

### **¿Cómo poner fin a la asimetría?**

Al comienzo de este ensayo había ofrecido la antropología como modelo de descripción de nuestro mundo, porque sólo ella podía relacionar en un conjunto la trayectoria extraña de los cuasi-objetos. Sin embargo, había reconocido que ese modelo no era muy practicable porque no se aplicaba a las ciencias y a las técnicas. Si las etnociencias realmente podían describir los lazos que las vinculaban al mundo social, las ciencias exactas no podían hacerlo. Para comprender por qué era tan difícil aplicar a las redes sociotécnicas de nuestro mundo la misma libertad de tono, tuve que comprender lo que nosotros entendíamos por moderno. Si con esto entendemos esa Constitución oficial que debe distinguir por completo a los humanos y los no humanos, entonces, en efecto, no puede haber una antropología del mundo moderno. Pero si desplegamos a la vez la Constitución y el trabajo de mediación que le da sentido, retrospectivamente nos percatamos de que nunca fuimos modernos. Por lo tanto, la antropología, que hasta entonces tropezaba con las ciencias y las técnicas, puede volver a convertirse en el modelo descriptivo que yo deseaba. Impotente para comparar a los premodernos con los modernos, podría compararlos con los no modernos.

Por desgracia, es difícil reutilizar la antropología tal como es. Formada por los modernos para comprender a aquellos que no lo eran, interiorizó en sus prácticas, en sus conceptos, en sus cuestiones, la imposibilidad de la que hablaba más arriba (Bonte e Izard, 1991). Ella misma se cuida de estudiar los objetos de la naturaleza, y limita la extensión de sus investigaciones sólo a las

culturas. Permanece asimétrica. Para que se vuelva comparativa y pueda ir y venir entre los modernos y los no modernos, pues, se necesita simetrizarla. Para ello, debe volverse capaz de enfrentar no las creencias que no nos conciernen directamente —siempre somos bastante críticos frente a ellas— sino los conocimientos a los que adherimos en su totalidad. En consecuencia, es necesario volverla capaz de estudiar las ciencias superando los límites de la sociología del conocimiento y, sobre todo, de la epistemología.

Es el primer principio de simetría el que perturbó los estudios sobre las ciencias y las técnicas, exigiendo que se trate en los mismos términos el error y la verdad (Bloor, 1982). Hasta ahora, la sociología del conocimiento no explicaba, a través de un gran lujo de factores sociales, más que las desviaciones respecto del camino recto de la razón. El error podía explicarse socialmente, pero lo verdadero era por sí mismo su propia explicación. Bien se podía analizar la creencia en los platos voladores, pero no el conocimiento de los agujeros negros; las ilusiones de la parapsicología, pero no el saber de los psicólogos; los errores de Spencer, pero no las certezas de Darwin. Algunos factores sociales del mismo tipo no podían aplicarse del mismo modo a ambos. En esos diferentes raseros se encuentra la vieja división formulada desde la antropología entre ciencias (inestudiables) y etnociencias (estudiables).

Los presupuestos de la sociología del conocimiento jamás hubiesen intimidado mucho tiempo a los etnólogos, si los epistemólogos no hubiesen elevado al rango de un principio fundador esa misma asimetría entre las ciencias verdaderas y las falsas. Sólo estas últimas —las ciencias “caducas”— pueden vincularse al contexto social. En cuanto a las ciencias “sancionadas”, sólo se vuelven científicas porque se separan justamente de todo contexto, de toda huella de contaminación, de toda evidencia primera, y porque escapan incluso a su propio pasado. Ésa es la diferencia, para Bachelard y sus discípulos, entre la historia y la historia de las ciencias. La primera puede ser si-

métrica, pero poco importa porque jamás trata acerca de la ciencia; la segunda jamás debe serlo para que el corte epistemológico sea total.

Un solo ejemplo bastará para mostrar hasta dónde puede conducir el rechazo a toda antropología simétrica. Cuando Canguilhem distingue las ideologías científicas de las verdaderas ciencias, afirma no sólo que es imposible estudiar a Darwin —el sabio— y a Diderot —el ideólogo— en los mismos términos, sino que debe ser imposible ponerlos en la misma bolsa (Canguilhem, 1968).

La separación entre la ideología y la ciencia debe impedir que en una historia de las ciencias se pongan en continuidad algunos elementos de una ideología aparentemente conservados y la construcción científica que destituyó la ideología: por ejemplo, buscar en el *Rêve de d'Alembert* anticipaciones de *El origen de las especies* (p. 45).

Sólo es científico lo que rompe para siempre con la ideología. Al seguir un principio semejante, en efecto, resulta difícil seguir los cuasi-objetos en sus pormenores. Una vez que pasen por las manos del epistemólogo, todas sus raíces serán arrancadas. No quedará más que el objeto extirpado de toda la red que le daba sentido. Pero, ¿por qué hablar incluso de Diderot y de Spencer, por qué interesarse en el error? ¡Porque sin él lo verdadero reluciría con un brillo demasiado deslumbrante! “El entrelazamiento de la ideología y la ciencia debe impedir la reducción de la historia de una ciencia a la chatura de una reseña, o sea, de un cuadro sin sombras de relieve” (p. 45). Lo falso es lo que hace valer lo verdadero. Lo que Racine hacía para el Rey Sol con el bello nombre de historiador, Canguilhem lo hace para Darwin, bajo la etiqueta, igualmente usurpada, de historiador de las ciencias.

El principio de simetría, por el contrario, restablece la continuidad, la historicidad y, digámoslo, la justicia. Bloor es el an-

ti-Canguilhem, así como Serres es el anti-Bachelard, lo que por otra parte explica la incompreensión total en Francia tanto de la sociología de las ciencias como de la antropología de Serres (Bowker y Latour, 1987). "No existe mito más puro que la idea de una ciencia pura de todo mito", escribe éste cuando rompe con la epistemología (Serres, 1974, p. 259). Tanto para él como para los historiadores de las ciencias propiamente dichos, Diderot, Darwin, Malthus y Spencer deben explicarse según los mismos principios y las mismas causas; si ustedes desean dar cuenta de la creencia en los platos voladores, verifiquen si sus explicaciones pueden ser empleadas, simétricamente, para los agujeros negros (Lagrange, 1990); si atacan la parapsicología, ¿son capaces de utilizar los mismos factores para la psicología? (Collins y Pinch, 1991). Si analizan los éxitos de Pasteur, ¿los mismos términos les permitirán dar cuenta de sus fracasos? (Latour, 1984).

Ante todo, el primer principio de simetría propone una cura de adelgazamiento sobre las explicaciones. ¡Se había vuelto tan fácil dar cuenta del error! La sociedad, las creencias, la ideología, los símbolos, el inconsciente, la locura, todo se ofrecía tan fácilmente que las explicaciones se volvían obesas. Pero, ¿lo verdadero? Al quitarnos esa facilidad del corte epistemológico nos dimos cuenta, nosotros que estudiamos las ciencias, de que la mayoría de nuestras explicaciones no valían gran cosa. La asimetría las organizaba a todas y lo único que hacía era leña del árbol caído. Todo cambia si la disciplina del principio de simetría obliga a no conservar más que las causas que podrían servir tanto al vencedor como al vencido, al éxito como al fracaso. Al establecer con precisión la tara de la balanza de la simetría, el desfase que permite comprender por qué unos ganan y otros pierden es más que evidente (Latour, 1989b). Los que pesaban a los vencedores con una balanza y a los perdedores con otra, exclamando como Brennus "*vae victis!*", hasta ahora hacían incompreensible ese desfase.

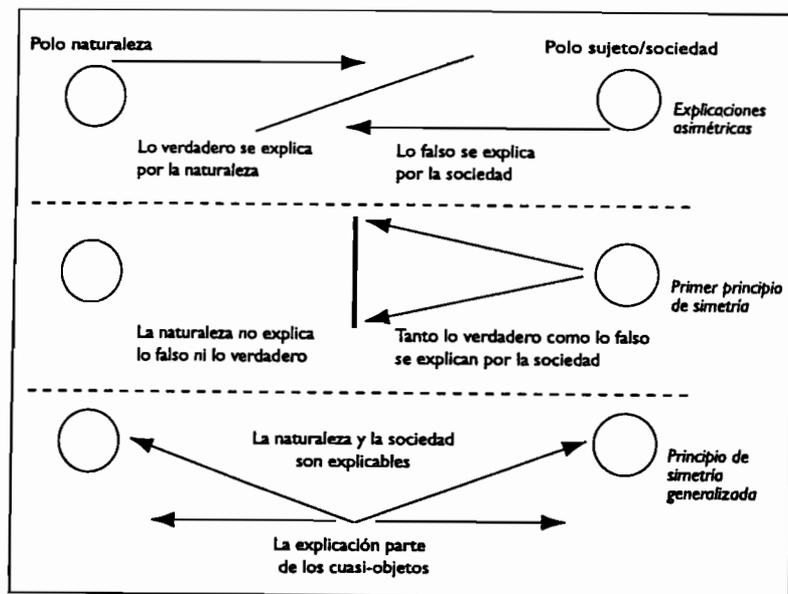
### El principio de simetría generalizado

El primer principio de simetría ofrece la incomparable ventaja de librarnos de los cortes epistemológicos, de las separaciones *a priori* entre ciencias "sancionadas" y ciencias "caducas", o de las divisiones artificiales entre las sociologías del conocimiento, de la creencia y de las ciencias. Antaño, cuando el antropólogo volvía de sus terrenos lejanos para descubrir en su casa unas ciencias limpiadas por la epistemología, no podía establecer ninguna continuidad entre las etnociencias y los saberes. Por lo tanto, y con razón, se abstenía de estudiarse él mismo, y se contentaba con analizar las culturas. Cuando ahora vuelve y descubre, en su casa, estudios, cada día más numerosos, sobre sus propias ciencias y sus propias técnicas, el abismo ya es menor. Puede pasar, sin demasiado trabajo, de la física china a la física inglesa (Needham, 1991); de los navegadores trobriandeses a los navegadores de la Armada norteamericana (Hutchins, 1983); de los calculadores de África del Oeste a los aritméticos de California (Rogoff y Lave, 1984); de los técnicos de Costa de Marfil a los premios Nobel de La Jolla (Latour, 1988); de los sacrificios para el dios Baal a la explosión del cohete Challenger (Serres, 1987). Ya no está obligado a limitarse a las culturas, porque la o las naturalezas se vuelven parcialmente estudiables.

Sin embargo, el principio de simetría definido por Bloor conduce rápidamente a un atolladero (Latour, 1991). Si obliga a una disciplina de hierro sobre las explicaciones, él mismo es asimétrico, como se puede percibir en el diagrama siguiente.

En efecto, este principio exige explicar lo verdadero y lo falso en los mismos términos, pero ¿cuáles son los términos que escoge? Los que ofrecen las ciencias de la sociedad a los descendientes de Hobbes. En vez de explicar lo verdadero por la adecuación con la realidad natural, y lo falso por la coerción de las categorías sociales, los epistemes, o los intereses, quiere explicar tanto lo verdadero como lo falso por las mismas categorías, los mismos epistemes y los mismos intereses.

FIGURA 10



En consecuencia es asimétrico, ya no porque divide, como los epistemólogos, la ideología y la ciencia, sino porque pone entre paréntesis la naturaleza y traslada únicamente al polo de la sociedad todo el peso de las explicaciones. Constructivista para la naturaleza, es realista para la sociedad (Collins y Yearley, 1992; Callon y Latour, 1992).

Pero la sociedad, ahora lo sabemos, no es menos construida que la naturaleza. Si se es realista para una, hay que serlo para la otra; si se es constructivista para una, hay que serlo en verdad para las dos. O más bien, como nos lo mostró nuestra investigación sobre las dos prácticas modernas, hay que poder comprender al mismo tiempo cómo naturaleza y sociedad son immanentes —en el trabajo de mediación— y trascendentes —después del trabajo de purificación. Naturaleza y sociedad no ofrecen sólidos ganchos a los que podamos aferrar nuestras interpretaciones —asimétricas en el sentido de Canguilhem o si-

métricas en el de Bloor—, sino aquello que, por el contrario, conviene explicar. La apariencia de explicación que proporciona sólo les viene tardíamente, cuando los cuasi-objetos establistados, previa escisión, se han vuelto objetos de la realidad exterior, por un lado, y sujetos de la sociedad, por el otro.

Para que la antropología se vuelva simétrica, por tanto, no le basta con soportar el primer principio de simetría, el cual sólo pone fin a las injusticias más escandalosas de la epistemología. Debe absorber lo que Michel Callon llama principio de simetría generalizada: el antropólogo debe situarse en el punto intermedio donde puede seguir a la vez la atribución de propiedades no humanas y humanas (Callon, 1986). Le está prohibido utilizar la realidad exterior para explicar la sociedad, así como los juegos de poder para dar cuenta de lo que moldea la realidad exterior. Por supuesto, también le está prohibido alternar el realismo natural y el sociológico utilizando “no sólo” la naturaleza “sino también” la sociedad, para conservar las dos asimetrías de partida al tiempo que disimulan las debilidades de una bajo las de la otra (Latour, 1989a).

Mientras éramos modernos, ¡era imposible ocupar ese lugar porque no existía! La única posición central que la Constitución reconocía, como lo hemos visto más arriba, era el fenómeno, punto de encuentro donde se aplican los dos polos de la naturaleza y el sujeto. Pero ese punto era un *no man's land*, un no lugar. Todo cambia, ahora lo sabemos, cuando, en vez de alternar siempre de uno a otro polo de la única dimensión moderna, descendemos a lo largo de la dimensión no moderna. El impensable no lugar se convierte en el punto de irrupción en la Constitución del trabajo de mediación. Lejos de estar vacío, allí los cuasi-objetos, cuasi-sujetos, proliferan. Lejos de ser impensable, se convierte en el terreno de todos los estudios empíricos efectuados sobre las redes.

Pero ese lugar ¿no es aquel que preparó la antropología durante un siglo con tanto trabajo y que el etnólogo ocupa hoy ya sin ningún esfuerzo cuando debe estudiar las otras culturas? En

efecto, ahí lo tenemos pasando, sin modificar sus herramientas de análisis, de la meteorología al sistema de parentesco, de la naturaleza de las plantas a su representación cultural, de la organización política a la etnomedicina, de las estructuras del mito a la etnofísica o a las técnicas de caza. Por cierto, el coraje del etnólogo para desplegar ese tejido sin costura viene de su íntima convicción de que aquí no se trata más que de representaciones y únicamente de representaciones. La naturaleza, por lo que a ella respecta, permanece única, exterior y universal. Pero si superponemos los dos emplazamientos —aquel que, sin mayor esfuerzo, ocupa el etnólogo para estudiar las culturas y aquel que, con grandes esfuerzos, definimos para estudiar nuestra naturaleza—, la antropología comparada se vuelve posible, aunque no fácil. Ya no compara las culturas, haciendo a un lado la suya, que, por un privilegio sorprendente, poseería la naturaleza universal. Compara las naturalezas-culturas. ¿Son comparables? ¿Son semejantes? ¿Son iguales? Tal vez ahora podemos resolver la insoluble cuestión del relativismo.

### El import-export de las dos Grandes Divisiones

“Nosotros, los occidentales, somos absolutamente diferentes de los otros”, ése es el grito de victoria o la larga queja de los modernos. La Gran División entre Nosotros, los occidentales, y Ellos, el resto, desde los mares de China hasta Yucatán, desde los esquimales hasta los aborígenes de Tasmania, no dejó de obsesionarnos. No importa qué hagan, los occidentales traen la historia en los cascos de sus carabelas y sus cañoneras, en los cilindros de sus telescopios y los émbolos de sus jeringas para vacunar. Ellos llevan esa carga del hombre blanco a veces como una tarea exaltante, a veces como una tragedia, pero siempre como un destino. No pretenden sólo que difieren de los otros como los sioux de los algonquinos, o los baoules de los lapones, sino que difieren de una manera radical, absoluta,

hasta el punto de que puede ponerse de un lado la cultura occidental y, del otro, el resto de las culturas, porque todas tienen en común el ser justamente culturas entre otras. Occidente, y sólo él, no sería una cultura, no sólo una cultura.

¿Por qué Occidente se piensa así? ¿Por qué él y sólo él no sería solamente una cultura? Para comprender la profundidad de esa Gran División entre Ellos y Nosotros hay que volver a esa otra Gran División entre los humanos y los no humanos que definí más arriba. En efecto, *la primera es la exportación de la segunda*. Nosotros los occidentales no podemos ser una cultura entre otras porque también movilizamos la naturaleza. No, como lo hacen las otras sociedades, una imagen o una representación simbólica de la naturaleza, sino la naturaleza tal y como es, o por lo menos tal y como las ciencias la conocen, ciencias que permanecen en las sombras, inestudiables, inestudiadas. En el centro de la cuestión del relativismo, pues, se encuentra la cuestión de la ciencia. Si los occidentales no hubieran hecho más que comerciar o conquistar, saquear y someter, no se distinguirían radicalmente de los otros comerciantes y conquistadores. Pero ocurre que inventaron la ciencia, actividad por entero distinta de la conquista y el comercio, la política y la moral.

Hasta aquellos que, bajo el nombre de relativismo cultural, trataron de defender la continuidad de las culturas sin ordenarlas en una serie progresiva, y sin aislarlas en sus prisiones (Lévi-Strauss, 1952), no creen poder hacerlo sino comparándolas lo más posible con las ciencias.

Habría sido necesario esperar hasta mediados de este siglo [escribe Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje*] para que se crucen caminos largo tiempo separados: el que accede al mundo físico por el desvío de la comunicación [el pensamiento salvaje] y aquel del cual desde hace poco se sabe que, por el desvío de la física, accede al mundo de la comunicación [la ciencia moderna] (p. 357).

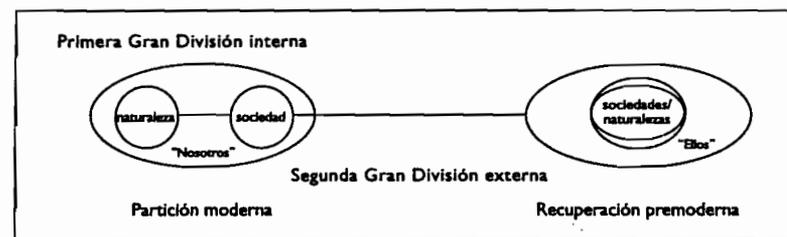
Al mismo tiempo resultaba superada la falsa antinomia entre mentalidad lógica y mentalidad prelógica. El pensamiento salvaje es lógico, en el mismo sentido y de la misma manera que el nuestro, pero como lo es sólo el nuestro cuando se aplica al conocimiento de un universo al que reconoce al mismo tiempo propiedades físicas y propiedades semánticas. [...] Se nos objetará que subsiste una diferencia capital entre el pensamiento de los primitivos y el nuestro: la teoría de la información se interesa en mensajes que son auténticamente tales, mientras que los primitivos se equivocan al considerar como mensajes simples manifestaciones del determinismo físico. [...] Al tratar las propiedades sensibles del reino animal y del vegetal como si fueran los elementos de un mensaje, y al descubrir en ellos "firmas" —por tanto signos—, los hombres [del pensamiento salvaje] cometieron errores de localización: el elemento significativo no siempre era el que creían. Pero, a falta de los instrumentos perfeccionados que les habrían permitido ubicarse allí donde por lo general se encuentra, vale decir, en el nivel microscópico, discernían ya "como en una nube" principios de interpretación respecto de los cuales, para revelar su valor heurístico y su congruencia con lo real, hicieron falta descubrimientos muy recientes —telecomunicaciones, calculadoras y microscopios electrónicos (Lévi-Strauss, 1962, p. 356).

¡El abogado generoso que es Lévi-Strauss no imagina otras circunstancias atenuantes que hacen que su cliente se parezca a las ciencias exactas! Si los primitivos no difieren de nosotros tanto como se piensa es porque anticipan con instrumentos inadecuados y "errores de localización" las conquistas más nuevas de la teoría de la información, de la biología molecular y de la física. Las mismas ciencias que sirven para esta elevación son mantenidas fuera de juego, fuera de práctica, fuera de campo. Concebidas a la manera de la epistemología, son objetivas y exteriores, cuasi-objetos purgados de sus redes. Den un microscopio a los primitivos y pensarán por completo como nosotros.

¿Cómo hundir mejor a aquellos cuya cabeza se quería salvar? Para Lévi-Strauss (como para Canguilhem, para Lyotard, para Girard, como para la mayoría de los intelectuales franceses), este conocimiento nuevo está totalmente fuera de la cultura. Esta trascendencia permite relativizar todas las culturas, tanto las suyas como las nuestras. Con la diferencia, por supuesto, de que es justamente la nuestra, y no las de ellos, la que se construye mediante la biología, los microscopios electrónicos y las redes de telecomunicación... El abismo que se quería atenuar se abre de par en par.

En alguna parte, en nuestras sociedades, sólo en las nuestras, una trascendencia inaudita se ha manifestado: la naturaleza tal cual es, ahumana, inhumana en ocasiones, extrahumana siempre. Desde ese acontecimiento —ya se lo sitúe en las matemáticas griegas, en la física italiana, en la química alemana, en lo nuclear norteamericano, en la termodinámica belga—, la asimetría fue total entre las culturas que consideran a la naturaleza y aquellas que no consideran más que su cultura o las versiones deformadas que pueden tener de la materia. Los que inventan las ciencias y descubren los determinismos físicos nunca están, salvo accidentalmente, tan sólo en las relaciones de los humanos. Los otros no tienen de la naturaleza más que representaciones más o menos perturbadas o codificadas por las preocupaciones culturales de los humanos, que los ocupan por entero y sólo caen por accidente —"como a través de una nube"— sobre las cosas tal y como son.

FIGURA 11



Por tanto, la Gran División interior explica la Gran División exterior: nosotros somos los únicos que hacemos una diferencia absoluta entre la naturaleza y la cultura, entre la ciencia y la sociedad, mientras que todos los otros, ya sean chinos o amerindios, azandes o baruyas, no pueden separar realmente lo que es conocimiento de lo que es sociedad, lo que es signo de lo que es cosa, lo que viene de la naturaleza tal como es de lo que requieren sus culturas. Hagan lo que hagan, por más adaptados, regulados, funcionales que puedan ser, siempre permanecerán cegados por esa confusión, prisioneros tanto de lo social como del lenguaje. Hagamos lo que hagamos, por más criminales, por más imperialistas que seamos, escapamos de la prisión de lo social o del lenguaje para acceder a las cosas mismas por una puerta de salida providencial, la del conocimiento científico. La partición interior de los no humanos y los humanos define una segunda partición, ésta externa, por la cual los modernos son puestos aparte de los premodernos. En *ellos*, la naturaleza y la sociedad, los signos y las cosas, son casi coextensivos. En Nosotros, nadie debe ya poder mezclar las preocupaciones sociales y el acceso a las cosas mismas.

### La antropología vuelve de los trópicos

Cuando la antropología vuelve de los trópicos para reunirse con la del mundo moderno que la espera, lo hace primero con precaución, por no decir con pusilanimidad. En primer lugar, cree que no puede aplicar sus métodos sino cuando los occidentales confunden los signos y las cosas a la manera del pensamiento salvaje. Por lo tanto, buscará lo que más se parece a sus terrenos tradicionales tal y como los había definido la Gran División exterior. Por cierto, tiene que sacrificar el exotismo, pero el precio que debe pagar es aceptable, porque mantiene su distancia crítica no estudiando más que los márgenes, las fracturas, y el más allá de la racionalidad. La medicina popular,

la brujería del Bocage (Favret-Saada, 1977), la vida de los campesinos a la sombra de las centrales nucleares (Zonabend, 1989), los modales de nuestros salones aristocráticos (Le Witta, 1988), todos esos terrenos se ofrecen bien a investigaciones, por lo demás excelentes, porque aquí la cuestión de la naturaleza todavía no se encuentra formulada.

Sin embargo, la gran repatriación no puede detenerse ahí. En efecto, al sacrificar el exotismo, el etnólogo perdió lo que constituía la originalidad misma de sus investigaciones respecto de aquellas, dispersas, de los sociólogos, los economistas, los psicólogos o los historiadores. En los trópicos, el antropólogo no se contentaba con estudiar los márgenes de las otras culturas. Si permanecía marginal por vocación y por método, lo que pretendía reconstituir era no obstante su mismo centro, sus sistemas de creencias, sus técnicas, sus etnociencias, sus juegos de poder, sus economías, en suma, la totalidad de su existencia. Si vuelve a su casa pero se contenta con estudiar allí los aspectos marginales de su cultura, pierde todas las ventajas tan duramente conquistadas de la antropología, como, por ejemplo, Marc Augé, que, entre los laguneros de Costa de Marfil, quería comprender el hecho social total de la brujería (Augé, 1975), pero se limita, una vez que volvió a su casa, a no estudiar otra cosa que los más superficiales aspectos del metro (Augé, 1986) o del jardín del Luxemburgo. Un Marc Augé simétrico estudiaría, no algunos grafitis de los muros de los corredores de los metros, sino la red sociotécnica del mismo metro, tanto a sus ingenieros como a sus conductores, sus dirigentes y sus clientes, el Estado patrón y todo el resto. Simplemente, haría en su casa lo que siempre hizo allá. Al volver a su lugar, los etnólogos no pueden limitarse a la periferia; de no ser así, siempre asimétricos, tendrían audacia para los otros y timidez para consigo mismos.

Sólo, para ser capaz de esa libertad de movimiento y de tono, hay que poder contemplar con los mismos ojos las dos Grandes Divisiones, y considerar a ambas como una definición

particular de nuestro mundo y de sus relaciones con los otros. Esas Divisiones, empero, no nos definen mejor a nosotros que a los otros; no son un instrumento de conocimiento como tampoco la única Constitución o la única temporalidad moderna (véase más arriba). Por lo tanto, hay que soslayar las dos Divisiones a la vez, sin creer ni en la distinción radical de los humanos y los no humanos entre nosotros ni en la superposición total de los saberes y las sociedades entre los otros.

Imaginemos a una etnóloga que viaja a los trópicos exportando la Gran División interior. A su manera de ver, el pueblo que estudia confunde constantemente el conocimiento del mundo —que como buen occidental el investigador posee por ciencia infusa— y las necesidades del funcionamiento social. La tribu que la recibe, pues, no tiene más que una visión del mundo, más que una representación de la naturaleza. Para retomar la famosa expresión de Mauss y Durkheim, esa tribu proyecta sus categorías sociales sobre la naturaleza (Durkheim, 1903). Cuando nuestra etnóloga explica a sus informantes que deberían separar más cuidadosamente el mundo tal cual es de la representación social que se dan de él, éstos se escandalizan o no la comprenden. La etnóloga ve en ese furor y ese malentendido la prueba misma de su obsesión premoderna. A ellos, el dualismo en el que vive —los humanos de un lado, los no humanos del otro, los signos de un lado, las cosas del otro— les resulta intolerable. Por razones sociales, infiere nuestra etnóloga, esa cultura necesita una actitud monista. “Nosotros traficamos con nuestras ideas, ellos hacen el tesoro.”

Pero supongamos ahora que nuestra etnóloga vuelve a su país tratando de suprimir la Gran División interior. Y supongamos que, por una serie de azares felices, se pone a hacer el análisis de una tribu entre otras, digamos una de investigadores científicos o de ingenieros. La situación resulta invertida, porque ahora aplica las lecciones de monismo aprendidas en el periplo precedente. Su tribu de sabios pretende que, al fin y al cabo, ella separe bien el conocimiento del mundo y las ne-

cesidades de la política o de la moral (Traweek, 1988). Sin embargo, a los ojos del observador, esta separación nunca es bien visible, o no es más que el subproducto de una actividad mucho más mezclada, de un bricolage de laboratorio. Sus informadores pretenden que tienen acceso a la naturaleza, pero la etnógrafa ve con claridad que no tienen acceso más que a una visión, a una representación de la naturaleza (Pickering, 1980). Esta tribu, como la precedente, proyecta sus categorías sociales sobre la naturaleza pero, cosa nueva, pretende no haberlo hecho. Cuando la etnóloga explica a sus informantes que no pueden separar la naturaleza de la representación social que se han hecho, éstos se escandalizan o no la comprenden. Nuestra etnóloga ve justamente en ese furor y esa incompreensión la prueba misma de su obsesión moderna. El monismo en el que ahora ella vive —los humanos están para siempre mezclados con los no humanos— les resulta intolerable. Por razones sociales, infiere nuestra etnóloga, necesitan una actitud dualista.

Sin embargo, su doble conclusión es inexacta porque escuchó mal a sus informantes. El objetivo de la antropología no es escandalizarse dos veces o suscitar dos veces la incompreensión. La primera vez, exportando la Gran División interior e imponiendo el dualismo a culturas que lo negarían, la segunda anulando la División exterior e imponiendo el monismo a una cultura, la nuestra, que lo negaría absolutamente. La antropología soslaya por completo la cuestión y transforma las dos Grandes Divisiones no ya en lo que describe la realidad —tanto la nuestra como la de los otros— sino en lo que define la manera particular, que tienen los occidentales de establecer sus relaciones con los otros. Hoy podemos soslayar esta manera particular porque el desarrollo mismo de las ciencias y las técnicas nos impide ser totalmente modernos. Claro que a condición de imaginar una antropología un poco diferente.

## No hay culturas

Supongamos que, totalmente vuelta de los trópicos, la antropología se pone a ocupar una posición tres veces simétrica: explica en los mismos términos las verdades y los errores —es el primer principio de simetría—; estudia a la vez la producción de humanos y de no humanos —es el principio de simetría generalizada—; por último, ocupa una posición intermediaria entre los terrenos tradicionales y los nuevos, porque suspende toda afirmación sobre lo que distinguiría a los Occidentales<sup>6</sup> de los Otros. Por cierto, pierde el exotismo, pero gana terrenos nuevos que le permiten estudiar el dispositivo central de todos los colectivos, incluidos los nuestros. Pierde su apego exclusivo solamente a las culturas —o solamente a las dimensiones culturales—, pero gana las naturalezas, lo que carece de precio. Las dos posiciones que localicé desde el comienzo de este ensayo —aquella que el etnólogo ocupaba sin esfuerzo, y aquella que el analista de las ciencias buscaba con tanto trabajo— ahora son superponibles. El análisis de las redes tiende la mano a la antropología y le ofrece el lugar central que había preparado para ella.

La cuestión del relativismo ya se vuelve menos difícil. Si la ciencia concebida a la manera de los epistemólogos tornaba insoluble el problema, basta, como a menudo, con cambiar la concepción de las prácticas científicas para que se desvanezcan las dificultades artificiales. Lo que la razón complica, las redes lo explican. La particularidad de los occidentales es haber impuesto por Constitución la separación total de los humanos y los no humanos —Gran División interior— y haber creado así artificialmente el escándalo de los otros. “¿Cómo es posible ser persa?”<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Como cualquier otro gentilicio, occidentales se escribe en francés con mayúscula. En este caso he preferido conservarla para mantener la diferenciación con Otros. [T.]

<sup>7</sup> La expresión remite a las *Cartas persas* de Montesquieu, y se utiliza irónicamente para subrayar la incompreensión de que es víctima una persona ajena a un grupo social determinado. [T.]

¿Cómo es posible no hacer una diferencia radical entre la naturaleza universal y la cultura relativa? *Pero la noción misma de cultura es un artefacto creado por nuestra puesta entre paréntesis de la naturaleza.* Sin embargo, así como no hay una naturaleza universal, tampoco hay culturas diferentes o universales. Sólo hay naturalezas-culturas, y son ellas las que ofrecen la única base de comparación posible. No bien tomamos en cuenta tanto las prácticas de mediación como las de purificación, nos percatamos de que así como los “otros” no superponen totalmente los signos y las cosas, los modernos tampoco separan a los humanos de los no humanos (Guille-Escuret, 1989).

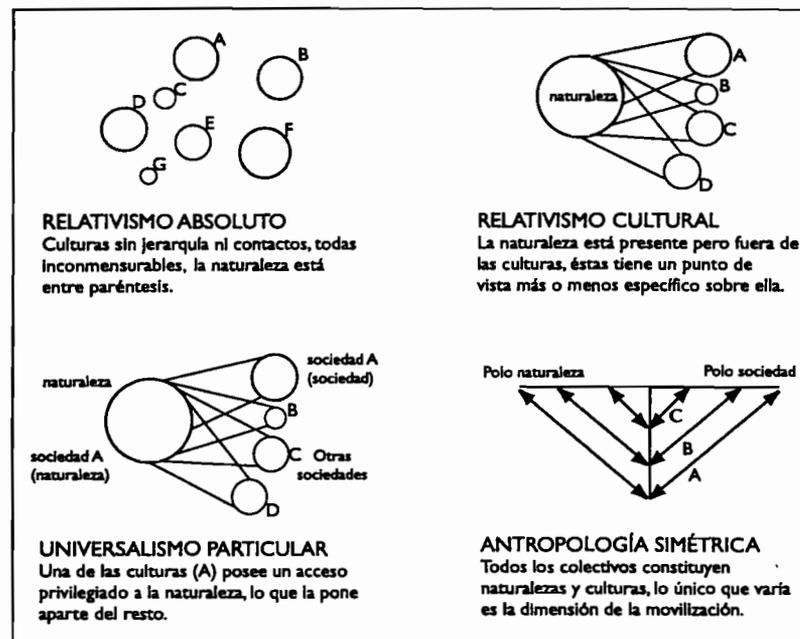
Ahora puedo comparar las formas de relativismo según tomen o no en cuenta la construcción de las naturalezas. El relativismo absoluto supone culturas separadas e inconmensurables que ninguna jerarquía puede ordenar. Resulta inútil hablar de esto, porque pone entre paréntesis a la naturaleza. Para el relativismo cultural, más sutil, la naturaleza entra en escena, pero para existir no supone ninguna sociedad, ninguna construcción, ninguna movilización, ninguna red. Por tanto, es la naturaleza revisada y corregida por la epistemología, para quien la práctica científica siempre permanece fuera de campo. En esta tradición, las culturas se distribuyen entonces como otros tantos puntos de vista más o menos precisos sobre esa naturaleza única. Algunas sociedades la ven “como en una nube”, otras en una bruma espesa, otras con buen tiempo. Los racionalistas insistirán en los aspectos comunes de todos esos puntos de vista, los relativistas en la deformación irresistible que las estructuras sociales imponen a todas las percepciones (Hollis y Lukes, 1982). Los primeros serán derrotados si se puede mostrar que las culturas no superponen sus categorías; los segundos se debilitarán si se puede probar que sí se superponen (Brown, 1976).

En la práctica, sin embargo, no bien la naturaleza entra en juego sin ser vinculada con una cultura particular, lo que siempre se emplea en secreto es un tercer modelo, el del universalismo que yo llamaría “particular”. Una de las sociedades —y

siempre es la nuestra— define el marco general de la naturaleza respecto del cual están situadas las otras. Es la solución de Lévi-Strauss, al distinguir una sociedad occidental que accedería a la naturaleza, y esa naturaleza misma sería conocida por nuestra sociedad. La primera mitad del argumento permite el relativismo modesto —no somos más que una cultura entre otras—, pero la segunda permite el retorno subrepticio del universalismo arrogante: somos por completo diferentes. Sin embargo, según la manera de ver de Lévi-Strauss, no hay contradicción entre las dos mitades, porque justamente nuestra Constitución, y ella sola, permite distinguir una sociedad A hecha de humanos y una sociedad A (*bis*) compuesta de no humanos, ¡pero alejada para siempre de la primera! Hoy la contradicción sólo aparece a los ojos de la antropología simétrica. Este último modelo es el fondo común de los otros dos, digan lo que digan los relativistas, que jamás relativizan otra cosa que las culturas.

Los relativistas jamás convencieron a nadie de la igualdad de las culturas, justamente porque sólo las consideran a ellas. ¿Y la naturaleza? A su juicio, es la misma para todos porque la ciencia universal la define. Para escapar a esa contradicción deben entonces o bien limitar todos los pueblos a una simple representación del mundo o encerrarlos para siempre en la prisión de sus sociedades (Wilson, 1970); o bien, a la inversa, reducir todos los resultados científicos a simples productos de construcciones sociales locales y contingentes para negar toda universalidad a la ciencia (Bloor, 1982; Bloor, 1983). Imaginar a miles de millones de hombres encarcelados en visiones deformadas del mundo desde el amanecer de los tiempos es tan difícil como imaginar los neutrinos y los cuásares, el ADN y la atracción universal como producciones sociales tejadas, inglesas o borgoñesas. Las dos respuestas son tan absurdas una como la otra, y por eso los grandes debates del relativismo nunca conducen a ninguna parte. Es tan imposible universalizar la naturaleza como reducirla al marco estrecho del relativismo cultural solamente.

FIGURA 12



La solución aparece al mismo tiempo que se disuelve el artefacto de las culturas. Todas las naturalezas-culturas son semejantes en el hecho de que construyen a la vez los seres humanos, divinos y no humanos. Ninguna vive en un mundo de signos o de símbolos arbitrariamente impuestos a una naturaleza exterior conocida únicamente por nosotros. Ninguna, y menos aún la nuestra, vive en un mundo de cosas. Todas distribuyen lo que llevará signos y lo que no los llevará (Claverie, 1990). Si hay una cosa que todos hacemos igual es realmente construir a la vez nuestros colectivos humanos y los no humanos que los rodean. Algunos, para constituir su colectivo, movilizan antepasados, leones, estrellas fijas y la sangre coagulada de los sacrificios; nosotros, para construir los nuestros, movilizamos la genética, la zoología, la cosmología y la hematología. "Pero son ciencias", exclamarán los modernos, horrorizados de esa con-

fusión, “no pueden sino escapar en toda la medida de lo posible a las representaciones de la sociedad”. Sin embargo, la presencia de las ciencias no basta para romper la simetría, y ése es el descubrimiento de la antropología comparada. Del relativismo cultural pasamos al relativismo “natural”. El primero conducía a insensateces, el segundo va a permitirnos recuperar el sentido común.

### Diferencias de tamaño

Pero no por ello está resuelta la cuestión del relativismo. Únicamente la confusión nacida de la puesta entre paréntesis de la naturaleza se encuentra eliminada por el momento. Ahora nos encontramos ante producciones de naturalezas-culturas que llamaré colectivos, para recordar bien que son tan diferentes de la sociedad de los sociólogos —los hombres-entre-ellos— como de la naturaleza de los epistemólogos: las cosas-en-sí. A la manera de ver de la antropología comparada, esos colectivos son todos semejantes, lo he dicho, en el hecho de que distribuyen a la vez los futuros elementos de la naturaleza y los futuros elementos del mundo social. Nadie oyó hablar jamás de un colectivo que no movilizara en su composición el cielo, la tierra, los cuerpos, los bienes, el derecho, los dioses, las almas, los antepasados, las fuerzas, los animales, las creencias, los seres de ficción... Tal es la vieja matriz antropológica, aquella que jamás abandonamos.

Pero esta matriz común no define más que el punto de partida de la antropología comparada. En efecto, todos los colectivos son bastante diferentes en la distribución que hacen de los seres, en las propiedades que les atribuyen, en la movilización que creen aceptable. Estas diferencias forman otras tantas pequeñas divisiones sin que ninguna Gran División sea ya visible. Entre estas pequeñas divisiones, existe una que ahora sabemos reconocer como tal y que distingue la versión oficial de ciertos segmentos de ciertos colectivos desde hace tres siglos. Es nues-

tra Constitución la que atribuye a un conjunto de entidades el papel de no humanos, a otro conjunto el de ciudadanos, y a un tercero la función de un Dios árbitro e impotente. En sí misma, esta Constitución no nos pone ya aparte de los otros, porque se añade a la larga lista de los rasgos diferenciales que componen la antropología comparada. Con esto podría hacerse un conjunto de fichas en la gran base de datos del laboratorio de antropología social del Colegio de Francia, al que sólo convendría rebautizar *Human and Non-Human Relations Area Files*.

En nuestra distribución de las entidades a geometría variable, somos tan diferentes de los achuar como ellos lo son de los tapirapé o de los arapesh. Ni más ni menos. Sin embargo, tal comparación no respetaría sino la producción conjunta de una naturaleza y una sociedad, sólo uno de los aspectos de los colectivos. Satisfaría nuestro espíritu de justicia pero, por diferentes caminos, caería en el mismo defecto que el relativismo absoluto porque derogaría de inmediato las diferencias haciéndolas todas igualmente diferentes. No permitiría dar cuenta de ese otro aspecto que persigo desde el comienzo de este ensayo, la amplitud de la movilización, amplitud que es a la vez la consecuencia del modernismo y la causa de su fin.

Ocurre que el principio de simetría no tiene solamente por objeto establecer la igualdad —ésta no es más que el medio de regular la balanza en el punto cero— sino registrar las diferencias, vale decir, al fin y al cabo, las asimetrías, y comprender los medios prácticos que permiten que los colectivos se dominen unos a otros. Aunque semejantes por la coproducción, todos los colectivos difieren por el tamaño. En el comienzo del pesaje, una central nuclear, un agujero en la capa de ozono, un mapa del genoma humano, un metro sobre neumáticos, una red de satélites, un *cluster* de galaxias no pesan más que un fuego de madera, el cielo que puede caernos sobre la cabeza, una genealogía, una carreta, espíritus visibles en el cielo o una cosmogonía. En todos los casos, esos cuasi-objetos, por sus trayectorias vacilantes, trazan a la vez formas de naturaleza y formas de

sociedades. Pero al final del pesaje, el primer lote dibuja un colectivo muy distinto que el segundo. Esas diferencias deben ser reconocidas de igual modo.

Para decirlo de una manera gráfica, esas diferencias son de tamaño, en los dos sentidos de la palabra. Son importantes —y el error del relativismo es ignorarlo—, pero justamente sólo son de tamaño —y el error del universalismo es convertirlas en una Gran División. Los colectivos son todos semejantes, salvo la dimensión, como las vueltas sucesivas de una misma espiral. Que hagan falta antepasados y estrellas fijas en uno de los círculos, o genes y cuásares en otro más excéntrico se explica por la dimensión de los colectivos con que uno cuenta. *Muchos más objetos exigen muchos más sujetos. Mucha más subjetividad requiere mucha más objetividad.* Si ustedes quieren a Hobbes y sus descendientes, necesitan a Boyle y los suyos. Si quieren el Leviatán, necesitan la bomba de aire. Eso permite respetar a la vez las diferencias (las volutas son realmente de otra dimensión) al tiempo que se respetan las similitudes (todos los colectivos mezclan de la misma manera las entidades humanas y no humanas). Los relativistas que se esfuerzan por poner a todas las culturas en un pie de igualdad, haciendo de ellas codificaciones todas igualmente arbitrarias de un mundo natural cuya producción nada explica, no logran respetar los esfuerzos que hacen los colectivos para dominarse unos a otros. Y, por el otro lado, los universalistas son incapaces de comprender la fraternidad profunda de los colectivos, porque están obligados a ofrecer el acceso a la naturaleza sólo a los occidentales y encerrar al resto en sociedades de las que no se escaparán a menos que se vuelvan científicos, modernos y occidentalizados.

Las ciencias y las técnicas no son notables porque son verdaderas o eficaces —esas propiedades les son dadas por añadidura y por razones muy diferentes de las de los epistemólogos (Latour, 1989a)—, sino porque multiplican a los no humanos reclutados en la fábrica de los colectivos y vuelven más íntima la comunidad que formamos con esos seres. Son la extensión

de la espiral, la amplitud de los reclutamientos que va a suscitar, la distancia cada vez mayor donde va a reclutar a esos seres que caracterizan las ciencias modernas, y no algún corte epistemológico que rompería para siempre con su pasado precientífico. Los saberes y los poderes modernos no son diferentes en el hecho de que escaparían a la tiranía de lo social, sino en que añaden muchos más híbridos para recomponer el lazo social e incrementar mucho más su escala. No sólo la bomba de aire, sino también los microbios, la electricidad, los átomos, las estrellas, las ecuaciones de segundo grado, los autómatas y los robots, los molinos y los pistones, el inconsciente y los neurotransmisores. Cada vez, una nueva traducción de cuasi-objetos vuelve a lanzar la redefinición del cuerpo social, de los sujetos como objetos. Las ciencias y las técnicas, entre nosotros, no reflejan más la sociedad de lo que la naturaleza refleja las estructuras sociales entre los otros. No se trata de un juego de espejos. Se trata de construir los colectivos mismos en escalas cada vez mayores. Hay en verdad diferencias de tamaño. No hay diferencias de naturaleza, y mucho menos de cultura.

### La jugada de Arquímedes

El tamaño relativo de los colectivos va a modificarse profundamente por el reclutamiento de un tipo particular de no humanos. Para comprender esta variación de tamaño, ningún emblema es más impactante que la experiencia imposible que nos narra Plutarco y que, según la expresión de Michel Authier, constituye el “canon del sabio” (Authier, 1989):

Arquímedes había escrito al rey Hierón, su pariente y amigo, que con una fuerza determinada es posible mover un peso dado, y se dice que, muy orgulloso del vigor de su demostración, declaró que, si tuviera otra Tierra a su disposición, podría levantar a ésta, una vez que pasara sobre la otra. Hierón, mara-

villado, le rogó que pusiera su teoría en práctica y que le mostrara una gran masa puesta en movimiento por una pequeña fuerza. Entonces [Arquímedes] hizo llevar a tierra, a costa de grandes esfuerzos de una numerosa mano de obra, una nave de transporte de tres mástiles de la marina real; hizo subir a una gran cantidad de hombres, además del cargamento habitual, y, sentado a distancia, sin esfuerzo, con un gesto tranquilo de la mano, accionó una máquina con varias poleas, de manera que movió la nave haciéndola deslizar, sin sacudidas, como si corriera sobre el mar. El Rey, estupefacto y comprendiendo el poder de la ciencia [de la técnica], instó a Arquímedes para que construyera máquinas, a los fines de todo tipo de sitio, ya sea para la defensa, ya para el ataque (*Vie de Marcellus*, trad. de Amyot, La Pléiade).

Arquímedes invierte no sólo las relaciones de fuerza por intermedio de la polea compuesta, sino que también invierte las relaciones políticas ofreciendo al Rey un mecanismo real para hacer a un hombre físicamente más fuerte que una multitud. Hasta ahora, el soberano representaba realmente a la multitud de la que era el portavoz, pero no por ello era más fuerte. Arquímedes procura al Leviatán otro principio de composición, transformando la relación de representación política en una relación de proporción mecánica. Sin la geometría y la estática, el soberano debería transigir con fuerzas sociales que lo dominan infinitamente. Pero si al solo juego de la representación política añadimos la palanca de la técnica, entonces podemos volvernos más fuertes que la multitud, atacar y defendernos. No es asombroso que Hierón esté “estupefacto por el poder de la técnica”. Hasta ahora, no había pensado en reunir el poder político y la polea compuesta (Latour, 1990a).

Pero la lección de Plutarco es más completa. A ese primer momento por el cual Arquímedes torna mensurable la fuerza (física) y la fuerza (política) gracias a la relación de proporción entre lo pequeño y lo grande, entre el modelo reducido y la

aplicación de tamaño natural, él añade un segundo, más decisivo todavía:

Arquímedes tenía un espíritu tan elevado y profundo, y había adquirido un tesoro de observaciones científicas tan rico, que sobre las invenciones que le valieron el renombre y la reputación de una inteligencia no humana sino divina no quiso dejar ningún escrito; él consideraba a la mecánica y en general a todas las artes que conciernen a las necesidades de la vida como viles oficios manuales, y consagró su afán solamente a los objetos cuya belleza y excelencia no están mezclados con ninguna necesidad material, que no pueden ser comparados con otros, y en los cuales la demostración rivaliza con el sujeto, y donde éste suministra la grandeza y la belleza, y aquélla una exactitud y una potencia sobrenatural.

La demostración matemática sigue siendo inconmensurable con los viles oficios manuales, la política vulgar, las simples aplicaciones. Arquímedes es divino; el poder de las matemáticas, sobrenatural. Todo resto de composición, de conexión, de alianza, de unión entre los dos momentos ahora se borra. Hasta los escritos deben desaparecer sin dejar huellas. El primer momento producía un híbrido desconocido gracias al cual el más débil se convierte en el más fuerte por la alianza que establecía entre las formas de la política y las leyes de la proporción. El segundo momento purifica y vuelve incomparables la política y la ciencia, el imperio de los hombres y el empíreo de las matemáticas (Serres, 1989b). El punto arquimediiano no debe buscarse en el primer momento, sino en la conjunción de ambos: ¿cómo hacer política por medios nuevos que de pronto son mensurables con ella, negando toda unión entre actividades inconmensurables de manera absoluta? El balance es doblemente positivo: Hierón defiende Siracusa con máquinas que uno sabe dimensionar, el colectivo aumenta en la misma medida, pero el origen de esta variación de escala, de esa conmen-

surabilidad, desaparece para siempre, dejando el empuje de las ciencias como un recurso de fuerzas frescas, siempre disponibles, jamás visibles. Sí, la ciencia es sin duda la política por otros medios, medios que sólo tienen fuerza porque son radicalmente distintos.

Al conocer la jugada de Arquímedes —o más bien de Plutarco—, localizamos ese punto de entrada de los no humanos en la misma fábrica de lo colectivo. No se trata de ir a buscar cómo la geometría “refleja” los intereses de Hierón, o cómo la sociedad de Siracusa “resulta obligada” por las leyes de la geometría. Un nuevo colectivo se constituye reclutando la geometría y negando que lo hizo. La sociedad no puede explicar la geometría, porque es una sociedad nueva, “con geometría”, la que comienza a defender contra Marcelo las murallas de Siracusa. La sociedad “con poder político” es un artefacto obtenido por eliminación de las murallas y de las palancas, de las poleas y de las espadas, de igual modo que el contexto social del siglo XVII inglés no era obtenido sino por la extirpación previa de la bomba de aire y de la física naciente. Sólo cuando quitamos los no humanos mezclados por lo colectivo, el residuo, que llamamos la sociedad, se vuelve incomprensible. Ni su tamaño ni su dureza ni su duración tienen ya razón de ser. Tanto da sostener el Leviatán únicamente con los ciudadanos desnudos y el contrato social, sin la bomba de aire, sin la espada, sin el acero, las minutas, las computadoras, los expedientes y los palacios (Callon y Latour, 1981; Strum y Latour, 1987; Latour, 1990b). El lazo social no se sostiene sin los objetos que la otra rama de la Constitución permite a la vez movilizar y volver para siempre inconmensurables para el mundo social.

### Relativismo absoluto y relativismo relativista

Sin embargo, la cuestión del relativismo no está cerrada, ni siquiera si tenemos en cuenta a la vez la similitud profunda de

las naturalezas-culturas —la vieja matriz antropológica— y la diferencia de tamaño, la amplitud de la movilización de esos colectivos. En efecto, el tamaño está vinculado, varias veces lo indiqué, con la Constitución moderna. Precisamente porque la Constitución garantiza que los cuasi-objetos serán absoluta e irreversiblemente transformados en objetos de la naturaleza exterior o en sujetos de la sociedad, la movilización de esos cuasi-objetos puede adoptar una amplitud desconocida hasta entonces. La antropología simétrica, pues, debe hacer justicia a esa particularidad, sin añadirle ningún corte epistemológico, ninguna Gran División metafísica, ninguna diferencia entre sociedades prelógicas y lógicas, “frías” y “calientes”, entre un Arquímedes que se mezcla en política y un Arquímedes divino, con la frente inmersa en el Cielo de las Ideas. Toda la dificultad del ejemplo es engendrar el máximo de diferencias por el mínimo de medios (Goody, 1979; Latour, 1985).

Los modernos realmente difieren de los premodernos en el hecho de que se niegan a pensar los cuasi-objetos como tales. Los híbridos ofrecen a sus ojos el horror que hay que evitar a cualquier precio por una purificación incesante y maníaca. Por sí sola, esa diferencia en la representación constitucional importaría bastante poco porque no bastaría para poner a los modernos aparte de los otros. Tantos colectivos, tantas representaciones. Pero la máquina de crear diferencias es desencadenada por ese rechazo a pensar los cuasi-objetos porque acarrea la proliferación nueva de cierto tipo de ser: *el objeto constructor de lo social, expulsado del mundo social, atribuye a un mundo trascendente que sin embargo no es divino, el que, por contraste, produce un sujeto flotante portador de derecho y moralidad*. La bomba de aire de Boyle, los microbios de Pasteur, la polea compuesta de Arquímedes son tales objetos. Esos nuevos no humanos poseen propiedades milagrosas porque son sociales y asociales a la vez, productores de naturalezas y constructores de sujetos. Son los *tricksters* de la antropología comparada. Por esa brecha, las ciencias y las técnicas van a hacer irrupción de manera tan misteriosa en la sociedad

que ese milagro va a forzar a los occidentales a considerarse como totalmente distintos de los otros. El primer milagro engendra un segundo —¿por qué los otros no hacen otro tanto?, después un tercero —¿por qué somos tan excepcionales? Es ese rasgo el que, por cascada, va a engendrar todas las pequeñas diferencias, las que van a resultar recogidas, resumidas y amplificadas por el gran relato del occidental aparte desde la raíz de todas las culturas.

Una vez inventariado ese rasgo, y de ese modo soslayado, el relativismo no ofrece ya dificultades mayores. Nada impide volver a abrir de nuevo la cuestión del encadenamiento de los colectivos definiendo dos relativismos hasta entonces confundidos. El primero es absoluto, el segundo relativo. El primero encerraba las culturas en el exotismo y la extrañeza, porque aceptaba el punto de vista de los universalistas al tiempo que se negaba a adherirse a ellos: si no existe ningún instrumento de medida común, única y trascendental, entonces todos los lenguajes son intraducibles, todas las emociones del corazón incommunicables, todos los ritos respetables por igual, todos los paradigmas inconmensurables. Sobre gustos no hay nada escrito. Mientras que los universalistas afirman que ese patrón común existe sin lugar a dudas, los relativistas absolutos se regocijan de que no haya ninguno. Salvo la euforia, todos están igualmente de acuerdo en afirmar que la referencia a algún patrón absoluto es esencial en su disputa.

Lo anterior implica hacer muy poco caso de la práctica y de la misma palabra de relativismo. Establecer relaciones; volver mensurable; regular instrumentos de medida; instituir cadenas metrológicas; redactar diccionarios de correspondencias; discutir acerca de la compatibilidad de las normas y los estándares; extender redes calibradas; montar y negociar los valorímetros, éstos son algunos de los sentidos de la palabra relativismo (Latour, 1988c). El relativismo absoluto, como su hermano enemigo el racionalismo, olvidan que los instrumentos de medida deben ser montados y que al olvidar el trabajo de la instrumen-

tación ya no se comprende nada más de la misma noción de mensurabilidad. Olvidan todavía más el enorme trabajo de los occidentales para “tomar la medida” de los otros pueblos haciéndolos mensurables y creando, a través del hierro, el saber y la sangre, patrones de medida que no existían antes.

Pero para comprender ese trabajo de la medida conviene redoblar el sustantivo con el adjetivo. El relativismo relativista vuelve a ofrecer la compatibilidad que se creía perdida. Repara con el adjetivo la tontería aparente del sustantivo. Por cierto; debe abandonar por el camino lo que constituía el argumento común tanto de los universalistas como de los primeros relativistas, quiero decir el absoluto. En vez de detenerse a mitad de camino, continúa hasta el final y encuentra, en forma de trabajo y de montaje, de prácticas y de controversia, de conquista y de dominación, el encadenamiento. Un poco de relativismo aleja de lo universal; mucho lo restituye, pero es un universal en red que ya no tiene propiedades misteriosas.

Los universalistas definían una sola jerarquía. Los relativistas absolutos las igualaban todas. Los relativistas relativistas, más modestos pero más empiristas, muestran con ayuda de qué instrumentos y qué cadenas se crean asimetrías e igualdades, jerarquías y diferencias (Callon, 1991). Los mundos no aparecen mensurables o inconmensurables sino a aquellos que se apegan a las medidas graduadas. Pero todas las medidas, tanto en ciencia dura como en ciencia blanda, también son medidas mensurantes, y éstas construyen una mensurabilidad que no existía antes de su puesta a punto. Ninguna cosa es por sí misma reductible o irreductible a ninguna otra. Jamás por sí misma sino siempre por intermedio de otra que toma su medida y se la da. ¿Cómo pretender que los mundos son intraducibles, cuando la traducción es el alma misma de sus encadenamientos? ¿Cómo decir que los mundos están dispersos, cuando no dejamos de totalizarlos? La misma antropología, ciencia entre muchas otras, red entre muchas otras, participa en ese trabajo de encadenamiento, de construcción de catálogos y de museos,

de envío de misiones, de expediciones e investigadores, de mapas, de cuestionarios y ficheros (Copans y Jamin, 1978; Fabian, 1983; Stocking, 1986). La etnología es una de esas medidas mensurantes que resuelven prácticamente la cuestión del relativismo construyendo, día tras día, cierta mensurabilidad. Si la cuestión del relativismo es insoluble, el relativismo relativista —o, para decirlo con más elegancia, el relacionismo— no ofrece dificultades de principio. Si dejamos de ser modernos por completo, se convertirá en uno de los recursos esenciales para relacionar los colectivos que ya no se tratará de modernizar. Servirá de *organon* para la negociación planetaria sobre los universales relativos que construimos a tientas.

### Pequeños errores sobre el desencanto del mundo

Nosotros somos muy diferentes de los otros, pero esas diferencias no deben estar situadas allí donde lo creía la cuestión ahora cerrada del relativismo. Como colectivos, todos somos hermanos. Salvo la dimensión, dimensión a su vez causada por pequeñas diferencias en la distribución de las entidades, podemos reconocer un gradiente continuo entre los pre y los no modernos. Por desgracia, la dificultad del relativismo no viene sólo de la puesta entre paréntesis de la naturaleza. También viene de la creencia conexas de que el mundo moderno está en realidad desencantado. No es sólo por arrogancia por lo que los occidentales se creen radicalmente distintos de los otros, también por desesperación y autocastigo. Les gusta cultivar miedo a propósito de su propio destino. Sus voces tiemblan cuando se trata de oponer los bárbaros a los griegos, el Centro a la Periferia, celebrar la Muerte de Dios o la del Hombre, la *Krísis* de Europa, el imperialismo, la anomia, o el fin de las civilizaciones, de las que ahora sabemos que son mortales. ¿Por qué nos resulta tan gozoso ser en tal medida diferentes no sólo de los otros sino de nuestro propio pasado? ¿Qué psicólogo lo bastante sofisticado explica-

rá esta delectación morosa a estar en crisis perpetua y a terminar la historia? ¿Por qué nos gusta transformar en dramas gigantescos las pequeñas diferencias de tamaño entre colectivos?

Para soslayar por completo el pathos moderno que nos impide reconocer la fraternidad de los colectivos, y por tanto volver a seleccionarlos con libertad, es necesario que la antropología comparada mida precisamente esos efectos de tamaño. Ahora bien, la Constitución moderna obliga a confundir los efectos de dimensionamiento de nuestros colectivos con sus causas, que no podría comprender sin dejar de ser eficaz. Asombrados con razón por el tamaño de los efectos, los modernos creen que necesitan causas prodigiosas. Y como las únicas causas que la Constitución reconoce son en efecto milagrosas, porque están invertidas, es muy necesario que se imaginen diferentes de la humanidad ordinaria. Un mutante con frente grande, en eso se convierte en sus manos el occidental desarraigado, aculturizado, americanizado, racionalizado, cientifizado, tecnicizado. ¡Y cómo se ha llorado sobre el desencanto del mundo! ¡Cuánto miedo se ha sentido con el pobre europeo arrojado en un cosmos frío y sin alma, girando sobre una tierra inerte en un mundo desprovisto de sentido! ¡Cuánto nos hemos estremecido ante el espectáculo del proletario mecanizado sometido a la dominación absoluta de un capitalismo técnico, de una burocracia kafkiana, abandonado en el mismo medio de los juegos de lenguajes, perdido en el hormigón y la fórmica! ¡Cómo hemos compadecido al chofer que sólo deja su asiento para instalarse en el sofá frente al televisor, donde es manipulado por las fuerzas mediáticas y la sociedad de consumo! ¡Cómo nos gusta llevar el cilicio del absurdo y cómo gozamos todavía más del sinsentido posmoderno!

Sin embargo, jamás abandonamos la vieja matriz antropológica. Jamás dejamos de construir nuestros colectivos con los materiales mezclados de los pobres humanos y los humildes no humanos. ¿Cómo seríamos capaces de desencantar al mundo, cuando nuestros laboratorios y nuestras fábricas lo pueblan to-

dos los días con centenares de híbridos más exóticos que los de ayer? La bomba de aire de Boyle, ¿es menos extraña que la casa de los espíritus arapesh? (Tuzin, 1980). ¿Construye menos la Inglaterra del siglo XVII? ¿Cómo seríamos víctimas del reduccionismo cuando cada sabio multiplica por centenares las nuevas entidades para reducir algunas? ¿Cómo seríamos racionalizados, cuando seguimos sin ver mucho más lejos que la punta de nuestra nariz? ¿Cómo seríamos materialistas, cuando cada materia que inventamos posee propiedades nuevas que ninguna materia permite unificar? ¿Cómo podríamos ser víctimas de un sistema técnico total, cuando las máquinas están hechas de sujetos y jamás llegan a terminar en sistemas un poco estables? ¿Cómo podríamos sentirnos helados por el soplo frío de las ciencias, cuando ellas son cálidas y frágiles, humanas y controversiales, llenas de cañas que piensan<sup>8</sup> y de sujetos a su vez poblados de cosas?

El error de los modernos sobre ellos mismos es bastante fácil de comprender una vez que se restableció la simetría y que se toma en cuenta a la vez el trabajo de purificación y el de reducción. Ellos confundieron los productos y los procedimientos. Creyeron que la producción de racionalización burocrática suponía burócratas racionales; que la producción de ciencia universal dependía de sabios universalistas; que la producción de técnicas eficaces acarrea la eficiencia de los ingenieros; que la producción de abstracción era a su vez abstracta, que la de formalismo era a su vez formal. ¡Es como si dijéramos que una refinería produce petróleo de manera refinada, o que una lechería produce manteca de manera lechera! Las palabras ciencia, técnica, organización, economía, abstracción, formalismo, universalidad designan muchos efectos reales que en verdad debemos respetar y de los que debemos dar cuenta. Pero

<sup>8</sup> Referencia a uno de los pensamientos de Pascal: "El hombre no es más que una caña, la más frágil de la naturaleza, pero es una caña que piensa". [T.]

en ningún caso designan las causas de esos mismos efectos. Son buenos sustantivos pero malos adjetivos y execrables adverbios. La ciencia no se produce de manera más científica que la técnica de manera técnica, que la organización de manera organizada o la economía de manera económica. Los científicos experimentales, descendientes de Boyle, bien lo saben, pero en cuanto se ponen a reflexionar sobre lo que hacen pronuncian las palabras que los sociólogos y los epistemólogos, descendientes de Hobbes, ponen en su boca.

La paradoja de los modernos (y de los antimodernos) es haber aceptado desde el comienzo explicaciones cognitivas o psicológicas gigantescas para explicar efectos de igual modo gigantescos, mientras que en todos los otros campos científicos buscaban pequeñas causas para grandes efectos. El reduccionismo jamás se aplicó al mundo moderno, ¡cuando se creía aplicarlo a todo! En efecto, en realidad es nuestra mitología imaginarnos radicalmente distintos, antes incluso de buscar pequeñas diferencias y pequeñas divisiones. Sin embargo, no bien desaparece la doble Gran División, esta mitología se deshila con ella. En cuanto el trabajo de mediación es tomado en cuenta al mismo tiempo que el de purificación, la humanidad ordinaria, la inhumanidad ordinaria, deben volver. Pero, para nuestra gran sorpresa, nos percatamos de que sabemos muy poco sobre lo que causa las ciencias, las técnicas, las organizaciones y las economías. Abramos los libros de ciencias sociales y de epistemología, y veremos el consumo que hacen de los adjetivos y adverbios "abstracto", "racional", "sistemático", "universal", "científico", "organizado", "total", "complejo". Busquemos aquellos que se esfuerzan por explicar los sustantivos "abstracción", "racionalidad", "sistema", "universal", "ciencia", "organización", "totalidad", "complejidad", sin emplear jamás los adverbios y adjetivos precedentes, y tendremos suerte si encontramos una docena. Paradójicamente, sabemos más sobre los achuar, los arapesh o los aladianos que sobre nosotros mismos. Mientras las pequeñas causas locales acarrear efectos

locales, somos capaces de seguirlos. ¿Por qué no seríamos más capaces de seguir los mil caminos, de topología extraña, que conducen de lo local a lo global y vuelven a lo local? ¿Se vería la antropología reducida para siempre a los territorios, sin poder seguir las redes?

### **Hasta una red extensa es local punto por punto**

Para tomar la exacta medida de nuestras diferencias, sin reducirlas como lo hacía antaño el relativismo y sin exagerarlas a la manera de los modernizadores, digamos que los modernos *simplemente inventaron las redes largas por reclutamiento de cierto tipo de no humanos*. La expansión de las redes se interrumpía justo ahí y obligaba a mantener territorios (Deleuze y Guattari, 1972). Pero al multiplicar esos seres híbridos semiobjetos, semi-sujetos, que llamamos máquinas y hechos, los colectivos cambiaron de topografía. Como ese reclutamiento de seres nuevos tuvo extraordinarios efectos de dimensionamiento haciendo variar las relaciones de lo local a lo global, pero seguimos pensándolas con las antiguas categorías de lo universal y lo circunstancial, tenemos tendencia a transformar las redes alargadas de los occidentales en totalidades sistemáticas y globales. Para disipar ese misterio basta con seguir los caminos no habituales que permiten esa variación de escala y considerar las redes de hechos y de leyes un poco como las de gas y de aguas servidas.

La explicación profana de los efectos de tamaño propia de Occidente es fácil de captar en las redes técnicas. Si el relativismo al principio se hubiera aplicado a ello no habría tenido ningún trabajo en comprender ese universal relativo que es su más bello título de gloria. Una vía férrea, ¿es local o global? Ni una cosa ni la otra. Es local punto por punto porque siempre se pueden encontrar rutas, ferroviarios, a veces estaciones y máquinas automáticas expendedoras de boletos. Pero es global, porque lo transporta a uno de Madrid a Berlín o de Brest a Vladivos-

tok. Sin embargo, no es universal al extremo de llevarlo a todas partes. Imposible llegar en tren a Malpy, pueblito de Auvernia, o a Market Drayton, pequeña ciudad del Staffordshire. No existen caminos continuos para conducir de lo local a lo global, de lo circunstancial a lo universal, de lo contingente a lo necesario, salvo a condición de pagar el precio de los trasbordos.

El modelo de la vía férrea puede extenderse a todas las redes técnicas de las que hacemos uso cotidianamente. Por más que el teléfono sea universalmente extendido, bien sabemos que uno se puede morir al lado de una línea si no estamos conectados por un toma y un microteléfono. Por total que sea el desagüe de la cloaca, nada prueba que el papel del chicle que dejo caer en mi habitación va a dirigirse sólo hacia allí. Tal vez las ondas electromagnéticas están extendidas por todas partes, pero a pesar de todo se necesita una antena, un abono y un decodificador para que yo reciba mi canal favorito. Así, en el caso de las redes técnicas, no tenemos ninguna dificultad en reconciliar su aspecto local y su dimensión global. Ellas se componen de lugares particulares, alineados por una serie de ramificaciones que atraviesan otros lugares y que para extenderse requieren nuevas ramificaciones. Entre las líneas de la red, con total rigor, no hay nada: ni tren ni teléfono ni toma ni televisor. Las redes técnicas, como su nombre lo indica, son mallas arrojadas sobre espacios y que no retienen de él más que algunos elementos raros. Son líneas conectadas y no superficies. No tienen nada de total, nada de global, nada de sistemático, aunque encierren superficies sin recubrirlas y se extiendan a lo lejos.

El trabajo de universalización relativa sigue siendo una categoría fácil de captar que el relacionismo puede seguir de punta a punta. Toda ramificación, todo alineamiento, toda conexión es documentable y posee trazadores y un costo a la vez. Es posible extenderse casi a cualquier parte, propagarse tanto en el tiempo como en el espacio, sin llenar ni el tiempo ni el espacio (Stengers, 1983). Para las ideas, los saberes, las leyes y las

competencias, el modelo de la red técnica parece inadecuado a los que se sienten tan impresionados por los efectos de difusión, y creen lo que la epistemología dice de las ciencias. Los trazadores se vuelven más difíciles de seguir, su costo ya no se documenta tan bien y se corre el riesgo de perder el camino traqueteante que conduce de lo local a lo global (Callon, 1991). Entonces se les aplica la vieja categoría filosófica de lo universal radicalmente distinto de las circunstancias.

Parece entonces que las ideas y los saberes pueden extenderse gratis en todas partes. Algunas ideas se muestran locales, otras globales. La gravitación universal, estamos convencidos de ello, parece en todas partes actuante y presente. Las leyes de Boyle o de Mariotte, las constantes de Planck legislan en todos lados y son constantes en todas partes. En cuanto al teorema de Pitágoras y a los números transfinitos, parecen tan universales que escaparían incluso a este mundo infame para ir a alcanzar los trabajos del divino Arquímedes. Es entonces cuando el viejo relativismo y su hermano enemigo el racionalismo muestran la punta de su nariz, porque es respecto de esos universales, sólo de ellos, como los humildes achuar o los pobres arapesh o los desdichados borgoñeses aparecen desesperadamente contingentes y arbitrarios, aprisionados para siempre en los límites estrechos de sus particularismos regionales y de sus saberes locales (Geertz, 1986). Si no hubiésemos tenido más que las economías-mundos de los mercaderes venecianos, genoveses o norteamericanos, si no hubiésemos tenido más que los teléfonos y los televisores, las vías férreas y las cloacas, la dominación de los occidentales jamás habría aparecido sino como la extensión provisional y frágil de algunas redes débiles y tenues. Pero está la ciencia, que siempre renueva y totaliza y llena los agujeros abiertos dejados por las redes para convertirlos en superficies lisas y llanas, absolutamente universales. Sólo la idea que nos hacíamos hasta ahora de la ciencia tornó absoluta una dominación que habría permanecido relativa. Todos los delicados progresos que conducían continuamente de las circunstancias a los

universales fueron rotos por los epistemólogos, y nos encontramos con pobres contingencias, por un lado, y leyes necesarias, por el otro; por supuesto, sin poder pensar bien sus relaciones.

Sin embargo, local y global son conceptos bien adaptados a las superficies y a la geometría pero muy mal a las redes y a la topología. La creencia en la racionalización es un simple error de categoría. Tomaron una rama de las matemáticas por otra. El recorrido de las ideas, los saberes o los hechos habría sido comprendido sin dificultad de haberlos tratado como las redes técnicas (Schapin y Schaffer, de próxima aparición, capítulo VI; Schaffer, de próxima aparición; Warwick, de próxima aparición). Felizmente, esta asimilación es facilitada no sólo por el fin de la epistemología, sino también por el fin de la Constitución y por las transformaciones técnicas que autorizaba sin comprenderlas. El recorrido de los hechos se vuelve tan fácil de seguir como el de las vías férreas o los teléfonos, gracias a esa materialización del espíritu que permiten las máquinas de pensar y las computadoras. Cuando se mide la información en bytes y baudios, o se abona uno a un banco de datos, o conecta o desconecta una red de inteligencia distribuida, es más difícil seguir haciendo del pensamiento universal un espíritu que flota sobre las aguas (Lévy, 1990). Hoy la razón se asemeja más a una red de televisión por cable que a las ideas platónicas. Por tanto se vuelve menos difícil que en el pasado ver en nuestras leyes y nuestras constantes, en nuestras demostraciones y nuestros teoremas, objetos estabilizados que circulan por cierto muy lejos, pero en el interior de redes metrológicas bien dispuestas de las que son incapaces de salir, salvo por conexión, abono y decodificación.

Para hablar en forma pedestre de un tema que se ha encumbrado en exceso, con los hechos científicos ocurre lo mismo que con el pescado congelado; la cadena de frío que los mantiene frescos no debe ser interrumpida, siquiera un instante. Lo universal en red produce los mismos efectos que lo universal absoluto, pero no tiene las mismas causas fantásticas. Es

posible verificar “en todas partes” la gravitación, pero a costa de la extensión relativa de las redes de medida e interpretación. La elasticidad del aire se verifica en todas partes, pero a condición de conectarse con una bomba de aire que se esparce poco a poco a través de Europa gracias a las múltiples transformaciones de los experimentadores. Tratemos de verificar el más pequeño hecho, la más pequeña ley, la más humilde constante sin suscribir a las múltiples redes metrológicas, a los laboratorios, a los instrumentos. El teorema de Pitágoras o la constante de Planck se extienden en las escuelas y los cohetes, en las máquinas y los instrumentos, pero no salen de sus mundos como tampoco los achuar de sus pueblos (Latour, 1989a, capítulo VI). Los primeros forman redes extensas, los segundos territorios o lazos, diferencia importante y que hay que respetar, pero no por ello vamos a transformar a los primeros en universales y a los segundos en locales. Por cierto, el occidental puede creer que la atracción universal es universal incluso en ausencia de todo instrumento, todo cálculo, toda decodificación, todo laboratorio, así como los bimin-kuskumin de Nueva Guinea pueden creer que son la humanidad completa, pero esas son creencias respetables que la antropología comparada ya no tiene que compartir.

### **El Leviatán es una pelota de redes**

Así como los modernos no pudieron sino exagerar la universalidad de sus ciencias —arrancando la fina red de prácticas, instrumentos e instituciones que empedraba el camino que lleva de las contingencias a las necesidades—, tampoco pudieron, simétricamente, sino exagerar el tamaño y la dureza de sus sociedades. Se creyeron revolucionarios porque inventaban la universalidad de las ciencias arrancadas para siempre a los particularismos locales y porque inventaban organizaciones gigantescas y racionalizadas que rompían con todas las lealtades

locales del pasado. De tal modo, malograron por dos veces la originalidad de lo que inventaban: una topología nueva que permite ir casi por todas partes sin ocuparse sin embargo más que de estrechas líneas de fuerza. Se dieron lustre por virtudes que son incapaces de poseer —la racionalización—, pero también se flagelaron por pecados que son muy incapaces de cometer: ¡esa misma racionalización! En ambos casos, tomaron la longitud o la conexión por diferencias de niveles. Creyeron que realmente había personas, pensamientos, situaciones locales y organizaciones, leyes, reglas globales. Creyeron que había contextos y otras situaciones que gozaban de la propiedad misteriosa de ser “descontextualizados” o “deslocalizados”. Y, en efecto, si la red intermediaria de cuasi-objetos no es reconstituida, se vuelve tan difícil captar la sociedad como la verdad científica, y por las mismas razones. Los intermediarios borrados tenían todo en sus manos, mientras que los extremos, una vez aislados, ya no son nada.

Sin los innumerables objetos que garantizan tanto su duración como su dureza, los objetos tradicionales de la teoría social —imperio, clases, profesiones, organizaciones, Estados— se convierten en otros tantos misterios (Law, 1986a; Law y Fyfe, 1988). Por ejemplo, ¿cuál es el tamaño de IBM, o del Ejército Rojo, o del Ministerio de Educación Nacional, o del mercado mundial? Por cierto, se trata de actores de gran tamaño porque movilizan centenares de miles o de millones de agentes. Su amplitud, pues, debe venir de causas que superan absolutamente los pequeños colectivos del pasado. Sin embargo, si nos paseamos por IBM, si seguimos las cadenas de mando del Ejército Rojo, si investigamos en los corredores del Ministerio, si estudiamos la compra y venta de una pastilla de jabón, jamás abandonamos lo local. Siempre estamos en interacción con cuatro o cinco personas; el conserje tiene siempre su territorio bien marcado; las conversaciones de los directores se parecen como dos gotas de agua a las de los empleados; en cuanto a los vendedores, siempre están dando el vuelto y llenando sus facturas.

¿Estarían hechos los macro actores de micro actores (Garfinkel, 1967)? ¿Estaría compuesta IBM de una serie de interacciones locales? ¿De un conglomerado de conversaciones de suboficiales el Ejército Rojo? ¿De una montaña de papelitos el Ministerio? ¿De una multitud de trueques locales y de arreglos el mercado mundial?

Encontramos el mismo problema que el de los trenes, los teléfonos o las constantes universales. ¿Cómo conectarse sin por ello ser ni local ni global? Los sociólogos y los economistas modernos tienen toda la dificultad del mundo para plantear el problema. O bien permanecen en lo "micro" y en los contextos interpersonales, o bien pasan bruscamente a lo "macro" y ya no tienen que habérselas, creen, sino con racionalidades descontextualizadas y despersonalizadas. El mito de la burocracia sin alma ni agente, como el del mercado puro y perfecto, ofrece la imagen simétrica del mito de las leyes científicas universales. En vez del progreso continuo de la investigación, los modernos impusieron una diferencia ontológica tan radical como la que en el siglo XVI separaba el mundo sublunar, víctima de la corrupción y la aproximación, y los mundos supralunares, que no conocen ni alteración ni incertidumbre. (Por lo demás, son los mismos físicos los que se burlan con Galileo de esa distinción ontológica pero que la restablecen de inmediato para poner a las leyes de la física a resguardo de toda corrupción social...)

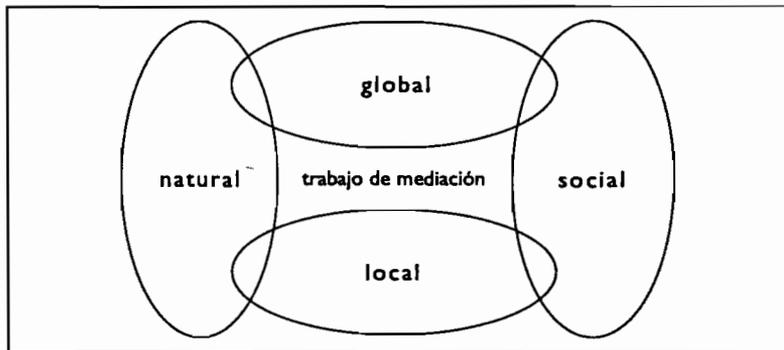
Sin embargo, el hilo de Ariadna que permitiría pasar continuamente de lo local a lo global, de lo humano a lo no humano, existe. Es el de la red de prácticas e instrumentos, documentos y traducciones. Una organización, un mercado, una institución no son objetos supralunares hechos de otra materia que nuestras pobres relaciones locales sublunares. La única diferencia viene de que están compuestos de híbridos y para su descripción deben movilizar una gran cantidad de objetos. El capitalismo de Fernand Braudel o de Marx no es el capitalismo total de los marxistas (Braudel, 1979). Es

una madeja de redes un poco largas que encierran bastante mal un mundo a partir de puntos que se convierten en centros de beneficio y cálculo. Al seguirlo de cerca jamás se franquea el *limes* misterioso que debería dividir lo local de lo global. La organización de la gran empresa norteamericana descrita por Alfred Chandler no es la Organización de Kafka (Chandler, 1989; Chandler, 1990). Es una trenza de redes materializadas en pedidos y organigramas, procedimientos locales y arreglos particulares, los que en efecto permiten extenderse sobre un continente pero a condición de no cubrir dicho continente. Uno puede seguir por completo el crecimiento de una organización sin cambiar jamás de nivel ni descubrir jamás la racionalidad "descontextualizada". El mismo tamaño de un Estado totalizante no es obtenido sino por la construcción de una red de estadísticas y de cálculos, de oficinas y encuestas, que de ningún modo obedece a la topografía fantástica del Estado total (Desrosières, 1984). El imperio científico-técnico de lord Kelvin descrito por Norton Wise (Smith y Wise, 1989) o el mercado de la electricidad descrito por Tom Hughes (Hughes, 1983b) nunca nos hacen abandonar las particularidades del laboratorio, de la sala de reunión o del centro de control. Y sin embargo, esas "redes de poder" y esas "líneas de fuerza" realmente se extienden a través de todo el mundo. Los mercados descritos por la economía de las convenciones están bien regulados y son globales, sin que por ello ninguna de las causas de esa regulación y esa agregación sea ella misma ni global ni total. Los agregados no están hechos de otra madera que lo que agregan (Thévenot, 1989; 1990). Ninguna mano visible o invisible viene de pronto a poner orden en átomos individuales dispersos y caóticos. Los dos extremos, lo local y lo global, son mucho menos interesantes que las disposiciones intermediarias aquí llamadas redes.

## El gusto por los márgenes

Así como los adjetivos natural y social designan representaciones de lo colectivo que por sí mismo no tiene nada ni de natural ni de social, tampoco las palabras local y global ofrecen puntos de vista sobre redes que por naturaleza no son ni locales ni globales, sino que son más o menos extensas y están más o menos conectadas. Lo que llamé el exotismo moderno consiste en tomar esos dos pares de oposiciones por lo que define nuestro mundo, y que nos pondría aparte del resto. Así se crean cuatro regiones diferentes. Lo natural y lo social no están compuestos de los mismos ingredientes; lo global y lo local son intrínsecamente distintos. Pero no sabemos nada de lo social que no sea definido por lo que creemos saber de lo natural, y a la inversa. De igual modo, sólo definimos lo local por las características que nos creemos en el deber de conceder a lo global, y recíprocamente. Se comprende entonces la fuerza del error que el mundo moderno hizo sobre sí mismo, cuando los dos pares son apareados: en el medio no hay nada pensable, ni colectivo, ni red, ni mediación; todos los recursos conceptuales se acumulan en los cuatro extremos. Nosotros, los pobres sujetos-objetos, las humildes sociedades-naturalezas, los pequeños locales-globales, somos descuartizados en sentido literal entre regiones ontológicas que se definen mutuamente pero que ya no se asemejan a nuestras prácticas.

FIGURA 13



Este descuartizamiento permite desplegar la tragedia del hombre moderno absoluta y sin remedio diferente de todas las otras humanidades y de todas las otras naturalidades. Pero tal tragedia no es inevitable, si recordamos que estos cuatro términos son representaciones sin relación directa con los colectivos y las redes que le dan sentido. En el medio, donde parece que no pasa nada, está casi todo. Y en las extremidades, donde reside, según los modernos, el origen de todas las fuerzas, la naturaleza y la sociedad, la universalidad y la localidad, no hay nada salvo las instancias purificadas que sirven de garantías constitucionales al conjunto.

La tragedia se vuelve más dolorosa todavía cuando los antimodernos, creyendo de buena fe lo que dicen de sí mismos los modernos, quieren salvar algún bien de lo que se les aparece como un irremediable naufragio. Los antimodernos creen a pie juntillas que Occidente racionalizó y desencantó el mundo, que realmente pobló lo social de monstruos fríos y racionales que saturarían todo el espacio, que transformó en profundidad el cosmos premoderno en una interacción mecánica de puras materias. Pero en vez de ver en él, como los modernizadores, gloriosas aunque dolorosas conquistas, los antimodernos ven una catástrofe sin igual. Con excepción del signo, modernos y antimodernos comparten la totalidad de sus convicciones. Los posmodernos, siempre perversos, aceptan la idea de que de veras se trata de una catástrofe pero afirman que, en vez de lamentarse, ¡hay que regocijarse! Ellos reivindican la debilidad como su última virtud, así como lo afirma uno de ellos en su estilo inimitable: "La *Verminderung* de la metafísica se ejerce como *Verminderung* del *Ge-Stell*" (Vatimo, 1987, p. 184).

¿Qué hacen entonces los antimodernos ante este naufragio? Se encargan de la valiente tarea de salvar lo que pueden: el alma, el espíritu, la emoción, las relaciones interpersonales, la dimensión simbólica, el calor humano, los particularismos locales, la interpretación, los márgenes y las periferias. Misión admirable, pero que sería más admirable todavía si todos esos

vasos sagrados realmente se encontraran amenazados. Pero ¿de dónde viene la amenaza? Por cierto no de los colectivos incapaces de salir de sus frágiles y estrechas redes pobladas de almas y de objetos. Seguramente no de las ciencias, cuya universalidad relativa debe pagarse, día tras día, con conexión y calibrado, instrumentos y alineamientos. Con seguridad no de las sociedades, cuyo tamaño no varía sino a condición de multiplicar los seres materiales de ontologías variables. Entonces, ¿de dónde viene? Por supuesto que en parte de los mismos antimodernos y de sus cómplices los modernos, que se atemorizan de manera recíproca y a los efectos de tamaño añaden causas gigantescas. “Ustedes desencantan el mundo, yo mantendré los derechos del espíritu.” “¿Ustedes quieren mantener el espíritu? Entonces nosotros lo materializaremos.” “¡Reductores!” “¡Espiritualistas!” Cuanto más desean salvar a los sujetos los antirreduccionistas, los románticos, los espiritualistas, tanto más los reduccionistas, los científicistas, los materialistas se imaginan que poseen los objetos. Cuanto más se enorgullecen los segundos, más miedo tienen los otros; cuanto más amedrentados están éstos, tanto más aterradores, en efecto, se creen los otros.

La defensa de la marginalidad supone la existencia de un centro totalitario. Pero si ese centro y su totalidad son ilusiones, el elogio de los márgenes es bastante ridículo. Está muy bien querer defender, contra la fría universalidad de las leyes científicas, las reivindicaciones del cuerpo doliente y del calor humano. Pero si esa universalidad proviene de una serie de lugares donde sufren en cualquier circunstancia cuerpos bien carnales y bien calientes, ¿no es grotesca esta defensa? Proteger al hombre de la dominación de las máquinas y los tecnócratas es una empresa digna de elogio, pero si las máquinas están llenas de hombres para quienes éstas constituyen su salvación, esa protección sólo es absurda (Ellul, 1977). Es una tarea admirable demostrar que la fuerza del espíritu trasciende las leyes de la materia mecánica, pero ese programa es una imbecilidad si la materia no es nada material y las máquinas na-

da mecánico. Es bello, en un grito desesperado, querer salvar al Ser en el momento mismo en que el reconocimiento técnico parece dominarlo todo, porque “allí donde hay peligro, también allí crece lo que salva”. Pero ¿es bastante perverso querer beneficiarse con audacia de una crisis que todavía no empezó!

Busquen el origen de los mitos modernos, casi siempre los encontrarán en aquellos que pretenden oponer al modernismo la barrera infranqueable del espíritu, de la emoción, del sujeto o del margen. Al querer ofrecer un suplemento de alma al mundo moderno, se le retira la que tiene, la que tenía, la que era muy incapaz de perder. Esa sustracción y esa adición son las dos operaciones que permiten a los modernos y a los antimodernos atemorizarse coincidiendo en lo esencial: somos por completo distintos de los otros y hemos roto para siempre con nuestro propio pasado. Las ciencias y las técnicas, las organizaciones y las burocracias, empero, son las únicas pruebas de esa catástrofe inaudita, y es justamente en ellas donde podemos demostrar de la mejor y más directa manera posible la permanencia de la vieja matriz antropológica. Por cierto, la innovación de las redes extensas es importante, pero no es para tanto.

### **No añadir crímenes a los ya cometidos**

Sin embargo, es muy difícil apaciguar el desamparo moderno, porque parte de un sentimiento en sí mismo respetable: la conciencia de haber cometido contra el resto de los mundos naturales y culturales —y contra sí mismo— crímenes irreparables cuya amplitud y motivos parecen cortar con todo. ¿Cómo volver a los modernos a la ordinaria humanidad y a la ordinaria inhumanidad sin absolverlos demasiado rápido de los crímenes que tienen razón de querer expiar? ¿Cómo declarar con justicia que nuestros crímenes son espantosos pero comunes; que nuestras virtudes son grandes pero, también ellas, muy comunes?

Ocurre con nuestras fechorías lo mismo que con nuestro acceso a la Naturaleza: no hay que exagerar sus causas al tiempo que se miden sus efectos, porque esa misma exageración sería la causa de crímenes mayores. Toda totalización, aunque sea crítica, ayuda al totalitarismo. No es cosa de que, a la dominación real, añadamos la dominación total. A la fuerza la potencia (Latour, 1984, 2ª parte). Al imperialismo muy real el imperialismo total. Al capitalismo, también muy real, la desterritorialización absoluta (Deleuze y Guattari, 1972). De igual modo que a la verdad científica y a la eficacia técnica no concedamos por añadidura la trascendencia, también ella total, y la racionalidad, también ella absoluta. Tanto para las fechorías como para la dominación, para los capitalismos como para las ciencias, lo que hay que comprender es lo ordinario, las pequeñas causas y sus grandes efectos (Arendt, 1963; Mayer, 1990).

Por cierto, la demonización es más satisfactoria para nosotros porque, incluso en el mal, todavía somos excepcionales, apartados del resto y de nuestro propio pasado, modernos por lo menos para lo peor, tras haber creído serlo para lo mejor. Pero sobre todo la totalización, por sendas desviadas, participa en lo que pretende abolir. Torna impotente ante el enemigo, al que dota de propiedades fantásticas. Un sistema total y liso no se selecciona. Una naturaleza trascendente y homogénea no se recombina. Nadie puede redistribuir un sistema técnico sistemático en total. Nadie puede renegociar una sociedad kafkiana. Nadie va a redistribuir jamás a un capitalista “desterritorializador” y esquizofrénico de manera absoluta. Nadie puede discutir acerca de un Occidente separado de raíz de las otras culturas-naturalezas. No es posible evaluar culturas aprisionadas para siempre en representaciones arbitrarias, completas y coherentes. Nadie salvará un mundo que olvidó totalmente al Ser. Ningún alma puede volver a seleccionar un pasado del que nos hemos alejado para siempre por cortes epistemológicos radicales.

Todos esos suplementos de totalidad son concedidos por sus críticos a seres que no pedían tanto. Tomemos a un jefe de

empresa en búsqueda vacilante de algunos segmentos de mercado; a un conquistador cualquiera temblando de fiebre; a un pobre científico trajinando en su laboratorio; a un humilde ingeniero disponiendo a como dé lugar algunas relaciones de fuerzas un poco favorables; a un político tartamudo y atemorizado; soltemos contra ellos a los críticos, y ¿qué obtenemos a cambio? El capitalismo, el imperialismo, la ciencia, la técnica, la dominación, todos igualmente absolutos, sistemáticos, totalitarios. Los primeros temblaban. Los segundos ya no tiemblan. Los primeros podían ser derrotados. Los segundos ya no. Los primeros estaban muy cerca todavía del humilde trabajo de mediaciones muy frágiles y modificables. Los segundos, purificados, son todos de igual manera formidables.

¿Qué hacer entonces con tales superficies lisas y repletas, con tales totalidades absolutas? Derrocarlas en bloque, subvertirlas, revolucionarlas, por supuesto. ¡Oh, la bella paradoja! Con el espíritu crítico, los modernos inventaron al mismo tiempo el sistema total, la revolución total para ponerle fin y el fracaso también total de hacer esa revolución, ¡fracaso que los desespera por completo! ¿No es ésa la causa de muchos de los crímenes que nos reprochamos? Al considerar la Constitución en vez del trabajo de traducción, los críticos imaginaron que en efecto éramos incapaces de convenios, de bricolage, de mestizaje y de selección. A partir de las frágiles redes heterogéneas que forman desde siempre los colectivos, elaboraron totalidades homogéneas a las que no se podía tocar sin revolucionarlas totalmente. Y como esa subversión era imposible, pero a pesar de todo la intentaron, fueron escalando de crimen en crimen. ¿Cómo ese *Noli me tangere* de los totalizadores podría pasar todavía por una prueba de moralidad? La creencia en una modernidad radical y total, ¿conduciría a la inmortalidad, pues?

Tal vez sería menos injusto hablar de un efecto de generación, aunque todavía seamos pocos en experimentarlo. Nacimos tras la guerra con los campos negros y luego los rojos a nuestras espaldas, debajo de nosotros las hambrunas, sobre

nuestras cabezas el apocalipsis nuclear y, al frente, la destrucción global del planeta. En efecto, es difícil negar los efectos de escala, pero más difícil todavía creer sin vacilación en las virtudes incomparables de las revoluciones políticas, médicas, científicas o económicas. Y sin embargo, nacimos en medio de las ciencias, no conocimos más que la paz y la prosperidad, y amamos —¿hay que confesarlo?— las técnicas y los objetos de consumo que los filósofos y los moralistas de las generaciones precedentes nos aconsejaban abominar. Para nosotros, las técnicas no son nuevas, no son modernas en el sentido usual de la palabra, pero desde siempre componen nuestro mundo. Más que las precedentes, nuestra generación las ha digerido, integrado, acaso humanizado. Porque somos los primeros que no creemos ya ni en las virtudes ni en los peligros de las ciencias y las técnicas, pero compartimos sus vicios y sus virtudes sin ver en ellas el cielo o el infierno, quizá nos sea más fácil buscarles causas sin apelar a la carga del hombre blanco, a la fatalidad del capitalismo, al destino europeo, a la historia del Ser, o a la racionalidad universal. Quizá sea más fácil hoy abandonar la creencia en nuestra propia extrañeza. No somos exóticos sino ordinarios. Por consiguiente, los otros tampoco lo son. Son como nosotros, nunca dejaron de ser nuestros hermanos. No añadamos el crimen de creernos radicalmente distintos a todos aquellos que ya cometimos.

### **Las trascendencias abundan**

Si ya no somos totalmente modernos, y si tampoco somos premodernos, ¿sobre qué base vamos a establecer la comparación entre los colectivos? Ahora lo sabemos, tenemos que añadir a la Constitución oficial el trabajo oficioso de la mediación. Al comparar la Constitución con las culturas descritas por la antropología asimétrica del pasado, no desembocábamos más que en el relativismo y la modernización imposible. Por el contra-

rio, comparando el trabajo de traducción de los colectivos, permitimos la antropología simétrica y disolvemos los falsos problemas del relativismo absoluto. Pero también nos privamos de los recursos elaborados por los modernos: lo social, la naturaleza, el discurso, sin hablar del Dios tachado. Tal es la última dificultad del relativismo: ahora que la comparación resulta posible, ¿en qué espacio común todos los colectivos, productores de naturalezas y de sociedades, se encuentran sumidos por igual?

¿Están en la naturaleza? No, por supuesto, porque esa naturaleza exterior, lisa, trascendente, es el efecto relativo y tardío de la producción colectiva. ¿Están en la sociedad? Tampoco, porque ella no es más que el artefacto simétrico de la naturaleza, lo que queda cuando se arrancan todos los objetos y se produce la trascendencia misteriosa del Leviatán. ¿Están en el lenguaje, entonces? Imposible, porque el discurso es otro artefacto que sólo tiene sentido poniendo entre paréntesis la realidad exterior del referente y el contexto social. ¿Están en Dios? Es poco probable, porque la entidad metafísica que lleva ese nombre no ocupa más que un lugar de árbitro lejano para mantener tan alejadas como sea posible las dos instancias simétricas de la naturaleza y la sociedad. ¿Están en el Ser? Menos aún, porque, por una paradoja sorprendente, el pensamiento del Ser se ha convertido en el residuo mismo, una vez abandonadas toda ciencia, toda técnica, toda sociedad, toda historia, toda lengua, toda teología, a la simple metafísica, al mero expansionismo del ente. Naturalización, socialización, discursivización, divinización, ontologización, todas esas “-izaciones” son igualmente imposibles. Ninguna forma el fondo común sobre el cual descansarían los colectivos ahora comparables. No, no caemos de la naturaleza en lo social, de lo social en el discurso, del discurso en Dios, de Dios en el Ser. Esas instancias sólo tenían una función constitucional a condición de mantenerse distintas. Ninguna puede cubrir, llenar, subsumir a las otras, ninguna puede servir para describir el trabajo de mediación o de traducción.

Entonces, ¿dónde estamos? ¿En qué caemos? Mientras nos formulemos esta pregunta con seguridad estamos en el mundo moderno, obsesionados por la construcción de una inmanencia (*inmanere*: residir en) o la de construcción de otra. Todavía, para tomar el viejo vocablo, permanecemos en la metafísica. Ahora bien, al recorrer esas redes, no descansamos en nada particularmente homogéneo. Más bien permanecemos en una infrafísica. ¿Somos inmanentes entonces, fuerza entre otras, textos entre otros, sociedad entre otras, ente entre los entes?

Tampoco, porque si, en vez de aferrar los pobres fenómenos a los sólidos ganchos de la naturaleza y la sociedad, dejamos que los mediadores produzcan las naturalezas y las sociedades, invertimos el sentido de las trascendencias modernizadoras. Naturalezas y sociedades se convierten en los productos relativos de la historia. Sin embargo, no caemos en la sola inmanencia porque las redes no están sumidas en nada. No necesitamos un éter misterioso para que se propaguen. No tenemos que proceder a un relleno. Es la concepción de los términos trascendencia e inmanencia la que resulta modificada por el retorno de los modernos a lo no moderno. ¿Quién nos dijo que la trascendencia debía tener un contrario? Somos, permanecemos, *jamás abandonamos la trascendencia, vale decir, el mantenimiento en la presencia por la mediación del envío*.

Las otras culturas impactaron siempre a los modernos por el aspecto difuso de sus fuerzas activas o espirituales. En ninguna parte ponían en juego materias puras, fuerzas mecánicas puras. Los espíritus y los agentes, los dioses y los antepasados se mezclaban punto por punto. Por contraste, el mundo moderno les aparecía desencantado, vaciado de sus misterios, dominado por las fuerzas lisas de la pura inmanencia a las que sólo nosotros, los humanos, imponíamos una dimensión simbólica, y más allá de las cuales existía, tal vez, la trascendencia del Dios tachado. Si no hay inmanencia, empero, si no hay más que redes, agentes, actuantes, no podríamos estar desencantados. No somos nosotros los que añadimos arbitrariamente la “dimen-

sión simbólica” a meras fuerzas materiales. Éstas son tan trascendentes, activas, agitadas, espirituales como nosotros mismos. La naturaleza no es más inmediatamente accesible que la sociedad o el Dios tachado. En vez del juego sutil de los modernos entre tres entidades, cada una de las cuales era a la vez trascendente e inmanente, obtenemos una sola proliferación de trascendencias. Término polémico inventado para oponerse a la supuesta invasión de la inmanencia, la palabra debe cambiar de sentido si ya no tiene un opuesto.

Yo llamo delegación a esta trascendencia sin contrario. La enunciación, o la delegación, o el envío de mensaje o de mensajero permite permanecer en presencia, o sea, existir. Cuando abandonamos el mundo moderno no caemos sobre alguien o algo, no caemos sobre una esencia, sino sobre un proceso, un movimiento, un pasaje, literalmente un pase, en el sentido que tiene esta palabra en los juegos de pelota. Partimos de una existencia continuada y arriesgada —continuada porque es arriesgada— y no de una esencia; partimos del encuentro y no de la permanencia. Partimos del *vinculum* mismo, del pasaje y de la relación, no aceptando como punto de partida ningún ser que salga de esa relación a la vez colectiva, real y discursiva. No partimos de los hombres, ese recién llegado, ni del lenguaje, todavía posterior. El mundo del sentido y el mundo del ser son un solo y único mundo, el de la traducción, de la sustitución, de la delegación, del pase. De toda otra definición de una esencia diremos que está “desprovista de sentido”, en efecto, desprovista de los medios de mantenerse en presencia, de durar. Toda duración, toda dureza, toda permanencia deberá ser pagada por sus mediadores. Es esa exploración de una trascendencia sin contrario lo que hace de nuestro mundo un mundo tan poco moderno, con todos esos nuncios, mediadores, delegados, fetiches, máquinas, figuritas, instrumentos, representantes, ángeles, lugartenientes, portavoces y querubines. ¿Qué mundo es éste que nos obliga a tener en cuenta, a la vez y en el mismo aliento, la naturaleza de las cosas, las técnicas, las ciencias, los

seres de ficción, las religiones pequeñas y grandes, la política, las jurisdicciones, las economías y los inconscientes? Nuestro mundo, claro está. Dejó de ser moderno desde que sustituimos cada una de las esencias por los mediadores, los delegados, los traductores que les dan sentido. Por eso todavía no lo reconocemos. Adoptó un aspecto antiguo con todos esos delegados, ángeles y lugartenientes. Y sin embargo no se parece tampoco a las culturas estudiadas por el etnólogo, porque éste jamás había hecho el trabajo simétrico de convocatoria de los delegados, los mediadores y los traductores a la morada, en su casa, en su propio colectivo. La antropología se había hecho sobre un fondo de ciencia, o sobre un fondo de sociedad, o sobre un fondo de lenguaje; siempre alternaba entre el universalismo y el relativismo cultural, y finalmente nos enseñaba muy poco tanto sobre "Ellos" como sobre "Nosotros".

## 5. REDISTRIBUCIÓN