

CIRCULACIÓN Y MESTIZAJE DEL CONOCIMIENTO EN NUEVA ESPAÑA.

EL TRABAJO INCESANTE DE LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL

Ángeles Macarrón Machado

Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia

Mi primera intervención, en la isla de la Gomera, en abril de 2009, consistió en mostrar el panorama de las alternativas a la historia de la ciencia tradicional con el objetivo de discutir el rendimiento de tales ideas a la luz de las opiniones de los colegas que hacían investigación historiográfica concreta. Una vez repasadas algunas de esas nuevas propuestas, el planteamiento de Latour me parecía el más amplio, y radical, en el análisis de qué es lo que nos ha llevado, a veces de forma incontrolada o inconsciente, a abordar la comprensión de lo real a partir de un conjunto de categorías preestablecidas, estimadas como universales, objetivas e indiscutibles. ¿De dónde proviene la fortaleza de tales categorías? ¿Por qué han sido asumidas con tanta profundidad por la tradición occidental? En su libro *Politiques de la nature*, Latour se retrotrae al mundo griego para plantear que el surgimiento y desarrollo de la ciencia moderna descansa en la recuperación de la idea matriz platónica que opone el mundo de lo opinable al mundo verdadero, la “doxa” a la “episteme”. Oposición dicotómica de la que han derivado otras muchas, como las que contraponen sensibilidad y entendimiento, cuestiones de hecho (verdades de hecho) y relaciones de ideas (verdades de razón), pasión y razón, materia y espíritu...

Aceptar dicho marco como base de una comprensión ontológica, epistemológica y moral de lo real implica asumir que hay un reino de verdades eternas a desvelar y que, con el entrenamiento adecuado, estará al alcance del investigador. Las verdades racionales que el sabio alcanza, eternas e inmutables, le obligan moralmente a “retornar” a ese reino inferior de lo opinable, de la ignorancia, de lo cambiante, para manejarlo, ordenarlo, gobernarlo con su sabiduría absoluta. Desde ese momento el poder se fusiona con la verdad, la política queda subordinada a la ciencia, y los que han alcanzado la esfera de la verdad son los que deben organizar y dirigir los asuntos del confuso reino humano. Sólo unos cuantos privilegiados pueden pasar de un reino al otro y decretar, desde su saber superior, lo que es valioso y lo que no, lo que es bello, bueno, verdadero.

Pues bien, aunque son muchos los estudiosos que se han rebelado contra ese manera de afrontar la percepción, el análisis y el enjuiciamiento de las realidades que estudiamos, la herencia del mismo ha sido tan poderosa y profunda que en ocasiones aún sigue dotando de contenido a lo que pasa por ser nuestra más pura espontaneidad. La influencia de esa tradición debidamente modificada y adaptada a los tiempos modernos es la que comparten la mayoría de los occidentales, sea en versión vulgar o

sofisticada: la prensa, la televisión, las conversaciones cotidianas o las investigaciones o debates académicos. Seguimos creyendo en ese reino de verdades dadas para siempre y nos alegramos de tener un instrumento privilegiado para acceder al mismo: la “Ciencia”. Desvinculada del reino de los mortales, en el que vivimos todos, ella se convierte en lo único que podría salvarnos, como antes lo hacía Dios. La realidad queda separada en dos mundos, el propio de los humanos con su juego de intereses, pasiones, opiniones, y el propio de las verdades inmutables, aseQUIBLE al científico, traducida en la moderna dicotomía entre sociedad y naturaleza¹.

Como ya dijimos en nuestro primer escrito², dichas categorías de naturaleza y sociedad no pueden admitirse como dadas, pues no son sino el resultado “esencializado” de un conjunto de prácticas ejecutadas por actores –humanos y no-humanos– en ese “imperio del medio” que son “híbridos” porque mezclan esos polos artificialmente separados. Además, funcionan como “mediadores” que transforman y traducen lo que transportan, y no como meros intermediarios. Naturaleza y sociedad son, en definitiva, lo que hay que explicar y no de lo que hay que partir.

La perspectiva en la que esta revisión crítica de la modernidad se sitúa, es la de una forma de relativismo, al que Latour denomina relativista o relacional, y que puede resumirse en la afirmación de que la verdad reside en la *relación*, en hacer conmensurables, en establecer escalas, superando así el callejón sin salida en el que se hallan tanto los relativistas extremos, que creen que no hay ningún patrón común y, por tanto, todas las culturas son inconmensurables, como los racionalistas que establecen jerarquías en función de que las culturas se acerquen o no a la “racionalidad universal” –la suya-, pues ambas posiciones,

“olvidan que los instrumentos de medida deben ser montados y que al olvidar el trabajo de la instrumentación 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” (Latour (1999) p. 164-5. *Nunca fuimos modernos*).

El único universal que existe es el que se

“encuentra en forma de trabajo y de montaje, de prácticas y de controversias, de conquista y de dominación, (...) un universal en red que ya no tiene propiedades misteriosas” (p. 165. *ibid*).

¹ Esta situación es, en opinión de Latour, una trampa mortal tanto para la comprensión de lo que realmente hace la ciencia como para la tarea pendiente de redefinir, sin exclusiones, en qué sociedad se quiere vivir y qué tipo de democracia necesita ese nuevo colectivo del futuro.

².”Una nueva aproximación a la Historia de la Ciencia: Cuestionamiento de los marcos teóricos tradicionales”. Nueva España y Canarias como ejemplos de Knowledge in Transit. En la Web de Fundoro

De lo que se trata es de investigar mediante qué instrumentos y enlaces son creadas las diferencias y las jerarquías, las desigualdades y las asimetrías, sustituyendo los conceptos de una naturaleza única y una diversidad de culturas por el de “naturalezas-culturas”. También, frente a Ciencia, ciencias, y frente a Sociedad, asociaciones de humanos y no-humanos en lo que denomina “colectivo”, esto es, el ensamblaje de esas múltiples asociaciones. A desentrañar y desmontar tales nociones y sus implicaciones ha dedicado Latour buena parte de su trabajo.

El otro investigador del que hablaba en La Gomera era el historiador francés Serge Gruzinski, que en su sugerente trabajo historiográfico nos anima a explorar nuevos territorios, a liberar los archivos, a rescatar imágenes y textos que nos permitan hacer una lectura del pasado desprejuiciada, que no sea etnocéntrica, ni tampoco eurocéntrica, y a construir una historia que deje atrás fronteras artificiales, que escuche y esté atenta a lo que dicen y hacen todos los actores, que no son ya únicamente los sujetos, y todo ello sin pretensiones de instaurar una última y definitiva verdad.

Lo que voy a intentar, en este encuentro de Cholula, es engarzar la Teoría del Actor Red (a partir de ahora, TAR) de Bruno Latour con las ideas de Serge Gruzinski, para ver la posibilidad de aplicarlo a la circulación y mestizaje del conocimiento en Nueva España, en el marco de nuestro proyecto *Knowledge in transit*. Desarrollaré mi exposición siguiendo tres ideas directrices que designaré por “seguir a los actores mismos”, “dejar hablar a los objetos” y “viajar por un nuevo paisaje”

La teoría del actor-red, la TAR, surge como fundamento de una nueva teoría social, y se propone como alternativa al programa asumido por la sociología tradicional que hizo suya la separación abismal entre *naturaleza* y *sociedad*, en el acto fundacional de la modernidad que Latour llamar la “constitución moderna”³. Frente a ese programa, -para el que lo social es algo dado, fuente de explicación de lo demás a lo que circunda e influye con sus fuerzas específicas-, Latour sugiere otro acercamiento centrado en lo que hace posible lo social mismo y la sociedad: las asociaciones.

Lo social no es más que movimiento, circulación, transitar, un fluir constante que no puede detenerse, que configura y sustenta todo fenómeno, acontecimiento o área de la realidad considerada social. Ni las entidades calificadas como sociales, ni aún menos su totalización abstracta en el formato o figura de la sociedad, están dadas, sino que han de constituirse, mantenerse, restablecerse continuamente a través de ese fluir que conecta lo que antes estaba desconectado, que asocia lo que estaba disperso. Si bien ese movimiento persigue, con esfuerzo, estabilizar esas entidades para que duren, conviene señalar que centrarse sólo en lo que esa circulación ha logrado estabilizar supone perder el rastro de ese fluir y oscurece con ello la comprensión de lo social. La mirada debe dirigirse, por tanto, hacia los procesos de cambio que son los que dejan rastros visibles de cómo se construye lo social.

³ Los fundamentos de la TAR pueden verse en Latour (2007) y Latour (2008)

Un proceso permanente de ese tipo no encaja en la vieja idea de un contrato social sólo entre humanos que están dotados de intenciones, voluntad, racionalidad, y tiene que abrirse a los objetos. Si se desecha así uno de los elementos fundadores de la sociedad, lo mismo se hace con la idea de que la sociedad es un contenedor de los fenómenos sociales, o de otro tipo, de modo que, lejos de ser un contexto “*en el que todo está enmarcado, debe concebirse en cambio como uno de los muchos elementos de conexión que circulan por conductos diminutos*”(Latour(2008) p. 18). Lo que para la “sociología de lo social” -en terminología de Latour- es lo que explica, esto es, la existencia de vínculos sociales específicos que revelan la presencia oculta de fuerzas sociales específicas, es, precisamente, para la sociología de las asociaciones, lo que debe ser explicado. Lo social, ahora, no es ya más un dominio o un reino específico de lo real, ni tampoco un tipo especial de cosas entre otras, sino lo que consigue asociar, relacionar, vincular, “*un movimiento muy peculiar de reasociación y reensamblado*”(Latour (2008) p. 21).

Son las asociaciones específicas generadas por la economía, el derecho, la lingüística, la psicología, la administración, etc. las que permiten explicar los agregados sociales. La sociedad es, pues, una “*sucesión de asociaciones entre elementos heterogéneos*” (Latour (2008) p. 19) y lo que debe hacer la sociología es rastrear esas asociaciones. Ya no se puede aplicar a las cosas la propiedad de ser social, como si tal propiedad fuese evidente y no problemática. En esta nueva perspectiva es sólo un movimiento que produce asociaciones entre elementos que en sí mismo no son sociales, y cuando lo hace deja rastros que pueden ser seguidos. Cuando los analistas introducen las explicaciones sociales, ello no hace más que interrumpir, en opinión de Latour, ese movimiento de las asociaciones. Se da un salto, se aplica una categoría social preestablecida –el mercado, el capitalismo, las creencias, la infraestructura económica, o bien los cálculos de beneficios de tal individuo o grupo- y se considera que ya se ha encontrado una explicación.

Para armar las “*explicaciones sociales*”, los sociólogos han optado, bien por la estructura social fría y sin subjetividad, bien por los individuos en sus relaciones cara a cara, como un modo de recuperar la subjetividad que lo estructural dejaba fuera. El ir y venir de lo local a lo global, del actor al sistema no ha hecho más que ahondar el abismo entre ambos extremos, como ya sucedió con la naturaleza y la sociedad, aunque no dejen de ser más que grandes fórmulas o etiquetas que no explican nada. Lo que se consigue así es sólo interrumpir el trabajo de descripción y se deja en el fondo, diluido o invisible, lo que ocurre en el movimiento de producción y mantenimiento de las asociaciones.

El actor que nos propone la TAR se aleja tanto de las interacciones entre sujetos, como de la determinación estructural, planteándose la inexistencia de lo global y la producción de lo local a través de las conexiones, establecidas por una gran diversidad de vehículos, entre sitios todos ellos locales. Lo importante es, pues, detectar esas conexiones que “*hacen que un sitio local haga algo*” (Latour (2008) p. 250) y hacer

visibles los otros lugares, momentos, agencias y vehículos que intervienen en la interacción local. No hay contexto, sino red que conecta a los actores.

Si se sigue insistiendo en la separación entre lo material y lo social, la investigación sobre lo que hace posible la acción colectiva se torna imposible. Hay que devolverles a los objetos el estatuto que merecen. Entre la consideración de que no hacen nada o la de que sustituyen lo que los humanos hacen, hay toda una gama de posibilidades como las de “*autorizar, permitir, dar recursos, alentar, sugerir, influir, bloquear, hacer posible, prohibir, etc.*” (Latour (2008) p. 107). Los objetos no son sólo las cosas materiales o los artefactos técnicos, sino también las tecnologías intelectuales que van desde documentos y archivos hasta imágenes y sistemas organizativos. En una inversión copernicana, los agregados sociales han pasado a la periferia y en el centro se hallan los enlaces, las cosas, los cuasi-objetos, de igual modo que son las prácticas las que ocupan el centro alrededor del que orbitan los sujetos y los objetos. Hay que subrayar que los agregados sociales no son cosas, sino que sólo existen si actúan, mientras despliegan alguna actividad, lo que necesita de un trabajo constante.

Como decíamos en La Gomera, Gruzinski utilizó la metáfora del electricista para ilustrar en su trabajo historiográfico *Les quatre parties du monde* (Gruzinski 2004), la labor de conectar lo que se había desconectado. Ahora podemos añadir que ese es el único modo de que ese fluir en el que consiste lo social no sea cortocircuitado. Pero ¿cuáles son esos cables que hay que volver a unir, esas trayectorias, esas redes que hay que restablecer para comprender cómo se ha ensamblado lo social en Nueva España? Si seguimos con la metáfora, los cables no son los de las redes en sentido literal, como en el caso de las telefónicas, por ejemplo, por las que circularía algo ya dado sin transformación alguna, sino que ellos son los actores-red y actúan como mediadores que “*transforman, traducen, distorsionan, modifican el significado de los elementos que transportan*” (Latour (2008) p. 63). De lo que se trata es de sacar a la luz las condiciones prácticas que posibilitan la expansión de la universalidad, los modos de “*expandirse localmente por todas partes*” (Latour (2008) p. 322) en la que los objetos juegan un papel de primer orden.

Los trabajos de Gruzinski sobre Nueva España, una sociedad que tuvo que componerse y construirse, pueden tomarse como “*narraciones de actor-red*” y los protagonistas se presentan como nudos de redes, puntos de entrada y de salida que producen transformaciones en lo que circula. Gruzinski no parte de antemano de agregados fijos y tampoco de “nativos” o “indígenas” como si constituyesen una unidad monolítica, sino que sigue el rastro que dejan los desacuerdos entre los distintos actores, respeta y describe sus maneras de definirse y delimitar a los demás, atendiendo a lo que expresan todos los portavoces, cada uno con sus propias perspectivas: las de las autoridades españolas, clérigos y distintas órdenes religiosas, las de los diferentes tipos de nativos, los venidos de otros lugares por propia decisión u obligados, las de los aventureros, los criollos, los mestizos, etc., como un modo de detectar el ensamblado de esa nueva sociedad. Esto tiene especial interés en el marco de la conquista ibérica, no sólo por su novedad y originalidad, sino, como nos dice Gruzinski, porque la

“Monarquía católica” no sólo buscaba la expansión colonizadora, sino que pretendía al mismo tiempo integrar aquello que conquistaba, doble empresa que no siempre se ha tenido en cuenta, y que nos hace abordar el fenómeno de distinto modo⁴.

Los objetos, en general menospreciados y olvidados, han jugado un papel decisivo en la formación de las asociaciones. Los objetos hablan por sí mismos, cuando adoptamos la postura de no acallarlos con nuestros prejuicios. Encontrar el modo de que hablen, dejar que se expresen y seguirlos cobra una importancia crucial en la estrategia de investigación de la TAR.⁵

Serge Gruzinski ha ideado métodos para hacer hablar a los objetos, ha seguido sus trazos tomándolos como *mediadores* -en el sentido propuesto por Latour- en las asociaciones que se constituyeron en Nueva España. En sus análisis ocupan un primer plano los objetos: murales, relatos y crónicas, periódicos, reliquias, imágenes. Una nueva espiritualidad mezclada y mestiza, se había configurado en Nueva España: los imaginarios y las prácticas de vida, los paisajes y las gentes, las ciudades, se hicieron mestizos. El mestizaje pone al descubierto la fragilidad de la división entre entidades mentales o espirituales y materiales, pues no parece que en los sujetos ni en la vida práctica estén realmente separadas. ¿Son dos esferas distintas lo espiritual y lo material, tal como ha proclamado machaconamente la tradición cultural de Occidente, de idéntico modo a como se ha contrapuesto el entendimiento y la sensibilidad, la razón y los sentimientos o la pasión? ¿son una cosa las creencias, la fe, la aceptación de un Dios o de dioses, las ideas sobre el mundo, los saberes, etc., y otra muy distinta, independiente de aquellas, los templos, los ornamentos, los espacios sagrados, los objetos rituales, las reliquias...? Parece, más bien, que son aspectos inseparables y lo que hemos dado en llamar “no humano” forma parte consustancial de la constitución del espacio social y cultural, lo estipulado como propiamente “humano”⁶.

Gruzinski en *La guerre des images*, señala que “la colonización atrapó al continente en una red de imágenes que no cesó de amplificarse, de redespolearse y de modificarse al ritmo de los estilos, las políticas, las reacciones y las oposiciones

⁴ Ver Gruzinski (1990) y Gruzinski (1999)

⁵ Debemos dejar que produzcan “*descripciones de sí mismos, guiones de lo que ellos han hecho hacer a otros, humanos o no humanos*” (Latour (2006) pag. 113-114).

⁶ Latour propone perder el miedo a recurrir a la ficción, a hacer una historia contrafáctica y a llevar a cabo experimentos mentales, que permitan hacer el camino de vuelta desde la solidez y el silencio de nuestros objetos de ahora a sus momentos más dinámicos y locuaces. Los objetos no son una propiedad exclusiva de los científicos naturales, y de los que los científicos sociales no pueden, ni deben, decir nada. Para las ciencias llamadas “duras” lo social ha sido visto sólo como un intermediario que “*transporta fielmente el peso causal de la materia*” (Latour (2005) p. 123). Los objetos han de abandonar las jaulas en que fueron encerrados, fuese al modo marxista en la “*infraestructura material*”, como espejo que refleja lo social (Bourdieu), o como telón de fondo en el escenario donde no hay más protagonista que los seres humanos. “*Al dejar de lado los medios prácticos, esto es, los mediadores a través de los que se produce la inercia, la durabilidad, la asimetría, la extensión, la dominación, y al fusionar todos esos medios diferentes con el poder impotente de la inercia social, se ocultan las verdaderas causas de las desigualdades sociales*” (Latour (2005) p. 125) Ya es hora de que dejemos de invocar la dominación social y tratemos de explicar cómo funciona, asumiendo que el poder sólo existe cuando circula y hay que hacer visibles todos esos canales y conductos por los que se mueve incesantemente.

encontradas” (Gruzinski (1990) p. 14) y esa red hubo de destruir las redes indígenas o superponerse a ellas a través de la destrucción de los “ídolos” y su sustitución por las imágenes cristianas. La extensión de esas nuevas redes está asociada a la ruta de conventos en los que se exhibían, en sus paredes, escaleras y corredores, en las cúpulas y arcos de las iglesias, y también a la transformación de los espacios –espacios de la conversión- para que dieran cabida a los grupos indígenas, a la transmisión de técnicas pictóricas y a la creación de talleres. La imagen misma se transforma –imagen recuerdo, imagen didáctica, imagen milagrosa, imagen barroca- a medida que se inserta en cambios de estrategia, en una reorganización de las redes y la reutilización de las ya existentes en la que se insertan nuevos objetos: los objetos sagrados, las imágenes religiosas, las telas pintadas, las reliquias, y también la puesta en escena de autos sacramentales, de episodios bíblicos, lo que constituía una imagen en movimiento. La percepción de lo que es encontrado en las nuevas tierras sufre cambios análogos, el *cemí* se torna sucesivamente imagen espectral, demonio, ídolo, imagen u objeto artístico o curiosidad, “*desde que es tomado como ídolo el objeto figurativo se vuelve mudo, opaco*” (Gruzinski (1990) p. 48) interrumpiendo así la descripción. Lo que sería realmente extraño es que nada se hubiera alterado en esos movimientos asociativos, tanto más cuanto que lo que se pretendía vincular eran elementos, códigos perceptivos, formas de vida, metafísicas, entidades muy distintas entre sí, que abrían la posibilidad de todo tipo de mestizajes e hibridaciones.

Cuando los conquistadores ibéricos llegaron al Nuevo Mundo se enfrentaron a un territorio desconocido y poblado, en el que multitud de recursos humanos y no-humanos tenían que ser domeñados y reorganizados. Aquella vasta tierra incógnita estaba habitada por grupos humanos indígenas cuyas prácticas sorprendían a los recién llegados. Había que dominar un extensísimo territorio y controlar a un conjunto de comunidades indígenas y sus formas de espiritualidad según la lógica del poder y del beneficio que venía minuciosamente explicitada en los detallados protocolos elaborados por la monarquía hispana. La dificultad de la empresa parece sin lugar a dudas extrema, ¿cómo pudieron llevarla a cabo?, ¿puede uno contentarse, sin más, con explicaciones simples como la que ha planteado una mera exportación de los cánones de la cultura europea, aunque se hayan permitido ciertas licencias “autóctonas” indispensables para el fin dominador? Si partimos del hecho de que la realidad “social” no es algo que está dado, sino que es movimiento, transformación, construcción permanente entre múltiples instancias, humanas y no humanas, la complejidad de cualquier proceso “social” nos hace volvernos cautos, escrupulosos, cuidadosos, respecto a los protagonistas que no son ya meras “variables” cuantificables que expresan relaciones causales precisas, sino al entramado de las prácticas en las que actores –humanos y no humanos- se desplegaron y se asociaron en un sinfín de acciones y reacciones diversas. Intentar reconstruir cómo se produjo ese ensamblaje de las asociaciones más diversas en un todo común, construyendo un nuevo colectivo, implica añadir a la mencionada e inevitable complejidad, la magnitud y la originalidad del fenómeno que supuso la conquista ibérica en cualquiera de sus concreciones. En la que aquí nos interesa, la de Nueva España, se hace necesario el paso lento, revisar las categorías que se han utilizado para

subsumir un evento de tal naturaleza en esquemas reductores confundiendo explicación con etiquetado. Las prácticas, el arte, los imaginarios, las ciudades...que se forjaron en Nueva España, en los siglos XVI, XVII, XVIII, han sido analizados y vistos desde otras perspectivas sólo a partir del último tercio del siglo XX hasta la actualidad. Constituyen un terreno riquísimo en posibilidades investigadoras, un magnífico espacio para repensar la conceptualización histórica y sociológica, no sólo respecto del pasado ibérico, sino como dice Gruzinski, de nuestra vida presente. El hilo que une esos dos momentos de la historia, para algunos inconmensurables, es el fenómeno del mestizaje y la hibridación. Lo que ocurrió en Nueva España prefiguró lo que iba a ocurrir en el porvenir planetario, la interconexión de todos los pueblos de la tierra, las novedades surgidas del contacto y del choque de múltiples “naturalezas-culturas”, para emplear la terminología de Latour.

La “*intuición original*” de la sociología desde su nacimiento, la de que algo nos hace actuar, no se desestima, sino que es, justamente, para comprender ese enigma, por lo que se necesita describir cómo funcionan esas agencias, en lugar de invocar fuerzas ocultas que no se sabe ni cómo funcionan, ni el modo y el medio en el que desencadenan sus efectos⁷.

Para la TAR, la acción desborda continuamente su propio marco espacio-temporal, al tiempo que escapa al pleno control de la conciencia y no es, pues, “transparente”, es un “*nudo, un conglomerado de muchos conjuntos sorprendentes de agencias*” (Latour (2005) p. 70), que el investigador debe tomarse el trabajo difícil y lento de desenmarañar para saber quién y qué está actuando cuando lo hacemos. El término de “actor”, tomado del teatro por Latour, se ajusta a esta idea, pues lo que hace un actor procede de otro sitio. Por tanto, dado que un actor “*es aquello que muchos otros hacen actuar*” (Latour (2005) p. 73), hay que incorporar al término el de “red”, pues en él convergen todo un conjunto de lugares y de instancias que desencadenan una acción concreta. El actor adquiere así una forma en red, una forma estrellada, a la que llegan aquellas cosas que le dan la ocasión de actuar y de la que saldrán a su vez posibilidades de acción en otros. La tarea compleja, lenta y rica de seguir a los actores mismos consiste en detectar esas redes y su funcionamiento.

Tanto el edificio en el que nos hallamos como el encuentro que protagonizamos, en esta ciudad de Cholula, puede servirnos de ejemplo sobre el modo en que es

⁷ Esta situación hace recordar la polémica que tuvo lugar a comienzos del siglo XVIII entre Newton Y Leibniz, en relación con la gravitación y las “misteriosas” fuerzas a distancia que Newton proponía como explicación de aquella. La forma tan diferente de concebir lo social y la sociedad, puede compararse al contenido de la polémica que mantuvieron sobre la naturaleza del espacio y de la fuerza gravitatoria, Newton y Leibniz. Mientras hay una similitud entre la concepción de lo social como contenedor donde tienen lugar los fenómenos sociales- similar a la del espacio absoluto de Newton- en el que operan fuerzas específicas que determinan la acción social, pero sin saber ni en qué consisten ni cómo funcionan –como le ocurre a la fuerza newtoniana-. Leibniz, por el contrario, considera que el espacio no existe por sí mismo, sino que es sólo un orden de coexistencia, una abstracción sin realidad extramental, del mismo modo que para la TAR lo social no existe por sí mismo, sino que sólo tiene sentido en el movimiento incesante que lo constituye.

producido lo local y su funcionamiento como un actor-red. Efectivamente una “estructura” física, la de este edificio, hace posible que nos reunamos en él. Diseñado en otro tiempo, posiblemente en otros lugares, los materiales que se usaron para su construcción, los obreros y artesanos que lo levantaron, todo ello está presente aquí, aunque no determine ni lo que vamos a decir, ni donde decidamos sentarnos, ni nuestros gestos o movimientos, pero eso no supone que sea ajeno a ello. Nos protege del ruido de la calle, del sol, facilita la comunicación, nos permite concentrarnos en lo que se dice y decimos, nos puede hacer viajar en el tiempo despertándonos interrogantes, admirando su belleza, su fortaleza, su decoración austera, los materiales de su construcción, nos puede retrotraer a los tiempos en que funcionó como un convento franciscano. Por tanto, una multitud de agencias, muchas de las cuales pertenecen al pasado, están actuando ahora y aquí, a la vez que otras mucho más cercanas, pero también dislocadas, como las cartas, mails, conversaciones, encuentros, viajes, llamadas telefónicas, pasiones e intereses intelectuales, muchas horas de lectura y reflexión, visitas a archivos, indagaciones en internet, análisis de imágenes, libros, artículos, a lo que hay que añadir los medios de transporte, la petición de fondos o ayudas, los textos escritos, las presentaciones en power point o las exposiciones orales que se aportan, y, todo ello, seguirá de nuevo en circulación cuando, a través de actas, sitios web, publicaciones, añadidos a curriculum, además de vincular a individuos con visiones o ,al menos, entusiasmos semejantes. La “inter-objetividad”, en consecuencia, parece indispensable para que se produzca la “inter-subjetividad”.

Los actores humanos que participan de ese movimiento, asociándose con no-humanos, son los auténticos protagonistas, y es a ellos a los que hay que seguir. Han dejado de ser irrelevantes, o meros informantes, en el mejor de los casos, a causa de su ceguera respecto del contexto en el que están insertos y que los determina. Hemos de prestar atención y describir lo que ellos mismos ofrecen como explicaciones de sus actos y de los de los demás, explicaciones polémicas que suponen una de las muchas fuentes de incertidumbre que es muy valiosa para el analista. Supone, además, aceptar todas las “fuerzas de acción” que aparecen en sus explicaciones, sin expurgarlas de antemano clasificándolas en aceptables o desechables. Tal como suele hacerse, por ejemplo, con aquellas que se considera “*que mantienen a las personas en estado de alienación, contándose las “vírgenes” y los “fetiches” entre los peores criminales*” (Latour (2005) p 77). Y, por último, admitir que los actores no carecen de reflexividad y, en consecuencia, también poseen sus propios metalenguajes, igual que el analista. En ellos expresan sus visiones del mundo, sus “*metafísicas empíricas*” (Latour (2005) p. 77), cuya investigación es imprescindible para comprender cómo se constituye lo social⁸.

⁸ Aunque las ciencias sociales hayan ofrecido como un triunfo la separación respecto de la filosofía y de toda metafísica, el analista que rechaza la metafísica posee una metafísica particular que incluye dicha negación, y, por lo general, al no ser admitida ni explícita no es ni rica, ni interesante, ni contrastable. Tanto Descola como Viveiros do Castro nos han ofrecido últimamente interesantísimos trabajos sobre las metafísicas de diversos pueblos. Ver bibliografía.

El análisis de las controversias sobre las distintas metafísicas y ontologías de las que haya constancia en textos, crónicas, imágenes, acontecimientos, etc., es también un recurso excelente. Es obvio que metafísicas y ontologías diversas entraron en juego en el choque que produjo la conquista del Nuevo Mundo. ¿Cuántas pueden detectarse y cómo han funcionado? ¿Cómo consiguió imponerse una frente a las demás? ¿Es eso lo que realmente ocurrió, o, más bien, se metamorfosearon haciéndose compatibles con esa diversidad de existencias? ¿Son los fenómenos de mestizaje un ejemplo de esas transformaciones que posibilitaron el reensamblado de lo social en Nueva España?. Cuando grandes masas de población mexicanas se ponen en marcha para peregrinar hasta el lugar donde se halla la Virgen de Guadalupe ¿qué los hace actuar? ¿Cómo explican por qué lo hacen? ¿Por qué ignorar lo que dicen? ¿Cuántos movimientos desplegados en el tiempo y en el espacio, cuántos elementos, han hecho falta para generar estas peregrinaciones?

LA VIRGEN DE GUADALUPE

"Una mujer cubierta de sol, y la luna debajo de sus pies, y en su cabeza una corona de doce estrellas" Apocalipsis, 12

En el lento peregrinar de la virgen morena, guadalupana y extremeña, y su posterior entronización en tierras mexicanas, puede detectarse todo un conjunto de transformaciones imprevistas producidas hasta culminar en su nueva configuración americana. Para que esto haya sido posible se tuvieron que movilizar todo un conjunto de recursos inscritos en una estrategia de colonización sustentada en gran parte en la imagen, como Gruzinski ha puesto de manifiesto. En ella convergen múltiples entidades, agencias y mediadores, visiones distintas del mundo, que la iban transformando. Resultado de una red, ella organiza nuevas redes generando vínculos y asociaciones a su alrededor. Lejos de tomarla como un mero intermediario de la religiosidad cristiana, que transmitiría fielmente y sin transformaciones la devoción mariana, la virgen misma es un mediador, en el que puede constatarse que no ha transmitido un efecto sin modificaciones, sino que ha posibilitado la construcción de otra virgen, con otras características, con otras funciones que las previsibles cuando se quiso trasladar su fuerza e imagen del viejo al nuevo mundo. Es un ejemplo destacado de los fenómenos de construcción de mestizajes, que con demasiada rapidez han querido ser "*supuestamente explicados*" a partir de categorías como la de "*sincretismo*". (Gruzinski 1999). Ella (¡la Virgen!) es una agencia que hace hacer cosas a otros: peregrinaciones, peticiones, ofrendas, abanderamientos nacionales y/o revolucionarios, símbolo de identidad de los criollos y a la vez diosa indígena a la que se implora protección. Es hábitat de espíritus ancestrales que se manifiestan en ella dando consejos, órdenes, presagios; es una poderosa imagen que reúne y aglutina a grandes masas a su alrededor, provisionalmente o de forma duradera. Y a la pregunta de ¿qué es la virgen de Guadalupe, un sujeto, un símbolo, un objeto, una representación, una imagen, una pintura?, contestamos: es un híbrido, porque es todas esas cosas a la vez, y en ella se

han producido otras hibridaciones, porque también es un *ixiptla*⁹. La Virgen de Guadalupe es en suma, un auténtico actor-red, y seguir sus movimientos, como prototipo de un híbrido perfecto, puede ayudar a comprender la rentabilidad de este tipo de estrategia de investigación.

Todo esto, pone de manifiesto el papel que juegan los objetos en la construcción de la nueva dominación y de las nuevas asimetrías generadas en la conquista. Son los vehículos indispensables que hacen que el poder, lo social y lo religioso circule. Es innegable que sin barcos, sin instrumentos de navegación, sin protocolos de actuación, sin órdenes minuciosas escritas por las autoridades, sin los textos religiosos y las imágenes cristianas, sin planes arquitectónicos y urbanísticos, sin imprentas, sin armas, etc., hubiese sido tan imposible la conquista, como sin los deseos de riqueza, de dominio y de extensión territorial del emperador, o sin las expectativas de progreso personal y social de los distintos tipos de individuos que participaron en tal empresa, así como sin el plan evangelizador de las órdenes religiosas o el afán de gloria de los expertos navegantes, etc. En idéntico enfoque hay que colocar a los humanos y no-humanos que poblaban esa región a conquistar. El choque, el enfrentamiento, la colaboración, la complejidad del panorama humano, la diversidad de prácticas de toda índole, son también, e indudablemente, cruciales a la hora de comprender cómo fue posible el ensamblado de la sociedad novo-hispana.

La virgen de Guadalupe es hoy para la mayoría de los observadores, al menos los occidentales, un mero intermediario que representa y simboliza la religiosidad cristiana, en concreto, la devoción mariana, o la unidad nacional, o el espíritu criollo. Pero lo que hay que sacar a la luz es cuándo y cómo se configuraron todas estas posibilidades en el objeto en sí mismo, en esa imagen concreta, las transformaciones sufridas para poder pasar de un tipo de metafísica a otras. Es la imagen misma, el icono de la virgen de Guadalupe, la que hace hacer, y para saber cómo lo hace es necesario desenredar en ella el nudo de redes que la han construido y que puede extenderse muy lejos en el espacio y en el tiempo. En ella toman cuerpo tanto las técnicas pictóricas traídas de Europa como las innovaciones artesanales que se pusieron en marcha en el nuevo territorio, en las que los *tlacuilos* jugaron un papel fundamental. Se desencadena una reproducción masiva de imágenes, impulsando el trabajo de los talleres, en los que las técnicas -flamencas, renacentistas, indígenas- se encuentran entrecruzadas en sus múltiples reproducciones. Este fenómeno mariano va a provocar enconadas controversias sobre el peligro del uso de la imagen, sobre el control de la misma, sobre las normas para su reproducción, sobre la interpretación que debía hacerse de la misma, sobre sus posibilidades integradoras, o sobre los peligros de incurrir en prácticas fetichistas. La crisis ocasionada por el choque de los conquistadores y los nativos es, pues, una magnífica oportunidad para detectar y poner de manifiesto el enorme esfuerzo

⁹ Este concepto, nahuatl, encierra la idea de que la divinidad se encarna y se manifiesta tanto en el objeto o icono como en el oficiante que lleva a cabo el ceremonial, toma posesión de ellos, con los que conforma una unidad, lo que, según Gruzinski, propició que los conquistadores fueran tomados, en un principio, por divinidades. Hay que señalar la ausencia de cualquier carácter de apariencia, ilusión o imagen que sustituya o represente a la divinidad, como ocurre con el cristianismo, no hay forma alguna de trascendencia, las fuerzas que nos rodean son las que actúan en el *ixtlipa*.

y los innumerables medios, humanos y no-humanos, que deben ponerse en marcha para construir ese universal en red que supuso la expansión ibérica.

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, José. *Historia natural y moral de las Indias*. Ed. de José Alcina Franch. Dastin, Madrid, 2002.

CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge. "Iberian Science in the Renaissance: Ignored How Much Longer?", *Perspectives on Science*, vol 12, 1. 2004.

DESCOLA, Philippe. *La fabrique des images*. Somogy-Editions d'Art, Paris, 2004.

DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Gallimard, Paris, 2005.

DESCOLA, Philippe. *Las lanzas del crepúsculo*. Fondo de Cultura Económica. México, 2006.

FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI, Madrid, 1976.

GRUZINSKI, Serge. *La guerre des images*. Fayard, Paris, 1990.

GRUZINSKI, Serge. *La pensée métisse*. Fayard, Paris, 1999.

GRUZINSKI, Serge. *Histoire de Mexico*. Fayard, Paris, 1996.

GRUZINSKI, Serge. *Les quatre parties du monde*. Ed. de la Martinière, Paris, 2004.

GRUZINSKI, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. Fondo de Cultura Económica, México, 2007.

LAFAYE, Jacques. *Quetzalcóatl y Guadalupe*. Prefacio de Octavio Paz. Fondo de Cultura Económica, México, 2006.

LATOUR, Bruno. *Pasteur: guerre et paix des microbes. Suivi de Irréductions*. La Découverte, Paris, 2001. 1ère ed. 1984.

LATOUR, Bruno. *Nunca fuimos modernos*. Siglo XXI, 2007. 1era ed. original, La Découverte, París, 1991.

LATOUR, Bruno. *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*. La Découverte, Paris, 1999.

LATOUR, Bruno. *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Manantial, Buenos Aires, 2005.

LATOUR, Bruno. *Changer de société, refaire de la sociologie*. La Découverte, Paris, 2006.

LATOUR, Bruno. *Sur le culte moderne des dieux faitiches suivi de Iconoclash*. París, La Découverte, 2009.

LAW, John. "On the Methods of Long Distance Control: Vessels, Navigation, and the Portuguese Route to India", *Sociological Review Monograph* 32, Routledge, Henley, pages 234-263. 1986.

MACARRON MACHADO, Ángeles. Knowledge in transit: un nuevo modelo de historia de la ciencia. Nueva España y Canarias como ejemplos de Knowledge in Transit. En la Web de Fundoro

MONTESINOS SIRERA, José Luis, Naturaleza, Modernidad y Nueva España. Nueva España y Canarias como ejemplos de Knowledge in Transit. En la Web de Fundoro

SMITH, Pamela & FINDLEN, Paula, edited by. *Merchant and Marvels. Commerce, Science and Art in early modern Europe*. Routledge, NY, 2002.

TOSTE BASSE, Inés. *Iconografía de la Virgen de Guadalupe: La Gomera y Nueva España y El tornaviaje: Presencia de la Virgen de Guadalupe mexicana en Canarias*. Nueva España y Canarias como ejemplos de Knowledge in Transit. En la Web de Fundoro

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Cosmological deixis and amerindian perspectivism". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 4, N° 3 (Sep. 1998), pp. 469-488