

## Capítulo 2

# FATURAS<sup>1</sup> / FRATURAS: DA NOÇÃO DE REDE À NOÇÃO DE VÍNCULO<sup>2</sup>

Bruno Latour<sup>3</sup>

“Eu faço o que quero, ou seja, nada.  
Eu sou o que me acontece, ou seja, tudo.”

(Antoine Hennion)



QUINO, Le Club de Mafalda, n. 10, 1986: Editions Glénat. p. 22.

Por que o pai da Mafalda, no último quadrinho da tirinha, parece tão apavorado que picota compulsivamente todos os cigarros que restavam no seu maço? Porque Mafalda, a insuportável garotinha, simplesmente utilizou a forma passiva para descrever a inocente ocupação de seu pai. “O que estás

<sup>1</sup> N.T.: *Facture*, no original, em francês, tem correspondência com a ideia de *fatura* na sua acepção de feitura, ato ou efeito de fazer.

<sup>2</sup> N.T.: *Attachement* pode ser traduzido para o português como vínculo, vinculamento, associação, laço, ligação, conexão, acoplamento. Optamos pela utilização do termo “vínculo/vinculamento” por acreditarmos melhor traduzir a intenção do autor de desfazer uma polarização concernente à própria noção de vínculo. No argumento de Latour, vínculo pode carregar dois sentidos: para os “reacionários”, ele seria dependência; para os “progressistas”, emancipação. Na falta de uma “voz média” que permite pensar vínculo sem que tenhamos em suas pontas um sujeito e um objeto, Latour coloca-se a missão de “limpar” esse campo com o termo *attachement*, como ele procura desenvolver ao longo do texto.

<sup>3</sup> N.T.: Traduzido por Theophilos Rifiotis, Jean Segata e Dalila Floriani Petry, com a gentil autorização do autor a partir do original “Factures / Fractures: de la notion de réseau à celle

fazendo, papai?” pergunta ela no primeiro quadrinho. “Estou fumando um cigarro, por quê?”, responde o pai, sem desconfiar de nada. “Ah, diz Mafalda de passagem, eu tive a impressão de que era *o cigarro que estava te fumando*, mas não esquento”. Pânico. Apesar de ele se considerar um pai tranquilo, confortavelmente sentado em sua poltrona depois de um dia pesado no escritório, sua filha viu um monstro insuportável: um cigarro apoderando-se de um homem para se fazer fumar, em uma grande nuvem de fumaça de alcatrão e nicotina: o pai, apêndice, instrumento, porta-voz do cigarro; o pai foi transformado no cigarro do cigarro... Não precisaria mais nada para desencadear uma crise: “Prometo e juro, de agora em diante, eu me proíbo de fumar”. Para garantir que vou cumprir essa promessa eu corto em pedacinhos infumáveis todo o meu maço; eu quebro esse ídolo que fez de mim um escravo em pedaços tão miúdos que ele nunca mais se apoderará de mim, que eu nunca mais me deixarei ser apoderado, mesmo se o desejar, como se diz “eu vou voltar a mim”.

Divertida, a história da Mafalda apenas aparenta ser profunda. Entre o primeiro e o último quadrinho nós passamos, de fato, de um extremo ao outro: no início, o pai acredita se entregar a um vício inocente que ele domina quase que totalmente; no fim, eis que ele não pode se desvencilhar de seus grilhões a não ser destruindo o cigarro que o dominava a tal ponto que sua filha pensou ver nesse híbrido um cigarro fumando um homem. Nos dois casos, tanto no início quanto no fim, o leitor continua a acreditar que podemos falar de *dominação*. Da forma ativa – “eu fumo um cigarro” – à forma passiva – “tu és fumado pelo cigarro”, nada muda senão a distribuição dos papéis de senhor e instrumento. O pai alterna bruscamente de um papel a outro: demasiado confortável na primeira imagem e demasiado apavorado na última. E se a questão fosse mais sobre ausência de domínio, sobre a incapacidade tanto da forma ativa quanto da forma passiva de definirem nossos vínculos? Como falar apropriadamente do que os gregos chamam de “voz média”, forma verbal que não é nem ativa nem passiva?<sup>4</sup>

Nesse texto eu gostaria de explorar alguns obstáculos conceituais que

d’attachment” in MICOUD, André. PERONI, Michel (org.). **Ce qui nous relie**. Paris: Editions de l’Aube, La Tour d’Aigues, 2000. (p. 189-208) e publicado na **ILHA – Revista de Antropologia**, n. 17(2), 2015.

<sup>4</sup> A expressão “média” é claramente uma racionalização tardia, uma vez que o ativo e o

tornam difícil a compreensão da forma média, o que tenho chamado há alguns anos de “*faitiches*” (LATOURE, 1996). Eu obtive essa expressão incongruente a partir das palavras feito/fato e fetiche<sup>5</sup>, na qual as primeiras são o objeto de um discurso positivo de verificação e a segunda de um discurso crítico de denúncia, ao adicionar *nos dois lados* o trabalho de fabricação uma vez que o verbo fabricar, como sabemos, é a raiz do trabalho científico de estabelecimento dos fatos (“os fatos são feitos”) como da etimologia da palavra fetiche (PIETZ, 1985). Fazendo ressoar novamente, tanto pela verdade quanto pela falsidade, tanto pelos fatos apreciados quanto pelos fetiches criticados, essa duplicação do “faz fazer” que a língua francesa preserva com precisão, deslocamos a atenção para o que nos *faz agir*, nós a desviamos da obsessiva distinção do racional – os fatos – e do irracional – os fetiches. Em outras palavras, os *faitiches* nos autorizam a não levar tão a sério as formas sempre conjugadas dos objetos e dos sujeitos: o que coloca em movimento não tem nunca a força de uma causalidade – quer se trate do sujeito dominante ou do objeto causal; o que é colocado em movimento nunca deixa de transformar a ação – não dando, portanto, origem nem à objeto-utensílio nem ao sujeito reificado. A reflexão acerca dos *faitiches* exige algum tempo para se habituar, mas, passado o momento de surpresa com a sua forma estranha, são as figuras obsoletas do objeto e do sujeito, do fabricante e do fabricado, do agente e do agido que parecem cada dia mais improváveis.

Não procuraremos superá-los mais uma vez através de extraordinários efeitos dialéticos, mas ignorá-los pura e simplesmente assinalando de passagem sua falta completa de pertinência. O que vemos bem na nossa tirinha: diferentemente do que acredita Mafalda no quadrinho central, o cigarro não

passivo se tornaram as evidências da gramática. Nesse breve e decisivo capítulo, Benveniste (1966) faz da voz média o ancestral da forma passiva; a mais antiga oposição que a distingue da ativa: “Podemos diversificar o jogo dessas oposições o quanto quisermos [...], elas sempre voltam definitivamente situando as posições do sujeito em relação ao processo, conforme ele seja exterior ou interior, e para qualificá-lo enquanto agente, de acordo com o que ele efetua, na [voz] ativa, ou que ele efetua se afetando na [voz] média”. [N.T.: Algumas vezes, ao longo do texto original, o autor não apresenta as referências bibliográficas de maneira completa.]

<sup>5</sup> N.T.: Em francês a palavra *fait* possui duas acepções: enquanto particípio passado do verbo *faire* que se corresponde com *feito*, e enquanto substantivo masculino que se aproxima da ideia de *fato*. A partir da associação das palavras *fait* e *fetiche* o autor cria o neologismo *faitiche*. Por se tratar de um neologismo optamos por manter o termo em francês.

“fuma” o seu pai, mas, sem dúvida alguma, ele *faz* fumar o seu pai. Esse “faz fazer” parece tão difícil de se perceber que o pai da Mafalda acredita se esquivar de duas maneiras clássicas: no início, porque ele se considerava capaz de controlar a sua ação – ele age, o cigarro não faz nada; no fim, porque ele se considerava completamente controlado pelo objeto – o cigarro faz, o pai não faz nada. Eis dois idiomas, o da liberdade e o da alienação, que permitem evitar a estranha posição dos “*faitiches*” capazes de lhes fazer fazer coisas que ninguém, *nem vocês nem eles*, dominam. Como se desintoxicar dessa droga: a dominação? Questão surpreendente e quase contraditória: como se emancipar da droga pesada da emancipação?

1

Sublinhemos, inicialmente, uma dificuldade de princípio, ou melhor, dissipemos o desconforto sempre experimentado por aqueles que, nascidos com o coração à esquerda, criticam a noção automática de emancipação. Tão logo nos aproximamos dessa questão, eles acreditam poder dividir as atitudes entre aquelas dos “reacionários”, que seriam a favor da escravidão, da alienação, do vinculamento, do revinculamento; e aquelas dos “progressistas”, que seriam os campeões da liberdade, da autonomia, da mobilidade, da emancipação. Quer se trate de cigarro, droga, aborto, imprensa, consciência, comércio, finança, religião ou gosto, nós acreditamos dizer coisas profundas quando elaboramos alguma oposição entre as forças da liberdade e as da reação – ou, ao contrário, quando lembramos aos campões da liberação que existem deveres, obrigações, tradições, limites, fronteiras, leis. No entanto, parece-me que toda a reflexão sobre os *faitiches* se afasta dessa gigantomaquia da liberdade contra a alienação ou da lei contra a liberdade excessiva. A questão não é mais de saber se devemos ser livres ou vinculados, mas *se somos bem ou mal* vinculados. A antiga questão fazia da liberdade e da autonomia do sujeito o bem soberano – e é assim que o pai da Mafalda a compreende, tanto que corta todos os laços com o cigarro assim que ele percebe, graças ao olhar falsamente inocente da sua filha, que ele perdeu toda a autonomia. A nova questão não se direciona ao sujeito, à sua autonomia, ao seu ideal de emancipação, assim como ela também não se direciona à objetivação ou à reificação que nos

faria perder nossa autonomia: ela nos obriga a considerar a natureza precisa daquilo que nos *faz ser*. Se não se trata mais de opor vinculo e desvinculo, mas bons e maus vinculos, não há mais do que um meio para decidir a qualidade desses laços: perguntar-se o que eles são, o que fazem, aprender a ser afetados por eles. A antiga questão dirigia a atenção ou para o sujeito ou para o mundo estrangeiro das forças que poderiam o alienar; a nova questão se vincula às coisas mesmas, e é entre essas coisas que ela pretende distinguir o bem do mal<sup>6</sup>. A questão dos *faitiches* é centrípeta tanto em relação ao sujeito quanto ao objeto.

Não devemos, portanto, nos intimidarmos pela grande batalha entre os reacionários e progressistas. Os primeiros se enganam certamente porque creem que, sob o pretexto de que não há desvinculo possível, é preciso permanecer sempre nos *mesmos* vinculos. Complacência bastante cômoda, que justifica suficientemente a indignação que temos contra àquelles que querem deixar sempre o escravo acorrentado aos senhores do passado. Para lutar contra a injustiça do acaso e da dominação, tal instância é suficiente. Entretanto, quando os reacionários zombam dos progressistas dizendo que libertar os escravos os leva a “trocar de grilhões ou de senhores”, é bem injustamente que os emancipadores se indignam com esses propósitos pessimistas: tecnicamente os reacionários tem razão e os progressistas não. Efetivamente, ao fazer a todo custo a apologia da liberdade, os progressistas se esqueceram de precisar àquelles que eles libertavam de seus “maus” laços, a quais *novos* laços eles pretendiam fazê-los existir dali em diante, a quais *melhores* seres vão agora os alienar. Ao falar da liberdade como uma palavra assimétrica que designaria apenas os grilhões do passado sem falar dos vinculos do porvir, os progressistas cometem um erro tão grosseiro como aquele dos seus pretensos opositores.

Quem é realmente o assassino? Aquele que recusa desvincular o alienado de seus laços mortíferos uma vez que a liberdade absoluta é um mito, ou aquele que pretende desalienar de fato o sujeito, enfim plenamente

<sup>6</sup> É preciso compreender “coisa” como o que está agora livre da política que havia sequestrado os não humanos para tornar impossível a vida pública. A respeito de toda essa extração das relações humanos/não humanos da relação sujeito/objeto, ver o árduo trabalho desenvolvido em Latour (1999).

autônomo e senhor de si, mas sem dar a ele os meios de se religar àqueles que teriam condições de fazer alguma coisa por ele? Há alguns anos a resposta seria imediata: os primeiros, sem dúvida. Hoje, eu hesito, confesso sem vergonha, e a minha indignação exige daqui em diante combater em duas frentes tanto os reacionários quanto os progressistas, tanto os anti-modernos quanto os modernos<sup>7</sup>. Os únicos que me interessam e me tranquilizam são aqueles que falam em *substituir* os vínculos por outros, e aqueles que quando pretendem desfazer os laços mórbidos, mostram-me os novos vínculos redentores, sem nunca chamar a atenção para o sujeito senhor de si, agora, literalmente, sem objeto<sup>8</sup>. As palavras liberação, emancipação, *laissez faire laissez-passer* não devem mais conduzir a adesão automática dos “homens de progresso”. Diante da bandeira sempre hasteada da Liberdade guiando o povo, é conveniente selecionar com atenção *entre as coisas por si só vinculadoras* aquelas que procuram laços bons e duráveis. Os partidários dos *faitiches* – os possuídos pelos *faitiches*, os consentidos pelos *faitiches* – recusarão, daqui em diante, de associar, por um reflexo pavloviano, a emancipação ao bem supremo: todo o ideal de liberdade se implementará agora sob benefício do inventário.

<sup>7</sup> A nova influência de Pierre Legendre – ver, por exemplo, suas *Leçons – La 901ème conclusion: Etude sur le théâtre de la Raison*. Paris : Fayard, 1998 –, explica-se, a meu ver, por essa reviravolta da situação: subitamente, nós temos diante dos nossos olhos, às vezes em nossos próprios filhos, esses seres emancipados que todas as gerações precedentes não haviam feito outra coisa a não ser esperar – ou temer – mas sem jamais tê-los verdadeiramente desvinculados, os grilhões do passado os mantinham solidamente. A experiência está agora completa: como o diz Legendre com sua violência profética: “Vocês os pais, vocês deram vida à mortos-vivos”. Sua solução, emprestada mais de Lacan do que do direito romano, volta infelizmente a esquecer os vinculamentos para impor aos sujeitos a soberania de um poder definido pelo vazio absoluto, fazendo desaparecer ainda mais radicalmente as múltiplas origens do faz-fazer

<sup>8</sup> Este é o meu interesse pelo trabalho dos etnopsiquiatras e, em particular, de Tobie Nathan (1994). Os fundamentalistas da República francesa veem em seu trabalho um retorno ao arcaísmo, como se ele arrancasse os pacientes da liberdade para os reacorrentar à cultura, enquanto ele fazia um trabalho de refabricação de pessoas muito mais sutil: ele restitui aos pacientes imigrantes sem vínculos novas pertenças que correspondiam tão pouco à sua cultura de origem quanto à nova cultura que não soube reenraizá-los. O discurso da emancipação perde completamente esse mecanismo e faz de toda pertença comunitária – por mais nova e artificial que ela seja – uma regressão. Nathan indica um dos caminhos possíveis: fazer pelos imigrantes o que a República tem feito até agora para os partidários da liberdade: dar-lhes uma cultura, comunidades intermediárias e imbricada uma na outra, em suma, acabar com o slogan hipócrita: “Não ao lenço islâmico! Sim ao lenço Hermès!”.



Uma vez levantada essa objeção de consciência, esse escrúpulo ombreado aos propósitos tidos por longo tempo como abomináveis “reaças”, não temos mais que distinguir os vinculados e os liberados, mas aqueles que são bem vinculados daqueles que o são mal. É em direção aos vinculamentos que devemos concentrar nossa atenção. Infelizmente, nos deparamos aqui com uma enorme dificuldade: existe, de fato, ciências ditas sociais que afirmam falar com autoridade de laços incontáveis que vinculam os sujeitos. Nós iremos perceber, nessa segunda sessão, que as ciências ditas sociais não fazem o trabalho que temos o direito de esperar delas. Nós vamos, em particular, retomar a estranha divisão operada pelas ciências sociais entre ator individual e as estruturas da sociedade. Graças aos *faitiches*, poderemos, quem sabe, evitar de nos arriscar em uma batalha que não nos concerne entre os partidários do vinculamento e os defensores do desvinculamento.

Não faltam, na sociologia, tentativas para reconciliar o ator e o sistema, o indivíduo e o social. Sem ter a amplitude da gigantomaquia que opõem progressistas e reacionários, parece que não podemos entrar nas ciências humanas sem ter que tomar partido de uma ou outra dessas guerras picrocolinas<sup>9</sup>. Ora, se há tantas soluções quanto sociólogos para a questão de saber quem comanda, o ator ou o sistema, dificilmente nos questionamos sobre a natureza desse *comando* ele mesmo. Para todos os protagonistas parece evidente que, quanto mais há de sociedade, mais o peso das determinações aumenta e, inversamente, quanto mais há de espaço para o indivíduo, mais cresce a margem de liberdade. O que o autor de Mafalda faz sua heroína dizer como uma piada, muitos sociólogos o diriam muito seriamente do ator: se ele não é “fumado pelo” seu cigarro, ele seria, todavia, “agido pela” estrutura social. Nós afirmávamos, quando eu era jovem no Boulevard Saint Michel, que “o falante era falado pela estrutura da língua”: e isso não fazia ninguém rir... Aqueles que consideram muito violento o uso dessa forma passiva, usam de eufemismos sem, entretanto, mudar de *voz*: diremos do ator que ele é “condicionado”, “determinado”, “limitado” pela sociedade que o

<sup>9</sup> N.T.: No sentido de conflito entre instituições ou indivíduos, envolvendo peripécias burlescas, cujo motivo parece obscuro ou insignificante.

cerca. Seja qual for a plasticidade desses termos, resta sempre em uma divisão entre a voz ativa e a voz passiva, e não fazemos nada além de mover para a direita o cursor que diminui a margem de manobra quando aumentamos o peso das estruturas, ou, para a esquerda, deixando mais liberdade para o ator quando diminuimos o papel determinante da sociedade.

A sociologia retomou assim da moral modernista o ideal de um sujeito sem vinculamento. Pouco importa que ela qualifique de positivo ou inevitável o que os moralistas qualificam como negativo e insuportável, não resta nada além dos laços sociais que não tem a capacidade de fazer o sujeito ser individual sem, por esta ação, limitar a sua liberdade. A situação não muda apesar das aparências quando pretendemos fabricar os sujeitos pela imposição da Lei da sociedade, já que é sempre necessário, como na história da Mafalda, escolher o seu senhor. Ora, a escolha tradicional entre liberdade e necessidade não permite nunca, apesar das aparências, uma real liberdade de escolha, quero dizer, aquela que permitiria enfim escolher entre, de um lado, uma sociologia que obrigue a designação de um senhor e aquela que, de outro lado, saberia *dispensar plenamente o senhor*. Para considerar essa sociologia alternativa, é preciso praticar duas pequenas transformações, a primeira sobre a natureza dos laços e a segunda, sobre a forma da dominação.

Acentuando as características, e para melhor ressaltar o contraste entre as duas formas de ciências sociais, poderíamos propor a seguinte oposição: ou bem nos interessamos aos indivíduos e às sociedades, ou bem nos interessamos à pluralidade daquilo que faz agir. No primeiro, caso nós vamos percorrer o espaço que vai dos sujeitos às estruturas sociais; no segundo, nós vamos atravessar os espaços que não encontram *nunca* nem o indivíduo nem a sociedade, visto que todas as movimentações dependem da natureza dos vínculos e da capacidade reconhecida de fazer ou não existir os sujeitos que lhes são vinculados. Às sociologias que se lançam sobre uma gama de liberdade e determinações, opõem-se uma sociologia dos *faitiches*, dos meios, das mediações ou, dito de outra maneira mais uma vez, de bons e maus vínculos<sup>10</sup>. A maior diferença entre os dois programas de pesquisa

<sup>10</sup> De onde a importância da sociologia da arte tal como ela é tratada por Antoine Hennion (1993) e sua relação com os estudos sobre as ciências. Ver igualmente, sobre essa ligação de arte e ciência, Jones e Galison (1998).



vem de que os primeiros creem dever tomar posição sobre a questão do indivíduo e da sociedade, enquanto os segundos curta-circuitam inteiramente essas figuras, tão genéricas, e não se vinculam a nada além das *especificidades* das coisas elas mesmas que, sozinhas, tornam-se fontes de ação, isto é, do faz-fazer. Para retomar uma fórmula de Antoine Hennion: se eu quero compreender porque eu digo “eu gosto de Bach”, é para as particularidades dessa interpretação, *desse* disco, *dessa* partitura, *desse* lugar que eu devo me concentrar<sup>11</sup>. Interessa-me apenas essas pequenas diferenças percebidas às quais eu aprendo a me tornar cada vez mais sensível – e quando eu me torno mais sensível a elas, evidentemente eu não me interesso mais a questão de saber quem domina a “sua minha” ação.

É como se o pensamento sociológico tivesse se perdido na repartição do faz-fazer. Retomando os termos da discussão teológica sobre graça, ela colocou do lado de fora todas as determinações e do lado de dentro todas as liberdades, para fora todas as heteronomias e dentro todas as autonomias, fora todas as necessidades e dentro todas as vontades. Ela se encontra, portanto, com duas listas opostas termo a termo, a primeira correspondente à sociedade e a segunda ao indivíduo. O que desapareceu nessa operação? As fontes mesmo de vinculamento, a formidável proliferação dos objetos, dos bens, dos seres, das fobias, das técnicas que faziam todos fazerem alguma coisa a outros. A escolha grandiosa entre vinculamento e desvinculamento obliterou as múltiplas pequenas escolhas cativas nos laços e que distinguem, para aqueles dispostos a se aprofundar, os bons e os maus vinculamentos, a justiça imanente às coisas.

Parece, portanto, que não podemos falar dos vínculos e conservar as figuras conjugadas do indivíduo e da estrutura, da liberdade e da necessidade. O exemplo da marionete vem sempre a calhar quando falamos de sociologia porque os inimigos da estrutura social acusam sempre os sociólogos de “tomar os atores por marionetes”, o que é tecnicamente exato, mas não tem o sentido que os partidários da liberdade do sujeito acreditavam poder lhe dar. Seja quanto estiver seguro que ele está no controle das figuras que mani-

<sup>11</sup> Ver o trabalho de Bessy e Chateauraynaud (1995), que testemunha as capacidades de uma sociologia alternativa para extrair dos laços da ação sua normatividade, mesmo sobre tópicos tão sutis como a distinção do verdadeiro e do falso na arte.

pula com a sua mão, não há sequer um marionetista que não diga que os seus bonecos o “fazem fazer” os movimentos de sua história, que lhe “ditam” suas réplicas, que elas são a oportunidade de movimentos novos “que espantam a ele mesmo” e “aos quais ele não teria pensando um minuto antes”. Não nos precipitemos para dizer que se trata de “maneiras de falar” sem sentido verdadeiro: o vocabulário do vinculamento é rico, indefinido, multiforme, ubíquo, nuançado; aquele da autonomia e da determinação, miserável, raro e seco. Para aqueles que desejam se tornar atentos aos vínculos, temos aqui indício precioso: para falar de liberdade e de causalidade é preciso sempre violentar as situações do vinculamento, quer seja nas ciências, em matéria de gosto, em medicina, seja falando de drogas, de direito ou de emoções<sup>12</sup>. Em contrapartida, desde que tentamos compreender o que permite a uma marionete de se deixar fazer agir pelo seu marionetista, é às especificidades dessa marionete, à sua cor, à sua forma, à sua iluminação, ao toque de seu tafetá, à brancura de seus braços de porcelana fina que vamos recorrer.

Se, para explicar as ações do sujeito, o sociólogo deve procurar a força da sociedade, é *porque ele não tem mais à sua disposição o imenso repertório de ações impresso nas particularidades dos actantes* (que ele crê que seja sua tarefa desprezar sob o nome de objetos reificados<sup>13</sup>). A ideia de sociedade foi inventada por aqueles que, tendo cortado todos os fios da marionete, queriam ainda dar a essa marionete desmoronada sobre ela mesma o sopro da vida. Ao *reatar os fios da ação*, a noção de vínculo permite renunciar completamente a noção de sociedade e, aquela, concomitante, de ator.

Não basta, portanto, distribuir as fontes da ação entre todos os mediadores, todos os agentes, todas as especificidades que concorrem ao movimento. É preciso ainda modificar a natureza dessa ação, caso contrário vamos acabar imersos nos “campos de força”, sem ter feito nada além de afogar as figuras da subjetividade e da estrutura, e sem poder decidir se essa inundação as torna todas igualmente ativas ou igualmente passivas. A

<sup>12</sup> Ver a tese em curso, muito importante para a presente reflexão, de Emilie Gomart sobre um programa de substituição de metadona xx. Sobre as emoções ver o livro de Vinciane Despret (1999). Ver o livro em curso de Akrich e Berg (s.f.).

<sup>13</sup> Procurei a genealogia comum entre a invenção do tema da sociedade e o papel impossível dado aos objetos em Latour (1994).

disseminação daquilo que age não é suficiente para produzir uma mudança duradoura na sociologia, como bem demonstraram os conflitos de interpretação sobre a vontade de potência de Nietzsche ou sobre a disciplina e os dispositivos de Foucault. Tal é o limite da noção de rede, mesmo quando adicionamos àquela de ator-rede<sup>14</sup>. Certamente, a rede distribui bem a ação entre todos os actantes, mas ela não permite retomar de maneira definitiva a própria definição de ação: os actantes, apesar de sua novidade, herdaram o *tipo de ação* que fazia os seus predecessores agirem. Ora, as ciências sociais não só ignoraram a atividade dos mediadores como elas também quebraram em dois o faz-fazer, incitador de toda ação em voz “média” que permite ignorar tanto a dominação quanto a determinação. Apesar do seu nome, as “teorias da ação” são todas teorias da “inação” pois elas quebraram os *faitiches* em dois: de um lado a ação dominante e do outro o agido dominado. Catástrofe que torna impossível mover tanto o indivíduo quanto a sociedade uma vez que eles não têm nem adjuvantes, nem intermediários, nem mediadores, nem incitadores de nenhum tipo. Aquilo que é possível engendrar com o faz-fazer, nada permite mais de o obter quando o faz está de um lado e o fazer está de outro. A fatura, uma vez fraturada a ação, torna-se para sempre inatribuível<sup>15</sup>. Como diz Amalric em *Partage de midi*: “Essa coisa estreita entre uma faca e a fruta que ela corta, nós não juntaremos as partes”.

Tomemos um dos danos dessa quebra. Se, aplicando a brincadeira da Mafalda sobre um assunto sério, eu digo que a língua “me fala”, encontro-me imediatamente diante de uma impossibilidade, uma vez que sou bem eu quem fala nesse instante e não a totalidade da língua. Eu vou imediatamente inventar a distinção entre língua e fala, reservando o termo língua ao sistema e o termo fala à sua apropriação por um sujeito individual –

<sup>14</sup> Ver as contribuições contraditórias reunidas em Law e Hassard (1999). Podemos fazer a mesma crítica à noção de *irréductions*, tal como eu tentei em Latour (1984). Conjuguar a noção de ator com a de rede fez, desse ponto de vista, mais mal do que bem, porque nós acreditamos poder ler nessa conjunção uma nova dialética entre o ator e o sistema, ainda que ela se tratasse de renunciar inteiramente esses percursos obrigatórios.

<sup>15</sup> A origem dessa obsessão pela fratura dos *faitiches* não nos interessa aqui. É preciso desenvolver, para compreender essa incitação, uma antropologia do gesto iconoclasta. Ver Pandora’s Hope (op. cit.) e Du culte moderne (op. cit.).

mas, fazendo isso, eu vou me enredar em uma série de emaranhados tão obscuros quanto os da sociologia, pois eu terei que explicar como um sujeito falante se apropria daquilo que, no entanto, o determina. Em desespero de causa, nós apelaremos a um movimento dialético no qual veremos em seguida porque ele obscurece ao invés de esclarecer. O que aconteceria se eu afirmar, aceitando a recorrência dos *faitiches* – essa gagueira da causalidade –, não que a língua me fale, mas que é a linguagem que me *faz* falar. Logo, sou bem eu, e somente eu quem falo; sim, mas é a linguagem que me *faz falar*. Podemos dizer que estou fazendo um jogo de palavras? Sim, mas com essa nova fórmula, eu não procuro mais dividir o que faz e o que é feito, o ativo e o passivo, uma vez que eu me coloco a percorrer uma cadeia de mediadores na qual nenhum mediador causa o próximo, mas na qual cada um permite ao seguinte tornar-se, por sua vez, origem da ação de, literalmente, “fazer causar” seu sucessor<sup>16</sup>. Ao contrário da língua, a linguagem não domina aquele que ela autoriza tomar a fala: ela os faz falar, o que é absolutamente diferente. Como não há nenhum sistema de língua forte o suficiente para “me falar”, não há nenhuma razão para inventar um sujeito em busca de autonomia que se apropriaria, apesar de todas as determinações, do sistema da língua<sup>17</sup>. Nem a língua, nem a fala são necessárias; elas eram meros artefatos de uma prévia quebra da ação dos *faitiches*. É porque nós quebramos o faz-fazer que somos sempre obrigados, em seguida, a dividir os seres entre aqueles que determinam e aqueles que, se não fossem determinados, seriam livres. A distinção dos objetos e dos sujeitos

<sup>16</sup> É isso que nos permite, no nosso jargão, distinguir o “intermediário” – que transporta fielmente a força e pode, portanto, ser definido pelos seus *inputs* e seus *outputs*, isto é, colocado na caixa preta e, portanto, ignorado de fato – da “mediação” definida como o que assegura não uma transferência, mas uma tradução que não pode, portanto, ser colocada na caixa preta que resta visível, que excede os seus *inputs* e seus *outputs*, que tem, portanto, características de um acontecimento.

<sup>17</sup> Na lista, elaborada por Benveniste, dos verbos que estão sempre na voz média figura dentre eles o verbo falar (*phàto, loquor*), coisa estranha se pensarmos que há aqui toda uma outra definição da enunciação diferente daquela de uma relação entre língua e fala. Nós encontramos também, o que é bem interessante, além dos famosos “nascer” e “morrer”, o verbo “seguir, adotar um movimento” (*sequor*) que é a origem de toda a família de palavras que serviram para formar a linguagem “social”. Há também “experimentar uma agitação mental” e “tomar medidas” (BENVENISTE, 1966, p. 172). Em suma, toda a antropologia de base parece exigir a voz média e ignorar tanto a ativa quanto a passiva.

não é primitiva, ela não designa domínios diferentes do mundo: ela se refere apenas à fratura da ação.

Aquilo que é verdade a montante do ator é também a jusante: ele não é mais senhor daquilo ele faz nem ele está sujeito ao controle. Se a língua não o controla, ele não controla mais sequer o que ele diz. Não acreditamos, por isso, que ele está agora substituído pelas palavras que ele fala cegamente: não, o que o fez fazer, ele o fez fazer por sua vez (atualizando de passagem a regra de ouro: “O que você quer que outros lhe façam fazer, fazei fazer aos outros!”). A ocasião que lhe foi dada de falar, ele agora a dá às palavras que ele faz falar. Nós não a determinaríamos; ele não a determina. Ele não poderia falar sem a língua; as palavras não podem falar sem ele. A marionete estabelece com os seres que ela manipula uma relação tão complexa quanto a do marionetista com a marionete, o que significa que a palavra “manipular” – palavra mestra da sociologia crítica (e nessa palavra mesma de mestra palavra!) –, encontra-se outra coisa que a determinação. A recorrência da ação remove das “transferências de arranjos” o veneno da dominação, da determinação, da causalidade, sem obrigar com isso à insinuação de um ponto preciso do mel da liberdade. Por toda parte, ao longo da cadeia de mediadores, que se repartem entre a antiga causalidade e a antiga liberdade, simples marcas, mal interpretadas, do ágil faz-fazer.

Nem a determinação, nem a liberdade, nem a ação das estruturas, nem a ação individual são ingredientes do mundo; esses artefatos (no sentido de artifício supérfluo) foram introduzidos pouco a pouco, à medida que nos privávamos desses outros artefatos: os *faitiches*. Sem vínculos capazes de fazer-fazer, parecia razoável procurar em algum foro interior ou, no exterior, no mundo natural ou social, os motores para a ação. Devolva-nos os vínculos, e guarde a natureza, a sociedade e o indivíduo! Veremos quem conseguirá colocar com mais facilidade a cena do mundo em movimento.

3

Nós não hesitamos, na primeira sessão, tangenciar a acusação de “reacionário” para substituir a noção assimétrica de emancipação pela noção simétrica de *substituição* de um laço mórbido por *outro* laço redentor. Esse des-

locamento arriscado faz tudo se assentar sobre a especificidade dos vínculos, da qual extraímos a normatividade que se encontra cativa, imanente, cristalizada nos detalhes mesmos dos laços. Nós percebemos, na segunda sessão, que para tornar essa extração imaginável, era necessário afrontar o senso comum das ciências sociais as quais reclamam, aparentemente, falar de laços que vinculam estavelmente os sujeitos. Infelizmente, as ciências sociais têm poucos recursos para falar precisamente dos vínculos, pois elas romperam muito rapidamente a ponte da ação e encontram-se com as determinações e as liberdades que é preciso, em seguida, repartir em domínios *diférentes* da realidade. Ora, os mediadores que nos interessam ignoraram totalmente essa fratura da ação entre o ativo e o passivo e dispensam, portanto, tanto os objetos quanto os sujeitos. Para se beneficiar dos laços implantados pelas ciências sociais sem sofrer com suas “teorias da inação”, será preciso dispor de *redes de vincu- lamentos*. Isso exige elencar ainda algumas dificuldades.

Retomemos nosso pequeno exemplo. Apesar do seu gesto iconoclasta, o pai da Mafalda, “desconstruindo” o seu maço de cigarros, não alcançará a autonomia. O que ele fez foi passar de um extremo de inocência a um extremo de pânico através de quatro etapas: ele se considerava livre; ele se torna um escravo aos olhos da sua filha; ele se apavora; e ele se liberta rompendo os seus grillhões. Ora, ele não fez mais do que passar de uma crença em sua liberdade – com o cigarro – para uma outra crença em sua liberdade – sem o cigarro. Como ele deveria ter reagido à crítica dessa pestinha da Mafalda se ele tivesse vivido à sombra dos *faitiches*? Compreendendo a forma passiva “tu és fumado pelo teu cigarro”, como uma aproximação justa, na língua francesa, da voz média: “sim, Mafalda minha filha”, ele deveria ter respondido “de fato, eu sou possuído pelo meu cigarro, que me faz fumá-lo, não há nada que pareça, nem para ele nem para mim, à uma ação determinante. Eu não o controlo mais do que ele me controla. Eu estou vinculado a ele e, se eu não puder sonhar com nenhuma emancipação, quem sabe, outros vínculos o substituirão, com a condição de que eu não me apavore e que tu não me imponhas, em boa sociologia crítica de esquerda, um ideal de desvinculamento do qual eu certamente perecerei...”<sup>18</sup>. Nós podemos substituir um vínculo por outro, mas

<sup>18</sup> A grande força da noção de “affordance” [propiciação] é de permitir, na psicologia, a implementação da voz média. Ver: Gibson (1986) e Thévenot (1994).



nós não podemos passar do vinculado ao *liberado*. É isso que um pai deve dizer à sua filha. Para compreender a movimentação dos sujeitos, suas emoções, suas paixões, é preciso, portanto, interessar-se sobre aquilo que os vincula e os movimenta – declarações óbvias, porém sempre esquecidas.

Uma das razões para esse esquecimento é que nós acreditávamos “ultrapassar” esse problema a partir da dialética do sujeito e do objeto. Acreditando que o problema é obsoleto, não temos nenhuma necessidade de pensar ao inspecionar os fundamentos. Consideremos um exemplo, um pouco mais difícil que aquele do cigarro: eu escrevo há cerca de trinta e cinco anos notas que, posso testemunhar sem mentir, elas me fabricaram. Quem escreve? Quem é fabricado? Diremos que a questão não se coloca e que eu sou feito por aquilo mesmo que eu fiz, escrito pelo que escrevo – o círculo da dialética se encarrega de esclarecer um ciclo de retroação que nos evitará de considerar o ponto de partida como o ponto de chegada. No entanto, a questão que nós queremos evitar se coloca, pois presos a um círculo entre duas posições tradicionais, não é fácil modificá-las: afogar um peixe, girar, literalmente em círculos. O que há nesse círculo? Vejamos mais de perto. A expressão faz-fazer não se assemelha com a expressão: ser feito por aquilo que eu faço. A primeira ignora todo o domínio, a segunda *reforça* os dois domínios, o do criador e o da determinação sobre os comandos. Quando eu escrevo as minhas notas, sou bem eu quem escreve; quando eu sou escrito por elas, são bem elas que me escrevem. A dialética eleva à segunda potência o peso da dominação. Ela acelera o movimento, mas retorna sempre ao mesmo círculo. Ora, trata-se de um círculo?

Os *faitiches* subtraem da ação todo o domínio, pois eles se privam tanto da plenitude ativa do fazer quanto da passividade causada pelo feito. Se eu digo que as notas que eu faço escrever me fizeram fazer o que eu sou, a fatura da minha descrição muda completamente visto que eu deixo o diâmetro do círculo. A página imaculada do caderno na qual eu coloco a ponta da caneta-tinteiro e onde eu descubro, para minha grande surpresa, que o que eu estou escrevendo que me força a refletir e modificar o estado no qual eu acreditava me encontrar no minuto anterior... nada disso forma uma linha reta que permitiria atribuir um percurso de dominação, mas esses deslocamentos dos arranjos não se fecham mais em um círculo que retornaria na direção de um repertório de ações já explorado. Uma vez

inserido na “différance”<sup>19</sup>, impelido pelas traições/traduições sucessivas do papel em branco, da tinta preta, dos parágrafos rabiscados, “todos nós”, notas, paixões, escritos, argumentos, nos precipitamos cada vez mais rápido em uma cascata de acontecimentos irreversíveis que nos perseguem frente a eles. Nós podemos multiplicar os vínculos, substituir um vinculo por outro, mas a atribuição de uma origem da ação se tornou, para sempre, impossível, senão por uma outra ação de atribuição e designação, nova tradução/traição que se soma a todas as outras e nos faz escorregar um pouco mais ladeira abaixo. O mundo não é um barril cuja a dialética poderia cercar o fosso.

Se não é tão difícil superar a superação da dialética – visto que ela retorna, nós a compreendemos claramente, encapsulando ainda mais solidamente as causalidades opostas do sujeito e do objeto – o segundo obstáculo parece mais difícil a superar, tanto ela parece ser do bom senso. A tentação é forte, de fato, mesmo insistindo no faz-fazer, em pensar cada um desses “fazer” segundo o modo da criação ou de suas versões atenuadas: a construção, a fabricação ou a eficácia<sup>20</sup>. Por trás da modesta linguagem da construção<sup>21</sup> esconde-se sempre o demiurgo da mitologia, o qual dissimula pessimamente o Criador da teologia. Toda a questão repousa sobre um imenso mal entendido relativo a expressão consagrada de criação *ex nihilo*.

Apesar da vulgata, o termo não designa em nada a matéria-prima fabricada pelo demiurgo, mas o pequeno limiar, o “gap”, inevitável em todas as ações mediadas, que tornam justamente *impossível* a demiurgia já que cada evento excede suas condições e ultrapassa seu artesão. Como se diz a partir de São João: “No início era o fazer falar, ou seja, o Verbo” ou com Goethe: “No início era o faz-fazer, ou seja a Ação”, em ambos os

<sup>19</sup> N.T.: Trata-se de um termo cunhado por Jacques Derrida para enfatizar os dois sentidos que a palavra “différer” tem em francês, um deles remete a “postergar” e o outro a “diferenciar”.

<sup>20</sup> O trabalho de François Jullien (1997) dá garantias contra essa tentação, mesmo que ao preço de um grande desvio.

<sup>21</sup> Podemos dizer que eu não tive sorte com o subtítulo do meu primeiro livro: a construção social dos fatos científicos! Depois de ter criticado o adjetivo “social”, foi-me necessário abandonar em seguida a palavra “construção”; quanto à palavra “fato”, para compreender a qual preço fabricação e verdade podem se tornar sinônimos sem banalizar os dois termos, isso me tomou vinte anos! Nós compreendemos porque a palavra construção não serve para mais nada quando vemos que ela é utilizada mesmo por John Searle (1998).

casos não há criador em posição de dominar sua criação elaborada *ex nihilo*. Por mais potente que possamos imaginar um criador, ele não será jamais capaz de dominar suas criaturas mais do que uma marionete domina seu marionetista, do que um escritor suas notas, do que um cigarro seu fumante, do que um falante sua língua. Ele pode fazer-fazer alguma coisa, mas não as *fazer*. Engajado em uma cascata de acontecimentos irreversíveis, sim; mestre de seus instrumentos, não. Acreditando prestar um culto respeitoso ao criador – Deus, humanidade, sujeito ou sociedade – nós escolhemos, por uma cruel distorção da teologia, de louvar o domínio e seu ideal de desvinculamento de tudo que o faz ser. A expressão *ex nihilo* não significa que o construtor obtém alguma coisa do nada, mas que o conjunto das condições precedentes não é nunca suficiente para *determinar* a ação. É isso que a expressão *ex nihilo* aniquila, é a alucinante pretensão do senhor de comandar – e aquilo que vale para Deus vale ainda mais para o Homem. Não há mais do que um perfume cujo odor agrade ao criador, aquele da surpresa diante de acontecimentos que ele não controla de modo algum, mas que ele fez ser. A passagem do nada ao ser ou do ser ao nada não tem nada a ver com a história – não mais do que a súbita virada do pai da Mafalda da liberdade despreocupada ao pânico contra toda forma de vinculamento. Compreenderíamos então muito mal a recorrência do faz-fazer se nos contentássemos em acrescentar um segundo mito de criação sobre um primeiro mito de criação. Utilizar a expressão faz-fazer significa, ao contrário, que desejamos abandonar inteiramente o ideal do fazer e dos seus “malfeitos”<sup>22</sup> antes de passar, como o diz magnificamente Souriau, “a esses entrefeitos”...

Esse abandono permite recolocar a questão da liberdade, retomando dos progressistas um tema do qual eles fizeram mal uso e que não há alguma razão para deixar ao seu deleite exclusivo. O mesmo *slogan* “viver sem senhor” designa, de fato, dois projetos inteiramente diferentes segundo o qual ou vivemos à sombra dos *faitiches* ou divididos entre os objetos e os sujeitos. A liberdade consiste em viver sem senhor ou *sem dominação*? Os

<sup>22</sup> A reflexão sobre a técnica influencia, evidentemente, todas essas noções vagas de construção e de fabricação. Para uma transformação das relações entre o instrumento e o seu fabricante, ver em particular, Latour (1994) retomado em *Pandora's Hope* (*op. cit.*).

dois projetos não se assemelham mais do que o fazer e o faz-fazer. Como nós vimos na primeira sessão, um desses projetos volta a confundir a passagem de um mestre a um outro mestre com a passagem do vinculamento ao desvinculamento. Por detrás do desejo de emancipação – “nem Deus nem senhor!” –, exprime-se o desejo de substituir um bom senhor por um mal; na maioria das vezes, trata-se de substituir, segundo a expressão de Pierre Legendre, a instituição por “eu-rei”. Mesmo se aceitamos compreendê-la como uma substituição e não mais como uma liberação definitiva, a liberdade consiste ainda em substituir uma dominação por outra. Mas *quando poderemos nos desvencilhar do ideal de dominação?* Quando começaremos finalmente a degustar os frutos da liberdade, isto é, a viver sem senhor, sobretudo sem eus-reis? É esse o segundo projeto que dá ao mesmo slogan um sentido totalmente diferente. Nós tínhamos confundido a liberdade como exercício de comando *no lugar* de um outro comandante<sup>23</sup>, com a liberdade como vida *sem* comando algum. Com os *faitiches*, a expressão da liberdade retoma o caminho que o ideal de emancipação e desvinculamento havia transformado em impasse: a liberdade torna-se o direito de não ser privado dos laços que fazem existir, laços vazios de todo ideal de determinação, de toda teologia da criação ex nihilo. Se é certo que é necessário substituir a antiga oposição entre vinculado e desvinculado por uma substituição de maus por bons vínculos, a impressão de sufocamento que poderia dar essa primeira ideia muda profundamente se nós a completarmos por essa segunda ideia, a liberação de toda a dominação: *em todos os pontos* da rede de vinculamento o nó é aquele de um faz-fazer, não de um fazer ou de um feito. Esse é, no mínimo, um novo projeto de emancipação tão vigoroso quanto o antigo e muito mais verossímil porque ele obriga a não confundir viver sem dominação com viver sem vinculamento.

Examinemos um último obstáculo à reflexão acerca dos *faitiches*, que não é mais lógico como àquele da dialética ou da teologia ou como àquele da construção; mas mais diretamente político. Aos olhos daqueles que quebraram o faz-fazer, isto é dos *faitiches*, as culturas do passado ou aquelas

<sup>23</sup> A fórmula estoíca ou espinozista da liberdade como aceitação ou conhecimento de determinismos volta ela também a mudar de senhor e a tomar a determinação causal pela forma única do vinculamento. Do ponto de vista dos *faitiches*, nós não nos movemos um centímetro.

longínquas tornam-se profundamente incompreensíveis. Com as noções opostas de determinação e de liberdade, de heteronomia e de autonomia, como poderemos compreender as formas de existência que admitem simplesmente não poder viver sem estar continuamente revinculadas a tais divindades ou a tais bens<sup>24</sup>? A noção de fetiche ou de fetichismo vem precisamente do choque entre aqueles que utilizam os termos da necessidade e da liberdade e aqueles que sabem estar possuídos por seres numerosos que os fazem existir<sup>25</sup>. Diante da acusação, lançada pela sua filha, de ser totalmente dominado pelo seu fetiche, o pai da Mafalda não tem outra solução do que quebrar fanaticamente o seu ídolo para estar seguro de não recair em um vinculamento fatal. Sua reação frenética prova que ele é moderno, mas não pressagia nada de bom sobre sua atitude de compreensão dos laços que devem fazer viver ele e sua filha. Nós discutimos sempre o que significam os termos vagos de Ocidente e de Modernidade. Nós podemos defini-los de maneira simples: aquele que quebrou os seus *faitiches vendo nos Outros seres bizarramente vinculados*, monstros tão prisioneiros em suas crenças e em sua passividade quanto o pai da Mafalda visto pela Mafalda<sup>26</sup>. Mas, é a filha que não compreende o seu pai, é o Ocidental que não compreende o Outro, tornado exótico pelo contraste com um ideal de desvinculamento que o mataria certamente – tão somente se ele fosse louco o suficiente para aplicá-lo verdadeiramente. Incapaz de ver nele mesmo os vínculos que o fazem agir, aquele que se crê, unicamente por esse fato, Ocidental, imagina que os Outros não o são, e que eles são, conseqüentemente, absolutamente “Outro”, no momento que eles se diferem apenas

<sup>24</sup> A questão do vinculamento dos bens não é mais simples de resolver que aquela das divindades, e a noção chave de externalidade não basta para encerrar a discussão, apesar das suas pretensões para encerrá-la devidamente. Ver Callon (1998) e Callon e Latour (1994). Os argumentos sobre a liberdade de escolha ou a organização do mercado recuperam exatamente as mesmas teorias da inação que aquelas das ciências sociais.

<sup>25</sup> Além da colaboração de Pietz (*op. cit.*), ver também a excelente análise de Simon Schaffer (1997) sobre a ligação entre a história da medição científica do ouro e a acusação de fetichismo.

<sup>26</sup> O mesmo se aplica para esse exotismo “interno”, inventado pelo pensamento crítico, sobretudo da Escola de Frankfurt, e que transformou todas as culturas europeias e americana em uma massa manipulada e bizarramente vinculada... O pensamento crítico desempenha internamente o mesmo papel de exotização da alteridade do que a reflexão dos fetiches exteriormente. Saïd descreveu muito bem o Orientalismo – quem descreveu o Ocidentalismo dos Brancos visto pelos pensadores críticos?

*por aquilo* que justamente os vincula. Ao invés de uma grande partilha entre Eles e Nós, entre desvinculado e enredado, convém introduzir, mais uma vez, numerosas pequenas partilhas entre aqueles que são vinculados por tais seres e aqueles que o são por *tais* outros seres. A natureza particular das transferências de agenciamentos faz toda a diferença, e não a pretensão inebriante de escapar à toda forma de dominação pelos fatos e pelos fetiches, pela racionalidade e pela irracionalidade. Cada um recebe a alteridade dos vínculos e não da diferença radical entre os liberados e os alienados, os deslocalizados e os enraizados, os móveis e os fixos<sup>27</sup>.

Se chamamos de política a constituição progressiva de um mundo comum, é muito difícil, como compreenderemos facilmente, imaginar uma vida comum, começando pela exigência de que todos que querem fazer parte devem deixar no exterior, no vestiário, suas pertencas e vínculos que os fazem existir. Os Ocidentais, mestres de cerimônia, resguardam-se de aplicar a eles mesmos a regra de abstenção e de desvinculamento que eles aplicam aos “Outros”. Os seus vínculos encontram-se simplesmente *resumidos* pelos dois grandes colecionadores ou acumuladores de sua própria tradição: a Natureza e a Sociedade, o reino da necessidade e o reino da liberdade. O uso da palavra “globalização” permite fazer crer que o mundo comum será necessariamente a extensão, sob uma forma ou de outra, de um ou outro desses dois reinos. Para as partes concorrentes não cabe o debate do quadro global no espaço dessa discussão. Não há nenhuma evidência, no entanto, que o mundo comum, objeto da política que Isabelle Stengers chama de “cosmopolítica” (STENGER, 1996, 1997), assemelha-se à globalização. Tudo prova, ao contrário, que os dois acumuladores, a determinação causal da Natureza e a arbitragem arbitrária do Soberano, não são mais suficientes para encerrar as controvérsias que concernem a constituição progressiva do mundo comum. Em um mundo que não vai mais da alienação à emancipação, mas do entrelaçamento ao ainda mais entrelaçado, que não vai mais do pré-moderno ao moderno, mas do moderno ao não

<sup>27</sup> Sobre toda essa questão da grande partilha ver Latour (1991). Ver também o importante trabalho realizado pelos antropólogos sobre a revisão das categorias de cultura uma vez elevadas à hipótese da natureza, em Descola & Pálsson (1996).



moderno, a repartição tradicional das determinações e das liberações não servem mais à definição de uma “globalização” cuja dificuldade desafia, no momento, o entendimento político<sup>28</sup>. Apesar da reação automática do pai da Mafalda, não se trata mais de passar abruptamente da escravidão à liberdade reduzindo os ídolos em migalhas, mas de selecionar nos vínculos eles mesmos, aqueles que salvam e aqueles que matam.

\*

Procurei, nesse texto, explorar algumas das dificuldades da noção de vínculo a fim de me valer dela para enriquecer essa sociologia das redes que, até agora, nos rendeu ótimos serviços, mas que começa a esgotar-se seriamente. As redes – ou os rizomas – permitem não apenas distribuir a ação, mas também operar os desvinculamentos e as rupturas na proximidade e, inversamente, os revinculamentos na distância. Muito eficazes na redistribuição das forças, as redes, como vimos, já não o são para a renovação da teoria da ação própria a cada um dos nós. O acréscimo da palavra “ator” na formação do híbrido ator-rede não teve o efeito esperado, visto que colávamos uma sobre a outra as duas teorias da ação, uma oriunda da determinação e da estrutura, e a outra da liberdade e da subjetividade. Passar às redes de vínculos deveria nos permitir conservar o efeito de distribuição da rede, assim como de reforçar inteiramente a natureza e a fonte da ação. O vínculo designa, por sua vez, o que afeta, o que coloca em movimento, e a impossibilidade de definir esse faz fazer pelo antigo acoplamento da determinação e da liberdade. Em uma próxima etapa, poderemos então voltar a qualificar os tipos de vínculos.

<sup>28</sup> É objeto do esforço empreendido em Latour (1999): definir um coletivo capaz de coletar o mundo comum sem recorrer aos dois somatérios tradicionais da Natureza e da Sociedade, bicameralismo tornado inadequado à situação atual. Para um tira gosto do argumento e das polêmicas suscitados ver Latour (1998).

## REFERÊNCIAS

BENVENISTE, Emile. “Actif et moyen dans le verbe”. *In*: \_\_\_\_\_. **Problèmes de linguistique générale**. Paris: Gallimard, 1966.

BESSY, Christian; CHATEAURAYNAUD, Francis. **Experts et faussaires: pour une sociologie de la perception**. Paris: Métailié, 1995.

CALLON, Michel (Ed.). **The laws of the market**. Londres : Routledge, 1998.

CALLON, Michel; LATOUR, Bruno. ‘Tu ne calculeras pas’ ou comment symétriser le don et le capital. **Nouvelle revue du MAUSS**. Vv. 8, p. 45-70, 1994.

DESCOLA, Philippe; PALSSON, Gisli (Ed.). **Nature and society: anthropological perspectives**. Londres: Routledge, 1996.

DESPRET, Vinciane. **Ces émotions qui nous fabriquent: ethnopsychologie de l’authenticité**. Paris: Les empêcheurs de penser en rond, 1999.

GIBSON, James. **The ecological approach to visual perception**. Londres: Lawrence Erlbaum Associates, 1986.

HENNION, Antoine. **La passion musicale: une sociologie de la médiation**. Paris: Métailié, 1993.

JONES, Carrie; GALISON, Peter. (Ed.). **Picturing science, producing Art**. Londres: Routledge, 1998.

JULIEN, François. **La propension des choses**. Paris: Le Seuil collection, 1992.

\_\_\_\_\_. **Traité de l’efficacité**. Paris: Grasset, 1997.

LAW, John; HASSARD, John (Ed.) **Actor-Network and after**. Oxford: Blackwell, 1999.

LATOUR, Bruno. **Irréductions, guerre et paix des microbes**. Paris: Métailié, 1984.

\_\_\_\_\_. **Nous n’avons jamais été modernes: essai d’anthropologie simétrique**. Paris: La Découverte, 1991 [Tradução: **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009].

\_\_\_\_\_. “Une sociologie sans objet?: Note théorique sur l’interobjectivité”.

**Sociologie du travail**, [S.l.], p. 587-607, 1994.

\_\_\_\_\_. On Technical Mediation. **Common Knowledge**, [S.l.], v. 3, n. 2, p. 29-64, 1994.

\_\_\_\_\_. **Petite réflexion sur le culte moderne des dieux Faitiches**, Paris: Les Empêcheurs de penser en rond, 1996 [Tradução: Reflexão sobre o culto moderno dos deus fe(i)tiches. Bauru: Edusc, 2002].

\_\_\_\_\_. From the world of science to the world of research. *Science*, v. 280, 10 de abril de 1998.

\_\_\_\_\_. **Pandora's hope: essays on the reality of science studies**. Cambridge: Harvard University Press, 1999 [Tradução: A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos. Bauru: EdUSC, 2001].

\_\_\_\_\_. **Politiques de la nature: comment faire entrer les sciences em démocratie**. Paris: La Découverte, 1999 [Políticas da Natureza: como fazer ciência na democracia. São Paulo: EdUSC, 2004].

\_\_\_\_\_. “Factures/Fractures: de la notion de réseau à celle d’attachement”. *In*: MICOUD, André; PERONI, Michel (Ed.). *Ce qui nous relie*. Paris: Editions de l’Aube, La Tour d’Aigues, 2000. P. 189-208.

LEGENDRE, Pierre. **Leçons – la 901ème conclusion: étude sur le théâtre de la raison**. Paris: Fayard, 1998.

NATHAN, Tobie. **L’influence qui guérit**. Paris: Editions Odile Jacob, 1994.

PIETZ, William. The Problem of the fetish I. **Anthropology and Aesthetics**, n. 9, Spring, p. 5-17 e os números artigos sucessivos em três números da revista (I, II and III), 1985.

SCHAFFER, Simon. Forgers and Authors in the Baorque Economy. Artigo apresentado no encontro “Whats is an Author?”. Cambridge: Harvard University, 1997.

SEARLE, John. **La construction de la réalite sociale**. Paris: Gallimard, 1998 [Tradução:

STENGERS, Isabelle. **Cosmopolitiques – Tome 1: la guerre des sciences. Até o Cosmopolitiques – Tome 7: pour en finir avec la tolérance**. Paris: La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond, 1996 – 1997.

SCHAFFER, Simon. **Forgers and Authors in the Baroque Economy**. Artigo apresentado no encontro “What’s is an Author?”. Cambridge: Harvard University, 1997.

THÉVENOT, Laurent. Le régime de familiarité: des choses em personne. **Genèses**, [S.l.], p. 72-101, 1994.