

Impasses e contribuições do debate entre agência e estrutura em um conjunto específico de autores do pensamento social

Gustavo Paccelli¹

Resumo:

Um dos principais objetos de preocupação das ciências sociais é a compreensão dos fenômenos que envolvem a relação entre agência e estrutura. Da Sociologia à Antropologia a preocupação teórica sempre se desenvolveu em dar contribuições em torno da questão da construção da ação e seus desdobramentos. O presente artigo, neste sentido, pretende dar conta da interpretação sociológica a respeito das diversas formas que veio a tomar a relação entre indivíduo e sociedade em uma tradição específica do pensamento social. Perpassando por teorias como a de Durkheim, Gabriel Tarde, Marcell Mauss, Levi-Strauss, Pierre Bourdieu, Bruno Latour e Tim Ingold, a tentativa se demonstra a apresentar as contribuições teóricas desses autores para a compreensão da relação entre indivíduo e sociedade. Sabemos que tal relação não se esgota em tais teorias. Entretanto, tal escolha se demonstra profícua devido ao debate entre eles em uma escola específica do pensamento social.

Palavras-chave: agência-estrutura; prática; ator-rede

Impasses and contributions of the debate between agency and structure in a specific set of authors of social thought

Abstract:

One of the main objects of concern of the social sciences is the understanding of the phenomena that involve the relationship between agency and structure. From Sociology to Anthropology, the theoretical concern has always been to make contributions around the question of the construction of action and its unfoldings. The present article, in this sense, intends to give an account of the sociological interpretation of the various forms that the relationship between the individual and society has taken in a specific tradition of social thought. Going through theories such as Durkheim, Gabriel Tarde, Marcell Mauss, Levi-Strauss, Pierre Bourdieu, Bruno Latour, and Tim Ingold, the attempt is to present the theoretical contributions of these authors to the understanding of the relationship between the individual and society. We know that this relationship is not exhausted in such theories. However, this choice proves to be fruitful due to the debate between them in a specific school of social thought.

Keywords: agency-structure; practice; actor-network

1. INTRODUÇÃO

Um dos principais objetos de preocupação das ciências sociais, senão o mais importante, é a compreensão dos fenômenos que envolvem a relação entre agência e estrutura. Da Sociologia à Antropologia², a preocupação

1 Doutorando pelo Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora (PPGCSOUFJF).

2 Não queremos dizer, contudo, que tal preocupação também não seja objeto da Ciência Política. Ainda que esta área do conhecimento esteja preocupada tão quanto com as questões que envolvem o poder, suas interpretações bebem muito nas fontes da relação entre indivíduo e sociedade.

teórica sempre se desenvolveu em dar contribuições em torno da questão da construção da ação social e seus desdobramentos. Quais as suas fontes sociais, individuais, subjetivas, práticas, cognitivas, psicológicas ou relacionais. Isto significa, entender quais as fontes da ação social na medida que: 1) elas comportam ou não uma existência anterior ao indivíduo; 2) elas são fruto do sentido que estes indivíduos conferem ao mundo social; ou 3) elas são parte constitutiva da relação entre indivíduos, sociedade e o meio ambiente no qual estão se relacionando mutuamente. Neste sentido, as interpretações e as escolas de pensamento são variadas e apresentam tentativas de dar corpo teórico ao ambíguo objeto das ciências sociais: a vida social.

Com efeito, ainda que as ciências sociais sejam um campo do conhecimento que procura interpretar os fenômenos de ordem social, sua preocupação sempre esteve também em desvendar os mistérios da vida social de forma objetiva e criteriosa. Não obstante, a dinâmica de suas empreitadas intelectuais marcou uma distinção, que no início poderia ser profícua, entre a natureza do conceito para determinar algo e sua manifestação na realidade social. Colocar a questão da vida social para além dos sujeitos significaria embebedar este campo com a possibilidade objetiva de dar sentido a determinado fenômeno social. Entretanto, essa relação entre *práxis* e pensamento nunca foi consensual no decorrer da história das ciências sociais. Muito além, a construção de conceitos científicos que pudessem dar conta de determinada realidade sempre esteve atrelada ao contexto de desenvolvimento de determinado estudo, determinado autor. Como afirma Kuhn (1998, p. 146), as mudanças de paradigmas levam os cientistas a ver o mundo definido por seus compromissos de pesquisa de maneira diferente. Isto é, o desenvolvimento de determinado conceito ou interpretação da vida social, como afirmam Deleuze e Guattari (2010, p. 29), possui uma história, embora se desdobre em ziguezague ou cruze outros problemas ou outros planos diferentes.

Neste sentido, o presente trabalho pretende dar conta da interpretação sociológica a respeito das diversas formas que veio a tomar a relação entre indivíduo e sociedade em uma tradição específica do pensamento social. Passando por autores como Émile Durkheim, Gabriel Tarde, Marcell Mauss, Levi-Strauss,

Pierre Bourdieu, Bruno Latour e Tim Ingold, a tentativa se demonstra a apresentar as contribuições teóricas desses autores para a compreensão da relação entre indivíduo e sociedade. Sabemos que tal relação não se esgota neste conjunto de autores³. Entretanto, tal escolha se demonstra profícua devido às similaridades e diferenças que marcam o debate entre eles em uma linhagem específica do pensamento social.

2. Durkheim e os paradoxos da relação indivíduo e sociedade

Muito se deve ao desenvolvimento da sociologia clássica a Durkheim. Ainda que criticado por suas postulações teóricas, o autor se tornou influência em diversos institutos de pesquisa e autores. Sua visão analítica do processo social está ancorada em uma interpretação funcionalista vida social. Com efeito, na tentativa de criar uma ciência para os fenômenos sociais o autor se utilizou da analogia biológica para se respaldar de critérios mais ou menos objetivos. Longe dos *psicologismos* da escola behaviorista e do individualismo metodológico e moral da economia, o autor buscou estudar a sociedade desenvolvendo um método de análise para um objeto específico, os *atos sociais*. De acordo com o autor,

É fato social toda maneira de agir fixa ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior; ou então ainda, que é geral na extensão de uma sociedade dada, apresentando uma existência própria, independente das manifestações individuais que possa ter. (DURKHEIM, 1972, p. 11).

É um fenômeno geral em sua existência, exerce coerção pela necessidade de manter a sociedade coesa, harmônica. Na teoria durkheimiana não existe, assim, espaço para o indivíduo. Este é visto como um receptor imediato dos valores, crenças e tendências da sociedade. As práticas dos grupos tomados coletivamente são o que compõem a natureza de um fato social. Os costumes e valores se tornam regras socialmente sancionadas. A presença e poder de tais costumes são reconhecíveis pela existência de alguma sanção determinada, a qual é consequência de alguma resistência que qualquer empreendimento individual procure executar.

3 A tradição clássica sociológica tem muito a contribuir com o debate de Weber e Marx. Entretanto, nos ateremos a um conjunto restrito de autores devido ao fato de que eles guardam semelhança entre si, como também as críticas e embates que estes estiveram tentando responder uns aos outros.

O método ao qual Durkheim se valeu para estudar os fatos sociais recupera o holismo metodológico: não se pode compreender as partes de um fenômeno sem estudá-lo em sua totalidade. Por isso sua visão funcional e organicista do mundo social. É preciso descobrir as *leis gerais* de determinado fenômeno para prever problemas e sanar as confusões.

Em Durkheim, a teoria da coesão se expressa de maneira mais latente nas formas de organização institucionais e na divisão social do trabalho. Os complexos organizacionais da sociedade operam através dos mesmos pressupostos analíticos dos fatos sociais. Imprimem maneiras de agir e pensar, são formas institucionalizadas de convenções e regras sociais. Aqui não existe espaço para qualquer ação que vá contra o sistema. Essa sempre será sancionada por regras, valores, crenças e condutas estatuídas na sociedade. De fato, qualquer ação que opere fora da regra representa uma *anomia* dentro do quadro geral da sociedade. Está fora da organicidade totalizante da sociedade ou então falta à mesma solidariedade necessária para manter o todo coeso.

O conteúdo explícito do tipo de análise funcionalista desenvolvida por Durkheim preconiza mais as normas e convenções da sociedade do que uma lógica da ação. A preocupação aqui é não gerar problemas ao sistema, não o tornar desarmonioso. Se a ação social representa algo dentro deste sistema ela, antes, tem que se identificar com as partes deste mesmo sistema: o fim último da ação é o sistema. A lógica da ação é a integração ao sistema. Parsons (PARSONS, 2010) com sua *teoria voluntarista da ação* foi quem levou os pressupostos de Durkheim ao limite. Está certo que no caso de Parsons, há a tentativa revisionista de conciliação entre a teoria da ação weberiana e a teoria sistêmica de Durkheim. A ideia de que um fim qualquer está relacionado com a situação que se demonstra de forma padronizada em um ato é o ponto chave para compreender a teoria da ação parsoniana. Neste sentido, se se estabelece que exista um padrão seletivo onde um determinado fim faz alusão concreta à situação com a qual ele está se relacionando, podemos dizer que esse fim representa uma adequação à norma prescrita na sociedade. Então, toda ação que visa um fim, é executada de acordo com que as normas que a prescreve, o parâmetro de adequação dessa ação. O ator, no curso de sua ação, será cada vez mais livre e autônomo de acordo com

que haja uma correspondência íntima entre curso da ação e a norma prescrita. Esse pano de fundo será importante para pensarmos a análise estruturalista de Levi-Strauss.

Certamente, a crítica a Durkheim gira em torno de sua visão estritamente funcionalista da vida social. Como se todas as ações, todos os sistemas integrados e em integração, convergissem para um único ponto: sua ideia de articular consciência com ação. Sua tentativa era romper com a visão estreita do egoísmo acionado pelas teorias econômicas no que tange ao processo de individualização. Porém, como afirma Lukes (1977), ao buscar uma interpretação para além dos fatores individuais, Durkheim se embrenhou em um paradoxo: procurar formas objetivas de resolução do problema da coesão social recorrendo a um mecanismo exterior ao indivíduo. Isto é, Durkheim coloca as categorias coletivas como realidades *sui generis* àqueles que as produzem, não como parte constitutiva da relação entre indivíduo e sociedade.

Por outro lado, de acordo com Giddens (1998), a perseguição de Durkheim em torno do problema do individualismo era entender como a sociedade moderna produziria um tipo de sujeito que fosse, ao mesmo tempo, dependente e autônomo. Decerto, a leitura que Giddens faz sobre Durkheim nos coloca a questão de como fatores inseridos na subjetividade do ator podem entrar como elemento explicativo na crítica ao individualismo utilitário. Para Giddens, “o indivíduo na sociedade não é simplesmente um receptáculo passivo das formas sociais, mas um agente ativo” (1998, p. 161). A ideia de agente ativo evocada por Giddens recoloca a questão do indivíduo moral em Durkheim como peça-chave para entender sua relação com a sociedade. Entretanto, o problema nessa perspectiva está em evocar uma noção de indivíduo anterior à própria sociedade. A *anomia*, apareceria neste contexto como uma categoria residual, dada à incompatibilidade relacional entre o sujeito e a ordem social. Isto é, um subjetivismo moral e autônomo à própria existência do social resolveria o problema da regulamentação e das regras sociais como elementos de coesão ou solidariedade. Cairíamos em uma aporia subjetivista do social, a qual será objeto de crítica de Bourdieu em fundamentar sua teoria da prática (BOURDIEU, 2009).

Com efeito, o pensamento de Durkheim apresenta-se um tanto quanto ambíguo. Não é à toa que apesar

das diversas críticas em torno de sua teoria, ele desenvolveu um debate com Gabriel Tarde a respeito de suas interpretações sobre a vida social (VARGAS *et al*, 2015). Neste debate é perceptível a crítica de Tarde em torno da teoria social durkheimiana: não reservar espaço necessário para a construção cognitiva do processo social. Tanto quanto, este modelo ambíguo de relação – uma relação que toma os entes sociais como estáticos – será, de certa maneira superado por seu sobrinho, Marcel Mauss.

3. O estudo do simbólico em Mauss: problematizando a lógica da prática e a ciência do concreto

Por via da relação teórica entre modelos estruturais e miméticos, a tradição sociológica francesa hegemônica sempre deu maior atenção ao primeiro modelo. Por influência dessa perspectiva, permitiu-se o desenvolvimento de um campo interpretativo que passou a olhar para os aspectos simbólicos de construção da realidade social. Neste sentido, parte da sociologia francesa sempre esteve empenhada em compreender as relações sociais e suas manifestações nas representações coletivas remontando o estruturalismo como pano de fundo das relações sociais. Apesar de Durkheim ter levantado questões a respeito das representações coletivas, sua teoria das formas de classificação encerra a mesma dicotomia da relação entre indivíduo (profano) e sociedade (sagrado). Como afirma Lukes (1977, p. 36), ao referir às classificações que os homens fazem da natureza, Durkheim transforma o sagrado apenas como forças coletivas hipostasiadas em objetos materiais, prosseguindo em uma dicotomia rígida entre aquilo que é sagrado (a sociedade) e aquilo que é profano (o indivíduo) separando o sujeito de qualquer relação íntima, subjetiva ou cognitiva com os objetos sagrados. Embora, essa dicotomia fosse ambígua do mesmo ponto de vista da rigidez teórica de Durkheim a tentativa de oferecer pressupostos simbólicos de interpretação dos fenômenos sociais foi perseguida por Marcel Mauss.

No ramo da antropologia a teoria de Mauss tivera muito mais respaldo do que a de seu tio, o qual sempre esteve mais atento à sociologia. A atenção dada por Mauss ao contexto de explicação dos fenômenos sociais através da noção do simbólico, do abstrato e do transcendental será a pedra de toque sobre a qual o autor irá insistir durante toda sua carreira. Ao

procurar aproximar a sociologia da psicologia Mauss irá inovar as abordagens indicando o costume e seu caráter inconsciente como o foco de investigação.

Colocando em pauta a importância da compreensão dos fenômenos sociais não somente por aquilo que eles são em sua materialidade funcional, mas pela relação que estabelecem entre si de forma simbólica, a teoria de Mauss representará um salto perante seu tio. Em suas obras Mauss apresenta o espírito humano como *locus* da compreensão dos fenômenos sociais. A mente humana através de seu funcionamento passa a ser o elemento para pensar a percepção do mundo material através dos sentidos. Neste sentido, na medida em que Mauss fundamenta o paradigma de compreensão dos fenômenos sociais através do simbólico, ele antecipa o debate sobre o estudo da linguística na investigação etnológica, exercendo uma importante contribuição/influência nos estudos de Levi-Strauss.

A modernidade do pensamento de Mauss está no fato de projetar o social no individual. Não tomando categorias estáticas como Durkheim, apostou na confluência entre a natureza social e a biológica: as relações simbólicas estão presentes em todas as relações sociais e a construção do corpo também é de ordem coletiva. Isso se torna bem contundente, primeiro, em sua teoria da *dádiva*, em que fundamenta a ideia da troca de *dons* e *contradons* e; segundo, nas técnicas do corpo, onde propõe uma noção de *habitus* cuja influência veremos em Bourdieu.

No primeiro caso, a *dádiva* envolve uma dimensão totalizante da vida social onde a ideia da troca propõe a construção de um *fato social total*. Este, não como um fenômeno *sui generis*, mas parte constitutiva das coletividades que trocam coisas e, ao mesmo tempo, o espírito. O *hau* enquanto força da coisa dada aparece, aqui, como a natureza do vínculo jurídico criado pelo trânsito das coisas. O *mana*, como categoria moral garante certa força espiritual por meio do *dom*, da obrigatoriedade, da dádiva enquanto impulsionadora da ação, o mediador entre a agência e a estrutura. Neste sentido, física e estruturalmente a coisa dada não é uma coisa inerte, “é preciso retribuir a outrem o que na realidade é parcela de sua natureza e subsistência; pois, aceitar algo de alguém é aceitar algo de sua essência espiritual, de sua alma.” (MAUSS, 2011, p. 200).

Para Levi-Strauss, a ideia de *fato social total* em Mauss é o princípio edificante da análise estrutural. É a partir dele que poderemos compreender a relação

dinâmica entre o psíquico e o simbólico. O primeiro como elemento de significação e o segundo como algo que atravessa as consciências individuais. Desta maneira, a vida social está na vida psicológica devido à condição simbólica da vida social. As relações são constituídas simbolicamente e é no *inconsciente* que este símbolo opera. Neste sentido, a noção de *inconsciente* aparece em Levi-Strauss como um conceito importante de conexão entre estrutura e ação. Como afirma o autor,

O inconsciente seria assim o termo mediador entre mim e outrem. Ao aprofundar seus dados, não nos prolongamos, se podemos dizer, no sentido de nós mesmos: alcançamos um plano que não nos parece estranho porque ele guarda nosso eu mais secreto; mas (muito mais normalmente) porque, sem nos fazer sair de nós mesmos, ele nos põe em coincidência com formas de atividade que são ao mesmo tempo *nossas e outras*, condições de todas as vidas mentais de todos os homens e de todos os tempos. Assim, a apreensão (que só pode ser objetiva) das formas inconscientes da atividade do espírito conduz do mesmo modo à subjetivação; pois, em última instância, é uma operação do mesmo tipo que, na psicanálise, nos permite reconquistar nosso eu mais estanho e, na investigação etnológica, nos dá acesso ao mais estranho dos outros como um outro nós. Em ambos os casos, é o mesmo problema que se coloca, o de uma comunicação buscada, ora entre um *eu* subjetivo e um *eu* objetivante, ora entre um *eu* objetivo e um outro subjetivado. (LÉVI-STRAUSS, 2011, p. 28-29).

Com efeito a questão importante para Levi-Strauss é que Mauss levanta o pressuposto de pensar o simbólico como um sistema de signos. E aí a importância da linguística, pois os elementos que conectam as formas de percepção do mundo estão inseridos na estrutura simbólica por meio da qual operamos via inconsciente⁴. O problema é que Levi-Strauss pesa a mão em colocar a estrutura simbólica enquanto um pano de fundo das relações sociais. Embora Mauss apresente o *hau* na troca como um elemento diferencial – ele é matéria e ao mesmo tempo espírito –, sua manifestação aparece muito mais como um fenômeno dinâmico do que a

proposta do estruturalismo ao colocar a estrutura simbólica como pano de fundo das relações práticas.

Em segundo lugar, na tentativa de inserir um elemento explicativo aos costumes, Mauss confere à ideia de *atualização da tradição* um comportamento constitutivo do *habitus*. De acordo com o autor, não só um ato de simples imitação é o que caracteriza todo o aspecto de uma técnica corporal propriamente dita. Perceptível que ao atentar para que se observem não somente a repetição, Mauss fundamenta um princípio de compreensão do uso do corpo baseado num sistema coerente em relação aos processos sociais de cada sociedade. Assim, o conhecimento produzido por cada sociedade em torno de seu corpo diz respeito a um sistema lógico, fruto de um ato *tradicional eficaz* em que é efetuada uma adaptação constante a um objetivo fixo, operada através de uma “série de atos montados, e montados no indivíduo não simplesmente por ele próprio mas por toda a sua educação, por toda a sociedade da qual faz parte, conforme o lugar que nela ocupa” (MAUSS, 2011, p. 408). Como afirma Mauss, “todas essas técnicas se ordenam muito facilmente num sistema que nos é comum: a noção fundamental dos psicólogos, sobretudo Rivers e Head, da vida simbólica do espírito, noção que temo da atividade da consciência como sendo, antes de tudo, um sistema de montagens simbólicas” (MAUSS, 2011, p. 408).

Neste sentido, o autor propõe falar de uma noção de educação que se destaca à natureza da imitação simples, a noção de *habitus*:

Observem que digo em bom latim, compreendido na França, “*habitus*”. A palavra exprime, infinitamente melhor que “hábito”, a “*exis*” [hexis], o “adquirido” e a “faculdade” de Aristóteles (que era um psicólogo). Ela não designa os hábitos metafísicos, a “memória” misteriosa, temas de volumosas ou curtas e famosas teses. Esses “hábitos” variam não simplesmente com os indivíduos e suas imitações, variam sobretudo com as sociedades, as educações, as conveniências e as modas, os prestígios. É preciso ver técnicas e a obra da razão prática coletiva e individual, lá onde geralmente se vê apenas a alma e suas faculdades de repetição. (MAUSS, 2011, p. 404).

4 Em *A ciência do concreto* (1976), Levi-Strauss faz uma relação entre as lógicas do pensamento selvagem com o engenheiro. Para o autor, enquanto as categorias da ciência norteiam a forma de operacionalizar do engenheiro a partir dos *conceitos*, no caso do pensamento selvagem, as categorias que operam no inconsciente estão ligadas aos *perceptos*, enquanto guias da ação. No exemplo do engenheiro o projeto viria anterior à forma, no caso do selvagem, por meio da *bricolagem*, a forma não está preconcebida ela se dá no curso da operacionalização do inconsciente, no decorrer da ação. A questão, porém, é que apesar da diferença entre as duas lógicas de operacionalização, os dois fenômenos obedeciam a uma estrutura simbólica anterior. Apesar de apontar para uma teoria da prática, Levi-Strauss cai na redundância da estrutura para explicar o seu modelo da lógica dos *perceptos*.

A noção de *habitus* aparece em Mauss de forma muito semelhante ao conceito elaborado por Bourdieu: enquanto *disposições incorporadas; sistema de estruturas cognitivas e motivadoras; passado que sobrevive no atual sistema; adquirido de esquemas geradores de práticas; produto de uma classe determinada de regularidades objetivas* (BOURDIEU, 2009, p. 87-92). Além do mais, a própria interpretação de Mauss referente às técnicas corporais precede em Bourdieu uma teoria da prática. Em Bourdieu veremos como *sistema de disposições*, os quais engendram um *habitus: geometrical locus of determination, of calculable probabilities and lived-through hopes, of objective future and subjective plans* (BOURDIEU, 1968, p. 705). Bourdieu vai dizer que o *habitus* é uma classe como um sistema orgânico e mental de disposições, com esquemas inconscientes de percepção e ação em conformidade com regularidades objetivas: é uma mediação entre o sistema de regularidades objetivas e o sistema de condutas diretamente observáveis (BOURDIEU, 1968, p. 705).

Com efeito, a preocupação de Bourdieu era colocar a categoria *habitus* como um intermediário entre a ação e a estrutura na lógica da prática. Se no caso de Levi-Strauss o mediador é o inconsciente, que traduz a estrutura na prática social⁵, em Bourdieu essa mediação é operacionalizada pelo *habitus* como uma tentativa de escapar à experiência individual e não cair em uma espécie de substancialismo e não dizer, necessariamente, que tudo está implicado em uma lógica estrutural maior, um *Deus ex machina*.

Contudo, a problemática encerrada até aqui é o peso em demasia nos entes sociais e a sua dependência, ora de um sistema pré-estabelecido, ou uma estrutura social que já está dada. Apesar de, nos termos de Bourdieu (2009), a prática ser algo intrínseco do comportamento cotidiano – uma lógica que não é da lógica que não confere, em si, uma coerência forçada – sua noção de campo não deixa clara a possibilidade de um entendimento que não seja prévio à constituição deste próprio campo. Por isso, para o autor a ideia de *ajustamento ao jogo* (BOURDIEU, 2009, p. 135). Isto é, Bourdieu não resolve a questão da inserção do ator no campo, e isso traz implicações sociológicas importantes:

a questão do não ajustamento, do aprendizado, tanto quanto da socialização. Bourdieu vai argumentar em *A distinção* (2007) que o princípio da diferença é o que marca o dispositivo de entrada e saída de determinado campo. Caberá ao ator compreender o conjunto de práticas que são operacionalizadas – os estilos de vida – em determinado campo, as quais conferem a *hexis*, o saber incorporado, necessário para atuar no campo. Porém, Bourdieu não resolve o problema da socialização na medida em que toma de princípio um ator autoconsciente que poderá ler, de antemão, as regras e a operacionalidade do campo. Neste sentido, a busca aqui é entender em como ele lê e aprende essas regras. De fato, Bourdieu pôde ter resolvido isso a partir do momento em que sua interpretação deixa clara que de alguma forma os atores saberão articular capitais e operar no campo. Mas ele não deixa claro como esse processo vem acontecer, como essas percepções podem ser ativadas, os trejeitos, a construção do aprendizado e a relação com o meio ambiente. O excesso do social pôde ter mais obscurecido do que elucidado a problemática interpretativa destes autores.

4. O ator-rede de Latour e a teoria das malhas em Tim Ingold

A problemática encerrada nas questões do social será debatida de forma muito crítica no pensamento de Bruno Latour. Na tentativa ressignificar a teoria das monadas de Leibniz, presente em Gabriel Tarde, Latour propõe romper com a *sociologia do social* e fundamentar uma *teoria do ator-rede* (ANT - *actor-network theory*). Para Latour a ANT é uma tentativa deliberada de romper com a terminologia e o uso da palavra social substituindo-a pela palavra associação. O recurso através do qual Latour propõe essa mudança se respalda em dois argumentos da teoria de Gabriel Tarde: 1) de que a divisão entre natureza e sociedade é irrelevante para entender o mundo de interações humanas; e que 2) a distinção micro/macro sufoca qualquer tentativa de entender como a sociedade está sendo gerada (LATOUR, 2002, p. 2). Vejamos que o princípio articulado não é mais a tentativa de oferecer um pano de fundo para as relações sociais, uma meta

5 Em *A eficácia simbólica* (1975), Levi-Strauss vai demonstrar como o ritual permite a organização, via inconsciente, da estrutura. Neste caso, o objeto do canto é ajudar um parto difícil por meio de um emprego excepcional pela intervenção do xamã a pedido da parteira. O ordenamento das falas do canto reorganiza a busca pelo *purba* perdido (alma da futura mãe) contra os abusos de *Muu* e suas filhas (entidade responsável pela procriação). De acordo com Levi-Strauss, a organização dos cantos e a presença do *xamã*, assistido dos seus espíritos, permite

superior, um grande desenho ou um *telos* (LATOUR, 2002, p. 4). Antes, é compreender a rede através dos atores como também o trabalho destes atores através do rastreamento da rede.

Em Tarde, a perspectiva de Latour encontra a possibilidade de multiplicar o princípio da monada⁶ em categorias infinitesimais de relações. Isto é, o elemento último é a natureza infinitesimal das monadas, dado que a ação e os agentes no mundo são multiplicadas e espalhadas por todos os elementos constitutivos dessas monadas. Neste sentido, tudo se torna imanente e pertencente ao mesmo plano ontológico, não existe uma separação entre natureza e sociedade, ambos se compõem e se constituem como relação. Este princípio será importante na ATN, primeiro através da noção de diferença, ou controvérsias, pois as monadas tendem a estabelecer diferenciações. Segundo, pelo rompimento da dicotomia micro/macro substituindo o conceito estático de social pela ideia de associação.

Neste sentido, para resolver o problema do excesso do social na teoria sociológica, Latour propõe um modelo de análise que está fundamentado na ideia de associação: é preciso rastrear as controvérsias, seus desdobramentos e como os atores propõem a estabilização dos agregados. Não é tudo caótico, existem padrões. O importante é saber como os atores estabilizam as incertezas⁷.

Veamos, que longe de procurar um fim último para ação, tanto quanto uma lei do social, Latour procura compreender a composição dos agregados sociais por intermédio dos rastros que os *actantes* deixam ao estabelecer controvérsias sobre as coisas. Neste sentido, a ideia de ator não é uma classificação pautada em regras socialmente estabelecidas. Antes, como afirma o autor,

O “ator”, na expressão hifenizada “ator-rede”, não é a fonte de um ato e sim o **alvo móvel** de um amplo conjunto de entidades que enxameiam em sua direção (...) Empregar a palavra ator significa que jamais fica claro quem ou o quê está atuando quando as pessoas atuam, pois o ator, no palco, nunca está sozinho ao atuar. (LATOUR, 2012, p. 75). (grifado)

fo nosso)

Para Latour, não é uma força que emana de uma entidade, mas aquilo que faz agir. São ações múltiplas que se desdobram nas controvérsias pelo princípio das incertezas. Neste sentido, a única forma de compreender a ação é mapear as controvérsias sobre a ação: rastrear de qual lugar sai a agência dos atores. Veja que não é um princípio anterior, ou uma entidade *sui generis* responsável para forma como a ação é conduzida. Nem mesmo um saber incorporado sem o qual os elementos de determinado campo social pudessem ou não ser traduzidos. A ideia de *alvo móvel* é, aqui, uma metáfora importante para compreender a lógica de mapear as controvérsias. Dado que a ação nunca terá um princípio ou entidade única, compreender por qual motivo tal ação está conectada com as demais é ampliar o escopo dos participantes, procurando saber o que eles dizem sobre determinada coisa.

Porém, de onde provém a força que mobiliza os atores? Para Latour, não é optar entre um plano global ou local. O autor propõe pensar em uma sociologia que não é planejada em escalas: micro/macro, sistema/ator. A ideia de *rede* aparece aqui não como algo descrito, é o que o pesquisador utiliza para descrever. Neste sentido, é necessário re-situar o global em lugares dentro de um mesmo plano e, ao mesmo tempo, redistribuir esse local de forma a ligar os locais revelados, sublinhando os principais veículos que transportam determinada ação. As controvérsias são uma delas. No entanto, Latour vai chamar atenção que não são somente as controvérsias que alimentam as ações, os objetos também fazem parte dessa relação. Estes ajudam, ainda que intermitentemente, a rastrear conexões sociais, pois além de servir de *pano de fundo* para a ação as coisas precisam autorizar, permitir, conceder, estimular, ensejar, sugerir, influenciar, interromper, possibilitar proibir (LATOUR, 2012, p. 109).

Neste sentido, Latour compara a ideia de *rede* como um relato bem preciso. A *rede* como “uma expressão para avaliar quanta energia, movimento

6 Monadas, em Leibniz, são partículas elementares, singularizam-se umas em relação às outras, são animadas por uma potência imanente. O princípio das monadas em Leibniz, diferentemente de Tarde, apelam para uma indivisibilidade e harmonização tornando-as entidades últimas. Em Tarde, porém, a monada é um universo em si mesmo contanto que exista a diferença, pois a capacidade de diferenciação é o lado substancial das coisas (LATOUR, 2002, p. 14).

7 Em *Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede* (2012), Latour vai propor um rompimento com a sociologia dos sociólogos do social para lançar mão da tarefa de descobrir as associações por meio do desdobramento das controvérsias sobre o mundo social. Aqui, perde o efeito da busca incessante pela ideia de leis gerais que possam entender os desdobramentos da ação, para uma noção de mediação na qual os *actantes* fazem as coisas agir.

e especificidade nossos próprios relatos conseguem incluir. Rede é conceito, não coisa. É uma ferramenta que nos ajuda a descrever algo, não algo que esteja sendo descrito” (LATOURE, 2012, p. 192).

Com efeito, a preocupação de Latour não está em definir de maneira rígida um princípio mobilizador da ação. Sua pretensão está mais em identificar os localizadores e rastreadores que são os elementos de transporte da ação. Como afirma o autor, na pretensão de preencher o abismo da execução sempre utilizamos de pressupostos que são de fora ou de dentro do sujeito: subjetivadores, personalizadores, individualizadores etc. A ideia, aqui, é que não se trata de lugares de fora ou dentro. É preciso rastrear os elementos não sociais que que atuam como veículos transportadores, que moldam o social. Latour, retoma a metáfora da *conexão* para explicar a questão dos transportadores fazendo alusão de que a competência não vem de forma completa ou inteira, e sim em *bites* (pedaços):

“Não se imagina um humano “por atacado” munido de intencionalidade, fazendo cálculos racionais, sentindo-se responsável por suas mazelas ou torturando sua alma mortal. Ao contrário, percebe-se que, para obter humanos “completos”, é preciso *compô-los* com várias *camadas* sucessivas, cada qual empiricamente distinta da seguinte. (LATOURE, 2012, p. 299).

Neste sentido, não dá para falarmos em princípios da ação que estejam conectados a uma realidade anterior ou que são espelho de manifestações do sistema. Certamente, a metáfora dos *bites* exemplifica muito bem isso, tanto quanto a ideia do *torrent*: um mecanismo de compartilhamento em rede que conecta entre os usuários partes de um mesmo agregado. Não somente isso, mas a própria noção de *perfil* que emerge com a *web 2.0*⁸ nos permite entender a ideia do *ator-rede* na medida que, enquanto parte de um conjunto de diferenciações e conexões infinitesimais, constroem uma associação.

8 Aqui precisamos estabelecer uma diferenciação entre os elementos que engendram uma interpretação das *redes sociais* baseados no princípio da *web 2.0* e do *perfil*. Não obstante, essa diferenciação é marcada pela relação que era estabelecida na rede através do *portal*: uma relação unilateral entre a rede (emissor) e o receptor, na qual o usuário retirava informações e dados. Para uma relação baseada no pressuposto do *perfil*, onde esse receptor passa a fazer parte do conjunto de relações dentro da própria rede. A ideia do *torrent* entra aqui como um elemento importante neste contexto: ele permite a divisão em mínimas partículas de um mesmo arquivo compartilhado em um sistema *P2P* (*peer-to-peer*) sem uma infraestrutura central baseada em uma rede de servidor que conectam usuários de ponto a ponto atualizando estes pontos (rastreadores na linguagem *torrent*) de tempos em tempos.

9 Apesar de que a ideia de experiência social não seja algo trabalhado de maneira muito aprofundada em Latour certamente pelo fato de que o próprio não está preocupado com fenômenos que permanecem ao longo do tempo. Decerto, sua preocupação é em torno das estabilizações e como os atores as produzem.

A categoria *ator-rede* proposta por Latour provoca, contudo, uma reviravolta na forma através da qual podemos abordar a relação entre estrutura e agência. Primeiro, pelo fato de que o próprio autor elimina a ideia de estrutura para pensar somente com a noção de associação. Neste sentido, a ideia de global como uma entidade anterior perde efeito. O global é produzido pelos atores, estes criam e encenam um tipo de totalidade. Se existem padrões, estes não são agregado anteriores à experiência social⁹. Segundo, porque ele expande a categoria micro para poder pensá-la enquanto um universo de possibilidades infinitesimais. E para isso ele julga como importante que se olhe para os elementos que produzem a ação, que mobilizam os atores, sejam eles humanos ou objetos.

Ao rastrear as controvérsias Latour dá muita importância para a questão da comunicação. Isso não é um fato tão relevante na teoria de Tim Ingold. Pelo menos não é um ponto tão central. Está certo que para Ingold a proposta de um construcionismo está muito mais ligado à ideia de seguir as linhas que as pessoas deixam no decorrer de suas ações, do que rastrear as controvérsias. Isto é, em Ingold a ideia de que precisamos entender outro lado que não seja somente a comunicação também leva em consideração a questão dos trejeitos. Dado esse fator, Ingold propõe uma guinada ontológica no sentido de abandonar a distinção entre as ciências sociais e as ciências naturais. Uma distinção realizada por Dilthey – ciências do espírito e ciências da natureza –, a qual separa, conseqüentemente, a ideia de natureza da de cultura (VELHO, 2001).

A proposta de Ingold é colocar em relação natureza e cultura numa noção hermenêutica de libertar as ciências sociais dos determinismos das ciências da natureza. Não obstante, ao se afastar das ciências da natureza as ciências sociais acabaram não vivenciando as crises do mundo científico natural. Neste sentido, a dimensão do contexto de crise ambiental passou a ser

um problema político questionando a autonomia da relação do homem perante a natureza. Com efeito, Tim Ingold propõe com essa virada ontológica um estudo que não fosse estritamente social, mas um estudo da vida. Isto é, um organismo humano em relação ao meio ambiente.

Ao pensar a relação desse organismo humano com o meio ambiente, Ingold acredita ser necessário abandonar as dicotomias humano/não humano devido às suas acepções fragilizadas. Aprofundar essa relação em uma lógica de pensamento plano que transcende à própria ideia de vida: um conhecimento de quem participa das relações não uma razão que transcende à lógica das relações. Não existe um ser ou um organismo anterior às relações, este está implicado nas relações. Estar implicado significa que este sujeito incorpora uma forma de conhecimento que é parte do que é ele e também a natureza. Como afirma Otávio Velho (2001, p. 135), Ingold absorve da influência da fenomenologia de Merleau-Ponty deslocando o foco de análise de um ser abstrato que dá sentido ao mundo para um *ser-no-mundo*.

Ao propor uma ideia de ecologia da vida, Ingold faz uma comparação entre Bateson e Levi-Strauss no que tange à relação entre mente (*mind*) e mundo (*ecology*)¹⁰. Para Ingold,

Enquanto Lévi-Strauss muitas vezes escreve como se o mundo enviase mensagens codificadas para o cérebro, que então se recupera através de uma operação de decodificação, para Bateson o mundo se abre para a mente através de um processo de revelação. Essa distinção, entre decodificação e revelação, é fundamental para o meu argumento (...) (INGOLD, 2001, p. 18) (tradução livre) (grifo nosso)

Vejamos que a proposta de mudança na forma de olhar a ação humana decorre de um processo de revelação do mundo. Para Ingold, todo ser, devido ao fato de estar dentro do processo e dando continuidade ao mesmo, surge como um centro singular de consciência e agência. A noção de *ecologia da vida* aparece aqui como anteposta à dos livros didáticos, os quais postulam uma ecologia que configura organismo e ambiente como entidades mutuamente exclusivas, que só posteriormente são reunidas e forçadas a interagir. Ingold vai argumentar que uma abordagem

ecológica tem que tomar como ponto de partida todo o organismo em seu meio ambiente: “meu ambiente é o mundo como existe e assume significado em relação a mim, e nesse sentido surgiu e sofre desenvolvimento comigo e ao meu redor” (INGOLD, 2001, p. 20).

Com efeito, a proposta de uma *ecologia da vida* em Ingold se desenvolve principalmente por intermédio da crítica aos modelos cartesianos antinômicos – corpo/mente; natureza/cultura; social/biológico; (INGOLD, 1998). Neste sentido, a ideia de vida ganha importância em sua análise a partir do entendimento do engajamento humano, não como uma revelação de formas pré-existentes, mas um processo de gerar e manter.

Ingold julga ser importante para compreender esse processo a ideia de *skill* (habilidade). Não como uma noção prévia sobre determinada coisa, um conhecimento habilidoso que confere maestria à execução de determinada prática. Para Ingold, a ideia de *skill* advém da própria relação que o *ser-no-mundo* desenvolve em sua prática: o caçador ao seguir os rastros e propor uma espécie de mapa que lhe conduz à caça é a maneira através da qual o mesmo, em sua relação no meio ambiente, desenvolve suas percepções como também sua relação com os objetos não humanos; ou então as habilidades desenvolvidas na catalogação de plantas; e na construção de habitações (INGOLD, 2001).

Neste sentido, para o autor a ideia de caminhar, observar e escrever – também em forma de narrativa –, possuem em comum a ideia de passar ao longo das linhas. A proposta de uma antropologia em linha de Ingold marca diferencialmente sua ideia de malha (*meshwork*) da noção de *network* em Latour. Para Latour, a ideia de conexão é uma categoria importante na ATN. Para Ingold, ao propor uma ideia de *network* Latour toma como princípio o fato de que essas linhas que ligam os seres por meio das controvérsias seriam, de certa maneira, intencionais. De acordo com Ingold (2012), existe uma diferença entre as *linhas de fluxo da malha* e as *linhas de conexão da rede*. Como afirma Ingold, o problema da ideia de rede é que encerra uma *relação entre* ao invés de uma *relação ao longo de*. Para exemplificar, Ingold utiliza a metáfora da aranha:

Diferente das redes de comunicação, por exemplo, os fios de uma teia de aranha não conectam pontos

10 Em tradução literal o termo *ecology* estaria para ecologia. No disposto por Ingold, *ecology* se assemelha à mundo (*world*) no sentido de que esse mundo é pensado enquanto meio ambiente (*environment*). Ver: INGOLD, Tim.

ou ligam coisas. Eles são tecidos a partir de materiais exsudados pelo corpo da aranha, e são dispostos segundo seus movimentos. Nesse sentido, eles são extensões do próprio ser da aranha à medida que ela vai trilhando o ambiente (Ingold, 2008, p. 210-211). Eles são as linhas ao logo das quais a aranha vive, e conduzem sua percepção e ação no mundo. (INGOLD, 2012, p. 40).

Neste sentido, para Ingold as relações não possuem conexões entre elementos como bem critica a visão da ANT. De acordo com o autor, a ideia de malhas é que os pontos que podem *conectar* os elementos não possuem, necessariamente, o princípio de que esta conexão possa ser estabelecida. Antes, “as vidas das coisas geralmente se estendem ao longo não de múltiplas linhas, enredadas no centro mas deixando para trás inúmeras “pontas soltas” nas periferias” (INGOLD, 2012, p. 41). Neste sentido, a noção de malhas proposta do Ingold diz respeito a) ao caráter fluído do processo vital; b) que é sustentado graças ao fluxo de materiais através deles; onde c) a mente se apresenta como um “órgão vazado” que se mistura com o corpo e com o mundo durante a execução de suas operações.

5. À guisa de conclusão

Observamos que na teoria social o problema que envolve a relação entre agência e estrutura é um dilema debatido há anos. Diferentes abordagens teóricas ofereceram suas contribuições para a interpretação do mundo social. Neste sentido, ora dispendiam fortemente seus esforços no ator, ora na sociedade. A questão é que ao atentar para interpretações que focalizavam um dos dois lados sempre gerava o pressuposto de um comportamento contido da outra parte. Assim, as interpretações que focalizavam os atores perdia a possibilidade de uma interpretação sobre os “limites” estruturais dessa ação. Tanto quanto, as abordagens que focalizavam a sociedade deixavam escapar os problemas e dilemas da agência individual.

Tentamos tratar de parte dessas interpretações em uma linhagem teórica proveniente do debate entre Durkheim e Tarde. De um lado, a tentativa de dar objetividade e corpo a um complexo sistema social tornando-o um Deus *ex machina* que precede e suprime qualquer manifestação individual. De outro, um princípio de interpretação fenomenológica da

vida social. Sabemos que durante muito tempo a corrente teórica que vigorou foi a de Durkheim, com inúmeras crises e críticas. Ao tratar da objetividade de uma entidade social Durkheim nos deixa escapar questões importantes que envolvem agência individual e principalmente o plano simbólico da vida social.

Não obstante, é de Mauss que decorre um importante marco teórico no entendimento do simbólico e as implicações que isso veio acarretar nas ciências sociais. Primeiramente, através do princípio da *dádiva* como elemento substancial da relação de troca entre as pessoas. O *hau* enquanto matéria e essência, enquanto objeto e força da coisa dada. Em segundo caso, sua noção de fato social total, a qual gera impactos muito importantes, por exemplo, na questão das técnicas do corpo. E aqui começamos a observar relações entre indivíduo-simbólico-sociedade-ambiente. Neste caso, a noção de simbólico impacta diretamente na teoria de Lèvi-Strauss e, a ideia de técnicas e o próprio conceito de *habitus* em Mauss tem uma correspondência na teoria da prática de Bourdieu.

Caso podemos traçar um paralelo entre a questão dos *perceptos* em Lèvi-Strauss e a questão da prática em Bourdieu, é de se observar um princípio relacional entre agência e estrutura. Está certo que o excesso de objetividade em Bourdieu coloca a prática com um peso demasiado dentro do campo: a incorporação de capitais, a *hexis* já tomam como princípio a existência de uma agência anterior. Em Lèvi-Strauss a noção de prática – e aqui falaríamos, por exemplo, dos *perceptos* – obedece a uma ordem inserida na estrutura simbólica.

Em Tarde, a característica infinitesimal das monadas fundamenta o postulado da teoria do *ator-rede* em Latour. Aqui, a virada conceitual obedece uma ordem que não distingue categorias em planos antagônicos ou superpostos. A separação entre sociedade e natureza ou entre natureza e cultura perdem significado uma vez que as ações são múltiplas e o social não é mais aquela força que emana de uma entidade. Neste sentido, as dimensões global/local, micro/macro passam a ser pensadas de forma planejada e não mais em escalas. Os objetos também ganham importância neste contexto devido ao próprio fato de que os mesmo podem fazer agir.

Por sua vez, inspirando-se na fenomenologia do *ser-no-mundo*, a proposta de Ingold é romper com o princípio distintivo entre o social e o biológico e fundar uma *ecologia da vida*. Isto é, não existe mais um sujeito

anterior à ação e nem conexões de relações as quais permitem entender de onde estas, as ações, derivam. Antes, é a proposta do *estar vivo* (INGOLD, 2015), uma sócio-biologia do humano-ambiente, onde a natureza possui uma lógica que é a do processo e não da forma.

Referências Bibliográficas

BOURDIEU, P. “*Structuralism and Theory of sociological knowledge*.” In: *Social Research*, vol. 35, n. 4, 1968. p. 681-706.

_____. “*A casa cabile ou o mundo às avessas*” In: *Esboço de uma teoria da prática, precedido de três estudos de etnologia cabila*. Oeiras: Celta Editora. 2002. p. 147-159.

_____. “*O senso de honra*” In: *Esboço de uma teoria da prática, precedido de três estudos de etnologia cabila*. Oeiras: Celta Editora. 2002. p. 5-35.

_____. *O senso prático*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

_____. *A distinção: crítica social do julgamento*. 1. ed. São Paulo: Edusp; Porto Alegre, RS: Zouk, 2007.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. (Org.). *Mauss: Antropologia*. São Paulo: Editora Ática, 1979.

DELEUZE, G. GUATTARI, F. *O que é um conceito?* In: *O que é Filosofia*. Rio de Janeiro, Editora 34.1992. p. 25-47.

DURKHEIM, E; MAUSS, M. (2006). *Algumas formas primitivas de classificação: contribuição ao estudo das representações coletivas*. In: RODRIGUES, J. A. (org.) & FERNANDES, Florestan (Coord.) *Durkheim: Sociologia*. 9 ed. São Paulo: Editora Ática.

GIDDENS, Anthony. “*Durkheim e a questão do individualismo*”. In: *Política, sociologia e teoria social*. São Paulo: Editora UNESP, 1998. p. 147-168.

INGOLD, Tim. “*From complementary to obviation: on dissolving the boundaries between social and biological anthropology, archeology and psychology*.” In: *Zeitschrift für Ethnologie*, 123 (1). 1998. p. 21-52.

_____. *The perception of the environment: essays of livelihood, dwelling and skill*. New York: Routledge. 2001.

_____. *Sobre a distinção entre evolução e história*. In: *Antropolítica*, v. 20, 2006. p.17-36.

_____. (2012). *Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais*. In: *Horizontes Antropológicos*, 18(37), 2012. p. 25-44.

_____. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Editora Vozes.

KUHN, Thomas. (1978). *As revoluções como mudanças de concepção de mundo*. In: *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva. 1978. p. 145-171.

_____. “*O problema com a filosofia histórica da ciência*” In: *O caminho desde a Estrutura*. São Paulo: Editora UNESP, 2006. p. 133-151.

_____. “*As ciências naturais e as ciências humanas*”. In: *O caminho desde a Estrutura*. São Paulo: Editora UNESP, 2006. p. 265-273.

LATOUR, Bruno. *Gabriel Tarde and the end of social*. In: Patrick Joyce (edit. By) *The social in question: new bearings in history and the social sciences*. Routledge, London, 2002. p. 117-132.

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. 6 ed. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1967.

_____. (1975). *A eficácia simbólica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975

_____. *A ciência do concreto*. In: *O Pensamento Selvagem*. 2 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

_____. (1989). *A lógica das classificações totêmicas*. In: *O Pensamento Selvagem*. 8 ed. Campinas: Papirus, 1989.

_____. *Introdução à obra de Marcel Mauss*. In: MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. 4 ed. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

LUKES, Steven. *Bases para a interpretação de Durkheim*. In: G. COHN (org.) *Sociologia: para ler os clássicos*. Rio de Janeiro: Livros técnicos e científicos, 1977. pp. 15-46.

MAUSS, M. *SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA*. 4 ed. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

PARSONS, Talcott. *A estrutura da ação social: um estudo de Teoria Social com especial referência a um grupo de autores europeus recentes*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2010. Vol. I e II.

VARGAS, Eduardo (et al) (2015). *O debate entre Tarde e Durkheim*. In: *Teoria e Sociedade*, número especial, 2015. p. 28-61.

Velho, Otávio. (2001). *DE BATESON A INGOLD: PASSOS NA CONSTITUIÇÃO DE UM PARADIGMA ECOLÓGICO*. *Mana*, 7(2), 2001. p. 133-140.