2

Sobre o Cérebro como Fe(i)tiche

Procurou-se traçar, no primeiro capítulo, um mapeamento das discussões sobre o valor social que o cérebro passa a ter. É certo que não foi possível citar todos que já adicionaram algo, dada a amplitude desta questão. Entretanto, com a emergência do sujeito cerebral, podemos observar a força que os trabalhos sobre o funcionamento cerebral possuem. Este segundo capítulo examinará esse cérebro a partir da perspectiva da teoria Ator-Rede. Com isto poderemos nos equipar para pensarmos sobre a neurociência e seu campo.

Parece inevitável o lugar de destaque que o cérebro passa a exercer no imaginário contemporâneo ocidental. A paisagem que se constitui é de um órgão tanto como objeto de estudo científico quanto como reconhecimento social. Ao analisar o valor que o cérebro tem recebido nos últimos anos, percebe-se a ascensão de uma concepção de indivíduo regida por práticas sociais, discursos e formas de pensar sobre si, próprios da sociedade. Tratar de um cérebro como identidade pessoal significa examinar essa forma de compreender/interpretar o sujeito que, ao mesmo tempo, indica modos de construção de subjetividade que nos remetem ao cérebro (Azize, 2010b).

Entretanto, um neurocientista pode inverter tal consideração e afirmar que inferimos uma noção de pessoa a partir da análise dos dados encontrados sobre o cérebro, mostrando justamente que tal noção é um produto da ação deste órgão, gerada e sustentada por ele e que caberia a ciência do cérebro desvendar (Azize, 2010). Em outras palavras, diga o que quiserem os sociólogos, o conhecimento produzido atualmente pela neurociência sobre cérebro reflete a natureza do cérebro ao determinar fatos científicos, que ultrapassam e são mais relevantes do que meros aspectos culturais.

Não há como contestar que o cérebro seja um órgão necessário para o desenvolvimento de funções vitais e do exercício das capacidades humanas superiores. O que é questionado ao se discutir o sujeito cerebral são as práticas envolvidas e consequentes do discurso sobre seu funcionamento, consideradas suficientes para a formação de certas características do agir humano como as escolhas morais, o sofrimento mental, práticas sexuais, etc. De condição necessária, o cérebro passa a ser visto como órgão suficiente, capaz de operar e reger novas formas de subjetivação, através de um processo de naturalização do pensamento. Entretanto, para o (neuro)cientista não se trata de uma identidade que é direcionada a partir de práticas sociais, mas do reconhecimento do papel que o objeto natural como cérebro possui na identidade pessoal, revelado através das evidências e dados corroborados cientificamente. Através do confiável método científico, neutro por natureza, é possível afirmar que o que está sendo dito em relação ao cérebro independe das práticas sociais.

Sendo sobre a natureza do um cérebro ou um ‘sujeito cerebral’, uma característica marcante dessas discussões é a multiplicidade de interpretações e manipulações sobre o mesmo objeto dado: o cérebro. Por um lado, o programa forte da neurociência, como apontado por Ehrenberg no capítulo anterior, se propõe a produzir um conhecimento científico integrado sobre o cérebro, confiante em suas declarações e afirmando ser capaz de identificar as características de seu objeto: o conceito de ‘pessoa’.

Mas, do que falamos, afinal? Um Cérebro-músculo? Um Cérebro-objeto? Ou um cérebro-eu?

Se essas discussões sobre o cérebro nos conduzem a uma materialidade (ou não) da subjetividade, nos vemos diante de algumas questões: é condição necessária e exclusiva ter um cérebro para ser um ‘indivíduo’ (um fato científico), ou nossa subjetividade é orientada por formas específicas de se pensar a si que atribuem papel fundamental ao cérebro neste processo (um valor social atribuído a ele)? Este cérebro como identidade pessoal se apresenta como produto da ação do cientista ou é resultado de práticas sociais inerentes a nossa cultura, que destacam determinados discursos? Esse entendimento do cérebro a que nos referimos é natural ou é socialmente produzido? Afinal, deve-se acompanhar o que a ciência diz sobre o cérebro ou devemos entender esse movimento apenas como reflexo do sujeito cerebral?

A individualidade em nossos cérebros é real ou uma construção social?

Segundo o antropólogo/sociólogo Bruno Latour (2007), é preciso atenção ao se falar do ‘social’. Segundo o autor, quando os investigadores das ciências sociais acrescentam o adjetivo ‘social’ a um fenômeno (como, por exemplo, no ‘cérebro social’ de Ehrenberg), estes passam a designar um estado estabilizado de coisas, um agregado de laços que podem ser invocados posteriormente, caso seja preciso, para dar conta de um fenômeno. Isto não seria problemático, se apenas se referisse ao que já está agrupado, sem implicar nenhuma hipótese quanto à natureza do que está articulado. A dificuldade surge no momento em que o termo passa a se referir a um tipo de material de que são feitos os eventos, tomando a mesma propriedade que outros adjetivos tais como ‘metálico’, ‘biológico’, ‘econômico’, ‘mental’, ‘organizacional’ ou ‘linguístico’. Ou seja, o termo ‘social’ passa a se referir a um ingrediente específico distinto de outros tipos de materiais, algo homogêneo, um estado de coisas, que determina e preexiste às interações. Transforma-se numa espécie de grande estrutura ou substância que tudo explica.

Em vez disso, Latour (2006) sugere o resgate do sentido etimológico do termo *socius* - algo próximo de ‘seguir associações’ - e pensa o ‘social’ em relação às conexões entre os mais diversos elementos. Para Latour (2007), o social é algo em constante produção, algo a ainda ser explicitado, pois não se sabe de antemão de que o mundo é constituído, já que as associações que formam o ‘social’ podem se redefinir invariavelmente e que sempre podem surgir novos elementos almejando algum lugar em sua composição. Em outras palavras, o termo não deve designar um tipo particular de coisas, em si ou por si só “sociais”, mas deve ser pensado como um tipo de associação presente entre eles, que não são necessariamente sociais por elas mesmas. Em vez de ser visto como uma matéria de algum domínio especial da realidade, o ‘social’ deve se referir a uma trilha de associações entre elementos heterogêneos, um movimento que se produz da reassociação ou de reagrupamento destes. O ‘social’ seria um estado comum de coisas cuja vinculação é o ponto crucial, um princípio de conexões, um fluido circulante apenas visível quando se estão criando novas associações.

O que Latour (2007) pretende é questionar o uso disseminado nas ciências sociais acerca da “explicação social” e do termo como uma entidade distinta e preestabelecida, no sentido de que fatos sociais são explicados unicamente pelo social e de que haveria uma dimensão social capaz de explicar “aspectos sociais”

de fenômenos não sociais. A repetição da palavra ‘social’ é proposital. A finalidade é ressaltar o ‘social’ que se encontra estabilizado na palavra. Assim, o sociólogo francês se contrapõe a uma sociologia tradicional, (de origem durkheimiana) que ele se refere como “sociologia do social”. Ao se redefinir a sociologia já não como ‘sociologia do social’ mas como o *delinear de associações*, Latour (2007) se apresenta em favor de uma redefinição do que são laços sociais, em especial, a partir da releitura dos trabalhos de Gabriel Tarde e retoma o que ele chama de uma ‘Sociologia das associações’⁷.

Sendo o ‘social’ não uma cola capaz de fazer tudo aderir, mas sim o que é colado em conjunto com numerosos outros tipos de conectores, é papel da sociologia se apresentar como a disciplina cujo domínio de conhecimento, não é um domínio, mas movimentos de conexões entre coisas. Assim, Latour pretende desenvolver uma ‘sociologia das associações’ e recuperar a ideia de social, como associação entre elementos heterogêneos. Essa ‘sociologia das associações’ de Latour estaria inserida numa perspectiva maior, tomada pelos estudiosos da Teoria Ator-Rede.

2.1 Estabelecendo Simetrias entre Humanos e Não Humanos

Ao discutir “o que é o social?”, Latour (2007) toma o ‘social’ como uma de rede de elementos heterogêneos, revelando que esses elementos não são apenas humanos, pois o ‘social’ seria composto pela organização de elementos humanos e não humanos. Com a inclusão dos não humanos, a sociedade, considerada como um *a priori* pela ‘sociologia do social’, passa a ser vista na ‘sociologia da associação’ como uma consequência, um ponto de chegada, sempre provisório e instável e, tal como a natureza, sempre em construção. Ambos, objetos e sociedade, não estão dados e prontos, mas são o resultado parcial das associações realizadas entre os atores envolvidos (Latour, 2001).

Antes postos em um plano secundário, em Latour, o objeto ganha outro *status*, não sendo mais uma simples extensão do humano. Ele passa a constituir papel importante de mediador nas interações sociais, sendo indispensável para que estas ocorram. Se o social depende do objeto, pode-se afirmar que sem ele não

⁷ Por uma melhor revisão das ‘origens’ de Bruno Latour, ver Queiroz e Melo, 2008.

haveria a ordem social, sendo esta um efeito gerado pela rede de elementos heterogêneos. Sendo assim, “sociedade” e “natureza” não podem ser tomados como definitivos, mas sempre como produtos instáveis que emergem dessa rede de elementos heterogêneos – humanos e não humanos – e que devem ser entendidos a partir de um princípio de conexão, encarado como uma espécie de fluido em circulação, e que a ‘sociologia das associações’ deve ser capaz de seguir. Por se apresentar sempre como algo que emerge dessa rede, não é mais possível uma divisão *a priori* entre natural X social, humano X não humano, ciência X sociedade.

Esse entendimento se apresenta como ideia central na Teoria Ator-Rede (TAR), também chamada de sociologia das associações ou sociologia da tradução. A TAR se desenvolveu no início dos anos 1980 a partir de um conjunto de estudos, área da Ciência, Tecnologia e Sociedade (CTS), sobre a dinâmica de produção de conhecimento em laboratórios e de artefatos tecnológicos por John Law, Michael Callon, Bruno Latour, entre outros. Atualmente, é aplicada aos mais diversos campos do saber⁸.

Em linhas gerais, a Teoria Ator-Rede se refere a ideia de que, se os humanos estabelecem uma rede social, não é porque eles interagem apenas com outros humanos, mas é porque interagem com outros materiais também. A composição do que chamamos de social não se deve simplesmente a pessoas, mas igualmente a máquinas, animais, textos, dinheiro, arquiteturas, laboratórios, instituições (Queiroz e Melo, 2011). Como explica Law (1992), a TAR parte do princípio de que o conhecimento é um produto social, e não algo produzido através da operação de um método científico privilegiado. Mais especificamente, o “conhecimento” pode ser visto como um produto ou efeito de uma rede de materiais heterogêneos. Law reforça o uso das aspas para indicar que o conhecimento sempre assume formas materiais: pode ser como uma fala, artigo, livro, patente, ou como uma apresentação numa conferência. Ou ainda, pode-se observar o conhecimento se materializando na forma de habilidades incorporadas em cientistas e técnicos (Latour e Woolgar, 1997). Ou seja, ele pode ser corporificado em várias formas materiais.

Desta forma, o conhecimento sempre reflete os diversos elementos heterogêneos, tais como tubos de ensaio, reagentes, organismos, mãos habilidosas,

⁸ Para um exemplo voltado para a Psicologia, ver Ferreira e colaboradores, 2010.

microscópios eletrônicos, monitores de radiação, outros cientistas, artigos, computadores e assim por diante. Ao se debruçar sobre a ciência, a TAR a considera como um processo de “engenharia heterogênea” no qual elementos do social, do técnico, do conceitual, e do textual são justapostos e então convertidos (ou “traduzidos”) para um conjunto de produtos científicos, igualmente heterogêneos.

Ainda, Law (1992) explica que, assim como a ciência, outras instituições, tais como família, as organizações, sistemas de computador, a economia, tecnologias – ou seja, toda a vida social – podem ser similarmente descritas dentro desta perspectiva. Retorna-se assim ao ‘social’: este não seria nada mais do que redes de certos padrões de materiais heterogêneos. Consequentemente, o ‘social’ é composto tanto pelos humanos quanto pelos não humanos. Tratar ou da natureza (trabalhada pela ciência) ou da sociedade (do composto ‘social’) significa observar associações/conexões desses diferentes elementos.

Em outras palavras, a Teoria Ator-Rede propõe um argumento radical: as redes são compostas não apenas por pessoas, mas também por máquinas, animais, textos, dinheiro, arquiteturas – enfim quaisquer materiais. Consequentemente, o desdobramento de tal perspectiva nos leva a ideia de que não haveria uma sociedade se não fosse pela heterogeneidade dessas redes do social.

Assim, a TAR designa um tipo de investigação que tem por objetivo cartografar as situações de um social, não mais visto como anterior às relações estabelecidas entre os atores humanos, mas considerado a partir da rede composta por humanos e não humanos. Trata-se não de uma teoria do social, mas sim do espaço onde o social se apresenta como certo tipo de associação entre os elementos. Na TAR, observa-se as novas associações, sempre imprevistas e resultantes das interações travadas por humanos e não humanos: micro-organismos, inovações técnicas, catástrofes naturais, estudos científicos, subjetividade, etc. Estes elementos – humanos e não humanos – são mantidos sob o mesmo arcabouço de análise, evitando uma visão compartimentalizada da realidade. Em particular, ela não celebra a ideia de que haja uma diferença em espécie entre pessoas de um lado e objetos do outro.

Nesse sentido, a TAR busca identificar e observar as redes e as mediações que se estabelecem na associação entre os atores, como eles afetam outros atores e descrever essas relações. O social é assim o que resulta dessas associações e não uma coisa que explicaria as associações. A diferença parece sutil, mas fundamental.

A partir da TAR, é possível verificar uma multiplicidade de materiais heterogêneos conectados em forma de uma rede que tem múltiplas entradas, está sempre em movimento e aberta a novos elementos que podem se associar de forma inédita e inesperada. Definida como um método, mais do que como uma teoria, funciona sob a lógica das traduções que operam aproximações e efetuam passagens (Serres, 1999).

Latour (2004) explica que a TAR consiste em “seguir as coisas através das redes em que elas se transportam, descrevê-las em seus enredos”. Entretanto, o autor (1997, 2007) também adverte: há quatro “pequenos problemas” ao se referir a uma Teoria Ator-Rede: a palavra teoria, a palavra ator, a palavra rede e o hífen que liga o ator à rede. Segundo Latour, é preciso cuidado, pois há um risco de se fazer uso inadequado da expressão, que traz em si um conjunto de mal entendidos. As definições usuais das noções de teoria, ator e rede podem ir de encontro com o que aquilo que a TAR se propõe em termos de uma proposta teórico-metodológica. As reflexões que se seguem a esta crítica são interessantes.

Em relação ao conceito de teoria, Latour (1997) insiste que a TAR não pode ser classificada como uma teoria do social, do sujeito ou da natureza. Não é uma teoria cujos princípios estejam dados de antemão, tampouco que possa se “aplicar” a algo, uma vez que o que está em jogo não é a aplicação de um quadro de referência no qual podemos inserir os fatos e suas conexões, mas a possibilidade de seguir a produção das diferenças (Freire, 2006). Antes de tudo, a TAR se configura mais como um método, um caminho para seguir a construção e fabricação dos fatos (‘científicos’ e ‘sociais’), que traz a vantagem de poder produzir efeitos que não são obtidos por nenhuma teoria social. Assim, há um problema em relação à palavra teoria, pois a TAR também se pretende a um método.

Além disso, é preciso diferenciar o conceito de ator. Na TAR, diferente do sentido tradicional de ‘ator social’ da sociologia, ator não se restringe apenas ao elemento humano, como já dito. Para Latour, ator é tudo que age, deixa traço, produz efeito no mundo, podendo se referir a pessoas, instituições, coisas, animais, objetos, máquinas, etc. Ou seja, ator aqui não se refere apenas aos humanos, mas também aos não-humanos. Como alternativa, Latour (2001) sugere definir o ator com base naquilo que ele faz: seus desempenhos e sua competência, integrada a uma instituição. Uma vez que, em inglês, a palavra “*actor*” (ator) se limita a humanos, Latour (2007) utiliza muitas vezes o termo ‘actante’ (“*actant*”),

emprestado da semiótica, para incluir não humanos na definição (Latour, 2001). O ator a que se refere a TAR é definido pelos efeitos de suas ações, de modo que aquilo que não deixa traço não pode ser considerado um ator. Ou seja, o actante diz respeito aos elementos – humanos e não-humanos – que produzem efeito na rede, que a modificam e são modificados por ela e são estes elementos que devem fazer parte de sua descrição. Eles compõem as redes e são eles mesmos redes, partes e todo ao mesmo tempo. Cada actante é sempre fruto de outras associações e cada associação age também como um actante. Porém, não há como anteciparmos que atores produzirão efeitos na rede, que atores farão diferença, senão acompanhando seus movimentos. Não há essência nos objetos: somente associações.

A ação nunca está restrita a um ator, pois este é apenas um alvo em constante movimento de enorme conjunto de entidades que se fundem sobre ele (Latour, 2007). Ou seja, os atores se apresentam sempre em redes, que se desloca, é ultrapassada, influenciada, dominada ou retomada por outros; traduzida e distribuída entre as várias formas de existência, nem sempre antropomórficas (Queiroz e Melo, 2008). Dessa forma, em relação ao conceito de rede, que pode dar margem a outras interpretações, é preciso ressaltar que não há qualquer alusão à ideia de rede ligada à cibernética, devido a sua utilização, contemporaneamente, com o advento da internet. Enquanto rede em internet se refere ao transporte de informações por longas distâncias sem sofrerem quaisquer deformações, na TAR esta noção remete a fluxos, circulações e alianças, nas quais os atores (actantes) envolvidos interferem e sofrem interferências constantes. A rede é assim o que se forma a partir das mediações. Ela é a mobilidade das associações e se faz e se desfaz a todo momento. Portanto, não trata-se de uma grade, malha ou tecido por onde passam coisas, mas justamente o que se forma da relação entre os actantes. Sendo assim, a rede não é infraestrutura e se apresenta de maneira rizomática, sempre aberta, enquanto associação de humanos e não humanos e que se realiza efetivamente, que deixa rastros.

Há uma proximidade clara do conceito de rede da TAR e a noção de rizoma, elaborada por Deleuze e Guattari (1995). Na verdade, Latour se confessa francamente inspirado na noção de rizoma para formular sua Teoria Ator-Rede. Tal como no rizoma, na rede não há unidade, apenas agenciamentos; não há pontos fixos, apenas linhas. Ela é a-centrada e sem forma pré-definida, já que ela se configura e se desconfigura a partir de movimentos, de fluxos, conexões e alianças

entre os diversos atores. Assim, uma rede é uma totalidade aberta capaz de crescer em todos os lados e direções, sendo o nó seu único elemento constitutivo (Moraes, 2000). Constitui-se como um campo tensional de forças heterogêneas, conjugando assim a diferença em sua multiplicidade.

A rede enquanto associação é a dimensão valorizada na expressão “ator-rede”. Segundo Law (1992), o ator não está localizado somente em corpos; na verdade ele é uma rede de certos padrões de relações heterogêneas, ou um efeito produzido por uma determinada rede. A rede é simultaneamente um ator, cuja atividade consiste em fazer alianças com novos elementos, e uma rede capaz de redefinir e transformar seus componentes (Moraes, 2004). Nesse sentido, entende-se que pensar, agir, escrever, amar, ganhar dinheiro – todos atributos que nós normalmente atribuímos aos seres humanos, são produzidos em redes que passam através do corpo e se ramificam tanto para dentro e como para além dele. Daí o termo ator-rede: um ator é também uma rede (Law, 1992). Além disso, uma rede não é redutível nem a um ator sozinho e nem a uma rede, mas composta pela série heterogênea de elementos, animados e inanimados, conectados e agenciados.

Se na rede todos são atores, não só os humanos, como também os não humanos, não há, portanto, uma hierarquização entre os elementos, que são produzidos e se produzem a cada momento. A utilização do hífen entre os termos ator e rede busca demarcar a intenção de seguir essa circulação das entidades micro e macro, tomando “ator” e “rede” como duas faces do mesmo fenômeno (Law, 1992). Entretanto, deve-se tomar cuidado para não se tomar o par ator-rede como o par indivíduo-sociedade. Segundo Latour, o ator-rede busca dar conta da ação que se distribui em rede, dos processos de fabricação do mundo, da compreensão do conjunto heterogêneo de elementos que se relacionam de modo diverso e que são responsáveis pela transformação – incorporação de novos atores, exclusão ou redefinição de outros, reorientação das relações - ou consolidação da rede por eles conformada.

Nas redes, vale o que pode ser aproximado, conectado, modificado pelo encontro de instâncias que buscam traduzir as diferenças pelos deslocamentos efetuados, sejam estes geográficos ou linguísticos, num espaço de fronteiras. Concebida a partir de múltiplas influências, traz a marca da interdisciplinaridade quando segue os rumos que tomam os fenômenos, entendidos como efeitos dessas redes que mesclam simetricamente pessoas e objetos, dados da natureza e dados da

sociedade, oferecendo-lhes igual tratamento. O fato científico passa a ser compreendido como a expressão de uma rede que tem seus efeitos em escala (Queiroz e Melo, 2011).

Na TAR, por isso, que falamos de *actantes*, de *humanos* e *não humanos* que se associam em *redes*. São as diversas associações que compõem o ‘social’ e que criam as redes entre seus elementos. Pode-se afirmar, assim, que a rede é o que faz o ‘social’. Torna-se mais adequado utilizar o termo *coletivo* em vez de *sociedade*, pois inclui essa combinação de humanos e não humanos, nunca concebidos em si, só adquirindo sentido quando articulados, vinculados em função do coletivo em que estão inseridos. No coletivo, um ator não *age* simplesmente, mas é levado a agir, superado por sua ação. Em outros termos, ele não apenas *faz*, a rede o *faz fazer* (Arendt, 2008). Portanto, a ação social se realiza na mediação e na delegação entre actantes. Mediação ou tradução é o que faz um actante agir transformando a si mesmo e o outro, nesse *faz fazer*; ou seja, é a capacidade de um actante manter outro envolvido, modificando-se e reinterpretando seus interesses. Ela é comunicação, produção de sentido, percepção, interpretação e apropriação.

Por isso, observar o social, na TAR, é cartografar essas associações. O ponto de partida para entender o social, as conexões que surgem entre os elementos humanos e os não humanos, seria a observação empírica dos interesses, negociações, controvérsias, presentes nas diferentes redes sociotécnicas. Segundo Latour (1994), se falamos de neurotransmissores, identidade pessoal, sujeito cerebral, self neuroquímico, impulso nervoso, aprimoramento cerebral, ou dos peptídeos do cérebro, não estamos apenas nos domínios exclusivos das técnicas ou das ciências, tampouco da natureza dessas coisas em si, mas do seu envolvimento com os coletivos – compostos de humanos e não humanos. É necessária, portanto, uma simetria no tratamento dos sujeitos e objetos: os humanos criam objetos interferindo diretamente sobre eles, mas estes objetos também interferem nas formas de viver, de ser e estar no mundo dos homens (Latour, 2001). Se o objeto – o não humano – é inseparável de tecido social do qual faz parte, nas suas etapas de produção, apropriação e difusão, nem sujeito e nem objeto são fixos ou independentes (Dosse, 2003).

Latour sugere o uso do princípio de simetria generalizada, ao se pensar a rede. Apresentada por David Bloor (2009), o princípio da simetria tem por finalidade ressaltar a importância de explicar, nos mesmos termos e tratar de forma

semelhante, o erro e a verdade. Significa reconhecer que os mesmos tipos de causas devem explicar tanto as crenças valorizadas como verdade quanto as crenças rechaçadas, uma vez que não há diferença essencial entre elas. As explicações sociais, psicológicas e econômicas deveriam ser empregadas simetricamente, de modo a tratar os vencedores e os vencidos da história das ciências de forma idêntica, sendo necessário que se descreva como se deu o processo de separação entre elas.

Entretanto, Latour (1992) considera que a simetria introduzida por Bloor busca a explicação do erro e da verdade no polo da sociedade, fazendo “uma volta social”. De maneira semelhante, Michel Callon (1986) considera que, apesar de tratar simetricamente o erro e a verdade, o princípio de simetria de Bloor ainda sustentava uma assimetria, uma vez que tratava de forma distinta a natureza e a sociedade: é o domínio do social o recurso explicativo utilizado para lidar com a natureza, a ciência e a tecnologia. Latour (1992) sugere que se dê outra “volta” e se desfaça a assimetria que mantém nas estruturas sociais um papel preponderante na explicação dos sucessos e fracassos no desenvolvimento da ciência. Natureza e a sociedade também devem ser tratadas sob um mesmo plano e nunca separadamente, já que não haveria entre elas diferença em espécie (Latour, 1994).

Latour e Callon estendem, assim, o princípio da simetria às controvérsias sobre a sociedade, assumindo um *princípio de simetria generalizada*, no qual tanto a natureza quanto a sociedade deveriam ser explicadas a partir de um quadro comum e geral de interpretação. Em outros termos, todas as coisas e fenômenos devem ser tratados simetricamente. Para a TAR, não há de antemão o mundo das coisas em si de um lado e o mundo dos homens entre si de outro, pois natureza e sociedade são ambas efeitos das redes heterogêneas. Ao tratar da natureza ou do social, nos deparamos com toda uma rede de ações desencadeadas em/por vários tipos de atores (ou actantes) que não incluem apenas os humanos. O mundo das coisas, dos objetos é composto de lógicas numerosas e heterogêneas onde se conjugam o econômico, o social, o natural. Isso não quer dizer que as diversas redes sejam compostas pelos mesmos elementos, mas que podem ser descritas da mesma maneira, tratadas sob os mesmos termos. Nada está posto definitivamente, tudo é passível de negociações entre várias instâncias que se cruzam em redes cujas extensões podem ser imprevistas e ilimitadas. Natureza e sociedade não mais representam polos em oposição.

Dito de outro modo, o princípio de simetria generalizada significa partir da explicação simultânea da natureza e da sociedade, ao contrário de recair exclusivamente sobre a sociedade todo o peso da explicação, o que resultaria na permanência de um esquema assimétrico (Dosse, 2003). Supera-se a polaridade de uma natureza imutável, cujas leis de funcionamento devem ser desvendadas, e de uma sociedade como composta exclusivamente de uma historicidade. Adentra-se em uma realidade em que humanos e não humanos são passíveis de modificações ao longo de uma história que continua a se fazer, atingindo igualmente sujeitos, objetos e elementos naturais. Como Latour (2007) aponta, a sociedade composta pelo ‘social’ é apenas uma parte das associações que produzem o coletivo. Para uma ‘sociologia das associações’, é necessário distanciar-se da circulação e da formatação de laços sociais tradicionalmente concebidos e detectar as outras entidades circulantes e inserir em nossas considerações os não humanos. Deve-se dar importância às agências nos objetos, às maneiras pelas quais estes fazem outros atores agirem, especialmente quando possibilitam associações (Latour, 2001, 2007).

Segundo Oliveira (2005), a assunção de que sujeitos e objetos são entidades distintas, naturais e apriorísticos revela um essencialismo naturalista, que se substitui por um essencialismo social, no qual uma única instância unificada funciona como agência e continua justificando a bifurcação sujeito-objeto. Oscila-se entre um polo e outro: natureza ou sociedade. Os objetos e técnicas – os não humanos – ficam de um lado, enquanto o humano, a linguagem, a cultura, ficam de outro. No entanto, estes termos são instâncias purificadas, às quais atribuímos o privilégio da ação. É isso que uma postura simétrica tenta contornar.

A distinção bem marcada entre agência comumente reputada ao humano, ao sujeito, à sociedade e aos objetos, ou não humanos faz parte do que Latour (1994) denominou como projeto da modernidade⁹. A ação está relacionada a uma potência apenas, a potência dos humanos-entre-eles, transformando o resto do mundo em objetos intermediários ou forças mudas, marcado por esse tratamento assimétrico dado a natureza e sociedade. Em *Jamais fomos modernos*, Latour (1994) entende que aqueles que se julgaram modernos, no intuito de se opor às antigas verdades, funcionaram sob a lógica da exclusão. Isto significa que ao introduzirem novas

⁹ Cabe ressaltar que esta modernidade que Latour trata, refere-se ao modelo de pensamento ocidental.

ideias, promoveram a ruptura e o apagamento daquelas que representavam o pensamento anterior, vistos como obsoleto. Instaure-se, assim, um novo regime de pensamento em que se opera uma dupla ruptura: no tempo, por oposição a uma antiguidade supostamente arcaica; e entre grupos de vencedores e de vencidos, nas guerras das ideias pela supremacia de uma suposta “verdade” dos fatos. Com estas premissas, muitas outras cisões foram instaladas, ficando toda a lógica de pensar as ciências viciada por essa necessidade de purificação através da divisão.

Latour postula que o projeto de modernidade designa dois conjuntos de práticas que precisam estar separados um do outro para serem eficazes. De um lado, há as práticas de “tradução”, responsáveis pelas misturas que fazem surgir incessantemente híbridos de natureza e cultura. Ao mesmo tempo, há as práticas de “purificação”, que negam as misturas realizadas entre humanos e não humanos, operadas pelo conjunto de práticas anteriormente mencionado e constantemente insistem na separação entre sujeito e objeto, sociedade e natureza, tomando-os como entidades puras e distintas. É a partir dessas práticas de purificação que as ciências se encontram calcadas, responsáveis por executar as separações entre o antigo e o novo, natureza e sociedade, ciência e senso comum, objeto e sujeito.

A própria divisão da ciência se construindo estaria pautada nestas divisões, pois considerando que a ciência moderna institui um modo próprio de estabelecer a verdade sobre a realidade, a diferença entre tal método e outros modos de conhecer é, em si mesma, um critério de estabelecimento de hierarquia em nossa sociedade. Isso significa dizer que aqueles que possuem a ciência como instrumento de leitura do mundo produzem verdades, através das práticas de purificação, sobre a realidade consideradas superiores às “verdades” produzidas por meio de outros modos de conhecer.

Dessa forma, o projeto da modernidade consistiria na operação de separar o sujeito do conhecimento do objeto a ser conhecido, a teoria como espaço purificado do conhecimento e a prática como local da ação (Latour, 1994). Entretanto, Latour afirma que, por mais que tentemos, jamais fomos modernos, pois a ciência não conseguiu separar, de fato, os domínios da natureza e da sociedade. Se, na modernidade, as ciências tentavam purificar os saberes e experimentos, tal como desejado pelas práticas de purificação para os objetos estudados, a sua prática produziu cada vez mais hibridações, misturas – ou mestiçagem como diria o filósofo Michel Serres (1999).

De fato, as práticas de purificação produzem híbridos de natureza e cultura. Estas misturas que ocorrem incessantemente entre os humanos e não humanos são frutos dessa cena experimental que faz fluir as práticas de tradução – negadas pelos modernos – gerando novos laços sociais e redefinindo, ao mesmo tempo, do que são feitas a natureza e sociedade. Ao invés da imposição de uma(s) parte(s) sobre outra(s), da substituição de uma(s) pela outra(s), como pretendeu o projeto moderno, as partes se transformam no contato com versões heterogêneas, reunindo propriedades através do ajuste de práticas e interesses híbridos, meio pelo qual estas partes recebem, umas das outras, a chance de transformação mútua (Queiroz e Melo, 2011). Nem natureza nem sociedade são puras, do mesmo jeito que não estão previamente dadas. Ambas são o resultado das trocas de propriedades entre os elementos heterogêneos (Latour, 1994).

Partindo da discussão entre Hobbes (o cientista político) e Boyle (o cientista), Latour (2004) se pergunta onde estaria a ciência capaz de reunir coletivos humanos e não-humanos: nas ideias dos humanos ou nas práticas, privadas em laboratórios, dentro dos vidros transparentes das muitas bombas de ar, em condições controláveis, que não do espírito humano? Como a ciência pode se estender por toda parte? É através da divisão de mundo que a modernidade busca alcançar respostas mais objetivas, purificando o mundo através de categorias bastante distintas.

O sociólogo francês resolve seguir as redes de práticas por onde as ciências se propagam e nas quais são mediadas (e constituídas) por múltiplos sujeitos, das mais diversas ordens, que as tornam suficientemente invisíveis nas multidões de coletivos. É neste sentido que começamos a visualizar o caminho por onde deve se situar o conhecimento simétrico: no ponto de mediação entre os polos que se queria separar (Latour, 1994).

Para Latour, portanto, se nós nunca fomos modernos, consequentemente não poderíamos ser pós-modernos. De fato, diz ele, nunca deixamos a *velha matriz antropológica* (Latour, 1994). Nossas sociedades operam exatamente como todas as outras que aprendemos a chamar de “primitivas”, salvo pelo fato de que aqui a *constituição* moderna vigente nos tem vedado até o momento uma abordagem objetiva dos híbridos que dela fazem parte. As tentativas feitas até hoje para superar esse abismo entre homens e coisas, Oriente e Ocidente, primitivos e civilizados,

fracassaram, aprofundando ainda mais a separação contra a qual aparentemente se insurgiram. Fracassaram porque foram reducionistas e assimétricas.

Denunciou-se o caráter não-natural da natureza, sem que se apontasse para o caráter não-social da sociedade, cada vez mais povoada de coisas, de híbridos (Carrara, 2002). Latour mostra que, embora aparentemente em posições opostas, tanto realistas quanto construtivistas (modernos ou pós-modernos) estiveram regidos por uma mesma constituição moderna, que eles lutaram para preservar. Em suas análises, estiveram igualmente empenhados em um mesmo trabalho de “purificação”, reduzindo os inaceitáveis híbridos, seja ao polo natureza, seja ao polo sociedade. Mais que isso, propiciaram a produção de híbridos em uma escala sem paralelo.

Neste sentido, a noção de rede auxilia Latour a pensar em como chegar à simetria, mediando ambos os polos no exato ponto em que supostamente se separam, uma vez que ela remete pensar algo mais flexível que a noção de sistema, mais histórica que a estrutura, ou mais empírica que a complexidade (Segata, 2011). É o entendimento de rede o que nos permite cruzar os polos e conectar humanos e não humanos, formando o coletivo e superando o projeto de modernidade.

Sob este prisma, a natureza é tão natural quanto social, enquanto que as sociedades são tão sociais quanto naturais, uma vez que se medeiam, que promovem esses coletivos de humanos e não humanos. Somos tentados a compreender que apenas um dos polos pode se associar: humanos com humanos, da mesma forma que objetos, com objetos. Segundo Latour, é necessário que se elabore novas formas de abarcar a natureza-sociedade como uma coisa só, tratando melhor daquilo que não é puro e definido, mas ambíguo e híbrido. Quando arriscamos uma associação de polos, tendemos a reduzir um em outro. O desafio é pensar antropologicamente em coletivos de humanos e não humanos de maneira simétrica, sem submissão, sem redução e especialmente sem evocar essências.

Tanto do lado da natureza, como do lado do social, não é mais possível reconhecer as garantias previstas pela modernidade: os objetos não são mais universais, tampouco os sujeitos são particulares. Assim, explicações, por exemplo, em termos de ‘fatores sociais’ de uma teoria científica não explicam realmente nada; na verdade ocultam os processos através dos quais os diferentes actantes se associaram e produziram a realidade a qual a ciência procura lidar.

2.3 Cérebro: ao mesmo tempo fabricado e realidade

Talvez, agora, possamos retornar a nossa questão inicial: afinal, este cérebro responsável pela identidade pessoal é um fato ou uma construção social? Se sujeitos e objetos são atores/actantes que possuem agenciamento e se entrelaçam em redes heterogêneas, possibilitando uma mobilidade de associações que se faz e se desfaz a todo instante, como devemos falar sobre o cérebro como identidade pessoal? Este cérebro trata do real ou é apenas possui uma capacidade atribuída a ele através da construção humana?

Para Latour (2001, 2002), o problema da pergunta é o termo “ou”. Com ele, somos convidados a escolher se consideramos o nosso objeto real (ou seja, um fato e possui uma autonomia em si) ou construído (artificial, feito, com sua autonomia erroneamente atribuída pelo sujeito, pelo humano). Impõe-se uma escolha cominatória, na qual precisamos decidir se ou consideramos que os fatos e objetos são construídos socialmente ou aceitamos que os fatos e objetos são reais e possuem uma autonomia, independente do cientista em seu laboratório. Ou bem é construído por nós ou bem é verdade. O ‘ou’ produz um abismo que separa a construção de um artefato feito pelo homem e a realidade definitiva daquilo que não foi construído por ninguém (Latour, 2001, 2002).

A dificuldade em responder à pergunta, não importa a partir de que ponto ela seja elaborada, se deve aos princípios que orientaram a formulação do projeto modernista denunciado por Latour. Se ao mesmo tempo produzimos híbridos de natureza e cultura, constantemente somos levados a separá-los, através das práticas de purificação, produzindo verdades e crenças, sujeitos e objetos. Com os modernos, se desenvolve um processo de separação que conduz na clivagem de várias instâncias, na forma como os sujeitos passaram a entender a realidade: fatos x fetiches, crença ingênua x ciência, sujeito x objeto, natureza x cultura, teoria x prática, coisa x representação, interioridade x exterioridade, ciências da natureza x ciências humanas. Somos incumbidos da tarefa de representar corretamente o objeto a fim de que possamos conhecê-lo e subjugar-lo, reconhecendo-os e desfazendo as crenças (Arendt, 2005).

Em *Reflexão sobre o Culto Moderno dos Deuses Fe(i)tiches*, Latour (2002) chama a nossa atenção para a origem das palavras feitiço, fetiche. Na verdade, fetiche e fato possuem a mesma etimologia ambígua; se referem, em sua raiz latina,

àquilo que é feito, fabricado. Segundo o relato de Latour, surpresos com as adorações feitas pelos negros da Costa da Guiné, os portugueses teriam utilizado o adjetivo ‘feitiço’ para se referir aos ídolos de madeira produzidos pelos negros. Assim, a palavra feitiço seria:

“(...) originário de feito, particípio passado do verbo fazer, forma, figura, configuração, mas também artificial, fabricado, factício, e por fim, fascinado, encantado. Desde o princípio, a etimologia recusa-se a escolher [...] entre o que torna forma através do trabalho e o artifício fabricado; esta recusa, ou hesitação, conduz à fascinação, induz ao sortilégios (Latour, 2002, p. 17)”

Entre fatos e fetiches, qualquer que seja a raiz preferida, a escolha cominatória se encontra presente: trata-se de um real ou artificial? As raízes das palavras indicam bem a ambiguidade do objeto que fala, que é fabricado ou, para reunir em uma só expressão os dois sentidos, que faz falar. Para o moderno, é preciso purificar este objeto.

É através da noção de crença que o moderno consegue dividir em dois aquilo que os negros na Costa do Marfim atribuíam a seus amuletos, algo visto nem inteiramente autônomo nem inteiramente construído. Ao desfazer a crença, ao se denunciar o fetiche, o antifetichista acusa um outro de ser fetichista, enganado sobre a origem da força do objeto. Afinal, o ídolo foi fabricado por suas próprias mãos, com o próprio trabalho humano, suas próprias fantasias humanas. O fetichista, erroneamente, atribui esse trabalho, essas fantasias, estas forças ao próprio objeto por ele fabricado. O antifetichista acusa o fetiche a agir como um retroprojeter, algo que “nada é em si mesmo, mas simplesmente a tela branca na qual projetamos, erroneamente, nossas fantasias, nosso trabalho, nossas esperanças e paixões” (Latour, 2001, p. 309).

É preciso desfazer a crença, denunciar o fetiche, separar a construção e realidade. Entretanto, Latour (2002) denuncia tudo o que objeto fetiche – acusado de nada fazer – é capaz. No momento em que se estabelece que o fetiche nada faz, ele começa a agir e a deslocar tudo. Na verdade, assim que o antifetichista desvenda a ineficácia do ídolo, ele mergulha em uma contradição da qual não sai mais, pois, ainda que o fetiche não seja nada senão aquilo que o humano faz dele, ele acrescenta, mesmo assim, alguma coisa: ele inverte a origem da ação, ele dissimula o trabalho humano de manipulação, ele transformar o criador em criatura. O objeto, que antes era autônomo, agora nada é, senão produto daquele que tudo é: o sujeito,

autônomo em suas ações. O fetiche modifica a qualidade da ação e do trabalho humanos. A ação do antifetichista equivale, portanto, a inverter a inversão, a retificar a imagem e restituir a iniciativa da ação ao humano. Ou seja, ao desfazer o fetiche, o objeto que não era capaz de nada realiza algo. Quanto à origem da ação, eis que ela se perde em uma disputa terrivelmente emaranhada.

Para Latour (2001, 2002), de um lado o fetichista delega ações aos objetos, atribuindo valor ao objeto e esquecendo o que há de humano neles. Na outra ponta, o antifetichista acusa os objetos de não serem nada, mas apenas uma projeção de humanos, transformando o valor em seu objeto. O moderno, assim, constrói a si próprio ao proibir, com o objetivo de compreender suas ações, o retorno aos fetiches, os quais, todavia, ele próprio também utiliza.

Então, seria o cérebro um fetiche? O neurocientista atribui a ele uma subjetividade, sem perceber que ela não se encontra entre as redes neuronais, nem nos equilíbrios neuroquímicos dos neurônios, mas é fruto da própria ação do neurocientista em seu laboratório. Este esquece por completo a obra que realizou e cede autonomia ao cérebro, produto de suas próprias mãos. Ao mesmo tempo, como ressalta Ehrenberg, “se as neurociências têm a tendência de fetichizar o cérebro, as ciências sociais fazem o mesmo com esta entidade mágica que é o *self* (íntimo, social, objetivo, farmacológico, etc.)” (Ehrenberg, 2004, p. 133). Ao denunciar o ‘social’ e acusar a sociedade de se esconder por trás do fetiche das técnicas, Latour considera que o antifetichista oferece uma tautologia: relações sociais nada mais são que relações sociais. De qualquer maneira, é nas mãos dos antifetichistas que o fetiche ganha mais força. Neste momento, segundo Latour, “quando mais queremos que ele não seja nada, mais ação emana dele” (Latour, 2001, p. 309). Em todas as direções, para onde olharmos, parece que estamos cercados de fetiches, objetos adorados que não são nada.

Somos constantemente divididos em dois polos: de um lado, a crença no fetiche, um objeto no qual o significado é erroneamente projetado; do outro, o fato como uma certeza absoluta que pode ser usada como um martelo para despedaçar todas as ilusões da crença. É ao realizar esse movimento que o moderno consegue separar o fato e o fetiche. Retornamos, assim, à mesma etimologia ambígua das palavras; cada uma delas nos direcionando simetricamente sobre a nuance inversa da outra. A palavra fato cumpre seu papel de nos conduzir à realidade exterior, a palavra fetiche, às crenças absurdas do sujeito atribuídas a um objeto, algo

construído e fabricado. Segundo Latour, todas as duas palavras “dissimulam, na profundidade de suas raízes latinas, o trabalho intenso de construção que permite a verdade dos fatos como a dos espíritos” (Latour, 2002, p. 46). Afinal, “é moderno aquele que acredita que os outros acreditam” (Latour, 2002, p. 15).

Assim, os modernos tentam desfazer a ponte frágil lançada entre fetiche e fato, e identificam em todos os outros povos, crente ingênuos, hábeis manipuladores ou cínicos que iludem a si próprios. Essa operação, que separa fato e crença reforça uma atitude assimétrica, negando a necessidade de fabricarmos a nós e ao mundo para agir e argumentar. Com isso, a noção de crença se torna um fardo, pois, se estende à própria ciência. Na ânsia antifetichista de desmontar as crenças e condenar à ingenuidade os seus portadores, os pensadores críticos se servem de objetos tal como são conhecidos pelas ciências objetivas que eles estabeleceram e nas quais confiam plenamente. Ao invés de utilizar um só operador, os modernos passam a utilizar e alternar dois: o objeto-encantado de um lado, o objeto-feito do outro.

O problema está em explicar como um fetiche parece ser ao mesmo tempo tudo (a fonte de todo poder para os crentes), nada (um conjunto de neurônios que o cientista projeta suas ações) e um pouco de cada coisa (o que pode inverter a origem da ação e fazer-nos acreditar que, por meio da inversão, da reificação ou da objetificação, o objeto é mais do que o produto de nossas próprias mãos). Indo além, Latour aponta que:

“A dificuldade, ademais, é agravada pela acusação de fetichismo assacada por críticos da tecnologia (...). Somos nós, os construtores humanos (dizem eles), que você vê nas máquinas e implementos, fazendo nosso próprio trabalho duro sob disfarce (...). Os humanos já não agem *por si mesmos*. A delegação de ação a outros atuantes, que agora compartilham nossa existência humana, foi tão longe que um programa de antifetichismo só nos arrastaria para um mundo não-humano, um fantasmagórico mundo perdido anterior à mediação dos artefatos. A erradicação da delegação pelos críticos antifetichistas tornaria o deslocamento para baixo, em direção aos artefatos técnicos, tão opacos quanto o deslocamento para fora, rumo aos fatos científicos” (Latour, 2001, p. 219).

Mas, afinal, somos nossos cérebros ou apenas atribuímos ao cérebro um determinado valor? O cérebro é um fato ou um fetiche?

Para contornar essa constante escolha cominatória e evitar as clivagens modernas, em prol de um tipo de pensamento que não seja dicotômico, restaurando a integração dos todos que foram cindidos pelo pensamento moderno, Latour sugere

um movimento inteiramente diverso: é por ser construído que é tão real, tão autônomo, tão independente de nossas próprias mãos. O sociólogo francês procura apagar a divisão entre sujeitos e objetos e, com isso, desfazer a noção de autonomia tal como ela é concebida pelos modernos, com toda a problemática que ela tem engendrado. As associações entre os actantes não diminuem a autonomia dos objetos e dos sujeitos, antes a promovem. Os termos ‘construção’ e ‘realidade autônoma’ devem ser tomados como sinônimos.

Em termos gerais, o mundo é real, e construído, fabricado. Trata-se de ‘e’ e não de ‘ou’. Ou como se refere Latour: trata-se de um *fe(i)tiche* ou *fatiche*. Com a junção das duas palavras em suas fontes etimológicas, Latour procura registrar a ambiguidade entre fetiche e fato. Com o *fe(i)tiche*, é possível “...passar da prática à ação, sem jamais acreditar na diferença entre construção e compilação, imanência e transcendência” (Latour, 2002, p.46). Assim que consideramos a ação de maneira simétrica de todos os atores – humanos e não humanos –, isentando-se de optar entre construção e verdade, todas as atividades humanas, começam a falar sobre o mesmo passe, sobre o mesmo *fe(i)tiche*.

Desfaz-se, com Latour (2002), a questão que nos deparávamos. Projetamos no cérebro nossa subjetividade, ao mesmo tempo em que são os cem bilhões de neurônios ¹⁰ que estão realmente atuando. A autonomia que este possui nada mais é do que a ação dos humanos em seus laboratórios; é pela mão do cientista que cérebro se torna nossa individualidade. Ao mesmo tempo, este cérebro também interfere nas formas de viver, de ser e estar no mundo dos homens, é capaz de operar além da ação do humano, produzindo agenciamento em outros atores, nossas possibilidades e ações na rede. Não há separação: neuroquímica da depressão, uma construção histórica da subjetivação, regiões cerebrais responsáveis pela fala, uma neuroaeróbica, programa forte da neurociência, assim por diante. Ao tratarmos desses tópicos, não nos encontramos nos domínios exclusivos do social ou das ciências, tampouco da natureza em si, mas do seu envolvimento com os coletivos – compostos de humanos e não humanos. À nossa pergunta inicial, respondemos, sem surpresas, que a individualidade em nossos cérebros é fato e feito.

¹⁰ Apenas uma referência à obra de Roberto Lent (2004), *Cem Bilhões de Neurônios*, que trata de conceitos fundamentais de neurociência. Estima-se atualmente um número bem distinto do apresentado.

Com o fe(i)tiche, é possível ultrapassar a dicotomia entre fato e feito – fabricado *versus* fato encantado com o efeito mágico que ele produz. Surge uma fusão de ambos os significados com o termo, sem, entretanto, incorrerem em uma contradição. É possível estabelecer uma simetria no tratamento dos sujeitos e objetos envolvidos, e acompanhar as fabricações que empreendemos em parceria com outras entidades, tendo a possibilidade de avaliá-las pelos efeitos que produzem. As preocupações e domínios, antes supostamente separados pela grande ordem das coisas naturais e sociais, pelos fatos e pelos fetiches, pelos objetos e pelos sujeitos, pelos ‘ou’ em nossas perguntas, agora, deliberadamente se misturam, se hibridizam, desafiando-nos a “falar simetricamente de nós como dos outros sem acreditar nem na razão nem na crença” (Latour, 2002, p. 09) Deixamos de ser atravessados, ou mesmo constituidores de ambos os domínios, tendendo a acreditar que somos puros, modernos.

Restaurados o fe(i)tiche como nosso o objeto de fabricação, a dupla noção de saber e de crença poderia ser abandonada, permitindo aos "atores por eles mesmos", enunciarem seus próprios discursos, livres da censura de rótulos arbitrariamente criados e impostos pelas categorias científicas, habilmente guardadas em categorias disciplinares. É possível, com o fe(i)tiche, acompanhar todas as mediações que o cérebro traz em si, ao mesmo tempo em que podemos acompanhar os agenciamentos que ele produz em outros diversos actantes na rede.

Enquanto o cientista fabrica os fatos em seu laboratório, sua ação invoca a participação de diversos outros humanos e não humanos: outros colegas, instrumentos, textos. Os fatos são fabricados por uma longa e complexa negociação, por uma cadeia de articulações que os vão produzindo. É essa cadeia de produção que, por um efeito mágico de inversão, torna o cérebro algo que ninguém jamais fabricou, algo que resiste a toda variação de opiniões políticas, a todas as tormentas da paixão, algo que resiste à opinião. Torna-se real, pois o cientista, obrigado “a escolher entre construção e verdade (ao menos nos manuais), leva dias e muitas noites, para construir no laboratório a verdade verdadeira” (Latour, 2002, p. 48). Não é mais possível, após a ação do neurocientista, acusar o cérebro como um ídolo, um objeto que atribuímos um valor ‘social’; ele *produz* a subjetividade. Nem por isso os fatos são enfraquecidos: nem somos completamente autores dos fatos, nem os fatos o são deles próprios. Há uma complexidade nos fatos que, longe de fragilizá-los, enriquece a sua fabricação.

Latour aponta que uma característica interessante do fe(i)tiche é que o dividimos duplamente:

“(…) a primeira ruptura permite separar, violentamente, o polo sujeito e o polo objeto, o mundo das representações e das coisas. A segunda, separa obliquamente, de modo mais violento ainda, a forma de vida teórica, que leva a sério esta primeira distinção dos objetos e dos sujeitos, e, uma forma de vida prática, completamente diferente, através da qual conduzimos nossa existência, muito tranquilamente, confundindo sempre o que é fabricado por nossas mãos e o que está além de nossas mãos)” (Latour, 2002, p. 57).

É graças a ação do fe(i)tiche que passamos, sem jamais obedecer à escolha cominatória entre fatos e fetiches do repertório moderno. Os fe(i)tiches agem como ‘deslocadores’ de ação’ aos quais nossas vidas estão intimamente ligadas, e que constantemente compõem nosso mundo. Trata-se tanto de produções sociais e de fatos científicos. Ambos envolvem a produção humana, geram consequências que nos afetam, assim como apresentam efeitos poderosos na maneira como nos conduzimos em nossas vidas, em nossa relação com a natureza e com outras entidades (humanas e não humanas). Com o a ideia de fe(i)tiche, é possível aplicar o princípio da simetria generalizada, permitindo uma diluição dos polos sujeito e objeto cindidos pelo acordo modernista. Fetichistas e antifetichistas são postos em pé de igualdade, simetricamente colocados numa forma de ver as coisas.

Como explica Queiroz e Melo (2006), os produtos da ação humana adquiriram o estatuto de verdades que não passam de fabricações, por vezes tornadas maiores que seus próprios criadores. Os fenômenos da realidade em que estamos imersos têm uma história e são construções resultantes de múltiplas influências, não importa se estamos falando de fatos científicos ou de processos ‘sociais’. Como fabricações, não deixam de ser reais e de operar efeitos sobre nossas vidas. O fe(i)tiche pode ser definido, portanto, como a sabedoria do passe, aquilo que permite a passagem da fabricação à realidade; como aquilo que oferece autonomia que não possuímos a seres que não possuem tampouco, mas que, por isso mesmo, acabam por nos concedê-la. O fe(i)tiche é o que faz-fazer, o que faz-falar (Latour, 2001, 2002).

Entretanto, a eficácia do fe(i)tiche reside em sua invisibilidade. Em vez de assumir um fetichismo ou antifetichismo, segue-se com o projeto modernista de estabelecer uma diferença essencial entre fatos e fetiches. Continuamos sendo

modernos, produzindo híbridos que tentamos purificar. Com isso, os fe(i)tiches se escondem, proliferando cada vez mais. Segundo Latour:

“(...) fe(i)tiche moderno possui a particularidade de tornar três vezes invisível aquilo que o torna eficaz; no alto não há fetiche, em absoluto, mas uma escolha cominatória entre dois extremos; embaixo, o fe(i)tiche permite a passagem, o fazer-fazer, mas não se deve jamais dizê-lo claramente; enfim, alto e baixo são hermeticamente distintos” (Latour, 2002, p. 59)

Ou seja, a separação entre sujeito e objeto torna invisível o fe(i)tiche. Ao mesmo tempo, as mediações produzidas ao longo da rede de actantes pelo fe(i)tiche são constantemente indefinidas pelo discurso da teoria. Por fim, entre estes dois, há uma separação total, que protege tanto os processos de hibridação de um lado quanto os processo de purificação do outro. Deste quadro, percebe-se que o fe(i)tiche reside no conjunto desse dispositivo. A proposta de Latour, no fim das contas, é muito simples: os modernos nunca abandonaram os fe(i)tiches. Pelo contrário, é preciso prestar um culto explícito aos fe(i)tiches, às mediações, aos passes, já que nunca tiveram o domínio do que fazem.

Assumindo o fe(i)tiche, rejeita-se a divisão moderna que opõe a *natureza* à *cultura*, o *fato do valor*, *sujeito do objeto*, *indivíduo* à *sociedade*, a *subjetividade* à *objetividade*. Tais instâncias se tornam interconectadas, vinculadas, sempre em construção, constantemente tecidas; enfim, redes em *processo*. Assim, não há uma instância *social* que nos formatasse. Tão logo compreendemos essa imagem, percebemos que é necessário estabelecer o fe(i)tiche por completo, a fim de compreender por que os modernos acreditam na crença e se acreditam desprovidos de fetiches.

O que interessa nos argumentos de Latour é a possibilidade de entender a formulação do cérebro como fe(i)tiche, uma rede heterogênea de humanos e não humanos, que se manifestam em um tipo de discurso que tanto pode estar na cadeia de mediadores utilizados pelo discurso científico, como pode fazer parte de uma cadeia de mediadores do discurso social. O cérebro se apresenta como um constante fluxo de mediadores, produzindo agenciamento, invocando e sendo invocado por diferentes actantes na rede. A ideia do cérebro como fe(i)tiche nos permite perceber os humanos e não humanos nas trocas de propriedades em que, ao delegarmos papéis às nossas fabricações, ao nelas nos projetarmos, conferimos-lhes a capacidade de operar mudanças enquanto na condição de deslocadores de ações. É

daí que reside a força do discurso científico, ao mesmo tempo que observamos o efeito nas práticas sociais e de subjetivação que envolvem o cérebro.

Tanto o cérebro natural da neurociência quanto o cérebro social apontam para uma rede heterogênea de atores, discursos já estabilizados que nos impedem de observar os diferentes actantes presentes. A ideia do cérebro como fe(i)tiche nos permite incluir humanos e não humanos na participação de um evento, fazendo emergir sua fabricação. A mediação – antes apenas humana – passa a ocorrer a partir de outros atores, antes invisíveis. Assim, contornamos reducionismos e observamos uma série de actantes, antes obscurecidos.

O fe(i)tiche postulado por Latour nos permite ver os humanos e não humanos nas trocas. O programa forte da neurociência que afirma ser “o cérebro é fundamento para mente” passa a se articular com todos os actantes presentes no laboratório – e fora dele – que são invocados e sofrem o efeito, deslocam objetivos e contribuem para a ação. Tanto como objeto sóciotécnico, elo de uma infinita rede de actantes que compõe o desenvolvimento do campo da neurociência, assim como na condição de um agente social ao qual atribuímos valor, que condensa processos de subjetivação, podemos entender o cérebro como um fe(i)tiche. É nesse sentido, que podemos falar em um cérebro, não mais apenas como um objeto da natureza ou como uma construção social. O que podemos observar é uma série de mediações/traduições que este cérebro produz que o tornam tanto real quanto construído, autônomo e dependente.

Para ultrapassar os processos de purificação que nos levam a esconder o fe(i)tiche e ultrapassar as noções de crença e fato, Latour propõe que acompanhem os cientistas, em sua prática de laboratório; que observemos a *ciência em ação*¹¹. Talvez seja necessário abrimos mão de um cérebro já definido e acompanha-lo nas redes heterogêneas da neurociência. Afinal, se a neurociência se propõe a identificar o cérebro como aquilo que produz nossa mente, trata-se no fim das contas da ação do (neuro)cientista sobre esse fe(i)tiche. É hora de abandonar o cérebro como fato ou como feito e tornar visível todo o processo que torna esse fe(i)tiche tão eficaz.

¹¹ Latour, *Ciência em ação*, 2000.

Trata-se de compreender como a própria ciência no processo de se fazer possui um caráter incerto e imprevisível. Com o cérebro como fe(i)tiche, desestabilizamos os fatos e reabrimos suas controvérsias, suas caixas-pretas ¹².

Podemos pensar agora nesse cérebro tanto como um músculo, como um objeto, ou como o “eu”. A força do discurso neurocientífico talvez se encontre no poder desse fe(i)tiche. Não é por menos que até mesmo em Latour, somos postos diante dele. Ironicamente, na edição brasileira de *A Esperança de Pandora*, encontramos o fe(i)tiche explicitamente estampado na obra de Latour. Em sua capa, podemos observar a imagem de um baú aberto, do qual sai um globo terrestre cindido e um cérebro que emerge de seu interior. Será um fetiche? Não, provavelmente diria Latour, apenas mais um fe(i)tiche capaz de libertar a esperança da caixa, talvez.

¹² Latour (2000) utiliza o termo caixa-preta para se referir ao conjunto de fatos estabilizados e que não são mais questionados. Retornaremos a este termo com mais atenção no próximo capítulo.