sempre negados pelo discurso oficial do esclarecimento, explica então porque jamais fomos moder-

nos: sempre buscamos purificar a realidade sem nos dar conta de que há entidades impurificáveis.

A compreensão dessas entidades exige, então, trazar redes de tradução que operam entre o social, a natureza e o discurso: “as redes são a um só tempo reais como a natureza, narradas como o discurso, coletivas como a sociedade” (Latour, 1991a, p. 15). A única forma de analisar a totalidade dos modernos é empregar o método antropológico como se observássemos uma tribo isolada: sem receios de tecer conexões que passem do social ao discurso, do discurso à técnica, da técnica à sociedade, e assim por diante. Se os híbridos nos forçam a problematizar a fronteira entre política e ciência, natureza e sociedade, humanos e não humanos, é preciso reconhecer que a democracia liberal é constitutivamente assimétrica: ela é exclusividade dos humanos. Com isso, o postulado da simetria atinge sua formulação mais radical: coletivos híbridos exigem que humanos e não humanos tenham rigorosamente o mesmo peso, inclusive na esfera da representação democrática: é preciso, assim, “estender a democracia às coisas” – essa, a tarefa política que se impõe (*idem*, p. 194).

Partindo desse diagnóstico, Latour dedicou os últimos 25 anos ao desenvolvimento de uma antropologia simétrica, isto é, uma antropologia que rompesse com o viés humanista herdado da versão canônica do Iluminismo. Desse modo, a questão que se coloca é a seguinte: a simetria postulada por Latour é realmente mantida de forma consistente ao longo de seu desenvolvimento teórico? Na sequência, veremos como a simetria é rompida em quatro ocasiões: na primeira, em favor do discurso, na segunda, em favor da técnica, na terceira, em favor do social e, na quarta, contra o método etnográfico proposto por Latour. É claro que, a rigor, as fronteiras entre o *discurso*, o *social* e a *técnica* se dissolvem, como vimos nesta seção, a exemplo da construção dos fatos científicos. O problema é que, ao longo de sua evolução teórica, Latour volta a presupor o discurso como mero enunciado textual, o social como *continuum* inerte e a técnica como mera maquinaria. É a tentativa de manter a todo custo o postulado da simetria que faz com que Latour recue de seus próprios avanços teóricos.

Primeira assimetria: a rede de atores como discurso

A primeira assimetria está vinculada ao *status* essencialmente discursivo que, em última instância, o conceito de rede acaba por adquirir – “discursivo” não no sentido do pragmatismo material de Latour abordado na seção anterior, mas em sentido tradicional, como mera articulação linguística. Ao contrário do que usualmente se imagina, a teoria do ator-rede não exige a análise de redes compreendidas como circuitos tecnológicos, muito embora essa seja uma tendência comum nos *Science and Technology Studies*. Na verdade, a rede não é um objeto, mas uma articulação de actantes – donde a inovação tecnológica, mas também o Estado e o capitalismo poderem ser vistos como redes. Há, nesse ponto, importante inovação para a releitura de conceitos centrais da teoria sociológica, sobre a qual vale a pena alguma pormenorização.

Latour opõe a “sociologia do social”, a sociologia tradicional de matriz durkheimiana, à “sociologia das associações”, inspirada em Gabriel Tarde e expressa na teoria do ator-rede. É claro que essa oposição é artificial e certamente exagerada.⁶ Mas ela permite separar duas questões que sempre andaram juntas no desenvolvimento da teoria sociológica: “como a ordem social é possível?” e “qual a origem da sociedade?” (Latour, 2005, p. 196). Ao fundi-las, a sociologia tem de explicar o social reportando-o a um elemento último (a luta de classes, o consenso, a comunicação etc.). Enquanto a primeira sociologia pressupõe o social como matéria existente em si mesma, inata à associação humana, tornando assim a questão central da sociologia (“como a ordem social é possível?”) tautológica, a segunda vê o social como decorrente de relações de outra natureza. Na primeira, o social é a origem; na segunda, o resultado. A rigor, a sociologia tradicional apenas adjetiva seus substantivos (ordem “social”, classe “social”, conflito “social”, ação “social”, relação “social”, sistema “social” etc.), deixando de explicá-los. Ora, trata-se justamente de explicar os vínculos que mantêm a sociedade, ao invés de tomá-los como dados (Latour, 2005, p. 8). De saída, portanto, a sociedade não pode mais ser pressuposta como dada (Heinich, 2007, p. 18; Marchart, 2013, p. 129 e ss.). Ela

deixa de existir como contínuo, como substância, à maneira de um éter que preencheria todos os interstícios das relações humanas e exige, ao contrário, constante (re)estabilização pela reiteração de práticas materiais (Latour, 2005, p. 241). Ela é caracterizada não pela perenidade, mas pelo hiato e pela contingência, isto é, pela reiteração. A estabilidade não é um dado da realidade, mas um efeito derivado da constante reprodução de associações. É precisamente isso que pretende exprimir o conceito de *rede*. Uma rede exige constante mobilização para ser mantida, ela nunca está garantida por uma lei teleológica de moto-contínuo; redes são essencialmente instáveis e contingentes. Sua estabilização exige a reiteração de práticas materiais e depende de certo número de actantes, de maior ou menor densidade documental, de maior ou menor capacidade de passar do local para o global, de custos de manutenção e da constante necessidade de reativação (Latour, 2005, pp. 27-120; Latour, 1991a, p. 144 e ss.). A sociedade não é um contínuo, mas pulsação, por assim dizer.

A sociologia das associações busca, então, mostrar como isso que designamos sociedade deriva, na verdade, de associações entre humanos e não humanos, constantemente reiteradas pelas práticas materiais da vida cotidiana. Tais associações, por sua vez, descentram a ação subjetiva intencional, sempre privilegiada pelo cânones sociológicos. Na teoria do ator-rede, tanto humanos quanto não humanos podem assumir o papel de atores – a rigor: actantes – desde que estejam articulados em uma cadeia de relações (*idem*, p. 63 e ss.). A substituição do termo *ator* por *actante* pretende a um só tempo eliminar a pré-compreensão de uma racionalidade subjetiva que age e destacar que só vale como actante o mediador ativo que realiza uma tradução. Actantes realizam uma transformação de ordem prática no fluxo de vínculos em que se inserem. A mera intermediação neutra, que transmite algo sem alterá-lo, é descartada. A ação, portanto, deixa de ser uma prerrogativa exclusiva dos humanos e passa a ser identificada também nos artefatos da vida cotidiana – não em si mesmos, pois Latour não defende qualquer forma de antropomorfismo, mas no bojo de coletivos híbridos compostos de humanos e não humanos (as redes). Por essa razão, a teoria

do ator-rede não abre mão do hífen entre seus termos: só existem atores articulados em rede; a rede articula a ação.

Enquanto a teoria sociológica trabalhara tradicionalmente com macrocategorias, tais como sujeito, estrutura social, ordem moral, Estado, classe social etc., Latour mostra que, observando associações, a teoria sociológica deixa de ter de explicar todo o social e pode observar, no detalhe, os vínculos que pretende explicar. Com isso, abre-se caminho para uma teoria sociológica pós-fundacional que não tem de contar com um elemento último do social: “Uma organização, um mercado, uma instituição não são objetos supralunares feitos de matéria outra que não nossas pobres relações sublunares. A única diferença decorre do fato de que os primeiros são compostos de híbridos e precisam mobilizar, para serem descritos, um grande número de objetos. O capitalismo de Fernand Braudel ou de Marx não é o capitalismo total dos marxistas. É um labirinto de redes um pouco longas que encerram (muito mal) um mundo a partir de pontos que se transformam em centros de lucro e cálculo” (Latour, 1991a, p. 165). Sem entrar no mérito da crítica de Latour a Braudel e Marx, o *insight* de compreender instituições como redes contingentes que exigem constante estabilização é certamente sugestivo e permitiria problematizar categorias sociológicas clássicas a partir de estudos empíricos, o que é um caminho certamente promissor para a teoria social.

Pois bem. Tais redes seriam, segundo Latour, “reais como a natureza, narradas como o discurso, coletivas como a sociedade” (Latour, 1991a, p. 15). Uma investigação mais detida, no entanto, permite colocar em dúvida essa formulação. Partindo do lúdico diálogo hipotético entre um professor e um doutorando acerca das potencialidades da teoria do ator-rede, Latour afirma não se tratar de um *framework* aplicável à descrição de objetos entendidos como redes *físicas*, tais como sistemas de computadores, infraestruturas tecnológicas etc. (Latour, 2005, pp. 141-156). A teoria do ator-rede é um *método descriptivo*: “A teoria do ator-rede é um método”, “seu princípio central é o de que os atores mesmos fazem tudo, incluindo seus próprios quadros conceituais, suas próprias teorias, seus próprios contextos, sua própria metafísica, até mesmo suas

próprias ontologias. Temo que a direção a ser seguida seria a de mais descrição. [...] Eu diria que, se sua descrição demanda uma explicação, não é uma boa descrição, isso é tudo” (*idem*, p. 142 e p. 147).

É preciso então diferenciar, de um lado, a descrição “positivista” de uma rede física, que pretende justamente não fazer diferença no funcionamento da rede, pois assume que ela existe por si só, como objeto, da descrição de um fenômeno enquanto rede de atores, de outro lado. Só nesse último caso se trata da metodologia defendida pela teoria do ator-rede. Os artefatos possuem *affordances* específicas: viabilizam ou bloqueiam determinados cursos de ação, fundindo aspectos sociais, discursivos e técnicos em sua materialidade. Estudos célebres focam o chaveiro de hotel, a chave dupla de Berlim ou os quebra-molas para a redução da velocidade dos veículos (Latour, 2007). Descrever um aparelho técnico pode redundar em um manual de instruções, não em um estudo de teoria do ator-rede. Para tanto, é crucial a forma pela qual o fenômeno observado é descrito.⁷

Como citado, Estado e mercado podem ser descritos de maneira tradicional tanto pela economia *main stream* quanto pelo marxismo, mas também podem ser analisados com o auxílio da teoria do ator-rede (Knorr-Cetina, 2005). E, ao fim e ao cabo, não se trata apenas de uma diferença de perspectiva: o que está em jogo é a *força performativa* do texto. O caráter performativo da linguagem foi identificado originalmente por John L. Austin, um dos fundadores do giro linguístico na filosofia. No clássico *How to do things with words* (1962), Austin diferencia dois tipos de sentenças: a linguagem não apenas descreve um estado de coisas existente no mundo (enunciados *constitutivos*); ela também produz o mundo através de enunciados *performativos*: uma vez pronunciados, eles mudam o estado de coisas vigente.⁸ A partir daí, a filosofia da linguagem se ocupou essencialmente dos *atos de fala*, nunca diretamente das inscrições. Foi o foco nas inscrições que assegurou a Latour a construção de uma teoria do discurso original, aqui designada (por falta de melhor denominação) como uma espécie de pragmatismo material. Com efeito, Latour trava um constante embate com Austin, nem sempre percebido por seus leitores (por exemplo, Latour, 1999b,

p. 141, p. 161; Latour, 2012, p. 97). Embora não haja um tratamento sistematizado, a escrita ocupa um papel central na teoria latouriana do discurso: os enunciados científicos e jurídicos não se tornam fatos se não forem materializados em inscrições, assim como é o texto etnográfico que articula a rede de atores. Portanto, para Latour, contrariando as filosofias da linguagem dominantes, a inscrição *faz alguma coisa*, ela realiza uma *transformação*, uma *tradução* entre operações práticas; ela intervém no mundo e o transforma, marca um antes e um depois.⁹

Esse caráter performativo, válido para as inscrições em geral, sofre uma torção teórica ao ser trazido para o texto etnográfico. Nesse ponto, manifesta-se uma tensão entre a sociologia etnográfica e a teoria sociológica de Latour (Heinich, 2007, p. 16). Enquanto a etnografia das práticas (científicas, jurídicas, religiosas etc.) exige que uma inscrição seja constantemente reiterada até que seu enunciado se sature socialmente como fato, o texto etnográfico se basta a si mesmo para articular a rede de atores. Aqui, o relato etnográfico não depende de uma cadeia de citações e fica sugerido que basta o olhar aguçado (e algum talento) para articular atores em rede:

Porque esse texto, dependendo da forma como ele venha a ser escrito, irá ou não irá capturar o ator-rede que você quer estudar. O texto, em nossa disciplina, não é apenas uma estória, uma estória bacana. Ao contrário, ele é o equivalente funcional do laboratório. É um lugar para testes, experimentos e simulações. Dependendo do que acontece nele, pode haver ou não haver ator; uma rede poderá ou não poderá ser traçada (Latour, 2005, p. 149).

A rede, portanto, *não é um objeto exterior ao texto*, mas justamente a *articulação performativa do texto etnográfico* (*idem*, p. 131; cf. também Knipp, 2012). O texto do relato etnográfico (*textual account*) é ele mesmo o mediador que dá vida ao ator-rede (*idem*, p. 124).

A questão é que, com isso, o discurso – originalmente apoiado em uma série de práticas materiais e reiterado até o enunciado se tornar fato – muda de *status* e aparece como mero ato linguístico,

textual, do etnógrafo, isto é, como *ato de fala reduzido a termo*, por assim dizer, em estrita consonância com as teorias da linguagem que Latour critica. A mera formulação textual não é suficiente para tornar a rede de atores uma entidade com uma ontologia própria, como demonstra argutamente Tim Ingold (2011, p. 91). A articulação do ator-rede é, na verdade, o expediente discursivo por meio do qual o etnógrafo, sozinho, transforma a realidade de por ele observada ao acrescentar, em seu relato textual, algo de novo que não está imediatamente dado àqueles envolvidos nas práticas observadas:

“Eu definiria como um bom relato textual aquele que *traça uma rede*. Quero designar com isso o fluxo de ações em que cada participante é tratado como um mediador pleno. Dito de maneira simples: um bom relato em teoria do ator-rede é uma *narrativa* ou a descrição ou uma proposição em que todos os atores fazem alguma coisa e não ficam lá parados. [...] Um *texto*, em nossa definição de ciência social, é então um teste acerca de quantos atores *o escritor é capaz de tratar como mediadores* e quanto longe ele ou ela é capaz de alcançar o social. Logo, a rede não designa uma coisa lá fora que teria aproximadamente a forma de pontos interconectados, mais ou menos como o telefone, a rodovia ou uma estação de tratamento de água. Ela [*a rede*] nada mais é que *um indicador da qualidade de um texto* sobre um determinado tema. [...] Um bom texto produz redes de atores quando ele permite *a seu escritor traçar um conjunto de relações definidas como traduções*” (*idem*, p. 128/129, grifos originais, sublinhados meus).

Essa longa citação ilustra muito claramente a mudança do caráter discursivo na passagem do Latour etnógrafo das práticas sociais ao Latour sociólogo das associações, bem como a centralidade *do observador* ao redigir o relato etnográfico. Se, no estudo etnográfico do laboratório, a subjetividade (do cientista) é descentrada e o fato científico é uma obra coletiva (Latour, 2003; p. 104), aqui ela retoma o pulso na pena do etnógrafo. Essa mudança no *status* do discursivo rompe a assimetria pleiteada por

Latour: a rede não é “real como a natureza, coletiva como a sociedade e narrada como o discurso” – a rigor, ela é apenas narrada como o discurso, ora entendido em sentido tradicional. Repita-se que o caráter discursivo da rede não é problemático por si só: ele apenas contraria a definição que Latour oferece de seu conceito-chave. Se técnica, natureza e sociedade somente podem ser tratadas de maneira simétrica se articuladas em uma rede, mas se essa rede é o texto do etnógrafo, então a simetria entre humanos e não humanos tem de ser *aquela atribuída pelo observador humano* em seu texto. Vige a subjetividade individual e seu compromisso com o postulado da simetria. Esse ponto foi identificado também por Graham Harman, entusiasta da metafísica relacional de Latour, ao comentar a análise de Latour sobre Pasteur: “O problema aqui é que Latour foca no ator *humano*, Pasteur” (Harman, 2009, p. 84, grifos no original). Com efeito, assim se lê no artigo de Latour sobre Pasteur: “Poderíamos dizer que Pasteur está *construindo um ator* em seu laboratório em Lille” (Latour, 1999b, p. 122, grifo no original). A agência está toda no elo humano da associação. A simetria entre humanos e não humanos é, na verdade, construída internamente ao texto – e, portanto, produto da subjetividade do etnógrafo.

Ao atribuir ao texto do etnógrafo um *status* diferenciado e especial, capaz de articular a rede de atores, notamos uma contradição com o sentido pragmático e material do discurso, tal como desenvolvido por Latour em suas primeiras obras. Isso não significa, porém, que Latour recaia definitivamente no mero textualismo discursivo.¹⁰ A realidade continua sendo uma construção prática e a sociedade continua sendo um fluxo de pulsações que precisa ser constantemente estabilizado (Latour, 2005). Em uma adequada tradução sociológica da *repetição*, categoria central da filosofia pós-estruturalista (Derrida, 1968; Deleuze, 1969), a estabilidade é o *efeito* produzido pela repetição contingente de associações (Marchart, 2013). Isso extrapola os limites do texto como mero ato linguístico. Não obstante, ao considerar o texto etnográfico como mediador que articula, em si e por si mesmo, atores em uma rede, Latour contradiz o sentido coletivo, pragmático e material de seu próprio conceito de discurso.

Segunda assimetria: signos como coisas

O segundo ponto de ruptura da simetria ocorre não em prol do discurso, mas da técnica. Também aqui há uma torção conceitual: a técnica deixa de ser a “sociedade tornada durável” (Latour, 1991b; Vandenbergue, 2006, p. 340), em que se fundem aspectos coletivos e discursivos, e se torna simplesmente uma *black box*, máquina em funcionamento. Ao analisar a conversão de coisas em signos no célebre estudo sobre os “Pedólogos de Boa Vista” (Latour, 1999, pp. 24-79), Latour recorre ao conceito de *black-boxing* de maneira a perder de vista justamente o caráter distintivo do signo – seu funcionamento conforme um sistema de diferenças *independente* de uma relação originária com o mundo objetual.

Tratava-se de solucionar, em uma expedição de campo composta por botânicos e pedólogos, o problema da fronteira entre a floresta amazônica e o cerrado em Roraima, pois não era claro se o cerrado avançava sobre a floresta ou se a vegetação amazônica invadia o cerrado. Latour acompanha a expedição e tem a oportunidade de desenvolver sua teoria do signo ao rastrear a produção de inscrições a partir de uma sequência de transformações por meio das quais *coisas* são convertidas em *signos*. Com isso, ele identifica o fenômeno da referência circulante, essencial para o desenvolvimento posterior da teoria dos modos de existência.¹¹ A fim de determinar a dinâmica entre os dois ecossistemas, a expedição percorreu a zona de fronteira entre a Amazônia e o cerrado e realizou quase uma cartografia manual: com o auxílio de um topofil, instrumento que desenrola um fio enquanto mede a distância percorrida, os pesquisadores esquadriinharam a zona de fronteira entre os dois ecossistemas, de forma a compor como que um mapa em escala 1:1, dividindo a área em quadrantes. Paralelamente, recolheram amostras de solo de cada um dos quadrantes, agrupando-as no pedocomparador, uma caixa de madeira com tampo de vidro subdividida em várias caixinhas, de forma que amostras de solo ali depositadas permaneciam visíveis. O pedocomparador funciona como uma miniatura da área investigada. Em seguida, as amostras foram analisadas e compuseram um diagrama – inscrição que representa o solo da zona de fronteira entre os dois ecossistemas. O trabalho pode ser mais bem visualizado nas imagens a seguir.¹²



Figura 1. Cerrado *vs* floresta.

Fonte: Latour, 1999d:25



Figura 2. Topofil.

Fonte: Latour, 1999b:44

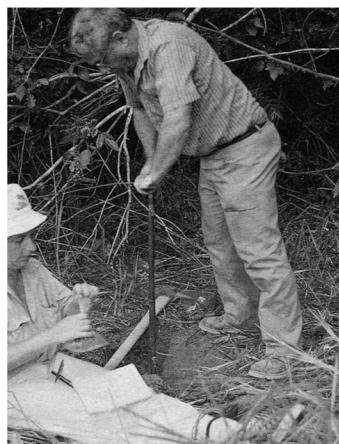


Figura 3. Amostras do solo.

Fonte: Latour, 1999b:45



Figura 4. Coleta.

Fonte: Latour, 1999b:50



Figura 5. Ordenação das amostras.

Fonte: Latour, 1999b:52



Figura 6. Pedocomparador.

Fonte: Latour, 1999b:55

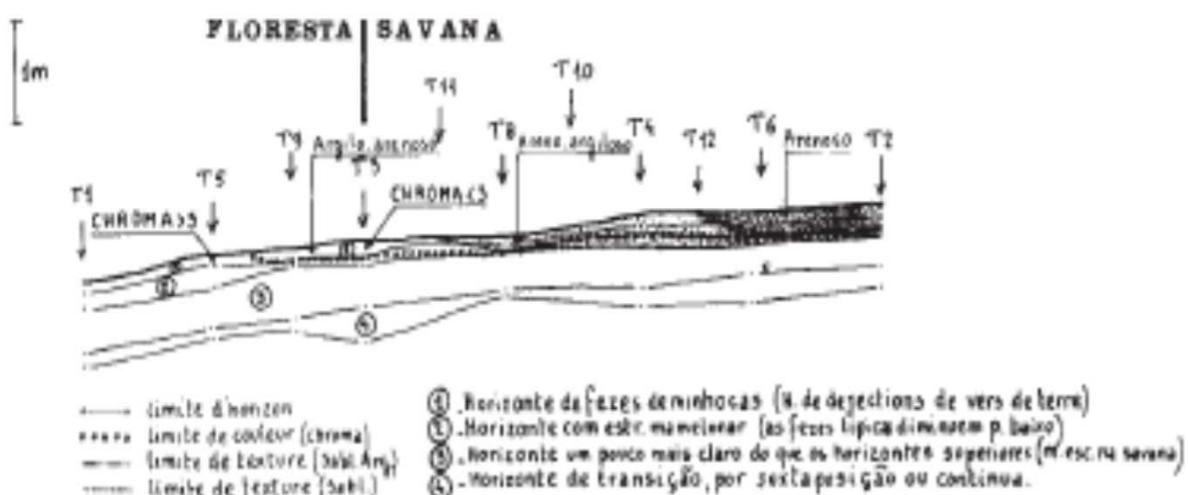


Figure 7. Coupe du transect I

Figura 7. Diagrama da composição do solo

Fonte: Latour, 1999b:57.

Observando o trabalho da expedição, Latour formula sua teoria do signo: o diagrama simboliza o pedocomparador, que, por sua vez, representa a fronteira entre os dois ecossistemas; e é na passagem entre essas etapas que ocorre tanto um processo de simbolização quanto um processo de *black-boxing* – aliás, ambos os processos estão reciprocamente imbricados. A área em questão, uma coisa, é simbolizada pelas amostras de solo contidas no pedocomparador, que funciona como signo da coisa; esse artefato técnico, por sua vez, uma coisa, é simbolizado no diagrama, na inscrição que será incluída no artigo científico.¹³ Essas passagens são *traduções*: a coisa física, o solo, é traduzida em outro meio, o pedocomparador, que a simboliza. Esse artefato, por sua vez, é também uma coisa simbolizada no diagrama. Que passa a ser uma coisa quando impresso no artigo científico. Tradução, conceito central da teoria do ator-rede, expressa justamente isso: na passagem de um meio a outro, de um ponto a outro de uma rede, algo é preservado ao mesmo tempo que algo se altera (Latour, 1999b, p. 311). Isso que não se altera é o que Latour designa *referência circulante*: algo do mundo é transportado em uma cadeia de operações sem perder sua referência de origem.¹⁴ Isso que permanece constante asseguraria o “valor de verdade” (“*truth-value*”) da articulação (*idem*, p. 69). Tradução não é, portanto, a transmissão neutra de conteúdo, mas a transformação ativa perpetrada pelos actantes articulados em rede. A cadeia de transformações da expedição dos pedólogos ilustra muito bem o processo de produção de inscrições como prática material.

O problema é pressupor que, nessas passagens, opera-se um efeito de tipo *black-boxing*. Na linguagem técnica, tem-se uma *black box* quando um sistema opera de maneira intransparente para o observador: ele vê os *inputs* e os *outputs*, mas não vê a transformação. É o que, na teoria geral de sistemas, se conhece como sistema fechado. Na etnografia do laboratório, Latour sustenta ter identificado um processo análogo: quando um enunciado se torna fato, ele torna invisíveis todas as inúmeras operações práticas que lhe conferiram densidade e que o estabilizaram, podendo, então, ser tomado como verdade. Nesse contexto, *black-boxing* significaria *não desmontar o adensamento de sentido que se estabilizou como*

fato. Segundo Latour, é esse mecanismo que encerra controvérsias científicas: a partir de algum momento, um determinado enunciado deixa de ser questionável: “An expression from the sociology of science that refers to the way scientific and technical work is made invisible by its own success. When a machine runs efficiently, when a matter of fact is settled, one need focus only on its inputs and outputs and not on its internal complexity” (*idem*, p. 304).

Essa sugestiva analogia mostra como fatos são produzidos discursivamente, mas ela não pode ser transposta automaticamente para todos os processos simbólicos, como regra geral para a significação. Muito embora ela possa valer, em alguma medida, para a produção científica de capital intensivo das *hard sciences*, a analogia congela o encadeamento discursivo ao sugerir que controvérsias de outra ordem – por exemplo, políticas, sociológicas ou filosóficas – possam vir a ser definitivamente encerradas como se fossem um aparato técnico cujo funcionamento não se questiona mais. O postulado da simetria exigiria tratar a *técnica* e o *discurso* segundo suas respectivas lógicas próprias. O que parece ocorrer, no entanto, é a tecnificização da cadeia discursiva. Mas signos não são coisas; não funcionam como coisas (Kohn, 2007, p. 19).

O discurso é composto pela sedimentação de camadas de sentido que sempre poderão ser problematizadas e inquiridas em sua construção interna (Derrida, 1968). O pós-estruturalismo mostra justamente como a superposição de camadas de sentido se adensam em uma textura significativa que, no entanto, nunca chega a compor um sistema fechado em si mesmo. Ademais, a necessidade de que o signo mantenha a correspondência com a coisa física simbolizada é uma tarefa teórica anacrônica, superada pelo menos desde a linguística estrutural de Saussure (1916). Signos não representam coisas, mas adquirem seu valor em um sistema de diferenças que prescinde justamente de tais identidades últimas: “Um signo não existe imediatamente em si mesmo; ele depende de outros signos para que se torne signo” (Kneer, 2008, p. 294). Signo e significação são, por isso, fenômenos seriais (Deleuze, 1969) e, enquanto tais, constitutivamente dependentes de reiteração. Um sistema de diferenças independente dos sujeitos é precisamente aquilo que

assegura o caráter supraindividual da linguagem (Saussure, 1916, p. 29). Sem esse sistema, a operação de converter uma coisa em um signo tem de se apoiar apenas na subjetividade do cientista.

À semelhança do texto do etnógrafo que articula em si mesmo a rede de atores, é de novo esse texto que distribui o caráter de coisa ou signo aos actantes por ele mobilizados. De novo, tudo se passa como se o texto etnográfico possuísse a natureza do ato de fala, que, por si só, realiza plenamente aquilo que descreve. Com isso, reforça-se a técnica como mera maquinaria ao mesmo tempo que se perde aquela noção rica e complexa do discurso em sentido pragmático-material, abordada no primeiro item deste artigo.

Terceira assimetria: pluralismo ontológico e diferenciação social

A terceira assimetria aparece no mais recente trabalho de Latour (2012) a respeito dos modos de existência. Inspirado por estudos focados em âmbitos sociais específicos – a ciência, a técnica, o direito, a religião (Latour, 2003, 2007, 2002a e 2013) –, Latour opera uma virada ontológica ao argumentar que outras esferas sociais possuem verdades próprias, a rigor uma existência e uma realidade próprias, sendo impossível subsumi-las a um último elemento, um denominador comum: elas configuram esferas ontológicas autônomas entre si, mas que não se permitem reconduzir a um ser comum, daí o pluralismo ontológico. Nessa empreitada, Latour busca claramente escapar tanto do construtivismo quanto da rigidez de uma sociologia tendencialmente estruturalista, como, por exemplo, Bourdieu, sem recair em uma microsociologia da ação (Boltanski e Thévenaut, 1991). O resultado é uma virada claramente metafísica, cujo ponto de partida é, curiosamente, a etnografia (Maniglier, 2012).¹⁵ Com efeito, a rede de atores passa a ser apenas um dentre todos os modos de existência, que são, então, categorizados e teorizados em suas inter-relações. Não obstante, essa virada não é isenta de problemas.

A primeira dificuldade, do ponto de vista filosófico, está em postular a segmentação do ser em favor de uma pluralidade de entes: segundo

Latour, não existe o ser unitário, concebido à maneira do éter, que preencheria todos os poros do mundo social, mas apenas ontologias particulares – os modos de existência. O ser, inacessível em si mesmo e identificável apenas de maneira indireta nos cruzamentos entre modos de existência, segue o modelo teórico do deus cristão (Maniglier, 2012, p. 928; Heinich, 2007), mas esse modelo não é filosoficamente construído da maneira mais convincente. Esse passo filosófico, que, como é possível notar, está muito longe de ser trivial (pois exigiria demarcar fronteiras do ser, segmentando-o em entes irreductíveis uns aos outros), não é desenvolvido por Latour a contento, como se a apresentação razoavelmente intuitiva e empiricamente palpável de âmbitos sociais relativamente autônomos entre si fosse suficiente para demonstrar seu argumento em favor de uma pluralidade ontológica. A intuição empírica de que o social se permite diferenciar em âmbitos mais ou menos autônomos entre si, partindo de Weber e passando por Luhmann e Bourdieu, configura hoje uma trivialidade sociológica.

Com efeito, os modos de existência contrariam, em certa medida, a própria noção de rede de atores, que é definida pela ligação entre humanos e não humanos independentemente de uma prévia localização em “esferas”, “sistemas” ou “campos”: uma discussão sobre controle da emissão de gases de efeito estufa para redução de buracos na camada de ozônio, por exemplo, transita entre a política, a ecologia, a ciência, a biologia, a química e o direito. A antropologia dos modernos busca conectar aquilo que o trabalho de purificação sempre insistiu em segmentar (Latour, 1991a). Contudo, a metafísica dos modos de existência pressupõe, tem de pressupor, uma definição prévia e categorial de âmbitos sociais – “purificados”, por assim dizer (para retomarmos a expressão *Jamais fomos modernos*), quais sejam: direito, ciência, religião, economia etc.; o que curiosamente aproxima os modos de existência de Latour aos sistemas sociais de Luhmann ou aos campos de Bourdieu, por exemplo. Em suma, e replicando a inteligente crítica de Ingold (2011, pp. 91 e ss.) a Latour, afirmar a especificidade de âmbitos sociais (uma questão *empírica*) não os torna entidades automaticamente dotadas de uma ontologia própria (uma questão *metafísica*).

A segunda dificuldade está relacionada com a origem da formulação dos modos de existência: realmente, o conceito sucede a formulação anterior de *regimes de enunciação* (Latour, 2002c; Hennion, 2013, p. 590). Os regimes de enunciação (*régimes d'énonciation*) ou modos de veridicação (*modes de vérification*) (Latour, 2012, pp. 65 e ss.) são categorias de uma teoria material do discurso, tal como apresentada na primeira seção deste artigo: evidenciam o aspecto performativo, prático, do discurso que age sobre o mundo, conformando-o. Os regimes de enunciação ou modos de veridicação são menos pretensiosos que os modos de existência e dialogam diretamente com o caráter performativo da linguagem, mas ficariam aquém da virada ontológica pretendida por Latour. Reportando-se à teoria pragmática da verdade de William James, um dos fundadores do pragmatismo norte-americano, bem como novamente a Austin, Latour identifica, nas redes que sustentam a ciência, o direito e os demais âmbitos sociais, um modo específico de construir a verdade por meio do discurso, apoiado na reiteração de práticas materiais.¹⁶ Essa perspectiva não é apenas convincente, pois que desenvolvida a partir de profundos estudos etnográficos; ela oferece ainda interessante contraponto ao estruturalismo rígido do Foucault de *As palavras e as coisas* (1966), mostrando como a produção da verdade é tarefa prática e incessante, que não se condensa em uma episteme abstrata para bairar das alturas às interações cotidianas. Apoiado no pragmatismo, a verdade é o *efeito* decorrente da reiteração de práticas materiais e da circulação de enunciados, bem como da articulação de uma rede que os apoia. Toda verdade é por isso contingente, histórica, precária e, mais ainda, exige um *trabalho reiterado* para ser mantida. Há aí um aporte certamente inovador. Não obstante, ficaríamos adstritos a uma perspectiva rotulada como construtivismo (de base etnográfica, bem entendido). Mas Latour busca uma definição positiva dos modernos, o que o conduz à metafísica dos modos de existência. O problema está justamente em passar dos regimes de enunciação à pluralidade ontológica dos modos de existência. A autonomia discursiva de regimes de veridicação não permite inferir, sem mais nem menos, uma ontologia própria; e, mais ainda, ontologias particulares que bloqueiem a passagem a um ser unitário.

Essas dificuldades explicam a terceira assimetria da antropologia simétrica. A segmentação do ser exige explicar o surgimento de híbridos *dentro* do pluralismo ontológico. Por definição, híbridos se situam nos cruzamentos entre âmbitos que se presumem separados – do contrário, não seriam híbridos. Os híbridos operam a *passagem (passe)* de um âmbito a outro e se permitem reconhecer no “cruzamento de dois modos de existência” (*croisement de deux modes d'existence*) (Latour, 2012, pp. 167-168). Essa é a lógica pela qual Latour constrói sua *Investigação sobre os modos de existência*: dois a dois, tais modos são analisados em seus cruzamentos, destacando-se as passagens entre eles (pois o ser é, ele mesmo, inacessível, a não ser em suas fragmentações). Mas então é preciso pensar como tais âmbitos surgem em primeiro lugar, a fim de que a passagem entre eles se torne logicamente possível. Tudo indica que Latour pressupõe uma diferenciação social latente, a fim de viabilizar tais cruzamentos. E, se na teoria dos modos de existência essa diferenciação social não aparece, pode-se rastreá-la até *Reaggregando o social*, pois é lá que o compromisso entre a sociologia das associações e a sociologia do social é firmado: a sociologia tradicional, apoiada em uma concepção rígida do social e tão duramente criticada por Latour, é readmitida pela teoria do ator-rede: ela explica suficientemente bem a “parcela estabilizada da sociedade”: “Thus, all things considered, critiques of sociology of the social are misdirected if they forget to consider their extraordinary efficacy in generating on form of attachments: the social ones, or at least that part of the social that has been stabilized” (Latour, 2005, p. 226). Ora, com isso, a sociologia das associações deixa de ser o modelo para uma nova teoria sociológica e passa a ser prioritariamente orientada para a análise de inovações tecnológicas e controvérsias técnico-científicas, muitas vezes desencadeadas na fronteira do conhecimento (*idem*, p. 80).

Esse fetiche da inovação faz com que a sociologia do social tenha de ser pressuposta para a parte estabilizada da sociedade, cabendo à sociologia das associações observar o novo, o inédito, o híbrido. Aqui, a simetria é rompida não em favor da técnica ou do discurso, mas do social em seu sentido tradicional. Assim como o discurso deixa momenta-

neamente de se referir ao pragmatismo material de Latour e aparece como fala (primeira assimetria); e assim como a técnica deixa de ser a materialização de convenções sociais e morais para se tornar mera máquina (segunda assimetria), o social deixa de ser a reiteração de vínculos associativos entre humanos e não humanos para voltar a ser mero *continuum* inerte, apenas “a parte estabilizada” da sociedade (terceira assimetria). Com isso, Latour refaz, de maneira *ad hoc*, as fronteiras entre o discurso, o social e as coisas; fronteiras essas que ele havia transposto convincentemente ao mobilizar a etnografia para uma antropologia dos modernos que seguisse seus atores independentemente das camisas de força impostas pelo trabalho de purificação, versão oficial do iluminismo racionalista. Resta-nos, por fim, abordar a última assimetria, agora relativa ao *status* diferenciado – *normativo* e *moral* – que a política acaba por assumir: a redenção dos modernos passa por sua reconciliação com a natureza.

Quarta assimetria: as políticas da natureza e a política dos políticos

A quarta assimetria é metodológica e diz respeito ao *status* da política diante dos demais modos de existência. A teoria política de Latour, formulada essencialmente em *Políticas da natureza* (2004), retoma o fecho de *Jamais fomos modernos*: reconhecendo a centralidade dos híbridos, é preciso repensar formas de representação nas quais política e ciência, sociedade e natureza estejam presentes, o que redunda no projeto de “estender a democracia às coisas” (Latour, 1991a, p. 194). Com efeito, trata-se de expandir para a política o postulado da simetria radical, representando, também na arena democrática, humanos e não humanos, revigorando, pela ecologia, a deliberação pública.¹⁷

Tal como formulada, a ideia de um “parlamento das coisas” (*idem*, p. 197) ou de uma “república das coisas” (Latour, 2004, p. 111) pode induzir a erro o leitor menos familiarizado com as excentricidades terminológicas de Latour. É preciso atentar para a mudança de sentido que o termo *coisa* sofre quando passamos de *Jamais fomos modernos* para *Políticas da natureza*. A *coisa* de que fala Latour não é mais a coisa física, a natureza ou o artefato

de seus primeiros estudos de sociologia da técnica. Reportando-se à etimologia, Latour ressalta a origem comum dos termos *coisa* e *causa* (*sub iudice*): uma coisa é um *matter of concern*; ela mobiliza em torno de si uma assembleia que tem de tomar uma decisão coletiva – a coisa é, na verdade, um tema de debate público: “uma coisa emerge antes de tudo como *um assunto no seio de uma assembleia que conduz uma discussão, exigindo um julgamento levado em comum*” (Latour, 2004, p. 109, grifos no original). A democracia das coisas é a democracia dos temas que nos preocupam, que preocupam os humanos. É claro que, à luz do pragmatismo material de Latour, apresentado na primeira seção deste artigo, o discurso não se resumiria à fala. Não obstante, a *fala* é a prática política por excelência para o Latour de *Políticas da natureza* (Kohn, 2007).

Quanto à natureza, Latour afirma que ela falará na arena democrática por intermédio dos cientistas, seus porta-vozes (*idem*, pp. 124-125). Ora, mas, com isso, perde-se, definitivamente, a simetria pretendida na representação de humanos e não humanos. Os não humanos serão articulados em uma *proposição* (*idem*, p. 152), por meio da qual controvérsias científicas ecologicamente orientadas deverão inundar e complexificar o debate político. Assim, permanecemos mais uma vez na esfera do discurso em sentido tradicional. Realmente, o tema da deliberação (e não apenas o procedimento deliberativo, como propõe, por exemplo, Habermas) poderia oferecer um aporte material interessante para a revisão da teoria da democracia. O problema é perder de vista esse potencial em nome de uma simetria que, a rigor, não ultrapassa os limites da metáfora. O “parlamento das coisas” é fórmula retórica que não altera o significado da democracia, uma forma de governo caracterizada pela deliberação pública – de *temas* escolhidos e discutidos por *humanos*. A revisão da teoria democrática proposta por Latour redonda, por conseguinte, no vazio, pois não incorpora, de fato, os não humanos.

Mas há ainda um problema adicional: enquanto proposição, a articulação de um *matter of concern* exigiria seguir os políticos profissionais, responsáveis por manter a proposição no centro das controvérsias democráticas. Mas não é isso que faz Latour. Na verdade, a assimetria mais grave está

no tratamento metodológico dado à política. Um dos principais mandamentos da teoria do ator-rede é: “siga os atores!”. Parte da etnografia, da observação de campo. Extraia de lá uma descrição, pois o olhar do etnógrafo não é superior ao de seus informantes. Rege a simetria entre o observador e seus informantes. Esse mandamento vale para a ciência, para o direito etc., mas não para a política. Nessa seara, Latour não segue os políticos profissionais (Latour, 2004, p. 107),¹⁸ não faz uma etnografia das instituições políticas reais, mas aposta na transcendência ecológica para obter uma forma de representação e uma “diplomacia” em que todos tenham voz. Argumenta que, “Do mesmo modo como distinguimos a Ciência das ciências, vamos opor à política-poder [...] a política concebida como *composição progressiva do mundo comum*” (*idem*, p. 39, grifos no original).

O problema é que o “mundo comum” é, na verdade, o “*bom mundo comum*” (p. 381). Nota-se a clara conotação *moral* e *normativa* que Latour atribui à tarefa política. Conotação essa, aliás, que vem se intensificando em suas últimas intervenções (Latour, 2015), as quais valorizam uma “diplomacia” metafórica entre os múltiplos interesses presentes nas controvérsias políticas e ecológicas, como se o capitalismo já houvesse sido superado. Em última instância, Latour não abre mão da Política, em maiúscula, tal como abre mão da Ciência: a política, “na sua acepção usual, designa a luta e os compromissos dos interesses e das paixões humanas”, mas, “no sentido próprio, designa a composição progressiva do mundo comum e todas as competências exercidas pelo coletivo” (*idem*, p. 383). Em síntese, a Política não é substituída pelas práticas políticas, preservando o ideal normativo da auto-determinação voltada ao bem comum. Latour, que sempre denunciou as mitologias do racionalismo ocidental, mostrando, por exemplo, a “verdade” científica como o artefato construído no laboratório ou a “justiça” como o encadeamento fortuito e contingente de imputações em empoeirados processos judiciais (Latour, 2002a), preserva para a política, no entanto, a composição do *bom mundo comum*, passando inclusive pela reconciliação do homem com a natureza, o que soa aqui não muito diferente de Habermas.

Em síntese, a democracia das coisas não se estende de fato às coisas, funcionando apenas como metáfora. Trata-se muito mais de uma fórmula retórica do que de uma verdadeira revisão de premissas da teoria política. Talvez porque, aqui, Latour não seguiu seus atores, não fez uma etnografia da democracia liberal. Compreensivelmente, talvez. Mas perde-se com isso, inegavelmente, a simetria pretendida como postulado teórico.

Em conclusão, o postulado da simetria radical é rompido segundo as necessidades argumentativas de Latour: (i) uma primeira vez em prol do discurso, entendido em sentido tradicional; (ii) uma segunda em prol da técnica, entendida como máquina; (iii) uma terceira em favor do social enquanto *continuum* inerte; e (iv) uma quarta vez na defesa de uma política idealizada, distante da observação empírica da prática política. Nesse percurso, Latour deixa de lado um de seus grandes trunfos, uma teoria do discurso como prática material, desenvolvida a partir da etnografia e com destaque para o papel das inscrições. Ao fim e ao cabo, Latour parece ter desenvolvido uma poderosa teoria do discurso, compreendido não como metafísica linguística, mas como prática material que mantém a sociedade tal como a vivenciamos, para substituí-la por uma metafísica dos modos de existência. Essa teoria do discurso, que, no final de *Reassembling the social*, fundamenta uma interessantíssima teoria da socialização (Latour, 2005, p. 221 e ss.), é abandonada por Latour em prol de uma metafísica social com forte carga moral e normativa. As consequências dessa guinada de perspectiva para a teoria sociológica ainda estão longe de terem sido esgotadas. Mas elas ficam obscurecidas pela centralidade atribuída ao postulado da simetria radical – que, como se buscou demonstrar até aqui, é, na realidade, um expediente retórico que fragiliza a articulação interna da teoria social de Latour.

Notas

1 A esse respeito, veja-se o clássico capítulo de *O capital* acerca do fetichismo da mercadoria, em que a mercadoria como “coisa física” se interpõe na relação entre os homens com total autonomia (Marx, 1867,

- p. 85 e ss.), ou, ainda, o capítulo “Maquinaria e grande indústria”, em que os efeitos das máquinas sobre o comportamento dos trabalhadores são apresentados (*idem*, pp. 391 e ss.). A esse respeito, e contra a leitura que Latour faz de Marx, ver White, 2013.
- 2 Por exemplo: “o TRH regula a liberação de TSH pela hipófise” (Latour e Woolgar, 1979, p. 110). Tratava-se na ocasião de investigar a relação entre o sistema nervoso central e o sistema endocrinológico.
- 3 A apresentação do trabalho e do conhecimento científico como *construtos sociais* constitutivamente apoiados em fatores não científicos desencadeou intensa polêmica no âmbito dos *Science Studies* (cf. Latour e Woolgar, 1986, pp. 273-290; Collins e Yearley, 1992a; Woolgar, 1992; Callon e Latour, 1992; Collins e Yearley, 1992b; Bloor, 1999a; Latour, 1999a; e Bloor, 1999b). Embora essas polêmicas ultrapassem os limites deste artigo, é preciso registrar que Latour refreou o ímpeto inicial com que conduziu sua crítica de base etnográfica à sociologia das ciências. Com efeito, ao longo de seu percurso, ele optou por destacar o caráter objetivo do conhecimento científico sobre o caráter contingente e artificial das práticas científicas, tal como desenvolvido em seus primeiros escritos (Latour, 2002a, pp.207 e ss.; Latour, 2012, pp. 182, 231, 242 e 256).
- 4 A (con)fusão entre linguagem e mundo em Latour é, portanto, mais complexa do que aquela da qual parte Austin ao diferenciar enunciados constatativos e performativos (1962) e significativamente mais bem trabalhada do que aquela que se verifica, por exemplo, na recente ontologia linguística de Searle (1995; 2010).
- 5 O artefato paradigmático para tanto é a bomba de ar de Boyle: não é uma mera ferramenta; é técnica que coloca em xeque a disputa entre plenistas e vacuístas, bem como influi no debate sobre o papel da autoridade política na solução de controvérsias científicas (Latour, 1991a, pp. 23 e ss.).
- 6 A “sociologia do social” evoca a imagem da sociedade como organismo; a “sociologia das associações”, a alusão a fluxos. Naturalmente, essa oposição binária é criticável, pois caricaturiza traços da tradição sociológica. Não obstante, ela não integra o objeto de discussão deste artigo e pode ser aqui relevada.
- 7 O chaveiro de hotel, por exemplo, funciona como peso sem outra função, que não a de “lembra” aos hóspedes de ser deixado na recepção. O enunciado “favor devolver as chaves na recepção” é traduzido tecnicamente em um objeto físico e condiciona assim o comportamento. Há, na tradução de regras sociais em um enunciado discursivo, e na tradução desse discur-
- so em técnica, uma rede. Nessa rede, o chaveiro de hotel age ao impor a seu portador a preferência em favor de um curso de ação específico.
- 8 São exemplos clássicos de Austin: o sim na cerimônia de casamento, o batismo, a condenação em um veredito jurisdicional, o testamento etc.
- 9 A relação entre as *inscrições* de Latour, centro de sua teoria do discurso, e diversas abordagens da filosofia da linguagem, do estruturalismo, do pós-estruturalismo e da linguística é por demais complexa para ser aqui apresentada (ver Bachur, 2016).
- 10 Ver, a esse respeito, a defesa de uma realidade diferente da *res extensa* (“o mundo lá fora”), verdadeiro objeto dos *Science and Technology Studies* (Latour 1999b, pp. 1-23), ou a releitura que Latour faz da *Umwelt* de Jakob von Uexküll, como crítica à compreensão da realidade como *continuum* inerte (Latour, 2010a), que culmina no pluralismo ontológico dos modos de existência (Latour, 2012).
- 11 Ver: “como condensamos o mundo em palavras? [...] Quero mostrar que não há correspondência nem hiato, nem mesmo dois domínios ontológicos distintos, mas um fenômeno inteiramente diferente: referência circulante” (Latour, 1999b, p. 24). Ver igualmente Latour, 2012, pp. 87-88, 97, 135 e ss.
- 12 Não se reproduzem aqui todas as fotos do estudo, apenas aquelas que têm relação com o trabalho de simbolização.
- 13 A propósito, o diagrama elucida a hipótese de trabalho da expedição: o húmus (faixa progressivamente escura na figura) indicaria a alteração na composição do solo, umidificando o solo do cerrado ou tornando mais arenoso o solo da floresta, influenciando assim a vegetação na região.
- 14 Latour, 1999b, p. 58 e p. 148, respectivamente: “parece que referência não é simplesmente o ato de apontar para alguma coisa ou de manter, no exterior, alguma garantia material para a verdade de uma sentença linguística; trata-se ao contrário de manter algo *constante* através de uma série de transformações”, “a palavra referência se aplica à *estabilidade* de um movimento através de muitos e diversos instrumentos e mediações” (grifos no original).
- 15 Harman (2009) argumenta inclusive ser a metafísica dos objetos e das associações o ponto alto da teoria de Latour, especialmente em comparação com o realismo especulativo, hoje muito em voga na filosofia francesa.
- 16 Ver, por exemplo, o prefácio de *Fábrica do direito* à tradução norte-americana: “O livro que vocês estão prestes

- a ler é o *Vida de laboratório* não para a construção dos fatos, mas para a construção de argumentos legais. [...] Meu ponto de vista geral, meu argumento geral é o de que não podemos apresentar uma antropologia positiva dos modernos (que, eu os rememoro, nunca foram modernos – mas isso é só uma definição negativa: o que eles têm sido até então?) enquanto não dispusermos de um estudo comparativo claro acerca dos vários modos por meio dos quais as instituições centrais de nossas culturas produzem a verdade” (Latour, 2010b, p. ix).
- 17 Kohn (2007) mostra que, de saída, já há um viés humanista na tarefa de representar, por intermédio de um porta-voz, os não humanos, pois toma-se a fala como paradigma para processos simbólicos.
- 18 Vale considerar que, mesmo no que se refere a seguir engenheiros e cientistas, há críticas à etnografia de Latour (Holbraad, s.d.).

BIBLIOGRAFIA

- AUSTIN, John L. (1962), *How to do things with words*. 2. ed. Oxford, Oxford University Press.
- BACHUR, João Paulo. (2016), *Schrift und Gesellschaft: Die Kraft der Inschriften in der Produktion des Sozialen*. Weilerswist, Velbrück Wissenschaft.
- BOLTANSKI, Luc & Thévenot, Laurent. (1991), *De la justification: les économies de la grandeur*. Paris, Gallimard.
- BIAGIOLI, Mario (org.). (1999), *The science studies reader*. Nova York/Londres, Routledge.
- BLOOR, David. (1999a), “Anti-Latour”. *Studies in History and Philosophy of Science*, 30 (1): 81-112.
- _____. (1999B), “Reply to Bruno Latour”. *Studies in History and Philosophy of Science*, 30 (1): 131-136.
- CALLON, Michel. (1980), “Struggles and negotiations to define what is problematic and what is not”, in K. Knorr-Cetina, R. Krohn e R. Whitley (orgs.), *the social process of scientific investigation. Sociology of the sciences: a yearbook*, Dordrecht/Boston/Londres, D. Reidel, vol. 4, pp. 197-219.
- CALLON, Michel & Latour, Bruno. (1992), “Don’t throw the baby out with the bath school! A reply to Collins and Yearley”, in A. Pickering (org.), *Science as practice and culture*, Chicago/Londres, University of Chicago Press, pp. 343-368.
- COLLINS, H. M. & Yearley, Steven. (1992a), “Epistemological chicken”, in A. Pickering (org.), *Science as practice and culture*, Chicago/Londres, University of Chicago Press, pp. 301-326.
- _____. (1992B), “Journey into space”, in A. Pickering (org.), *Science as practice and culture*. Chicago/Londres, University of Chicago Press, pp. 369-389.
- DELEUZE, Gilles. (1969), *La logique du sens*. Paris, Les Éditions de Minuit.
- DERRIDA, Jacques. (1968), *Marges de la philosophie*. Paris, Les Éditions de Minuit.
- FOUCAULT, Michel. (1966), *Les mots et les choses*. Paris, Gallimard.
- GINGRAS, Yves. (1995), “Un air de radicalisme: sur quelques tendances récentes en sociologie de la science et de la technologie”. *Actes de la Recherche en Science Sociales*, 108: 3-18.
- HARMAN, Graham. (2009), *Prince of networks: Bruno Latour and metaphysics*. Melbourne, re-Press.
- HEINICH, Nathalie. (2007), “Une sociologie très catholique? À propos de Bruno Latour”. *Esprit*, 5: 14-26.
- HENNION, Antoine. (2013), “Review: enquête sur les modes d’existence”. *Science, Technology, and Human Values*, 38 (4): 588-594.
- HOLBRAAD, Martin (s. d.), “Response to Bruno Latour’s ‘thou shall not freeze-frame’”. Disponível em <https://sites.google.com/a/abaenet.net/nansi/abaetextos/response-to-bruno-latours-thou-shall-not-freeze-frame-martin-holbraad>. Consultado em 15/6/2016.
- INGOLD, Tim. (2011), *Being alive*. Londres/Nova York, Routledge.
- KNEER, Georg. (2008), “Hybridizität, zirkulierende Referenz, Amoderne? Eine Kritik an Bruno Latours Soziologie”, in G. Kneer (org.), *Bruno Latours Kollektive: Kontroversen zur Entgrenzung des Sozialen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 261-305.
- KNIPP, Raphaela. (2012), “Narrative der Dinge: Literarische Modellierung von Mensch-Ding-Beziehungen”. *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik*, 168: 18-33.

- KNORR-CETINA, Karin (org.). (2005), *The sociology of financial markets*. Oxford, Oxford University Press.
- KNORR-CETINA, Karin & Amann, Klaus. (1988), "The fixation of (visual) evidence". *Human Studies*, 11 (2/3): 133-169.
- _____. (1989), "Thinking through talk: an ethnographic study of a molecular biology laboratory". *Knowledge and Society*, 8: 3-26.
- KOHN, Eduardo. (2007), "How dogs dream". *American Ethnologist*, 34 (1): 3-24.
- LATOUR, Bruno. (1986), "Visualisation and cognition: drawing things together". *Knowledge and Society: Studies in the Sociology of Culture Past and Present*, 6: 1-40.
- _____. (1991A), *Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique*. Paris, La Découverte.
- _____. (1991B), "Technology is society made durable", in J. Law (org.), *A sociology of monsters: essays on power, technology and domination*, Londres, Routledge.
- _____. (1999A), "For David Bloor... and beyond: a reply to David Bloor's 'anti-Latour'". *Studies in History and Philosophy of Science*, 30 (1): 113-129.
- _____. (1999B), *Pandora's hope: essays on the reality of science studies*. Cambridge/Londres, Harvard University Press.
- _____. (2002A), *La fabrique du droit: une ethnographie du Conseil d'État*. Paris, La Découverte.
- _____. (2002B), *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)ticas*. Trad. S. Moreira. Bauru, Edusc.
- _____. (2002C), "Si l'on parlait un peu politique?". *Politix*, 15 (58): 143-165.
- _____. (2003), *Science in action: how to follow scientists and engineers through society*. Cambridge, Harvard University Press.
- _____. (2007), *Petites leçons de sociologie des sciences*. Paris, La Découverte.
- _____. (2004), *Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia*. Trad. C. A. Mota de Souza. Bauru, Edusc.
- _____. (2005), *Reassembling the social: an introduction to actor-network-theory*. Nova York, Oxford University Press.
- _____. (2010A), *Cogitamus: six lettres sur les humanités scientifiques*. Paris, La Découverte.
- _____. (2010B), Preface to the English edition", in B. Latour, *The making of law: an ethnography of the Conseil d'État*. Trad. M. Brilman e A. Pottage, Cambridge, Polity, pp. vi-xii.
- _____. (2012), *Enquête sur les modes d'existence: une anthropologie des modernes*. Paris, La Découverte.
- _____. (2013), *Jubiler ou les tourments de la parole religieuse*. Paris, La Découverte.
- _____. (2015), *Face à Gaïa*. Paris, La Découverte.
- _____. & WOOLGAR, Steve. (1979), *Laboratory life: the construction of scientific facts*. 2. ed. Princeton, Princeton University Press.
- _____. (1986), "Postscript to second edition", in B. Latour e S. Woolgar, *Laboratory life: the construction of scientific facts*. 2. ed. Princeton, Princeton University Press, pp. 273-290.
- LINZ, Erika (org.). (2009), *Akteur-Netzwerk-Theorie*, 104: 1-108 [volume especial de *Sprache und Literatur*].
- MANIGLIER, Patrice. (2012), "Un tournant métaphysique?". *Critique*, 11 (786): 916-932.
- MARCHART, Oliver. (2013), *Das unmögliche Objekt: Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft*. Berlim, Suhrkamp.
- MARX, Karl. (1867), *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie* (liv 1. 4. ed. [1890]), in Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, Berlim, Dietz, vol. 23, pp. 11-802.
- POOVEY, Mary. (1998), *A history of the modern fact: problems of knowledge in the sciences of wealth and society*. Chicago/Londres, The University of Chicago Press.
- SAUSSURE, Ferdinand. (1916), *Cours de linguistique générale*, in C. Bailly, A. Séchehaye e A. Riedlinger (orgs.). Paris, Payot.
- SEARLE, John R. (1995), *The construction of social reality*. Londres, Penguin Press.
- _____. (2010), *Making the social world: the structure of human civilization*. Oxford, Oxford University Press.
- VANDENBERGUE, Frédéric. (2006), "Construção e crítica na nova sociologia francesa". *Sociedade e Estado*, 21 (2): 315-366.

WHITE, Hylton. (2013), "Materiality, form, and context: Marx contra Latour". *Victorian Studies*, 55 (4): 667-682.

WOOLGAR, Steve. (1992), "Some remarks about positionism: a reply to Collins and Yearley", in A. Pickering (org.), *Science as practice and culture*, Chicago/Londres, University of Chicago Press, pp. 327-342.

**ASSIMETRIAS DA
ANTROPOLOGIA SIMÉTRICA DE
BRUNO LATOUR**

João Paulo Bachur

Palavras-chave: Bruno Latour; Teoria do ator-rede; Antropologia simétrica; Teoria do discurso

Bruno Latour oferece uma das mais interessantes críticas à modernidade ocidental. Seu postulado básico é considerar equanimemente humanos e não humanos, tratando de maneira rigorosamente simétrica o social, a natureza e o discurso. O artigo avalia em que medida a simetria é preservada à luz de quatro pontos críticos: a rede de atores é na verdade uma ferramenta discursiva, na qual o peso de humanos e não humanos é atribuído pelo observador em sua narrativa; ao lidar com a relação entre signos e coisas, o conceito de *black-boxing* acaba por impor um viés tecnicista na compreensão do discurso; o pluralismo ontológico dos modos de existência não supera, em última instância, a pressuposição de uma teoria da diferenciação social latente, nos moldes clássicos da sociologia; e, por fim, enquanto a técnica, a ciência e o direito são desmistificados pela antropologia dos modernos, a política preserva um *status idealizado*, distante das práticas políticas reais e rotineiras.

**ASYMMETRIES OF BRUNO
LATOUR'S SYMMETRIC
ANTHROPOLOGY**

João Paulo Bachur

Keywords: Bruno Latour; Actor-network theory; Symmetric anthropology; Discourse theory

Bruno Latour provides one of the most interesting critical accounts of modernity. His basic assumption consists in equally regarding humans and non-humans, dealing with society, nature, and discourse in a radically symmetric way. This paper evaluates if symmetry can be preserved in the light of four critical issues: the actor-network is actually a discursive device, in which the observer distributes, in his narrative, the role of humans and non-humans; the dynamics between signs and things is technologically biased by the concept of black-boxing; the ontological pluralism of different modes of existence does not prevent the survival of a latent social differentiation, in terms of traditional sociology; and, finally, while technique, science and law are demystified by the anthropology of the moderns, politics remains idealized and distant from the political practices of everyday.

**ASYMÉTRIES DE
L'ANTHROPOLOGIE
SYMÉTRIQUE DE BRUNO DE
LATOUR**

João Paulo Bachur

Mots-clés: Bruno Latour; Théorie de l'acteur-réseau; Anthropologie symétrique; Théorie du discours

Bruno Latour offre l'une des critiques les plus intéressantes de la modernité occidentale. Son postulat de base est de considérer les humains et les non-humains de façon impartiale, en considérant de façon rigoureusement symétrique la société, la nature et le discours. Ce travail évalue dans quelle mesure la symétrie est préservée face aux quatre aspects critiques. En premier lieu, le réseau d'acteurs est, en fait, un outil discursif, dans lequel le rôle des humains et des non-humains est attribué par l'observateur dans son récit. Ensuite, en absorbant la relation entre les signes et les choses, le concept de *black-boxing* finit par imposer un biais technique à la compréhension du discours. Troisièmement, le pluralisme ontologique des modes d'existence ne dépasse pas, en dernier ressort, l'hypothèse d'une théorie de la différenciation sociale latente suivant le modèle classique de la sociologie traditionnelle. Finalement, tandis que la technique, la science et le droit sont démythifiés par l'anthropologie des modernes, la politique conserve un statut idéalisé, éloigné des pratiques politiques réelles et routinières.