

Sobre la interobjetividad¹

Bruno Latour

Centre de Sociologie de l' Innovation

Las lecciones de las sociedades simiescas

El descubrimiento de la complejidad social de las sociedades de primates distintas del *Homo sapiens*, pese a haberse realizado hace unos 20 años, no parece haber sido tomado en cuenta completamente por la teoría social (De Waal, 1982; Kummer, 1993; Strum, 1987). Argumentos violentos a favor o en contra de la sociobiología han ocupado el centro de la escena, como si fuera necesario defender la autonomía de lo social contra el peligro de una reducción excesiva a lo biológico. De hecho, el desarrollo de la sociobiología, al igual que el de la etología, indican un camino bastante diferente: la *extensión* a los animales, incluso a los genes, de las preguntas clásicas de la filosofía política sobre la definición del actor social, las posibilidades de cálculo racional, la existencia o no de una estructura social que se encuentra por encima del nivel de las interacciones, la definición misma de interacción, el grado de inteligencia necesario para la vida social y el papel de las relaciones de poder y dominación. Lejos de ser desplazada de todas estas cuestiones por una biología presumiblemente triunfante, la teoría sociológica debe desempeñar su papel y, con nuevos fines, abordar problema de la definición de la sociedad, extendiendo su base comparativa a otros ámbitos distintos de la vida social humana.¹

Decir que los primates no-humanos tienen una rica vida social significa simplemente asumir que ningún actor primate puede lograr ninguna meta *sin pasar a través de* otras interacciones con sus colegas. En lugar de imaginar a un ser presocial siendo motivado únicamente por instinto, reacciones o apetitos que persigue la satisfacción inmediata de sus metas -mitigar el hambre, reproducirse, tener poder-, la nueva sociología de los simios, por el contrario, describe actores que no pueden lograr nada sin negociar largamente con otros.² El caso más simple es el de un chimpancé que no se atreve a seguir comiendo en una fuente de comida rica que ha descubierto porque la tropa se está moviendo y no puede quedarse atrás solo. O también, el de un babuino macho que no puede copular con una hembra en celo, sin verificar

¹ Latour, B. (1996). *On interobjectivity. Mind, Culture and activity*, 3 (4), 228-245. La traducción del inglés al español fue realizada por Emmanuel Borthiry y Micaela Comeseña.

primero que ella cooperará, una cooperación que tuvo que ser obtenida en el transcurso de un período de amistad en los momentos en que no estaba en celo. Dado que cada acción de cada actor es interferida por otros, y dado que el éxito en los objetivos de uno está mediado por una negociación continua, podemos hablar de esto en términos de *complejidad*, es decir, en términos de la obligación de tomar en cuenta un gran número de variables al mismo tiempo. Tal como lo describen los primatólogos, el estado de fiebre social, la atención constante a las acciones de los demás, la minuciosa sociabilidad, el maquiavelismo y el estrés indican todos, entonces, una socialidad compleja ya en el "estado de naturaleza".³ O, al menos, esta es la versión simplificada y en parte mítica que se puede utilizar como un punto de partida alternativo desde el cual empezar de nuevo/abordar empezando de nuevo la teoría social.

Los insectos sociales siempre han servido como medio para calibrar modelos de sociología humana. Pero ellos ofrecieron, al menos hasta la emergencia de la sociobiología, el caso arquetípico de los superorganismos, en los cuales las cuestiones sobre lo individual, la interacción, el cálculo y la negociación no pueden plantearse.⁴ El efecto de la sociología de los primates es muy distinto. Precisamente, no permite pensar en la estructura social como un *superorganismo* sino solo en términos de una cadena de interacciones. Encontraremos en el estado de naturaleza un grado de complejidad social que corresponde, más o menos, a las formas de sociabilidad descritas por el interaccionismo. Sin embargo, no hay lenguaje, hay poca tecnología.⁵ Parece que ni siquiera hay una representación del yo, ni un modelo del otro⁶, y que las competencias cognitivas necesarias para poner de manifiesto esta complejidad siguen siendo muy básicas. Al encontrar ya presente "en la naturaleza" un nivel tan alto de sociabilidad, la sociología humana se encuentra liberada de la obligación de fundar lo social, en contra de la tradición de la filosofía política y las teorías del contrato social. La compleja interacción social precedió a la humanidad, y por un largo camino.

En la literatura sociológica, la *interacción* social presupone la presencia de varios elementos constitutivos. Debe haber al menos dos actores; estos dos actores deben ser físicamente copresentes; deben estar vinculados por un comportamiento que implique un acto de comunicación; y, finalmente, el comportamiento de cada uno debe evolucionar como una función de las modificaciones aplicadas al comportamiento del otro de tal manera que emerjan propiedades *inesperadas* que son más que la suma de las competencias en uso por parte de los actores antes de esta interacción.⁷ La sociología de los simios, en este sentido, se convierte en el caso límite del

interaccionismo, ya que todos los actores son copresentes y concatenan acciones cara a cara cuya dinámica depende continuamente de la reacción de los demás. Este es un paraíso de interaccionismo; también es un paraíso en otro sentido, ya que la cuestión del orden social no parece poder plantearse a los simios más que en términos de la composición progresiva de las interacciones diádicas, sin ningún efecto totalizante o estructurante. Aunque hay interacciones complejas, no parece posible decir que viven "en" una sociedad, o que desarrollan una estructura social.⁸ La cuestión del rol exacto de la interacción, y su capacidad para componer *toda* la sociedad, ya se plantea a nivel de primates, y posiblemente *solo* a ese nivel.

La incertidumbre de los primatólogos en cuanto a la existencia o no de una estructura social más allá de las interacciones parece ser compartida por los monos mismos si les otorgamos la mínima reflexividad necesaria para ser un miembro y no un "idiota cultural" desde la perspectiva de Garfinkel. Para todos los patrones de comportamiento que presuponen una totalización, los primates no-humanos deben realizar una serie de pruebas, que necesitan ser siempre iniciadas de nuevo en orden de garantizar la duración de los efectos colectivos. Decidir la dirección que seguirá la tropa, por ejemplo, presupone una evaluación de los movimientos de todos por todos, de donde surge, al comienzo del día, una orden que ningún miembro ha dado, y que nadie puede reclamar como propia. Lo mismo ocurre con las relaciones de dominación, que deben volver a ponerse a prueba cada vez que se produce un nuevo acontecimiento, y con las relaciones de membresía, que necesitan ser "reparadas" después de cualquier separación, aunque sea momentánea. Dado que los efectos de la composición de lo social dependen del trabajo de cada uno de los actores que continuamente se está reiniciando, podríamos llegar a la conclusión de que la vida social de los monos es aparentemente un paraíso etnometodológico.⁹ La construcción social depende literalmente sólo del trabajo de los propios actores para mantener las cosas unidas, y depende crucialmente de sus categorías *por sí solas*. Cada acción está mediada por la acción de los miembros, pero para realizar esta mediación, es necesario que cada actor componga para sí mismo la totalidad en la que se encuentra, una totalidad variable cuya solidez debe ser reverificada siempre y cada vez a través de nuevas pruebas.

Antes de que existiera una sociología simiesca significativa, la sociología humana hizo que la vida social comenzara con los humanos, o utilizó insectos sociales, incluso pólipos, para demostrar la universalidad de las formas de agregación y la ubicuidad de los superorganismos.¹⁰ Pero ahora podemos contar con una cadena de

complejas interacciones individuales que precede a la sociología humana. En estas interacciones, los actores tienen que construir y atender constantemente las estructuras colectivas que surgen de sus interacciones. La sociedad no comienza como la de Hobbes con cuerpos humanos preformados, con cerebros capaces de calcular, con individuos distintos que eligen ponerse de acuerdo a través de la mitología del contrato social. Hasta donde podemos entender a través de esta calibración de nuestras historias de origen con el ejemplo de los primates, la humanización de nuestros cuerpos y cerebros fue, por el contrario, moldeada por un tejido de complejas interacciones sociales cuya matriz nos precede por varios millones de años. El término compuesto "socio-biología" ha invertido su significado normal si se tiene en cuenta que la vida humana ha estado inmersa durante tanto tiempo en un mundo social, y que nos hemos vuelto física e intelectualmente cada vez más y más humanos como para adaptarnos nosotros mismos cada vez mejor a nuestro entorno original, constituido en gran parte por una socialidad compleja.¹¹

Al permitirnos encontrar ya en la naturaleza una forma de socialidad compleja, interacciones, individuos y construcciones sociales, la sociología simiesca nos libera de la necesidad de hacer de éstas el terreno de la sociología humana solamente. La vida social compleja se convierte en propiedad compartida de todos los primates. Al igual que los babuinos y los chimpancés, nos dedicamos a ello, sin siquiera pensar, en todas nuestras acciones. Y, sin embargo, no somos ni babuinos ni chimpancés. Si la complejidad de nuestra vida social ya no es suficiente para explicar esta diferencia, debemos encontrar *otra fuente*. Para ello, tenemos que entender hasta qué punto el concepto de actores humanos individuales involucrados en interacciones, como el interaccionismo describe, construyendo lo social a través de sus propias categorías que deben ser testeadas regularmente (la versión etnometodológica), no da cuenta adecuadamente de la mayoría de las situaciones humanas, a pesar de que constituye la base común para nuestras competencias.

Mientras que para los monos la vida social se construye paso a paso, podríamos afirmar que, para los humanos, la interacción nunca fue más que una *categoría residual*. No porque una interacción "tiene lugar en" una sociedad que es mayor que ella, como afirman los que consideran la existencia de una estructura social, sino simplemente porque para que se produzca una interacción primero hay que reducir la relación de modo que ella no movilice paso a paso toda la vida social, con la que de otro modo acabaría siendo coextensiva. Es sólo a través del aislamiento mediante un marco que el agente puede interactuar con otro agente, cara a cara, dejando fuera el resto de su historia, así como

a sus otros colegas.¹² La existencia misma de una interacción presupone una reducción, una partición *a priori*. Ahora, ¿cómo explicar la existencia de estos marcos, particiones, escondites, puertas de emergencia que están libres de contagio de lo social? Los interaccionistas guardan silencio al respecto, simplemente usando la palabra "marco" metafóricamente. Los defensores de la estructura social, oponentes habituales de los interaccionistas, no pueden explicarla mejor, ya que perciben en todos los puntos la presencia total y completa de la estructura social. Ahora, es justamente esa suspensión la que necesita ser entendida, esta interrupción parcial, este agujero dentro del cual se puede desplegar la interacción sin que nadie más interfiera en ella. Los adversarios del interaccionismo a menudo le reprochan no ser capaz de componer todo lo social, y de hecho la verdadera fuerza de la interacción radica en su capacidad de suspender local y momentáneamente la interferencia.

Ese pequeño "*Je ne sais quoi*" que disloca la interacción

Algo impide que la interacción humana proliferé por fuera y que sea interferida por dentro por todos los demás miembros. ¿Es esta membrana bidireccional inmaterial como un marco (aquí tomado en su sentido metafórico) o material como una partición, una pared, o un marco (aquí tomado en su sentido literal)? Para comprender intuitivamente la respuesta a esta pregunta, uno debe haber visto una tropa de unos 100 babuinos viviendo en medio de la sabana, mirándose incesantemente unos a otros para saber a dónde está yendo la tropa, quién está con quién, quién está preparando a quién, quién está atacando o defendiendo a quién. Entonces debes llevarte lejos en tu imaginación a esas escenas amadas por los interaccionistas en las cuales unas pocas personas, la mayoría de las veces sólo dos, están interactuando en lugares enclaustrados y ocultos a la vista de los demás. Si "el infierno son los otros", como dijo Sartre, entonces el infierno de los babuinos difiere del infierno humano, ya que la presencia continua de todos crea una presión muy distinta a la de las puertas cerradas del interaccionismo, al grado tal que habría que trazar una distinción entre dos significados completamente diferentes de la palabra interacción. La primera, como se ha indicado anteriormente (págs. 229, párr. 2) se aplica a todos los primates, incluidos los seres humanos, mientras que la segunda se aplica únicamente a los seres humanos. Para mantener el término habitual, es necesario hablar de *interacciones enmarcadas*. La única diferencia entre ambos se deriva de la existencia de un muro, de una partición, de un operador de reducción, de un "*je ne sais quoi*" cuyo origen permanece, por el momento, oscuro.

Hay otra diferencia entre la interacción de los simios y lo que uno observa en las interacciones humanas. Para estos últimos, es muy difícil obtener la simultaneidad en el espacio y en el tiempo que son el terreno de la primera. Decimos, sin pensarlo demasiado, que nos involucramos en interacciones "cara a cara". Claro que lo hacemos, pero la ropa que llevamos viene de otra parte y fue fabricada hace mucho tiempo; las palabras que usamos no se formaron para esta ocasión; las paredes en las que nos hemos apoyado fueron diseñadas por un arquitecto para un cliente, y construidas por trabajadores-personas que hoy están ausentes, y sin embargo su acción sigue haciéndose sentir. La persona misma a la cual nos dirigimos es el producto de una historia que va mucho más allá del marco de nuestra relación. Si uno intentara dibujar un mapa espacio-temporal de lo que está presente en la interacción, y hacer una lista de todos los que de una forma u otra estaban presentes, no esbozaría un marco bien delimitado, sino una red enrevesada con una multiplicidad de fechas, lugares y personas muy diversas.¹³ Aquellos que creen en las estructuras sociales a menudo hacen la misma crítica a los interaccionistas, pero sacan una conclusión muy distinta. Sugieren que no sucede nada en las interacciones que no sea una activación o materialización de lo que *ya estaba* completamente contenido en algún lugar de la estructura, con unos pocos ajustes menores. Pero la interacción hace más que ajustar, construye; esto lo aprendimos de los monos, así como de Goffman y de los etnometodólogos. Sin embargo, presenta formas contradictorias: es un *marco* (que permite la circunscripción) y una *red* (que disloca la simultaneidad, la proximidad y la personalidad). ¿De dónde pueden provenir esas cualidades contradictorias en los humanos, y por qué son tan diferentes de la interacción tal como la entienden los primatólogos con respecto a los monos desnudos y co-presentes?

Parece imposible responder a esta pregunta en la medida en que uno enfrenta la interacción con otra cosa, por ejemplo, con la estructura social, afirmando que la primera es local mientras que la segunda es global. Para los monos, tomemos como ejemplo a los babuinos, esta oposición no se mantiene, ya que más allá de unas pocas interacciones diádicas, los babuinos, al igual que los primatólogos, pierden el rastro de las interacciones y comienzan a componer lo restante en términos vagos como "tropa", "clan" o "grupo". Podríamos decir con razón que para los babuinos la vida social se compone enteramente de interacciones individuales dispuestas como los sucesivos segmentos de la solidaridad mecánica.¹⁴ Curiosamente, cuando los primatólogos van un paso más allá y se refieren a la estructura, el rango, el orden, las familias y la casta, siempre lo hacen después de haber llevado adelante sus observaciones. Esto les permite precisamente escapar del

interaccionismo extremo a través de la fabricación de un gran número de panópticos y a través de la elaboración, en computadoras, de un gran número de correlaciones estadísticas.¹⁵ Al hacer esto se acercan más a la condición humana, pero sin duda consiguen algo más allá con respecto a la manera en que los monos llegan a agrupar sus interacciones *sin* el beneficio de estos instrumentos, panópticos, marcadores y calculadoras.

Aunque no constituya una prueba de ello, el caso del propio trabajo científico del primatólogo constituye una indicación valiosa. Para pasar de las interacciones a su suma, se requiere un instrumento, una herramienta capaz de resumirlas y totalizarlas. Quienes creen en las estructuras sociales presuponen siempre la existencia previa de ese ser *sui generis*, la sociedad, que se "manifiesta" luego a través de las interacciones. Ahora bien, la única prueba que tenemos de la existencia de este ser surge de la imposibilidad de llevar a cabo una interacción cara a cara sin que inmediatamente arriben con él una mezcolanza de relaciones con otros seres de otros lugares y otros tiempos. Sólo la debilidad de la interacción cara a cara obliga a la invención de un *marco* definido como aquel que siempre está presente en la estructura. Ahora bien, no se sigue del hecho de que una interacción presente la forma contradictoria de un marco local y de una red de relaciones heterogéneas, que sea necesario dejar atrás el sólido terreno de las interacciones para pasar al "nivel superior" de la sociedad. Incluso si estos dos niveles existieran realmente, faltarían demasiados pasos entre ellos. Tomemos el ejemplo de las relaciones de dominación en los babuinos machos, que pone de manifiesto claramente el defecto del razonamiento. Hay muchas pruebas de agresión entre machos para decidir quién es el más fuerte. Si uno quisiera construir una relación ordenada, pasando del más fuerte al más débil, no lo podría hacer, ¡sino al precio de acortar el tiempo de observación a unos pocos días!¹⁶ Pero, ¿qué significa tener una jerarquía que fluctúa a diario? ¿Cómo puede decirse que un babuino ha "entrado" o está "ascendiendo" en una escala de dominación, si esa escala tiene que ser recalculada cada tres días? Esto significa probablemente que la sociología pasa demasiado rápido de la interacción a la estructura, tanto en el caso de los babuinos como en el de los humanos. Cada mono se plantea la cuestión de saber quién es más fuerte o más débil que él, y desarrolla pruebas que le permiten decidir el asunto. Pero como buenos etnometodólogos, ninguno usa el concepto de rango o jerarquía para hacer esto. El primatólogo se las arregla para hacerlo, por supuesto, pero sólo con la ayuda de numerosos cálculos, instrumentos y gráficos. ¿Deberíamos olvidarnos de la *presencia* de este equipo para los primatólogos y su *ausencia* para los babuinos?

Existe en todas las teorías sociológicas un abismo entre la interacción (enmarcada) de los cuerpos desnudos individuales y los efectos estructurales que los afectan a la manera de un destino trascendente que nadie ha querido. La cuestión para cualquier teórico es decidir qué operador social es el que mejor cubre este abismo. ¿Será por medio de eventos inducidos por la interacción misma que trascenderían así las previsiones de los actores?¹⁷ ¿Puede el abismo ser atravesado por cambios involuntarios causados por efectos perversos que emanan de una racionalidad siempre limitada?¹⁸ ¿O a través de un fenómeno de autotranscendencia que pone en juego fenómenos colectivos, de la misma manera que el orden emerge del caos?¹⁹ ¿O necesitamos plantear un contrato, que reduzca las acciones dispersas a la sola acción totalitaria de un soberano que no es nadie en particular?²⁰ O, por el contrario, si el abismo no puede ser atravesado, ¿debemos aceptar la existencia previa de una entidad *sui generis* que está siempre presente y que contiene interacciones de modo similar a las numerosas células especializadas en un organismo?²¹ O, de nuevo, ¿debemos plantear que hay, entre los dos extremos, un conjunto de intermediarios que permiten el transporte de la acción al "campo" social a través del vehículo del "habitus"; y renderizan a la estructura, a través de la acción individual, lo que ha sido tomada de ella?²² No hay muchas maneras de responder a estas preguntas, incluso si se le permite a uno innovar reelaborando el pequeño número de modelos disponibles mediante nuevas combinaciones.²³ En cualquier caso, estas teorías presuponen la existencia previa de la cuestión que están tratando de resolver: que hay un profundo abismo que separa al agente de la estructura, al individuo de la sociedad. Ahora bien, si no hay abismo, entonces la teoría sociológica se encontraría en la extraña situación de haber tratado de proveer cada vez más soluciones refinadas a un problema inexistente.

Al exponer ante nuestros ojos el paraíso de los interaccionistas y de los etnometodólogos, la sociología simiesca nos muestra una vida social en la que la interacción y la estructura son *coextensivas*. No hay una interacción enmarcada aquí, ya que ninguna relación está protegida de un contagio a veces muy rápido de todas las demás. Pero tampoco hay un ápice más de estructura, ya que cada interacción debe, localmente y por su propia cuenta, probar de nuevo el conjunto de relaciones sin ser capaz de sumarlas, ni de entrar en un determinado rol o función que se mantendría por sí misma sin la ayuda de los cuerpos físicos. Sin embargo, los monos ofrecen una demostración cierta de lo que sería una sociedad *social*, es decir, una que se ajuste a las demandas de la teoría social que requiere un paso del individuo al "nivel" social mediante una serie de operadores que son *a su vez* sociales. Pero no podríamos extraer de allí algo como una vida de grupo (enmarcada),

interacción o sociedad o agencia o estructura. Todo lo que podríamos obtener es la impresión de un tejido extremadamente denso y apretado, pero sin embargo plástico y blando, que permanece siempre plano. En consecuencia, el abismo que, según los sociólogos, separa al individuo de la sociedad, no es un hecho primitivo. Si tomamos la vida social simiesca como un punto de partida parcialmente mítico, este abismo permanece invisible. Se necesita algo más para desenterrarlo. La vida social, al menos en su forma humana, debe depender de *otra cosa*, distinta del mundo social.

Los primatólogos intentan compilar efectos estructurales e instrumentalizan sus observaciones con equipos que se vuelven cada vez más centrales para la tarea en cuestión. Para enmarcar una interacción, necesitamos particiones y escondites. Para seguir una interacción, necesitamos dibujar una red bastante heterogénea que mezcle tiempos, lugares y actores, y que nos obligue a atravesar incesantemente el marco fijo. Así, cada vez que pasamos de la compleja vida social de los monos a la nuestra, somos sorprendidos por las múltiples causas que a la vez entran en juego para dislocar la co-presencia de las relaciones sociales. Al pasar de una a la otra, no pasamos de una simple socialidad a una compleja, sino que pasamos de una socialidad compleja a una *complicada*. Los dos adjetivos, aunque tengan exactamente la misma etimología, nos permitirán diferenciar dos formas relativamente diferentes de existencia social. "Complejo" significará la presencia simultánea en todas las interacciones de un gran número de variables, que no pueden ser tratadas discretamente. "Complicado" significará la presencia sucesiva de variables discretas, las cuales pueden ser tratadas una por una, y plegadas una dentro de la otra en forma de una caja negra. Complicado es tan diferente de complejo como simple lo es.²⁴ Las connotaciones de estas dos palabras nos permiten combatir los prejuicios de los evolucionistas, quienes pintan siempre una lenta progresión de monos a humanos en una escala de creciente complejidad. Déjennos decir, por el contrario, que descendemos de monos a humanos, cayendo de alta complejidad a alta complicación. Como punto de enseñanza, nuestra vida social siempre parece menos compleja que la de un babuino, pero casi siempre es más complicada.

La interacción enmarcada no es local por sí misma, como si el actor individual, ese ingrediente necesario para la vida social con el que se tiene que construir la totalidad, hubiera existido todo el tiempo. No encontraremos a ese actor entre los monos (que sin embargo viven en el paraíso, o más bien en el infierno, del interaccionismo). Entre los humanos, en cambio, una interacción *se localiza* activamente mediante un conjunto de particiones, marcos, paraguas, cortafuegos, que

permiten pasar de una situación que es compleja a una que es simplemente complicada. Mientras estoy en el mostrador comprando mis sellos postales y hablando por la rejilla, no tengo a mi familia, colegas o jefes respirando en mi cuello. Y, gracias al cielo, quien atiende no me cuenta historias sobre su suegra, o sobre los dientes de su amada. Un babuino no podría operar una canalización tan feliz. Cualquier otro babuino podría interferir en cualquier interacción.

Inversamente, la estructura no es global por sí misma, como si hubiera existido desde siempre como un ser *sui generis* de cuyo cuerpo el actor individual se fue desprendiendo gradualmente. Nunca encontramos entre los monos (que no tienen interacción enmarcada) ninguna estructura social: la cosa misma que según la teoría social es necesaria para equilibrar las interacciones. Para los humanos, por otro lado, *globalizamos* activamente las interacciones sucesivas a través del uso de un conjunto de instrumentos, herramientas, cuentas, cálculos y compiladores. Esto nos permite pasar de una relación complicada y al final aislable a otras relaciones complicadas, que al final están ligadas a ella.²⁵ Por la noche, la funcionaria de correos puede hacer sus cuentas y compilar resúmenes que permitan una visión general de las partes interesantes de todas las interacciones enmarcadas que tuvieron lugar en cada rejilla. Los babuinos no pueden calcular tales visiones generales: lo que falta son precisamente resúmenes y rastros. Ellos sólo tienen sus cuerpos para componer lo social, sólo su vigilancia y el compromiso activo de su memoria para "mantener" unidas las relaciones.

Dado que para los monos no hay diferencia entre la interacción y la sociedad, no hay interacción (enmarcada) ni estructura. Para los humanos, un abismo parece separar la acción individual del peso de una sociedad trascendente. Pero esta no es una separación original que algún concepto de la teoría social podría abarcar y que podría servir para distinguirnos radicalmente de otros primates. Es un *artefacto* creado por el olvido de todas las actividades prácticas de localización y globalización. Ni la acción individual ni la estructura son pensables sin el trabajo de *renderizar localmente* -a través de canalización, partición, enfoque, reducción- y sin el trabajo de *renderizar globalmente* -a través de instrumentación, compilación, puntualización, amplificación. Uno no puede llegar a ninguna parte en la teoría sociológica si se ve obligado a partir de la existencia sustancial de una acción individual o una estructura. Pero, lo que es más curioso, tampoco puede avanzar si, tratando de ser razonable, decide trabajar simultáneamente desde los dos polos opuestos del actor y el sistema para luego elaborar una fórmula intermedia para ordenar los dos.²⁶ La combinación de dos artefactos sólo podría producir un tercero, todavía más molesto. Para

aprovechar la base comparativa que nos ofrecen las sociedades simiescas, no tenemos que trabajar desde la interacción o la estructura o entre las dos, sino desde el trabajo de localización y globalización, que ha ido más allá de los límites de la teoría social, de la que los simios y los monos parecen incapaces, y que nos obliga a recurrir a elementos que a primera vista no parecen pertenecer al repertorio de lo social.

¿Debe la sociología permanecer sin objeto?

Al contrario de la interacción social de los monos, la interacción social de los humanos siempre parece estar más dislocada. No hay simultaneidad, ni continuidad, ni homogeneidad. Lejos de limitarse a cuerpos que están co-presentes a través de su atención mutua y su trabajo continuo de vigilancia y construcción; para los humanos hay que apelar a otros elementos, a otros tiempos, a otros lugares y a otros actores para captar una interacción. Por supuesto, para los babuinos, ciertas relaciones pueden extenderse durante décadas y, por lo tanto, exigir, para ser entendidos, una alusión a acontecimientos pasados.²⁷ Pero estos últimos trajeron otros cuerpos que estaban presentes, y sólo son transportados a la situación actual por la memoria viva o la encarnación genética de esos mismos cuerpos. Para los babuinos, lo social es siempre hilado con lo social: de ahí su falta de durabilidad y el considerable trabajo que es necesario realizar para mantenerse juntos. En contraste, la vida social humana parece estar desequilibrada. Para describir esta cualidad, esta dislocación, esta apelación constante a otros elementos que están ausentes de la situación, a menudo apelamos a los símbolos y a la engañosa noción de simbolismo. En efecto, los símbolos sustituyen a otra cosa que no existe, pero a la que uno puede aludir. Así, el argumento es que la estructura ausente se hace sentir a través de símbolos. Por este medio los humanos se distinguen de los monos, o al menos esa es la línea de razonamiento habitual. Se dice que necesitamos complementar los vínculos sociales de los primates con vínculos simbólicos humanos. Sin embargo, esta hipótesis no se sostiene, en el sentido literal del trabajo, pues ¿a qué se aferran los símbolos? Si lo social no es lo suficientemente sólido como para que las interacciones perduren — como lo demuestran los ejemplos de las sociedades simiescas— ¿cómo podrían hacer el trabajo los signos? ¿Cómo podría el cerebro por sí solo estabilizar lo que los cuerpos no pueden?²⁸

Para pasar de una vida social compleja a una vida social complicada, tenemos que ser capaces de cambiar el tiempo, dislocar, desequilibrar y delegar la interacción actual para que descansa provisionalmente en otra cosa, a la espera de retomarla. ¿Pero qué otra

cosa? ¿En lo social mismo? Sí, en parte, ya que los monos lo hacen con entusiasmo. El entrelazamiento de las interacciones ciertamente les ofrece esa materia relativamente duradera en la que pueden, en efecto, basarse. ¿Podría basarse en símbolos? Esto no es muy probable, ya que ellos a su vez deben ser sostenidos por algo que no sea la memoria o la mente o el cerebro desnudo de los primates. Los símbolos no podían ser fundamentales. Cuando estén suficientemente sostenidas, cuando las capacidades cognitivas estén suficientemente instrumentalizadas y sean suficientemente pesadas, entonces será posible darles un significado provisional, pero no antes.²⁹ ¿Por qué no apelar a otra cosa —a esos innumerables objetos que están ausentes para los monos y omnipresentes para los humanos— ya sea localizando o globalizando una interacción? ¿Cómo podríamos concebir un mostrador sin una rejilla parlante, una superficie, la puerta, las paredes, una silla? ¿No forman ellas, literalmente, el marco de la interacción? ¿Cómo podríamos calcular el balance diario de una oficina sin fórmulas, recibos, cuentas, libros de contabilidad, y cómo no darnos cuenta de la solidez del papel, la durabilidad de la tinta, el grabado de las virutas, la astucia de las grapas y el impacto de un sello de goma? ¿No son estas cosas las que permiten la totalización? ¿No son los sociólogos los que ladran al árbol equivocado al construir lo social con lo social o al remendarlo con lo simbólico, mientras que los objetos son omnipresentes en todas las situaciones en las que ellos buscan sentido? ¿Por qué la sociología, en sus manos, se queda sin objeto?

Siempre es difícil apelar a las cosas para explicar la durabilidad, la extensión, la solidez y las estructuras o la localización, la reducción, el encuadre de las interacciones. En efecto, para las ciencias humanas, las cosas se han vuelto intocables desde que, con las ciencias exactas, se volvieron "objetivas". Después de esta división, operada en el período moderno, entre un mundo objetivo y un mundo político, las cosas no pudieron servir como camaradas, colegas, socios, cómplices o asociados en el tejido de la vida social.³⁰ Los objetos sólo podían aparecer en tres modos: como herramientas invisibles y fieles, como superestructura determinante y como pantalla de proyección. Como herramientas transmiten fielmente la intención social que las atraviesa, sin tomar nada de ellas ni añadirles nada. Como infraestructuras, se interconectan y forman una base material continua sobre la que fluyen subsecuentemente el mundo social de las representaciones y los signos. Como pantallas, sólo pueden reflejar el estatus social y servir de base para sutiles juegos de distinción. Como herramienta, la rejilla parlante, por ejemplo, sólo serviría para evitar que los clientes atacaran al personal, y su función no va más allá; no influye en la interacción, sólo la facilita o la obstaculiza. Como infraestructura, la rejilla parlante está

conectada directamente a paredes, particiones y ordenadores para componer un mundo material que, según se dice, conforma completamente el resto de la relación de la misma manera que una waflera moldea un waffle. Como pantalla de proyección, la misma rejilla parlante no tiene vidrio, madera, ni orificio, ni materia, sino que se convierte en un letrero, diferente de las placas de vidrio, las barreras, los miradores, las oficinas ajardinadas y, por lo tanto, señala una diferencia de estatus, o sea, la modernización de los servicios públicos. Esclavo, amo o sustrato de un signo, en cada caso los objetos mismos permanecen invisibles, en cada caso son asociales, marginales, imposibles de comprometerse en detalle en la construcción de la sociedad.³¹

¿Necesitamos componer el mundo social con actores individuales o, por el contrario, comenzar con una sociedad que siempre está presente? ¿Debemos considerar los objetos como determinantes del mundo social o, por el contrario, debemos trabajar sólo a partir de las interacciones? Estas dos preguntas se reducen a una sola que traza una especie de cruz: Estructura, Interacción (de arriba hacia abajo) y Objetivo, Social (de izquierda a derecha). ¿De dónde viene entonces el problema del actor y del sistema? De la obligación de elegir un punto de partida, ya sea en la estructura o en la acción individual o de los dos extremos a la vez. Pero estos puntos de partida *no son primitivos*, lo aprendimos de los monos, ya que la interacción debe ser enmarcada y la estructura estructurada, globalizada. El punto de partida, si hay uno, debe situarse más bien "en el centro", en una acción que localiza y globaliza, que disloca y dispersa, una acción de la que las sociedades simiescas parecen ser capaces de prescindir. Sin embargo, para situar este *locus*, necesitamos poder compartir lo social con las cosas, lo que parece igualmente imposible, no por el abismo que separa al actor del sistema, sino por la no menos significativa ruptura que separa el mundo objetivo del mundo político, las ciencias exactas de las ciencias humanas, la naturaleza de la cultura. Como resultado de esta ruptura, los objetos no pueden irrumpir en el mundo social sin desnaturalizarlo.³² Y, simétricamente, por supuesto, la sociedad no puede invadir las ciencias sin corromperlas.³³ Uno puede entender los dilemas de la sociología, ya que se enfrenta a encontrar su recurso esencial en el agujero de este doble abismo, de esta doble imposibilidad. Es porque se extiende horizontalmente entre el objetivo y la política que la sociología no tiene lugar para las cosas. Y *por lo tanto* se encuentra verticalmente entre el actor y el sistema. Olvidar los artefactos (en el sentido de las cosas) ha significado la creación de ese otro artefacto (en el sentido de la ilusión): una sociedad que tiene que ser mantenida en su lugar sólo con lo social. Sin embargo, el operador, intercambiador,

agitador y animador que es capaz de localizar y globalizar se encuentra justo en el centro de esta cruz. Puede entrelazar las propiedades de los objetos con las de lo social. Pero, ¿qué es?

Con demasiada frecuencia la sociología se queda sin objeto. Como muchas ciencias humanas, la sociología se ha construido a sí misma para resistir el apego a los objetos, a los que llama fetiches. Ha tomado en serio la antigua admonición de los profetas contra los dioses, las mercancías, los bienes de consumo y las obras de arte: "Los ídolos tienen ojos y no ven, bocas y no hablan, oídos y no oyen". Según ellos, algo más anima estos cuerpos sin vida, estatuas muertas: nuestra creencia, la vida social que proyectamos sobre ellos. Los fetiches no cuentan para nada en sí mismos. No son más que una pantalla de proyección. Sin embargo, sí añaden algo más a la sociedad que los manipula: la objetivación. Como tantos retroproyectores, estos ídolos invierten el sentido de la acción, dejando a los pobres seres humanos que les han dado todo lo que tienen la impresión de que su fuerza viene de ellos mismos, y que es esta fuerza la que hace que los seres humanos sean impotentes, la que les hace actuar, la que los aliena. Las ciencias humanas han estado tratando durante mucho tiempo de invertir esta inversión. A través de una retroproyección simétrica con la primera, revelan la labor de los humanos y su múltiple animación en el cuerpo sin vida del fetiche.³⁴ La deontología de los sociólogos les exige este antifetichismo. Así pues, está claro por qué reintroducir los objetos, hablar de nuevo del peso de las cosas, dar a los seres inanimados fuerza social real es para ellos un error: el error de volver al objetivismo, al naturalismo, a la creencia. Sin embargo, no podemos hacer un lugar para los objetos sin modificar la deontología de las ciencias sociales, y sin aceptar una cierta dosis de fetichismo.³⁵ Los objetos hacen *hacer* algo, ellos no son simplemente las pantallas o los retroproyectores de nuestra vida social. Su única función no es simplemente "lavar" el origen social de las fuerzas que proyectamos sobre ellos.

Si queremos devolver un rol a los objetos en esta fabricación del vínculo social, entonces debemos por supuesto abandonar los reflejos antifetichistas, así como debemos abandonar también el otro papel que las ciencias humanas dan a los objetos: la objetividad de las fuerzas naturales. Todo parece conducir a una posición en la que la sociología oscila entre dos definiciones del objeto: el "objeto malo" o el fetiche y el "objeto bueno" o la fuerza. Hay que luchar contra el primero demostrando que no es más que un sustrato, un inversor, un disimulador de creencias. El segundo debe ser descubierto, mediante la aplicación de métodos apropiados, por debajo de las creencias, opiniones, pasiones y actividades de los seres humanos. Con estos dos roles para el objeto, las ciencias humanas critican la creencia popular y

tratan de imitar (lo que se imaginan que son) a las ciencias naturales.³⁶ La sociología ha alternado durante mucho tiempo entre estos dos roles para el objeto, ninguno de los cuales le permite convertirse en un actor social completo. O los objetos no hacen nada más que engañar o hacen demasiado. O son totalmente manipulados por los humanos; o son ellos, por el contrario, los que manipulan a los humanos desprevenidos. O son causadas o causan. Los actores "ordinarios" siempre son tomados por sorpresa, ya sea creyendo en fetiches o pensando que son libres. En ambos casos, la sociología científica revela las peregrinaciones de los actores y los atrapa entre "objetos malos" en los que creen falsamente y "objetos buenos" que los hacen actuar a pesar de sí mismos. La sociología crítica ha sido alimentada durante siglos por el científicismo, por un lado, y por la denuncia del fetichismo, por otro.³⁷

Elaborando herramientas, construyendo lo social, actuando, interactuando, localizando, globalizando, determinando, constriñendo; todos estos verbos descansan no sólo en un determinado modelo del actor individual o colectivo, humano o no humano, sino también en la definición de la *acción*. Si parece imposible dar a los objetos que permanecen simplemente "objetivos" su lugar en la sociedad, parece aún más difícil integrarlos como la mera fabricación de un actor todopoderoso. Para incorporarlos a la teoría sociológica debemos modificar, por un lado, la naturaleza objetiva de los objetos y, por otro, el concepto de acción. Ahora bien, el uso antropológico normal presupone en la acción a un "ser-hacedor" que induce, por extensión, a un *sujeto* con competencias adecuadas y a un *objeto*, que gracias al actor ha pasado de la potencialidad a la actualidad. Nada en este esquema parece ser reutilizable por una teoría social interesada en compartir la socialidad con las cosas. En efecto, la acción no puede ser el punto de origen sino al precio de *detener* la circulación, o la serie de transformaciones cuyo movimiento traza continuamente el cuerpo social. Las competencias del actor serán inferidas *después* de un proceso de atribución, pausa, soporte o enfoque. Estas no deben confundirse con la idea de que el actor actúa, como si actualizara alguna potencialidad. Pero ni el concepto de transformación, ni el de circulación pueden, sin ser alterados, reemplazar la idea de una acción con un punto de origen. Para modificarlos, debemos considerar cualquier punto como una mediación, es decir, como un *acontecimiento*, que no puede definirse en términos de insumos y productos o de causas o consecuencias. La idea de mediación o acontecimiento nos permite conservar las dos únicas características de acción que son útiles, es decir, la emergencia de la novedad junto con la imposibilidad de la creación *ex-nihilo*, sin conservar en el proceso nada del esquema antropológico occidental que obligue siempre al

reconocimiento de un sujeto y de un objeto, de una competencia y de una actuación, de una potencialidad y de una actualización.

La teoría normal del actor no es más salvable que la de la acción. En cuanto se afirma que un actor, ya sea individual o colectivo, no puede ser el punto de origen de la acción, entonces parece que los actores deben ser disueltos inmediatamente en campos de fuerza. Ahora bien, actuar es ser superado perpetuamente por lo que uno hace. "*Faire c'est faire*". Hacer es hacer que suceda. Cuando uno actúa, otros proceden a la acción. Se deduce que uno nunca puede reducir o disolver a un actor en un campo de fuerzas o en una estructura³⁸. Uno sólo puede compartir la acción, distribuirla con otros actantes.³⁹ Esto es tan cierto para su fabricación como para su manipulación. Es una vieja y cansada broma contra los sociólogos fingir que sus actores son como marionetas en manos de las "fuerzas sociales". Este es un muy buen ejemplo, pero demuestra exactamente lo contrario de lo que se supone generalmente. Si hablas con un titiritero, te darás cuenta de que siempre está sorprendido por sus marionetas. Hace que el títere haga cosas que no pueden ser reducidas a su acción, y que no tiene la habilidad de hacer, ni siquiera potencialmente. ¿Es esto fetichismo? No, es simplemente un reconocimiento del hecho de que estamos *superados* por lo que creamos. Actuar es mediar en la acción de otro. Pero lo que es válido para la fabricación también lo es para la manipulación. Supongamos que algo más está, metafóricamente, moviendo los hilos de nuestro titiritero: un actor social, el "campo artístico", el "espíritu de los tiempos", la "época", la "sociedad", etc. Este nuevo actante, detrás de él, no puede dominarlo más de lo que él puede dominar el títere. Uno sólo puede hacerlo asociando mediadores, ninguno de los cuales, jamás, es exactamente la causa o la consecuencia de sus asociados. Por lo tanto, no es cierto que haya actores de un lado y campos de fuerza del otro. Sólo hay actores (actantes) cualquiera de los cuales sólo puede "proceder a la acción" por asociación con otros que puedan sorprenderlo/la o superarlo/la.

¡Qué difícil es la teoría social! La complejidad social, que una vez fue la jurisdicción de la humanidad, debe ser compartida con otros primates, y por lo tanto su evolución debe ser rastreada a lo largo de millones de años. La interacción no puede servir como punto de partida, ya que para los humanos siempre está situada en un marco que siempre es borrado por redes que van en todas las direcciones. En cuanto al polo opuesto, esa famosa sociedad llamada *sui generis*, sólo se mantiene unida a través de la heterogénesis, y parece más bien ser el punto de llegada siempre provisional del trabajo de compilación y suma que requiere mucho equipamiento y herramientas complejas. Las nuevas capacidades cognitivas deben su extensión menos a los poderes de los

símbolos que a los de los instrumentos que las sostienen. Es imposible trabajar a partir de un actor —colectivo o individual—, ya que la atribución de una habilidad a un actante siempre sigue a la realización por parte de ese actor de lo que puede hacer cuando otros actores han procedido a la acción. Incluso el uso cotidiano de la "acción" no puede servir aquí, ya que presupone un punto de origen y un transporte de fuerza, ambos completamente improbables. Ni la acción, ni el actor, ni la interacción, ni el individuo, ni el símbolo, ni el sistema, ni la sociedad, ni sus numerosas combinaciones pueden ser red desplegadas. No hay nada sorprendente en esto, ya que la teoría sociológica (no más de lo que la física o la geología pueden) no debería esperar encontrar los términos que necesita en el uso cotidiano —sobre todo si, al dejar de ser modernista, invierte la Gran División y asume la responsabilidad de la "vida social de las cosas". Seguir a los propios actores, es el eslogan de nuestra sociología; en efecto, pero no se dice *cómo* seguirlos.

Del Estudio del Alma de la Sociedad al de su Cuerpo

Los monos casi nunca se involucran con objetos en sus interacciones. Para los humanos es casi imposible encontrar una interacción que no recurra de algún modo a la técnica.⁴⁰ Las interacciones pueden proliferar para los monos, llamando al juego, gradualmente, a toda la tropa. La interacción humana es más a menudo localizada, enmarcada y controlada. ¿Mediante qué? Mediante el marco, precisamente, el cual está hecho de actores no-humanos. ¿Necesitamos apelar a la determinación de las fuerzas materiales o al poder de la estructura para ir de la interacción a su marco? No, simplemente nos transportamos a nosotros mismos a los lugares y tiempos donde el marco ha sido concebido y construido. El ejemplo del mostrador servirá una vez más para elucidar este punto. Si dejamos que nuestra atención se deslice desde la interacción que nos mantiene unidos provisionalmente, el/la trabajador/a de correos y yo, a través de las paredes, las rejillas parlantes, las reglas y las fórmulas, entonces necesitamos ir a otra parte. No aterrizamos de repente en la "sociedad" o en la "administración". Circulamos sin problemas desde las oficinas del arquitecto de la oficina de correos, donde se esbozó el modelo de mostrador y se modeló el flujo de usuarios. Mi interacción con el/la trabajador/a fue anticipada allí, estadísticamente, años antes, y la forma en que me apoyé en el mostrador, rocié saliva, rellené formularios, fue anticipada por ergonomistas e inscrita en la agencia de correos. Por supuesto que no me vieron parado en persona, y ellos tampoco vieron al trabajador/a. Pero sería un grave error decir que no estuve allí. Allí me inscribí como categoría de usuario, y hoy acabo de desempeñar este

papel y he actualizado la variable con mi propio cuerpo. Así, de hecho, estoy conectado desde la oficina de correos al arquitecto por un hilo delgado pero sólido que me hace pasar de ser un cuerpo personal en interacción con un/a trabajador/a a un tipo de usuario representado en un plano. Inversamente, el marco esbozado hace años permanece, a través de la intervención de trabajadores portugueses, hormigón, carpinteros y fibra de vidrio, como marco que sostiene, limita, canaliza y autoriza mi conversación con el empleado de correos. Tan pronto como los objetos son añadidos, se ve que debemos acostumbrarnos a circular en el tiempo, en el espacio, a través de los niveles de materialización, sin encontrarnos nunca con paisajes familiares, ni interacción cara a cara, ni alguna estructura social que, como se dice, nos haga actuar.⁴¹ Tampoco nos encontramos, por supuesto, con el paisaje aún más familiar y oscuro de los intentos de compromiso entre estos dos modelos de acción.

Los interaccionistas tienen razón cuando dicen que nunca debemos dejar las interacciones, pero si uno sigue las interacciones humanas, nunca se queda en el mismo lugar, ni en presencia de los mismos actores y nunca en la misma secuencia temporal. Aquí reposa el misterio completo que hizo que sus adversarios dijeran que no tenían en cuenta los "efectos estructurales" o "lo macro". Al dislocar la interacción para asociarnos con los no-humanos, podemos soportar más allá del presente, en una materia que no sea nuestro cuerpo, y podemos interactuar a distancia, lo cual es difícil de hacer para un babuino o un chimpancé. Como pastor común, todo lo que tengo que hacer es delegar a una cerca de madera la tarea de contener a mi rebaño, entonces puedo irme a dormir con mi perro a mi lado. ¿Quién actúa mientras duermo? Yo, los carpinteros y la cerca. ¿Estoy expresado en esta cerca como si hubiera actualizado fuera de mí mismo una competencia que poseía en forma potencial? Ni en lo más mínimo. La cerca no se parece en nada a mí. No es una extensión de mis brazos o de mi perro. Está completamente más allá de mí. Es un actante por derecho propio. ¿Apareció repentinamente de la materia objetiva lista para aplastar mi pobre cuerpo frágil y somnoliento con sus constricciones materiales? No, me fui plegando en ella precisamente porque no tenía la misma durabilidad, duración, plasticidad, temporalidad (en resumen, la misma ontología) que yo. Al plegarme en ella, pude pasar de una relación compleja que exigía mi vigilancia continua a una relación meramente complicada que no me exigía más que cerrar la puerta con candado. ¿Están las ovejas interactuando conmigo cuando golpean sus bozales contra las tablas de pino? Sí, pero están interactuando con un yo que está, gracias a la cerca, desconectado, delegado, traducido y multiplicado. En efecto, hay un actor completo que se añade en adelante

al mundo social del ganado ovino, aunque es un actor que tiene características totalmente diferentes a las de los cuerpos. Cada vez que una interacción tiene extensión temporal y espacial, es porque uno la ha compartido con no-humanos.⁴²

Si queremos analizar no sólo el babuino sino también las sociedades humanas, entonces debemos escuchar la palabra *interacción* de manera diferente. Esta expresión no sólo significa que en todos los puntos de la sociedad la acción sigue siendo local, y que siempre sorprende a quienes la realizan. Significa que la acción debe ser *compartida* con otros tipos de actantes dispersos en otros marcos espacio-temporales y que exhiben otros tipos de ontología. En el tiempo t , me encuentro en contacto con seres que han actuado en $t-1$, y pliego las situaciones con ellos para que yo mismo pueda actuar bajo otra forma en $t+1$. En la situación s , me encuentro apegado a las situaciones $s-1$, y actúo de tal manera que las situaciones $s+1$ se asocian conmigo. En la cima de esta separación, esta dislocación en el tiempo y en el espacio, la interacción opera un desplazamiento *actantial*.⁴³ Cualquier ego elegido como punto de referencia se encuentra preinscrito en la interacción por el conjunto de egos disponibles en la forma diversificada de cosas duraderas. Ninguna de estas distancias demuestra la existencia de otro "nivel" o de una estructura social. Siempre vamos de un punto a otro. Nunca nos alejamos de la interacción. Pero esto último nos obliga a seguir numerosas instancias de desplazamiento ¿Cómo puede un actor aguantar en medio de esta diversidad? A través del trabajo de creación narrativa que permite un "yo" sostenido a lo largo del tiempo.⁴⁴ ¿Cómo se mantiene esta construcción narrativa en sí misma? Mediante el cuerpo, mediante esa vieja base de la socialidad de los primates que hace que nuestros cuerpos sean hábiles para mantener interacciones.

Si las interacciones están enmarcadas por otros actantes dispersos en el espacio y el tiempo, los intentos de agregación no lo están menos. La vida de los parisinos, por ejemplo, tal vez se compone sólo de interacciones sucesivas, pero no debemos olvidar la panóptica múltiple que se esfuerza cada día para resumir la vida parisina. Salas de control que gestionan los semáforos; paneles en todos los puntos de la red de distribución de agua; enormes cuadros sinópticos que permiten a los funcionarios de la compañía eléctrica francesa calcular hasta el momento final de una película que se emite por el Canal Primero; ordenadores que calculan las rutas y la carga de los camiones de la basura; y sensores que permiten contabilizar el número de visitantes de un museo. En un solo día y de una sola persona se recogen muchos "yoes" pequeños, estadísticamente "yoes" porque ha usado el coche, tirado de la cadena, apagado el televisor, tirado el cubo de la basura o

visitado el museo de Orsay. Por todo ello, ¿constituyen los que han recogido, compilado y calculado una estructura social por encima de ella? De ninguna manera. Trabajan en salas de control que son tan localizadas, tan ciegas, tan enmarcadas como esa persona en cualquier momento del día. ¿Cómo pueden entonces resumirlo? De la misma manera que esa persona puede limitarse en cualquier momento a una interacción. Porque sensores, contadores, señales de radio, ordenadores, listados, fórmulas, escalas, interruptores automáticos, servomecanismos deben ser añadidos, éstos son los que permiten establecer la conexión entre un lugar y otro, distante, único (al precio de instalar algunos equipos costosos). No se puede hacer una estructura social sin este trabajo de compilación. Sin embargo, se pueden explicar los *efectos* de estructuración con él. Miles de personas en París se esfuerzan por estructurar localmente a los parisinos, cada uno usando su propio equipo y sus propias categorías. Esta es la profunda verdad de la etnometología. Lo único que le queda es devolverle lo que ella misma había olvidado: los *medios* para construir el mundo social.

Si te pones la tarea de seguir prácticas, objetos e instrumentos, nunca más vuelves a cruzar ese umbral abrupto que debería aparecer, según la teoría anterior, entre el nivel de interacción "cara a cara" y el de la estructura social; entre lo "micro" y lo "macro". El trabajo de localización, al igual que el de la globalización, siempre es llevado a cabo por cuerpos en tiempos y lugares muy lejanos unos de otros. A veces se trata, a un gran costo, de construir una continuidad en el tiempo para un actor individual; a veces se trata de resumir, a un gran costo, las interacciones de un número más o menos grande de actores. Uno no tiene que elegir su nivel de análisis en un momento dado: sólo la dirección de su esfuerzo y la cantidad que está dispuesto a gastar. O bien podemos, intensivamente, saber mucho sobre poco, o bien, extensivamente, poco sobre mucho. Los mundos sociales permanecen planos en todos los puntos, sin que haya ningún pliegue que permita el paso de lo "micro" a lo "macro".⁴⁵ Por ejemplo, la sala de control de tráfico de los autobuses de París domina efectivamente la multiplicidad de autobuses, pero no sabría cómo constituir una estructura "por encima" de las interacciones de los conductores de autobuses. Se *añade* a esas interacciones. La vieja diferencia de niveles viene simplemente de pasar por alto las conexiones materiales que permiten que un lugar se vincule con otros y de creer en interacciones puramente cara a cara.

Al fundar la sociología, los creyentes en la estructura social le negaron inmediatamente los medios prácticos para comprender la localización y la globalización, el desplazamiento de un actor individual, así como el entretrejado de las interacciones. O, mejor dicho, todos vieron que era esencial, para diferenciarnos de los monos, tener

en cuenta los medios materiales (las cosas). Pero trataron estos medios como meros intermediarios, como meras transferencias de una fuerza que tenía que provenir de otra fuente; de una sociedad *sui generis* o de una agregación de individuos humanos racionales. Este desprecio relativo por los medios se ejerció tres veces: primero en las máquinas, luego en la tecnología de control y finalmente en las tecnologías inteligentes. Imaginaban que en la raíz éramos monos a los que se les había añadido una simple prótesis, edificios, ordenadores, fórmulas o máquinas de vapor. Sin embargo, los objetos no son medios, sino mediadores, al igual que todos los demás actantes. Ellos no transmiten nuestra fuerza fielmente, como tampoco nosotros somos mensajeros fieles de la suya. Al imaginarse una sociedad social que había encontrado por casualidad un cuerpo material, ellos volvieron a ejercitar, a pesar de su voluntad de ser materialistas, una nueva forma de espiritualismo. Al hablar del cuerpo social sólo hablaban de hecho de su *alma*. Tomaron a los humanos por monos rodeados de cosas. Para tratar el *cuerpo* social como un cuerpo, necesitamos: a) tratar las cosas como hechos sociales; b) reemplazar las dos ilusiones simétricas de interacción y sociedad con un intercambio de propiedades entre los actantes humanos y no-humanos; c) seguir empíricamente el trabajo de localización y globalización.

Notas

La traducción en inglés fue realizada por Geoffrey Bowker. También le agradezco sus esfuerzos por hacer que mi teoría social sea menos idiosincrásica. Se ha publicado una versión abreviada de este documento en francés: (1994). ¿Una sociología sin objeto? Note theorique sur l'interobjectivite. Sociologie du travail, 36(4), 587-607. Este artículo debe mucho a una larga colaboración con Shirley Strum y Michel Callon. Los babuinos al primero y las redes de actores al segundo, en cada una de las páginas.

La correspondencia relativa a este artículo debe dirigirse a Bruno Latour, CSI, ENSMP, 62 Boulevard St. Michel, 75006 París, Francia.

¹ Para un primer acercamiento, véase Latour y Strum (1986).

² Ver las numerosas descripciones de interacciones "difractadas" en Strum (1987) y Cheney y Seyfarth (1990).

³ La expresión "inteligencia maquiavélica" proviene de Byrne y Whiten (1988).

⁴ La comparación entre Wilson (1971), que todavía utiliza el concepto de superorganismo, y Wilson (1975), que ya no lo utiliza, es un buen indicador del giro en la sociobiología que exige la composición de grupos de cuerpos o de hormigas mediante acciones individuales. La asimilación de un cuerpo a un mercado puede conmocionar, pero es útil prescindir de las metáforas del

cuerpo social que hemos utilizado profusamente desde la fábula romana del "estómago y los órganos".

⁵ Este es el caso al menos en los babuinos. La situación es mucho más complicada con los chimpancés. Véase McGrew (1992).

⁶ Esta es una cuestión controvertida en Cheney y Seyfarth (1990) y Dennett (1987, p. 237).

⁷ Tales han sido las especificaciones de la interacción desde al menos Goffman (1959).

⁸ Sobre esta controvertida cuestión, véase Strum y Latour (1987).

⁹ Véase, por ejemplo, la ya clásica interpretación de Heritage (1984).

¹⁰ Ver las fascinantes metáforas organicistas, o más bien sociobiológicas, en Durkheim (1984).

¹¹ Este es el sentido de la "inteligencia maquiavélica": una inteligencia que nace como adaptación secundaria a las duras condiciones de la vida social (Byrne & Whitten, 1988).

¹² Véase Goffman (1974) para la noción de marco tomada como metáfora del enfoque social. Será tomado aquí también en su significado literal.

¹³ Para la dislocación de la interacción tan pronto como se intenta designar la red precisa que traza, ver Law (1992) y sobre todo su último libro (1993).

¹⁴ En la definición clásica de Durkheim.

¹⁵ Pocos primatólogos aceptarían esta forma de presentar su trabajo, ya que utilizan para sí mismos la misma teoría sociológica que para sus sujetos favoritos. El trabajo de la construcción científica está ausente de su descripción. Sólo se hace visible cuando se aceptan ciertos resultados de la sociología de la ciencia. Para una introducción, véase Latour (1987). Para un análisis de las ventajas de la sociología reflexiva para el caso de las relaciones de dominación, véase Strum (1987).

¹⁶ Ver Strum (1982). No se pueden calcular relaciones de dominación estable para los babuinos, excepto para las hembras, cuyas relaciones pueden durar varias décadas. Véase Fedigan (1982) para una discusión general y Haraway (1989) para el ambiente ideológico de todos esos debates.

¹⁷ Tal es el reclamo del interaccionismo (Goffman, 1959) y del interaccionismo simbólico en general.

¹⁸ Esta es la afirmación del individualismo metodológico cuya expresión militante más extrema se encuentra en Boudon (1992).

¹⁹ Ver Dupuy (1992), quien está utilizando la autoorganización como la principal metáfora biológica en lugar de la economía, como es el caso de la mayoría de la sociobiología.

²⁰ Como en la poderosa metáfora del contrato social de Hobbes (1651/1961).

²¹ Ver Durkheim (1984).

²² Esta es, por supuesto, la solución de Bourdieu (1972; Bourdieu & Wacquant, 1992), que le permite criticar ambos tipos de teoría social utilizando el *habitus* como operador dialéctico en el medio.

²³ La rica diversidad de estas posiciones se omite aquí para poner de manifiesto el patrón común de su razonamiento, que requiere plantear primero el "problema" del orden social y del individuo. Ver Latour y Strum (1986) para un principio clasificatorio para estos modelos.

²⁴ Aquí estoy resumiendo el argumento principal de Strum y Latour (1987).

²⁵ Sobre este tema, que implica considerar la mayoría de los efectos estructurales como el resultado performativo de las prácticas de la escritura y la instrumentación, tomado ampliamente, ver, por supuesto, Goody (1977). Para la ciencia, véase Latour y De Noblet (1985), y para la contabilidad, Power (1995). Para el caso de las estadísticas del Estado, véase Desrosieres (1993) y Porter (1995).

²⁶ Este es el caso límite de soluciones dialécticas como la del *habitus* de Bourdieu o más recientemente la de Friedberg (1993). La dialéctica es siempre impotente en el sentido de que esconde un problema que necesita ser resuelto bajo el pretexto de "rebasarlo"; es aún más preocupante cuando se trata de rebasar una contradicción artificial.

²⁷ Véase el artículo de Strum en Latour y Lemonnier (1994).

²⁸ Este argumento ha tomado un nuevo peso a partir de la reciente refundación de la antropología cognitiva por Ed Hutchins (1995), ya que su teoría de la diseminación de los estados representacionales a través de diferentes medios no requiere la deformación simbólica del simbolismo.

²⁹ Las sociedades humanas no permiten el estudio de las capacidades cognitivas "desnudas" más de lo que permiten el análisis de una vida social compleja y primitiva. Es imposible estudiar el intelecto sin mirar las "tecnologías intelectuales". Ver las obras de Don Norman (1993), Ed Hutchins (1995), Jean Lave (1988) y las de los sociólogos de la ciencia (véase un bello ejemplo reciente en Goodwin[1995]).

³⁰ Utilizo aquí el argumento de la antropología simétrica de Latour (1993). La situación está cambiando rápidamente con el fin de la modernidad, gracias al doble ataque de la sociología de las técnicas, por un lado (véase, por ejemplo, Bijker y Law, 1992) y, por otro, la reobjetificación de la economía (véase Appadurai, 1986, y más recientemente, Thomas, 1991). La antropología comparativa de la tecnología también está evolucionando rápidamente; véase un excelente ejemplo del estado del arte en Lemonnier (1993).

³¹ El debate en arqueología entre forma y función reflejaba esta situación. Para una recapitulación de los argumentos y su evolución reciente, véase Latour y Lemonnier (1994).

³² Para hacerse una idea del horror provocado por esta posición incluso en sociólogos inteligentes, véase Collins y Yearley (1992).

³³ Esta es la posición epistemológica clásica que ha sido desmantelada por los estudios científicos, pero que hace creer a la gente que los estudios científicos son "anticiencia" mientras que, en efecto, han despolitizado a las ciencias de la obligación de mantener el orden moral.

³⁴ Se pueden reconocer aquí los mecanismos estudiados por Marx para la economía y Durkheim para la religión, que fueron popularizados por Bourdieu para todos los objetos a los que el sentido común podría, por error, apegarse. Ver en particular Bourdieu y Wacquant (1992) para la deontología de la "profesión de sociólogo". Para una respuesta parcial, véase Hennion y Latour (1993).

³⁵ El trabajo de los fetiches es precisamente hacer compatibles los dos significados de la palabra hecho: lo que se fabrica y lo que es cierto. Usando la noción de fetiche nos vemos obligados a hacer siempre nuestras preguntas como una contradicción: ¿Es fabricado? ¿O es cierto?

³⁶ La irrupción de la sociología de la ciencia cambió completamente esta obligación de imitar las ciencias exactas, ya que éstas ya no se parecen a los mitos desarrollados por la epistemología. Por el contrario, puesto que producen nuevos no-humanos con los que construir el colectivo, las ciencias vuelven a ser imitables, pero están demasiado mezcladas con las ciencias sociales como para poder ser ordenadas en una jerarquía con ellas. Se vuelven imitables en su tema, no en su forma, y, por supuesto, no en su epistemología.

³⁷ Sobre el reciente cambio entre la sociología crítica y la sociología de la crítica, véase Boltanski & Thevenot (1991).

³⁸ La debilidad del estructuralismo es haber buscado reglas más allá de las apariencias, y haber imaginado que alguna entidad podría simplemente "ocupar una posición" mientras recrea perpetuamente en torno a sí misma aquello que media. Por lo tanto, la oposición que resultó fatal para este sistema de pensamiento entre el sujeto y la "muerte del sujeto" se disolvió en un campo de fuerzas (Dosse, 1991, 1995). Pero no hay sujetos que disolver, ni campos de fuerza para disolver a los sujetos, ya que no existe transporte de fuerza. Sólo hay traducciones.

³⁹ La palabra "actante", que proviene de la semiología, permite ampliar la cuestión social a todos los seres que interactúan en una asociación y que intercambian sus propias propiedades, pero tiene sus propios defectos. Para una crítica, véase Latour, 1996.

⁴⁰ Utilizo la palabra aquí para referirme a un *modus operandi*, donde "artefacto" u "objeto" designa el resultado de esa operación.

⁴¹ Esta posición ha sido puesta en la práctica por el trabajo de muchos interaccionistas simbólicos. Ver Star (1989 y 1995), especialmente su noción de objetos límite. ¡Lo que hace la presente nota teórica es simplemente eliminar la noción de interacción y la de simbolismo!

⁴² Ver Latour (1994) sobre este ejemplo y la teoría de lo social que lo acompaña.

⁴³ La semiótica reconoce tres tipos de desplazamiento: en el tiempo, en el espacio y en un nuevo actante. Un ejemplo es una historia que comienza con: "Érase una vez, en el mundo de las hadas, un día un enano caminaba tranquilo por la calle..." La noción de desplazamiento tiene la ventaja de ayudarnos a eliminar la idea de que la tecnología es una "acción eficiente sobre la materia".

⁴⁴ El trabajo necesario para producir la continuidad de un ego es especialmente visible en las teorías narrativas de Ricoeur (1990).

⁴⁵ Para la necesidad de no elegir una escala para ir de lo micro a lo macro con el fin de comprender las diferencias relativas de tamaño, véase Callon y Latour (1981).

Bibliografía

Appadurai, A. (Ed.). (1986). *The social life of things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bijker, W., & Law, J. (Eds.). (1992). *Shaping technology-building society. Studies in sociotechnical change*. Cambridge, MA: MIT Press.

- Boltanski, L., & Thevenot, L. (1991). *De La Justification. Les economies de la grandeur*. Paris: Gallimard.
- Boudotl, R. (Ed.). (1992). *Traite de sociologie*. Paris: PUP.
- Bourdieu. P. (1972). *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu. P., & Wacquant, L. (1992). *Reponses. Pour une anthropologie rejlexive*. Paris: Le Seuil.
- Byrne, R., & Whiten, A.(Eds.).(1988).*Machiavellian Intelligence.Social expertise and the evolution of intellects in monkeys, apes and humans*. Oxford: Clarendon Press.
- Callon, M., & Latour, B. (1981). *Unscrewing the big Leviathans. How do actors macrostructure reality*. In K. Knorr & A. Cicourel (Eds.), *Advances in social theory and methodology. Toward an integration of micro and macro sociologies* (pp. 277-303). London: Routledge.
- Cheney, D. L., & Seyfarth, R. M. (1990). *How monkeys see the world. Inside the mind of another species*. Chicago: University of Chicago Press.
- Collins, H., & Y earley, S. (1992). *Epistemological chicken*. InA. Pickering (Ed.), *Science as practice and culture* (pp. 301-326). Chicago: Chicago University Press.
- De Waal, F. (1982). *Chimpanzee politics. Power and sex among apes*. New York: Harper & Row.
- Denett, D. C. (1987). *The intentional stance*. Cambridge MA: MIT Press.
- Desrosieres, A. (1993). *La politique des grands nombres. H histoire de la raison statistique*. Paris: La Decouverte.
- Dosse, F. (1991). *Histoire du structuralisme. Tome I. Le champ du signe, 1945-1966*. Paris: La Decouverte.
- Dosse, F. (1995). *L' Empire du sens. L' humanisation des sciences humaines*. Paris: La Decouverte.
- Dupuy, J.P. (1992). *Introduction aux sciences sociales. Logique des phenomenes collectifs*. Paris: Editions Marketing.
- Durkheim, E. (1984). *The division of labor in society*. W. D. Halls (Trans.). New York: Free Press.
- Fedigan, L. M. (1982). *Primate paradigms. Sex roles and social bonds*. Montreal: Eden press.
- Friedberg, E. (1993). *Le pouvoir et la regle. Dynamiques de l' action organisee*. Paris: I.e Seuil.
- Goffman, E. (1959). *The presentation of self in everyday life*. New York: Doubleday & Anchor Books.
- Goffman, E. (1974). *Frame analysis*. Harmondsworth: Penguin.
- Goodwin, C. (1995). *Seeing in depth*. *Social Studies of Science*, 25(2), 237-284.
- Goody, J. (1977). *The domestication of the savage mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Haraway, D. (1989). *Primate visions. Gender, race and nature in the world*. London: Routledge & Keg and Paul.
- Hennion, A., & Latour, B. (1993). *Objet d'art, objet de science. Note sur les limites de l'anti-fetichisme*. *Sociologie de l' art*, 6, 7-24.
- Heritage, J. (1984). *Garfinkel and Ethnomethodology*. London: Polity Press.

- Hobbes, T. (1961). *Leviathan, or the matter, Forme and power of a commonwealth ecclesiastical and civil*. New York: Macmillan. (Original work published 1651.)
- Hutchins, E. (1995). *Cognition in the wild*. Cambridge MA: MIT Press.
- Kummer, H. (1993). *Vies de singes. Moeurs et structures sociales des babouins hamadryas*. Paris: Odile Jacob.
- Latour, B. (1987). *Science in action. How to follow scientists and engineers through society*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Latour, B. (1993). *We have never been modern*. C. Porter (Trans.). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Latour, B. (1994). On technical mediation. *Common Knowledge*, 3(2), 29-64.
- Latour, B. (1996). Do scientific objects have a history? Pasteur and Whitehead in a bath of lactic acid. *Common Knowledge*, 5(1), 76-91.
- Latour, B., & De Noblet, J. (Eds.). (1985). *Les "vues" de l'esprit"* *Visualisation et Connaissance Scientifique*. Paris: Culture Technique.
- Latour, B., & Lemonnier, P. (Eds.). (1994). *De la préhistoire aux missiles balistiques--l'intelligence sociale des techniques*. Paris: La Découverte.
- Latour, B., & Strum, S. (1986). Human social origins. Please tell us another origin story! *Journal of Biological and Social Structures*, 9, 169-187.
- Lave, J. (1988). *Cognition in practice. Mind, mathematics and culture in everyday life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Law, J. (Ed.). (1992). *A sociology of monsters. Essays on power, technology and domination*. Sociological Review Monograph (Vol. 38). London: Routledge.
- Law, J. (1993). *Organizing modernities*. Cambridge: Blackwell.
- Lemonnier, P. (1993). *Technological choices. Transformation in material cultures since the Neolithic*. London: Routledge.
- McGrew, W. C. (1992). *Chimpanzee material culture. Implications for human evolution*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Norman, D. (1993). *Things that make us smart*. New York: Addison Wesley Publishing Company.
- Porter, T. M. (1995). *Trust in number. The pursuit of objectivity in science and public life*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Power, M. (Ed.). (1995). *Accounting and science: National inquiry and commercial reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Le Seuil.
- Star, S. L. (1989). Layered space, formal representations and long-distance control: The politics of information. *Fundamenta Scientiae*, 10(2), 125-155.
- Star, S. L. (Ed.). (1995). *Sociologies of knowledge. Work and politics in science and technology*. Albany: State University of New York Press.
- Strum, S. (1982). Agonistic dominance among baboons an alternative view. *International Journal of Primatology*, 3(2), 175-202.
- Strum, S. (1987). *Almost human. A journey into the world of baboons*. New York: Random House.
- Strum, S., & Latour, B. (1987). The meanings of social: From baboons to humans. *Information sur les Sciences Sociales*, 26, 783-802.

- Thomas, N. (1991). *Entangled objects. Exchange, material culture and colonialism in the Pacific*. Cambridge, M.A: Harvard University Press.
- Wilson, E. O. (1971). *The insect societies*. Cambridge, MA: Belknap Press.
- Wilson, E. O. (1975). *Sociobiology, the new synthesis*. Cambridge, MA: Harvard University Press.