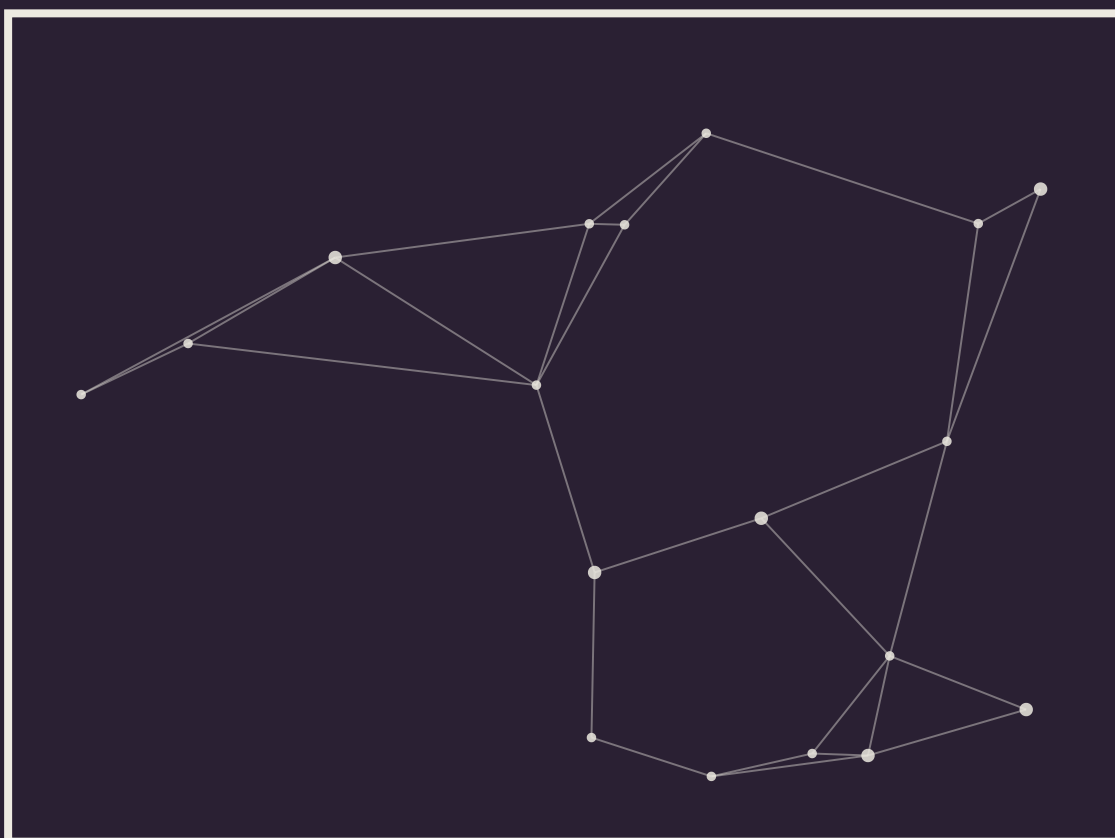


¿PUEDE HABLAR LA COSA?

MARTIN HOLBRAAD



■ ARQUEOLOGÍAS DEL PORVENIR · TR. 08

¿PUEDE HABLAR LA COSA?

MARTIN HOLBRAAD

Traducción al cuidado de María Gorjón

COLECCIÓN DE TRADUCCIONES · ARQUEOLOGIASDELPORVENIR.COM.AR

TEXTO ORIGINAL

Publicado en *Cosmopolitics: The Collected Papers of the Open Anthropology Cooperative*, Volume I, editado por H. Wardle y J. Shaffner, 2017.

Puede parecer que lo último que necesita en este momento el estudio sobre las “cosas” es otro manifiesto, como puede sugerir el eco del radicalismo subalterno de Spivak (1998) en mi título. Como ha observado recientemente el arqueólogo Severin Fowles (2008, 2010) el auge de “la cosa” en la teoría social en el cambio de siglo tiene tonalidades emancipatorias que resuenan a lo que una generación anterior fue la emancipación “del nativo” (o del “subalterno”). Si durante demasiado tiempo las cosas habrían, según lo expresa Tim Ingold, “hibernado en los sótanos de la museología” (Ingold: 2007: 5) bajo el ropaje de “cultura material”, su estudio en los últimos años se ha centrado en lograr su visibilidad: hacer que la cosa se manifieste o, en palabras de Peter Pels, “permitirle que responda” (Pels: 1998: x).

Para ver por qué éstos son más que ecos de una expresión, consideremos la analogía de los propósitos. A pesar de su variedad, los argumentos de finales del siglo XX etiquetados como “poscoloniales” y valorados como “descolonizadores” también pueden caracterizarse como emancipadores (*sensu* Argyrou: 2002). Esto en la medida en que adoptan típicamente la forma de lo que llamaré “ampliar el círculo de lo humano”. El movimiento descansa en el diagnóstico básico de la condición colonial como, de un modo u otro, una atribución deficiente de humanidad al sujeto colonial (el nativo, el subalterno): la negación de su historia, su agencia, su subjetividad, su racionalidad, en definitiva, su dignidad humana. La respuesta, entonces, adopta la forma de una distribución más equitativa de estos atributos, un movimiento hacia la globalización del sentido de justicia que expresan, en una especie de extensión del dominio político-global del imperativo categórico. El sujeto colonizado es elevado, su subjetividad reconocida, su voz escuchada. El molde conceptual de la agenda, si no su precedente histórico, es tal vez la emancipación de los esclavos, de objetos-mercancías relativos a sujetos-personas (relativos) (Cf. Guyer: 1993).

Una agenda análoga, argumenta Fowles, se persigue en la literatura más reciente sobre el surgimiento de la cosa (estudios de cultura material, teoría de la cosa, ANT, realismo especulativo, posfenomenología, etc.). También en este caso, la escritura polémica ha estado motivada en gran parte por el diagnóstico de un déficit de humanidad, un déficit obvio cuando se trata de cosas, por supuesto, aunque más potente por ello. Y el remedio también ha sido la ampliación del círculo de lo humano en diversas formas. “Agencia” ha sido el término con más resonancia, quizás debido a su relativa neutralidad, aunque sus corolarios de personalidad, historia, voz, libertad, responsabilidad y otras dignidades de este tipo nunca están lejos de la agenda emancipadora. En efecto, es ciertamente evidente en estos escritos el tenor político del movimiento, como lo es su estética poscolonial. Fowles cita, entre otros, a Bruno Latour, quien reclama una “democracia extendida de las cosas” (incluyendo un “parlamento” para ellas); Danny Miller, quien renuncia a la “tiranía del sujeto” y al “cadáver de nuestra majestad imperial: la sociedad” en favor de una “república dialéctica en la que las personas y las cosas existen en una autoconstrucción mutua y en un respeto por su origen mutuo y dependencia mutua”; y también al compañero arqueólogo Bjørnar Olsen, quien llama a sus colegas a “unirse en una defensa de las cosas, una defensa de aquellos miembros subalternos del colectivo que han sido silenciados y desplazados [*othered*] por los discursos sociales imperialistas y humanistas”. (Latour: 1993: 12; Miller: 2005: 45, 37; Olsen: 2003: 100, todos citados en Fowles: 2008).

Ahora bien, el ligero sarcasmo de llamar a todo esto una agenda para la “emancipación” es en realidad una ironía, ya que yo mismo he suscrito a esta agenda, en términos que no son diferentes a los que describe Fowles –particularmente, en el volumen *Thinking through things*, que coedité y presenté con Ami Salmond (de soltera Henare) y Sari Wastell (2007), así como un par de publicaciones de mi autoría individual relacionadas a ella (Holbraad 2005 y más explícitamente 2009). En la última parte de este artículo reviso esos argumentos con cierto detalle, en un esfuerzo por aclarar lo que desde entonces he llegado a ver como la forma un tanto confusa en que agrupan dos agendas paralelas de la analogía de Fowles. Sin embargo, como argumentaré, vale la pena hacerlo, no para retroceder en la agenda de la emancipación de la cosa, sino para hacerla avanzar. En pocas palabras, quiero mostrar que si bien el enfoque expuesto en *Thinking through things* (en adelante, “TTT”) se ofrece en parte como una forma de emancipar las cosas como tales, el peso de su argumento acaba subsumiendo esta tarea a la de emancipar a las personas para quienes esas cosas son importantes¹. Si las cosas hablan en TTT, lo hacen principalmente por asociación etnográfica con la voz de “los nativos” – una especie de ventriloquía antropológica.

De ahí la pregunta: ¿podría haber, no obstante, un sentido en el que las cosas pudieran hablar por sí mismas? Y ¿cómo sonarían sus voces? Reconsiderado y mejorado adecuadamente, sostengo que el enfoque de TTT puede articular respuestas a estas preguntas, complementando la preocupación antropológica por las voces nativas, con lo que en la

conclusión llamare un involucramiento “pragmatológico” (Cf. Witmore, en prensa) con las voces de las cosas - voces que, anticipándome a mi sugerencia central, emergen de las características materiales contingentes que hacen que las cosas sean obviamente cosas. Con el fin de preparar el terreno para este argumento, haciendo referencia a la literatura reciente sobre las cosas, podemos empezar por dar cuerpo a la distinción central entre emancipar las cosas “por asociación” con las personas en oposición a emancipar las cosas “como tales” –una distinción, como veremos, bastante complicada y sujeta a todo tipo de salvedades.

LA EMANCIPACIÓN COMO ENREDO DE PERSONAS Y COSAS

Siguiendo la analogía de Fowles con respecto a los escritos sobre el postcolonialismo, la literatura de los últimos veinte años sobre el surgimiento de la cosa podría trazarse como una trayectoria de intentos cada vez más (autoconscientes) “radicales” de desalojar o incluso borrar la línea que divide a las cosas de las personas. Consideremos, a modo de ejemplo, el cambio de proponer que las cosas adquieren “biografías” y una “vida social” propia a través de su compleja participación en las vidas de las personas que se relacionan con ellas (Appadurai: 1986) a afirmar que la propia distinción entre personas y cosas (o humanos y no humanos) debería eliminarse de la forma en que pensamos dicha participación (Latour: 1993; Cf. Pinney: 2005). O la diferencia entre sugerir que las personas y las cosas surgen unas de otras dialécticamente (Miller: 1987; 2005) y afirmar que en ciertos contextos es mejor concebirlas como idénticas (Strathern: 1988; 1990). Se puede decir que estas diferencias corresponden a dos grandes etapas del eje del radicalismo que, siguiendo a Haraway (1991; Cf. Webmoor & Witmore: 2009), etiquetaré como “humanista” y “posthumanista” respectivamente. La distinción, entonces, descansa en actitudes antagónicas frente a la división ontológica entre humanos y cosas. Humanistas, entonces, serían los enfoques que buscan emancipar la cosa en términos de esta división, mientras que los posthumanistas serían los que buscan emancipar la cosa yendo más allá de tal división. El movimiento que va de uno a otro, sostengo, puede entenderse también como el desplazamiento de emancipar a las cosas por asociación, es decir, dejando que algo de la luz de lo que es ser humano brille también sobre ellas, a emanciparlas como tales, es decir, mostrando que pueden irradiar luz por sí mismas –aunque, como veremos, de una manera no del todo satisfactoria. Exploremos esto con referencia a algunas de las contribuciones más influyentes.

La introducción de Danny Miller a su edición del libro *Materiality* (2005, Cf. Miller: 1987) presenta un ejemplo transparente de lo que llamo un enfoque humanista, así como de la emancipación de las cosas “por asociación”, en referencia al papel que juegan en la vida de los humanos que tales enfoques tienden a insinuar. Miller es plenamente consciente de la importancia que tiene para los debates antropológicos sobre la materialidad la “resolución filosófica del problemático dualismo entre las personas y las cosas” (Miller: 2005: 41), e incluye como ejemplo su propia preferencia por teorizar la relación entre las personas y las cosas en términos de formas que surgen de un proceso dialéctico de objetivación hegeliano, antes que a través de la “constitución mutua de formas previas, como los sujetos y los objetos” (Miller: 2005: 9). Sin embargo, argumenta que el trabajo del antropólogo no puede consistir simplemente (o complejamente) en reinventar esas herramientas filosóficas, sobre todo porque la gente que estudia etnográficamente suele tener una comprensión de las cosas mucho más de “sentido común”, incluyendo todo tipo de formas de distinguirlas de personas, espíritus y demás. En última instancia, Miller está diciendo que el papel de una antropología que se compromete seriamente a reflejar etnográficamente el mundo en el que vivimos y a teorizar sobre lo que es ser humano, debe reconocer y “respetar” (Miller: 2005: 38) los objetos materiales y las formas implícitas y explícitas en las que dan forma a la vida de las personas. Su objetivo, a través de combinaciones estratégicas de modelos filosóficos que rompen el dualismo y de la sensibilidad y la empatía etnográficas, debe ser mostrar las innumerables modos en que “las cosas que la gente hace, hacen a la gente” (ibíd.)².

Tal vez no esté del todo claro cómo Miller cuadra el círculo (por no decir la rueda) de las exigencias contrapuestas de un impulso filosófico a superar el dualismo y uno antropológico a detenerse en las múltiples maneras en que éste puede

desplegarse etnográficamente³. De todos modos, lo que Miller deja muy claro es que su corazón está en el desorden de la etnografía y el estudio “vulgar” del “modo en que el carácter específico de las personas emerge a partir de su interacción con el mundo material a través de la práctica” (Miller: 2007), como él y sus estudiantes han estado haciendo durante algún tiempo en UCL⁴. Si está interesado en emancipar la cosa de la “tiranía del sujeto”, es porque hacerlo nos proporciona una comprensión más profunda de lo que es ser humano. Los estudios sobre la cultura material pueden desplazar a una antropología obsesionada con el imperio de lo social pero sólo para sustituirla por una antropología mejor, lo suficientemente humilde como para reconocer las formas en que las cosas también contribuyen de forma omnipresente a nuestra humanidad. Esta es exactamente la clase de actitud que tengo en mente al hablar de humanismo y su emancipación de las cosas por asociación.

El argumento de Alfred Gell en *Art and agency* (1998) ofrece otro ejemplo de este enfoque, aunque menos directo. Ciertamente, la idea prominente por la que más se cita el libro de Gell, a saber, que las cosas pueden entenderse como poseedoras de agencia en el mismo sentido que los humanos, puede muy bien aparecer como un intento de emancipar las cosas “como tales”. A diferencia de Miller, la bandera de la emancipación (si es que lo es) no se planta aquí en el papel de las cosas para hacer de los seres humanos lo que son (aunque esta también es una preocupación central para Gell), sino en el punto en que las cosas pueden ellas mismas ser más como los seres humanos que lo que podríamos creer. En la medida en que las cosas (por ejemplo, los autos, las bombas, las efigies) pueden interpretarse como índices de una intención previa, como ocurre a menudo (por ejemplo, la intención de hacernos llegar tarde al trabajo, el deseo de Pol Pot de matar, la bendición de una deidad benigna), ellas mismas se convierten en algo parecido a los humanos y, por tanto, podría decirse que son emancipadas como tales y no por asociación.

Sin embargo, como han mostrado algunos debates sobre el argumento de Gell, hay cierta ambigüedad respecto a cuanto, en su esquema, la agencia se adhiere realmente a las cosas mismas. En efecto, al leer el libro uno nunca está seguro de la seriedad con la que Gell quiere que nos tomemos la noción -bastante escandalosa, después de todo- de que a las cosas se les pueden atribuir intenciones. Parte del problema es que, en su análisis, Gell tiende a tratar como equivalentes atribuciones de agencia que, etnográficamente hablando, varían bastante en el grado en que son tomadas en serio por quienes las realizan. En términos generales, si insultar al propio auto por no arrancar se considera un fenómeno del mismo orden que rezar a una efigie, entonces uno quiere saber si la última atribución de agencia que debe tomarse tan a la ligera como seguramente debería tomarse a la primera (lo que hace que Gell parezca bastante despectivo con los devotos que se toman sus oraciones y sus efigies muy en serio), o si la agencia del auto debe imaginarse con tanto peso como la de la efigie (en cuyo caso Gell parecería un poco un místico New Age). En efecto, a la hora de la verdad, parece que el esquema de Gell se inclina por la primera opción. Como ha argumentado James Leach, una lectura atenta de Gell revela que la agencia para él es sólo un atributo indirecto de las cosas, situándose sus orígenes, en última instancia, en un agente *humano* cuya intención la cosa en cuestión sólo indexa -de ahí, por ejemplo, la significativa distinción que hace Gell entre la agencia “secundaria” de los índices y la agencia “primaria” de las intenciones que, se infiere abductivamente, indexan (Leach 2007, Cf. Gell: 1998: 17-21). Las cosas, para Gell, no pueden ser *realmente* agentes, si por ello queremos decir algo más que el tipo de atribución de agencia que supone insultar un auto por hacernos llegar tarde. Como dice Miller en su propia crítica, “la de Gell es una teoría de antropomorfismo natural, en la que nuestro principal punto de referencia son las personas y su intencionalidad detrás del mundo de los artefactos” (Miller: 2005: 13). En efecto, al conferirles capacidad de acción, la emancipación de las cosas por parte de Gell resulta ser más similar a la de Miller de lo que parece a primera vista. Mientras que Miller eleva el perfil de las cosas haciéndolas operativas al crear seres humanos, Gell lo hace haciéndolas operativas en actos de agencia humana.

Así, en resumen: los planteamientos humanistas, que dejan sin modificar la distinción ontológica entre las cosas y las personas, no pueden sino emancipar las cosas por asociación. La distinción de sentido común entre personas y cosas se basa en que las primeras están dotadas de todas las marcas de dignidad, mientras las segundas no. Por tanto, si se quiere emancipar la cosa dejando intacta la ontología, lo único que se puede hacer es encontrar formas de asociarla más íntimamente con la persona.

Los enfoques posthumanos, por el contrario, pueden considerarse como enfrentando el desafío: proponen una ontología diferente de las personas y las cosas y, por tanto, precipitan una redefinición de sus propiedades (es decir, antes

que una mera redistribución de las mismas a través de la división persona/cosa). Esta estrategia alberga la esperanza de una emancipación de la cosa “como tal”, aunque hay que añadir inmediatamente la condición de que “la cosa” ya no es, tras su reconstitución ontológica, lo que conocíamos habitualmente.

Pensemos, por ejemplo, en la negación de Latour de la purificación humano/no humano en favor de la ontología plana de la Teoría del Actor Red (*Action-Network Theory*). Todas las “entidades” que la purificación modernista toma como “personas” y “cosas” son remodelados analíticamente como nudos “híbridos” de relaciones mutuamente transformadoras. Cada elemento de los que se componen estas relaciones (algo que es en sí mismo una relación –de ahí la estructura fractal de la red *à la* Strathern [2004; 1991]) es un “actante” en tanto tiene un efecto transformador en el ensamblaje (es decir, el aspecto o momento contingente y analíticamente localizado de la Red).

Así pues, para Latour la agencia no es la puesta en efecto de una intención humana (por ejemplo, como para Gell). Es una propiedad de redes de relaciones (híbridas, en las que intervienen todos los elementos que una ontología modernista querría distinguir entre sí) que emerge como y cuando los elementos involucrados marcan una diferencia entre sí. El ejemplo clásico y muy citado es la discusión de Latour sobre el debate de las armas en Estados Unidos (por ejemplo, véase Latour 1999: 80). Los agentes responsables no son ni las armas en sí mismas (como argumentan los que están en contra de las armas) ni las personas que las utilizan (como diría el lobby de las armas: “las armas no matan, las personas sí”). Es el ensamblaje híbrido, o “colectivo” que forman juntos los usuarios de armas y las armas: la “persona-con-arma”.

No cabe duda que, así revisadas o redefinidas ontológicamente, las cosas se emancipan efectivamente “como tales”. El nuevo tipo de entidad analítica que propone Latour, el ensamblaje híbrido de humanos y no-humanos en transformación mutua, es un agente en un sentido tan serio como se le quiera dar a este término: su propia constitución se define por su capacidad de actuar como tal. De hecho, la audaz filosofía política que Latour ha estado construyendo en los últimos años sobre las espaldas de su paso a las redes de cosas-y-personas es testimonio de ello: “la representación política de los no humanos parece ahora no sólo plausible sino necesaria, cuando la noción habría parecido ridícula o indecente hasta no hace mucho”, escribe, y plantea la perspectiva de un “parlamento de las cosas” (Latour 1999: 198).

Sin embargo, en el marco del presente argumento, también hay una ironía significativa en el rumbo de la emancipación de Latour. Para evitar la emancipación de las cosas “por asociación” a los humanos, como en el caso de Miller o Gell, Latour acaba definiéndolas, en un movimiento revisionista, como asociaciones (ensamblajes, colectivos, redes), vinculándolas así a los humanos por decreto ontológico. Sin embargo, esto plantea una pregunta: ¿hasta qué punto, si es que lo hace, la dignidad conferida a los actantes de la red latouriana contagia a las cosas que una metafísica pre-latouriana llamaría “cosas”? ¿La revisión latouriana de los constituyentes del mundo nos acerca en algo a responder a nuestra pregunta de si *la cosa* puede hablar? Por supuesto, desde el punto de vista latouriano, estas preguntas carecen de sentido o son una tontería. No hay “cosa”, salvo en la quimera modernista. Plantear la pregunta –¿Puede hablar la cosa?– es participar de un acto de purificación. Más bien habría que morderse la lengua y preguntar: ¿Puede la cosa –quiero decir ¡la red de actores!– hablar? (Respuesta: sí).

Sin embargo, quiero sugerir que algo importante se pierde en este acto de censura analítica (porque ontológica). Lejos de mí está proponer cualquier tipo de retorno a la ontología modernista, ni siquiera en aras de un compromiso antropológico con el sentido común ordinario *à la* Miller. De hecho, ni siquiera estoy seguro en esta fase de la reflexión sobre el asunto de si el sentimiento de insatisfacción que expreso aquí apunta a un defecto analítico de principio en Latour, o a una característica accidental de la forma en que los análisis latourianos tienden a llevarse a cabo. Aun así, al leer estos análisis a menudo uno tiene la impresión de que todas las cualidades que parecen peculiares a las “cosas” tal y como uno las concibe normalmente –me refiero a los aspectos de las cosas que normalmente etiquetaríamos como sus cualidades “materiales”, como las que estudian los científicos de los materiales– de alguna manera resultan silenciadas o extraviadas en la traducción latouriana. No estoy diciendo que no se mencionen, o que no desempeñen un papel importante en los muy sofisticados análisis empíricos de Latour, así como en los de sus seguidores. Por ejemplo, la refutación de Latour del determinismo tecnológico de decir que las armas matan a gente no le impide destacar las formas de agencia particulares que aportan las características tecnológicas del arma –la mecánica de detonación, la velocidad, la precisión, etc.– al ensamblaje hombres-con-armas. Lo que estoy diciendo es que el efecto neto de la amalgama ontológica latouriana entre dichas características y las personas sobre las que actúan para transformarlas las

hace (o al menos tiende a convertirlas) corolarios de proyectos y preocupaciones que una explicación lega y no latouriana interpretaría como irreductiblemente humanas: lo importante de la bomba de aire de Boyle es su contribución a la modernidad (1993a), lo significativo de las lomas de burro es que su curvatura de concreto participa en el patrullaje del tráfico (1993b), lo que hacen los elementos que conforman el poder de fuego de un arma es engendrar el potencial de matar (1999).

Todo esto puede ser un resultado contingente de las cuestiones particulares sobre las que los análisis latourianos se han aplicado⁵. De todos modos, se puede efectuar la observación de principio de que la revisión ontológica fundamental de Latour, a saber, la “simetría” de tratar las entidades que una metafísica modernista purifica como personas “o” cosas como relaciones híbridas de personas “y” cosas (véase también Viveiros de Castro 2002), vuelve a cualquier interés en aquellos aspectos de las cosas que uno vería ordinariamente como algo distintivo de ellas considerablemente más difícil de perseguir. Las cualidades que uno llamaría “materiales” están, como tales, siempre en un profundo enredo ontológico con los proyectos (también) humanos que ayudan a constituir, por lo que uno se pregunta si en la práctica, y mucho menos en principio, una visión latouriana de las cosas podría permitirnos desentrañarlas y explorarlas como tales. Uno sospecha que con el agua de la bañera metafísica de la “materialidad” (en oposición a la “humanidad”) se va también el niño de los “materiales” como una preocupación analítica legítima. Este modo de expresarlo muestra cuán cerca está esta preocupación de la expresada recientemente por Tim Ingold (2007). Harto de lo que considera debates perversamente abstractos e intrincadamente abstrusos sobre la “materialidad” en los últimos años, Ingold insta a los antropólogos a “dar un paso atrás, desde la materialidad de los objetos a las propiedades de los materiales [...] una enmarañada red de complejidad meandrina, en la que –entre otras cosas– las agallas de las avispas del roble se mezclan con el hierro viejo, la savia de acacia, las plumas de ganso y las pieles de ternera; y los residuos de piedra caliza calentada se mezclan con las emisiones de cerdos, ganado, gallinas y osos” (Ingold: 2007: 9). Ingold no oculta que su manifiesto a favor de una renovada atención de los materiales tiene una motivación metafísica y está vinculado a una forma particular de ver la relación entre los seres humanos y las cosas. Inspirándose en Gibson y en la fenomenología, Ingold ve a los seres humanos y las cosas como sumergidos en igualdad de condiciones ontológicas, en un “océano de materiales” (Ingold: 2007: 7). Escribe:

Una vez que reconocemos nuestra inmersión, lo que este océano nos revela es [...] un flujo en el que materiales de los más diversos tipos –a través de procesos de mezcla y destilación, de coagulación y dispersión, de evaporación y precipitación– sufren una continua generación y transformación. Las formas de las cosas, lejos de haber sido impuestas desde fuera sobre un sustrato inerte, surgen y son arrastradas –como también lo somos nosotros– dentro de esa corriente de materiales (ibíd.).

Se podría decir que la táctica de Ingold para emancipar la cosa implica una especie de humanismo inverso (ya que no se trata del materialismo tal y como lo conocemos), en el que, en lugar de elevar las cosas al poder de lo humano, los humanos y las cosas por igual se factorizan hasta su denominador material primordial: la vida en la Tierra (ibíd.). No obstante, mi punto aquí es que el alegato de Ingold en favor de los materiales puede tomarse independientemente de la agenda teórica de la que pueda surgir, y tenido en cuenta como un poderoso recordatorio de todo un terreno de investigación que no puede darse el lujo de ignorar cualquier intento de tomar las cosas en serio –incluso emanciparlas en los términos desarrollados aquí.

En efecto, es con el alegato por los materiales de Ingold que quiero ir al grano de lo que puede significar pedirles a las cosas que hablen. El problema es, si se quiere, el de querer tener el pastel y comérselo. Comer el pastel, en este caso, es asumir plenamente el punto posthumano (por ejemplo, latouriano) según el cual una emancipación adecuada de la cosa debe, como punto de partida, evitar cualquier distinción de principio entre ella y los seres humanos. Tener el pastel es encontrar de todos modos una manera de dar crédito a la intuición ingoldiana de que una emancipación completa de la cosa debe situar las características cósmicas de las cosas [*thing-like* or “*thingy*”] (¡la designación es puramente heurística, sin prejuicios metafísicos!) en lo más alto del programa. Preguntar si la cosa puede hablar, entonces, es pedirle que hable

en sus propios términos, en su propio lenguaje, si se quiere. Cualquier respuesta interesante a esta pregunta, sugiero, tendría que empezar por la observación bastante flagrante de que sería una pena que ese lenguaje – ¿llamado “cosés” [*thingase*]?– resultara no tener sonoridades de lo que consideramos el rasgo distintivo más obvio de las cosas, a saber, sus características materiales. Es en respuesta a esta pregunta que puede ser útil una crítica al argumento de TTT.

REPENSAR A TRAVÉS DE LAS COSAS

Graficada en la trayectoria de intentos cada vez más radicales de borrar la división entre humanos y cosas, TTT debería situarse probablemente en el extremo posthumanista. En efecto, si se nos permite componer este ya horrible término, el argumento de TTT es post-posthumanista, en el sentido de que asume la sugerencia latouriana de que la distinción entre personas y cosas es ontológicamente arbitraria, pero añade (contra Latour, entre otros) que, siendo esto así, la solución para emancipar la cosa no debe ser atarla a un orden ontológico alternativo (por ejemplo, a la *Action-Network*), sino más bien, liberarla de cualquier determinación ontológica. TTT, en otras palabras, opera dentro de la economía de la literatura que anuncia y articula el surgimiento de la cosa, y su polémica autoconsciente pretende ofrecer una rectificación incluso a los defensores más acérrimos de este (por otra parte) objetivo emancipatorio común. Permítanme indicar brevemente cómo se supone que funcionaba nuestro intento de emancipar la cosa.

Tal como se expuso en la introducción de TTT, el argumento implicaba dos afirmaciones clave: una crítica y una positiva. El movimiento crítico, que partió directamente de Strathern (véase más arriba), iba del siguiente modo. Si en cualquier instancia etnográfica pueden considerarse las cosas, de alguna manera, también como no-cosas (por ejemplo, un artefacto que, etnográficamente hablando, es un ser humano según los dones melanesios, o un río que es un espíritu), entonces la noción de “cosa”, antropológicamente hablando, sólo puede tener un papel heurístico más que analítico. De modo que los intentos de analizar las cosas que llamamos objetos, artefactos, sustancias o materiales, en términos de su objetividad, sustancialidad o, como se ha hecho más popular, su “materialidad”, están encerrados en una especie de prejuicio etnográfico –son, para usar la palabra sucia, etnocéntricos. Y esto se aplica también a los intentos teóricos de emancipar las cosas mediante la atribución de toda clase de cualidades que las anteriores cadenas consideraban como sólo pertenecientes a los humanos, como la socialidad, la espiritualidad, y la más popular, la agencia. En otras palabras, si lo que la cosa puede ser es en sí misma una variable etnográfica, entonces la tarea analítica inicial no debe consistir en “añadir” a la adquisición teórica de ese término nuevas formas de pensar en él –por ejemplo, como un lugar de objetivación de los seres humanos (Miller), un índice de agencia (Gell), un acontecimiento en curso de ensamblaje (Latour), o lo que sea. Más bien se trata de desteorizar la cosa, vaciándola de sus múltiples connotaciones analíticas, volviéndola una “forma” puramente etnográfica lista para ser completada contingentemente de acuerdo a sus propias exigencias etnográficas. Tratar la cosa como heurística (es decir, sólo como una etiqueta para identificarla como objeto de estudio) era, en efecto, una manera de permitirle hablar en sus propios términos –que etnográficamente pueden ser tan variados como cosas hay para escuchar– detrás del clamor de los intentos teórico-sociales de teorizar tal cosa como la cosa en tanto tal. La idea era que las cosas hablan, pero el problema es cómo escucharlas más allá de todas las cosas que decimos acerca de ellas.

Si la mitad del camino para abordar este problema es vaciar la noción de “cosa” de sus contenidos metafísicos contingentemente a priori –la cosa-como-heurística–, la otra mitad es formular una manera de permitirle ser llenada de otros (potencialmente) alternativos en cada instancia etnográfica. Esto puede verse como el segundo y positivo movimiento emancipador del argumento de TTT, que es recogido en un mandato metodológico complementario: “conceptos = cosas”. El movimiento es complementario en el sentido de que se desprende directamente de la cuestión que motiva el enfoque heurístico en primer lugar, a saber, la posibilidad – y en muchos casos el hecho– de que las cosas que llamamos “cosas” podrían no ser, etnográficamente hablando, cosas en absoluto, o no del modo en que podríamos inicialmente suponerlo. Ya que nótese que el mandato de las cosas-como-conceptos *no* se propone como una nueva teoría

de la cosa. La idea es enfáticamente no proponer ningún tipo de metafísica revisionista, de modo que, donde las personas han asumido tan a menudo que las cosas y los conceptos pertenecen a campos ontológicos opuestos, todos deberíamos reconocerlos a partir de ahora como pertenecientes al mismo (es decir, el tipo de enfoque que Latour e Ingold proponen de diferentes maneras, como hemos visto). Por el contrario, la fórmula “cosas = conceptos” se ofrece como una cláusula metodológica adicional para eludir precisamente esas prescripciones teóricas. En particular, se supone que previene un peligro muy real cuando se trata de pensar antropológicamente en los diferentes modos en que las cosas pueden figurar etnográficamente, a saber, el de analizarlas como diferentes modos en que las personas pueden pensar sobre ellas (representarlas, imaginarlas, construirlas socialmente). Se trata de analizar alternativas etnográficas a nuestra metafísica de las cosas en términos de la misma – de hecho, en términos de lo que casi todos los emancipadores de las cosas consideran su versión más burda, a saber, la idea de cosas inertes y mudas investidas de diversos significados sólo por mandatos humanos de representación. Es, en efecto, elevar la borradura de las cosas al poder a la necesidad de pensarlas.

Así que la cláusula “cosas = conceptos” pretende aplacar precisamente este peligro. En pocas palabras: en lugar de tratar a las cosas que sus informantes dicen de y hacen a o con las cosas como modos de representar las cosas en cuestión, tratarlas como modos de *definirlas*. La ventaja inmediata de esta forma de analizar la cuestión es que abre de par en par precisamente el tipo de cuestiones que se encuentran en el centro de la agenda emancipadora, es decir, las cuestiones acerca de qué tipo de cosas pueden ser las “cosas”. En lugar de limitarse a ofrecer diversas formas de confirmar la base metafísica de las cosas mudas investidas por los humanos de diversos significados, el rumbo de las cosas-como-conceptos sostiene a esa misma variedad etnográfica como una promesa de tantas formas de llegar a posiciones metafísicas alternativas, *sean las que sean*. Si cada caso que los antropólogos consideran una representación diferente de una cosa se concibe como una forma potencialmente diferente de definir lo que podría ser esa cosa, entonces todas las preguntas metafísicas sobre su carácter de “cosa”, lo que podría ser la materialidad, la objetivación, la agencia –todo eso está a disposición, como una cuestión de contingencia etnográfica y del trabajo analítico que nos impone.

Al igual que hicimos en la introducción del propio TTT, permítanme ilustrar el enfoque con referencia a mi propio capítulo del libro, en el que elaboro un análisis del *aché*. *Aché* es un término que designa un tipo de *mana* que los adivinos afrocubanos utilizan para hablar tanto de su poder para hacer aparecer deidades durante la adivinación, como de un tipo particular de polvo consagrado que consideran como un ingrediente necesario para lograrlo. La coincidencia terminológica, argumenté, corresponde a una ontológica: el poder de un adivino es también su polvo y el polvo (*qua* consagrado) es también su poder. Ahora bien, esto es obviamente una sugerencia contraintuitiva, del orden de “los gemelos son pájaros” (Evans-Pritchard 1965, Cf. Holbraad 2010). Si sabemos lo que es el polvo, también sabemos que no es poder en ningún sentido significativo (¡es sólo polvo!), y mucho menos podemos aceptar que el poder (un concepto de dimensiones tan grandes como las que sugieren Nietzsche o Foucault) pueda ser también sólo polvo (¡de todas las cosas!). De ahí la clásica pregunta del tipo antropológico: ¿por qué los adivinos cubanos podrían “creer” en una idea tan descabellada? Porque mientras nuestro análisis del *aché* se mantenga en los términos de una distinción axiomática entre cosas y conceptos, no podemos sino plantear la pregunta en estos términos. Sabemos que el polvo no es más que esa cosa polvorienta que hay en la bandeja del adivino (véase más adelante). Entonces la pregunta es por qué los cubanos pueden “pensar” que el polvo es también una forma de poder. ¿Cómo lo explicamos? ¿Cómo lo interpretamos?

Alternativamente, podríamos tratar la distinción entre conceptos y cosas meramente como un dispositivo heurístico, según el primer movimiento de TTT. Esto nos permitiría hacer preguntas sobre ese polvo que intuitivamente identificaríamos como una “cosa”, sin prejuzgar la cuestión de lo que podría ser, incluyendo preguntas sobre lo que podría significar ser una “cosa”. Las respuestas a estas preguntas, entonces, se extraerían de la etnografía de todos los datos que normalmente estaríamos tentados de llamar “creencias” de la gente sobre este polvo, incluida la noción de que también es poder. Según el segundo movimiento de TTT (concepto = cosa) trataríamos dichos datos como elementos de una definición conceptual de la cosa en cuestión. Así: los adivinos cubanos no “creen” que el polvo es poder, sino que *definen* al polvo como poder. Obsérvese, de manera crucial, cómo esta forma de plantear el problema eleva la apuesta metafísica. Dado que nuestra suposición por defecto es que el polvo *no* debe definirse como poder (es sólo una cosa polvorienta,

suponemos), el reto ahora debe ser *reconceptualizar* esas mismas nociones y muchos corolarios etnográficos y analíticos (polvo, poder, deidad, etc., pero también cosa, concepto, divinidad, etc.) de manera tal que la definición de polvo como poder sea razonable, en lugar de absurda. Es precisamente este tipo de trabajo analítico el que intenté llevar a cabo en mi capítulo de TTT (más adelante trataré este tema).

En el momento en que presentamos este modo de análisis en TTT, me imaginé que había resuelto el problema de la emancipación de la cosa tal y como lo he esbozado aquí. En conjunto, pensé, los dos movimientos clave de nuestro argumento abrieron efectivamente el espacio para que las cosas mismas, como uno las encuentra heurísticamente en cualquier instancia etnográfica dada, dicten su propia metafísica –para dictar, si se quiere, los términos de su propio compromiso analítico. Justo lo que tengo en mente cuando pido un enfoque que permita a las cosas hablar por sí mismas, en su *propio* lenguaje. Sin embargo, para ver por qué me he equivocado basta con contemplar cómo la perspectiva de que las cosas hablen en su “propio” lenguaje en este sentido de TTT está a la altura de la advertencia ingoldiana, a saber, que una emancipación adecuada de las cosas “como tales”, sea lo que sea que esto signifique o implique, debería situar sus características materiales en el centro del escenario: que las cosas deberían hablar en “cosés” [*thingese*], y que el cosés debería ser de algún modo una expresión de las cualidades peculiarmente materiales de las cosas. En los pronunciamientos, a veces extravagantemente programáticos, de la introducción de TTT, no se dice nada de esas cualidades, y ciertamente su papel en el “pensar a través de las cosas” queda en gran medida sin especificar.

De hecho, es indicativo que esto se me ocurrió por primera vez (en todo caso) cuando me enfrenté a la pregunta inquisitiva de un arqueólogo en una conferencia en la que mis coeditores y yo presentamos nuestro argumento (véase también Holbraad 2009). Admitiendo que estaba obligado a trabajar con cosas sin el beneficio de una rica información etnográfica sobre ellas, se encontraba perdido en cuanto a cómo los arqueólogos podrían desplegar con alguna consecuencia nuestro enfoque. A pesar de nuestra afirmación de haber encontrado una forma de dejar que las cosas hablen por sí mismas, nuestro argumento parecía, como mucho, un método para permitir que la *etnografía* de las cosas hablara en su nombre, para establecer, de hecho, los términos de su compromiso analítico. Si lo que motiva todo el planteamiento es, como ya se ha explicado, el hecho de que en diversos casos la gente habla de las cosas o actúa con ellas de formas que contradicen nuestras suposiciones sobre lo que una cosa podría ser; y si además, son precisamente esas formas de hablar y actuar en torno a las cosas las que se suponen que proporcionan el “contenido” de su metafísica potencialmente alternativa; entonces ¿cómo podrían los arqueólogos, para quienes *lo que* la gente podría haber dicho o hecho en torno a las cosas que los arqueólogos llaman “hallazgos” es tan a menudo *la cuestión principal*? Si alguien necesita una forma de dejar que las cosas hablen por sí mismas, ése es el arqueólogo, para quienes las cosas son a menudo todo lo que tiene para seguir adelante. Nuestra confianza no problematizada en la etnografía y nuestro amor desvergonzado por ella en nuestra forma de “pensar a través las cosas” no es de gran ayuda. La pista está en el subtítulo del libro: “teorizar los artefactos etnográficamente”.

Estos recelos van al centro del problema que quiero abordar aquí, y están conectados de forma reveladora con otra preocupación que, como antropólogo social, he tenido yo mismo (¡en privado!) sobre el argumento de TTT, a saber, el hecho de que las experimentaciones analíticas que pretende promover parecen, de una forma u otra, estar entrelazadas en los fenómenos etnográficos que uno podría llamar, a grandes rasgos, “mágicos” o incluso “animistas” en un sentido u otro. Cigarrillos que hacen volar los pensamientos de los reclusos de Port Morsby, parafernalia legal maorí y suazí que tiene una eficacia metafísica, disfraces chamánicos que transportan a los mongoles a legiones de cielos, y cofres y fotografía familiares que contienen su fuerza vital, polvos adivinatorios que tienen el poder de revelar deidades: estas son las cosas que pensaron los colaboradores de nuestro volumen, junto con las personas que les “informaron” etnográficamente sobre ellas. En línea con el comentario del arqueólogo, sospecho que ese tenor “realista mágico” de los capítulos no es accidental. La palanca para pensar fuera de la caja metafísica que tanto nos fascinó como editores se debió, al menos en gran medida y en primera instancia, a la magia etnográfica de los capítulos, por acuñar una frase, más que al carácter específicamente de “cosa” de su materia.

Por lo tanto, la pretensión de TTT de ofrecer una emancipación de la cosa según las líneas que he estado discutiendo está abierta a una crítica que es análoga a la presentada anteriormente en relación a Latour. Latour, como vimos, emancipa la cosa enredándola ontológicamente con las personas, subsumiendo a ambas bajo los términos de su

ontología revisionista de redes que comprenden personas y cosas. TTT hace algo parecido, aunque ahora a nivel de metodología analítica. Emancipa la cosa enredándola heurísticamente con todo lo que las personas relacionadas con ella dicen y hacen a su alrededor. De hecho, al igual que un latouriano podría objetar que exigir una emancipación de la cosa “como tal” es negar rotundamente la importancia de la ontología de las redes de Latour, por lo que podríamos querer sostener que esa misma exigencia simplemente contradice nuestro mandato metodológico concepto = cosa. En lo que respecta al TTT, las cosas como tales, sólo son lo que nuestras descripciones etnográficas de ellas definen. Sin embargo, si se trata de una emancipación de la cosa por “asociación” etnográfica, sigue existiendo el problema de Ingold: ¿qué pasa con los materiales y sus propiedades?

Sin embargo, quiero argumentar que la fuerza de esta línea de crítica pertenece más a la retórica del argumento de TTT que a su sustancia. Reconsiderado adecuadamente, el enfoque metodológico de TTT es capaz de dar “voz” a las características materiales, haciendo de ellas una virtud analítica. El hecho de que esta posibilidad permaneciera muda en la forma en que planteamos el argumento cuando lo escribimos se relaciona directamente con la homología orientadora con la que comencé este artículo, entre la agenda poscolonial de emancipación del nativo y la agenda teórica de emancipación de la cosa. Con especial referencia al proyecto en curso de Viveiros de Castro de descolonizar el pensamiento antropológico para subvertir sus presupuestos más dominantes (porque ontológicos) mediante la utilización de la etnografía (véase Henare et al 2007 8-9, Cf. Viveiros de Castro 1998, 2002), el nuestro se planteó sobre todo como un intento de poner la etnografía de las cosas en el centro de tal esfuerzo. Si para Viveiros de Castro la emancipación del nativo en antropología es una cuestión de abrir un espacio para su “autodeterminación conceptual” (2002) dentro de ella, entonces el argumento de TTT equivalía principalmente a la adición de que la etnografía de (el involucramiento de las personas con) las cosas es un sitio primordial para perseguir ese objetivo. En otras palabras, cualquier emancipación que TTT pueda ofrecer a las cosas fue retóricamente subsumido bajo el más antiguo (aunque no menos urgente) programa político de la emancipación del nativo. En efecto, la metodología de dos pasos de TTT reflejaba eso directamente. El movimiento “cosa como heurística” abría las “cosas” como un lugar de autodeterminación ontológica, mientras que la cláusula “concepto = cosa” permitía que la etnografía de lo que los nativos hacen y dicen a su alrededor la dotara de contenidos ontológicamente variables.

¿Qué hay, entonces, de la sustancia de este argumento? ¿Podría, aunque de forma invertida, proporcionar una forma de que las cosas hablen, no como apoderados de los nativos etnográficos, sino por sí mismas? En una versión más larga y completa de este artículo tengo previsto utilizar tres ejemplos de análisis antropológicos y arqueológicos de las cosas para explorar la cuestión de forma concreta⁶. Aquí me limito a exponer el argumento desde los primeros principios y a ilustrarlo brevemente con referencia al caso del polvo-poder cubano.

Todo depende, por supuesto, de lo que se entienda por “cosas que pueden hablar”: ¿qué cuenta como una cosa que habla por sí misma? Es en este punto en donde creo que la homología con la pregunta de Spivak sobre el subalterno es más atractiva. Ya hemos visto que los intentos de transponer la agenda humanista de la emancipación poscolonial de las cosas incluyéndolas en el “círculo de lo humano” sólo proporciona emancipaciones a medias, “por asociación”. Pero también hemos visto que hay una alternativa al humanismo en la lucha por descolonizar la antropología, sobre todo en la retórica propia de TTT, así como en la obra de Viveiros de Castro. Capturado por el lema de Viveiros de “autodeterminación conceptual”, este es el proyecto de construir una antropología que abra espacios para que los nativos establezcan los términos de nuestros involucramientos antropológicos con ellos, planteándolos como productores de conceptos en lugar de, digamos, consumidores de los nuestros. En lugar de preocuparnos por la medida en que los nativos puedan (o deban) ser considerados humanos, agentes, sujetos y demás, debemos preguntarnos *qué conceptos* de humanidad, agencia, subjetividad, y otros podría producir nuestro involucramiento antropológico con ellos, y estar totalmente preparados para sorprendernos con lo que encontremos (*sensu* Strathern 2005). Es esta noción de emancipación, entonces, la que propongo transponer a las cosas: las cosas pueden hablar en la medida en que pueden establecer los términos de su involucramiento antropológico actuando como los creadores (en lugar de objetos) de nuestras conceptualizaciones antropológicas. Las cosas pueden hablar si pueden producir sus propios conceptos.

Esta forma de plantear la cuestión nos acerca mucho más a la idea de por qué la propuesta de TTT podría ser, después de todo, adecuada para escenificar tal movimiento. Dejando a un lado las preocupaciones poscoloniales

subyacentes a las que se recurrió, la fórmula “concepto = cosa” habla directamente del problema en cuestión. Basta con leer la fórmula al revés (en la escuela lo llamábamos “simetría de la igualdad”): “cosa = concepto”. En efecto, la idea es en un sentido pertinente lo inverso (aunque no el opuesto) de lo que se defiende explícitamente en TTT. Si allí la fórmula “concepto = cosa” designaba la posibilidad de tratar lo que la gente dice y hace en torno a las cosas como modos de definir lo que esas cosas son, aquí su interpretación simétrica “cosa = concepto” plantea la posibilidad de tratar la cosa como una forma de definir lo que nosotros (los analistas ahora, en lugar de los nativos) somos capaces de decir y hacer en torno a ella. Lo que está en juego, para acuñar otra frase, son las posibilidades conceptuales de una cosa.

En efecto, pensar el presente argumento como una inversión simétrica del desarrollado en TTT también nos permite dar cuerpo a la idea en la dirección de Ingold, hacia la cuestión de los materiales y sus propiedades. Como señalé al esbozar la posición de TTT, la promesa de experimentación conceptual que sostiene se basa en la contingencia etnográfica. Una vez vaciada la noción de “cosa” de cualquier presuposición conceptual de lo que puede contar como tal, la llenamos de nuevo con conceptualizaciones alternativas extraídas de los datos etnográficos contingentes que encontramos a su alrededor. Una forma de describir el procedimiento, me parece, sería como una forma de “ontología empírica” donde “empírico” denota su base etnográfica. Así, podemos preguntar: ¿cuál es el fundamento empírico equivalente del procedimiento inverso que intento articular aquí para las cosas? Siguiendo la simetría de nuestra estrategia de inversión, la respuesta sólo puede encontrarse en las características materiales de la cosa misma. Lo que era empírico respecto a los conceptos (etnográficamente dirigidos) que definían a las cosas debe serlo ahora respecto a las cosas (digamos, “pragmatológicamente” dirigidas) que ahora definen a los conceptos. ¿Con qué otra “materia” pueden las cosas alimentar sus conceptualizaciones que mediante la propia materia que las hace ser lo que son, como “cosas” heurísticamente marcadas? Los datos que hacen una diferencia (conceptual), en este caso, ya no son lo que oímos y vemos que la gente dice y hace en torno a las cosas, sino lo que oímos, vemos, olemos, saboreamos y tocamos de la cosa tal como la encontramos (heurísticamente).

La diferencia con Ingold, sin embargo, es que, en línea con su vitalismo de inclinación fenomenológica, se contenta con deleitarse en este nivel material y sensual de las cosas, para explorar su mutua “interconexión” con las personas y otros organismos, así como sus “affordances” en la ecología amplia de la vida. En cambio, al plantear la cuestión de las posibilidades *conceptuales* de los materiales y sus propiedades, mi interés no se centra en la ecología de sus alteraciones materiales, sino en la economía de sus transformaciones conceptuales: cómo sus características materiales pueden dictar formas particulares para su conceptualización. Lo que está en juego, si se quiere, no es el tráfico horizontal de la interconexión de los materiales en las formas de vida, sino más bien lo que uno podría imaginar como el eje vertical de las transformaciones materiales en forma de pensamiento –principalmente por diversión, llamaría a esto el “vertizone intensional” [*intensional vertizon*] de las cosas (para marcar su relación ortogonal con las nociones fenomenológicas del “horizonte intencional” [*intentional horizon*] en, digamos, Husserl). En pocas palabras, este movimiento “vertizone” sería cómo se vería la “abstracción” si se la separara de la definición ontológica entre lo concreto (las cosas) y lo abstracto (los conceptos). De hecho, esto es justo lo que sugeriría la cláusula “cosa = concepto” de nuestro método analítico. Mientras que la ontología de las cosas frente a los conceptos plantearía la abstracción como la capacidad de un concepto dado para comprender una cosa particular, externa a sí misma, en su extensión, la continuidad heurística de “cosa = concepto” arroja esto como un movimiento interno a “la cosa misma” (para hacer eco de Husserl de nuevo): la cosa se diferencia *a sí misma*, ya no como una instanciación “de” un concepto, sino como una autotransformación *como* concepto.

Por supuesto, soy consciente de que esta forma de pensar nos lleva a aguas filosóficas profundas que no soy capaz de trazar (aunque uno puede notar con placer que esto es exactamente como debería ser: uno difícilmente esperaría que la idea escandalosa de las cosas que hablan tenga implicaciones filosóficas más amables). De hecho, a mi amateur entender, hay una línea en la filosofía occidental, que va desde Heráclito a través de Leibniz y llega hasta Deleuze, que trata muchos de estos problemas. Aun así, adoptando un sesgo distintivamente antropológico con referencia a la noción de Marilyn Strathern de “conexiones parciales” (1991), Morten Pedersen y yo hemos tratado de articular con cierto detalle las implicaciones analíticas de la capacidad de las cosas para la transformación vertizone –llamamos a esta forma de auto-movimiento “abstracción”, para indicar el carácter intensivo (en contraposición a extensivo) que las abstracciones

adquieren cuando son pensadas como transformaciones auto-diferenciadoras de cosas-en-conceptos (ver Holbraad & Pedersen 2009). Sin embargo, en lugar de volver a cubrir el terreno para los propósitos actuales, termino mostrando cómo es este tipo de movimiento analítico con referencia al ejemplo del *aché* que empecé a discutir previamente. (En efecto, en retrospectiva parece notable que esta línea de argumentación haya sido plasmada no sólo en la introducción de TTT, donde la noción de un polvo que es poder se utiliza como ilustración, sino incluso en mi propio capítulo del libro, donde se lleva a cabo el análisis real de este material).

Si, como he argumentado, el problema de TTT es que emancipa la cosa sólo asociándola a la etnografía de un nativo ontológicamente emancipado, entonces mi análisis del *aché* en mi capítulo de TTT es ciertamente un ejemplo de ello. Ya hemos visto, por ejemplo, que el mismo problema que ese artículo estaba dedicado a resolver –¿qué puede ser un polvo que también es poder?– fue impulsado etnográficamente: no fue el polvo el que me dijo que es poder, fueron mis informantes adivinos. Y ciertamente, una gran cantidad de datos etnográficos sirven para enmarcar y desarrollar el propio problema, así como partes de su solución analítica. Por ejemplo, dado que lo que puede ser el polvo en este caso depende de la noción de poder, parte de mi intento de articular la cuestión implica desarrollar sus diversas dimensiones etnográficamente. En pocas palabras, ofrezco una explicación de la cosmología adivinatoria afrocubana basada en las respuestas de los informantes, para mostrar que para los adivinos el poder consiste en la capacidad de hacer que las divinidades que de otro modo estarían ausentes, se hagan presentes durante la ceremonia adivinatoria, y que este poder se manifieste en la adivinación como los “signos” que los adivinos marcan con sus dedos en el polvo que se esparce en la superficie de su tablero zahorí, que se denominan “*oddu*” y de los que se dice que “son” divinidades por derecho propio. Sobre la base de esta información etnográfica, demuestro que la noción de un polvo que “es” poder surge como solución a un antiguo enigma teológico, conocido en la antropología de la religión (por ejemplo, Keane 2007): las deidades aparentemente trascendentes se hacen inmanentes en la superficie del tablero de adivinación, permitiendo a los presentes relacionarse con ellas directamente. Conceptualizar el polvo como poder, entonces, requiere que entendamos analíticamente cómo la adivinación afrocubana *resuelve* efectivamente este “problema de presencia”, para recordar el libro de Matthew Engelke sobre un problema relacionado (2007). Y es esta cuestión a la que el polvo, finalmente, se refiere:

El polvo nos da la respuesta [...]. Como vimos, extendida sobre la superficie del tablero zahorí, el polvo proporciona el telón de fondo sobre el que “salen” los *oddu*, considerados como signos de la deidad. En este sentido tan crucial, el polvo es el catalizador del poder adivinatorio, es decir, la capacidad de hacer que [las deidades] “salgan” y “hablen” [...]. Considerado prosaicamente, el polvo es capaz de hacer esto debido a su carácter permeable, como una colección de partículas no estructuradas – su pura multiplicidad, por así decirlo. Al marcar el *oddu* en el tablero, los dedos del *babalawo* son capaces de dibujar la configuración no sólo en la medida en que la capacidad “intensiva” del polvo de moverse (de desplazarse como el agua de la bañera de Arquímedes) se lo permite. El movimiento extensivo del *oddu* tal y como aparece en el tablero presupone, por tanto, la movilidad intensiva del polvo como medio sobre el que se registra. [De este modo] el polvo hace *explícita* la premisa móvil de la revelación del *oddu*, a la vista de todos, mediante una simple inversión figura-fondo: las figuras del *oddu* se revelan como un desplazamiento temporal de su fondo, el polvo. [...] Esto sugiere una inversión lógica que llega al corazón del problema de la trascendencia. Si tomamos en serio el argumento de los *babalawos* de que los *oddu* sólo son las marcas que hacen en el polvo- *aché* [...], entonces la constitución de las deidades como desplazamientos del polvo nos dice algo bastante importante sobre las premisas de la cosmología del Ifá: que estas deidades deben ser pensadas [no como] entidades, sino como *movimientos*. [...] Si los *oddu* [...] sólo son movimientos [...], entonces se resuelve la aparente antinomia de dar prioridad lógica a la trascendencia sobre la relación o viceversa. En un universo lógico donde el movimiento es primitivo, lo que parece trascendencia se convierte en distancia y lo que parece relación se convierte en proximidad. [Así que los movimientos *qua*, las deidades tienen en sí mismas la capacidad de relacionarse con los humanos, a través del potencial de *movimiento dirigido* que el] polvo-*aché* garantiza, como solución al

genuino problema de la distancia que las deidades deben atravesar para hacerse presentes en la adivinación. (Holbraad 2007: 208-9).

No es casualidad que el contenido de este análisis (es decir, la relación entre la trascendencia y la inmanencia) esté recursivamente relacionado con su forma (es decir, la relación entre los conceptos analíticos y las cosas etnográficas) –en el propio artículo hice mucho al respecto. Aquí, sin embargo, sólo quiero concentrarme en esta última cuestión, para llamar la atención sobre el trabajo que el polvo realiza para el análisis, en virtud específicamente de sus características materiales. Si la etnografía lleva el peso del problema analítico, en este argumento, es la cualidad material del polvo la que proporciona los elementos cruciales para su solución. Si las deidades son conceptualizadas como movimientos para resolver el problema de la presencia, después de todo, eso es sólo porque sus manifestaciones materiales son sólo eso, *movimientos*. Y esos movimientos, a su vez, sólo emergen como analíticamente significativos debido a la constitución material del polvo sobre el que están físicamente marcados: su cualidad permeable como pura multiplicidad de partículas desestructuradas, susceptibles de movimiento intensivo, como el desplazamiento del agua, en relación a la presión extensiva de los dedos del adivino, etc. Cada una de esta serie de cualidades materiales es inherente al propio polvo, y es en virtud de esta inherencia material que pueden engendrar efectos verticales, estableciendo los parámetros conceptuales para el análisis antropológico que “permiten” el argumento. Como elemento irreducible del análisis del *aché*, es el *polvo* el que introduce en el análisis los conceptos fundamentales de permeabilidad, multiplicidad, movimiento dirección, potencialidad, etc., como transformaciones conceptuales *de sí misma*, según la cláusula “concepto = cosa”. En este sentido, creo que habla por sí mismo, más que cualquier otro elemento del análisis presentado.

CONCLUSIÓN: ANTROPOLOGÍA Y/O PRAGMATOLOGÍA

A modo de conclusión, puede valer la pena aclarar cómo veo los dividendos, por así decirlo, del tipo de amplificación de las voces de las cosas en el análisis antropológico que he tratado de articular. En particular, es importante en este punto ser bastante preciso sobre el grado y la manera en que esta forma de fundamentar las conceptualizaciones antropológicas de las cosas cuenta como una forma de emanciparlas “como tales”. En efecto, se podría objetar que, cualesquiera que sean los méritos del caso que he tratado de hacer para que las cosas hablen en “sus propios términos” en nuestro análisis, su emancipación sigue estando inevitablemente circunscrita a las agendas orientadas al ser humano al que estos análisis – antropológicos, al fin y al cabo – están dirigidos. Claro (objetaría): el polvo puede ser operativo en el análisis de mi caso cubano, proporcionando la fuente material para mis abstenciones conceptuales, como las llamé, de ingredientes analíticos como la permeabilidad, la multiplicidad, el movimiento intensivo, etc. Sin embargo, estos ingredientes forman parte de una receta más larga, por así decirlo, que incluyendo sólo cosas como el polvo, sino también divinidades, adivinos, sus clientes y demás. Y lo que esta receta analítica pretende cocinar es un argumento sobre los practicantes cubanos de la adivinación –es decir, la gente, mis informantes– y cómo podemos concebir mejor su noción de que el polvo, en un contexto adivinatorio, es una forma de poder divino. Si bien gran parte de nuestras respuestas a estas preguntas, en otras palabras, podrían ser impulsadas por las cosas “como tales” de la manera que he ido indicando, su significado antropológico es, sin embargo, una función de su asociación, en la economía del análisis antropológico, con las personas y los enigmas etnográficos que nos plantean. Así que la queja desconcertada del arqueólogo antes mencionado, parece que se mantiene después de todo: ¿podrían las cosas hablar realmente sin su asociación a sujetos humanos (en este caso etnográficamente habladores)?

La respuesta correcta, sugeriría, es aguantársela. Ejemplos antropológicos como el del polvo afrocubano *no* demuestran, en efecto, que las cosas puedan hablar por sí mismas, y parecen seguir supeditadas al análisis de los proyectos humanos en los que entran. Sin embargo, esta línea de escepticismo se basa en el carácter antropológico, es decir, antropocéntrico del ejemplo. De hecho, hay que admitir que me mantengo dentro de la economía de los análisis

innegablemente antropológicos, lo que me ha aventurado a argumentar que dichos análisis pueden implicar un componente o fase irreductiblemente impulsado por las cosas, que podríamos llamar “pragmatológico”, tomando prestado de forma un tanto subversiva un término acuñado, de forma reveladora, por el arqueólogo Christopher Witmore. De hecho, aunque la diferencia analítica que pueden marcar las cosas desde el punto de vista pragmatológico podría medirse en este caso con referencia al kilometraje antropológico que aportan, la propia noción de que las cosas pueden marcar esa diferencia por sí mismas, “como tales”, me parece que en última instancia plantea la perspectiva de la pragmatología como un campo de investigación sui generis.

Permítame, pues, una última especulación absurdamente programática. ¿Podría imaginarse una disciplina centrada en las cosas, llamada pragmatología, en la que las propiedades materiales de las cosas constituyeran la base de las experimentaciones conceptuales y que no estuvieran mediadas por ningún proyecto humano, ni fueran controladas por él? Tengo que admitir que mi propia concepción de cómo podría ser una disciplina así es, como mínimo, confusa... Ciertamente, a pesar de mis comentarios anteriores, no creo que la arqueología sea suficiente para proporcionar un modelo, aunque sólo sea porque la arqueología comparte el sesgo antropocéntrico de la antropología social, cuyo problema es principalmente la metodología, por lo demás orientada a las cosas, que adolece de un déficit de conformación humana. La física teórica puede acercarse considerablemente, ya que gran parte de ella parece adoptar la forma, precisamente, de experimentos conceptuales radicales al servicio de la comprensión de las formas materiales del universo. Sin embargo, esto también tiene problemas, en parte debido a la exigencia de explicación causal que todavía tienen los físicos (una exigencia que es ciertamente distinta y posiblemente incompatible con nuestra preocupación pragmatológica por la conceptualización). En cualquier caso, no hay ninguna razón para limitar nuestra putativa pragmatología a las opiniones de los físicos sobre la materia, excluyendo las de, por ejemplo, los químicos, los biólogos, los ingenieros o, de hecho, los artistas, los escultores o los músicos. Sospecho que lo más parecido al tipo de investigación que podría implicar la pragmatología sería una forma inversa de arte conceptual, interpretada, por supuesto, de forma muy amplia. Si se supone que el trabajo del artista conceptual se traduce en un objeto que congrega en forma concreta un conjunto de posibilidades conceptuales, el trabajo del pragmatólogo sería uno que emite conceptos que abstraen un conjunto de realidades concretas. La pragmatología es, pues, como el arte al revés.

AGRADECIMIENTOS

Se han presentado versiones de este trabajo en seminarios departamentales en Aberdeen, SOAS Y UCL, así como en la conferencia *Things and spirits* en Lisboa (septiembre de 2010) y en la conferencia de TAG 2010 en Bristol. Agradezco a James Leach, Ed Simpson, Victor Buchli, Ricardo Roque, Joao Vasconcelos y Dan Hicks sus respectivas invitaciones, y a los participantes de cada una de ellas sus valiosos comentarios. También agradezco las conversaciones esclarecedoras durante la redacción.

REFERENCIAS⁷

Appadurai, Arjun. 1986. «Introduction: commodities and the politics of value». en *The social life of things: commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

Argyrou, Vassos. 2002. *Anthropology and the will to meaning: a postcolonial critique*. London: Pluto Press.

Engelke, Matthew. 2007. *A problem of presence: beyond scripture in a african church*. Berkeley: University of California Press.

- Evans-Pritchard, E. E. 1956. *Nuer Religion*. New York & Oxford: Oxford University Press.
- Fowles, Severin. 2010. «People without things». en *An anthropology of absence: materializations of transcendence and loss*, editado por M. Billie. New York: Springer.
- Fowles, Severin. May 24. «The perfect subject: postcolonial object studies». *Theoretical archaeology group*.
- Gell, Alfred. 1988. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Guyer, Jane. s. f. «Wealth in people and self-realisation in equal Africa». *Man M.S.* 2(28):243-65.
- Haraway, Donna. 1991. *Simians, cyborgs and women: the reinvention of nature*. London: Free Association Books.
- Harman, Graham. 2009. *Prince of networks: Bruno Latour and metaphysics*. Re.press.
- Henare, A., M. Holbraad, y S. Wastell. 2007. «Introduction». Pp. 1-31 en *Thinking through things: theorising artefacts ethnographically*. London: Routledge.
- Holbraad, Martin. 2005. «Expendin multiplicity: money in cuban Ifá cults». *Journal of the royal anthropological institute* 2(11):231-54.
- Holbraad, Martin. 2007. «The power of powder: multiplicity and motion in the divinatory cosmology of cuban Ifá (or mana again)». Pp. 189-225 en *Thinking through things: theorising artefacts ethnographically*. London: Routledge.
- Holbraad, Martin. 2009. «Ontology, ethnographym archaeology: an afterword on the ontography». *Cambridge archaeological journal* 3(19):431-41.
- Holbraad, Martin. s. f. «Ontology is just another word for culture: against the motion». *Critique of anthropology* 2(30):179-85.
- Holbraad, Martin, y Morten Pedersen. 2009. «Planet M: the intene abstraction of Marilyn Strathern». *Anthropological theory* 4(9):371-94.
- Ingold, Tim. 2007. «Materials against materiality». *Archaeological dialogues* 1(14):1-16.
- Keane, Webb. 2007. *Christian moderns: freedom and fetish in the mission encounter*. Berkeley: University of California Press.
- Latour, Bruno. 1993a. «On technical meditation: philosophy, sociology, genealogy». *Common Knowledge* 2:29-64.
- Latour, Bruno. 1993b. *We have never been modern*. London: Prentice Hall.
- Latour, Bruno. 1999. *Pandora's hope: essays on the reality of science studies*. Cambridge: Harvard University Press.
- Leach, James. 2007. «Differentiation and encompassment: a critique of Alfred Gell's theory of the abduction of creativity». en *Thinking through things: theorising artefacts ethnographically*. London: Routledge.
- Miller, Daniel. 1987. *Material culture after mass consmption*. Oxford: Basil Blackwell.
- Miller, Daniel. 2005. «Materiality: an introduction». Pp. 1-50 en *Materiality*. Durham & London: Duke University Press.
- Miller, Daniel. 2007. «Stone age or plastic age?». *Archaeological dialogues* 1(14):23-27.
- Olsen, Bjørnar. 2003. «Material culture after text: re-memembering things». *Norwegian Archaeological Review* 3(36):87-104.
- Pedersen, Morten. 2011. *Non quite shamans: spirit worlds and political lives in Northern Mongolia*. Ithaca: Cornell University Press.

Pels, Peter. 1998. «The spirit of matter: on fetish, rarity, fact and fancy». Pp. 91-121 en *Border fetishisms: material objects in unstable places*, editado por P. Spyer. New York: Routledge.

Pinney, Chris. 2005. «Things happen: or, from which moment does that object come?». Pp. 256-72 en *Materiality*, editado por D. Miller. New York: Routledge.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. «Can the subaltern speak?». Pp. 271-313 en *Marxism and the interpretation of culture*. University of Illinois Press.

Strathern, Marilyn. 1990. «Artefacts of history: events and the interpretation of images». Pp. 25-44 en *Culture and history of the Pacific*, editado por J. Siikala. Transactions of the Finnish Anthropological Society.

Strathern, Marilyn. 2004. *Partial Connections*. Altamira Press.

Strathern, Marilyn. 2005. *Kinship, law and the unexpected: relatives are always a surprise*. Cambridge: CUP.

Tilley, Christopher. 2007. «Materiality in materials». *Archaeological dialogues* 1(14):16-20.

Viveiros de Castro, Eduardo. 1998. «Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere». University of Cambridge.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. «And». Manchester.

Webmoor, Tim, y Christopher Witmore. s. f. «Things are us! A commentary on humans/things relations under the banner of a “social” archaeology». *Norwegian Archaeological Review* 1(41):53-70.

Witmore, Christopher. 2011. «The realities of the past: archaeology, objects-orientations pragmatology». en *Modern Materials: proceedings from the contemporary and historical archaeology in theory conference 2009*. Oxford: Archaeopress.

NOTAS

1. Aunque mis comentarios aquí se refieren al argumento tal y como lo presentan sus tres autores, no pretendo que Salmond y Wastell estén de acuerdo con la crítica retrospectiva que desarrollo aquí (aunque es posible que lo estén, al menos en parte).
2. Chris Tilley (cuyos esfuerzos por romper el dualismo se basan principalmente en la fenomenología), lo expresa de manera más sencilla, en defensa de la noción de ‘materialidad’: “el concepto de materialidad es necesario porque intenta considerar y abarcar las relaciones sujeto-objeto, yendo más allá de la materialidad bruta de [las cosas] y considerando por qué ciertas [cosas] y sus propiedades se vuelen importantes para la gente. (Tilley: 2007: 17).
3. En este punto Miller, por ejemplo, recurre a una metáfora bastante elaborada sobre las ruedas filosóficas y los vehículos antropológicos a los que ayudan, que no expresa, a mi juicio, con mucha claridad la relación entre las dos exigencias analíticas (véase Miller: 2005: 43-46).
4. UCL es la sigla que corresponde a la universidad de XXXX, institución en la que Miller enseña.
5. Es posible que exista un análisis latouriano de un ensamblaje de actantes compuesto únicamente por las cosas que llamaríamos cosas, aunque la perspectiva parece más especulativa en la actualidad – véase Harman 2009.
6. Mis candidatos favoritos son el análisis de Pedersen sobre los trajes chamánicos en Mongolia (Pedersen: 2011 en prensa), en el que afirma que estos artefactos “proporcionan un análisis de sí mismos”, el comentario de Strathern sobre el análisis de las hachas de pico de Sabarl (Strathern: 1991), en el que sostiene que estos artefactos “contienen sus propios contextos”, y el debate arqueológico sobre el skeuomorfismo, en el que, quiero argumentar, los materiales se analizan entre sí a través de la traducción de formas previas en contenidos novedosos (análisis como concreciones de abstracciones).
7. N. de la T. Se ha optado por dejar todas las referencias originales del texto.